

Eine Emotions- und Körpergeschichte von Rasse, Rassismus und Antisemitismus

Abstract: Race, Racism and Antisemitism through the Lens of the History of Emotions and the Body. Race, racism and antisemitism are not just abstract concepts. Rather, they owe their power and persistence to their emotional and physical manifestations. This article examines how these concepts were learned emotionally and physically within German *völkisch* circles in the early twentieth century (1900–1933). Race has particularly been widely ignored in the history of emotions and the body in the German-speaking region due to its association with National Socialism. However, this has led to an overly limited understanding of race. Its affective and somatic dimensions reveal the inherent interconnectedness of race with racism and antisemitism. Through the lens of phenomenological and ontological approaches to affect and the body from anthropology and critical philosophy of race, this contribution reads historical sources on so-called rune gymnastics and traces the historical continuities of race, racism and antisemitism as an emotional and somatic repertoire.

Keywords: race, racism, antisemitism, Whiteness, Aryans, affect studies, critical philosophy of race, *völkisch* movement, rune gymnastics

Rassismus und Antisemitismus äußern sich nicht nur in gesellschaftlichen Vorstellungen, Begriffen und Praktiken. Vielmehr sind ihre subtilen Funktionsweisen auch auf der Ebene des Körpers und der Emotionen verortet. Ihre historische Hartnäckigkeit und Wirkungsmacht verdanken Antisemitismus und unterschiedliche Formen von Rassismen in besonderer Weise auch ihrer somatischen und affektiven Verankerung. Dabei haben sich antisemitische und rassistische Fremdwahrnehmungen wesentlich über die Selbstwahrnehmung als Rasse konstituiert. Rasse, Rassismus

DOI: <https://doi.org/10.25365/oezg-2026-37-1-4>



Accepted for publication after external peer review (double blind)

Anna Danilina, Zentrum für Antisemitismusforschung, Technische Universität Berlin, Kaiserin-Augusta-Allee 104–106, 10553 Berlin, Deutschland; danilina@tu-berlin.de

und Antisemitismus – so eine Kernthese der hier folgenden Argumentation – sind insbesondere auf der Ebene der Emotionen und des Körpers miteinander verzahnt.¹

Die Emotions- und die Körpergeschichte haben die Themen Antisemitismus und Rassismus sowie insbesondere Rasse/*race* bislang nur stiefmütterlich behandelt.² Umgekehrt werden affekt- und körpertheoretische Ansätze in der deutschsprachigen Rassismus- und Antisemitismusforschung selten einbezogen.³ Dabei ist in der angloamerikanischen Forschung seit Langem die Analyse von Rassismus anhand emotionaler und körperlicher Wahrnehmungen und Äußerungen etabliert.⁴

Die Abwesenheit ähnlicher Perspektiven in Europa wird oft mit der moralischen Ablehnung des Begriffs ‚Rasse‘ erklärt, da dieser im deutschen Kontext als belastet und untrennbar mit dem Nationalsozialismus verbunden gilt. Diese Ablehnung vernachlässigt, dass Vorstellungen von Rasse und damit verbundene Empfindungen lange vor dem Nationalsozialismus existierten und auch nach 1945 in rechten sowie in liberalen und alternativen Bewegungen weiterlebten, wo sie just durch das Vermeiden der Kategorie ‚Rasse‘ unreflektiert blieben.⁵

Den Terminus Rasse zu gebrauchen, wird im deutschsprachigen Kontext als mindestens problematisch,⁶ häufig sogar als direkt rassistisch angesehen.⁷ Er wird meist in Anführungsstriche gesetzt oder durch verwandte Begriffe wie Hautfarbe oder Ethnizität ersetzt, in der Annahme, dass Rasse durch Benennung perpetuiert

-
- 1 Inhaltliche Überschneidungen existieren mit vorangegangenen Publikationen Anna Danilina, *Ethiken der Essenz. Eine Emotions- und Körpergeschichte der Rasse in inneren Kolonien (1890–1933)*, Göttingen 2023; dies., *Shaping Aryan Race. Affect and Embodiment in the Voelkish Movement (1900–1935)*, in: *Body Politics. Zeitschrift für Körpergeschichte* 5/8 (2017), 71–112; dies., *Arteigene Praktiken, arische Körper und rassistische Gefühle*, in: Richard Faber/Horst Junginger (Hg.), *Religionskritik von Rechts*, Würzburg 2026 (im Erscheinen).
 - 2 Maria Alexopoulou konstatiert für die Zeitgeschichte insgesamt, sie vermeide sogar, Rassismus als Phänomen zu adressieren. Maria Alexopoulou, *Rassistisches Wissen in der Transformation der Bundesrepublik Deutschland in eine Einwanderungsgesellschaft 1940–1990*, Göttingen 2024, 18–36.
 - 3 Eine Ausnahme bilden Uffa Jensen/Stefanie Schüler-Springorum (Hg.), *Gefühle gegen Juden*, Göttingen 2013; dies., *Antisemitismus und Emotionen*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 64/28–30 (2014), 17–24; Uffa Jensen, *Zornpolitik*, Berlin 2017.
 - 4 Charles Mills, *Blackness Visible*, Ithaca/New York 2015; Linda Martin Alcoff, *Visible Identities. Studies in Feminist Philosophy*, New York/Oxford 2006; George Yancy, *Black Bodies, White Gazes*, London 2008; Shannon Sullivan, *The Physiology of Sexist and Racist Oppression. Studies in Feminist Philosophy*, Oxford 2015; Eduardo Bonilla-Silva, *Feeling Race: Theorizing the Racial Economy of Emotions*, in: *American Sociological Review* 84/1 (2019), 1–25; Sara Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*, 2. Aufl., New York 2014.
 - 5 Danilina, *Ethiken der Essenz*, 2023.
 - 6 Manuela Bojadžijev, *Rassismus ohne Rassen, fiktive Ethnizitäten und das genealogische Schema. Überlegungen zu Étienne Balibars theoretischem Vokabular für eine kritische Migrations- und Rassismusforschung*, in: Julia Reuter/Paul Mecheril (Hg.), *Schlüsselwerke der Migrationsforschung. Pionierstudien und Referenztheorien*, Interkulturelle Studien, Wiesbaden 2015, 275–288.
 - 7 Iman Attia/Ozan Z. Keskinkilic, *Rassismus und Rassismuserfahrung: Entwicklung – Formen – Ebenen*, in: *Wissen schafft Demokratie* 2 (2017), 117–125.

werde. Ein Großteil der deutschen Forschung geht davon aus, dass es zwar Rassismus gibt, aber nicht Rasse.⁸

Dabei werden einzig zwei Varianten gedacht: Entweder, so die vielzitierte *Jenaer Erklärung* von 2019, seien Rassen „eine biologische Realität“ oder aber „reine Konstrukte des menschlichen Geistes“.⁹ In dieser Gegenüberstellung wird für die zweite Position Stellung bezogen: Rasse sei also eine reine Konstruktion und beanpruche insofern keine Realität. Die Critical Race Theory und Critical Philosophy of Race hingegen sehen Rasse zwar als Konstruktion, die jedoch durch historische Prozesse real geworden ist, auf die Körper und die Gesellschaft ein- und darin fortwirkt.¹⁰ Rasse ist demnach ontologisch, nicht aber biologisch real. Diese Sicht betont, dass Rasse durch Rassismus fortbesteht, jedoch nicht mit ihm identisch ist,¹¹ und dass ihre Analyse notwendig bleibt, um die Grundlagen für eine Überwindung rassistischer Strukturen zu schaffen.

Um Überwindung in diesem Sinne überhaupt denkbar zu machen, sollte Rasse folglich erst einmal in ihren unterschiedlichen Dimensionen und ihrer Verwobenheit mit anderen Identitäts- und Diskriminierungskategorien begriffen und untersucht werden.¹² In einer zutiefst rassistischen Gesellschaft wäre die Performanz eines Jenseits von Rasse, also eines *post-racial state*, nur als Ignoranz oder Utopie denkbar.¹³ Sofern es ihn gibt, führt der Weg zu dieser Utopie der Überwindung von Rasse also nicht über Verdrängung, sondern durch die Tiefen der historischen Aufarbeitung und Auseinandersetzung.

Auch der Debatte um die Streichung des Begriffs ‚Rasse‘ aus dem deutschen Grundgesetz lag die Annahme zugrunde, dass Sprache Realität schafft – d. h., deren Benennung würde Rasse erst hervorbringen.¹⁴ Die Gegenposition argumentierte, dass auf Rasse basierende Ungleichheiten durch Streichung des Begriffs nicht verschwinden würden, sondern lediglich schwerer adressierbar und rechtlich handhabbar seien. Stattdessen sollte Rasse als Ungleichheitskategorie sichtbar bleiben – denn das Diskriminierungsverbot im Grundgesetz war nicht nur als Abkehr vom Nationalsozialismus, sondern auch als wirksames Mittel zur Bekämpfung von Rassismus konzipiert.¹⁵

8 Ebd.

9 Martin S. Fischer u. a., *Jenaer Erklärung*. Das Konzept der Rasse ist das Ergebnis von Rassismus und nicht dessen Voraussetzung, Jena 2019, 2, www.uni-jena.de/unijenamedia/60675/jenaer-erklaerung.pdf (30.7.2024).

10 Charles Mills, *Body Politic, Bodies Impolitic*, in: *Social Research* 78/2 (2011), 583–606.

11 Cengiz Barskanmaz, *Recht und Rassismus*, Berlin/Heidelberg 2019.

12 Kimberlé Crenshaw (Hg.), *Critical Race Theory. The Key Writings That Formed the Movement*, New York 1995; dies., *On Intersectionality. Essential Writings*, New York 2017.

13 Kimberlé Crenshaw u. a. (Hg.), *Seeing Race Again. Countering Colorblindness Across the Disciplines*, Oakland, CA 2019; David Theo Goldberg, *Are We All Postracial Yet?* Malden, MA 2015.

14 Goldberg, *Are We All Postracial Yet*, 2015, 382.

15 Ebd., 383 f.

Die Praxis, den Rassebegriff im Deutschen in Anführungszeichen zu setzen, basiert auf derselben Logik. Sie soll Distanz zur Kategorie schaffen und signalisieren, dass der Terminus als belastet gilt und in Deutschland eine besondere Geschichte durchlaufen hat, mit der die Autorin oder der Sprecher nichts zu tun habe. Dies macht es jedoch umso schwerer, die historische Situiertheit von Subjekt, Wissen und Sprache zu adressieren. Um die Verortung und die Kontinuitäten in der deutschen Geschichte sichtbar zu machen und kritisch aufzuarbeiten, ist zuallererst anzuerkennen, dass die heutige Gesellschaft und ihre Subjekte die Kinder ihrer Geschichte sind. Wichtiger als eine symbolische Distanzierung wäre für eine mögliche Überwindung von Rasse die Aufarbeitung der Kategorie, die eine tiefere Selbstreflexion einschließt.¹⁶

Im Gegensatz zum Rassebegriff wird das angloamerikanische *race* meist ohne Anführungsstriche verwendet. Doch der bloße Wechsel zu *race* blendet aus, dass auch *race* eine Geschichte der extremen Gewalt und Unterdrückung mitträgt und die Verwendung auch in den USA lange umstritten war.¹⁷ *Race* ist also keineswegs neutraler, hat jedoch eine andere Geschichte als ‚Rasse‘. Deshalb ist es nicht sinnvoll, Rasse mit *race* zu substituieren, um die Geschichte und Kontinuität von Rasse in Deutschland aufzuarbeiten. Um nachzuvollziehen, wie die Gewaltgeschichte rassischen Denkens, Handelns und Fühlens in Deutschland verlaufen ist, gilt es, die hier wirksamen Begriffe Rasse, Deutsch-, Arisch- und Germanischsein zu analysieren und ihr Verhältnis zu Weißsein sowie zu Antisemitismus und Rassismus zu verstehen.

Im gegenwärtigen Verschweigen von Rasse zeigt sich eine Parallele zur früheren Tabuisierung des Rassismusbegriffs selbst, der aufgrund seiner historischen Belastung oft durch „Ausländerfeindlichkeit“, „Fremdenfeindlichkeit“ oder „Xenophobie“ ersetzt wurde – was es zwar erschwerte, Rassismus zu thematisieren, ihn aber keineswegs reduzierte.¹⁸ Wie schon die Tabuisierung des Rassismusbegriffs behindert in meinen Augen auch die sprachliche Distanzierung von Rasse eine differenzierte Betrachtung der verschiedenen historischen Formen von Rassismen. Denn weil Rasse in spezifischen geografischen und historischen Kontexten je unterschiedlich konstruiert wurde, gibt es auch nicht den einen monolithischen Rassismus, sondern die in ihrer historischen Genese und sozialen Wirkweise unterschiedlichen Formen des anti-Schwarzen bzw. kolonialen Rassismus, anti-asiatischen Ras-

16 Paul Mecheril/Claus Melter, Rassismustheorie und -forschung in Deutschland. Kontur eines wissenschaftlichen Feldes, in: dies. (Hg.), Rassismuskritik, Bd. 1: Rassismustheorie und -forschung, Schwalbach 2010, 13–22, 15.

17 Jakob Toury, Race und ‚Rasse‘. Politische Bedeutung und historische Kontexte. Ein Interview mit Jakob Tanner, in: Naika Foroutan u. a. (Hg.), Das Phantom ‚Rasse‘. Zur Geschichte und Wirkungsmacht von Rassismus, Wien/Köln/Weimar 2018, 35–46.

18 Alexopoulou, Rassistisches Wissen, 2024, 2.

sismus, anti-muslimischen Rassismus sowie Antiziganismus und viele, je nach Kontext, Epoche und Region andere Formen.

In der häufigen Gegenüberstellung von Rassismus und Antisemitismus im deutschsprachigen Raum – und der Frage, ob Antisemitismus unter Rassismus subsumiert werden könne oder ein eigenständiges Phänomen darstelle – wird deutlich, dass Rassismus oftmals als monolithische Kategorie vorgestellt wird, die meist implizit den anti-Schwarzen-Rassismus meint oder auf einen biologischen Rassebegriff rekurriert.¹⁹ Die Unterscheidungen von anti-Schwarzem und kolonialem Rassismus, anti-asiatischem Rassismus, anti-Roma-Rassismus bzw. Antiziganismus, anti-muslimischem Rassismus und weiteren je spezifischen Formen werden in der Postulierung *des einen* Rassismus, der dem Antisemitismus gegenübergestellt wird, häufig ausgeblendet.

Die Ausklammerung kultureller und religiöser Dimensionen rassistischer Zuschreibungen führt zudem zu einer Biologisierung von Rasse im deutschen Diskurs. Dabei werden die rassistischen und antisemitischen Implikationen kultureller und religiöser Gemeinschaftsvorstellungen ausgeblendet und es wird somit erschwert, rassistische Kontinuitäten in einer vermeintlich liberalen Gesellschaft nach 1945 zu thematisieren. Neue und scheinbar *kulturell* statt *biologisch* konnotierte Kategorien – wie beispielsweise Ethnie – geraten dabei als Varianten von Rassevorstellungen ebenso aus dem Blick wie die lange Geschichte kultureller und religiöser Rassekonzeptionen, die sich teilweise bis in die Antike zurückverfolgen lässt.²⁰ Charles Mills verdeutlicht, dass nicht der biologische Rassismus, sondern die kulturellen und religiösen Rassismen als Ursprung rassistischer Denkstrukturen verstanden werden müssen, aus denen sich später auch der biologische Rassismus speiste.²¹

In der auf Biologie und Ideologie verkürzten Perspektive wird insbesondere die emotionale und körperliche Verankerung rassistischer Identitätsbildung oft ausgeblendet. Körperlichkeit wird häufig mit Biologie gleichgesetzt, sodass kritische Ana-

19 Diese Darstellung findet sich in wissenschaftlichen Abhandlungen und noch häufiger in der politischen und Bildungsarbeit. Vgl. Angelika Königseder, Antisemitismus als eine spezielle Ausprägung des Rassismus?, in: Sir Peter Ustinov Institut (Hg.), „Rasse“ – eine soziale und politische Konstruktion. Strukturen und Phänomene des Vorurteils Rassismus, Wien 2010; Schule ohne Rassismus/Schule mit Courage, Antisemitismus, 2024, www.schule-ohne-rassismus.org/themen/antisemitismus/; Frankfurter Allgemeine Zeitung, Fazschule.net/Bildungsstätte Anne Frank (Hg.), Antisemitismus und Rassismus. Unterrichtsimpulse. Sekundarstufe II – Politik, Deutsch, Ethik, Religion, 2020, 3, www.bs-anne-frank.de/fileadmin/content/Publikationen/Weiteres_Pädagogisches_Material/FAZ_BS_Rassismus_Antisemitismus.pdf; hierzu weiterführend auch Urs Lindner, Ist Antisemitismus (k)ein Rassismus? in: Bildungsbausteine, Berlin 2024, www.bildungsbausteine.org/fileadmin/assets/PDF/BildungsBausteine/Urs_Lindner_2024_Ist_Antisemitismus_kein_Rassismus.pdf (sämtliche 14.1.2026).

20 Benjamin H. Isaac, *The Invention of Racism in Classical Antiquity*, Princeton/Oxford 2004.

21 Charles Mills, *Critical Philosophy of Race*, in: Herman Cappelen/Tamar Szabó/John Hawthorne (Hg.), *The Oxford Handbook of Philosophical Methodology*, Oxford 2016, 709–732, 714.

lysen materieller Effekte von Rasse als Bestätigung rassistischer Annahmen missverstanden werden. Während bei anderen Identitätskategorien, wie etwa Geschlecht bzw. Sex und Gender, somatische und affektive Aspekte zentriert werden, stehen solche Ansätze bei Rassismus und Antisemitismus unter Verdacht, biologistische Denkmuster zu reproduzieren.²² Diese doppelte Exzeptionalisierung von Rasse – sowohl als besonders problematische Identitätskategorie als auch in der besonderen Problematisierung des deutschsprachigen Begriffs – schließt wichtige Verbindungen zu globalen rassistischen und rassismuskritischen Diskursen aus,²³ verharmlost andere rassistische Kontexte und verhindert die Reflexion historischer Kontinuitäten von Rasse im deutschen Kontext.

Dabei lässt sich ein kritisch-ontologischer Rassebegriff klar vom biologistischen unterscheiden.²⁴ Die Emotions- und die Körpergeschichte haben gezeigt, dass Gefühle und Körper keine konstanten biologischen Gegebenheiten sind, sondern historisch und sozial geformt werden.²⁵ Dies gilt auch für affektive und somatische Dimensionen von Rassismus und Antisemitismus, die ebenfalls erlernt sind und daher auch wieder verlernt werden können – durch kritische Aufarbeitung und Reflexion.²⁶

In den USA und zusehends auch in Deutschland gibt es einen neuen Trend zu antirassistischer Körperarbeit: „Somatic repatterning“, „somatic antiracism“ oder „somatic abolitionism“ zielen darauf ab,²⁷ das eigene Weißsein zu verlernen bzw. – als von Rassismus Betroffene*r – körperlich verankerte transgenerationale Traumatisierung zu überwinden.²⁸

Im Gegensatz zu diesen praktischen Ansätzen ist der geschichtswissenschaftliche Zugang zum materiellen Körper stets indirekt. Das Instrumentarium der Emo-

22 Charles Mills, *Materializing Race*, in: Emily S. Lee (Hg.), *Living Alterities. Phenomenology, Embodiment, and Race*, New York 2014, 19–43.

23 Cengiz Barskanmaz, *Rasse – Unwort des Antidiskriminierungsrechts?*, in: *Kritische Justiz* 3 (2011), 382–389, 387; David Theo Goldberg, *Racial Comparisons, Relational Racisms. Some Thoughts on Method*, in: *Ethnic and Racial Studies* 32/7 (2009), 1271–1282, <https://doi.org/10.1080/01419870902999233>.

24 Charles Mills, *Does Race Exist?*, in: *Dailymotion*, 2020, www.dailymotion.com/video/x2vy16r (30.7.2024).

25 Bettina Hitzer, *Emotionsgeschichte – ein Anfang mit Folgen*, in: *H- Soz-Kult*, 23.11.2011, <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/forum> (30.7.2024).

26 Alcoff, *Visible Identities*, 2006, 179.

27 Siehe Amelie Gauliers Website, www.ameliegaulier.com/ (30.7.2024); sowie *Columinate, Disrupting White Supremacy – Somatic Antiracism Transformation Training*, <https://columinate.coop/events/disrupting-white-supremacy/> (30.7.2024); Mariya Javed, *Healing Racial Trauma through Somatic Anti-Racism Practices*, 4.8.2022, www.optumhealtheducation.com/sites/default/files/course/2022-04/Healing%20Racial%20Trauma%20Handouts.pdf (30.7.2024); Resmaa Menakem, *What Somatic Abolitionism Is*, <https://resmaa.com/movement/> (30.7.2024).

28 Resmaa Menakem, *My Grandmother's Hands. Racialized Trauma and the Pathway to Mending Our Hearts and Bodies*, London 2021.

tions- und der Körpergeschichte ist dabei zum Teil noch unzureichend entwickelt, wenn wir nicht nur Vorstellungen vom Körper oder Emotionsbegriffe und -diskurse analysieren wollen, sondern sinnliche Wahrnehmung, Empfindung und Erfahrung oder gar somatische Veränderungen im Fokus stehen sollen. Sowohl die Emotions- als auch die Körpergeschichte ist dabei vor eine Herausforderung gestellt: Genau weil ihr Gegenstand nicht der biologische, sondern der sozial gewordene Körper ist und Emotionen nicht als neuronale Reaktionen, sondern als soziale Phänomene und Praktiken verstanden werden,²⁹ sind historische Quellen häufig Schriftquellen, die nur selten Aufschluss über Empfindungen oder gar körperliches Erleben und somatische Veränderungen geben.³⁰ Alternative Quellen wie Bilder oder Filme bieten zwar neue Perspektiven, können die fehlende Möglichkeit, historische Akteur*innen direkt zu befragen, jedoch nur bedingt ausgleichen.

Ich schlage im Folgenden vor, das affektive und körperliche Erlernen von Rasse, Rassismus und Antisemitismus anhand von Praktiken historisch zu untersuchen. Im Anschluss an phänomenologische und praxeologische Ansätze begreife ich dabei Emotionen nicht als einzelne Begriffe oder getrennte Dinge – wie *die Liebe*, *den Hass* oder *die Angst*³¹ –, sondern als Beziehungen, in denen unterschiedliche Affekte sowie ihre Subjekte stets verflochten sind und durch die Relation zueinander kontinuierlich geformt werden.³² Ebenso sind Antisemitismus, Rassismen und Rasse insbesondere auf der affektiven und somatischen Ebene nicht als getrennt voneinander zu betrachten, sondern sollten stets als verwoben und füreinander konstitutiv verstanden werden.

1. Gefühle und Körper als Schnittstellen von Antisemitismus, Rassismus und Rasse

Der Begriff Antisemitismus wurde in den 1870er- und 80er-Jahren populär. Dessen erste Verwendung wird häufig dem antisemitischen Vordenker und Journalisten Wilhelm Marr zugeschrieben, wobei das Wort erstmals in einem Bericht über eine

29 Pascal Eitler/Monique Scheer, Emotionengeschichte als Körpergeschichte, in: *Geschichte und Gesellschaft* 35/2 (2009), 282–313.

30 Margrit Pernau/Imke Rajamani, Emotional Translations. Conceptual History beyond Language, in: *History and Theory* 55/1 (2016), 46–65.

31 Eine gute kurze Darstellung von Ansätzen, die von der Betrachtung eines Gefühls ausgehen, gibt Bettina Hitzer mit besonderem Fokus auf Studien zu Angst: Hitzer, *Emotionengeschichte – ein Anfang mit Folgen*, 2011.

32 Ahmed, *Cultural Politics of Emotion*, 2014; Monique Scheer, Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion, in: *History and Theory* 51/2 (2012), 193–220.

Veranstaltung Marrs verzeichnet wird.³³ In seinem Pamphlet *Der Sieg des Judentums über das Germanentum* unterschied Marr diese ihm zufolge neue Form des Judenhasses von der herkömmlichen, religiösen Judenfeindschaft. Nach gängiger Auslegung markiert der Terminus einen Wandel vom religiös motivierten Antijudaismus hin zum rassistisch begründeten, modernen Antisemitismus, zwischen denen die historische Forschung lange streng unterschied.³⁴ Doch der Begriff diente nicht nur der Rassifizierung von Jüdinnen und Juden, sondern auch der Konstruktion einer deutschen, arischen Identität.³⁵ Antisemitismus und die Konzeption einer deutschen Rasse waren in Deutschland untrennbar miteinander verwoben. Die Abgrenzung vom „Jüdischen“ half, das „Deutsche“ als rassische Gemeinschaft zu definieren – ein grundlegender Mechanismus des Othering, der Identität durch Ausschluss formt. Kurz gesagt war der Aufstieg des Antisemitismus in Deutschland also konstitutiv für die Rassifizierung des Arischen und Germanischen.

Marr selbst betonte stets den ‚rationalen‘ und ‚wissenschaftlichen‘ Charakter seines Begriffs des Antisemitismus im Gegensatz zum früheren, angeblich ‚emotional-religiösen‘ Antijudaismus. Seine Unterscheidung von rational-wissenschaftlich versus emotional-religiös war dabei jedoch weniger eine Realität als vielmehr eine Legitimation des Hasses gegen Jüdinnen und Juden im Deutschland des ausgehenden 19. Jahrhunderts. Gebildete Antisemit*innen warben um die Zustimmung des Bildungsbürgertums und des (gehobenen) Mittelstandes, indem sie sich von den „Radauantisemiten“ distanzierten und die für die oberen Schichten geltenden Normen der Affektkontrolle akzentuierten.³⁶ Indem Marr unterstrich, Antisemitismus sei wissenschaftlich-rational, wurde dieser als objektiv und notwendig dargestellt. Dabei war Antisemitismus keineswegs emotionslos, sondern definierte ‚das Deutschtum‘ im Gegensatz zu ‚jüdischem Rationalismus‘ – der zunehmend anti-französische Stereotype replizierte – gerade als gefühlsgesteuert. So schreibt der jüdische Soziologe Franz Oppenheimer 1912 in *Die rassen-theoretische Geschichtsphilosophie* über Houston Stewart Chamberlains Charakterisierung der arischen und semitischen Rasse:

„Gefühl ist alles. Das ‚Gefühl der Rasse im eigenen Busen‘ wird als der souveräne unfehlbare Schiedsrichter hingestellt. Dieses Gefühl gibt unserem Geschichtsphilosophen die Kenntnis von seinen und seiner Rasse eigenen

33 Peter Ullrich/Uffa Jensen, Antisemitismus – der Terminus, in: Peter Ullrich u. a. (Hg.), Was ist Antisemitismus? Begriffe und Definitionen von Judenfeindschaft, Göttingen 2024, 15–18, 15.

34 Wolfgang Benz, Antisemitismus. Präsenz und Tradition eines Ressentiments, Schwalbach 2015, 14 f.

35 Die Germanenideologie entstand dabei bereits im 19. Jahrhundert im Zuge nationalromantischer Bewegungen. Siehe Martin Langebach (Hg.), Germanenideologie. Einer völkischen Weltanschauung auf der Spur, Bonn 2020.

36 Werner Bergmann, Nicht aus den Niederungen des Hasses und des Aberglaubens, in: Geschichte und Gesellschaft 39/4 (2013), 443–471, 443.

Eigenschaften, und, warnend, von den Eigenschaften des Rassefremden. Es erkennt fehllos, durch Sympathie, den Blutsfreund und ebenso fehllos, durch Antipathie, den Fremden. Sub hoc signo vinces: mit dieser Wünschelrute in der Hand kann der selbst rassereine Mensch alle Rätsel der Geschichte lösen, alle Stämme und Männer mit Sicherheit ihrer Rasse nach bestimmen.“³⁷

Deutschsprachige Intellektuelle wie Ludwig Klages und C. G. Jung prägten in den 1920er-Jahren eine „Sehnsucht nach Gefühlen“,³⁸ die sich auch in der Kunst- und Musiktheorie widerspiegelte.³⁹ Richard Wagner popularisierte die Vorstellung, Deutsche seien durch ihr Empfindungsvermögen besonders für Musik prädestiniert, während jüdische Künstler*innen als rational und unsensibel abgewertet wurden.⁴⁰ Antisemitismus fungierte so nicht nur als diskursiver „Code“,⁴¹ sondern auch als Ausdruck emotionaler Abgrenzung und Zugehörigkeit. Gerade diese Verkörperung emotionaler und körperlicher Praktiken machte Antisemitismus, so hier die These, zu einem deutschen *common sense*.

1922 schrieb Hans Blüher, ein zentraler Akteur der deutschen Jugendbewegung, in seiner affirmativen Rekapitulation der antisemitischen Bewegung: „Antisemitismus wird einmal als Erkenntnis aufleuchten und dann wieder verschwinden, dafür aber organische Selbstverständlichkeit des deutschen Menschen werden.“⁴² Und er meinte weiter, dieser Antisemitismus

„befindet sich spürbar im Stadium des Organischwerden. Er verkörpert sich. [...] Der Antisemitismus ist, ohne daß man es schon ganz zugeben will, ein Grundvorgang des deutschen Menschen geworden. Man kann heute nicht mehr mit dem Gehirn für oder wider sein, man ist, wenn man Deutscher ist, bereits abgestempelt, und es gibt kein Entfliehen mehr. So wie in den Körpern gelernte Bewegungen unbewußt werden und ins Rückenmark versinken, so daß man nicht mehr anders kann, als sich so bewegen, so kann der deutsche Volkskörper heute nicht mehr anders, als antisemitisch reagieren.“⁴³

37 Franz Oppenheimer, Die rassentheoretische Geschichtsphilosophie. Verhandlungen des 2. Deutschen Soziologentages vom 20. bis 22. Oktober 1912 in Berlin. Reden und Vorträge, Frankfurt am Main 1969, 98–139, 116.

38 Allgemeiner zur „Sehnsucht nach Gefühlen“ nach dem Ersten Weltkrieg siehe Martina Kessel, Das Trauma der Affektkontrolle. Zur Sehnsucht nach Gefühlen im 19. Jahrhundert, in: Claudia Benthien/Anne Fleig/Ingrid Kasten (Hg.), Emotionalität. Zur Geschichte der Gefühle, Köln 2000, 156–177.

39 Anthony D. Kauders, Antisemitismus als Selbsthingebung, oder: Der Kampf gegen den ‚jüdischen Rationalismus‘, in: Geschichte und Gesellschaft 39/4 (2013), 502–526, 508 f.

40 Jensen, Zornpolitik, 2017, 55.

41 Zur Analyse von Antisemitismus als diskursivem und kulturellem Code im Kaiserreich siehe Volkov Shulamit, Antisemitism as a Cultural Code. Reflections on the History of Antisemitism in Imperial Germany, in: The Leo Baeck Institute Year Book 23/1 (1978), 25–46.

42 Hans Blüher, Secessio Judaica. Philosophische Grundlegung der historischen Situation des Judentums und der antisemitischen Bewegung, Berlin 1922, 41.

43 Blüher, Secessio Judaica, 1922, 48.

Blüher sah Antisemitismus also als Teil des deutschen (Volks-)Körpers und damit als integralen Bestandteil des Deutschseins. Die Verkörperung von Antisemitismus ist hier gewissermaßen historisch eine Verkörperung von Deutschsein. Um diesen Prozess analytisch und methodisch zu fassen, hilft der Rückgriff auf die Critical Race- und Critical Whiteness Studies. Eine theoretische Grundlage bietet Shannon Sullivan in *Revealing Whiteness*, wo sie die körperliche und mentale Verankerung von Weißsein beschreibt:

„The ontological roots that white privilege puts down are bodily as well as psychical, or rather, engage a person's physicality and mentality in their co-constitution. White privilege is not just ‚in the head‘. It is also ‚in‘ the nose that smells, the back, neck and other muscles that imperceptibly tighten with anxiety, and the eyes that see some but not all physical differences as significant. A person's psychological disposition toward the world can be found throughout her body, in her physical comportment, sensations, reactions, pleasures and pains, just as her bodily (dis)functionings help constitute her mental tendencies and proclivities.“⁴⁴

Nach Sullivan sind also Weißsein und weiße Privilegierung sowie die rassistische Wahrnehmung anderer Menschen nicht nur im Kopf, sondern werden auch körperlich verankert, wobei die somatische und die mentale Ebene füreinander konstitutiv sind. Diese analytische Perspektive auf Rassismus und Weißsein als verkörperte Prozesse spiegelt in fast unheimlicher Weise Hans Blühers Vision des Organisierwerdens von Antisemitismus. Auch Blüher schreibt, Antisemitismus sei nicht nur im Kopf (und dort weit weniger hartnäckig), sondern sickere gewissermaßen ins Rückenmark – in den Körper, die Muskeln und Nerven – ein. Der zentrale Unterschied von Sullivans und Blühers Ansatz liegt jedoch in der Intention: Während Blüher diese Entwicklung gutheißt und aktiv fördert, will Sullivan sie bewusst machen, kritisieren und nach Möglichkeit aufhalten.

Für unser theoretisch-methodisches Repertoire lässt sich hier Folgendes festhalten: Für die Analyse von Antisemitismus und Rassismus sollten Affekte als verkörpert verstanden werden.⁴⁵ Ob Gefühle sich *immer* zugleich auch körperlich manifestieren, wie einige Ansätze der Affect Studies und der Emotionsgeschichte postulieren,⁴⁶ möchte ich an dieser Stelle nicht abschließend entscheiden. Für meinen Zugang betrachte ich Gefühle jedoch als zugleich somatische Regungen und

44 Shannon Sullivan, *Revealing Whiteness. The Unconscious Habits of Racial Privilege*, Bloomington 2006, 188.

45 Eitler/Scheer, *Emotionengeschichte als Körpergeschichte*, 2009.

46 Als klassischer und einflussreicher Ansatz ist zu nennen William James, *The Principles of Psychology*, Bd. 2, New York/Dover 1995; aber auch aktueller bei Sara Ahmed, *Affective Economies*, in: *Social Text* 22/2 (2004), 117–39, 118; Scheer, *Are Emotions a Kind of Practice*, 2012, 195.

begreife den individuellen und den kollektiven Körper als die Orte, an denen sich antisemitische und rassistische Gefühle artikulieren. Umgekehrt sind Gefühle produktiv: Sie konfigurieren die Beziehungen zwischen Subjekten und bringen sie dadurch materiell hervor, sie formen also Körper.⁴⁷ Antisemitische und rassistische Affekte konstruieren dabei nicht nur „die Anderen“ (z. B. Jüdinnen und Juden, Schwarze Deutsche, Muslim*innen), sondern ebenso die Weiße oder deutsche Identität – in hierarchisierter Beziehung zueinander. Diese Hierarchien materialisieren sich in und auf dem Körper, wie etwa in der Markierung schwarzer Hautfarbe. Solche körperlichen Merkmale werden Ausdruck und Träger gesellschaftlicher Hierarchien, die durch emotionale und soziopolitische Machtverhältnisse tief in den Körper eingeschrieben werden.

Als gesellschaftliche Phänomene sind Emotionen stets in Machtbeziehungen eingebettet, vielmehr *sind* Emotionen Machtbeziehungen. Das gilt in besonderer Weise für Emotionen des Antisemitismus und Rassismus. Sara Ahmed argumentiert, dass Emotionen weder im Subjekt noch als Reaktion auf ein Objekt entstehen.⁴⁸ Stattdessen beschreiben Affekte Beziehungen zwischen Subjekten, die deren Verhältnis zueinander und sogar ihre Beschaffenheit – ihre „Oberfläche“ oder „Haut“ – plastisch herstellen. Man könnte also sagen, dass nicht etwa Akteur*innen Gefühle haben, sondern dass vielmehr Gefühle Akteur*innen hervorbringen.

Anti-Schwarzer Rassismus beispielsweise äußert sich oft in unbewussten, angstbesetzten Handlungen Weißer Personen, etwa (in gegenwartsbezogenen Studien herausgearbeitet) dem Wechseln der Straßenseite,⁴⁹ dem panischen Festhalten der Handtasche oder dem Verriegeln von Autotüren.⁵⁰ Wie Ahmed, Yancy und Sullivan, aber auch schon Frantz Fanon und Audre Lorde,⁵¹ gezeigt haben, liegt der Grund für solches Verhalten nicht bei der Schwarzen Person, die die Straße entlangläuft oder einen Raum betritt, sondern in einer über Generationen erlernten Emotionalität, die auf rassistischen Gesellschaftsstrukturen beruht.⁵² Ahmed erläutert, dass die Angst nicht im Verhalten des Schwarzen Mannes begründet liegt, sondern vielmehr als Beziehung zwischen ihm und dem Weißen Selbst zu lesen ist. Diese emotionale Dynamik schafft den Eindruck des Schwarzen Mannes als bedrohlich und des Wei-

47 Ahmed, *Cultural Politics of Emotion*, 2014.

48 Ahmed, *Affective Economies*, 2004.

49 Sullivan, *The Physiology*, 2015, 1 f.

50 George Yancy, *Elevators, Social Spaces and Racism. A Philosophical Analysis*, in: *Philosophy & Social Criticism* 34/8 (2008), 843–876; Yancy, *Black Bodies*, 2008, 4 f., xxxiii f.

51 Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, London 1986, 113 f.; Audre Lorde, *Sister Outsider. Essays and Speeches*, Trumansburg, NY 1984, 147 f.

52 Hierzu ausführlicher Yancy, *Black Bodies*, 2008; Shiloh Whitney, *The Affective Forces of Racialization. Affects and Body Schemas in Fanon and Lorde*, in: *Knowledge Cultures* 3/1 (2015), 45–64; Ahmed, *Affective Economies*, 2004.

ßen Ichs als bedroht und moralisch überlegen. Solche Reaktionen wurzeln in einer langen Geschichte, in der Schwarze Männer in Europa als aggressiv und gefährlich dargestellt wurden, während Weißsein mit gut und gefährdet assoziiert und erlernt wurde. Ich sage hier nicht imaginiert, sondern erlernt, weil wir – sofern man aus der Warte einer Weißen Person spricht – eben auch unbewusst emotionale und körperliche Reaktionen lernen. Weil wir lernen, uns zu bestimmten Menschen hingezogen zu fühlen, die Nähe mancher Menschen als gut und beruhigend zu erleben oder gar nicht weiter zu bemerken und die Präsenz anderer Menschen als potenziell gefährlich oder zumindest *anders* zu registrieren und sie emotional auf Abstand zu halten oder abzuwerten.⁵³

In diesem Sinne beschreibt Monique Scheer den Körper als „wissend“,⁵⁴ da er durch gesammelte Erfahrungen geformt wird. Sie betrachtet Gefühle dabei als Praktiken, die sich in körperlichen Aufführungen wie Habitus und Hexis manifestieren.⁵⁵ Gefühle werden auch hier nicht als etwas Inneres verstanden, sondern artikulieren sich durch Mobilisierung, Kommunikation und Regulation. Obwohl diese Aufführungen oft unbewusst geschehen, können sie bewusst reflektiert und verändert werden.

Shannon Sullivan zeigt, dass emotionale Reaktionen, wie „Angst vor einem Schwarzen Mann“, oft als unmittelbarer und eher als wahr empfunden werden, denn rationale und diskursive Aussagen. Obwohl Menschen rational von sich behaupten, nicht rassistisch zu sein, gilt ihnen ihr „Bauchgefühl“ als Beweis für eine vermeintliche Gefahr.⁵⁶ Diese Angst drückt sich körperlich durch Muskelanspannung oder Magenreaktionen aus und lässt sich als Cortisol-Stressantwort auch physiologisch untersuchen. Während Ahmed Emotionen phänomenologisch und Scheer praxeologisch analysiert, legt Sullivan den Fokus auf die materielle, ontologische Ebene rassistischer Körperreaktionen.

Der ontologische Ansatz ermöglicht es, auch sinnliche Wahrnehmungen wie Gerüche, Geschmäcker, Geräusche und visuelle Reize besser einzubeziehen. Bestimmte Gewürze, die in der europäischen Küche selten genutzt werden, dienen oft der Festigung sowohl emotionaler als auch kognitiver Ressentiments.⁵⁷ Die Ab-

53 Ahmed, *Cultural Politics of Emotion*, 2014; Nirmal Puwar, *Space Invaders. Race, Gender and Bodies out of Place*, Oxford/New York 2004.

54 Sie bezieht sich darin auf das Konzept „mindful body“ aus Nancy Scheper-Hughes/Margaret M. Lock, *The Mindful Body. A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology*, in: *Medical Anthropology Quarterly* 1/1 (1987), 6–41.

55 Scheer, *Are Emotions a Kind of Practice*, 2012.

56 Sullivan, *The Physiology*, 2015, 1 f.

57 Claudia Liebelt, *Scented Entanglements. On Olfactory Racism and the ‚Forgetting‘ of Odours and Scents in the Anthropological Study of ‚Race‘*, in: Manuela Bojadzijev/Katharina Schramm/Mihir Sharma (Hg.), *Undoing Race and Racism. Anthropological Interventions*, Boasblogs, 20.2.2023, <https://boasblogs.org/undoingraceandracism/scented-entanglements/> (29.7.2024).

und Aufwertung von Gerüchen spielt für Rassismen eine zentrale Rolle, denn der Geruchssinn gilt als besonders stark mit Erinnerung und Emotion verknüpft.⁵⁸ Die zeitgenössische Vorstellung, das olfaktorische Sensorium sei ursprünglicher und natürlicher als die anderen Sinne, arbeitet dabei einer angeblichen Evidenz rassistischer Wahrnehmung zu. „Distinct ethnic smellscape“,⁵⁹ regionale Gewürze und Zubereitungsarten sowie spezifische Körpergerüche bilden einen zentralen Teil rassistischer Ressentiments. Bewusst und unbewusst sind Gerüche an physiologische Reaktion sowie Affekte gegenüber Anderen gebunden. Das Unbekannte wird häufig als „exotisch“ wahrgenommen und schnell als aufdringlich, unangenehm, unrein oder abstoßend abgewertet. Historisch wurde Weißsein durch die Assoziation mit Reinheit definiert und moralisch aufgewertet, während nicht-Weiß auf olfaktorischer und gustatorischer Ebene mit Unreinheit gleichgesetzt wurde.⁶⁰

2. Völkische Rassekonzeptionen⁶¹

Durch phänomenologische und ontologische Ansätze der Rassismusforschung lässt sich Hans Blüher's „Organischwerden“ des Antisemitismus als sinnliche und soma-

58 Martin Fajardo Manalansan, *Immigrant Lives and the Politics of Olfaction in the Global City*, in: Jim Drobnick (Hg.), *The Smell Culture Reader*, Oxford/New York 2006, 41–52; Andrew Kettler, *The Smell of Slavery. Olfactory Racism and the Atlantic World*, Cambridge 2020.

59 Jonathan Reinarz, *Past Scents. Studies in Sensory History*, Urbana, IL 2014, 93.

60 Ebd., 103; Kettler, *The Smell of Slavery*, 2020, 5 f.

61 Historiker wie Uwe Puschner und Stefan Breuer verstehen unter der völkischen Bewegung eine breite, heterogene Such- und Sammelbewegung, die als loses Netzwerk unterschiedlicher Vereinigungen ähnlicher Weltanschauung begriffen werden kann. Sie entstand aus Einflüssen der antisemitischen Bewegung, der nationalistischen Kulturbewegung, der alldutschen Bewegung sowie der Reformbewegungen des späten 19. Jahrhunderts. Den meisten Gruppierungen waren antisemitische, rassistische und nationalistische Anschauungen gemein; vielfach verband sich dies mit Vorstellungen eines spezifischen „deutschen Glaubens“, der von Protestantismus oder „deutschem Christentum“ über pagane und heidnische Entwürfe bis zu Aneignungen von Buddhismus und Hinduismus reichte. Clemens Vollnhals, *Völkisches Christentum oder Deutscher Glaube. Deutsche Christen und Deutsche Glaubensgemeinschaft*, in: *Revue D'Allemagne* 32 (2000), 205–217; Uwe Puschner, *Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich. Sprache, Rasse, Religion*, Darmstadt 2001; ders., *Völkisch. Plädoyer für einen ‚engen‘ Begriff*, in: Paul Ciupke (Hg.), *Die Erziehung zum deutschen Menschen. Völkische und nationalkonservative Erwachsenenbildung in der Weimarer Republik*, Essen 2007; Bernd Wedemeyer-Kolwe, *Der neue Mensch*, Münster 2004; Stefan Breuer, *Die Völkischen in Deutschland*, 2. Aufl., Darmstadt 2010. Der vorliegende Artikel beansprucht insofern nicht, die gesamte Breite völkischer Akteur*innen oder ihrer Rassekonzeptionen abzudecken. Im Mittelpunkt stehen vielmehr Quellen aus dem Umfeld des antisemitischen Publizisten Theodor Fritsch und seiner Zeitschrift *Hammer* sowie einige Strömungen des germanisch-gläubigen und esoterischen Spektrums. Diese Auswahl ergibt sich einerseits aus der Forschung zur völkischen Siedlungsbewegung in meiner Dissertation, in deren Kontext die Quellen erschlossen wurden, und orientiert sich andererseits daran, wo sich Materialien für die historische Erforschung von Praktiken, Emotionen und Körpererfahrung finden lassen – nicht an der Repräsentativität für die völkische Bewegung insgesamt.

tische Einschreibung antisemitischer Wahrnehmungsmuster verstehen. Obwohl jedoch Sullivans theoretischer Zugang mit Blühers Beobachtung der ‚Verkörperung‘ sehr gut resoniert, müssen wir hier doch historisch und nach Kontext differenzieren. Blühers Deutschsein und Sullivans Weißsein sind keineswegs deckungsgleich. Blüher spricht von einem spezifischen Deutschsein im frühen 20. Jahrhundert, als Antisemitismus sich seiner Ansicht nach gerade erst habituell festzusetzen beginnt – von einer Ideologie zu Habitus und Physiologie wird. Sullivan schreibt von einem gegenwärtigen, US-amerikanischen Weißsein, das sich über den Affekt des anti-Schwarzen Rassismus konstituiert und reproduziert – und das längst in der Sinneswahrnehmung, den Körpern und den Emotionen der Menschen verankert ist. Ich möchte behaupten, dass wir durchaus mit diesem theoretischen Zugang auch Prozesse der Rassifizierung z. B. im Kaiserreich und in der Weimarer Republik analysieren können. Aber wir müssen dabei die historischen und regionalen Konfigurationen von Deutsch-, Arisch- und Germanischsein als rassische Formationen näher spezifizieren. Was ist das Verhältnis von Weißsein zu Deutschsein (bzw. Arisch- oder Germanischsein) und wie verhalten sich diese zu Rassismus und Antisemitismus – insbesondere aus der Warte der Emotionsgeschichte?

Im frühen 20. Jahrhundert waren Selbstwahrnehmungen als arisch, germanisch oder deutsch nicht einfach mit Konzepten Weißer Vorherrschaft oder einer unmarkierten Weißen Norm gleichzusetzen. Die kritische Weißseinsforschung betont, dass Weißsein oft als neutral erscheint, nur nicht-Weiße Menschen werden also rassistisch markiert.⁶² Doch völkische Akteure wie Theodor Fritsch und Willibald Hentschel betrieben einen enormen Aufwand, um Arischsein und Deutschsein bzw. arisch-germanisches Weißsein explizit zu rassifizieren.⁶³ Dabei galt der Arier auch gar nicht als ganz Weiß, sondern war gesättigt mit kolonialen Imaginationen und Aneignungen des „Primitiven“.⁶⁴

Diese Rassifizierungsprozesse waren eng mit der Theorie der Degeneration verknüpft, die im 19. und 20. Jahrhundert gesellschaftliche Ängste vor dem Verfall europäischer Völker schürte.⁶⁵ Akteur*innen völkischer und lebensreformerischer Bewegungen glaubten dabei an die „Plastizität der Rasse“ in beide Richtungen.⁶⁶

62 Sara Ahmed, A Phenomenology of Whiteness, in: *Feminist Theory* 8/2 (2007), 149–168, 149.

63 Anna Danilina, *Ethiken der Essenz*, Göttingen 2023.

64 Ebd., 52 f.; Uwe Puschner, Kolonialismus im völkischen Diskurs, in: Dagmar Bussiek (Hg.), *Kultur, Politik und Öffentlichkeit. Festschrift für Jens Flemming*, Kassel 2009, 230–242.

65 Peter Weingart/Jürgen Kroll/Kurt Bayertz, *Rasse, Blut und Gene*, Frankfurt am Main 1992, 15–20, 58–66.

66 Der Begriff der „Plastizität der Rasse“ wurde vom jüdischen Soziologen und Zionisten Franz Oppenheimer gebraucht, der in seinen rassentheoretischen Überlegungen auch völkische und antisemitische Autoren analysiert, teils scharf kritisiert, teils aber auch als positive Bezugspunkte nutzt. Oppenheimer, *Die rassentheoretische Geschichtsphilosophie*, 1969, 120. In der klassischen Rassen-theorie findet sich der Begriff ebenfalls wieder, so bspw. bei Leo Sofer, der sich hier direkt auf Oppen-

Rasse konnte durch kulturelle Faktoren wie Ernährung oder Lebensweise sowohl verfallen, also degenerieren, als auch aktiv regeneriert werden. Rasse war folglich keine ausschließlich biologische Kategorie und Ariersein keine festgelegte biologische Eigenschaft, sondern eine kulturell gestaltbare Identität.

Rassenreinheit ebenso wie Weißsein wurden dabei als *Annäherungsbegriffe* verstanden.⁶⁷ Sie wurde in eine Zukunft projiziert, auf die man hinarbeiten konnte und die es kulturell zu gestalten galt. In einer Ausgabe von *Nordische Kultur-Arbeit. Bebilderte Monatsschrift für Germanische Gesittung, Bildung und Religion* von 1927 schrieb Walter Mittenzwei:

„Man kann heute ebensowenig von einer germanischen wie von einer deutschen Rasse sprechen. Man kann aber auch nicht die riesenhafte Brücke ins graue Altertum schlagen und die gegenwärtig helle Rasse mit dem Urwort ‚Arier‘ bezeichnen. Die Rassenfrage kann sich also nicht nach rückwärts behaupten, sondern sie ist ein Weg in die Zukunft. Sie ist ein Ziel. Dieses Ziel fordert Bewußtsein, die kommende Zeit entschiedenes Bekenntnis und die Tat.“⁶⁸

Insofern waren die Völkischen keineswegs antimodern bzw. in ihrem ideologischen Kern kritisch gegenüber der Moderne, wie in der Forschung lange postuliert wurde,⁶⁹ sondern verstanden ihr Projekt als hochgradig modernes und zukunftsgerichtetes. Der Weg zum rassistisch ‚neuen Menschen‘ hing jedoch von der richtigen Interpretation seiner Herkunft ab.⁷⁰ Dabei herrschte keinerlei Klarheit hinsichtlich der Rassekategorien, vielmehr wurde der Rassediskurs gerade vom ständigen Streit um die richtige Interpretation befeuert.⁷¹ Ob Arier oder Germanen ihren Ursprung in Indien, Persien, Rom oder Skandinavien hatten, beeinflusste die Herkunftsmythen

heimer bezieht: Leo Sofer, Über die Plastizität der menschlichen Rassen, in: Archiv für Rassen- und Gesellschaftsbiologie 5 (1908), 660–669, 660. Und auch unter völkischen Theoretikern findet sich der Begriff wieder, etwa bei Friedrich Hertz, der hier von einer „Plastizität der Rasse“ bei Houston Steward Chamberlain spricht: Friedrich Hertz, Rasse und Kultur, 2. Aufl., Leipzig 1915, 149.

67 L. H. Müller, Rasse und Kultur, in: Hammer. Blätter für deutschen Sinn, Nr. 3, 1902, 53.

68 Walter Mittenzwei, Das Buch als Wegweiser in die deutsche Vorgeschichte, Kunst, Religion, Sage und Märchen, in: Monatsschrift Nordische Kultur-Arbeit. Bebilderte Monatsschrift für germanische Gesittung, Bildung und Religion, Nr. 1–3, 1927, 1 f., 1.

69 Klaus Bergmann, Agrarromantik und Grossstadtfeindschaft, Meisenheim am Glan 1970; Stefanie Schnurbein/Justus H. Ulbricht (Hg.), Völkische Religion und Krisen der Moderne. Entwürfe „arteigener“ Glaubenssysteme seit der Jahrhundertwende, Würzburg 2001; Breuer, Die Völkischen, 2012; Anna S. Brasch, Moderne – Regeneration – Erlösung, Göttingen 2017.

70 Bernd Wedemeyer-Kolwe, Der neue Mensch, Würzburg 2004.

71 Christine Hanke, Zwischen Evidenz und Leere, in: dies./Hannelore Bublit/Andrea Seier (Hg.), Der Gesellschaftskörper. Zur Neuordnung von Kultur und Geschlecht um 1900, Frankfurt am Main/New York 2000, 179–235.

und führte zu unterschiedlichen, oft widersprüchlichen Vorstellungen über arteigene Praktiken zur rassischen Reinigung und Regeneration.⁷²

Solche Praktiken umfassten Vegetarismus, Gymnastik, Yoga, Freikörperkultur, künstlerische Ausdrucksformen, ästhetische Erziehung, Polyamorie, Tanz, Sport, Handarbeit sowie das Leben und Arbeiten in genossenschaftlichen Siedlungen.⁷³ Diese Praktiken waren nicht auf einige Gruppierungen der völkischen Bewegung beschränkt, sondern weit verbreitet, insbesondere in der Lebensreform- und Körperkulturbewegung des Wilhelminischen Kaiserreichs und der Weimarer Republik. Hier ging es um eine ganzheitliche Erziehung, die den individuellen und kollektiven Körper regenerieren sollte. Wie Maren Möhring zeigt, war der Diskurs um körperliche Fitness stark von hygienischen, geschlechtlichen und rassischen Vorstellungen geprägt.⁷⁴ Trotz wesentlicher Unterschiede darin, wie zentral Rasse gesetzt wurde, war sie insofern Teil des Diskurses sowie der Bilder, Artikulationen und Selbstwahrnehmungen von Körperlichkeit und Emotionalität breiter Gesellschaftsschichten.

Im Folgenden schlage ich vor, Gefühle als praktisch erlernte und gelebte Beziehungen zu analysieren, die durch spezifische Praktiken vermittelt wurden. Eine Analyse dieser Praktiken und ihres Erlebens ermöglicht es, affektive Machtbeziehungen und die Verkörperung von Antisemitismus, Rassismus und Rasse historisch nachzuvollziehen.

3. Erberinnerung und Rassegefühl

Da viele völkische und lebensreformerische Strömungen dem Narrativ der ‚indogermanischen Herkunft des Ariers‘ anhängen, galten einigen Gruppen insbesondere Vegetarismus, Yoga, bestimmte aus Indien entlehnte Formen von Tanz und Gymnastik als sogenannte ‚arteigene Praktiken‘.⁷⁵ Ebenso wurde das Leben und Arbeiten in ländlichen Siedlungen als ‚arteigen‘ betrachtet, während der Industriekapitalismus als jüdisch vorgestellt wurde. Im Folgenden fokussiere ich auf eine solche ‚art-eigene‘ Praxis, die sogenannte Runengymnastik. Während die Anhänger*innen der

72 George L. Mosse, *The Crisis of German Ideology*, New York 1964; Suzanne L. Marchand, *Down from Olympus*, Princeton 1996; Ingo Wiwjorra, ‚Ex oriente lux‘ – ‚Ex septentrione lux‘. Über den Widerstreit zweier Identitätsmythen, in: Achim Leube/Morten Hegewisch (Hg.), *Prähistorie und Nationalsozialismus. Die mittel- und osteuropäische Ur- und Frühgeschichtsforschung in den Jahren 1933–1945*, Heidelberg 2002; Stefan Arvidsson, *Aryan Idols. Indo-European Mythology as Ideology and Science*, Chicago 2006; Schnurbein/Ulbricht (Hg.), *Völkische Religion*, 2001.

73 Danilina, *Ethiken der Essenz*, 2023; Wedemeyer-Kolwe, *Der neue Mensch*, 2004.

74 Möhring, *Marmorleiber*, 2004, 385.

75 Stefanie Schnurbein, Die Suche nach einer ‚artgerechten‘ Religion in ‚germanisch‘ und ‚deutschgläubigen‘ Gruppen, in: Uwe Puschner/Walter Schmitz/Justus H. Ulbricht (Hg.), *Handbuch zur „Völkischen Bewegung“ 1871–1918*, Berlin/Boston 1996, 172–185.

rhythmischen Gymnastik, des Vegetarismus und Yoga sowie der Nacktkörperkultur in der Weimarer Republik auf mehrere Hunderttausend geschätzt werden können,⁷⁶ blieb der Runengymnastik-Bund eine vergleichsweise kleine Gruppe, deren Anhängerzahl jedoch schwer zu bestimmen ist.⁷⁷ Obgleich die Runengymnastik daher für völkische Reformbewegungen, Körperkultur und religiöse Erneuerungsbewegungen nicht repräsentativ ist – ebenso wenig wie andere Gruppierungen in diesem hochgradig divergenten und heterogenen Feld –, ist sie doch in deren Kontext zu begreifen, auf den sie auch zurückwirkte.

Im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert verbanden religiöse Erneuerungsbewegungen evolutionistisches Rassendenken mit Elementen des Orientalismus sowie christlicher, paganer und südasiatischer Religionen.⁷⁸ Die deutsche Institutionalisierung von Buddhismus, Theosophie, Anthroposophie, Ariosophie und des Armanismus waren – ebenso wie ‚arisierte‘ und als deutsch konzipierte Varianten des Christentums – Teil der Suche nach einer neuen, artgemäßen Religion und Lebensethik für die Arier.⁷⁹ Ariosophie und Armanismus, insbesondere bei Guido von List, kombinierten theosophische, buddhistische und germanisch-spirituelle Elemente zu einer diesseitsorientierten Religiosität.⁸⁰ List strebte eine Einheit von Körper und Geist, Individuum und Kosmos an und verstand Religion als lebenspraktischen Dienst an der arischen Rasse.⁸¹

Zentral in Lists Denken war die Idee der „Erberinnerung“.⁸² Dieser Begriff geht auf die Mnemelehre des Haeckelianers Richard Semon zurück und beschreibt erb-

76 Dies lässt sich addieren aus Wedemeyer-Kolwe, *Der neue Mensch*; Judith Baumgartner, *Ernährungsreform – Antwort auf Industrialisierung und Ernährungswandel*, Frankfurt am Main/Berlin 1992.

77 Bernhard Marby schrieb von 5.000 „notariell beweisbaren“ Runenberichten und ca. 60.000 Runen-treibenden, wobei insbesondere die Zahl der Anhänger*innen stark übertrieben scheint. Titelseite, in: *Neudeutsche Zeitung*. Wochenblatt des denkenden, fortschrittlichen und freien Deutschen und seiner Familie, Nr. 32, 1932, 1; Danilina, *Ethiken der Essenz*, 348.

78 Puschner, *Die völkische Bewegung*, 2001.

79 Heinz Mürmel, *Buddhismus und Theosophie in Leipzig vor dem ersten Weltkrieg*, in: Manfred Hutter (Hg.), *Buddhisten und Hindus im deutschsprachigen Raum. Akten des Zweiten Grazer Religionswissenschaftlichen Symposiums 2.–3. März 2000*, Frankfurt am Main u. a. 2001, 123–136; ders., *Der Beginn des institutionellen Buddhismus in Deutschland – Der Buddhistische Missionsverein in Deutschland (Sitz Leipzig)*, 157–173, www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/pdf/4-publikationen/buddhismus-in-geschichte-und-gegenwart/bd11-k10muermel.pdf (30.7.2024).

80 Über lange Zeit ordnete die Rezeption Guido von List der Ariosophie zu. Diese Einordnung kam jedoch nicht von List selbst, sondern durch dessen Vereinnahmung durch den Ariosophen Adolf Lanz alias Jörg Lanz von Liebenfels und die kritiklose Übernahme dieser Zuordnung durch die frühe Forschung, etwa durch Nicholas Goodrick-Clarke, *Die okkulten Wurzeln des Nationalsozialismus*, Wiesbaden 1997. Lists Weltanschauung, insbesondere in seiner späteren Lebens- und Schaffensphase, sollte der neueren Forschung zufolge vielmehr als Armanismus bezeichnet und von der Lanz'schen Ariosophie unterschieden werden. Robert Suckro, *Guido List. Ein völkischreligiöser Weltanschauungsproduzent um 1900*, Frankfurt am Main 2024, 17–20.

81 Guido List, *Die Armanenschaft der Ario-Germanen*, Wien 1908, 11.

82 Ebd.

lich gewordene, kollektive Erinnerungen.⁸³ Der Terminus wurde von Lists Unterstützer Ernst Lauterer in einem Brief an List geprägt und von diesem übernommen.⁸⁴ Die „Erberinnerung“ bezeichnet ein rassisches Gedächtnis, das über Reinkarnation weitergegeben wird. List bezog sich darin auf ein Konzept der Theosophin Annie Besant, die von einer „Intuition [...] als das Wiedererkennen einer bereits in einem früheren Leben vertraut gewordenen Tatsache“,⁸⁵ also einer intuitiven „Rückerinnerung an vergangene Inkarnationen“,⁸⁶ ausging. Dieses intuitive Verfahren erachtete List als der kognitiv-argumentativen Methode überlegen.

Dieses intuitive, somatische Wissen sollte nun durch Körperpraktiken reaktiviert werden können. List postulierte, die alten Armanen, also ario-germanische Vorfahren, hätten ihr Wissen in Runensymboliken kodiert, als „verbildlicht und personifiziert“ sowie als „körperlich Erkennbares“ in einer Religionslehre verdichtet und in alten „Armanenschulen“ gelehrt.⁸⁷ Die Runen dienten ihm als Anleitung für Körperpraktiken, die auf hinduistische und buddhistische Praktiken sowie theosophische Lehren zurückgriffen, jedoch stärker auf körperliche Disziplinierung als auf Askese gerichtet waren. Ziel war es nach List, die durch Erberinnerung im Blut gespeicherte Rassenenergie zu aktivieren.

Siegfried Adolf Kummer und Friedrich Bernhard Marby entwickelten in den 1920er- und 30er-Jahren Lists Runenlehre und das Konzept der „Erberinnerung“ zu praktischen Anleitungen für Runengymnastik weiter.⁸⁸ Durch Meditation sollten sich die Übenden mit dem Kosmos und den rassischen Ahnen verbinden und in das Wissen ihrer Vorfahren „einfühlen“. Ziel war eine „Aufrassung“ durch Körper- und Gefühlspraktiken zur innerlichen und äußerlichen „Reinigung“.⁸⁹ So sollten Umwelteinflüsse wie bewusste Praktiken den Einzelnen nicht nur über Generationen, sondern innerhalb einer Lebensspanne körperlich verändern. Marby und Kummer sahen den Körper nicht als abgeschlossen, sondern als verdichtete Materialität, die energetisch mit dem Universum und der rassischen Gemeinschaft verbunden war.

83 Ingo Wiwjorra, In Erwartung der „Heiligen Wende“ – Herman Wirth im Kontext der völkisch-religiösen Bewegung, in: Uwe Puschner/Clemens Vollnhals (Hg.), Die völkisch-religiöse Bewegung im Nationalsozialismus, Göttingen 2012, 399–416, 411 f.

84 Suckro, Guido List, 81 f.

85 Annie Besant, Reinkarnation oder Wiederverkörperungslehre. Vier Teile, in: Franz Hartmann (Hg.), Lotusblüten, Bd. 1, 692–709, 755–785, 824–862, 900–956, Leipzig 1983, 942; zit. nach Suckro, Guido List, 82.

86 Suckro, Guido List, 82.

87 List, Die Armanenschaft, 17, 32.

88 Bernd Wedemeyer-Kolwe, Runengymnastik. Von völkischer Körperkultur zu alternativen Selbsterfahrungspraktik, in: Ulrich Großmann/Uwe Puschner (Hg.), Völkisch und national. Zur Aktualität alter Denkmuster im 21. Jahrhundert, Darmstadt 2009, 329–340.

89 Friedrich Bernhard Marby, Rassische Gymnastik als Aufrassungsweg, Stuttgart 1935; Siegfried Adolf Kummer, Heilige Runenmacht, Hamburg 1932.

In der Praxis war Runengymnastik eine rassistisch orientierte Form von Yoga, das zu dieser Zeit in Deutschland populär wurde und sich mit der völkischen Körperkultur überschneidet. Marby beschrieb detailliert Atemtechniken, Mantras, Tonlagen, Positionen und Chakren, auf die sich Übende konzentrieren sollten.⁹⁰ Kummer ergänzte kollektive Runenstellungen und Rituale, bei denen die Einfühlung in die Runen zentral war: „Die Runen sind menschliche, körperhafte Zeichen, die ich in ihren Tiefen erfüllen, erfassen und richtig gebrauchen lernen muß.“⁹¹ Ziel der Einfühlung war die Konstitution eines Rassegefühls. So führte er weiter aus:

„Die Runenübungen und -tänze sollen vor allem das Rassegefühl und -empfinden stärken und den Uebenden zu einer wahren, germanischen, kernigen Persönlichkeit heranbilden, das Selbstvertrauen, den Willen, die Sensitivität, sowie das Erberinnern heben und in ihm ein zielsicheres, geordnetes Gedankenleben, einen gesunden Geist, Seele, Körper schaffen. Durch die Runenübung gelangt der Schüler zu hohen, weismagischen, okkulten Fähigkeiten. Was der Inder durch Yogha-Schulung erreicht, das erlangt der Germane durch Runenübungen.“⁹²

Bereits 1903 schrieb Willibald Hentschel von einer „rassistischen Tanzauslese“, in der Tanz mit rhythmischer Erziehung und Zucht verbunden werde.⁹³ In seinem Aufsatz *Rhythmische Gymnastik* betonte wiederum E. D. Rasser, moralisches Empfinden und Begehren ließen sich durch die Automatisierung von Bewegungsabläufen lenken.⁹⁴ Solche körperlichen Praktiken dienten der Kontrolle von Gefühlen und hatten speziell im Hinblick auf Liebe, Begehren und moralisches Empfinden eine eugenische Dimension. Emotionen wurden gezielt eingesetzt, um „das Deutsche“ zu definieren und sich vom Nichtdeutschen abzugrenzen. In einem Aufsatz von Georg Meurer *Über die deutsche Erziehung* heißt es 1903: „Ein Erzieher kann viel Gutes für sein Volk tun, wenn er ehrlichen Knabenhass nicht unterdrückt, ihn vielmehr auf Undeutsches lenkt.“⁹⁵

Durch körperliche Selbstdisziplin sollten Übende Gefühle hervorrufen oder verstärken und mithilfe von Sinneseindrücken auslösen. Im Anschluss an die Psychologie der 1920er-Jahre sollten Töne, Musik, Farbe und andere Reize der Rasse gemäße Empfindungen im Individuum anschlagen und festigen. Kummer meinte

90 Marby, *Rassistische Gymnastik*, 1935.

91 Kummer, *Heilige Runenmacht*, 1932, 95.

92 Ebd., 13.

93 Willibald Hentschel, *Ueber Walbungen und Tanzberge*, in: *Hammer*, Nr. 218, 1911, 371–374, Nr. 221, 1911, 451–457; ders., *Tanzauslese?*, in: *Hammer*, Nr. 227, 1911, 636–639.

94 E. D. Rasser, *Rhythmische Gymnastik*, in: *Hammer*, Nr. 193, 1910, 342–345.

95 Georg Meurer, *Ueber deutsche Erziehung*, in: *Hammer*, Nr. 27, 1903, 579–583.

etwa: „So kann z. B. ein bestimmter Farb- oder Musikton den Menschen erregen, beruhigen, schwächen, beleben, freudig oder traurig stimmen.“⁹⁶ Runengymnastik war Teil einer breiteren Debatte um Sinneserziehung, welche die Philosophie und Psychologie des 20. Jahrhunderts im aufkommenden Diskurs über das Subjekt führten.

Gefühle erfüllten in der Konstitution und Abgrenzung des Selbst und des Anderen eine Doppelfunktion: Einerseits galten sie als Gegenstand von Erziehung und Kontrolle, andererseits als unmittelbare innere Regung und damit als scheinbar natürliche, wahre Reaktion auf eine*n Andere*n – und somit als bestes politisches Argument. Hier trifft Shannon Sullivans Analyse der Physiologie des Rassismus zu, dass uns kaum etwas direkter und unhinterfragbarer erscheint als gefühlte physiologische Reaktionen. Gerade mit dieser scheinbaren Unhinterfragbarkeit arbeiten und legitimieren sich Rassismen und Antisemitismus. Um diese strategische Funktion von Gefühlen wussten bereits die völkischen Akteur*innen um 1900. Armin Wilhelm begann seinen Aufsatz *Die Rassen-Abneigung und ihr Geheimnis* von 1902 mit einer solchen Setzung des Gefühls als unmittelbare, untrügliche Regung und damit Legitimation hierarchisierender Differenzierung:⁹⁷

„Zu den rätselhaften Erscheinungen des Lebens gehören jene im Verkehre der Menschen untereinander entstehenden und beobachteten Empfindungen, die man als Sympathie und Antipathie bezeichnet. Es ist eine unwillkürliche, von der verstandesmäßigen Ueberlegung unabhängige Gefühls-Regung, wenn uns Einer sympathisch, ein Anderer dagegen unsympathisch oder geradezu antipathisch ist, wenn wir uns zu einem hingezogen, von dem Anderen dagegen abgestoßen fühlen, ohne daß wir für unsere Neigung oder Abneigung bestimmte Gründe angeben können. Diese Erscheinung beschränkt sich aber nicht auf das Zusammen-Leben Einzelner, sie tritt auch hervor in dem Verhältnis der Stämme eines und desselben Volkes zueinander, im Neben- und Miteinander-Leben der einzelnen Völker gleicher Abstammung und ganz besonders in den gegenseitigen Beziehungen der verschiedenen Rassen.“⁹⁸

Was hier als ‚Rassen-Antipathie‘ beschrieben wurde, lässt sich mit Sara Ahmeds theoretischem Repertoire als Wirkungsweise von Rassismus und Moment der historischen Konstruktion von Rasse verstehen: Sympathie gegenüber einer rassistisch bestimmten Gruppe erzeugt Nähe und Verbundenheit und konstituiert über den

96 Kummer, Heilige Runenmacht, 1932, 105 f.

97 Bei dem Namen „Armin Wilhelm“ handelt es sich um ein Pseudonym des Kulturhistorikers und Philologen Friedrich Wilhelm Stehlich. Wilfried Eymers, Eymers Pseudonymen Lexikon. Realnamen und Pseudonyme in der deutschen Literatur, Bonn 1997, 661.

98 Armin Wilhelm, Die Rassen-Abneigung und ihr Geheimnis, in: Hammer, Nr. 7, 1902, 187.

affektiven Zusammenhalt Rasse als Volksgemeinschaft. Antipathie schafft ein Verhältnis der Distanz und Abgrenzung, das als natürlich dargestellt wird. In der Beziehung zwischen dem *Abgeneigten* und dem *ihn Abneigenden* entstehen gleichsam diese Figuren selbst sowie ihre hierarchische Beziehung zueinander. Die „von der verstandesmäßigen Ueberlegung unabhängige Gefühls-Regung“ wäre hier, mit Sullivan gelesen, nicht zufällig unbewusst; vielmehr wirken affektiv-somatische Regungen gerade deshalb, weil sie aktiv (wenn auch nicht immer intentional) der Reflexion entzogen werden. Nicht nur ist hier das Persönliche, Intime und Somatische politisch. Es wirkt vielmehr gerade insofern politisch, als es sich dem öffentlich und diskursiv Politischen entzieht.

Arisch- und Germanischsein wurden als Rasse definiert und erlernt, jedoch nicht immer primär durch Rassismus und Antisemitismus oder durch die Abgrenzung vom Anderen. Viele Rassifizierungspraktiken – wie die Runengymnastik – waren weitgehend selbstreferenziell. Anleitungen und Erlebnisberichte betonten vor allem den Zusammenhalt der arisch-germanischen Volksgemeinschaft, während die Abgrenzung von anderen Gruppen wie jüdischen oder Schwarzen Gemeinschaften meist in theoretischen Schriften, Artikeln in Zeitschriften oder in der Runenmythologie verhandelt wurde. Ein Grund für die geringe Präsenz des Anderen in der Runengymnastik lag darin, dass nicht-Weißen Menschen die Fähigkeit zur emotionalen Steuerung und Selbstkontrolle grundsätzlich abgesprochen wurde. So inszenierte sich die Runengymnastik als zugleich maximal inklusiv, also jede*r konnte prinzipiell durch die Gymnastik Aufrassung anstreben. Implizit konnten jedoch nur Weiße, arisch-germanische Menschen Runengymnastik für sich nutzen – für andere würde sie, so die Überzeugung, schlicht nicht funktionieren. Dadurch bestünde keine Gefahr, dass sich jüdische, Schwarze oder asiatische Menschen sowie Sinti und Roma dieser Praxis „bemächtigen“ könnten.

4. Wie Weißsein körperlich eingeübt wurde: Erfahrungen mit Runenpraktiken

Runengymnastik wurde nicht nur beschrieben, sondern auch praktiziert und fand in der Körperkultur-, Gymnastik- und Turnbewegung der Weimarer Republik Verbreitung. Neben dem gesellschaftlichen Diskurs über Gesundheit und körperliche Fitness, der stark von rassenhygienischen Überlegungen geprägt war, bestanden praktische und personelle Verbindungen zur Ariosophie und Runengymnastik. So würdigte Hans Surén, dessen Bestseller *Der Mensch und die Sonne* die Nacktkörperkultur prägte, in der völkischen Zeitschrift *Die Sonne* Marby und seine Runengym-

nastik.⁹⁹ Fotografien von Suréns Körperschulwoche am Motzener See deuten darauf hin, dass dort auch Runengymnastik geübt wurde.¹⁰⁰

Es entstanden Organisationen und Orte der Runengymnastik, etwa Kummers Runenschule Runa in Dresden, die Sommerschule Bielatal bzw. das Privatinstitut für praktische Menschenkenntnis oder der Bund der Runengymnastik, dem viele Leser*innen Marbys angehörten. Ihre Briefe und Erfahrungsberichte veröffentlichte Marby in seinen Zeitschriften. Damit liegt ein Quellenbestand vor, der in der Geschichtswissenschaft sowie Emotions- und Körpergeschichte ebenso wichtig wie selten ist: Die Berichte machen nicht nur Emotionsbegriffe und Körpervorstellungen greifbar, sondern eröffnen einen Zugang zu emotionalen und körperlichen Erfahrung bis hin zur physiologischen Materialität.

Quellenkritisch ist zu berücksichtigen, dass Marby vermutlich bevorzugt Leser*innenbriefe publizierte, die seine Erfolge bestätigten, und dass die Übenden ihre Berichte möglicherweise an seine Erwartungen anpassten. Dennoch bieten die Dokumente einen wichtigen Zugang dazu, wie Menschen Deutschsein, Arischsein und Weißsein durch Praktiken erlernten und verkörperten. In den Berichten lassen sich vier zentrale Kategorien von Wirkungen der Runengymnastik erkennen.¹⁰¹

Erstens berichteten Runenschüler*innen häufig von der Fähigkeit, sich oder andere zu heilen, was die runenkundliche Ariosophie in den Kontext der „Gesundheits-Religionen“ ihrer Zeit stellt.¹⁰² Sie schilderten Heilungen von Familienmitgliedern, Freund*innen und sogar von „Sendungen“ heilender Energien an Fremde: „Immer wieder bestürmen mich kranke Menschen die anderswo Heilung nicht finden konnten und suchen Hilfe bei mir.“¹⁰³ Die Mitglieder des Runenbundes glaubten, dadurch zur Rettung der germanisch-arischen Rasse beizutragen.

Diese Berichte lassen sich mithilfe der Affekttheorie interpretieren. Durch Empathie und einführende Identifikation lernten die Übenden, emotionale Beziehungen zur Rassegemeinschaft herzustellen. Die täglich durch Körperpraktiken gesandten „Heilkräfte“ erzeugten affektive Verbindungen, die reale wie imaginierte Nähe und Hierarchien hervorbrachten.

Nach Sara Ahmed sind Emotionen keine inneren Regungen, sondern Beziehungen, die Nähe und Distanz schaffen und Hierarchien formen. Angst imaginiert ein bedrohliches Gegenüber erzeugt eine Beziehung der Distanzierung und Begeh-

99 Hans Surén, Sind die Runen weislich gedeutet? Werbeanzeige für das Runenheft 17–18 der *Sonne*, in: Die Sonne. Völkische Wochenschrift, Nr. 19, 1924, 651.

100 Danilina, *Ethiken der Essenz*, 2023, 343.

101 Ebd., 347–379.

102 Ulrich Linse, Mazdaznan – Die Rassenreligion vom arischen Friedensreich, in: Schnurbein/Ulbricht (Hg.), *Völkische Religion*, 2001, 268–291, 270.

103 Anonym, Bericht eines*iner Runenübenden, in: *Der Runenforscher*, Nr. 23, 1932, 3.

ren nach Kontrolle; Ekel wertet ab und strebt radikalen Ausschluss an; Liebe schafft Bindung und Homogenisierung nach innen sowie Abgrenzung nach außen. Mitgefühl erzeugt eine Hierarchie der Abwertung des Gegenübers und der Aufwertung des Selbst in einer Beziehung kontrollierter Nähe und Abhängigkeit. In der Heilung durch Runengymnastik funktioniert Mitgefühl als hierarchische Beziehung zwischen derjenigen, die Empathie gibt, und demjenigen, der sie empfängt. Indem sie solche imaginären und doch emotional realen Beziehungen des Mitgefühls eingingen, lernten die Übenden, sich als moralisch bessere Menschen zu fühlen und sich gleichzeitig als Teil einer Weißen Gemeinschaft zu empfinden.

Zweitens berichteten die Übenden, dass Runengymnastik ihnen Energie, Willenskraft und Freude an der Arbeit verlieh und so soziale Anerkennung sowie finanzielle Besserstellung ermöglichte. Während die Literatur die völkische Bewegung als vornehmlich männlich begreift und der bürgerlichen Mittelschicht zuordnet,¹⁰⁴ gehörten viele Anhänger*innen von Marbys Bund der Runenforscher ärmeren Bevölkerungsschichten an, die massiv von der Krise der 1930er-Jahre betroffen waren.¹⁰⁵ Häufig berichteten sie von Armut, Arbeitslosigkeit und Schwierigkeiten, die vergleichsweise niedrigen Mitgliederbeiträge oder das Zeitungsabonnement zu bezahlen.¹⁰⁶ Dennoch meinten die Übenden, durch Runengymnastik ihr Schicksal beeinflussen zu können. Sie schilderten gesteigerte Energie und Willenskraft, die Überwindung von „Depression“ und Niedergeschlagenheit,¹⁰⁷ zunehmende Arbeitslust und -fähigkeit, gefundene Anstellung, finanzielle Erleichterung sowie soziale Eingebundenheit und Anerkennung.¹⁰⁸ Arbeit stand sichtlich im Zentrum der Identitätskonstitution.

„Wie froh und wie glücklich ist man, und welche Last weicht von einem, wenn man Ihren Weisungen folgt. Es fragen mich schon gar viele, wie machst Du es denn, Du bist immer so vergnügt und arbeitsfreudig und scheust vor

104 Puschner, Die völkische Bewegung, 2001; ders., The Notions Völkisch and Nordic. A Conceptual Approximation, in: Horst Junginger/Andreas Akerlund (Hg.), Nordic Ideology between Religion and Scholarship, Frankfurt am Main 2013, 21–38.

105 Die Runengymnastiker*innen dienen hier als Beispiel einer Gruppe aus dem völkisch-germanischgläubigen Milieu. Aufgrund der Heterogenität der Bewegung (sofern aus diesem Grund überhaupt von einer Bewegung gesprochen werden kann), der esoterischen Ausrichtung und deren relativ kleinem Kreis sollen diese hier nicht als repräsentativ für die Völkischen insgesamt dargestellt werden. Der hohe Frauenanteil war jedoch nicht nur in der Minderheit der Runengymnastiker*innen gegeben, sondern auch bei anderen Gruppierungen aus dem Spektrum der Lebensreform und Körperkulturbewegung. Wedemeyer-Kolwe, Der neue Mensch; Bernadett Bigalke, Lebensreform und Esoterik um 1900. Die Leipziger alternativ-religiöse Szene am Beispiel der ‚Internationalen Theosophischen Verbrüderung‘, Baden-Baden 2016.

106 Berichte von Runenübenden, in: Der Runenforscher, Nr. 3, 9, 11, 14 und 20, 1932.

107 Anonymer Bericht eines*iner Runenübenden, in: Der Runenforscher, Nr. 39, 1933, 4.

108 Berichte von Runenübenden, in: Der Runenforscher, Nr. 11, 22 und 25, 1932.

keiner Arbeit. Du hast doch auch Sorgen, bist arbeitslos, hast 3 Kinder und die Unterstützung reicht doch kaum zum Leben.“¹⁰⁹

Rund ein Drittel der Berichte stammte von Frauen, die durch die Übungen die Karriere ihres Mannes unterstützen, familiäre Pflichten bewältigen oder selbst Arbeit finden wollten. Wenn Niedergeschlagenheit und „Minderwertigkeitsgefühl“ durch Runenübungen überwunden und durch Selbstvertrauen ersetzt werden konnten,¹¹⁰ so die Annahme, war damit auch ein äußerer Lebenswandel und ökonomische Aufstieg angebahnt.

Aus Perspektive der Critical Whiteness Studies lässt sich dies als Praxis der Selbstformung lesen: Die Praktizierenden lernten, sich selbstbewusst zu fühlen und ihren sozialen wie wirtschaftlichen Erfolg zu antizipieren. Runenübungen fungierten damit als Umgang mit Kontingenzerfahrungen und Abstiegsängsten. Die Übenden lernten, glücklicher, selbstsicherer und privilegiert aufzutreten. Diese Selbstsuggestion wirkte gewissermaßen als Coaching von Selbstwahrnehmung und Selbstmanagement. Weißsein wurde hier weniger als Hautfarbe, sondern als Verhalten, Habitus und soziale Interaktion eingeübt, die im visuellen Register mit weißer Haut gekoppelt wurde. Da Klasse zugleich über Rasse codiert war, stützte die Performanz von Weißsein eine bürgerliche Zugehörigkeit.

Wie Ann Stoler zeigt, waren Bürgertum und Weißsein eng mit einem bestimmten Habitus und Selbstdistinktion verbunden.¹¹¹ Koloniale „racialized politics of classification“ definierten Weißsein nicht nur über Hautfarbe, sondern über Vernunft, moralisches Handeln und Affektkontrolle.¹¹² Runengymnastik und andere „artgemäße Praktiken“ – wie etwa bestimmte Ernährungsweisen, gerichtete Meditation oder vorgeburtliche Erziehung – dienten daher dazu, Weißsein als Orientierung, Habitus und soziale Interaktion einzuüben und so soziale Stabilität und bürgerliche Zugehörigkeit zu stärken. Gleichzeitig fungierte die Abgrenzung von als nicht-Weiß markierten Menschen und Praktiken als Strategie der eigenen Aufwertung und als Herrschaftspraxis.¹¹³

Die Kategorien ‚jüdisch‘, ‚Schwarz‘ oder ‚Weiß‘ waren eng mit Klasse verknüpft und dienten je nach Kontext als Chiffren für sozioökonomische Positionen, oft kombiniert und relational verwendet, etwa in Bezeichnungen als „weiße“ oder „schwarze Juden“. Die Verbindung zwischen Jüdischsein und Schwarzsein reicht bis ins Mittel-

109 Anonymer Bericht eines*einer Runenübenden, in: Der Runenforscher, Nr. 5, 1932, 3.

110 Anonymer Bericht eines*einer Runenübenden, in: Der Runenforscher, Nr. 11, 1932, 3 f.

111 Ann Laura Stoler, *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Durham/London 1995, 93 f., 105.

112 Ann Laura Stoler, *Carnal Knowledge and Imperial Power. Race and the Intimate in Colonial Rule*, Berkeley/Los Angeles/London 2003, 176.

113 Nell Irvin Painter, *The History of White People*, New York/London 2011.

alter zurück,¹¹⁴ erhielt jedoch im 19. Jahrhundert, im Kontext jüdischer Emanzipation, neue Bedeutung.¹¹⁵ Jüdinnen und Juden wurden in der antisemitischen Imagination gerade dann Schwarz gemacht, als ihre Unterscheidung zunehmend undeutlich wurde und sie sich in bürgerlichen Milieus assimilierten.¹¹⁶ Bedrohlich erschien also nicht die Differenz, sondern deren mangelnde Sichtbarkeit. Die Vorstellung der Plastizität und Ambiguität rassischer Zugehörigkeit schien die Grenzen identitärer Zuschreibung, nationaler wie rassischer Zuordnung infrage zu stellen. Die „Afrikanisierung“ der Jüdinnen und Juden war insofern zugleich eine Strategie der Verindeutigung sowie der Hierarchisierung, denn als besonders bedrohlich galt die jüdische Assimilation in bürgerlichen und wohlhabenden Kreisen. Wenn Weißsein Dominanz, Besitz und Herrschaft markierte und Schwarzsein Unterwerfung,¹¹⁷ sollte Rassifizierung von Jüdinnen und Juden als Schwarz verloren geglaubte Hierarchie wiederherstellen. Wie Neil MacMaster feststellt, wurden Jüdinnen und Juden dabei häufig als Schwarz dargestellt, Schwarze Menschen jedoch selten als jüdisch.¹¹⁸ Die Gewichtung und Interaktion solcher Marker variieren je nach sozialem Kontext und intersektionalen Figuren. Sie prägten im deutschen Fall auch spezifische Vorstellung von Weiß-, Deutsch-, Arisch- oder Germanischsein.

Drittens zielte die Runengymnastik darauf ab, eine differenzierte Emotionalität und ‚positive‘ Gefühle wie Sicherheit und Stärke zu fördern. Übende berichteten häufig von Problemen wie Reizbarkeit, chronischer Müdigkeit, Erschöpfung und „Depression“, die sie durch die Gymnastik überwunden hätten.¹¹⁹ Stattdessen beschrieben sie ein wachsendes Selbstbewusstsein, Gefühle von Sicherheit, Stärke, Lebendigkeit, Hoffnung, Energie und Zufriedenheit:

„Glücklich, froh, licht und klar wird mehr und mehr mein Denken. Die Übungen lösen ein tief empfundenes, ruhendes Bewußtsein aus, größere und kleine Sorgen fallen mehr oder weniger ab, da man die gesteigerte Kraft so sehr fühlt, daß Furcht und Bangen keinen Platz mehr im Innern haben.“¹²⁰

Diese positive Emotionalität war jedoch im rassistischen und antisemitischen Diskurs der Zeit verwurzelt. Dabei ging es nicht nur darum, bestimmte Gefühle wie

114 Sander Gilman, *Difference and Pathology. Stereotypes of Sexuality, Race and Madness*, Ithaca 1985, 31.

115 Neil MacMaster, „Black Jew – White Negro“. Anti-Semitism and the Construction of Cross-Racial Stereotypes, in: *Nationalism & Ethnic Politics* 6/4 (2000), 65–82, 66 f.

116 Ebd., 73.

117 Cheryl I. Harris, Whiteness as Property, in: Linda Martín Alcoff/Eduardo Mendieta (Hg.), *Identities. Race, Class, Gender, and Nationality*, Malden 2003, 1707–1791.

118 Ebd., 67.

119 Berichte von Runenübenden, in: *Der Runenforscher*, Nr. 11, 1932.

120 B., Bericht eines*iner Runenübenden, in: *Der Runenforscher*, Nr. 3, 1932, 2.

Stolz, Treue oder Ehre als typisch deutsch oder arisch zu definieren. Vielmehr wurde die Fähigkeit, Emotionen zu reflektieren, zu disziplinieren und bewusst zu gestalten, selbst als Weiß codiert. Nur Weißen Menschen wurde eine ethische und intentionale Innerlichkeit zugeschrieben, die als Kernmerkmal eines arisch-germanischen Subjekts galt – eine Vorstellung, die sich mit den Rassekonzeptionen prominenter Schriftsteller wie Houston Stewart Chamberlain deckt.¹²¹

Demgegenüber wurden jüdische Menschen als zu wahrhafter Emotionalität unfähig dargestellt, Schwarze Menschen als ‚triebhaft, instinktiv und passiv‘ und asiatische Menschen als ‚rein, rational, aktiv‘. Eine echte ‚Innerlichkeit‘, die im Sinne des deutschen Begriffs des Geistes als ethische und intentionale Steuerung von Emotionen galt, blieb dem kaukasischen und insbesondere dem arisch-germanischen Subjekt vorbehalten. Indem Weißen Menschen Innerlichkeit und nicht-Weißen Menschen lediglich Oberfläche zugeschrieben wurde, entstand diese Oberfläche gleichsam als materielle Markierung – als Hautfarbe. Zentrale Merkmale eines scheinbar universalistischen Subjektbegriffs – Innerlichkeit, affektive Intentionalität und Selbstbewusstsein – wurden dabei als Weiß kodiert.

Viertens berichteten die Übenden von physischen Veränderungen, die sie als materielle Transformationen ihres Körpers wahrnahmen. Sie beschrieben Anzeichen von Reinigung wie starkes Schwitzen, Ausschläge, ein durch die Ohren ausgeschiedenes Sekret sowie Beulen und Geschwüre, gedeutet als erste Schritte zur rassischen Reinigung.¹²² Zudem hielten sie Veränderungen in Hexis und Habitus fest, etwa einen – als typisch arisch angesehenen – aufrechten Gang, eine aufrechte Haltung und Veränderungen der Stimmfarbe.¹²³ Schließlich schrieben sie von direkten Veränderungen Physiologie, etwa der Haut-, Augen- und Haarfarbe sowie der Organtätigkeit.¹²⁴ So meinte K. R. aus B. am 24. Oktober 1932 in der *Neudeutschen Zeitung*:

„Seitdem ich Runen-Übungen mache, hat sich mein Blut so entgiftet und gereinigt, dass die gelbliche Hautfarbe immer mehr verschwand, und jetzt einer sehr gesunden Hautfarbe Platz gemacht hat. Worüber ich mich sehr herzlich freue. Wie ich Ihnen neulich schon schrieb, habe ich jetzt wieder festgestellt, dass tatsächlich das blonde Haar meiner Frau heller geworden ist ohne daß irgendein Bleichmittel angewendet wurde.“¹²⁵

121 Houston Stewart Chamberlain, *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*, München 1900.

122 Anonymer Bericht eines*einer Runenübenden, in: *Der Runenforscher*, Nr. 6, 1932, 2 f.; anonymer Bericht eines*einer Runenübenden, in: *Der Runenforscher*, Nr. 9, 1932, 3; Friedrich Bernhard Marby, Anmerkung zum Bericht eines*einer Runenübenden, in: *Der Runenforscher*, Nr. 10, 1932, 3.

123 D., Bericht eines*einer Runenübenden, in: *Der Runenforscher*, Nr. 3, 1932, 2.

124 Anonymer Bericht eines*einer Runenübenden, in: *Der Runenforscher*, Nr. 39, 1933, 3.

125 Anonymer Bericht eines*einer Runenübenden, in: *Der Runenforscher*, Nr. 63, 1934, 3.

Dabei ist zwischen den Intentionen der Übenden und den beobachteten Effekten zu unterscheiden. Vermutlich veränderten die Übungen weder Hautfarbe noch Haar- oder Augenfarbe, obschon solche Veränderungen wahrgenommen wurden. Durch die Deutung ihres Körpers, Fühlens und Verhaltens als arisch und germanisch sowie durch die Abgrenzung gegenüber Schwarzen und jüdischen Menschen lernten sie jedoch durchaus,¹²⁶ Weiß zu sein. Insofern ist festzuhalten, dass deutsches Weißsein als Variante von Rasse durch diesseitig religiöse Praktiken emotional und körperlich erlernt wurde und gerade hier an Rassismus und Antisemitismus gebunden war. Runengymnastik ist eine von vielen Praktiken, an denen sich diese historische Materialität von Rasse, Rassismus und Antisemitismus untersuchen lässt. Charles Mills spricht hier von einer „sozialen Ontologie der Rasse“: „Race is constructed, yes, but this construction takes place through the body and so is experienced in the body.“¹²⁷ Rasse ist also selbstverständlich konstruiert und nicht etwa natürlich gegeben, wird aber im Körper hergestellt und daher körperlich erfahren.

Rasse ist damit nicht nur eine Vorstellung, sondern wird emotional und körperlich erlernt und hervorgebracht. Gerade weil sie gemacht wird, besitzt sie historische Realität und Materialität. Als erlernte und erlebte Erfahrung wirkt sie emotional und körperlich fort und ist hier, wo sie weniger reflektiert wird, besonders hartnäckig. Um soziale Hierarchisierung und Gewalt aufgrund der Rasse, des Antisemitismus sowie Rassismen zu überwinden, reicht es daher nicht aus, den Begriff der Rasse zu vermeiden oder in Anführungsstriche zu setzen. Notwendig ist vielmehr eine kritische Aufarbeitung der Emotions- und Körpergeschichte von Rasse, Rassismus und Antisemitismus sowie eine selbstkritische Analyse ihrer Kontinuitäten bis in die Sphären des Privaten und Zwischenmenschlichen – auch dort, wo der Rassebegriff nicht mehr explizit benannt wird. Gerade auf der Ebene von Emotionen und Körperlichkeit sind Rasse, Rassismus und Antisemitismus verwoben und füreinander konstitutiv.

Hier können wir auf Hans Blüher's Eingangszitat zurückkommen, in dem er schrieb, Antisemitismus werde eine „organische Selbstverständlichkeit des deutschen Menschen“ und ebenso wie im Körper gelernte Bewegungen unbewusst würden, werde auch Antisemitismus dem deutschen Volkskörper „ins Rückenmark versinken“.¹²⁸ Wenn also Deutschsein oder Arischsein auch im Körper konstruiert

126 Otto Lißbach, Achte dein Blut!, in: Der Runenforscher. Volkstümliches Wochenblatt für Runenkunde, Runenwissenschaft, Strahlenwissenschaft, Runensymbolik, angewandte Runenkunde, Runen-Gymnastik, Astro-Biologie, Volkskunde, Volkswissen und verwandte Gebiete; Mitteilungsblatt des Bundes der Runenforscher. Beilage zur Neudeutschen Zeitung, Nr. 27, 1932, 1 f.; Friedrich Bernhard Marby, Vom weißen und vom schwarzen Juden. Politische Übersicht, in: Neudeutsche Zeitung, Nr. 48, 1933, 1, 3.

127 Mills, *Body Politic*, 2011, 591.

128 Ebd., 48.

wird, ist Antisemitismus für diese Rassekonstruktion konstitutiv – ebenso wie unterschiedliche Formen von Rassismen. Sie verstärken einander gegenseitig und werden durch affektive und sinnliche Mechanismen erlernt, hervorgebracht und körperlich erfahren. Gerade diese taktilen Ebenen bleiben oft unbemerkt und schwer reflektierbar,¹²⁹ besonders ohne einen kritisch-analytischen Umgang mit Rassifizierungsprozessen. Es sind daher besonders diese multiplen affektiven und körperlichen Ebenen von Rasse, Rassismus und Antisemitismus, deren Geschichte bis in die Gegenwart fortwirkt und die daher historische Aufmerksamkeit erfordern, um die Möglichkeit der Kritik und Veränderung zu eröffnen.

129 Alcoff, *Visible Identities*, 2006, 179.