

# Protestantismus, Antijudaismus, Antisemitismus

Konvergenzen und Konfrontationen  
in ihren Kontexten

Herausgegeben von

Dorothea Wendebourg, Andreas Stegmann  
und Martin Ohst

Mohr Siebeck

## Der völkische Antisemitismus des späten 19. und des frühen 20. Jahrhunderts am Beispiel Paul de Lagardes

NOTGER SLENCZKA

Der »völkische Antisemitismus« ist ein zutiefst unsympathisches, kulturgeschichtlich aber hochinteressantes Phänomen. Es gibt völkisches Gedankengut auch ohne einen prävalenten Antisemitismus – etwa bei dem unten zu erwähnenden Edgar Jung –, und es gibt umgekehrt auch antisemitische Positionen, die kein »völkisches« Denken als weltanschauliches Fundament haben; schon von daher ist die hier leitende Frage nach den – religiösen, möglicherweise christlichen – Wurzeln dieses Antisemitismus nicht sinnlos.<sup>1</sup>

In den Blick kommen damit Positionen, die aus heutiger Perspektive höchst befremdlich wirken. Sie kommen im heutigen, gar durch Parteien repräsentierten Spektrum weltanschaulicher Optionen nicht mehr vor, nicht zuletzt darum, weil sie zu den Grundlagen des Nationalsozialismus gehörten. Man muß sich allerdings klar darüber sein, daß das »völkische« Denken zu seiner Zeit, gerade in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts, eine Bewegung war, die die Brüche der Moderne zu deuten und zu bewältigen beanspruchte und nicht als Hort des Konservativen galt, sondern damals gerade unter den jüngeren Erwachsenen die größte Resonanz hatte. Aus heutiger Perspektive leuchten diese Positionen und die Texte inhaltlich nicht nur nicht ein, sondern verursachen an vielen Stellen schlicht physischen Brechreiz.<sup>2</sup> Ich notiere, daß ich im Folgenden vor der Aufgabe stehe, trotz des sich immer wieder einstellenden Widerwillens die dargestellten Positionen zu referieren. Ich werde diese Distanzierung im Folgenden nicht ständig wiederholen, sondern setze sie von nun an voraus, wenn ich versuche, der eigenümlichen internen Logik nachzuspüren, die diese Texte bzw. die in ihnen vertretene Position gehabt haben müssen. Es ist unumgänglich, dieser Logik und der Frage nach dem Sinn und Stellen-

<sup>1</sup> Literatur und ausgezeichnete Forschungsüberblick: THOMAS GRÄPE, Antisemitismus in Deutschland 1815–1918. Rezensionen – Forschungsüberblick – Bibliographie, Norderstedt 2010. Diese Bibliographie zur Antisemitismusforschung wird als Netz-bibliographie-anti-pdf (zuletzt aufgerufen am 25.8.2016), <http://www.thomas-graefe-autorenseite.de/>

<sup>2</sup> Ich notiere hier tibefflüssigerweise, daß ich Sympathien für die dargestellten Positionen selbstverständlich weder im Blick auf ihren Antisemitismus noch für die völkische Weltanschauung im Allgemeinen hege – das darf ich für das Folgende als Generalamerkung voraussetzen.

wert des Antisemitismus in diesen Texten nachzuspüren, denn diese Texte haben nicht nur Dummköpfe oder die Verlierer der Moderne angezogen, sondern durchaus Personen, deren intellektuelle Kapazität außer Frage steht.

Methodisch legt sich ein close reading nahe, damit die Konzentration auf eine Position – ich wähle Paul de Lagarde – und wenige seiner Texte; eine Verifikation der sich nahelegenden These an einem weiteren Feld von Vertretern eines völkischen Antisemitismus müssen dann spätere Arbeiten erbringen. Vor dieser Konzentration aber ein kurzer Blick auf das Feld, auf dessen Hintergrund sich die Position Lagardes profiliert.

### 1. Ein Überblick

1.1. Mit dem mir gestellten Thema ist die Kultur-, Mentalitäts- und Theologiegeschichte zwischen den 50er Jahren des 19. und den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts aufgerufen.<sup>3</sup> Wollte man allerdings dem Phänomen des sogenannten »völkischen« Denkens auch nur annähernd gerecht werden, dann müsste man den zeitlichen Bogen weiter spannen und die Vorgeschiehe wichtiger Gedankenfiguren nachzeichnen: Herder und Fichte sowie die Debatten und die nationalromantische Dichtung der Zeit um die Befreiungskriege. Zweitens müsste die Ausbildung des Rassismus nachgezeichnet, insbesondere Gobineaus *Essay sur l'inégalité des races humaines*<sup>4</sup> analysiert werden, der in der Mitte der 50er Jahre erschien – das ein Beispiel für einen rassistischen Ansatz ohne antisemitische Züge; das ist zugleich die Zeit, in die Paul de Lagarde Vorformen der Texte datiert, die er nach der Reichsgründung zusammenstellte und unter dem Titel *Deutsche Schriften* veröffentlichte.

1.2. Der erste Höhepunkt der völkischen Bewegung liegt dann in den 70er und 80er Jahren, als Wilhelm Marr den Begriff »Antisemitismus« als explizit nicht-religiöses, politisches Konzept prägte – wir sind in der Zeit der europäischen Deflationskrise der 70er und 80er Jahre nach dem Wiener Börsenkrach. Hier verbinden sich die antijüdischen Traditionen zu einem unheilvollen Gemisch: Wilhelm Marrs Kritik am Judentum ist Wandlungen ausgesetzt, an denen sich die unterschiedlichen Motive, die in den frühen Antisemitismus einfließen, identifizieren lassen.

<sup>3</sup> Vgl. nur: UWE PUSCHNER, Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich. Sprache – Rasse – Religion, Darmstadt 2001; STEFAN BREUER, Die Völkischen in Deutschland, Darmstadt 2010.

<sup>4</sup> JOSEPH ARTUR DE GOBINEAU, Essais sur l'inégalité des races humaines, 2 Bände, [1853/55] Paris 1940.

Marr kennzeichnet zunächst, in seinem 1862 erschienenen *Judenspiegel*<sup>5</sup>, die Juden als Nation in der Nation und begründet seine Kritik am Judentum damit, daß es im Zuge der Emanzipation, d. h. der rechtlichen Gleichstellung, auf dem Bewusstsein der nationalen Differenz zur Umgebungskultur beharrt.<sup>6</sup> Die Emanzipation des Judentums solle sich so vollziehen, daß das Judentum seine Sonderstellung aufgibt und Gleichberechtigung durch vollständige Assimilation erlangt: Emanzipation der Juden vom Judentum nennt Marr dies, und betrachtet das Festhalten an einem Nationalbewusstsein als mit der politischen und juristischen Gleichberechtigung unvereinbar.<sup>7</sup> Marr ruft hier durchaus – im Gestus übler Denunziation – die im Alten Testament beschriebene Geschichte Israels auf, betrachtet aber das Judentum nicht als einheitliche Rasse, sondern als »Rassengemisch«, und er betrachtet die dem Judentum seiner Meinung nach zu Recht nachgesagten Eigentümlichkeiten nicht als biologisch begründet, sondern als kulturelle Erwerbe, die im Laufe einer Assimilationsgeschichte sich wieder verlieren können.<sup>8</sup> Diese Schrift steht für den frühen Antisemitismus, der bei Marr jedenfalls orientiert ist durch eine Kritik an der sog. Emanzipation und Gleichberechtigung des Judentums bei gleichzeitigem Festhalten an seiner Besonderheit. Die religiöse Begründung des Antisemitismus bezeichnet Marr ausdrücklich als sekundär;<sup>9</sup> es fehlt in diesem Beitrag aber auch völlig die später auffällige kapitalismuskritische Komponente seines Antisemitismus.

Auch in seiner wohl wirkungsreichsten antisemitischen Schrift, dem *Sieg des Judentums über das Germanentum*,<sup>10</sup> bezeichnet Marr seine Position explizit als nicht-konfessionell und betrachtet die Frage als »sozial-politische« (im Unterschied zu einer religiösen) Frage!<sup>11</sup> – er wendet sich strikt dagegen, die christlich-religiösen Stereotypen (Schuld an der Kreuzigung, Ritualmord-Vorwurf) gegen die Juden in Anschlag zu brin-

<sup>5</sup> WILHELM MARR, Der Judenspiegel, Hamburg 1862.

<sup>6</sup> A.a.O. 8f.

<sup>7</sup> A.a.O. 41f. Marr vertritt an diesem Punkt ebenso wie etwa Heinrich von Treitschke (und Paul de Lagarde, s.u.) die These, daß das Judentum eine Nation ist, die ihren dadurch Anstoß bereitet, daß es das Festhalten an der nationalen Besonderheit mit dem Anspruch der vollen rechtlichen und sozialen Teilhabe, der sog. Emanzipation, verbindet (A.a.O. 34ff.). – Vgl. HEINRICH VON TREITSCHKE, Unsere Aussichten (in: Preussische Jahrbücher 44, 1879, 560–576, hier: 572–576; die Forderung der völligen Assimilation unbeschadet der Religionszugehörigkeit: 573, vgl. 575).

<sup>8</sup> MARR, Judenspiegel (s. Anm. 5), 34f.

<sup>9</sup> A.a.O. 36f, wer den Kontext liest, wird sehen, daß dies die Position nicht einen Deut anzuehender macht.

<sup>10</sup> WILHELM MARR, Der Sieg des Judentums über das Germanentum vom nicht confessionellen Standpunkt aus betrachtet, Bern 1879.

<sup>11</sup> A.a.O. 21.41 u.ö.

gen, die insbesondere der Theologe August Rohling wieder auf die Tagesordnung gesetzt hatte und die damals noch zu aufsehenerregenden Prozessen und Ausschreitungen führen konnten.<sup>12</sup> Wie im *Judenpiegel* stellt Marr das ›Judentum‹ nicht dem Christentum, sondern dem ›Germanentum‹ gegenüber<sup>13</sup> und wendet zuweilen den Begriff der ›Rasse‹<sup>14</sup> bzw. spricht vom ›germanischen Geist‹ und bedient sich soweit der Antihetik, die für den späteren rassistischen Antisemitismus typisch ist; auch in dieser Veröffentlichung Marr allerdings ist die rasse-theoretische Grundlegung seiner Aversionen noch nicht eindeutig ausgearbeitet.<sup>15</sup> Ins Zentrum tritt vielmehr eine massive Kapitalismuskritik am angeblichen ›Wucher‹ und an dem, gemessen am Bevölkerungsanteil, angeblich überproportionalen Einfluß des Judentums auf die Öffentlichkeit. Diese Argumentationen, die hier wie in ähnlichen Veröffentlichungen anderer Autoren – etwa bei Stoecker – durch Statistiken gestützt werden, sind typisch für diese Zeit und dürften die Erfahrung der Wirtschaftskrise der ›Gründerzeit‹ reflektieren.

Marrs Diagnose in diesem Buch besteht darin, daß das ›Germanentum‹ den Kampf gegen das ›Judentum‹ bereits verloren habe – das ist dann die Basis für einen Folgeband mit Ratschlägen, wie das ›Germanentum‹ den Kampf doch noch gewinnen kann.<sup>16</sup> Hier zeichnet Marr seine

<sup>12</sup> Zur Ablehnung durch Marr, a.a.O. 74. Vgl. zum Hintergrund JOHANNES T. GROSS, Ritualmordbeschuldigungen gegen Juden im Deutschen Kaiserreich (1871–1914), Berlin 2002; vgl. die einflußreiche ›Verteidigung‹ des Ritualmordvorwurfs durch den katholischen Theologen AUGUST ROHLING: Der Talmudjude. Zur Beherrigung für Juden und Christen aller Stände, Münster 1871; dazu beispielsweise das Gutachten von Franz Delitzsch im Wiener Prozeß gegen Joseph Samuel Bloch: Franz Delitzsch, Rohlings Talmudjude beleuchtet, Leipzig 1881. Rohling wird übrigens in Marrs dritter, unten in Anm. 16 genannter Schrift zitiert (10).

<sup>13</sup> Erva MARR, Sieg (s. Anm. 10), 28–36, 43f.

<sup>14</sup> Race (z.B. a.a.O. 22). Die französische Schreibweise dürfte den Einfluß Gobineaus reflektieren.

<sup>15</sup> Er verwendet den Begriff ›Germanentum‹ teilweise auch nicht als einen ›rasse-theoretischen Begriff, sondern als Nationenbegriff wie ›Rußlands‹, ›Frankreich‹ oder ›England‹ (vgl. MARR, Sieg [s. Anm. 10], 29f.; vgl. DERS., Judenspiegel [s. Anm. 5]) im Unterschied zu späteren Rassistinnen hat er gegen ein Aufgehen ›französischer‹, ›slawischer‹ oder ›wendischer Elemente‹ im ›Germanentum‹ nichts einzuwenden (MARR, Sieg [s. Anm. 10], 22). Die Terminologie ist bereits im *Judenpiegel* 1862 undeutlich – einerseits bestreitet er, daß es sich beim Judentum um eine einheitliche Rasse handle (MARR, Judenspiegel [s. Anm. 5], 41ff.), andererseits geht er von einem ›rassistischen Gegensatz zwischen ›Germanentum‹ und ›Orientalismus‹ aus (a.a.O. 54), hält aber eben den Verzicht der Juden auf ihr Besondereitsbewußtsein für möglich, das er wie eine Nationen-zugehörigkeit betrachtet (a.a.O. 42f, 57f.) – eine ›Selbstemanzipation des Judentums‹ (a.a.O. 42, vgl. 53f, 55). Entsprechend votiert Marr (erstaunlich für einen rassistischen Antisemitismus) für eine ›Vermischung‹ mit den Deutschen: a.a.O. 42, 54. Es geht Marr, wie beispielsweise auch Treitschke, um die umfassende Assimilation des Judentums.

<sup>16</sup> WILHELM MARR, Wähler keinen Juden! Der Weg zum Siege des Germanentums

antisemitischen Affekte wieder in das Konzept eines ›christlichen Staates‹ ein,<sup>17</sup> in dem das Judentum ein Fremdkörper sei, der zu Übergriffigkeiten neige und durch die christlichen Wähler von politischen Einflußmöglichkeiten ferngehalten werden müsse. Auch die Bezugnahme auf das Alte Testament und rabbinische Quellen, die im *Sieg des Judentums* deutlich zurücktreten, werden wieder aufgenommen und dienen nun der ›sozial-kritischen‹ Absicht, die Marr inzwischen motiviert – alle Bezüge auf das Alte Testament belegen den angebliche Herrschaftswillen und das Interesse von Juden am Wucher und ›stützen‹ die leitende antikapitalistische Kritik an der ›Goldenen Internationale‹ und an der Wirtschaftsgesetzgebung der Gründerzeit.<sup>18</sup> Zugleich wird die rassistische Grundlage eindeutiger: Bezüge auf die angeblichen Rassenunterschiede werden als ›wissenschaftliche Grundlagen‹ bezeichnet; mehrfach bezieht sich Marr auf das ›Blut‹ als Grundlage der angeblichen Eigentümlichkeiten des Judentums.<sup>19</sup>

Man sieht am Beispiel Marrs das Schillernde des Antisemitismus und die Vielfalt der Motive, die sich mit ihm verbinden und durch deren Aufnahme jeweils zeitgenössische Anliegen bedient werden – ganz deutlich ist das in der scharfen Kapitalismuskritik, die durch die Gründerkrise<sup>20</sup> befeuert ist und die nicht nur Marr, sondern auch Carl Wilmann und Adolf Stoecker<sup>21</sup> bestimmen; auch die Verbindung zu rasse-theoretischen Begründungsfiguren ist nicht unvermeidbar – Marr plädiert ausdrücklich für ein Verschmelzen des Judentums mit der ›germanischen‹ Leitkultur und war selbst mit einer Jüdin verheiratet, deren Vater sich vom Judentum ›losgesagt‹ hatte. Man sieht auch, daß Marr zwar klassische christlich-religiöse Stereotypen aufnimmt, gleichzeitig aber Wert darauf legt, daß die sogenannte ›Judenfrage‹ keine religiöse Frage ist – die Kritik an der ›nationalen

über das Judentum. Ein Mahnwort an die Wähler nichtjüdischen Stammes aller Confessionen, Berlin 1879.

<sup>17</sup> A.a.O. 3f.

<sup>18</sup> Zum Begriff ›Goldene Internationale‹: A.a.O. 7, 18, 45, bes. 35f. Er ist als Parallelbildung zur schwarzen (Katholizismus) und zur roten (damalige Sozialdemokratie) Internationale übernommen von CARL WILMANN, Die goldene Internationale, Berlin 1876, vgl. den Verweis in MARR, Wähler (s. Anm. 16), 38. Vgl. zu den Belegen aus dem AT etwa a.a.O. 6f. und 9 sowie 13 für die Herrschaftsansprüche bzw. für den Wucher.

<sup>19</sup> A.a.O. 13: ›Die Regel steckt im Blut und die ›Eigennart‹ der Rasse hat Eure Gesetze legemant: die zuvor zitierten religiösen Gesetze gemacht – wie es bei allen anderen Völkern ja auch der Fall ist.‹ – Im Original teilweise durch Sperrung oder Fettdruck hervorgehoben; vgl. a.a.O. 14, 41.

<sup>20</sup> Vgl. die Anspielung a.a.O. 6, 7, 41, 46, 47. Vgl. zum Zusammenhang von Wirtschaftskrise und Antisemitismus: GERHARD HANLOSER, Krise und Antisemitismus. Eine Geschichte in drei Stationen von der Gründerzeit über die Weltwirtschaftskrise bis heute, Münster 2004.

<sup>21</sup> NOTGER SLENCZKA, Der Protestantismus und das Judentum (in: DERS., Der Tod Gottes und das Leben des Menschen, Göttingen 2003, 148–162, hier: 152–158).

Segregation« und, seit den 70er Jahren, die durch die Stereotypie des dem Judentum angelasteten Wuchers als antisemitisches Motiv wirkungsvolle Kapitalismuskritik sind die beiden Grundlagen des Antisemitismus bei Marr.

1.3. Den Übergang zu einer neuen religiösen Begründung des Antisemitismus markiert Houston Stewart Chamberlain, dessen *Grundlagen des 19. Jahrhunderts* 1899 erscheinen. Er bemüht sich, die seiner Meinung nach die Gegenwart im 19. Jahrhundert bestimmende Auseinandersetzung mit dem Judentum in einer Deutung der Gesamtgeschichte zu begründen. Dieser Text war ungeheuer wirkungreich und ist der Auslöser für die eigenümliche Neigung zu einer »geschichtsphilosophischen-religiösen« Grundlegung der völkisch-politischen Optionen, die in der Folge durch viele Nachhahmer aufgenommen und weitertradiert wurde – zu nennen ist etwa Oswald Spengler.

Chamberlain findet die Grundlagen des 19. Jahrhunderts in einer Deutung der Geschichte, die sich um zwei entscheidende Daten gruppiert, nämlich die Geburt Jesu einerseits, und das Jahr 1200 andererseits. Als Vorgeschichte der Geburt Jesu entwirft er eine Geschichte Griechenlands als Geschichte der Entwicklung der hellenischen Kunst und Philosophie einerseits und eine Geschichte des Römischen Reiches als Entfaltung der römischen Idee des Rechts andererseits; darauf folgt unter dem Titel der »Religion« die Deutung Jesu als Manifestation einer neuen religiösen Idee.

Den Schlüssel der dann folgenden Weltgeschichte bietet das Gegenüber zweier Rassen; diese beiden Rassen – Germanen und Juden – und deren Charakteristika werden zunächst dargestellt, bevor Chamberlain dann die Geschichte als Auseinandersetzung zwischen beiden Rassen auf dem Gebiet der Religion einerseits, des Staates andererseits nachzeichnet. Das Jahr 1200 eröffnet dabei für Chamberlain das Jahrhundert, in dem der Germane beginnt, kulturschaffend zu werden – die gesamte abendländische Kultur seitdem stellt Chamberlain als die Ausbildung des germanischen Charakters in Auseinandersetzung mit seinem jüdischen Gegenspieler dar und geht dafür die Lebensgebiete – Entdeckungen, die Wissenschaft, Industrie und Wirtschaft etc. pp. – der Reihe nach durch und kommt zum Schluß zur Religion.

Ich spare mir alle angesichts der unglaublichen, sich spreizenden Vierbelbildung eigentlich notwendigen kritischen Bemerkungen und konzentriere mich auf einen weitführenden Punkt, nämlich die eigenümliche Geschichtshermeneutik; die Idee des Ganzen ist offensichtlich diese: Die Geschichte wird gefasst als Entfaltung von Widersprüchen, die erst vermischt erscheinen und sich dann langsam auseinandersetzen; ich nehme als

ein Beispiel die Beschreibung der Entwicklung auf dem Gebiet der Religion, in der die beiden bestimmenden Mächte der Geschichte – Jesus Christus und das Germanentum – zusammenreffen und der Gegensatz zum Judentum nach Chamberlain maximal ist:

»In Jesus Christus hatte das absolute religiöse Genie die Welt betreten. Keiner war so geschafften, diese göttliche Stimme zu vernehmen, wie der Germane [...] Und trotzdem schwandert das Evangelium bald und verstummt die große Stimme; denn die Kinder des Chaos wollen von dem blutigen stellvertretenden Opfer nicht lassen [...] und das alles [...] ist nunmehr die »Religion« der Germanen! Selbst die Reformation wirft sie nicht ab und gerät dadurch in einen unlöslichen Widerspruch mit sich selber [...] In dem Mangel einer wahrhaftigen, unserer eigenen Art entsprossenen und entsprechenden Religion erblicke ich die größte Gefahr für die Zukunft des Germanen [...] wer ihn dort trifft, wird ihn fällen.«<sup>22</sup>

Es kommt jetzt nicht auf die Geschmacklosigkeit der Beschreibung an, sondern darauf, daß Chamberlain in ähnlicher Weise die religiöse Selbstwidersprüchlichkeit des Paulus und des Augustin, ja auch noch Luthers beschreibe, die seiner Meinung nach veräußerlichende Rationalisierungen der Religion einerseits (die natürlich auf jüdischen Einfluß zurückgehen) mit einer Einsicht in das innerliche Wesen der Religion, das Chamberlain in dem Wort »Das Reich Gottes ist mitten in Euch« ausgesprochen sieht,<sup>23</sup> andererseits verbinden. Chamberlain identifiziert solche angeblichen Selbstwidersprüchlichkeiten auf allen Gebieten der Kulturentwicklung, beansprucht auf diese Weise die bestimmenden antagonistischen Kräfte der Geschichte zu fassen und die Notwendigkeit einer Befreiung der Gegenwart von diesem Selbstwiderspruch durch Ausscheiden der »jüdischen« Einflüsse als Aufgabe der Gegenwart (um deren »Grundlagen« es geht) zu plausibilisieren.

Dadurch wird der Gegensatz gegen das Judentum, den Chamberlain seinen Zeitgenossen aufreden will, als das Grundgesetz der Geschichte gefasst und religiös aufgeladen, ohne den Antisemitismus an spezifische christliche Überzeugungen zu knüpfen, deren persuasivem Potential Chamberlain offenbar nicht traut: daß »der Germane« die traditionelle Religion als nicht mehr überzeugend betrachtet, setzt Chamberlain im gerade gebotenen Zitat voraus.

Damit ist an diesem Punkt deutlich, daß diese Neubegründung der religiösen Grundlage der Judenfeindschaft zwar Antihesen des religiösen Antijudaismus aufnimmt – die Kritik an der angeblichen Äußerlichkeit und Materialität des Judentums ist durchaus ein Wiedergänger der christ-

<sup>22</sup> HOUSTON STEWART CHAMBERLAIN, Die Grundlagen des XIX. Jahrhunderts, Berlin 1906 (zwei durchlaufend paginierte Teilbände), 892f.

<sup>23</sup> A.a.O. 674, vgl. 238.

lichen, gerade reformatorischen Kritik an der ›Gesetzlichkeit‹ des jüdischen Gottesverhältnisses. Deutlich ist aber auch, daß das traditionelle Christentum und seine Ablehnung des Judentums weder für Marr noch bei Chamberlain als Fundament der Aversionen in Frage kommt, die beide entfachen wollen.

Insofern nimmt der moderne Antisemitismus zwar christlich geprägte Stereotypen auf, ist aber selbst gerade in den an das Christentum angelehnten religiösen Neubildungen eher ein Indiz für den Schwund der Überzeugungskraft des Christentums.

1.4. Um diese Zeit nimmt auch der explizit deutschgläubige Zweig der völkischen Bewegung seinen Anfang mit Theodor Fritsch und seinem widerlichen, 1887 erstmals (pseudonym) erschienenen *Antisemiten-Katechismus*; über die Avancen Fritschs, die darauf zielten, Nietzsche für den organisierten Antisemitismus zu gewinnen, hat dieser sich angeekelt geäußert.<sup>24</sup> Es wären dann die völkischen Parteien und Sammlungsbewegungen dieser Zeit und ihre propagandistischen Organe zu nennen – nicht nur Stoeckers Christlich-soziale Partei, Fritschs deutschreligiöser ›Reichshammer Bund‹ (1911), der den Leserkreis der Zeitschrift ›Der Hammer‹ politisch zu organisieren sucht; sodann auch die von Marr ins Leben gerufene ›Antisemiten-Liga‹<sup>25</sup>, insbesondere aber auch die ›Alldutschen‹<sup>26</sup>, deren zunehmende Radikalisierung vor und nach dem Weltkrieg nachzuzeichnen wäre. Zu erinnern wären die Vertreter der sogenannten ›konservativen Revolution‹ vor und nach dem Krieg: Julius Langbehn<sup>27</sup>, Moeller van den Bruck<sup>28</sup>, Edgar Jung<sup>29</sup>, die wie etwa auch Oswald Spengler den

<sup>24</sup> THEODOR FRITSCH, Antisemiten-Katechismus, Leipzig (1887)<sup>25</sup> 1893; seit 1907 unter dem Titel *Handbuch zur Judenfrage*. THOMAS MITTMANN, Vom ›Günstling‹ zum ›Urfiend‹ der Juden. Die antisemitische Nietzsche-Rezeption in Deutschland bis zum Ende des Nationalsozialismus, Würzburg 2007.

<sup>25</sup> Statuten der Antisemiten-Liga, Berlin [1879].

<sup>26</sup> RAINER HERING, Konstruierte Nation. Der Alldutsche Verband 1890 bis 1939, Hamburg 2003; PETER WALKENHORST, Nation – Volk – Rasse. Radikaler Nationalismus im Deutschen Kaiserreich 1890–1914, Göttingen 2007.

<sup>27</sup> JULIUS LANGBEHN, Rembrandt als Erzieher. Von einem Deutschen, Leipzig (1890) 1925.

<sup>28</sup> ARTHUR MOELLER VAN DEN BRUCK, Das dritte Reich, hg. v. Hans Schwarz, Hamburg (1923) 1931. Zum Gesamtkomplex nach wie vor hervorragend: FRITZ STERN, Kulturpessimismus als politische Gefahr (zu de Lagarde, Langbehn und Moeller van den Bruck) [The Politics of Cultural Despair, 1961], München 1986; KURT SONTHEIMER, Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik, München<sup>3</sup> 1978.

<sup>29</sup> EDGAR JUNG, Die Herrschaft der Minderwertigen. Ihr Zerfall und ihre Ablösung, Berlin 1927. Edgar Jung war Berater Franz von Papens, hatte maßgeblich dessen Marburger Rede von 1934 verfaßt und wurde 1934 im Zuge der sog. Niederschlagung des ›Röhm-Putschs‹ ermordet. Edgar Jung ist einer der Vertreter einer völkischen Ideologie ohne Zustimmung zum Antisemitismus – vgl. a.a.O. 48–53.

Ausgang des Weltkrieges verarbeiten; bei ihnen spielt die antisemitische Motivik zunächst eine eher untergeordnete Rolle – man kann etwa im Vergleich der Auflagen des *Rembrandtdeutschen* von Julius Langbehn beobachten, wie die antisemitische Motivik vom Rand in das Zentrum seines Denkens rückt.

1.5. Daneben wären die religiösen völkischen Antisemiten im Vorfeld und während des Dritten Reiches zu berücksichtigen, in denen sich die neuer religiösen Anstöße Chamberlains und Fritschs fortsetzen – angefangen vom Übergangsfeld der radikalisierten Thüringer Deutschen Christen zu den ›Deutschgläubigen‹ Siegfried Leffler<sup>30</sup>, sodann das Feld der in unterschiedlichem Grad christlich-religiöse Motive aufnehmenden neuer religiösen Deutschgläubigen – ich nenne nur den Mitbegründer der ›Deutschen Religion‹, Ernst Bergmann<sup>31</sup>, oder – spätestens damit kommen die gänzlich unerträglichen Brechreiz-Vursacher in den Blick: – Mahilde Ludendorff<sup>32</sup>, der ›Tannenbergbund‹, die ›Geistkirche‹ Artur Dinters und seine schmierige Romantrilogie.<sup>33</sup>

1.6. Dies ist eine nur durch wenige Nadeln markierte Karte dessen, was hier eigentlich zu beschreiben wäre – Irrealis: Ich werde mich auf die Zeit der Entstehung des völkischen Antisemitismus in den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts konzentrieren, und hier nur auf eine einzige Position, nämlich diejenige Paul de Lagardes; und diese einem close reading unterziehen. Lagarde war nicht nur ein glänzender Altorientalist und Begründer der modernen Septuaginarforschung, sondern er versuchte auch mit Reden und Aufsätzen in die politische Selbstverständigung seiner Gegenwart einzuzuführen; diese Texte stellte er Ende der 70er Jahre in den zwei Bänden seiner *Deutschen Schriften*<sup>34</sup> zusammen, die eine nicht zu unterschätzende

<sup>30</sup> SIEGFRIED LEFFLER, Christus im Dritten Reich der Deutschen, Weimar o. J. [1935]. Dazu: KURT MEIER, Die Deutschen Christen. Das Bild einer Bewegung im Kirchenkampf des Dritten Reiches, Göttingen 1964; NORGER SLENCZKA, Theologie im Kontext der ›Deutschen Freiheitsbewegung‹ (in: Kirchliche Zeitschichte 8, 1995, 259–299).

<sup>31</sup> ERNST BERGMANN, Die Deutsche Nationalkirche, Breslau 1933; DERS., Deutsche Gottes-Lehre, Breslau 1934; DERS., Die natürliche Geistlehre. System einer deutschchristlichen Weltansiednung, Stuttgart 1937.

<sup>32</sup> MATHILDE LUDENDORFF, Erlösung von Jesu Christo, München 1931 (erw. Auflage ebd. 1933); DERS., Triumph des Unsterblichkeitswillens, München 1933; DERS., Aus der Gotteskennnis meiner Werke, München 1937; DERS., Für Petersünden, München 1937. Dazu: ANNKA SPIJKER, Geschlecht, Religion und völkischer Nationalismus, Frankfurt 2013.

<sup>33</sup> ARTUR DINTER, Die Sünde wider das Blut, Leipzig (1917) 1920; DERS., Die Sünde wider den Geist, Leipzig 1921; DERS., Die Sünde wider die Liebe, Leipzig 1928. Ich bin wahrscheinlich der einzige Mensch, der diese Trilogie der Sünde vollständig gelesen hat.

<sup>34</sup> PAUL DE LAGARDE, Deutsche Schriften, Göttingen 1878; hier verwendet: 1903. – Seitenverweise im Text beziehen sich im Folgenden auf diese Ausgabe. In den Anmer-

Wirkung in der sog. völkischen Bewegung hatten. Seine Irrtümer, etwa sein Antisemitismus, sein Programm einer Ostkolonisation<sup>35</sup> und seine Pläne einer Umsiedlung der Juden – nach Palästina<sup>36</sup>, aber auch nach Madagaskar – ließen Houston Stewart Chamberlain, Alfred Rosenberg (der den »Madagaskar-Plan« wieder zum Leben erweckte) und Adolf Hitler zu seinen Lesern und Bewunderern werden.<sup>37</sup> Das Niveau seiner Zeitdiagnose aber und seiner Beschreibung der Situation des Christentums in der Moderne hat allerdings auch gänzlich unverdächtige Personen wie Ernst Troeltsch in das Verhältnis eines vorsichtigen Interesses zu Lagarde gebracht.<sup>38</sup> Lagarde ist aber nicht nur wegen dieser Wirkungsgeschichte im Kontext der Frage nach den Ursprüngen des Antisemitismus interessant, sondern um dessentwillen, was sich in ihm manifestiert: eine explizit kirchen- und christentumskritische Position auf der Suche nach einer nationalreligiösen Alternative, die das konfessionelle Christentum beerbt<sup>39</sup> – ich stelle zunächst diesen Hintergrund dar; und auf diesem Hintergrund einer nationalreligiösen Gotteserfahrung haben die Antisemitismen einerseits unbestreitbar religiöse Wurzeln,<sup>40</sup> andererseits eine Funktion.

## 2. Lagardes religionspolitisches Programm

### 2.1. Das Ende des konfessionellen Christentums

Lagarde selbst bezeichnete seine *Deutschen Schriften* in Anspielung auf Spinoza als »theologisch-politische Traktate« (3), und das ist ein erstes kungen gebe ich jeweils den Traktat an, auf den sich die folgenden Seitenzahlen im Text beziehen.

<sup>35</sup> Etwa: PAUL DE LAGARDE, Über die gegenwärtige Lage des Deutschen Reiches (in: DERS., Deutsche Schriften [s. Anm. 34], 98–167, hier: 108–114). Vgl. DERS., Über die gegenwärtigen Aufgaben der deutschen Politik (in: DERS., Deutsche Schriften [s. Anm. 34], 17–36, hier: 25–28).

<sup>36</sup> LAGARDE, Deutsche Schriften (s. Anm. 34), 34.

<sup>37</sup> Zum »Madagaskar-Plan«: MAGNUS BRECHTEN, Madagaskar für die Juden. Antisemitische Idee und politische Praxis 1885–1945, Berlin 1998, 16–18.

<sup>38</sup> ERNST TROELTSCH hat den zweiten Band seiner Gesammelten Schriften (Tübingen 1922) Lagarde gewidmet, freilich im Vorwort (a.a.O. 4) sich u.a. vom Antisemitismus und der Haltung Lagardes zu Luther und Paulus distanziert. Vgl. HANS-GEORG DRISCHER, Ernst Troeltsch und Paul de Lagarde (in: Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft 3, 1984, 95–115).

<sup>39</sup> ULRICH STREB, Deutschlands Prophet. Paul de Lagarde und die Ursprünge des modernen Antisemitismus, München 2007.

<sup>40</sup> Ich sehe mich nicht vor der Aufgabe, unter der Frage nach den Wurzeln des Antisemitismus Apologien des Christentums zu betreiben, sondern den differenzierten Zusammenhang von Christentumskritik, religiöser Neubegründung und religiös gefährlichem Antisemitismus bei Lagarde nachzuzeichnen.

Hauptanliegen dieser Schriften: Die Neubestimmung des Verhältnisses des Staates zu den etablierten Staatskirchen. Es geht bei ihm nun aber nicht, wie bei Spinoza, darum, den Staat als Garant einer universalen Vernunftreligion bei weitestgehender individueller Meinungsfreiheit zu etablieren, sondern es geht Lagarde darum, den Staat dazu anzuhalten, die Voraussetzungen für eine spezifisch deutsche religiöse Grundlage eines künftigen Staates herzustellen; um genau dies, das Herausreten einer spezifisch deutschen Religion, zu gewährleisten, sollte der Staat alle rechtlichen Privilegierungen der etablierten konfessionellen Kirchen beenden.

Ich setze mit einem Zitat ein:

»Hier bin ich an dem Punkte angelangt, wo ausgesprochen werden kann und muß, was die Theologie sein soll: die Pfadfinderin der deutschen Religion.«<sup>41</sup>

Dieser Satz faßt sein Programm für die Neubestimmung der Aufgabe der theologischen Fakultäten zusammen, die seiner Meinung nach als deskriptiv-religionswissenschaftliche Fakultäten gestaltet werden und die Aufgabe haben sollten, in der Beschreibung der historischen Religionen das Wesen der Religion in der Vielfalt ihrer geschichtlichen Erscheinungen zu erheben.<sup>42</sup> Diese Aufgabenbestimmung hat zugleich eine kritische Funktion gegenüber der seinerzeitigen Gestalt der konfessionellen theologischen Fakultäten; diese Kritik ist in einer massiven Kritik an der zeitgenössischen Verfassung des konfessionellen Christentums insgesamt begründet, das nach Lagarde auf rechtliche Privilegierung durch den Staat keinen Anspruch erheben kann (63ff.). Lagarde steht dabei vor folgender Diagnose, deren Grundzüge sich bereits bei Schleiermacher finden: Das Christentum hat seinen Charakter als Religion verloren (64). Es hat sich, so Lagarde, mit den Überzeugungen eines vergangenen Weltbildes und mit historischen Fundamenten verbunden, die sich aufzulösen beginnen; das zeigt sich nach Lagarde daran, daß es unfähig ist zur Integration des kritischen Potentials, das die Naturwissenschaften einerseits und die historische Forschung andererseits darstellen und sich an dem Wahrheitsanspruch reißt, den diese erheben und die die Zeitgenossen teilen (40–49, 58): »Katholiken, Protestanten, Juden [zu] zwingen[.] wissenschaftliche Vorlesungen über Theologie zu hören, heißt ihnen erklären, daß man sie zwingen will, ihren religiösen Standpunkt aufzugeben. Zwischen Wissenschaft und jeder historisch gewordenen religiösen Gemeinschaft ist ein Abgrund« (68f.).

Die Religionen der Gegenwart – das zielt eben nicht nur auf das Judentum, sondern auch auf die christlichen Konfessionskirchen – haben ihr

<sup>41</sup> PAUL DE LAGARDE, Über das Verhältnis des deutschen Staates zu Theologie, Kirche und Religion [1873] (in: DERS., Deutsche Schriften [s. Anm. 34], 37–76, hier: 67).

<sup>42</sup> Vgl. a.a.O. 67f.

religiöses Zentrum verloren, weil sie, so Lagarde, »historische Ereignisse in wesentliche Beziehung zur Frömmigkeit« (69) gesetzt haben. Dies sei, so sagt er nun in der Tat, typisch für das Judentum (61f.; vgl. 231) – warum, werden wir noch sehen. Der entscheidende Punkt dabei ist, daß die an historische Ereignisse und dogmatische Vorstellungen eines vergehenden Weltbildes gebundene Religion aufhört, eine gegenwartsbestimmende Macht zu sein:

»Der ewige Menschengestir wird von einmal Geschehenem nicht betrieft. Es ist nicht Religion, sondern Sentimentalität, sich in Gewesenes zu versenken, und das Bewusstsein von dem immanenten Leben ewiger Gewalten in der Zeit schwindet in dem Maße, in welchem die von Jahre zu Jahre schwächer werdende Erinnerung an uralt, sich nicht erneuernde Tatsachen als Religion angepiessen wird. Daher ist uns die Religion ein Meinen, ein Dafürhalten [...] statt ein Leben zu sein [...] wir brauchen die Gegenwart Gottes und des Göttlichen, nicht seine Vergangenheit, und [...] darum kann von Christentume für uns nicht mehr die Rede sein« (62).

Das Bleibende an der Religion manifestiert sich in ihrer die Gegenwart ergreifenden Kraft, die das Christentum in seiner amtlichen Gestalt verloren hat; und Lagarde wendet sich damit nicht einfach gegen den römischen Katholizismus bzw. den Jesuitismus, sondern bereits gegen den Anspruch der Reformation und insbesondere der Alprotestantischen Orthodoxie, das ursprüngliche Christentum wiederherzustellen (44f.); und er wendet sich gegen den bei Luther, in der Alprotestantischen Orthodoxie und bei den konservativen Lutheranern seiner Zeit von ihm diagnostizierten Versuch, den religiösen Impuls des Evangeliums unter Wahrung des statutarischen Dogmas und der Autorität der biblischen Schriften wiederzugewinnen.<sup>43</sup> Diesem angeblichen Verlust der Religion zugunsten von historischen und dogmatischen Überzeugungen, die der neuzeitlichen Wissenschaft nicht mehr standhalten, oder der Orientierung an historischen Ereignissen oder Zuständen der jeweiligen Religion tritt Lagarde nun nicht mit einem reformatorischen Programm entgegen,<sup>44</sup> er wendet sich ausdrücklich gegen das Programm einer Repristinierung im Stile Johann Arnds, Franckes und Spencers, die nach seiner Deutung nur versuchen, »Leben in diese dünnen Gebeine zu bringen« und sich nicht damit abfinden wollen, »daß das amtlich anerkannte Leben der protestantischen Kirche nichts als galvanisierter Tod war« (47). Lagarde geht es nicht um

<sup>43</sup> A.a.O. 44–47; vgl. die gleichlaufende Kritik in: PAUL DE LAGARDE, *Lage* (s. Anm. 35), 128–143.

<sup>44</sup> Vgl. die Kritik am Verständnis der Reformation als Repristinierung vergangener normativer Zustände: PAUL DE LAGARDE, *Deutsche Schriften* (s. Anm. 34), 232f.; nach Lagarde ist die Reformation ein Neubaun, in dem die germanischen Völker ihre von der römischen Kirche niedergehaltene religiöse Kraft zu einer religiös-nationalen Neubildung nutzen.

eine Repristinierung, sondern um eine Neubegründung des Christentums in seiner Gegenwart.

Hier formuliert sich nach meinem Eindruck ein Grundproblem, das die deutschreligiösen Positionen von Lagarde über Chamberlain, Frisch, die Kriegstheologen unterschiedlicher Couleur und dann die religiöse Begeisterung für den Nationalsozialismus motiviert und bestimmt: Der Eindruck, daß im offiziellen, anstaltlichen, konfessionellen Christentum die Erwartungen und Erlebnisqualitäten, die an das Wort »Gott« geknüpft sind, nicht mehr eingelöst werden,<sup>45</sup> und daß sich die Religion mit der Vergangenheit und nicht mehr nachvollziehbaren Überzeugungen und Praktiken assoziiert hat, die dem Herrschaftswillen einer Priesterhierarchie dienen (60 oben).

## 2.2. *Völkische Religion*

Lagarde verbindet nun diese Frage nach der Gegenwart des Gotteserlebens, das den Namen »Religion« verdient, durchaus mit dem Stichwort des Evangeliums und mit der Person Jesu von Nazareth – und das ist nun in einem zweiten Schritt zu erläutern.

Lagarde lehnt zwar die rechtliche Privilegierung der konfessionellen Kirchen ab, hält aber dafür, daß der Staat zur Nationenbildung einer religiösen Grundlage bedarf. Denn Nationen sind, so Lagarde, von der göttlichen Vorsehung geschaffen und mit einem Lebenszweck ausgestattet, der erfaßt und realisiert werden muß:

»Daß [...] jeder Nation eine nationale Religion notwendig ist, ergibt sich aus folgender Erwägung: [...] Nationen [sind] göttlicher Einsetzung [...] ihr Schöpfer [hat] mit ihrer Erschaffung einen Zweck verbunden, und dieser Zweck ist ihr Lebensprinzip [...] Immer von neuem die Mission seiner Nation erkennen, heißt sie in den Brunnen tauchen, der ewige Jugend gibt: immer dieser Mission dienen, heißt höhere Zwecke erwerben, und mit ihnen höheres Leben« (66; vgl. 235).

Mit diesem Gedanken, der selbstverständlich zu Herder, zu Fichtes Reden an die deutsche Nation<sup>46</sup> und zur nationalen Romantik der Befreiungskriege zurückverfolgt werden könnte und der im Kontext der späteren religiösen Deutung des Nationalsozialismus in der Volksnomoslehre Wilhelm Stapels aufgenommen wurde,<sup>47</sup> wird eine gewisse Logik in diesem Denken erkennbar: Diese individuelle Bestimmung jeder Nation, einen spezifischen und unverwechselbaren Beitrag zum allen Nationen gemein-

<sup>45</sup> Dazu SLENCZKA, *Theologie* (s. Anm. 30), 285–298.

<sup>46</sup> HANS WALTER SCHÜTTE, *Lagarde und Fichte. Die verborgenen spekulativen Voraussetzungen des Christentumsverständnisses Paul de Lagardes*, Gütersloh 1965.

<sup>47</sup> WILHELM STAPEL, *Der christliche Staatsmann. Eine Theologie des Nationalismus*, Hamburg 1932.

samen Ziel des Reiches Gottes zu leisten, *analogisiert* Lagarde nicht nur der Frage nach dem Sinn und der Bestimmung des individuellen Lebens. Vielmehr ist er der Überzeugung, daß die Frage nach dem Sinn des individuellen Lebens selbst die Frage nach der ihm gesetzten Aufgabe im Ganzen der Gemeinschaft ist, der der jeweilige Mensch angehört: nur im Engagement des Einzelnen in seiner individuellen Lebensaufgabe gewinnt die Nation ihr Wesen – das ist gemeint mit der eben zitierten Wendung, daß derjenige die Nation in den Brunnen ewiger Jugend taucht, der sich an seinem Ort für sie und in ihr engagiert:

»Jeder Mensch ist einzig in seiner Art [...] darum ist schlechthin jeder Mensch [...] der Anlage nach eine Bereicherung seines Geschlechts und seiner Nation, und darum gibt es für jeden Menschen nur Eine Bildung, [...] deren Aufgabe sein muß, aus ihm das zu machen, was irgend aus ihm gemacht werden muß« (72; vgl. 241. 322.364–367).

Und wenig später stellt er fest:

»Nationen bestehn nicht [...] aus Millionen: sie bestehn aus den Menschen, welche sich der Aufgabe der Nation bewusst, und darum im Stande sind, vor die Nullen zu treten und sie zur wirkenden Zahl zu machen« (72f.; vgl. auch 119 und Kontext).

Die Theorie des Individuums etwa bei Herder, Fichte und Schlegelmacher streht hier im entfernteren Hintergrund, und man identifiziert Grundmotive des völkischen Denkens: der Einzelne, in dem die Aufgabe der Nation bewusst wird und durch den die »Nullen« zu wirkenden Millionen werden (vgl. 157ff.; 241–244): das entspricht dem eigentümlichen Elitenbewußtsein der Protagonisten der völkischen Bewegung; diese Orientierung an dem Einzelnen, der sich einer Gemeinschaft hingibt, ließe sich weiterverfolgen, insbesondere in die Kritik an der gestaltlosen Masse bei Langbehn, Moller van den Bruck, besonders bei Edgar Jung; oder auch – um einmal in der Theologie zu bleiben – bei Emanuel Hirsch findet man dieses Bewußtsein, dass im einzelnen Leben der Gewissenruf laut wird, der dieses Leben einer besonderen Aufgabe und darin zugleich einer Gemeinschaft zuweist.<sup>48</sup> Auf der anderen Seite die eigentümliche Orientierung an der um eine Idee herumgruppierten und durch sie erfassten Menge, die sich im Vorfeld des Nationalsozialismus an die Hoffnung des Erwachens der Nation in den vielen knüpfte – das ist ein eigentümlicher Zug des völkischen Denkens, das mit einem gewissen Stolz die eigene Minderheitenposition als elitär deutete und mit dem Anspruch verband, vorgehend für das Ganze des Volkes zu sprechen und zu handeln.<sup>49</sup>

<sup>48</sup> Vgl. zu Hirsch nur: EMANUEL HIRSCH, *Das Wesen des Christentums*, Weimar 1939, jetzt in: EMANUEL HIRSCH: *Gesammelte Werke*, Bd. 19, hg. Arnulf von Scheiffa, Walter de Gruyter 2004. Vgl. auch die theologische Deutung der sog. Mächtergreifung: EMANUEL HIRSCH, *Die gegenwärtige geistige Lage im Spiegel philosophischer und theologischer Betrachtung*, Göttingen 1934, hier bes. 104–132.

Die Religion ist nach Lagarde nun das Mittel, durch das dieser Plan des individuellen und kollektiven Lebens als Aufgabe, der zu werden, der man ist, erschlossen wird:

»[D]er eigentliche Beweis für die Ewigkeit der Seele liegt [...] in dem Plane, welcher im Leben jedes die Richtung auf das Gute einschlagenden Menschen sichtbar wird. Diesen Plan erkennen, ihm nachsinnen und seiner Verwirklichung sich hingeben, das heißt fromm zu sein und verbürgt ewiges Leben. Schlechthin alles, auch die Kirche und das Sakrament, ist nur Mittel, diesen Plan Gottes mit den einzelnen Seelen ausführen helfen [...] Religion [ist] das Bewußtsein von der plan- und zielmäßigen Erziehung der einzelnen Menschen, der Völker und des menschlichen Geschlechtes.«<sup>50</sup>

Nicht die Dokumente der Vergangenheit, sondern die Biographie und die Volksgeschichte, die in ihr ergriffen wird, ist der Ort der Gottesbegegnung. Die Religionen ihrerseits haben ihren Wert nicht in ihren historischen Beständen, sondern darin, daß sie auf diesen Ort der Gottesbegegnung im Leben des einzelnen und des »Volkes« hinführen.<sup>51</sup>

### 2.3. Reformulierung des Christentums

Lagarde sieht in der Bildung des Einzelnen zur Wahrnehmung der ihm mit seinem Leben und dem Ganzen der Nation gesetzten Aufgabe die unverzichtbare Funktion der Religion, und genau um dieser Funktion willen hat der Staat theologische Fakultäten, die nicht nur die historische Beschreibung, sondern das Wecken von Religion in diesem Sinne zur Aufgabe haben, zu fördern (67–76).

Genau dafür streht die Person Jesu von Nazareth bzw. »das Evangelium«, wie Lagarde sagt; die Person Jesu von Nazareth und »das Evangelium« sind darin für Lagarde religiös bedeutsam, daß an ihnen diese Idee von der Tod übersteigenden und gegen ihn sich durchsetzenden Bestimmung des individuellen und kollektiven menschlichen Lebens aufgegangen ist.<sup>52</sup> Dabei kommt es gerade nicht auf das historische Leben Jesu von Nazareth und das historische Faktum seiner Auferstehung an – das wäre eine Orientierung an der Vergangenheit, die die Feststellung »Jesús ist auferstanden von den Toten« auf eine Linie mit dem Satz stellen [würde]: der Konsistorialrath Soudso wohnt in der kurzen Straße achtundzwanzig« (228). Lagarde geht vielmehr davon aus, daß dieses Leben Jesu einen ex-

<sup>49</sup> Bei Lagarde mit den typischen Vorgriffen auf das, was später zur »Führerideologie« gerinnen wird: LAGARDE, *Lage* (s. Anm. 35), 119–121.

<sup>50</sup> PAUL DE LAGARDE, *Die Religion der Zukunft* (in: DEKS, *Deutsche Schriften* [s. Anm. 34], 217–247), 236.

<sup>51</sup> Vgl. dazu LAGARDE, *Deutsche Schriften* (s. Anm. 34), 67–76.

<sup>52</sup> Vgl. beispielsweise a.a.O. 157f. sowie 227f.

emparischen Wert hat, weil es – unter dem nicht als Feststellung einer historischen Tatsache verstandenen Begriff der Auferstehung – vom Ewigkeitswert des Lebens, das als Aufgabe Gottes ergriffen und gelebt wird, Zeugnis ablegt (226–228); und er geht ebenso davon aus, daß das recht verstandene Evangelium nicht auf die Vergangenheit, sondern darauf abzielt, daß ein Mensch je sein einzelnes Leben als Aufgabe wahrnimmt und als Teil einer Volksindividualität lebt, die sich dann in der Wahrnehmung ihrer spezifischen Aufgabe wieder zur Menschheit – zum Reich Gottes – verbindet. Das ist für Lagarde das Wesen der Religion: »das Bewußtsein von der plan- und zielmäßigen Erziehung der einzelnen Menschen, der Völker und des menschlichen Geschlechts« (236).<sup>53</sup> Diese Religion wird missverstanden, wenn sie historisch festgestellt (im Sinne von fixiert) wird und im oben beschriebenen Sinne zum Gegenstand historisch-archivalischen Interesses wird; sie kommt aber zu ihrer eigentlichen Bestimmung, wenn sie einem Menschen zur Erschließung seiner Lebensaufgabe im Ablauf dieser Geschichte wird und ihn hinweist auf den Ort, an dem diese Geschichte bei ihm ankommt (vgl. 235f.157f.).

Der Staat, so stellt Lagarde fest, kann Religion in diesem Sinne nicht selbst vermitteln, ohne sie wieder zum statuarischen Gerüst verkommen zu lassen – und genau darum hat er die Religionen aus seiner Obhut zu entlassen (257–263). Er lebt an diesem Punkt von Voraussetzungen, die er nicht selbst beistellen kann, nämlich von Individuen, die ihr Leben und die Gestaltung des Volkes, dem sie angehören, als gottgesetzte Aufgabe in der Gegenwart hören und begreifen und diese Aufgabe anderen vermitteln – und in diesem Sinne Kirche sind.<sup>54</sup>

#### 2.4. *Gegenwartskritik*

Damit ist deutlich, daß Lagardes Skizze zugleich eine Kritik an der Gegenwart des Deutschen Reiches von 1871 impliziert; und dieser Zusammenhang von Religionskritik und der Kritik an der Verfassung des seinerzeitigen Kaiserreiches wird am deutlichsten in seiner Schriften *Die Stellung der Religionsgesellschaften im State* und *Die Religion der Zukunft*. Der eine Text befaßt sich mit der nach seiner Diagnose verschiedentlich gehegten Hoffnung »auf das Erscheinen einer neuen, mo-

<sup>53</sup> Lagarde löst dies Programm in einer durchaus an Lessing angelehnten Beschreibung der Religionsgeschichte als Geschichte der Bildung der Menschheit ein in dem in die *Deutschen Schriften* aufgenommenen Beitrag: PAUV DE LAGARDE, Die Religion der Zukunft (in: DEKS, Deutsche Schriften [s. Anm. 34], 217–247; hier: 217–235).

<sup>54</sup> Vgl. PAUV DE LAGARDE, Die Stellung der Religionsgesellschaften im State (in: DEKS, Deutsche Schriften [s. Anm. 34], 248–263; hier: 241–244; vgl. 157ff.). Vgl. auch DEKS, Deutsche Schriften (s. Anm. 34), 67–76.

deren Menschen angemessenen und genehmen Religionsform«; der andere mit der Begründung der Freistellung der Religionsgemeinschaften von staatlichem Einfluß; dies bildet den Hintergrund der oben referierten Kritik an den staatlichen Fakultäten.<sup>55</sup> Beide Anliegen hängen mit der bereits von Schleiermacher in der vierten Rede vertretenen These zusammen, daß die Vormundtschaft des Staates über die Religion und die damit einhergehende Privilegierung der an der Vergangenheit orientierten Religionsgemeinschaften nicht nur der Religion, sondern auch dem Staat bzw. der Nation schaden. Ich setze mit folgendem Zitat ein:

»Das neue Deutschland [i.e. das von 1871; N. St.] ist seinem Inhalte nach, soweit derselbe amtlich anerkannt und vermehrt wird, nicht deutsch [...] Das alte Deutschland ist mit Nichten tot; aber es liegt viel tiefer und viel höher, als wo es der jetzige Reichskanzler und seine Freunde suchen« (239).

Lagarde erfährt dieses »alte Deutschland« im Lesen der »Deutschen Mythologie« Jakob Grimms (ebd.), im einfachen Volk und in der angeblichen Naturwüchsigkeit der Bayern, hält aber auch angesichts solcher ungesuchter Erfahrungen fest:

»Das, was jetzt Deutsch heißt, ist eben so ein Kunstprodukt wie Judentum und Jesuitismus« (238; vgl. 235.232ff.).

Es ist deutlich: Lagarde leidet unter einer wahrgenommenen Diskrepanz zwischen dem veräußerten Reich von 1871 und dem Ideal des vorstaatlichen Volkes, das, so sagt er mit Herder und Fichte, ein Schöpfungsgedanke Gottes ist und, wie jedes ursprüngliche Volk, eine spezifische Aufgabe für das Ganze der Menschheit hat (66f.238ff.). Mit Fichte ist tatsächlich die wichtigste Quelle seines Denkens genannt: die in den *Reden an die deutsche Nation* vollzogene Übersetzung des Ideals der sittlichen Autonomie in die Selbstgestaltung der Volksgemeinschaft.<sup>56</sup> Das ist darum erwähnenswert, weil es auf den vor 1871 liegenden Ort der Genese dieses völkischen Denkens insgesamt zurückweist, nämlich die erfahrene Differenz zwischen dem Verwaltungsgebilde der Duodezfürstentümer einerseits und einem diese Grenzen überschreitenden Bewußtsein der Einheit der Nation andererseits. Es ist vielfach darauf hingewiesen worden,<sup>57</sup> dass

<sup>55</sup> LAGARDE, Verhältnis (s. Anm. 41). Dazu oben S. 319f.

<sup>56</sup> Vgl. dazu SCHÜTTE, Lagarde (s. Anm. 46). Vgl. die Bezugnahmen auf Fichte: LAGARDE, Deutsche Schriften (s. Anm. 34), 240ff.

<sup>57</sup> Den wirkungsreichsten und in E. immer noch bedenkenwerten Hinweis auf diesen Aspekt des Begriffs »Volk« als kritische Gegeninstanz zur staatlichen Struktur hat HELMUTH PLASSNER (Die verspätete Nation, Frankfurt [1999] 1974, hier bes. 47f. und 52–72, vgl. zu den religiösen Grundlagen: 73ff.) geliefert. Es ist nicht jeder Aspekt des Gedankens tragfähig, scheint mir – aber zumindest der Grundgedanke, daß der Begriff des Volkes genau darum ein identitärer Zentralbegriff wird, weil die Differenz eines wie auch immer kulturell und sprachlich sich manifestierenden Identitätsbewußtseins und

in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts dieses Bewusstsein der Einheit aller Deutschen sich nicht, wie in vielen anderen europäischen Staaten, unter Bezugnahme auf eine staatliche Struktur formulieren konnte, sondern nur unter Bezugnahme auf Momente wie ›Sprache‹ – zentral bei Herder und Fichte – und eine gemeinsame Kultur. Diese Erfahrung der Differenz von Nationalbewusstsein und staatlicher Organisation ist der Hintergrund des eigentümlichen, transsemprischen Begriffs des ›Volkes‹ oder des ›Germanischen‹, der in den Diskursen des beginnenden 19. Jahrhunderts in Deutschland umzulaufen beginnt. Die Bildung des Deutschen Reiches 1871 löst, so die Diagnose Lagardes und seiner völkisch gesinnten Zeitgenossen, die mit jenem überstaatlichen Nationalbewusstsein gesetzten Ideale nicht ein; das eben gebotene Zitat steht im Zusammenhang der Antwort auf die Frage, warum das deutsche Volk im Konzert der europäischen Völker kein Ansehen genießt, und Lagarde antwortet eben mit dem Verweis auf den Mangel an ›Ursprünglichkeit‹: im Zusammenspiel der europäisch-nationalem sei Deutschland in der Weise unbeliebt wie ein ›künstlicher‹ Mensch ohne eigenen Charakter in einer Gesellschaft (238).<sup>58</sup> Damit konstatiert Lagarde die Differenz zwischen dem Ideal, das die nationale Bewegung vor 1871 motiviert hatte, und der Einlösung im preußisch dominierten Verwaltungsstaat. Bei Lagarde und den anderen völkischen Positionen kann man die Transformierung des unerfüllten politischen Ideals einer durch eine sirtliche, weltgeschichtliche Aufgabe verbundenen Volksgemeinschaft in einen religiösen Begriff beobachten, die ihrerseits eben darum möglich wird, weil der kirchliche Glaube selbst an einem breit diagnostizierten Plausibilitätsdefizit leidet: Die Kirche, so hofft Lagarde, wird wieder zu einer den Menschen erfüllenden, gegenwartsbezogenen Wirklichkeit, wenn sie die eigene Gegenwart und das spezifische Leben des Volkes als den Ort der Gottesbegegnung wahrnimmt, auf den die ganze religiöse Tradition verweist und zu dem sie erziehen will (364f.); und zugleich hofft er, daß damit – als Kirche – eine ihrer selbst bewusste, natürlich begründete Volksgemeinschaft entstehe, die dem Verwaltungsstaat ein Gesicht und einen Charakter gibt.<sup>59</sup> Und genau dann, wenn der Verwaltungsstaat durch die freie Tätigkeit der Kirche, die die kirchliche Tradition zu einer gegenwärtigen, spezifisch deutschen Gottesbegegnung bildet, wird die Zugehörigkeit zu diesem Volk auch für das Judentum anziehend werden – setzt Lagarde voraus (319–322, bes. 321, und bes. 24f.34f.).

der kleinteiligen politischen Organisation (bis 1871) oder die Diagnose einer Diskrepanz zwischen der Idee (Volk) und staatlicher Wirklichkeit in entsprechenden Diskursen gepflegt und aufrechterhalten wird.

<sup>58</sup> Vgl. zum Hintergrund: LAGARDE, Deutsche Schriften (s. Anm. 34), 322.367.  
<sup>59</sup> Vgl. a.a.O. 242.235–247.

### 3. Lagarde – die Deutung des Judentums

Ich hatte bereits zitiert: »Das, was jetzt Deutsch heißt, ist eben so ein Kunstprodukt wie Judentum und Jesuitismus.« Dies zuletzt gebotene Zitat führt nun zum Ort des Antisemitismus in diesem Denken. Ich setze als bekannt voraus, daß Lagarde praktisch alle klassischen Stereotype des Antisemitismus übernimmt, insbesondere in seiner Abrechnung mit dem Toleranzgedanken des klassischen politischen Liberalismus, der im Hintergrund der Judenemanzipation steht. Lagarde läßt wirklich nichts aus; er stellt fest, daß Intoleranz wesentlich zur Religion gehört und fährt dann fort:

»[A]uch dem Judentume [würde ich] Intoleranz [!] nachsehen, aber doch nur dem Judentume, welches Religion wäre. Allein ein solches Judentum kenne ich seit fast zwei Jahrtausenden nicht als offizielle Synagoge, ich kenne solches Judentum stets nur als die Religion Einzelnere, deren Dasein niemand bestreiten darf, der sich erinnert, daß auch Jesus ein Jude war, und daß nach Jesu Wort der Geist wo er will wehet [...] Man täuscht sich [...] sehr, wenn man meint, die Judenfrage sei eine Religions- und Toleranzfrage: Sie ist ebensosehr eine Machtfrage, wie die katholische Frage eine Machtfrage ist, nur daß Rom den Katholicismus wenigstens in Deutschland noch nicht so überwuchert hat wie das antierangelische Judentum es mit dem alten Israel seit Jahrtausenden gethan. Auch Geldbesitz und die Monopolisierung der Presse sind für das moderne Judentum nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zur Herrschaft [...] man muß [...] aussprechen [...] daß Juden in dem so viele fremde Elemente enthaltenden Deutschland sehr wohl aufgenommen werden können, und auch vielfach [...] bereits aufgenommen worden sind, daß sie aber nur um den Preis aufgenommen werden können und dürfen, dem asiatischen oder ägyptischen Kastenwesen der Kohans und Levis, das seine Proselyten nur als Juden zweiter Klasse ansehen muß, ihrem Pochen auf vorzugsweises Begnadigtsein, ihren Ansprüchen auf Weltherrschaft, ihrer aus einer werthlosen statusschen Nothz und den grotesksten Riten bestehenden Religion rückhaltlos zu entsagen. [...] Deutschland [wird] die bei ihm Sohnschaft suchenden Juden mit seinen alten Kindern zu verschmelzen nur dann im Stande sein [...] wenn es statt dieser betretenden Bildung die innerlich bindende neue Geburt aus dem heiligen Geist heraus und in sein eigenes, geschichtlich gewordenenes Wesen hinein als das Nothwendige erkannt und an sich erlebt hat.«<sup>60</sup>

Lagarde zielt auf die Forderung, daß das Judentum entweder zu vertreiben sei oder – das hält er im Grunde für unrealistisch – sich vollständig assimilieren müsse.<sup>61</sup> Im Zitat wird das Judentum in bestimmter Rücksicht mit

<sup>60</sup> PAUL DE LAGARDE, Die graue Internationale (in: LAGARDE, Deutsche Schriften [s. Anm. 34], 311–322, hier: 319f.).

<sup>61</sup> Vgl. PAUL DE LAGARDE, Programm für die konservative Partei Preußens (in: LAGARDE, Deutsche Schriften [s. Anm. 34], 323–372, 366, vgl. 320). Lagarde gehört mit dieser offengehaltenen Möglichkeit der Assimilation (320f., bes. 321f.), v.a. aber 22–25) trotz aller Ansätze in dieser Richtung noch nicht zu den eigentlichen Rassenantennen.

dem Jesuitismus einerseits und dem neuen ›Deutschen Reich‹ andererseits zusammengestellt (255f.). Der Vergleichspunkt ist die Aversion, die das neue Deutsche Reich im Miteinander der Völker in Europa auf sich zieht und die Lagarde mit der Aversion, die dem Jesuitismus und dem von ihm geprägten Katholizismus einerseits und dem Judentum andererseits gilt, parallelisiert – auch das ist ein ganz klassisches jüdenfeindliches Stereotyp. Die Diagnose Lagardes geht dahin, daß diese Aversion sich jedes Mal auf die Künstlichkeit der Gestaltwerdung bezieht: keiner dieser sozialen Gestaltungen – Katholizismus, Deutsches Reich von 1871, Judentum – liegt etwas ursprünglich Gewachsenes, eine Schöpfungsidee, zugrunde, sondern sie alle sind gleichgültig gegen eine naturgewachsene Grundlage und rein durch die formale Äußerlichkeit konstituiert – das Gesetz und den Ritus im Falle des Judentums (365–369); das Dogma im Falle des Jesuitismus (48ff.130–132.233); die Rechtsordnung und wirtschaftliche Interessen im Falle des Deutschen Reiches (326ff., vgl. bes. 201f.).

Im Hintergrund steht Lagardes Deutung des Übergangs vom alten Israel zum Judentum zur Zeit Esras,<sup>62</sup> die sich dann auch bei Wellhausen findet und die eine lange Karriere in der Unterscheidung von Israel einerseits und Judentum andererseits vor sich haben wird: Im Judentum zur Zeit Esras vollzieht sich demnach eine Identitätsbildung durch das Gesetz, die ebenso künstlich sei wie die Identitätsbildung durch Repräsentation der urchristlichen Zustände im Vollzug der Reformation und die Identitätsbildung im Falle des Jesuitismus. Diese Gleichgültigkeit gegen das Natürliche ist zugleich die Grundlage für die unmittelbare Internationalität dieser Gemeinschaftsbildungen (321.311–322.231–247); diese Identitätsmarker sind äußerlich und damit transportabel.

Dies ist die Grundlage für Lagardes Deutung des Judentums, von hier aus integriert er alle klassischen antijudaistischen und antisemitischen Stereotype: es handelt sich, nach Lagarde, um ein Volk, das mit dem babylonischen Exil als Volk – als Schöpfungsgedanke Gottes – vergangen ist und nun als rein künstliches Konstrukt weiterlebt, ein *homonkulus*, wie Lagarde sagt, ein künstliches Kollektiv ohne eine eigene, von Gott gesetzte Aufgabe und ohne die Frage nach dieser Aufgabe. Hier sieht Lagarde die Grundlage für die kulturelle Importenz, die er wie die meisten Rassensensibilisierten als den grundlegenden Zug des Judentums identifiziert: Das Judentum lebt im Modus der Nachahmung von den Leistungen der anderen

die das Judentum als unveränderliche, weil biologisch begründete Eigentümlichkeit betrachten. Lagarde geht von der Möglichkeit einer ›Umpolung‹ aus (321). Zum Thema *Verbreitung*: a.a.O. 365–367, vgl. 34. Dazu seine Schrift: *Ders., Juden und Indogermanen*, Leipzig 1887.

<sup>62</sup> Lagarde, Deutsche Schriften (s. Anm. 34), 232, vgl. 225.

Kulturnationen, trägt aber zum Prozeß der Menschwerdung nur im Modus der Störung bei (255–257.365–367). Israel als Volk, als Schöpfungsgedanke Gottes, so setzt Lagarde voraus, ist im Gericht des babylonischen Exils untergegangen; es überlebt als durch äußere Gesetze und Riten begründete, künstliche und kulturell gestaltungsunfähige Gemeinschaft und behauptet sich durch jene äußerlichen Identitätsmarker als Nation in den Gastnationen (255–257.365ff.24ff.).

Es ist deutlich, daß diese Deutung des Judentums nicht einfach und ausschließlich das Judentum trifft, sondern es ist typisch für die völkische Bewegung, daß sie diese Veräußerlichungsstendenz auch in der deutschen Volksgemeinschaft identifiziert<sup>63</sup> und als jüdischen Einfluß faßt, damit diese Volksgemeinschaft vor die Aufgabe stellt, nicht nur das Judentum als fremde Nation auszuscheiden, sondern auch seinen negativen Einfluß auf das Eigene zu beseitigen (255f.) – das ist der Sinn von Lagardes Hinweis auf die Äußerlichkeit, die das seinerzeitigenössische Deutsche Reich mit dem ›Jesuitismus‹ und dem Judentum verbindet (255) und dem die neue religiöse Gestaltung, die Neugestaltung der Religion abhelfen soll.

Allerdings wäre die Vermutung falsch, daß Lagarde in seiner Karikatur des Judentums seinen deutschen Zeitgenossen lediglich eine Warnung vor den Folgen der Selbstverfehlung vorzeichnen wollte. Will man der Funktion des Antisemitismus bei Lagarde auf die Spur kommen, dann muß man sehen, daß sein Begriff des ›Deutschen Volkes‹ gerade in der Ablehnung einer historischen Grundlegung jener Gotteserfahrung in der Aufgabe der Gestaltung des Volkes einen entschieden kontraktistischen Zug aufweist. Lagarde weist selbst darauf hin, daß es nicht möglich ist, das Wesen des deutschen Volkes, um dessen Gestaltung es geht, dem Vollzug der Gestaltung voraus zu fixieren – es ist eine Gestaltungsaufgabe auf Zukunft hin und keine Repräsentierung der Vergangenheit.<sup>64</sup> Erst im Verlauf der Geschichte und der individuellen Beiträge kommt heraus, was dieses Volk wesentlich ist. Diese Aufgabe kann jeweils nur individuell gehört und ergriffen werden, und jede gestaltende Tätigkeit ist an diesen Punkt einer unverrettbaren Entscheidung verwiesen. Deutschland und die damit gestellte Gestaltungsaufgabe läßt sich nach Lagarde in seinem Wesen gerade nicht definieren. Es ist, um nur diesen Seitenblick zu setzen, gerade das Anliegen der späteren völkischen Ideologen, die Geschichte als Hilfe zur Identifikation des Deutschen Wesens und als Wegweiser für die Gegenwartsaufgaben aufzubieten – das ist das Programm der Texte Chamber-

<sup>63</sup> Vgl. den Verweis auf die ›vielen Esras‹, die das deutsche Volk im Laufe seiner Geschichte gehabt habe: a.a.O. 321; vgl. 24ff.

<sup>64</sup> Zum folgenden vgl. a.a.O. 241–247.66–76.

lains ebenso wie Langbehn und Moeller van den Brucks, aber auch – ich zögere, ihn zu nennen – Alfred Rosenbergs.

Für Lagarde ist Deutschland eine Zukunft:

»Das Deutschland, welches wir lieben und zu sehen begehren, hat nie existiert, und wird vielleicht nie existieren. Das Ideal ist eben etwas, das zugleich ist und nicht ist [...] Je mehr einzelne Deutsche [...] das in dem ihnen durch Geburt und Anlage gegebene Materiale schlummernde Gottesbild herauszuarbeiten bemüht sind, desto klarer wird uns unser Wesen werden. [...] Deutschland würde gegründet werden, wenn wir gegen die jetzt gültigen, [...] deutlich genug zu erkennenden Laster ernstlich und deutsch beeinflusster Zeit uns vernennend erhielten.« (242).

Das Ideal läßt sich offensichtlich positiv nicht formulieren. Lagarde thematisiert das Problem einer über Negationen hinausgehenden Formulierung dessen, was »deutsch« ist, durchaus – kommt aber zu keinem Ergebnis außer dem Verweis auf die »Originalität der Individuen.«<sup>65</sup> Identifizierbar ist »das Deutsche« offenbar nur negativ: identifizierbar durch den Widerwillen, den sie angeblich erregen, sind nur die wesensfremden Elemente – »Laster«, und diese sind alle in dem Begriff des Judentums als des Fremden zusammengefasst (255f.). Daß nun der Begriff des Judentums sich als dieser Sammelbegriff anbietet, liegt nach meinem Eindruck nun doch an der internen Logik der tradierten christlichen antijudaistischen Stereotype, die unter den Bedingungen der Transformation des Christentums in eine »deutsche Religion« nicht nur bei Lagarde, sondern auch bei Chamberlain ihre integrative Kraft als »Gegenpol« bewahren; dazu gehört insbesondere die Zuordnung von Christentum und Judentum unter der Alternative von »innerlich« und »äußerlich«, nach dem das Judentum als Gestalt der verärblichen, rein rituellen, künstlichen, starren, abgestorbenen Religion zu stehen kommt. Dieses Stereotyp verbindet mühelos die Charaktere, die als Hindernis der Realisierung des deutschen Wesens einerseits und die als typisch für das Judentum andererseits angesehen werden – beispielsweise die angebliche materialistische Grundorientierung. Im Rahmen dieses religiös grundierten völkischen Denkens, das den Begriff des Evangeliums als Verweis auf die Offenbarung und die Aufgabe der Gestaltung des »deutschen Wesens« reinterpretiert, erhält dieses Set von antijudaistischen Stereotypen eine neue Funktion: es wird das *reale* Gegen- und Feindbild des *Ideals* eines spezifisch deutschen Wesens. Der Widerspruch gegen das so identifizierte Feindbild ist die einzige Form, in der man sich für dieses Ideal engagieren kann: indem man beseitigt, was ihm angeblich entgegensteht. Die Fixierung auf das Feindbild des Judentums in den antisemitischen völkischen Positionen liegt nach meinem Eindruck daran, daß hier

die Konkretion im Negativen liegt (241f.). Das Ideal ohne dieses Feindbild – das eigentlich positive völkische Programm also – ist leer. Darum braucht es das negative Gegenbild des Judentums: Nur so wird das leere Ideal konkret.

<sup>65</sup> A.a.O. 241 und folgende.