

Die „metaphysische Pathologie“ des Juden*

Erkenntnistheoretische Dimensionen eines religiösen Rassismus um 1920

Claudia Bruns

„Es war im Oktober 1918. Deutschland ging seinen dunkelsten Tagen entgegen, und wir ahnten noch nicht, welche Finsternis über uns hereinbrechen würde [...]. Wir zitterten alle heimlich um das Los unseres Vaterlandes [...]. Da bekam ich gerade so, als ob wir im Paradies lebten, eines Tages eine Einladung der sogenannten Thorer Landsgemeinde für eine Tagung mir zu Ehren. [...] Ich stand damals, sowohl durch meine Geschichte des Wandervogels wie durch die Rolle der Erotik auf der Höhe meines Ruhmes. Alle Welt las meine Schriften, und ihr Resonanzgeheimnis wirkte kräfteauslösend auf die aufständische Jugend ein, teils sie entflammend, teils sie bändigend. [...] So fuhr ich denn nach Thorn.“ (WuT, 427).

In Thorn sollte sich eine folgenreiche Wende in Hans Blüher's (1888-1955) Leben ereignen. Bisher hatte sich der in Berlin lebende Schriftsteller vor allem für homoerotische Formen des Männerbundes interessiert und die junge Wandervogelbewegung in diesem Sinne gedeutet, was ihn ebenso populär wie umstritten gemacht hatte. Obwohl er weder Mediziner noch Naturwissenschaftler war, hatte er sich Anerkennung in sexualwissenschaftlichen und psychoanalytischen Fachkreisen erworben. Während des Krieges wurden seine Schriften zunehmend pessimistischer und wissenschaftskritischer. 1916 warb er für die Erneuerung der platonischen Akademie durch einen Zusammenschluss aller „wahrhaft Geistigen“ gegen die Intellektuellen und hatte 1917 großen Erfolg mit seiner Monographie über *Die Rolle der Erotik im männlichen Staat*. Sein Antifeminismus der Kaiserreichszeit wurde in der Weimarer Republik von einem starken Antisemitismus überlagert. Im Oktober 1918 erlebte er in Thorn (ironischerweise) durch das Gespräch mit einer Frau, der Wandervogelführerin Peregrina, seiner zukünftigen Geliebten, seine religiöse Erweckung:

„Ich küsste die Königin. Dann gingen wir weiter, und es legte sich eine Zone des Scheitens ein, die lange dauerte. Dann sagte sie auf einmal: [...] Du spielst den >Heiden< – und bist es gar nicht. [...] mein Gefühl sagt es mir [...]. Diese heidnische Vorwelt, in die ihr euch – entschuldige! – zurückversetzen wollt, die gibt es nicht mehr. Sie ist von Christus aufgelöst worden. *Der* aber ist der Kern der Welt, an den man nicht tasten kann. [...] Die Kirche hat es falsch gemacht. Du aber machst es auch falsch, genau so, wie euer Nietzsche oder George. Ihr seid heidnische Abenteurer – Bankrotteure –, aber keine echten Heiden. Du kannst dich noch mausern und neue Federn kriegen. [...] Ich streichelte ihre Hand. ‚Du musst die Sache mit Christus in die Hand nehmen, das ist *unsere* Aufgabe, und deshalb haben wir uns hier getroffen.‘ Durch diese Worte Peregrinas habe ich das Thema für mein ganzes späteres Leben und Denken erhalten und bin niemals davon abgewichen.“ (WuT, 435f. [Hervorhebungen im Original]).

* „Aber ich habe doch eben allmählich feststellen können, was in diesen Leuten, die vorwiegend Israeliten sind, eigentlich vor sich geht. Es ist eine pathologische Störung metaphysischer Art.“ Hans Blüher: *Werke und Tage. Geschichte eines Denkers*. München 1953, 94 (im Folgenden als „WuT“ zitiert).

Dies sei, so Blüher rückblickend, die „Geburtsstunde der ‚Aristie des Jesus von Nazareth‘“ gewesen, seiner ersten religiösen Monographie – sieht man einmal ab von einer Preisschrift, die er als Student verfasst hatte.¹ Er beschreibt diese neue Wende zur Religion im christlichen Muster der Bekehrung vom Sünder zum Heiligen: „Daß es sich bei mir um eine ausgesprochene Bekehrung handelte, das wurde mir, da ich ständig darüber nachdachte, immer klarer.“ (WuT, 436). Diese Bekehrung Blüher's möchte ich im Folgenden im Kontext neuer Religiosität verorten, um dann anhand der Metapher des Sehens die Verbindung von erkenntnistheoretischen und rassistischen Aspekten aufzuzeigen.

Neue Religiosität

Glaubt man dieser autobiographischen Erzählung, so hat hier ein einschneidender Wandel im Selbstverständnis des Autors stattgefunden. Eine Veränderung, die für den Theoretiker homoerotischer Bindungen mit einer Annäherung an das andere Geschlecht genauso verbunden war wie mit einer zunehmenden Distanz zu ehemaligen jüdischen Freunden aus der jugendbewegten Siedlungsgenossenschaft Berlins. Dabei war der evangelisch getaufte Blüher vor dem Ersten Weltkrieg durchaus ein scharfer Kritiker des Christentums gewesen.² 1912 hatte er Religion als ein „widernatürliches Scheinwissen“ gebrandmarkt, das vor allem einer Emanzipation der Homosexuellen im Wege stehe, weil sie ihnen das schlechte Gewissen einrede, „gegen die Natur“ zu handeln. Religionen hatten daher für Blüher einen „rein parasitischen und dekorativen Charakter“.³ Rückblickend versuchte er seine früheren „antichristlichen Auffaltungen“ „in der Hauptsache durch den elenden Zustand der evangelischen Landeskirche und ihrer Prominenten“ (WuT, 433) zu erklären.

Kirchenkritik war nichts Ungewöhnliches für das ausgehende 19. Jahrhundert, im Gegenteil, sie war relativ weit verbreitet.⁴ Ein Symptom war die zunehmende „Entkirchlichung“, die sich nicht nur in der steigenden Zahl der Kirchengaustritte,⁵ son-

¹ In dieser Schrift kritisiert Blüher in nietzscheanischem Gestus christliche Religion und vor allem ihre kirchlichen Vertreter und deutet Schopenhauers Philosophie im Sinne eines pessimistischen indischen Brahmanismus. Hans Blüher: *Die Theorie der Religionen und ihres Untergangs*. Preisschrift der königlichen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin über die Grundlage der Religionen, betrachtet in der Optik der schopenhauerschen Metaphysik. Nicht gekrönt von der theologischen Fakultät. Berlin-Tempelhof 1912. Blüher zog seinen Erstling kurz nach dessen Erscheinen aus dem Buchhandel zurück.

² Blüher muss irgendwann aus der evangelischen Kirche ausgetreten sein, denn laut einem Dokument aus dem Nachlass wird ihm von der evangelischen Landeskirche Preußens sein Wiedereintritt ab dem 7.12.1934 bescheinigt; Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz (SBBPK), Nachlass (NL) Hans Blüher, K 1, Mappe 1.

³ Die Kirche habe „fast ausnahmslos die großen religiösen Naturen unterdrückt und blieb selber ewig unproduktiv“, hieß es dort. Hans Blüher: *Die deutsche Wandervogelbewegung als erotisches Phänomen*. Ein Beitrag zur Erkenntnis der sexuellen Inversion. Mit einem Vorwort von Dr. med. Magnus Hirschfeld und einem Nachwort von Hans Blüher. Berlin 1912, 120f.

⁴ Rainer Lächele: *Protestantismus und völkische Religion im deutschen Kaiserreich*. In: *Handbuch zur „Völkischen Bewegung“ 1871-1918*. Hg. von Uwe Puschner, Walter Schmitz und Justus H. Ulbricht. München-New Providence-London-Paris 1996, 149-163, 150f.

⁵ Zwischen 1906 und 1914 gab es erstmals eine organisierte Kirchengaustrittsbewegung. Nach dem Ende des Ersten Weltkrieges stiegen die Zahlen der Kirchengaustritte in einem bis dahin nicht gekannten

dem vor allem in einer weniger aktiven Beteiligung an Gottesdiensten und kirchlichen Veranstaltungen zeigte.⁶ Diese zunehmende Distanz zur Amtskirche kann indes nicht allein mit dem Verweis auf einen linearen „Säkularisierungsprozess“ erklärt werden, verstanden als Rückgang des gesellschaftlichen Einflusses der Großkirchen, des Christentums oder gar der Religion in der modernen Gesellschaft.⁷ Denn – einmal abgesehen von dem fraglichen Bild einer einheitlichen sakral überformten Lebenswelt in der vorindustriellen Zeit⁸ – wuchs zugleich mit der Kirchenkritik auch das Interesse an inner- und außerkirchlichen religiösen Formen und Zusammenhängen gegen Ende des 19. Jahrhunderts.⁹ Innerhalb der christlichen Kirchen wie auch im Judentum entstanden Reformbewegungen.¹⁰ Außerkirchliche Religiosität differenzierte und individualisierte sich. Zugleich bildeten sich verschiedenste Vereine, Gruppen und Bünde mit religiösem Charakter heraus.¹¹ Allein im völkischen Umfeld gab es zwischen 1890 und 1945 rund siebzig verschiedene religiöse Vereinigungen. Manche dieser Gruppierungen orientierten sich stark am Christentum (etwa die „Deutschchristen“), andere verstanden sich als „neuheidnisch“ und lehnten alles Christliche ab. An die Stelle des Offenbarungsgehaltes der Heiligen Schrift und den damit verbundenen Dogmen und Lehrsätzen traten häufig neue „Offenbarungsquellen“ wie „Kultur“, „Natur“, „Leben(sreform)“ oder „Geschichte“. Viele suchten eine Synthese zwischen moderner Wissenschaft und Religion und arbeiteten an einem Synkretismus von Wissenschaft und Glauben, wie etwa der Monistenbund.¹²

Maß an; vgl. Rainer Hering: Säkularisierung, Entkirchlichung, Dechristianisierung und Formen der Rechristianisierung bzw. Resakralisierung in Deutschland. In: Völkische Religion und Krisen der Moderne. Entwürfe „arteigener“ Glaubenssysteme seit der Jahrhundertwende. Hg. von Stefanie von Schnurbein und Justus H. Ulbricht. Würzburg 2001, 120-164, 132-140.

⁶ Ebd., 123; Ulrich Linse: Säkularisierung oder neue Religiosität? Zur religiösen Situation in Deutschland um 1900. In: *Recherches Germaniques* 17 (1997), 117-141, 118.

⁷ Ebd., 119. Linse hebt hervor, dass die Säkularisierungsthese zunächst vielmehr die „theologische Auslegung einer als Symptom einer ‚Kulturkrise‘ wahrgenommenen statistischen Beobachtung und deren nachträgliche kultursociologische ‚Verwissenschaftlichung‘ im Umfeld des sogenannten ‚Kulturprotestantismus‘ um 1900“ war. Vgl. Justus H. Ulbricht: Religion und Spiritualität. In: *Handbuch der deutschen Reformbewegungen*. Hg. von Diethart Kerbs und Jürgen Reulecke. Wuppertal 1998, 495-498, 496.

⁸ Linse (Anm. 6), 117.

⁹ Ulbricht: Religion und Spiritualität (Anm. 7), 495; Olaf Blaschke / Frank-Michael Kulemann: Religion in Geschichte und Gesellschaft. Sozialhistorische Perspektiven für die vergleichende Erforschung religiöser Mentalitäten und Milieus. In: Dies. (Hg.): Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen (Religiöse Kulturen der Moderne 2). Gütersloh 1996, 7-56, 9.

¹⁰ Jochen-Christoph Kaiser: Erneuerungsbewegungen im Protestantismus. In: *Handbuch der deutschen Reformbewegungen* (Anm. 7), 581-594; Inka Bertz: Jüdische Renaissance. In: Ebd., 551-564; Michael Klöcker: Erneuerungsbewegungen im römischen Katholizismus. In: Ebd., 565-580.

¹¹ Linse (Anm. 6), 120. Viele dieser Bewegungen waren antimodern und in ihren Wirkungen ambivalent. Tatsächliche Modernisierung von einer Revitalisierung der Tradition gegen einen angeblich „säkularen“ Zeitgeist trennen zu wollen erscheint nicht viel versprechend. Auch Schieder konstatiert, das 19. Jahrhundert sei „keineswegs durch einen so dramatischen Verlust an Religiosität“ gekennzeichnet, sondern eher durch eine „Steigerung außerkirchlicher Religiosität“. Wolfgang Schieder: Sozialgeschichte der Religion im 19. Jahrhundert. Bemerkungen zur Forschungslage. In: Ders.: Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert. Stuttgart 1993, 18.

¹² Linse (Anm. 6), 122-129.

Nach dem Ersten Weltkrieg konnte Richard Heinrich Grützmacher (1876-1956), Professor für evangelische Theologie in Erlangen, indes feststellen, dass „[f]ür die Bildung einer Weltanschauung in der Gegenwart sowohl die exakte natur- wie geschichtswissenschaftliche Arbeit immer mehr an Bedeutung“ verliert. „An ihrer Stelle erhebt sich wieder die metaphysisch-philosophische Gedankenbildung, die [...] durch den Rückgriff auf die großen Metaphysiker vor allem Plato und Hegel charakterisiert ist. Im Zusammenhang mit der Philosophie, aber auch selbständig tritt die Religion wieder auf den Plan, sie wird einer der hauptsächlichsten Gegenstände der Kritik wie der Neuschöpfung.“¹³ Zu den „Kritikern und Neuschöpfern der Religion im zwanzigsten Jahrhundert“ zählt Grützmacher 1921 neben den Religionsphilosophen Heinrich Scholz (1884-1956), Max Scheler (1874-1928) und dem evangelischen Kirchengeschichtspräsidenten Albert Hauck (1845-1918) nicht nur den Lebens- und Kulturphilosophen Graf Hermann von Keyserling (1880-1946), den Philosophen Leopold Ziegler (1881-1958), den Schriftsteller Houston Stewart Chamberlain (1855-1927) und den Anthroposophen Rudolf Steiner (1861-1925), sondern auch Hans Blüher. Dessen religionsphilosophische Positionen stünden für einen „bestimmten Typus der Religionskritik und Religionsneuschöpfung zu Beginn des 20. Jahrhunderts“ und rechtfertigten daher die eingehende Betrachtung.¹⁴ Auch andere zeitgenössische Rezensenten betonten ein „Wiedererwachen der Mystik“ in Blühers Publikationen nach 1919, das mit dem Anspruch verbunden war, die „gesamte Christologie umzuwälzen“.¹⁵

Christus wurde für Blüher zur zentralen Figur eines richtig verstandenen Christentums. Darin hatten ihn Johannes Weiss' (1863-1914) „konsequente Eschatologie“ und Albert Schweitzers (1875-1965) „Leben-Jesu-Forschung“ bestärkt (AJN, 117). Nicht (mehr) die historische Person Jesus stand im Mittelpunkt – die liberale Theologie habe abgedankt¹⁶ –, sondern sein Mythos, die „eschatologische Linie“ im Leben Jesu, die ihm wieder Größe zurückgeben sollte (AJN, 119). „Der wahre Weg geht von Platon über Christus, Leonardo da Vinci knapp an Arthur Schopenhauer vorbei in die Weimarer Gegend: womit zugleich die prästabilierte Geographie der christlichen Bewegung angegeben wird.“ (AJN, 231).

¹³ Richard Heinrich Grützmacher: Kritiker und Neuschöpfer der Religion im zwanzigsten Jahrhundert. Keyserling, L. Ziegler, Blüher, Chamberlain, Steiner, Scholz, Scheler, Hauck. Leipzig-Erlangen 1921, 3.

¹⁴ Ebd., 44.

¹⁵ SBBPK, NL Blüher, K 13, Mappe „Kritische Stimmen“, Hans Feigl: Entdeckung der Erotik. Ein Vortrag Hans Blühers. In: Neues Wiener Tageblatt, 17.1.1923, 5; ebd., weiße Mappe, Erich Hepner: Das Wiedererwachen der Mystik (Eine kritische Betrachtung über Hans Blühers regente Schriften). Masch. Ms. o.O., 5 Seiten.

¹⁶ Houston Stewart Chamberlains Schriften lieferten nach Blühers Ansicht ein solches Beispiel für die Verbürgerlichung der Christusgestalt. Dessen (antisemitische) Haltung in der „Judenfrage“ sei dennoch „verdienstvoll“. Hans Blüher: Die Aristie des Jesus von Nazareth. Philosophische Grundlegung der Lehre und der Erscheinung Christi. Prien 1922 (erstmalig 1921), 115 (im Folgenden als „AJN“ zitiert).

Wissenschaftskritik

Die von Grützmaker beschriebene neue Wende zur Metaphysik zeigte sich u.a. im Aufschwung der Platonrezeption während des Ersten Weltkriegs, an der auch Blüher partizipierte. Statt vom sexualwissenschaftlichen „Trieb“ sprach Blüher nun lieber vom platonischen „Eros“ – als dem Schöpfer von Kunst und Kultur.¹⁷ Nach 1919 löste Blüher sich endgültig von Sigmund Freuds (1856-1939) psychoanalytischen Theorien und lehnte naturwissenschaftliche und überhaupt wissenschaftliche Erklärungsansätze als bürgerlich ab.¹⁸ Selbst die Theorien des britischen Biologen Charles Robert Darwin (1809-1882) hätten nur die „Emporkömmlingswünsche der minderwertigen Menschengeschlechter“ ermuntert, weil sie eine „vorgebliche Entwicklung der lebendigen Wesen, ihre eigenen Veränderungen, die durchweg die Richtung nach unten hatten, als Anzeichen der kommenden Höherbildung“ gedeutet hätten (AJN, 75f.). Darwins Theorien seien letztlich auch nur ein „rein metaphysischer Mythos“ und „nicht ‚wissenschaftlicher‘ als der Satz ‚Gott schuf die Wesen, ein jegliches nach seiner Art‘“ (AJN, 76). Hier zeigt sich der Umschwung von einer (durchaus kritischen) Orientierung an den Wissenschaften zu einer radikal pessimistischen, fortschritts- und wissenschaftsnegierenden Haltung.

Eine ganze Reihe von Faktoren trugen zu dieser Entwicklung weg von den Naturwissenschaften, hin zur Metaphysik bei. So hatte der Rauswurf aus der Universität zu Berlin Blühers ohnehin schlechte Meinung von der „bürgerlichen“ Wissenschaft sicher nicht zum Positiven beeinflusst.¹⁹ Die Enttäuschung über das negative Kriegsende, die Unsicherheit der politischen Lage, die Erfahrung von Tod und Entbehrung sowie die Hoffnung auf eine eschatologische Erneuerung und Verjüngung des deutschen Volkes trugen ebenfalls nicht zu einem Glauben an Fortschritt und Wissenschaft bei. Beides verband man mit dem versunkenen 19. Jahrhundert. Zwar war Blüher selbst nicht als Soldat im Krieg gewesen, da er wegen seiner schwachen körperlichen Konstitution für dienstuntauglich befunden worden war. Doch er hatte enge Freunde und Wandervogelbekannte im Krieg verloren und erlebte in Berlin hautnah den Zusammenbruch des alten Reiches und die gewaltsamen Auseinandersetzungen um die neue Republik mit. Er wandte sich nun explizit *gegen* jede emanzipatorische, besonders gegen die erstarkende sozialistische Bewegung und stieß damit auf Widerstand bei früheren Weggefährten aus der Wandervogelzeit, etwa bei

¹⁷ Claudia Bruns: Homosexualität als virile Sozialität. Sexualwissenschaftliche, antifeministische und antisemitische Strategien hegemonialer Männlichkeit im Diskurs der Maskulinisten 1880-1920. In: *Jenseits der Geschlechtergrenzen. Sexualitäten, Identitäten und Körper in Perspektiven von Queer Studies*. Hg. von Ulf Heidele, Stefan Michejer und Elisabeth Tuider. Hamburg 2001, 87-108, 100-107.
¹⁸ „[...] [D]ie besten Beschreibungen der äußeren Verläufe durch die Naturwissenschaft [bleiben] völlig dunkel und können nur erhellt werden durch die verschwiegene und unaussprechliche Rückverbindung (religio), die der Forscher mit seinem inneren Sein zu den Dingen hat, die er erforscht.“ (AJN, 55f.).

¹⁹ Blühers Entlassung von der Universität erfolgte 1916 und hatte mit dessen offener Kritik an Ulrich von Wilamowitz' Nietzsche-Deutung zu tun. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf (1848-1931), der bedeutende Altphilologe, war damals Rektor der Berliner Universität. Blüher hatte mit einer Streitschrift für die Philosophie Nietzsches gegen Wilamowitz Partei ergriffen und diesen darin persönlich beleidigt; Hans Blüher: Ulrich von Wilamowitz und der deutsche Geist 1871/1915. Berlin 1916.

dem Anarchisten Gustav Landauer (1870-1919), der Berlin verließ, um in München für die Räterepublik zu kämpfen (WuT, 395-399). Blüher wurde extrem pessimistisch. Nach seiner Einschätzung stand die Menschheit auf „verlorenem Posten“.²⁰ Allein die „primäre Rasse“ hätte noch das Recht zu leben. Die große Mehrheit der „sekundären Rasse“ sei minderwertig und verdorben. Während die „primäre Rasse“ auf allen Gebieten überlegen und schöpferisch sei und „die ausschließliche Wertbefundung des ganzen menschlichen Geschlechtes“ auf ihr ruhe, habe die „sekundäre Rasse“ „nur ein zoologisches Schicksal“, sie sei unerschöpferisch, überflüssig und bedrohlich, denn „es ist nicht selten, dass die werkschaffenden Meister der primären Rasse während ihres Lebens den fletschenden Zähnen der sekundären zum Opfer fallen.“ (AJN, 59).²¹

Von der Geschlechter- zur Rassendifferenz

Nach dem Ersten Weltkrieg verlagerte sich mit zunehmendem Pessimismus der Ort der Besorgnis von der „Geschlechterdifferenz“ auf die „Rassendifferenz“. Aus Blühers emanzipatorischem Elan für die Abschaffung des Paragraphen 175 war eine metaphysische Frage nach dem *Wesen* der Liebe und der Erkenntnis geworden. Die Impulse zur Flexibilisierung der Geschlechterdifferenzen, die in der Entkoppelung von Geschlecht und Begehren lagen, mündeten in eine erneute Klarstellung der Geschlechtergrenzen.²² Wesentlich problematischer erschien jetzt die nicht vollzogene „Rassentrennung“: „Die Natur hat dem Manne die Garantie gegeben, dass er sich nicht eines Tages von seinen weiblichen Geschlechtsmerkmalen überrannt fühlt; aber die primäre Rasse hat nicht die Garantie, von den sekundären Rassenereignissen verschont zu bleiben. Dadurch kommt es, dass die Lage der Menschheit im ganzen eine verzweifelte ist [...]“ (AJN, 42).²³

²⁰ „[D]enn was immer auch die anderen Tierarten unternehmen mögen, wenn sie ihre Nester bauen und ihre Höhlen graben. Es gerät alles wohl, [...] nur beim Menschen sitzt und stimmt es nicht, er hat mit einer fortwährenden Fehlleistung zu kämpfen, mit dauernden Durchbrechungen und Verkrampfungen; sein ganzes Leben steht unter dem Gesetze der Hamarita, wie das Neue Testament tief sinnig sagt. [...] Sollte hier ein Missgriff der Natur im Typus anthropos vorliegen, [...] solange nicht der Menschensohn [...] kommt?“ (AJN, 12). „Worum es denn eigentlich letzten Endes geht? Was es mit dieser Menschheit auf sich hat und worauf sie zusteuert? Die Antwort kann nur lauten: es handelt sich um den verlorenen Posten der Menschheit [...]“ (AJN, 19).

²¹ Blüher konstatiert: „[Der Mensch ist] das grausamste und bei weitem mißratenste aller Geschöpfe. Er ist in zwei Rassen gespalten, die sich mißverstehen und auseinanderklaffen, und die besten Exemplare des ganzen Typus verfallen der Melancholie [...]“ (AJN, 183).

²² So heißt es bei Blüher: „Das männliche Tier hält das Primat seiner dominierenden männlichen Substanz fest und siegreich aufrecht und ebenso das weibliche. Es ist daher jedes Tier, einschließlich des Menschen, stets ganz eindeutig entweder Mann oder Weib und keines zweifelt daran. *Die Indifferenzzone ist ganz außerordentlich schmal.*“ (AJN, 40 [Hervorhebung im Original]). Eine Vermischung der Geschlechter, wie sie etwa der Hermaphrodit zeige, wird überwiegend als „Missgeburt“ beschrieben (AJN, 40). Dennoch bleibt – jetzt in der Gestalt Christi aufgehoben – eine Idee der Überschreitung rigider Geschlechtergrenzen präsent, wenn auch verschoben in das „Reich“, ein inwendiges oder jenseitiges Utopia: „Über dem Reiche des organischen Lebens und bereits in ihm beim Menschen angedeutet, liegt das Reich des äonischen Lebens, und dieses beginnt mit dem Hermaphrodit. Das hat auch Christus geahnt [...]“ (AJN, 41).

²³ „Während die weiblichen Substanzmerkmale des Mannes (und umgekehrt) in der übergroßen Zahl der Fälle rudimentär sind, ist diese Rudimentarisierung der Rassenmerkmale nicht geglückt, sondern der

Die bipolare Spaltung der Menschheit verlaufe nun, so Blüher, entlang der Linie von primärer und sekundärer „Rasse“. Dabei lasse sich die „Rassendifferenz“ zu Blühers Bedauern weniger eindeutig an biologischen denn an kulturellen Merkmalen festmachen. Solange man auf eine biologische Definition des Rassebegriffs verzichten müsse,²⁴ sei eine „geistige“ Definition²⁵ vorzuziehen, die überdies den Vorteil „voller philosophischer Exaktheit“ in sich trage: „Das heißt, wir können mit voller *philosophischer Exaktheit* auf allen Gebieten des geistigen Lebens die Spuren der primären und sekundären Rasse deutlich voneinander abgrenzen.“ (AJN, 40 [Hervorhebung im Original]).

Dennoch kreidete Blüher „der Natur“ die biologische Uneindeutigkeit der „Rassenteilung“ als einen gravierenden Mangel an. Die Natur habe schlichtweg versagt. „[E]s ist der primären Rasse nicht vergönnt, sich zur stabilen Art auszubilden. [...] Es liegt also hier eine Fehlleistung der Natur vor, eine Hamartia [d.h. Erbsünde, C.B.] allergrößten Stils [...]“ (AJN, 68f.).

Blühers Projekt bestand nun in der Einführung und Befestigung neuer fixer Grenzen, die das überbordende Chaos der Welt normalisieren²⁶ und in übersichtliche und beherrschbare Zonen und Zeichen unterteilen sollten. Hierzu sei gleichsam der Natur unter die Arme zu greifen, um sie zu sich selbst zu führen. Auf der Grundlage einer zu sich selbst gekommenen Natur könnte dann eine „natürliche Ordnung“ etabliert werden, die als Kunst-Natur die *wahre Natur* der Natur verkörpern würde.

Kein gutes oder schlechtes Verhalten würde dem Menschen etwas nützen, sondern allein „ein neuer Schöpfungsakt der Natur“ gemäß einer noch nicht verwirk-

mit überwiegend primären Anzeichen ausgestattete Mensch hat heftig mit dem Eindringen der sekundären zu kämpfen [...]“ (AJN, 42).

²⁴ „So scharf man also die Grenze ziehen kann, welche die primären und die sekundären Rassenmerkmale gegeneinander haben, so scharf es also in dem Kulturgebiete dieser beiden Rassen zugeht, so verwachsen und unklar steht es mit ihrem biologischen Befunde.“ (AJN, 52). Der Rassebegriff war tatsächlich äußerst schillernd. Selbst in den rassenhygienischen Instituten des Kaiserreichs und der beginnenden Weimarer Republik war er nicht eindeutig definiert und überschritt sich vielfach mit völkischem Rasseverständnis. Vgl. Rasse, Blut und Gene. Geschichte der Eugenik und Rassenhygiene in Deutschland. Hg. von Peter Weingart, Jürgen Kroll und Kurt Bayertz, Frankfurt/Main 1996, 91-103, 230-232.

²⁵ Nach „Jahrhunderten der Trübung“ der ursprünglichen „Zweirassigkeit“ sei es zwar schwer, aber nicht unmöglich, diese wieder einzuführen: „So schwierig es heute noch ist, im exakten *biologischen* Sinne die beiden Rassen zu entwirren – es ist schon zu viel Vermischung geschehen – so völlig eindeutig und klar heben sie sich ab, wenn man ihr Wesen auf die *geistigen* Inhalte projiziert.“ (AJN, 40, [meine Hervorhebungen, C.B.]). Hier konnte Blüher (wie Hitler) auf die Thesen des französischen Grafen Joseph Arthur de Gobineau (1816-1882) zurückgreifen, der Mitte des 19. Jahrhunderts mit seinem „Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen“ in Erscheinung getreten war. Um die Jahrhundertwende ins Deutsche übersetzt, erschien das vierbändige Werk 1922 in vierter Auflage. Gobineau betonte die Ungleichheit der Menschen und vertrat die Auffassung, die „Rassen-Vermischung“ müsse unvermeidlich zum tödlichen Niedergang der höheren „Rassen“ und damit auch des „Adels“ führen; vgl. Johannes Zenger: Was ist Rassismus? Eine Einführung, Göttingen 1997, 36-39.

²⁶ Blüher beklagte das Fehlen fester Grenzen, eine aus den Fugen geratene Situation, eine extrem flexibilisierte Normalität, die jegliche Unterscheidungsmöglichkeit zum „Unnormalen“ verloren zu haben schien: „Die unglückliche Lage der Menschheit ist ja eben darin zu suchen, dass jene scharfe Trennung [der Rassen, C.B.] sich in ihr nicht vollzogen hat, und wir begegnen daher fortwährend Zwischengewächsen und haltlosen Irrwandlern, die weder ganz zur einen noch ganz zur andern gehören.“ (AJN, 52). Vgl. Jürgen Link: Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird. Opuladen 1996.

lichten Art. Entsprechend war auch „Gott“ für Blüher keine gütige und gerechte Gestalt. Gott existiere vielmehr nur als ein „Demiurgos“, der die Arten gefälscht und die Erbsünde eingeführt habe (AJN, 79). Es gebe kein Mittel, des Himmelreiches teilhaftig zu werden, als „allein das natürliche Zugehören“ (AJN, 141): „Herangerufen [...] ist die ganze Menschheit, aber sie wird genarrt: denn nur Wenige sind auserwählt [...]“. Der erlösende Wendepunkt sei wie ein „Organ, das nur in der primären Rasse zur Funktion kommt“ (AJN, 57). Viele müssten untergehen, um die neue Rasse, den Typus des „Menschensohns“, hervorzubringen (AJN, 80).

Dieser „Menschensohn“ sollte vor allem die Qualitäten eines Künstlers besitzen. Er würde in der Lage sein, die „Schöpfungsakte der Natur“ in den Werken der Kultur zu „wiederholen“ (AJN, 12f.).²⁷ Eine derartige „Wiederholung“ der Natur sei nicht als eine Nachahmung der natürlichen Dinge zu verstehen, sondern als eine „geheime Rückverbindung (religio) mit dem Schöpfungsakt der Natur“, eine Imitation des Schöpfungsaktes selbst (AJN, 14).²⁸ Der neue Mensch würde sich also die Natur so aneignen, dass er selbst die Natur hervorbringen könnte. Die Fähigkeit kreatürlicher Zeugung wäre auf *ihn*, den männlichen Genius, übergegangen.

Entgegen Blühers Ankündigung liest sich die *Aristie des Jesus von Nazareth* somit keineswegs als „rein geistige“ Erklärung der „Zweirassigkeit“. In ihr verbanden sich philosophische, religiöse und ästhetische Diskurse vielmehr mit *biologischen* Metaphern, die den abstrakten „Rassengegensatz“ sichtbar machten und ihm einen Körper verliehen.

Schöpfungs-Blick: das magische Auge des Subjekts

Blühers Spekulationen über die Möglichkeiten der Realisierung einer solchen Menschenrasse konzentrierten sich vor allem auf *eine* Fähigkeit dieses Supertyps, auf seinen *Blick*, seine platonisch inspirierte Fähigkeit zur „Schau“ der Urdinge. Der Mensch der „primären Rasse“ habe laut Blüher einen besonderen „(Ein-)Blick“ in die Urphänomene und werde (erst) infolge dieses Blickes schöpferisch: „[...] [E]s gibt eine zweite, übergeordnete Art zu sehen, durch welche, ohne dass man in das Gebiet der abstrakten Erkenntnis abschwenkt, Dinge gemäß ihrem Gattungscharakter gesehen werden, und zwar so, dass die Gattung noch selber als Zeugung auftritt.“ (AJN, 51). Eine solche Fähigkeit zu *sehen*, lasse die Dinge nicht mehr als Singularitäten hervortreten, sondern führe sie auf ihren Typus, ihr Urbild, zurück und damit direkt zur platonischen „Idee“ der Dinge (AJN, 51). „Wer die Dinge so zu sehen vermag, entriegelt ihren Innenbestand, durchschaut sie und kennt ihre Herkunft [...]“ (AJN, 51).

In diesen erkenntnistheoretischen Prämissen Blühers spiegelt sich eine hohe Bewertung der Visualität, der Bildlichkeit und des Auges.²⁹ Während im Mittelalter

²⁷ „Kultur oder die Reproduktion der Natur durch die primäre Rasse eines Volkes ist die geheime Erlösungslehre für ein Volk.“ (AJN, 15).

²⁸ Vgl. dazu: Philippe Lacoue-Labarthe: Die Fiktion des Politischen. Heidegger, die Kunst und die Politik. Stuttgart 1990, 129-138.

²⁹ In der aristotelischen Tradition des abstrakten Denkens wurde das Sehen als höchster Sinn bezeichnet. Im Gegensatz zu anderen Sinnen wie dem Hören, Riechen oder Tasten verlangte das Betrachten eine

das Auge vor allem als bedrohliche „Einfallspforte der Sünde“ wahrgenommen wurde, wurde es in der Frühen Neuzeit aufgewertet, was mit einer Neubewertung des Körpers und der Sexualität einherging. „Der Blick war nicht mehr das Tor zur Sünde, sondern er wurde zur definitiven Macht über die Erscheinung des *Anderen*“, wie Christina von Braun schreibt.³⁰ Die Methode der „Beobachtung“ avancierte zum zentralen Wahrheitskriterium in den modernen (Natur-)Wissenschaften. Es entstanden neue Wahrnehmungsmuster des Leibes, in denen der weibliche Körper zum Symbol für das große Objekt der Betrachtung, die Natur, wurde.³¹ Die hohe Relevanz, die Blüher dem Prozess des zeugenden „Sehens“ zuschrieb, erhielt neue Sinn- und Evidenzdimensionen durch den Aufstieg der Physiologie als Wissenschaft im 19. Jahrhundert wie auch durch die Verbreitung von Fotografie und Film.³² Mit den wissenschaftlichen und technischen Neuerungen bildeten sich neue Regime der Sichtbarkeit aus. Das, was als sichtbar wahrgenommen wurde, veränderte sich, und zugleich veränderte sich der Blick auf den Körper, d.h. neue Dinge wurden an ihm gesehen.³³

Der Prozess des schöpferischen Sehens wird von Blüher zunächst als eine Bewegung des Eindringens, als ein „Einrücken“ (AJN, 51) in den jenseitigen Raum der „Ideen“ beschrieben. Es gelte, an den „Ideen“ und „Urbildern“ teilzuhaben, ihrer teilhaftig zu werden, mit ihnen *eins* zu werden und damit den „Innenbereich“ der Urbilder zu „entriegeln“. Damit offenbare sich Erkenntnis: „Die Gegenstände [...] leuchten plötzlich in ihrem Gattungscharakter und in ihrem Schicksal auf, [...] und es tritt die reine Urform der Dinge vor das so sehende Auge.“ (AJN, 166f.). Dieses „Entriegeln“ der Urbilder war für Blüher nicht nur ein erkenntnistheoretischer Vorgang, sondern auch *Religion* im Sinne einer letzten „Rückverbindung (religio)“ mit dem göttlichen „Wesen“ der Dinge. Es setze ekstatische Gefühle frei, führe zur „Verzauberung“ des Subjekts und sei damit ein „eschatologischer Akt“ (AJN, 168). Das Auge fungierte als eine Brücke für den „kosmologisch reinen Eros“ (Eros uranios), der den Antrieb zur „Ergreifung“ der göttlichen Ideen gebe (AJN, 138, 199).

Distanz vom betrachteten Objekt und stand der Rationalität am nächsten. Der Tastsinn hingegen galt als der niedrigste, weil er auf Lust und Eros verwies. Christina von Braun: Versuch über den Schwindel. Religion, Schrift, Bild, Geschlecht. Zürich 2001, 26f., 215f.

³⁰ Ebd., 27 (Hervorhebung im Original).

³¹ Betrachten wurde zunehmend als männlich wahrgenommen, während das Betrachtet-Werden als weiblich galt. Dies prägte auch noch die Geschlechterkonstruktion zu Beginn des 20. Jahrhunderts. So beschreibt (nicht nur) Blüher den Eros der Frau als „hörig“, während der Mann die Fähigkeit zur Erkennenden und schöpferischen „Schau“ wie auch zum Führertum besitze; Hans Blüher: Familie und Männerbund. Leipzig 1918, 35, 83-85; Philipp Sarasin / Jakob Tanner: Physiologie und industrielle Gesellschaft. Bemerkungen zum Konzept und zu den Beiträgen dieses Sammelbandes. In: Dies. (Hg.): Physiologie und industrielle Gesellschaft. Studien zur Verwissenschaftlichung des Körpers im 19. und 20. Jahrhundert. Frankfurt/Main 1998, 12-43, 18f.

³² Im Austausch zwischen verschiedenen Diskursfeldern blieb der Sinn der rassistisch-visuellen Metaphern allerdings nicht stabil. Die Übernahme von Konzepten und Ideen von einem Diskurs in einen anderen funktioniert nicht als vollständig rationales Kalkül; vgl. Sarasin / Tanner (Anm. 31), 32f.

³³ Das heißt auch, dass eine Körpererfahrung immer schon kulturell vermittelt ist und in einem vorgängigen Sinne nicht „authentisch“ sein kann. Der Körper wird von Diskursen und Praktiken geformt und kann sich nicht aus der Dominanz der Signifikanten entfernen, nie unmittelbar zur Quelle der Evidenz werden.

Während der Erkenntnisvorgang von Blüher einerseits als ein invasives „Einrücken“ des „Subjekts“ in das zu erkennende „Objekt“³⁴ beschrieben wurde, betonte Blüher an anderer Stelle, dass „zwischen Objekt und Subjekt“ etwas passiere, das beide *gleichermaßen* verwandele: „Der Vorgang gleicht einer Verzauberung des Objektes sowohl als des Subjektes: es ist zwischen Objekt und Subjekt etwas geschehen, was sonst nicht geschieht [...]“ (AJN, 167).³⁵

Jedoch sei, so Blüher im Anschluss an Platon, eine „wirkliche Erkenntnis der Natur“ nur dort möglich, wo jemand die Vorgänge der Natur „selber als Ereignis in sich“ trage (AJN, 56). Es müsse laut Blüher eine „verschwiegene und unaussprechbare Rückverbindung (religio) [geben], die der Forscher mit seinem inneren Sein zu den Dingen hat, die er erforscht. Die Fruchtbarkeit muß also auch im Subjekte vorkommen können, [...] wenn [sie] erkannt werden soll.“ (AJN, 55). Dies bedeutet, dass das „Subjekt“ nur das erkennen kann, was es *vor* der Begegnung mit dem „Objekt“ bereits in sich trägt. Eine partielle *Identität* von Schauendem mit dem Erschaute wird zur Voraussetzung von Erkenntnis überhaupt. Die darin angelegte Ausdehnung des Subjekts auf die gesamte Welt ließe sich einerseits als *Entgrenzung* des Subjekts lesen, als dessen Auflösung und eine prinzipielle Gleichheit mit anderen Erscheinungen und „Wesen“ der Welt.

Doch legt Blühers Text – so sehr er sich auch aus der Sehnsucht nach Entgrenzung und Auflösung speisen mag – eine andere Lesart nahe. Denn es findet in der *erkennenden Verschmelzung* von „Subjekt“ und „Objekt“ keine gegenseitige Bereicherung, kein wirklicher Austausch statt, der die *Differenz* zwischen Erkennendem und Erkanntem würdigen würde. Die Bewegung zwischen „Subjekt“ und „Objekt“ kippt in eine *Bemächtigung* des „Objekts“ durch das „Subjekt“, in eine Aufhebung von Differenz auf Kosten des Gegenübers. So glaubt Blüher etwa persönlich in der Lage zu sein, das „Wesen der Frau“ erschauen zu können und damit über die letztgültige Definitionsmacht in der „Geschlechterfrage“ zu verfügen.³⁶ Eine solche Ermächtigung des „Subjekts“ gegenüber dem „Objekt“ birgt die „Verlockung einer falschen Versöhnung“ in sich, wie Irigaray schreibt.³⁷ Eine Versöhnung, in welcher sich das Subjekt im Erschaute verdoppelt. Die Funktion des „Anderen“ verkümmert darin

³⁴ Erkennender Mensch und erkanntes Ding wurden von Blüher in eine – philosophisch weit nach Platon zu datierende, moderne – „Subjekt-Objekt“-Dualität übersetzt. Ich danke Sonja Tiedemann für ihre Hinweise zur Platonlektüre.

³⁵ Hingabe und Gegenseitigkeit im Austausch zwischen „Subjekt“ und „Objekt“ deuten sich an. Die Welt existiere überhaupt erst „in einem Zwischenreich von Geben und Nehmen, von Objekt und Subjekt“ (AJN, 164 [Hervorhebung im Original]).

³⁶ „Man sehe einer Frau voller Ruhe ins Auge, dann vom Auge in [...] das Gesicht, dann [...] [ihre] Gestalt; sodann vergesse man, was für eine Frau das ist, von welchem Alter und von welcher Herkunft, [...] vergesse alle Begriffe, die sich mit ihr verknüpfen, und bleibe doch bei alledem dabei, daß sie eine Frau ist und diese eine bestimmte Wesenheit hat, so sind wir auf einmal noch tiefer eingedrungen über den Restbestand hinaus, den sie als Einzelwesen an sich drängt, und stehen vor ihrem Urbild, oder platonisch gesprochen, ihrer Idee.“ Hans Blüher: Die Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft. Eine Theorie der menschlichen Staatsbildung nach Wesen und Wert. II. Band: Familie und Männerbund. Jena 1921 (erstmalig 1919), 75 (im Folgenden als „RdE II“ zitiert).

³⁷ Luce Irigaray: Speculum. Der Spiegel des anderen Geschlechts. Frankfurt/Main 1980, 178.

zum bestätigenden Spiegel, wird eine Verhöhnung der Erzeugung und zum Ort ständiger Sehnsucht.³⁸

Blüher's Text kippt vollends in eine solche Logik der „umgrenzten Selbst-Präsentationen“,³⁹ wo er die Fähigkeit zur Erkenntnis des Objekts, zur Verschmelzung mit dem Göttlichen, von der „rassischen“ Veranlagung des Einzelnen abhängig macht: „Dieses Geheimnis der Schönheit nun, das durch das Auge vermittelt wird, ist tatsächlich nur für wenige Menschen aufgehoben, es ist ein primäres Rassenereignis und findet sich nur hier in seiner vollen Prägung.“ (AJN, 167).⁴⁰

Es schien von besonderer Bedeutung zu sein, nicht nur das *Objekt* der Erkenntnis darzustellen, wie ein beobachtetes Ding in der Wissenschaft, sondern selbst zum *Subjekt* der Erkenntnis aufzusteigen bzw. dieses zu bleiben. Das Subjekt der Erkenntnis (das selbst zur reinen Erkenntnis wird, indem es mit dem zu erkennenden Ding verschmilzt) wird auf den beherrschenden, produktiven Teil festzulegen versucht. Es wird nicht beobachtet, es beobachtet selbst. Es ist nicht Gegenstand der Forschung, sondern seinerseits „schöpferisch“. Es wird *Herr* des beobachteten Gegenstandes, indem es ihn überhaupt erst produziert und damit sich selbst als Subjekt etabliert. Es schafft im Moment der Erkenntnis das erkannte Ding wie auch sich selbst als Subjekt. Damit wird aber nicht nur das erkennende Subjekt „erzeugt“, sondern auch die Gattung selbst als männliche „Zeugung“ realisiert.

Die *Eindeutigkeit* von Erkenntnis – als identitäre Übereinstimmung von Erkenntnissubjekt und erkanntem Objekt gefasst – wird von Blüher auch in den Bereich von Sprache transferiert. Die Ur-Sprache sei als Bilderschrift materialisiert worden. Erst mit der Einführung abstrakter Buchstaben sei die Sprache ihrer Göttlichkeit beraubt worden. Das Reizvolle der Bilderschrift lag für Blüher in der fixen Übereinstimmung von Zeichen und Bedeutung, Signifikat und Signifikant. Mit erhöhter Abstraktion verband Blüher die Unmöglichkeit klarer Bedeutungsbeziehungen – jenseits von gesellschaftlichen Verständigungsprozessen. Er suchte vielmehr nach „Heilszeichen“, die dem „Gesetz der Grammatik entrückt“ waren (AJN, 43).

Dieses Ideal einer Bild-Sprache speiste sich aus einem anti-demokratischen Impuls, denn sie erschließe sich nur wenigen, den eingeweihten „Priestern der primären Rasse“. In der modernen Welt trete anstelle eines Priesters das „Genie“, das allein über die Bedeutung der Worte zu entscheiden habe und damit die Pluralität von Weltdeutungen⁴¹ auf „immer nur zwei Grundbedeutungen und nicht mehr“ reduzieren würde, die „genau der biologischen [sic] Einteilung der Menschheit in eine primäre und sekundäre Rasse“ entsprächen (AJN, 179). Der „Vertreter der sekundären Rassenphilosophie (der auch ständig Kultur und Zivilisation verwechselt)

³⁸ Aus Blüher's Vorkriegs-Plädoyer für die androgynen Anlagen jedes Menschen ist eine klare Hierarchie geworden. Vgl. Anm. 22.

³⁹ Irigaray (Anm. 37), 173.

⁴⁰ Es geht um die Formierung eines hypostasierten Subjektes, das sich zugleich Gott oder das jeweilige Objekt einverleibt – eine Omnipotenzphantasie, die mit der abendländischen Geschichte des Künstlersubjekts eng verwoben ist; Cornelia Klinger: *Flucht Trost Revolte. Die Moderne und ihre ästhetischen Gegenwelten*. München-Wien 1995, 143-154.

⁴¹ Denn, so Blüher, das „hierartige Wissen um den Sinn der Bilderschrift [ist zentral] für das objektive Wort (Logos) des Welthintergrundes.“ (AJN, 43).

[gebraucht] ständig dieselben Worte wie der primäre Mensch, muß aber etwas völlig anderes meinen als jener; alle Begriffe drehen sich dauernd um, entwinden sich und entwischen: auf der einen Seite steht immer eine gesetzlose, aber volle Substanz, auf der andern ein streng gesetzmäßiges Nichts.“ (AJN, 189).

Blüher zog sich damit schließlich auf eine Philosophie der *Substanz* zurück, die jede Verständigung zwischen Differentem als unmöglich ansah. „Rassendifferenz“ wird als Differenz zwischen *identitärem schöpferischem* und *nicht-identitärem unerschöpferischem* Philosophieren zu bestimmen versucht. Die „primäre Rassenphilosophie“ betone daher nicht den Aufstieg der Tüchtigen, sondern den „durchdringenden Stillstand“ und die „Selbsterkenntnis der Auserwählten“ (AJN, 62).

Christliche Gottes(eben)bildlichkeit

Die Bewegung der Vergöttlichung des Subjekts in der Verschmelzung mit dem jenseitigen Bildleib, lässt sich als eine Umkehrung des christlichen Bildes von der Leibwerdung Gottes im Menschen lesen, von der Materialisierung eines abstrakten Gottes. Im Christentum nahm der Geist fleischliche Gestalt an. 300 n.Chr. begann die christliche Bilderbejahung sich vom Bilderverbot der jüdischen Schriftreligion abzuheben.⁴² „Erkenntnis“ wurde zu einem Synonym für „identisch sein“, was sich in der christlichen Ikonophilie zeigte.⁴³

Auch die alttestamentliche, jüdische Gnosis hatte einen Begriff von Erkenntnis, der Ähnlichkeit und Wesensverwandtschaft bedeutete, ein „Empfangen der Wahrheit“ – sei es durch die Worte der heiligen Lehre oder durch innere Erleuchtung. Im Christentum jedoch fand diese Umgestaltung des Menschen durch die „vereinigende Erkenntnis“ bei der Eucharistie statt, die – anders als in der Gnosis – Zeugnis ablegt von der Menschwerdung Gottes. Gemäß der Transsubstantiationslehre des Laterankonzils von 1215 verwandeln sich Wein und Hostie in das *reale* Blut und Fleisch des Herrn⁴⁴ und stellen eine Materialisierung eines kollektiven Imaginären dar.⁴⁵ Blüher's Denken ist darin dem Katholizismus näher als dem Protestantismus, wie auch schon Grützmaker hervorhob.⁴⁶

⁴² Von Braun (Anm. 29), 203.

⁴³ Diese ging davon aus, dass die verwandelnde Betrachtung den Betrachter dem Betrachteten anglich.

⁴⁴ Von Braun (Anm. 29), 356.

⁴⁵ Die Gemeinschaft der Gläubigen verbindet sich nach einer Metapher von Paulus zum *Corpus Christi mysticum*. Der religiöse Gemeinschaftskörper verwandelte sich nach der Reformation zunehmend in eine (naturalisierte) Nationalgemeinschaft. Die Geschichte des Kollektivkörpers lässt sich als Prozess seiner Naturalisierung beschreiben. Die Phantasie der Einswerdung (im Kollektivkörper) hat dabei sehr viel mit dem griechisch-christlichen Erbe zu tun.

⁴⁶ „Blüher nimmt jene Substanzialisierung des Christentums wieder auf, wie sie in der griechischen und in der römisch-katholischen Kirche eine bedeutsame Rolle spielt. [...] Ja in Christus selbst wird das göttliche in naturhafter Kategorie gedacht [...]. Diese Einstellung in Kategorien einer naturalistischen Philosophie und Religion ist freilich innerhalb der griechisch- und römisch-katholischen Auffassung stets begleitet, neutralisiert und überboten durch eine religiös-ethische. Indem Blüher diese restlos streicht, bleibt für ihn allein jene erstere übrig, die dadurch naturgemäß an Gewicht und an Einseitigkeit gewinnt.“ Blüher verlasse das Christentum, um zum Griechentum zurückzukehren: Grützmaker (Anm. 13), 48f.

Der blinde Fleck im Juden

In einer weitgehenden Identifizierung der Juden mit der sekundären Rasse⁴⁷ wurde ihnen von Blüher unterstellt, ihr Denken sei zu abstrakt, zu unanschaulich und zu unsinnlich (AJN, 74). Diese Zuschreibung des Mangels an Anschaulichkeit wird am jüdischen Auge, an der Unfähigkeit zur Schau der Urbilder, festgemacht. „Das Auge des Juden hat zweifellos etwas Besonders an sich, nur das eine fehlt ihm: *sehen* kann dieses Auge nicht.“ (AJN, 240 [Hervorhebung im Original]). Es habe nicht die Fähigkeit, der „Natur die Dinge abzulauschen“. „Daher haben die Juden keine Malelei und keine Plastik und keine tempelbauende Kraft. Darum treiben die Juden exakte Naturwissenschaft und haben keine Beziehung zur Natur und darum wohnen sie in den Städten, in denen nichts zu sehen ist. Das Auge des Juden ist erloschen.“ (AJN, 240). Entsprechend hätten Juden „in ganz außerordentlich geringem Maße“ die Fähigkeit, „den Schöpfungsakt der Natur zu wiederholen, und sichtbare Werke der Kultur als Erlösungsereignisse herauszustellen“. Das jüdische Bilderverbot sei

⁴⁷ Während sich das so genannte „Zweirassenphänomen“ zunächst auf die gesamte Menschheit bezog und etwa proletarische Unter- und gebildete Oberschicht, Bürger und Antibürger, Männerbund und anonyme (weibliche) Masse, Schöne und Hässliche, Anhänger des Eros uranios und des Eros pandemos, der anschaulichen und der abstrakten Philosophie voneinander trennte, entwickelte es sich zugleich immer deutlicher zum Synonym der Differenz zwischen „christlich-germanischem“ und „jüdischem“ Typus.

Zu Beginn der Weimarer Republik spricht Blüher Juden die Möglichkeit, zur primären Rasse zu zählen, nicht völlig ab (AJN, 234). Er unterscheidet zwischen einem „obersten Typus“ des Zionisten, dem der „allergrößte Respekt“ gebühre, dem „ewigen Diaspora-Typus“, der zu einer „wirklichen Synthese mit dem Gastvolk“ in der Lage sei, und den „Ausschussgeschöpfen“, die die Mehrheit der Juden stellten und „minderwertig“ seien. Auf diese Juden bezöge sich der Antisemitismus zu Recht (Hans Blüher: Deutsches Reich, Judentum und Sozialismus [Rede an die Freideutsche Jugend, 1919]. In: Ders.: Philosophie auf Posten. Gesammelte Schriften 1916-1921. Heidelberg 1928. 125-152, 139-141). Vgl. auch die Unterteilung in „assimilierte“, „amalgamierte“ und „zionistische“ Juden (RdE II, 170f.). Seine hierarchische Typenbildung deutete Blüher als einen Strategiewechsel vom radikalen zum „relativen“ Antisemitismus (AJN, 233). Dass die Juden kein „primäres Rassenphänomen“ hätten, hätte sich zu leicht widerlegen lassen. Das jüdische Volk habe im Gegenteil sogar eine „recht große Anzahl von Exemplaren produziert, die die primären Rassemerkmale ganz offensichtlich und unverkennbar an sich tragen.“ (AJN, 233). Dennoch könne auch der relative Antisemitismus „zu so weitgehenden Ablehnungen führen, dass er in praxi unter Umständen mit dem absoluten übereinstimmt“ (AJN, 234). Die Stigmata der „sekundären Rasse“ wurden jedoch zunehmend kollektiv auf die Juden übertragen. Öffentlich exponierte Personen jüdischen Glaubens galten Blüher zu Beginn der 1930er Jahre als besonders bekämpfenswert (Hans Blüher: Die Erhebung Israels gegen die christlichen Güter. Hamburg-Berlin 1931, 131f.). Gegen Ende der Weimarer Republik verlor sich die „Relativität“ dieses Antisemitismus vollends.

Juden wurden von Blüher aber auch schon 1921 in ihrer Mehrheit eine besonders große Nähe zur „sekundären Rasse“ zugeschrieben. Ihr Abstand zur „primären Rasse“ sei besonders groß (AJN, 74). Aber auch ihre positiven Qualitäten seien besonders überragend und daher bedrohlich: „Das heilige Volk, das Volk Gottes, [...] ist zugleich das *verruichte* Volk. [...] Israel muß verflucht sein, weil es heilig ist.“ (AJN, 130). Juden hätten den Vorteil, dass sie eine „dämonische“ Stärke hätten, ihre Thora. „Aber wir Deutsche haben keine Thora, und wir haben keine Tempel. Wir haben nichts als unser nacktes, erbärmliches Leben, das wir hingeben können. Wir können nicht sterben im Dienst einer übergeordneten Gemeinschaft“ (Hans Blüher: Deutsches Reich, Judentum und Sozialismus. Die Rede an die freideutsche Jugend [1919]. In: Ders.: Philosophie auf Posten. Gesammelte Schriften 1916-1921. Heidelberg 1928, 125-152, 132). Ab 1921 versucht Blüher, diese den Juden zugeschriebene metaphysische Stärke auch für die „christlichen“ Deutschen aufzubauen. Er fängt an, beide Religionen gegeneinander auszuspielen. In der Metapher der Sichtbarkeit verbanden sich biologisch und philosophisch-religiös begründeter (rassistischer) Antisemitismus.

eine aus der Not gemachte Tugend. Somit sei die jüdische Religion von gänzlich anderem Gepräge als jene „schweigsame Rückverbindung“, die aus „schöpferischen Lagen“ stamme. Der Jude leide – kurz gesagt – unter einer „metaphysischen Pathologie“ (WuT, 94). Wie bei den meisten Deutsch- und Germanischgläubigen zitieren sich hier religiöser, ästhetischer und biologischer Diskurs gegenseitig.⁴⁸

Den Gegenpol zur germanischen Schöpfungsfähigkeit bildet in Blühers Text die Taktik jüdischer „Mimikry“, durch welche alles „heimlich geschehe“: „Durch die Frauenheiraten geht der jüdische Name immer wieder unter, so dass die Abkunft verschwiegen bleibt. Aber der Same Israels geht immer wieder auf. Und diese Mimikry ist auf geistigem Gebiete in der gleichen Weise ausgebildet [...].“ (AJN, 243). Im engeren Wortsinn heißt Mimikry Nachahmung. Im biologischen Sinn ist damit die Schutztracht wehrloser Tiere gemeint, die in Körpergestalt und Färbung anders geschützte oder wehrhaftere Tiere nachahmen. Im übertragenen Sinn bedeutet Mimikry Schutzfärbung und Anpassung.

Die Rede von der „jüdischen Mimikry“ sagt zweierlei: Zum einen vereinnahmt der biologische Begriff für sich den Wahrheitswert naturwissenschaftlicher Erkenntnis. Der Vergleich mit dem Tierreich legt zumindest eine Tierhaftigkeit des Juden nahe. Während Mimikry ursprünglich ein wehrloses Tier bezeichnet, geht es hier um die Verkehrung von Wehrlosigkeit zu einer Gefahr für die Tiergruppe, der es sich anpasst. Und dieser Anpassung wird eine unmoralische Absicht unterstellt: eine (weibliche) Tücke, die mit dem männlichen Samen transportiert wird wie die siegreichen Krieger mit dem trojanischen Pferd.

Zum anderen verweist das Bild der Mimikry auf einen ästhetischen Zusammenhang. In der Kunst gilt die Kopie als etwas Minderwertiges. Da nur das Original und die Originalität mit Wert besetzt sind, wird das Nachmachen zu einer wertlosen unkünstlerischen Imitation. Der Bezug zum originalen Schaffen und zur Wahrhaftigkeit, zur Erkenntnis, wird den Juden implizit damit abgesprochen. Das Unwahre und das Unechte werden in eine Wechselbeziehung zueinander gebracht. Dies beruht auf einer langen Tradition, die Blüher hier zitiert, ohne sie erfunden zu haben.

Christus dagegen habe den „*Schöpfungsakt des griechischen Heidentums in sich selbst ausgetragen*“, so Blüher. Er „schuf in sich einen [neuen] Typus Mensch“ (AJN, 29). Hier taucht das Motiv der Selbstschöpfung wieder auf, was im Grunde eine Referenz auf Gott unnötig machte. Und tatsächlich hatte laut Blüher der Glaube an den einen personalen Gott abzudanken.⁴⁹ Wie die Generation der Wandervögel von einem Abgesang auf die Vätergeneration getragen war, so rückte der sich selbst schöpfende Sohn an die Stelle des Vätergottes. Gott existiere nicht als ein „persönliches, absolut und selbständig daseiendes Wesen“. Ein solcher Gott sei eine Erfindung jüdischer Religion und trage den Charakter einer „sekundären Rassen-theologie“. Ein derartiger Theismus bilde den Tiefpunkt der Religion, weil ihm jegliche „Rück-

⁴⁸ Stefanie von Schnurbein: Die Suche nach einer „arteigenen“ Religion in ‚germanisch-‘ und ‚deutschgläubigen‘ Gruppen. In: Handbuch zur „Völkischen Bewegung“ (Anm. 5), 172-185, 175.

⁴⁹ Ähnlich sah auch der Philosoph Leopold Ziegler die Zukunft der Religion in einer Religion ohne Gott. Nachdem Gott tot sei, bleibe nur „ein fröhlicher Menschenwille zur Vergöttlichung“; ders.: Gestaltwandel der Götter. Berlin 1920, 507.

verbindung (religio)“ fehle (AJN, 159). Von Gott blieb im Grunde nichts übrig als ein Zeichen der göttlichen Mitteilung im „künstlerische[n] Prozess“: „Die göttlichen Form-Mächte bekommen Gestalt (morphé) und werden, der Dichter beginnt damit – sichtbar nach außen geworfen [...]“ (AJN, 157).

Markierungen des Unsichtbaren

Im Gegensatz zum modernen Juden habe Christus einen Blick besessen, der das Schöne „erschauen“ konnte. Sein (durch den „Eros uranios“ motivierter) Blick habe die Jünger entsprechend ihrer Schönheit zu einem männerbündischen Kreis von Anhängern auszuwählen gewusst. Zugleich wurde Christus’ „Aristie“ auch in seinem als „schön“ beschriebenen Körper sinnlich sichtbar.⁵⁰ Das Erblicken des Schönen verband sich mit dem Lob des schönen Anblicks. Der schöne Leib erschien als Ausweis der Fähigkeit zum erkennenden Blick. So wurde über die ihr zugeschriebene physiognomische Schönheit eine besondere Nähe des Germanen zur Erscheinung Christi konstruiert: „Denn die wohlgerateten Volksstämme haben es von der Natur leichter mit dem Gesetz, weil sie der Schönheit näher stehen. Und so haben zum Beispiel die germanischen sofort die Erscheinung Christi *aufgenommen*, weil sie eben so ganz und gar zu ihm stimmen.“ (AJN, 250 [meine Hervorhebung, C.B.]).⁵¹ „Einzig und allein das deutsche Wesen“ sei laut Blüher „berufen“ „die Erscheinung Christi aufzufangen und fortzuzeugen an der Hand der Erscheinungen, die ihm *gleich*.“ (AJN, 30 [meine Hervorhebung, C.B.]). Hier spielt also die Idee von der Zeugung im Gleichen, d.h. einer Zeugung allein derjenigen, die mit dem zu Zeugnenden *identisch* sind, eine neue prekäre Rolle. Es geht um eine substanzielle Wesensgleichheit von Erzeuger und Produkt.

Die christliche Lehre vom Himmelreich ziele gerade nicht nur auf ein inneres Reich, sondern ebenso auf ein *äußeres*. Erst „wenn derselbe Mensch von außen gesehen, das Abbild dieser Eigenschaften darstellt, so dass wir also in seiner Physiognomie, das heißt im Raume dasselbe sich abspielen sehen, wie in seinem Innern in der Zeit. Erst dann sind diese Eigenschaften gefestigt und durch einen stabilen Typus gehalten.“ (AJN, 130).

Ein Jahr später zog Blüher die entsprechenden Konsequenzen für eine physiognomisch fundierte Trennung zwischen „Deutschen“ und „Juden“. „Die Folge der *secessio judaica* [d.h. der Abtrennung der Juden, C.B.] ist die deutliche physiognomische Abhebung des jüdischen Menschentypus vom deutschen.“⁵² Das heißt, die physiognomische Differenz zum Judentum war nicht von vornherein da. Sie musste durch eine Schärfung der Sinne und durch eine Sichtbarmachung des Unsichtbaren erst hervorgebracht werden. Blühers Text liest sich wie eine Anleitung

⁵⁰ Verbunden mit der eigenen körperlichen Schönheit war dessen Fähigkeit, die Welt im Sinne der platonischen Ideenschau gemäß ihren schönen Urbildern zu sehen. Entsprechend erschließe sich Christus auch nur „dem Genie im Zustande der Hybris“ (AJN, 246).

⁵¹ Doch sei der „große Befruchtungsakt“ noch nicht ganz geglückt: „Der jüdische Geist kam dazwischen und holte sich seinen Tribut.“ (AJN, 250).

⁵² Hans Blüher: *Secessio Judaica. Philosophische Grundlegung der historischen Sicht des Judentums und der antisemitischen Bewegung*. Berlin 1922, 55.

zur *Produktion* einer differentiellen jüdischen Physiognomie: „Die Sinnesorgane werden sich schärfen und mit derselben Sicherheit, mit der man heute Negerplastik von Praxiteles unterscheidet, wird man jüdische Prägung herausspüren und sie nicht mehr verwechseln. Man wird die Bewegung des Juden, seinen Gang, seine Geste, die Art, wie die Finger aus der Hand herauswachsen, den Haaransatz im Nacken, das *Auge* und die *Zungen* des Juden so sicher im Gefühl haben, dass kein Irrtum mehr möglich ist, und dann wird das latente Ghetto, in dem der Jude heute lebt, manifest.“ (AJN, 55 [meine Hervorhebung, C.B.]).

Die hier angenommene Übereinstimmung zwischen der Fähigkeit zu echter Erkenntnis eines Ur-Dings und der äußeren Erscheinung des Erkennenden hat dennoch auch ihre Bruchstellen. So formuliert Blüher selbst den Einwand, der Erkenntnisvorgang könne durch eine *zu subjektive* Deutung der Ur-Dinge beeinträchtigt werden (AJN, 53). Woran eine *zu große* Subjektivität zu messen sei, führt er bezeichnenderweise nicht aus, denn letztlich hing die Fähigkeit zur Erkenntnis für ihn allein von der „rassischen Substanz“ des Einzelnen ab.

Der Einbruch des Okkulten

Ein anderes – schwerwiegenderes – Problem war für Blüher eine mögliche Widerständigkeit der zu erkennenden Objekte selbst. Der Einbruch des tatsächlich Anderen in das Erkenntnisssystem des mit sich identischen Subjekts schien nicht erklärbar. Etwas, mit dem das Subjekt *nicht identisch* und *nicht gleich* war, wurde mit dem Signum des Unheimlichen versehen, es mutierte zum „Okkulten“ schlechthin: „Wenn man einmal die übliche Darstellung des Erkenntnisvorganges als einer Übereinstimmung des Subjekts mit dem Objekte oder der Form mit dem Inhalt annimmt, so wären die okkulten Phänomene Absplitterungen des Objektes, die kein adäquates Korrelat im Subjekte haben und daher diese außer Fassung bringen.“ (AJN, 53).

Diese Möglichkeit der Nicht-Übereinstimmung wurde von Blüher als ein heimlicher, ein abweichlerischer Gedanke formuliert, den er weiterzudenken sich verbot. So könne es vielleicht doch „Bruchstellen im Weltphänomen“ geben, „durch welche die okkulten Phänomene hereinschlüpfen“. Es sei allerdings problematisch, mehr darüber zu sagen, „denn je mehr man sagt und erklärt, umso falscher wird es. [...] S]ie brechen in die primäre und in die sekundäre Rasse ein [...]“ (AJN, 53).

Blüher, gegen den Schwindel ankämpfend, beeilt sich zu wiederholen, dass „[d]ie echte Erkenntnis der platonischen Ideen dagegen ein rein aristokratischer Vorzug [ist] und immer nur auf die primäre Rasse [trifft]. Daher finden wir auch, dass sich oberste Geister, wenn ihnen okkulte Phänomene begegnen, sich ihrer bis zu einem gewissen Grade genießen, während das Zwischengeblüt sich mit ihnen wichtig tut. [...] Mystiker und Schwärmer [...] machen ein eigenes, durchaus schwindelhaftes Weltgebäude daraus.“ (AJN, 53). Als echte Gefahr wurde das „Zwischengeblüt“, das „seichte Zwischenreich der Halbhunden“ markiert. Nur bei den „Halbhunden“, die gar nicht wüssten, ob sie primär oder sekundär seien, könne sich der gefährliche Geist einschleichen.

Die Antithese, die Blüher zwischen den biblischen Figuren des Johannes und Paulus⁵³ aufmachte, verdeutlicht den oben beschriebenen Umgang mit dem Fremden. Paulus wird als jüdischer Antichrist entlarvt. Mit seiner Körperfeindlichkeit und Erosablehnung habe er das Christentum verdorben. Johannes dagegen habe um den Adel und das Geheimnis Jesu gewusst und sei sein „Lieblingsjünger“ gewesen. Paulus habe die Versinnbildlichung, die Konkretion des abstrakten Geistes in Bild, Fleisch und Rasse unterlaufen. Eine weiblich-jüdische „Hysterie“ sei die Folge, derer man sich nur noch durch eine radikale Gegenverbildlichung erwehren könne.

In der Person des Paulus verbanden sich alle negativen Eigenschaften des effeminierten Juden: Er sei sinnenfeindlich, blind, falsch, feige und verdrehe die christlichen Aussagen ins Abstrakte. Blühers Strategie gegen den „Einbruch des Okkulten“ in das Eigene ist hier die Negation des Anderen. Zwar klingt an einigen Stellen ein Gedankenspiel an, nach welchem die „Mischwesen“ ein himmlisches Ideal darstellen.⁵⁴ Dieses wird aber sogleich als völlig weltfremd verworfen. Blüher schließt seine *Aristie des Jesus von Nazareth* mit der Frage: „Wer wirft den Paulus hinaus?“ Nur in „diesem Zeichen“ läge das Versprechen des Sieges.

Resümee

In sämtlichen geistigen Bereichen zeigte sich für den „Neuschöpfer der Religion“, Hans Blüher, das Phänomen der „Rassenspaltung“.⁵⁵ Tragischer als die Spaltung selbst sei die Unmöglichkeit, diese zu vereindeutigen. Ein Missgriff, der durch den Menschen korrigiert werden müsse, um die Natur zu ihrer eigentlichen Natürlichkeit zurückzuführen, zu einer Art Kunst-Natur.

Dabei ging es in Blühers erkenntnistheoretischem Projekt um eine Identifikation des Schauenden mit dem Erschauten. Das männliche Subjekt versprach, sich dem Objekt in einer Weise zu nähern, die keine Differenz zwischen ihnen zuließ. Erkenntnis beruhte damit auf einer Identifikation des männlichen Subjekts mit sich selbst, die sich im Prozess (reinrassiger) Selbsthervorbringung perpetuierte. Mit einer solchen Art der Selbstvergottung durch Selbsterlösung stand Blüher nicht allein da. Sie war Praxis, Programm und Verheißung der meisten neuen Religionsysteme im völkischen Umfeld.⁵⁶ Das „Fremde“ wurde entweder als identisch vereinnahmt oder als „okkult“ exterritorialisiert. Die menschlichen Physiognomien verwandelten sich in sinnliche Aushängeschilder abstrakter Größen wie Gemeinschaft, Volk, Glaube und Männlichkeit. Mithilfe der *Metapher* des Sehens wurden philo-

⁵³ In zeitgenössischen theologischen Debatten wurde die Figur des Paulus häufig sehr kritisch bis antisemitisch beurteilt; Grützmacher (Anm. 13), 91.

⁵⁴ Vgl. Anm. 22.

⁵⁵ Zum Bereich der philosophischen Erkenntnis zählt Blüher u.a. „das Gebiet von Sprache und Schrift, das Gebiet der Liebe, das Gebiet der Herrschaft, das Gebiet der Erkenntnis und Wissenschaft, sowie das Gebiet der Ethik. Sie alle sind von Nahem betrachtet, ausgesprochen *allogen*, d.h. sie stammen nicht aus einer einheitlichen, gleichmäßigen und allen Menschen zugänglichen Weltsituation“ (AJN, 40 [Hervorhebung im Original]).

⁵⁶ Justus H. Ulbricht: „Veni creator spiritus“ oder: „Wann kehrt Bald[ur] heim?“ Deutsche Wiedergeburt als völkisch-religiöses Projekt. In: Politische Religion – religiöse Politik. Hg. von Richard Faber. Würzburg 1997, 161-172, 167.

sophisch-religiöse, ästhetische und biologische Diskursfelder gleichzeitig aufgerufen und miteinander verbunden. Metaphern scheinen zunächst von geringer gesellschaftlicher Bedeutung zu sein. Doch haben sie durchaus die Macht, phantasmatische Bilder und imaginäre Objekte zu produzieren, die gesellschaftlichem Handeln Sinn verleihen und Impulse für politische Prozesse liefern – und damit mittelbar auch die Macht zu bestimmen, was der *normale* Körper sei.⁵⁷

Während die sich aus abstrakten Zeichen speisende Sprache als unzuverlässig erschien, erhob Blüher das Bild zu einer eindeutigen Identitätsformation. Was übereinstimmte, was identisch war mit sich selbst, galt als Urbild. Diese säkularisierte religiöse Hoffnung auf ein Eingehen in den Ursprung – bei Martin Heidegger (1889-1976) als Rückkehr zur Cura-Mythe beschrieben⁵⁸ – ähnelt dem religiösen Ideal der Verschmelzung mit Gott. Die Versinnlichung des Göttlichen im Menschen, die lange Zeit im geistigen Bereich lokalisiert wurde (wenn es auch von Anfang an die Metapher der reinen Geburt, des reinen Blutes gab), nahm in Zeiten des rassistischen Antisemitismus konkrete Gestalt an. Jesus wurde nicht nur zum Gott erhoben, das Göttliche selbst wurde deutsch-germanisch. Der abstrakte Glaube nahm konkrete Gestalt an in dem „Fleisch“ der eigenen, der „primären Rasse“. In dieser Konkretion erst schien eine Erhöhung ins Göttliche sicher, denn sie wurde sichtbar.

⁵⁷ Sarasin / Tanner (Anm. 31), 19.

⁵⁸ Susanne Lettow: Die Macht der Sorge. Die philosophische Artikulation von Geschlechterverhältnissen in Heideggers „Sein und Zeit“. Tübingen 2001.