

dener denn zuvor. Der sicheren Beobachterposition enthoben und selbst zum Objekt der Betrachtung geworden – etwa durch die Wahrnehmung der Brechungen hegemonialer Konstruktionen in den Blicken der ‚Anderen‘ im Moment dekonstruktiver, postkolonialer Lesarten der Quellen –, erscheint sein Status universeller und transhistorischer Gültigkeit zumindest partiell subvertierbar. Das abendländische (Kollektiv)Subjekt erweist sich in dieser Lektürebewegung als ebenso relational, fabriziert und brüchig wie die Bilder, die es sich von den unterworfen Geglauten gemacht hat.

## **Wilhelminische Bürger und „germanische Arier“ im Spiegel des „Primitiven“ – Ambivalenzen einer Mimikry an die kolonialen ‚Anderen‘**

**Claudia Bruns**

### **ABSTRACT**

#### **Wilhelmine Citizens and “Germanic Aryans” in the Mirror of the “Primitive” – Ambivalences of a Mimicry of the Colonial ‘Other’**

Towards the end of the nineteenth century, ethnology was on the threshold of being established as a university discipline. Anthropologists and ethnographers endeavored to lend the new discipline stronger legitimacy and to explain its relevance to their contemporaries. The function of the “primitive” in all this was in many respects ambivalent. On the one hand, from an evolutionist perspective, the social order of indigenous peoples marked an earlier stage of development within a long civilizing process that culminated in western societies. To the degree that the indigenous Other was declared to be the origin and likeness of the western Self, however, the difference between the “primitive” beginning and the “civilized” end melted away. While the discourse on male societies (Männerbund) – which was continued in the “ritualist school” of German studies and archaeology at the University of Vienna – claimed to have discovered universally applicable types, thus implying a fundamental sameness between European and non-European cultures, that very discourse also propagated the racial uniqueness of the “Germanic Aryan,” which stood in direct contradiction to the assumption of universality. Following Homi Bhabha, my contribution is concerned less with dismissing such ambivalences as irrational and absurd than with identifying them as integral components of the colonial discourse and uncovering their mechanics and effects.

Zur Erläuterung seines Begriffs von „charismatischer Herrschaft“ machte Max Weber im Jahr 1921 eine erstaunliche Reihung auf.<sup>1</sup> Ob es sich um das Charisma eines kriegerischen „Berserkers“, eines „Schamanen“, eines mormonischen Religionsstifters oder

1 M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. rev. Aufl., Studienausgabe, Tübingen, 1980 [1. Aufl. 1921], 124.

eines politisch aktiven „Literaten“ der Gegenwart, wie Kurt Eisner, handle, mache im Grunde keinen Unterschied. Ausdrücklich hob Weber hervor, dass die „wertfreie Soziologie“ alle vier genannten Vertreter charismatischer Führungspersönlichkeiten „durchaus gleichartig“ behandeln würde, nämlich als „Helden, Propheten und Heilande“.<sup>2</sup>

Diese seltsame Aufzählung, in welcher Gestalten aus nordischen Sagen in eine Reihe mit spirituellen Heilern außereuropäischer Gesellschaften und Figuren der euroamerikanischen Kultur gestellt werden, wird vielleicht verständlicher, wenn man sich die Neigung der Zeitgenossen zu ethnologischen Vergleichen und Analogiebildungen vor Augen führt.

Rund zwanzig Jahre zuvor hatte der Ethnologe Heinrich Schurtz (1863–1903), Assistent am Bremer Museum für Natur-, Völker- und Handelskunde, männerbündische Strukturen bei den verschiedensten ethnischen Gruppen in aller Welt ausgemacht und damit eine Reihe von Spekulationen angeheizt, die darum kreisten, ob das außerhalb ‚Entdeckte‘ auch für die eigene Gesellschaft gültig sei. Er legte damit den Grundstein für eine bestimmte diskursive Struktur, die bis heute wirkmächtig ist und im Folgenden genauer gefasst werden soll.

Die Funktion, die dem Rekurs auf „das Primitive“ in Schurtz' Texten zukam, war in mehrfacher Hinsicht ambivalent. Einerseits markierte die Sozialordnung vieler außereuropäischer Gesellschaften in Schurtz' evolutionistischer Perspektive eine frühere „Entwicklungsstufe“ innerhalb eines langen „Zivilisationsprozesses“, an dessen Ende sich die westlichen Gesellschaften selbst verorteten. In dem Maße wie die außereuropäischen Gesellschaften allerdings zum Ursprung und Abbild des ‚Eigenen‘ erklärt wurden, schmolz die Differenz zwischen vermeintlich „primitivem“ Anfang und „zivilisiertem“ Ende dahin. Mit seiner Aufforderung an die Zeitgenossen, sich den Ursprung erneut anzueignen und sich ihm in einer Art „Mimikry“ (H. Bhabha)<sup>3</sup> an die vermeintlich „Primitiven“ anzuverwandeln – so eine These dieses Beitrags – wurde die kolonial-rassistische Ordnung zumindest partiell irritiert, während sich die hierarchische Sozial- und Geschlechterordnung in der Heimat auf eine neue, modernisierte Weise legitimiert sah.

Nach dem Ersten Weltkrieg knüpfte insbesondere die „ritualistische Schule“ der Wiener Germanistik und Altertumskunde<sup>4</sup> an die ethnologischen Methoden und brisanten Thesen von Schurtz an und versuchte der traditionellen „Germanenforschung“ dadurch neue Impulse zu verleihen. Aus dem verträumten, harmlos-naiven Dummkopf und Hau-degen, der auf römische Kulturbringer angewiesen war, wurde der „wilde“, ekstatische Krieger und rücksichtslose, in Geheimbünden operierende „Berserker“.<sup>5</sup> In der Aufklärungszeit und bis ins 19. Jahrhundert hinein hatte der Germanenmythos wegen des

problematischen Kulturdefizits des „barbarischen Germanen“ hinter dem von Winckelmann propagierten Griechenmythos als „alternativem nationalen Identitätsmythos der Deutschen“ zurückstehen müssen. Doch bereits mit Herder setzte allmählich eine Bewegung ein, die mit der bekannten „Umdeutung von Primitivität in Moralität“ arbeitete, indes mit einer sehr spezifischen, der eines bewusst bejahten Kriegerturns.<sup>6</sup>

Wie zu zeigen sein wird, funktionierte die Verknüpfung von männerbündischem und rassistisch-„germanischem“ Forschungsstrang im Wesentlichen über den gemeinsamen Rückgriff auf die Methode des ethnologischen Vergleichs. Dieser Befund ist einigermaßen verblüffend und wirft eine Reihe von Fragen auf. Während der Männerbunddiskurs etwa behauptet, universell gültige Typen entdeckt zu haben und damit eine prinzipielle Gleichheit zwischen europäischen und außereuropäischen Kulturen impliziert, wird im selben Diskurs die rassistische Einmaligkeit der „germanischen Arier“ propagiert, was der Universalitätsannahme unmittelbar widerspricht. Im Anschluss an Homi Bhabha geht es mir im Folgenden weniger darum, derartige Ambivalenzen als irrational und absurd abzutun, denn sie als integralen Teil des kolonialen Diskurses auszuweisen und ihre Funktionsweisen und Effekte offenzulegen.

Statt im Anschluss an Schurtz und seine Nachfolger von einer universellen Existenz männerbündischer Strukturen auszugehen, möchte ich vielmehr darauf aufmerksam machen, in welchem hohem Maße die ‚Entdeckung‘ derselben in aller Welt die Wissens-, Macht- und Subjektpositionen deutscher Bildungsbürger von der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bis in die Gegenwart hinein reflektierte. Es setzte eine Zirkulation von Wissen ein, in der die Kräfte des „Schamanen“ die des altnordischen „Berserkers“ beglaubigten, welche wiederum die politischen Erfolge des „charismatischen Führers“ in der Weimarer Republik zu erklären schienen.

## 1. Schurtz' Ethnologie des Geschlechterkampfes im „primitiven Männerhaus“

Ausgangspunkt seines Unternehmens, dem deutschen Publikum Formen und Funktionen des „Männerhauses“ in aller Welt näherzubringen, war für Schurtz nicht nur die fachliche Kontroverse mit den Anhängern von Bachofens Mutterrechtsthese, sondern der zeitgenössische „Geschlechterkampf“. Im Zeichen der sich formierenden antifeministischen Bewegung um die Jahrhundertwende konnte Schurtz durchaus mit breiter Sympathie für seine These rechnen, dass „unter der Oberfläche des Daseins auch beständig die gegenseitige Antipathie der Geschlechter ihren Einfluss äussert“, was nur bisher zu wenig bemerkt worden sei.<sup>7</sup>

2 Ebenda, 140.

3 H. K. Bhabha, Von Mimikry und Menschen. Die Ambivalenz des kolonialen Diskurses, in: Ders., Die Verortung der Kultur, Tübingen 2000, 125-136.

4 Die Gruppe wurde auch als „Männerbundschule“ oder „Ritualisten“ bezeichnet. O. Bockhorn, The Battle for the 'Ostmark'. Nazi Folklore in Austria, in: J. R. Dow/H. Lixfeld, The Nazification of an academic discipline. Folklore in the Third Reich, Indiana 1994, 135-155, 130.

5 K. von See, Barbar, Germane, Arier. Die Suche nach der Identität der Deutschen, Heidelberg 1994, 332.

6 R. Kipper, Der Germanenmythos im Deutschen Kaiserreich. Formen und Funktionen historischer Selbstthematisierung, Göttingen 2002, 53; K. von See, Deutsche Germanen-Ideologie vom Humanismus bis zur Gegenwart, Königstein/Ts. 1970, 34 f.

7 H. Schurtz, Altersklassen und Männerbünde. Eine Darstellung der Grundformen der Gesellschaft, Berlin 1902, 41.

Eine solche Bezugnahme auf Konfliktlagen der eigenen Gesellschaft war für Schurtz nicht nur ein interessanter Aufhänger, sondern methodologisches Programm. Über die bloße Sammlung völkerkundlichen Materials hinaus wollte er zu übergreifenden Aussagen und stärkeren Systematisierungen kommen, um die Aktualität und Relevanz seines Faches plausibel zu machen: „Wir müssen auf uns selbst zurückgehen, müssen die toten Ergebnisse der Völkerforschung mit unserem eigenen Blute beleben, und in diesem Sinne verlangen wir eine deduktive Ethnologie.“<sup>8</sup>

Nicht nur bei den „Naturvölkern“ Neuguineas, Melanesiens, Mikronesiens, Polynesiens und Indonesiens, sondern auch auf dem asiatischen Festland, in Amerika und Afrika machte Schurtz durchgehend Formen männlicher Gruppenbildung aus, die im Gegensatz zur Familienbildung stünden und für die kulturelle Entwicklung einer Gesellschaft verantwortlich seien. Das Ergebnis seiner Beobachtung fasste Schurtz einleitend wie folgt zusammen:

*Das Weib steht vorherrschend unter dem Einfluss der Geschlechtsliebe und der aus ihr entspringenden Familiengefühle, der Mann dagegen wird mehr durch einen reinen Geselligkeitstrieb, der ihn mit seinesgleichen verbindet, in seinem Verhalten bestimmt. Darum ist das Weib der Hort aller Gesellschaftsformen, die aus der Vereinigung zweier Personen verschiedenen Geschlechts hervorgehen, der Mann dagegen der Vertreter aller Arten des rein geselligen Zusammenschlusses und damit der höheren sozialen Verbände.<sup>9</sup>*

Ein dem „Männerhaus“ gleichwertiges „Mädchenhaus“ sei selten und fehle oft ganz.<sup>10</sup> Daran hindere sie „eben der Grundcharakter ihres Geschlechtes, dem die rein socialen Triebe in verhältnismässig geringem Grade zugemessen sind“.<sup>11</sup>

Trotz gelegentlicher einschränkender Bemerkungen interpretierte Schurtz die Vereinskultur des Kaiserreichs mit ihren politischen Vereinen und bürgerlichen Klubs als eine Form des „primitiven Männerhauses“, was besonders an der Beschreibung des „Geheimbunds“ deutlich wird. So machte er in „höheren“ Kulturen einen Trend zum „Klubhaus“ aus, in dem sich die „höhere (Häuptlings-)Schicht“ treffe und „geheimbündische Strukturen“ entwickle.<sup>12</sup> Diese „Häuptlingschicht“ wird unversehens in die Nähe der (groß-)bürgerlichen Bildungselite gerückt, der sich Schurtz selbst zugehörig fühlte und der er eine besondere politische Führungsfunktion zusprach:

*[N]icht vor die gedankenlose, in schwerer Arbeit und dumpfer Sinnlichkeit verworren dahinlebende Masse gehören die Keime des Guten, die sie nur achtlos oder mit boshafter*

*Freude zertreten würde, sondern vor die Wenigen, die wie ein schirmender Geheimbund den hoffnungreichen Spross behüten.<sup>13</sup>*

Die ethnologische ‚Entdeckung‘ des Männerbunds zielte somit nicht allein auf neue Legitimationsstrategien für den Ausschluss von Frauen aus dem politisch-gesellschaftlichen Bereich, sondern auch auf die Befestigung von bestimmten Hierarchien unter Männern, insbesondere zwischen bildungsbürgerlichen und „schwer arbeitenden“ Schichten.<sup>14</sup> Jene klassenspezifischen Abgrenzungen wusste Schurtz im Rekurs auf koloniale Herrschaftsstrukturen materialreich zu untermauern, wobei die Wahl seiner Vergleiche zugleich Ambivalenzen aufwirft. Die Analogien zu afrikanischen Gesellschaften legen eine Ähnlichkeit von europäischen und afrikanischen Herrschaftsschichten ebenso nahe wie die koloniale Beherrschung von schwarzen Sklaven durch weiße Herren. Laut Schurtz hätten die „Küstenvölker Westafrikas“ eine geheimbündische „Schreckensherrschaft“ errichtet, um die „doppelt gefährliche unterste Schicht“ von Arbeitern und „gekauften Sklaven“ am Boden zu halten.<sup>15</sup> Mithilfe dieses Beispiels lasse sich die zweifache Abwehrfunktion jedes Geheimbunds erfassen:

*Aus dem Gegensatz gegen die Frauen und das Familienleben einerseits, gegen die Sklaven andererseits ergibt sich die Richtung, in der sich die Geheimbünde meist entwickeln und zugleich eine neue Berechtigung ihres Daseins, das die sonst sehr nahe liegende Entartung verhindert.<sup>16</sup>*

Hier stehen die Strukturen afrikanischer Führungsschichten idealtypisch für den „Geheimbund höherer Kultur“; nicht zuletzt, weil sie vor (mit Egalität konnotierter) „Entartung“ zu schützen vermögen. Diese Vorbildlichkeit bestimmter afrikanischer Herrschaftsstrukturen irritiert die Eindeutigkeit hegemonialer Positionen von Europäern im symbolischen Gefüge kolonialer Herrschaft. Auch scheint die positive Bewertung von Ausbeutung und Sklaverei auf den ersten Blick nicht an „rassische“ Kriterien gebunden zu sein, weil der Text eine Analogie zwischen schwarzen wie weißen Unterschichten nahe legt. – Offenbar steht das Ziel im Vordergrund, eine bestimmte Form hegemonialer Männlichkeit durch ihre bündische Universalisierung zu stärken, sodass vermeintliche „Rassendifferenzen“ (noch) zugunsten von universalisierten Geschlechter- und Klassendifferenzen partiell unterlaufen werden.

In diesem Sinn wird auch die elitäre Funktion des Bundes betont. Jede Gruppe, die ein bestimmtes Ziel erreichen wolle, bedürfe „eines Führers, der wenigstens im entscheidenden Augenblicke für Alle denkt und die lose Masse der Einzelnen zu einem Organismus zusammenballt“. Solche Prozesse, bei denen Einzelne sich aus der Masse herausheben, seien die „Wurzel des Adels“.<sup>17</sup> Dass mit dem Adel hier nicht in erster Linie die

8 H. Schurtz zit. nach J. Reulecke, „Ich möchte einer werden so wie die...“ Männerbünde im 20. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 2001, 38.

9 H. Schurtz, Altersklassen und Männerbünde, IV (Anm. 7).

10 Ebenda, 89.

11 Ebenda, 109.

12 Ebenda, 211 f.

13 Ebenda, 350.

14 Ebenda, 318, 328 f., 347 f. u. 349.

15 Ebenda, 353.

16 Ebenda, 354.

17 Ebenda, 359.

traditionelle Adelsdynastie gemeint war, sondern die (groß-)bürgerliche Trägergruppe des Männerbundes, macht nicht zuletzt die Hervorhebung der besonderen Leistungsfähigkeit des „Führers“ deutlich, die ein Kennzeichen des Fortschritts sei. Arbeiter, Sklaven und Frauen zählten hingegen zu fortschrittshemmenden, „antisozialen“ Elementen der Gesellschaft, gegen die der stets im Kampf befindliche Männerbund der gebildeten Elite zum Wohl des Gemeinwesens antreten müsse. Implizit wurde damit auch in außereuropäische Gesellschaften eine Spaltung entlang der Geschlechterdifferenz eingeführt, die zwischen beharrenden, weiblichen und fortschrittlich-männlichen Teilen verlief. Der evolutionistische Abstand zwischen männlichen Vertretern von „Natur-“ und „Kulturvölkern“ schrumpfte durch das gemeinsame männerbündische Potential zum Fortschritt unter der Hand dahin.

Schurtz' Zeitgenossen hatten kaum Schwierigkeiten, die Anspielungen auf die Äquivalenzen zwischen „primitiven Völkern“ und „höher entwickelter“ Wilhelminischer Gesellschaft zu entschlüsseln. Sie empfanden diese auch keineswegs als besonders „schockierend“, wie der Literaturwissenschaftler Klaus von See annimmt.<sup>18</sup> Im Gegenteil, sie begrüßten die Arbeit von Schurtz gerade wegen der „überraschenden“ Ähnlichkeit zwischen „Zivilisierten“ und „Primitiven“ als „genialen Treffer“.<sup>19</sup> Besonders auch die Trennung zwischen Familie und Männerbund fand großen Anklang. Michael Haberlandt (1860–1940) hielt den „Gegensatz im Verhalten der Geschlechter zum Gesellschaftsleben“ für einen „äußerst fruchtbaren Gedanke[n]“.<sup>20</sup> Die „soziale Urgeschichte“ gewinne ein „ganz andres Gesicht“. Alfred Vierkandt (1867–1953), später Professor für Soziologie in Berlin, hob hervor, dass Schurtz' Buch endlich „die Neigung der Männer zum kameradschaftlichen Zusammenschluß [...] in ihrer sociologischen Bedeutung“ und ihrer „breite[n] Ausdehnung bei Naturvölkern und über sie hinaus“ würdige.<sup>21</sup> Mit Recht spreche Schurtz nicht nur von einer „grundlegenden Verschiedenheit der beiden Geschlechter“, sondern von „Fremdheit, ja fast der Meidung“.<sup>22</sup>

Vor dem Hintergrund verstärkter weiblicher Partizipationsforderungen, sahen nicht wenige wilhelminische Bürger die männliche Hegemonie im öffentlich-politischen Raum gefährdet, ja den Staat selbst bedroht. Die Ethnologie stellte hier neue Legitimationsstrategien bereit, um das Modell der getrennten Sphären und damit auch der hierarchischen Geschlechterdifferenz aufrechtzuerhalten und auf neue Weise zu begründen. Das breite Interesse an solchen Strategien verhalf nicht nur Schurtz zu einer gewissen Berühmtheit,

sondern auch der sich als akademische Disziplin etablierenden „Völkerkunde“ zu größerer Anerkennung.<sup>23</sup>

## 2. Analogien zwischen männerbündischen „Germanen“ und „Primitiven“

Es sollte nicht lange dauern, bis auch andere Wissenschaften ein verstärktes Interesse an den Forschungsergebnissen der modernen Ethnologie entwickelten. Insbesondere die Sprach- und Altertumsforscher hofften, mithilfe der vergleichenden Ethnologie die spärlichen Überlieferungen der „indogermanischen“ Vorzeit neu interpretieren zu können. Im ausgehenden 19. Jahrhundert wurde ein Vergleich der alten Germanen mit außereuropäischen Bevölkerungen noch eindeutig als Abwertung verstanden.<sup>24</sup> Die Mehrzahl der kaiserzeitlichen Historiker tendierte dazu, die Germanen nicht mit anderen indigenen Kulturen gleichzusetzen, schrieb ihnen jedoch auch keine besonderen kulturellen Leistungen zu.<sup>25</sup> Als typisch kann die Position des Historikers Georg Kaufmann gelten. In dessen Schrift von 1880 ist zu lesen, dass man „die Germanen nicht schlechthin mit irgend einem wilden Stamme vergleichen“ dürfe:

*Gewiß, ihre Kämpfe mit Rom gleichen denen der Tscherkessen mit den Russen, der Afrikaner und der anderen Bergstämme des Himalaya und des Afghanischen Alpenlandes mit den Engländern, oder der Rothhäute mit den Truppen der Union; aber ein Unterschied zeigt sich sofort. Aus diesen Barbaren ist im Laufe des dritten, vierten und fünften Jahrhunderts eine ganze Reihe von Männern hervorgegangen, die in dem ihnen an Cultur so unendlich überlegenen Römervolke die einflussreichsten Aemter bekleideten. [...] Und in den folgenden Jahrhunderten bewährten sie eine staatsbildende Kraft, die da beweist, dass auch in den unentwickelten Verhältnissen der Vorzeit der Staat nicht fehlte, dass Tacitus' Schilderung auf Wahrheit beruht.<sup>26</sup>*

Diese Argumentation war durchaus gängig. Sie räumte eine gewisse Nähe zu außereuropäischen Gesellschaften ein, betonte aber gleichzeitig die besondere „Entwicklungsfähigkeit“ der Germanen, sei es durch Entfaltung der Anlagen oder durch Verarbeitung fremder Anregungen.<sup>27</sup> Es gab jedoch auch Historiker, die, wie Gustav Kossinna (1858–1931), an einem Paradigmenwechsel hin zu einer stärker ethnozentrischen Perspektive arbeiteten und die kulturelle Unabhängigkeit und Überlegenheit der schon immer in

18 K. von See, Politische Männerbund-Ideologie von der wilhelminischen Zeit bis zum Nationalsozialismus, in: Männerbünde, Männerbünde. Zur Rolle des Mannes im Kulturvergleich, 2 Bde., Bd. 2, hg. v. G. Völger u. K. v. Welck, Köln 1990, 93–102, 94.

19 A. S., Rezension zu H. Schurtz, Altersklassen und Männerbünde, in: Hessische Blätter für Volkskunde (1904), 175–179, 175 f.

20 M. Haberlandt, Rezension zu H. Schurtz, Altersklassen und Männerbünde, in: Petermanns Mitteilungen 48 (1902), 593 f.

21 A. Vierkandt, Fortschritte auf dem Gebiet der Völkerpsychologie, Kulturgeschichte und Gesellschaftslehre. Literaturbericht über das Jahr 1902, in: Archiv für die gesamte Psychologie 1 (1903), 61–67, 64.

22 Ebenda, 65.

23 Ausführlicher zu Schurtz vgl. C. Bruns, „Die eigenartige Tätigkeit des Mannes bei der Gesellschaftsbildung...“ – Heinrich Schurtz' ethnologische Perspektiven auf das Geschlechterverhältnis um 1900, in: Ethnizität und Geschlecht. (Post)koloniale Verhandlungen in Geschichte, Kunst und Medien, hg. v. Graduiertenkolleg Identität und Differenz, Köln u. a. 115–136.

24 Vgl. z. B. den Vergleich von Germanen mit Afrikanern durch den Althistoriker Otto Seeck im Jahr 1894 und die Reaktionen darauf. O. Seeck, Die älteste Kultur der Deutschen, in: Preussische Jahrbücher 77 (1894), 32–34; vgl. R. Kipper, Germanenmythos (Anm. 6), 272 f.

25 Ebenda, 273.

26 Kaufmann, Deutsche Geschichte bis auf Karl den Großen, 2 Bde., Bd. 1: Die Germanen der Urzeit, Leipzig 1880, 200; vgl. R. Kipper, Germanenmythos (Anm. 6), 274.

27 Ebenda.

Nord- bzw. Mitteleuropa einheimischen (statt aus Asien eingewanderten) Germanen betonten, die sich später durchsetzen sollte.<sup>28</sup>

Doch auch in anderen Disziplinen arbeitete man an einer neuen, rassisierten Sicht auf die Germanen, die sich bald auf überraschende Weise mit dem Männerbunddiskurs verbinden sollte. Vor allem die ritualistische Schule von Wiener Literatur- und Altertumsforscherinnen und -forschern, aber auch eine Reihe von Religionswissenschaftlern und Volkskundlern schloss eine Analogie zwischen den Germanen der Frühzeit und gegenwärtig lebenden außereuropäischen ethnischen Gruppen keineswegs aus. Im Gegenteil, diese wurde zentral für die Legitimierung der neuen nationalen Selbstkonstruktionen.

Im Anschluss an evolutionistische Modelle suchte man hier nach ewig gleich bleibenden Grundstrukturen in der Geschichte, die man (unter Umgehung historischer und territorialer Spezifika) zur feststehenden „rassischen“ Substanz und Wesenheit erheben konnte, statt von einem diffusionistischen Modell des globalen Wissenstransfers und der wechselseitigen Beeinflussung unterschiedlicher Kulturen auszugehen.

Die Geschichte von außereuropäischen ‚Anderen‘ wurde hier gleichsam in die deutsche Nationalgeschichte inkorporiert, sodass man von einem „annexionistischen Erinnern“<sup>29</sup> ebenso sprechen könnte, wie von der einer narzisstischen Spiegelung des Selbst im Anderen. Im Medium des ethnographischen Rekurses wurden Fragen von erheblicher Gegenwartsrelevanz verhandelt. Stand doch der Germanenkult für das Reformprojekt einer Rückkehr zu den eigenen Ursprüngen, für eine Art „Konservative Revolution“, welche die Ursprünge zuerst erfinden musste, um diese dann für erhaltenswert erklären zu können.

## 2.1 Zur Konstruktion des „Ariers“ durch den ethnologischen Vergleich

Die Ethnologie habe sich „als eine ungewöhnlich fruchtbare Wissenschaft erwiesen“, schwärmte der Wiener Indologe und Orientalist Leopold von Schroeder 1908.<sup>30</sup> Um mehr über die Anfänge der altgermanischen Kultur herauszufinden, solle man künftig weniger auf mythologische Quellen, denn auf „in der Gegenwart fortlebende Bräuche europäischer Völker“ zurückgreifen, deren Sinn man am besten über ethnologische Analogien entschlüsseln könne.<sup>31</sup> Auf diese Weise ließe die Erforschung außereuropäischer Kulturen auch „überraschende Aufklärung und neue Erkenntnisse“<sup>32</sup> für die Vor- und Frühgeschichte der indogermanischen „Arier“ erwarten. Überhaupt seien „die Anfänge [...] überall im Wesentlichen die gleichen“ und hätten sich „bei primitiven Völkern vielfach bis in die Gegenwart hinein in sehr ursprünglicher Form erhalten“.<sup>33</sup> Was bei

„Indern und Griechen“ übereinstimme, das finde sich auch bei „Mexikanern und Indianern, bei Australiern, Mincopie und Eskimos“ wieder.<sup>34</sup> Diesen Befund hielt er für eine

*höchst willkommene Bestätigung dessen, dass wir [in der Arierforschung, C. B.] nicht mit bloßen Produkten unserer Phantasie operieren, sondern mit Dingen, die für unsere Väter einst ebenso Wirklichkeit waren, wie sie es primitiven Völkern heute noch sind.*<sup>35</sup>

Über das fortschrittsoptimistische Modell stufenweiser „Höherentwicklung“ wurde zwar versucht, eine Hierarchie zwischen „Primitiven“ und „Ariern“ festzuschreiben, diese schien jedoch recht irritierbar zu sein. So artikulierte sich im Text die Befürchtung, dass die „Arier“ beim Vergleich mit außereuropäischen Ethnien schlecht abschneiden könnten. Es musste eigens betont werden, dass es „keinen Grund gebe“, „den hochbegabten Ariern nicht schon vor fünf- bis sechstausend Jahren Gedanken, Sitten, Bräuche zuzutrauen, wie sie die Forschung der Gegenwart beispielsweise bei den mittelamerikanischen Indianern nachweist“.<sup>36</sup>

Eine unmittelbare Verbindung zwischen Formen wilhelminischer Gegenwartskultur und der versunkenen „arischen Urzeit“ fand Schroeder wenige Jahre später, 1911, in Richard Wagners Opern. Diese stünden ebenfalls in entschiedenem Gegensatz zur Antike und seien „zutiefst deutsch“.<sup>37</sup> Das Besondere an Wagners Kunst liege in der gegliederten Verbindung zwischen vitalistisch-naiver „germanischer Kraft“ und „christlicher Milde“, d. h. zwischen der „männlichen Moral“ der Germanen und der „weiblichen Moral“ des Christentums.<sup>38</sup> Damit plädiert der Text zwar für ein androgynes Ideal, das sich explizit gegen zeitgenössische sozialdarwinistische Tendenzen richtete.<sup>39</sup> Dennoch treibt er zugleich die Arisierung der Deutschen<sup>40</sup> voran sowie deren Gleichsetzung mit einer ursprünglichen, „phallischen“ und durchaus kriegerischen Männlichkeit, die Schroeder schon in den Texten von Schurtz besonders überzeugend gefunden hatte.<sup>41</sup> Unversehens wird aus dem kultisch-dramatischen Tanz der „Arier“ ein Tanz von „waffengerüsteten Kriegerern“.<sup>42</sup> Damit partizipiert der Text an der Transformation des treuen, keuschen und sittenstrengen,<sup>43</sup> aber auch naiven und unschuldig-tumben Germanen des 19. Jahrhunderts hin zum kriegerisch-männlichen „Arier“.<sup>44</sup> Nicht zufällig wurden zum selben

28 Ebenda, 274-276.

29 Ebenda, 282.

30 L. von Schroeder, *Mysterium und Mimus im Rigveda. Eine kritische Untersuchung und literarhistorische Darstellung der dialogischen und dramatischen Lieder, Samvādas, im Rigveda*, Amsterdam 1908, VIII.

31 Ebenda, VIII-IX.

32 Ebenda, 22.

33 Ebenda, 20.

34 Ebenda.

35 Ebenda.

36 Ebenda, X. Hervorhebung durch d. Verf.

37 Ebenda, 2. L. von Schroeder, *Die Vollendung des arischen Mysteriums in Bayreuth*, München 1911, Vorwort o. S.

38 Ebenda, 23 f.

39 Ebenda 212.

40 Ebenda, 212.

41 Ebenda, 472, 476.

42 Ebenda, 210.

43 So die Tacitus-Rezeption, vgl. G. Binder, *Vom Schicksal einer Schicksalsschrift der Deutschen im 19. Jahrhundert. Zur ‚Germania‘ des Tacitus*, in: *Religion zwischen Kunst und Politik. Aspekte der Säkularisierung im 19. Jahrhundert*, hg. v. M. Jakubowski-Tiessen, Göttingen 1999, 26-47, 36.

44 K. von See, *Barbar, Germane, Arier* (Anm. 5), 332.

Zeitpunkt auch die kolonialen ‚Anderen‘ im Ersten Weltkrieg stärker als kriegerisch wahrgenommen.

In Schroeders Schrift „Arische Religion“ von 1914 bricht sich der Wunsch nach einer Vereindeutigung der Beziehungen zu den außereuropäischen ‚Anderen‘ endgültig Bahn. Hier heißt es nunmehr unverblümt, dass der „Arier“ von Europa ausgehend im Laufe der Jahrhunderte „alle anderen Rassen überflügelt“ habe und „jetzt tatsächlich schon den Erdball entscheidend“ beherrsche.<sup>45</sup> Nun ist im Text – trotz der fortgeführten Analogien zwischen „Ariern“ und außereuropäischen Kulturen – auch explizit von „niederer“ und „höherer Rassen“ die Rede.<sup>46</sup> Die Konstruktion einer kolonial-rassistischen Hierarchie und einer weltpolitischen Hegemonie hat offenbar im Jahr des Ausbruchs des Ersten Weltkriegs an Gewicht gewonnen.

## 2.2 Religiöse Ekstase als Essenz des Männerbunds

Der Tübinger Indologe und Religionswissenschaftler Jacob Wilhelm Hauer (1881–1962), der zunächst als Missionar in Indien tätig war und in der NS-Zeit zur zentralen Gründungsfigur der *Deutschen Glaubensbewegung* wurde, schließt in gewisser Weise an Leopold von Schroeders Arbeiten an, wenn auch mit veränderten Akzenten. 1923 will Hauer die grundlegenden Strukturen von Religion mithilfe des ethnologischen Vergleichs aufdecken.<sup>47</sup> Entsprechend steht das „religiöse Erlebnis auf den untersten Stufen“ im Fokus seines ersten Bandes zur Religionsgeschichte.<sup>48</sup> Die Funktionen, die den „Primitiven“ in Hauers Text zugewiesen werden, sind wiederum ambivalent.

So will Hauer den Begriff „primitiver Völker“ nicht negativ verstanden wissen und räumt ein, dass es schwer sei, „eine Grenze zwischen primitiven und Kulturvölkern“ zu ziehen.<sup>49</sup> Die Verortung der eigenen Kultur erscheint ihm höchst prekär: Zum einen sei ein erneuter Abstieg nie ganz auszuschließen, zum anderen wisse man nicht, welche Veränderungen zum „Höheren“ noch möglich seien. Die Hierarchie gegenüber „anderen Kulturkreisen“ sei letztlich nicht „zwingend bewiesen“.<sup>50</sup>

Dennoch definiert er die ‚Anderen‘ darüber, dass sie „keine umfassende Kultur mit ausgeprägter Eigenart geschaffen“ hätten und rückt sie in die Nähe von ‚rassisch‘ Anderen.<sup>51</sup> Auch hält er an dem Glauben an eine stufenweise „Höherentwicklung“ fest. Insbesondere charismatische Führerfiguren mit „religiösem Genius“ würden immer danach streben, „von diesen primitiven Anfängen loszukommen“ und Neues zu schaffen.<sup>52</sup>

45 L. von Schroeder, *Arische Religion*, Bd. 1: Einleitung, Der altarische Himmelsgott, Das höchste, gute Wesen, Leipzig 1914, 9.

46 Ebenda, 269.

47 J. W. Hauer, *Die Religionen. Ihr Werden/Ihr Sinn/Ihre Wahrheit*, Bd. 1: Das religiöse Erlebnis auf den unteren Stufen, Berlin/Stuttgart/Leipzig, 1923, V.

48 Ebenda.

49 Ebenda, IX.

50 Ebenda, 5.

51 Ebenda, IX.

52 Ebenda, VIII.

Entsprechend ambivalent fällt die Beschreibung außereuropäischer Gesellschaften hinsichtlich ihrer bündisch-religiösen Muster aus. Während er den „Geheimbund der Primitiven“ zu einer „armseligen Vorbereitung weltgeschichtlicher Gemeinschaftsbildungen“ degradiert, betont er andererseits emphatisch die Nähe zwischen allen Kulturen im gemeinsamen Fluss des Lebens.<sup>53</sup>

Zugleich interessiert sich Hauer noch deutlicher als Schroeder für „das Wesen und den Ursprung der Geheimbünde“. Schurtz habe hier nur Teilwahrheiten entdeckt, „indem er in den Bünden vornehmlich soziale Vereinigungen“ gesehen habe. Dabei sei der Bund in erster Linie ein religiöses Phänomen.<sup>54</sup> In den Bünden seien „alle ekstatischen Kräfte des Stammes organisiert“.<sup>55</sup> Dies verhindere die Herausbildung individueller Egoismen und führe zu einer „strafferen Zusammenfassung der seelischen Kräfte der Gemeinschaft“.<sup>56</sup> Wenn die „religiöse Energie“ der Bünde erlahme und nur „rein weltliche“ „Klubs“ übrig blieben, führe dies nicht selten zu einem allgemeinen Niedergang.<sup>57</sup>

Die religiösen Sehnsüchte und bündischen Konstruktionen, die Hauer in ihren „primitiven Formen“ außerhalb Europas zu entziffern glaubte, waren zugleich Teil seiner eigenen Lebenswirklichkeit. Hauer selbst hatte am 10. Oktober 1920 einen religiösen Jugend- und Männerbund, den „Köngener Bund“, ins Leben gerufen und bis 1934 geleitet.<sup>58</sup> Er setzte sich aus Mitgliedern von ehemaligen Schülerbibelkreisen zusammen, die während des Ersten Weltkriegs mit dem Wandervogel und der freideutschen Jugendbewegung in Kontakt gekommen waren. Diese Gründung Hauers lag damit im Trend einer sich ausweitenden bündischen Bewegung nach dem Ersten Weltkrieg.

## 2.3 Die Altgermanen als männerbündische Krieger

Mit ihrer Arbeit über „Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde“<sup>59</sup> brachte die Wiener Privatdozentin für „Germanische Altertums- und Volkskunde“, Elisabeth [d. i. Lily] Weiser (1898–1987), die beiden Diskursstränge von „vorzeitlichen Germanen“ und Schurtz' ethnologischem Männerbund<sup>60</sup> noch expliziter zusammen. Methodisch ging sie ähnlich wie Schroeder und Hauer vor: „Um die in den germanischen Überlieferungen erhaltenen Reste erkennen zu können, werden die psychischen und religiösen Grund-

53 Letztlich sei es nur „ein grosser Strom“, der „aus unendlichen Zeitfernen ins helle Licht der Geschichte“ fließe und sich „in die geistigen Schöpfungen ergiesse, von denen wir heute noch leben“. Ebenda, 486.

54 Ebenda, 426 u. 442.

55 Ebenda, 482.

56 Ebenda.

57 Ebenda, 484.

58 Vgl. H.-Chr. Brandenburg / R. Daur, *Die Brücke zu Köngen. Fünfzig Jahre Bund der Köngener*, Stuttgart 1970; zur deutschvölkischen Ausrichtung des Bundes vgl. U. Nanko, *Institutionalisierung von Religionskritik*, in: *Humanismus aktuell – Hefte für Kultur und Weltanschauung* 19 (Herbst) 2006, 20; H. Junginger, Jakob Wilhelm Hauer, in: *Handbuch der völkischen Wissenschaften*, hg. v. K. Haar u. M. Fahlbusch, München 2008, 230 ff.

59 L. Weiser, *Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde. Ein Beitrag zur deutschen und nordischen Altertums- und Volkskunde* (Bausteine zur Volkskunde und Religionswissenschaft: 1), 7.

60 Zwar hätten schon Oskar Schade (1859) und Hermann Usener (1883) über Jünglingsweihen geschrieben, doch erst Schurtz habe die „Erscheinungen in einen allgemeinen ethnologischen Zusammenhang [gestellt] und ihre Bedeutung für die Entwicklung der Gesellschaft“ erkannt. Ebenda, 9.

lagen der Weihen und Bünde, ihre Formen und Verfallserscheinungen bei den Tiefkulturvölkern dargestellt.<sup>61</sup> Der Vergleich von „wilden Völkern“ mit den „Germanen der Vorzeit“ „drängte sich“ Weiser zufolge „geradezu auf“.<sup>62</sup> Um „Urgefühle und Erlebnisse“ der Germanen rekonstruieren zu können, schien nichts aufschlussreicher zu sein, als den vermeintlich „prälogischen und mystischen Geisteszustand der Primitiven“ vergleichend heranzuziehen, wie Weiser unter Berufung auf Lévy Bruhl konstatiert.

Letztlich kam Weiser zu dem Ergebnis, dass „auch die alten Germanen Männerbünde und eine vollentwickelte Jünglingsweihe“ kannten, die sich bereits in der Zeit der schriftlichen Überlieferung zu „ausgesprochenen Kriegerverbänden“ entwickelt hätten.<sup>63</sup> Im Anschluss an Hauers neureligiöse Positionen stellt auch Weiser fest, dass der Kern „primitiver Erlebnisse“ „ekstatischer Art“ sei. In der religiösen Ekstase sei die „Gewissheit der Wahrheit unmittelbar gegeben“.<sup>64</sup> Nicht nur „nordamerikanische Indianer“ seien „stark ekstatisch veranlagt“, sondern auch die Germanen. Dies belegt Weiser mit Rekurs auf Reste von folkloristischem Brauchtum, etwa mit dem „Spöken- und Schichtkieker“ Westfalens.<sup>65</sup> Der „Grundgedanke einer magisch-religiösen Initiation“ zeige sich noch im „Volke“ lebendig.<sup>66</sup>

Dies bedeute aber nicht, dass Germanen auf einer „unteren Kulturstufe“ verharren müssten. Vielmehr beweisen im Text gerade die männerbündischen Strukturen das Entwicklungspotenzial der Germanen. So geht Weiser (implizit auf Schurtz rekurrierend) davon aus, dass überall dort, wo man bündische Weihen und Rituale ausmachen kann, die „soziale Entwicklung“ schon auf einer „ziemlich hohen Stufe“ angelangt sei, weil diese über die reine Familienform hinaus wiesen.<sup>67</sup> Da auch sie dem männerbündischen Phänomen eine gewisse Universalität zusprach, legt diese Aussage implizit eine Nivellierung der Hierarchien zwischen den verschiedenen Kulturen, zumindest für die Männer, nahe – eine Konsequenz, die Weiser allerdings nicht explizit zog.

Wie Schurtz glaubt Weiser „hinter den Stammesweihen“ einen verborgenen „Kampf zweier Generationen und den Kampf um die Herrschaft der Männer den Frauen gegenüber“ auszumachen.<sup>68</sup> Zugleich betont Weiser die Strukturen von Führer und Gefolgschaft und lässt den Männerbund noch kriegerischer als bisher erscheinen.<sup>69</sup> Diese Militarisierung der Germanen wird nicht nur über entsprechende Tacitus-Lektüren, sondern auch über Analogien zu afrikanischen Kolonisierten legitimiert, so etwa zu den „Masai“

des ehemaligen Deutsch-Ostafrika. Hier würden die Knaben mit vierzehn Jahren in eine Kriegerklasse aufgenommen, führten ein militärisches Leben und verbrächten ihre Tage damit, sich für den Krieg abzuhärten oder feindliche Nachbargebiete zu überfallen. Erst später würden sie das Kriegerdasein aufgeben und „ruhige Staatsbürger“ werden.<sup>70</sup> An einer frappierenden Ähnlichkeit der „Masai“ mit den Germanen hält Weiser selbst dort noch fest, wo sich offensichtliche Differenzen, etwa hinsichtlich der religiösen Grundlagen bündischer Strukturen, auftun. Diese werden damit erklärt, dass den „weißen“ Ethnologen bei ihrer Feldforschung möglicherweise von den „Schwarzen“ einiges verschwiegen worden sei. Auf diese Weise wird die Wahrnehmung von Differenz im Grunde ausgeschlossen. Im Mittelpunkt steht vielmehr die Annahme einer ursprünglichen Gleichheit, die auf die Bestätigung einer bestimmten (weißen) Selbstkonstruktion hinausläuft:

*Im Grunde ist hier dieselbe Erscheinung beschrieben. Doch scheint die chattische Einrichtung noch viel deutlicher ihre religiöse Grundlage und Bindung bewahrt zu haben [...]. Vielleicht ist aber das Religiöse dabei von den Schwarzen absichtlich verschwiegen worden.<sup>71</sup>*

Der religiös fundierte, ekstatische Kriegerbund<sup>72</sup> wurde so über den Umweg ethnologischer Analogiebildungen zu einem Teil der germanischen Frühgeschichte und damit der eigenen Gegenwart.<sup>73</sup> Das dem kolonialen Subjekt unterstellte „Kriegerisch-Wilde“, das man nun auch für sich reklamierte, speiste sich einerseits aus der langen militäristischen Tradition Preußens, andererseits aus politischen Bedrohungsszenarien, wie der Angst vor kolonialen Aufständen vor dem Ersten Weltkrieg und der als „Schmach“ empfundenen militärischen Besiegung, nicht zuletzt durch koloniale Truppenverbände im Ersten Weltkrieg.<sup>74</sup> Das „Wilde“ und „Ekstatische“, das man fürchtete, wurde gleichsam in einem Prozess „annektierenden Erinnerns“ einverleibt. Das degradierte koloniale ‚Anderer‘ wird zum Doppelgänger der eigenen Identität und kehrt als abgespaltener, negierter Teil des Eigenen (im Begehen nach dem kolonialen ‚Anderen‘) zurück. Das Begehren nach „Ekstase“ und „Wildheit“ konnte jedoch offenbar nur insofern zugelassen werden, als es mit der symbolischen Abwertung und Zerstörung ‚des Anderen‘ verbunden wurde, der das repräsentierte, was zum Eigenen werden sollte. Zugespielt ließe sich sagen, dass gerade im Akt der mörderischen Vernichtung des ‚Anderen‘ die begehrte „kriegerischer Ekstase“ in gespenstischer Weise real und zum Teil des eigenen Selbst wurde.

Dass Weiser sich bei manchem „analogisch Erschlossenen“ vielfach im „Reich der Vermutungen“ bewegte, wie ein Rezensent treffend bemerkte,<sup>75</sup> tat der Wirkmächtigkeit der

61 L. Weiser, *Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde*, 8 (Anm. 59).

62 Ebenda, 9.

63 Bei den germanischen Chatten, den Hariern und Berserkern wie auch bei den langobardischen Kynokephalen hätten sich überall Kriegerverbände mit alten religiösen Bünden finden lassen. Ebenda, 8.

64 Ebenda, 17.

65 Ebenda, 18.

66 Die „Berufsklasse“ der „Schamanen“ wird in einer Reihe mit „primitiven Propheten“ und „westfälischen Spökenkiekern“ genannt. Ebenda, 19-20.

67 Ebenda, 22.

68 Ebenda, 23. Allerdings kritisiert sie dessen Einschätzung, dass die Initiationen der Frauen nur „schwache Nachahmungen der Männerweihen“ seien. Die „soziale Initiation der Frau“ hänge vielmehr vor allem von „ihrer Stellung im primitiven Staat“ ab, dort sei sie aber zumeist „ziemlich unterdrückt“. Ebenda, 24.

69 Ebenda, 80.

70 L. Weiser, *Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde* (Anm. 59), 38.

71 Ebenda.

72 Ebenda, 60.

73 Ebenda, 25.

74 Vgl. S. Maß, *Weiße Helden, schwarze Krieger*, Zur Geschichte kolonialer Männlichkeit in Deutschland 1918–1964, Köln 2006.

75 J. Trier, Rezension zu L. Weiser, *Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde*, in: *Anzeiger für Deutsches*

Konstruktion kaum einen Abbruch. Schließlich wurde Weiser mit dieser Arbeit habilitiert und erfuhr dadurch eine institutionelle Beglaubigung, die nicht zu unterschätzen war, zumal andere politisch einflussreichere Wissenschaftler wie Höfler an sie angeschlossen.

#### 2.4 Kriegerisch-ekstatische Geheimbünde der Germanen

In seiner Habilitationsschrift aus dem Jahr 1932 mit dem Titel „Kultische Geheimbünde der Germanen“, die 1934 publiziert wurde, begibt sich der germanistische und skandinavistische Mediavist Otto Höfler (1901–1987) im ausdrücklichen Anschluss an Schurtz und Weiser<sup>76</sup> auf eine Suche nach dem einheitlichen Ursprung der Geschichte und möchte dabei wiederum „scheinbar so verschiedenartige historische Gebilde“ wie das „volkhafte deutsche Drama“ und die „kriegerisch-politischen Verbände“ der Urzeit miteinander in Beziehung setzen.<sup>77</sup>

Seine Kernthese lautet, dass das „Volksdrama“ letztlich aus verschiedenen Zweigen des „männerbündischen Brauchtums“ entstanden sei und dieses sich in ihm spiegele.<sup>78</sup> Der „heroisch-dämonische Totenkult der Mannschaftsverbände“ bilde nicht nur den „Mittelpunkt des germanischen Lebens“, sondern auch „eine Quelle religiöser, ethischer und historisch-politischer Kräfte von ungeheurer Macht“.<sup>79</sup> Germanische Altertumskunde und Volkskunde könnten daher der politischen Geschichte „sehr wesentliche Dienste leisten“.<sup>80</sup>

Höfler will vor allem die „heroisch-ekstatische, ethisch streng verpflichtende Verbundenheit der Lebendigen mit ihren verehrten Toten“ mithilfe seiner Forschung sichtbar machen und als „ein Grundpfeiler“ der „volkhafte Kultur“ herausstellen.<sup>81</sup> Insbesondere der Begriff von „Ekstase“ wird im Sinne des neuen Ordnungsdenkens modifiziert. Nicht „rauschhaftes Hinsinken“, die „Lösung aller Bindungen“ oder ein „Aufgehen im Chaotischen“ soll damit gemeint sein, sondern eine „Verpflichtung an die Toten“, „Ordnung“ und das „Eingehen in die bindende Gemeinschaft der Verstorbenen Unsterblichen: eine Quelle unermesslicher sozial-staatlicher Energien“.<sup>82</sup> Schließlich liege der Sinn der Männerbünde in der Steigerung von „Mut, Kameradschaft, Ehrgeiz und harter Zucht“.<sup>83</sup> Den soldatischen (Helden-)Tod im Auge sollen extreme Gefühle geweckt und zugleich einer straffen soldatischen Ordnung zugeführt werden.

Während Schurtz' und Weisers Schriften zwar Implikationen für ihre Gegenwart hatten, diese aber relativ verhalten thematisierten, macht Höfler ohne Umschweife klar, dass

„jene uralten Lebensformen nicht ausgestorben sind, sondern, in mannigfacher Anpassung an neue historische Verhältnisse, weiterbestanden“.<sup>84</sup> Gegenwärtig würden

*jene von dämonisch-religiösen Mächten gleichsam geladenen Brauchtumsformen in Verbänden der verschiedensten Schichten fortleben [...] als feierliche, ja ekstatische Höhepunkte des Gemeinschaftslebens.*<sup>85</sup>

Höfler leistete damit für die Germanen, was Nietzsche für die Griechen geleistet hatte: die Herausarbeitung dunkel-dämonischer Triebkräfte, die das biedere Germanenbild ablösen.<sup>86</sup>

Explizit wandte er sich gegen die „rationalistische Sozialgeschichtsforschung materialistischer Prägung“ und attackierte Kollegen, die die „beherrschende Macht Wodans in der altgermanischen Religion“ bestritten und die Germanen eher als friedliebendes, optimistisches Bauernvolk darstellten.<sup>87</sup> Jeder Wissenschaftler, der „Wodan“, den kriegerischen „Sturm-gott“ der Germanen, nicht positiv darstelle, würde damit zugleich unterstellen, dass auch „die Stürmer von Langemarck“ und die „Sturmmänner der Bewegung“ „hoffnungslos entartet“ gewesen seien, hieß es in einem Artikel von 1937 in der Zeitschrift „Germanien“, dem offiziellen Organ der „Forschungsgemeinschaft Deutsches Ahnenerbe e. V.“ der Nationalsozialisten.<sup>88</sup> Hier ist der politische Kurzschluss zwischen Vergangenheit und Gegenwart unmittelbar greifbar.

Höfler, der seit 1934 einen Lehrstuhl für Germanistik in Kiel und ab Januar 1938 einen eigens für ihn eingerichteten Lehrstuhl für „Germanische Philologie und Volkskunde“ in München bekleidete,<sup>89</sup> war von Anfang an für das „SS-Ahnenerbeprojekt“<sup>90</sup> Himmlers beratend tätig. Hatte er doch mit seiner oben beschriebenen Publikation über die „Kultischen Geheimbünde der Germanen“ bereits 1934 eine aufsehenerregende „Apologie der SS“ geliefert.<sup>91</sup> Auf dem Erfurter Historikertag vom Juli 1937 durfte Höfler seine Thesen vom „deutschen Volk“ als „rassischem“ und geistigem Erben der heldenhaft martialischen Germanen auch in der Geschichtswissenschaft verbreiten.<sup>92</sup>

Altertum und Deutsche Litteratur 48 (1. April 1929), 1–4, 3.

76 Ebenda, VI.

77 O. Höfler, Kultische Geheimbünde der Germanen, Frankfurt a. M. 1934, VI.

78 Ebenda, X.

79 Ebenda, VIII.

80 Ebenda, X.

81 Ebenda, VII.

82 Ebenda, VIII–IX und 323.

83 Ebenda, 154.

84 Ebenda, IX.

85 Ebenda, X.

86 K. von See, Barbar, Germane, Arier (Anm. 5), 332.

87 Ebenda, X; vgl. die ausführliche Fußnote Höflers zu Bernhard Kummers Schrift „Midgards Untergang“ (1927), 335–339.

88 Hugin und Munin [pseud. für O. Höfler], Zur Erkenntnis deutschen Wesens, in: Germanien. Monatshefte für Germanenkunde zur Erkenntnis deutschen Wesens, 6 (Juni 1937), 161–168, 167.

89 Der Dekan der Philosophischen Fakultät und spätere Rektor der Universität, Walter Wüst, Präsident des „SS-Ahnenerbe“ schaltete dafür mit Erfolg den „Reichsführer SS“, Heinrich Himmler, ein. Wüst zufolge galt Höfler für die SS „auf seinem Gebiet völlig unersetzlich“. Zit. n. W. Behringer, Das „Ahnenerbe“ der Buchgesellschaft. Zum Neudruck einer Germanen-Edition des NS-Ideologen Otto Höfler, in: Sowi. Das Journal für Geschichte, Politik Wirtschaft und Kultur 27 (1998), 283–289, 284.

90 Die Aufgabe der „Forschungsgemeinschaft Deutsches Ahnenerbe e. V.“ bestand darin, den Abstammungsmythos der sogenannten „arischen Rasse“ wissenschaftlich zu legitimieren. Sie wurde am 1. Juli 1935 u. a. von Heinrich Himmler, dem „Reichsführer der SS“ als „Studiengesellschaft für Geistesgeschichte“ gegründet. Während des Zweiten Weltkrieges beteiligte sich das Institut am systematischen Kunstraub und führte Menschenversuche durch.

91 K. von See, Barbar, Germane, Arier (Anm. 5), 231 f.; W. Behringer, Das „Ahnenerbe“ (Anm. 87), 284.

92 Sein Vortrag wurde nicht nur als Sonderdruck des „Reichsinstituts für die Geschichte des Neuen Deutschlands“



### 3. Schluss

#### 3.1 „Survivals“: Zur Aktualität einer historischen Figur

Wer glaubt, dass die Suche nach den Bünden „germanischer Urzeit“ seit dem Ende des Nationalsozialismus ebenfalls der Vergangenheit angehört, muss sich in der renommierten „Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte“ im Jahr 1999 darüber aufklären lassen, dass die „Frage nach der Existenz sog. kultischer Geheimbünde bei den Germanen“ noch immer zu den „umstrittensten Problemen der germanischen Altertumskunde“ gehört.<sup>93</sup> Entsprechend wurde der 1998 erschienene Artikel „Geheimbünde“ im „Reallexikon der Germanischen Altertumskunde“ gleich zweimal verfasst, einmal mit affirmativer Tendenz,<sup>94</sup> dann kritisch bzw. ablehnend.<sup>95</sup> Speziell an Höflers Werk würden sich „bis zum heutigen Tage die Geister scheiden“, sodass sich Mischa Meier daran macht, den Konflikt zwischen Anhängern und Kritikern Höflers endgültig – zumindest für die Validität einer Quelle, Tacitus’ „Germania“ – zu schlichten.<sup>96</sup> Die „übertrieben scharfe“ Kritik an Höfler würde völlig außer Acht lassen, dass dieser sich „bereits auf beachtliche Vorarbeiten der allgemeinen Ethnologie stützen konnte“, wobei Meier insbesondere die Forschungsarbeiten von Heinrich Schurtz aus dem Jahr 1902 nennt.<sup>97</sup> Überdies wird man darüber aufgeklärt, dass das „ethnologische Material für das Problem der Geheimbünde bei den Germanen“ in den letzten Jahrzehnten weiter „kontinuierlich angewachsen“ sei.<sup>98</sup> Noch immer ist es Meier zufolge „geradezu notwendig, unser spärliches Material mit Parallelen aus vergleichbaren Kulturen und Gesellschaften zu ergänzen.“<sup>99</sup> Nur auf der Basis des „ethnologischen Vergleichs“ könne man dem „Phänomen des Geheimbundes bei den Germanen“ näher kommen.<sup>100</sup>

Am Ende resümiert Meier, dass die Zeugnisse aus Tacitus’ „Germania“ die Existenz kultischer Geheimbünde bei den Germanen „nicht eindeutig“ belegen würden.<sup>101</sup> Trotzdem bleibt er der Überzeugung, es gebe „immerhin gewisse Hinweise, die auf das Vorhandensein bündisch organisierter Gruppierungen schließen“ ließen.<sup>102</sup> Es handele sich dabei „wahrscheinlich“ um Verbände, die Parallelen zu ähnlich gelagerten Phänomenen

in anderen, vergleichbaren Gesellschaften hätten. Wiederum wird dem Bund eine militärische Note verliehen, sei doch der „germanische Verband“ dem „Einsatz der Gruppe als Elitekrieger im Kampf“ (sic) bei den Chatten vergleichbar.<sup>103</sup> Trotz des dürftigen Ergebnisses ist Meier überzeugt, dass die Interpretationen Höflers und Weisers sowie ihrer Nachfolger „nicht grundsätzlich in die Irre“ gingen.<sup>104</sup> Abschließend zitiert er Scheibelreiter, der zwar einräumt, dass es bei der Kontinuitätskonstruktion methodische Probleme gebe. Dies könne aber Weisers und Höflers „grundlegende Erkenntnisse“ keineswegs erschüttern.<sup>105</sup>

Angesichts dieses Befunds erstaunt es vielleicht weniger, dass auch Höflers Karriere nicht 1945 endete. Stattdessen wurde er 1957 wieder auf einen Lehrstuhl für Germanistik in Wien berufen, den er noch weitere fünfzehn Jahre lang bekleidete. Als Mitglied der österreichischen Akademie der Wissenschaften und Mitarbeiter so renommierter Lexikonwerke wie „Religion in Geschichte und Gegenwart“ konnte er bei der Abfassung des Artikels „Geheimbund“ nahtlos an seine früheren Interessen anknüpfen.<sup>106</sup> Auch andere seiner Publikationen in der Bundesrepublik „lassen die von ihm so geschätzte Kontinuität erkennen.“<sup>107</sup> Die evolutionistische und rassistische Perspektive auf außereuropäische Bevölkerungsgruppen setzt sich ebenso fort wie die vermeintliche Nähe zwischen Germanen der Frühzeit und gegenwärtig lebenden außereuropäischen Gesellschaften.<sup>108</sup> Erneut finden sich Referenzen auf Weiser und Schurtz.<sup>109</sup>

Auch der Artikel „Männerbünde“ des Ethnologen Georg Hölzker (1895–1976) aus dem Jahr 1931 konnte in Alfred Vierkants „Handwörterbuch der Soziologie“ in der Neuauflage des Jahrs 1959 unverändert abgedruckt werden. Ungebrochen an Schurtz anschließend liest man hier, dass „dem Wesen der Frau staatenbildende Kräfte von Haus aus fremd sind“.<sup>110</sup> Der Bund trägt nach wie vor aristokratische Züge, gliedert die Gesellschaft vertikal, bedarf einer Initiation und spielt auch in einer Reihe von harten Proben und Tötungszeremonien eine Rolle.<sup>111</sup> Er übe „gewaltigen Einfluss auf das Gesellschafts-

103 Ebenda, 341.

104 Ebenda, 341.

105 G. Scheibelreiter, Geheimbünde (Anm. 94), 559; Meier, Zum Problem der Existenz kultischer Geheimbünde (Anm. 93), 341.

106 O. Höfler, Art. Geheimbund, in: RGG 2, 3. Aufl. 1958, Sp. 1262–63.

107 Noch 1992 wurden Höflers „Kleine Schriften“ mit einem Zuschuss des österreichischen Wissenschaftsministeriums und ohne kritischen Kommentar nachgedruckt. Eine kritische Würdigung Höflers in einer Kieler Volkskunde-Zeitschrift provozierte Proteste seiner Schüler, die ebendort ein Forum fanden. Zeitschrift der Gesellschaft für Schleswig-Holsteinische Geschichte 118, 1993. Unter den Protestbeiträgern findet sich auch Waltraut Hunke, die selbst zu den früheren Beiträgern der SS-Zeitschrift gehört hatte. W. Hunke, Sie schufen das Schicksal, in: Germanien 1942, 409–414.

108 Vgl. W. Behringer, Das „Ahnenerbe“ (Anm. 89), 288.

109 O. Höfler, Germanistik und Völkerkunde, [erstmalig in: Tirage à part. Actes du IV<sup>e</sup> Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques, Vienne 1952, Tome II], wieder abgedr. in: Ders., Kleine Schriften. Ausgewählte Arbeiten zur germanischen Altertumskunde und Religionsgeschichte, zur Literatur des Mittelalters, zur germanischen Sprachwissenschaft sowie zur Kulturphilosophie und -morphologie, hg. v. H. Birkhan, Hamburg 1992, 651–660, 652.

110 G. Hölzker, Männerbünde, in: Handwörterbuch der Soziologie, hg. v. A. Vierkant, Stuttgart 1931, unveränd. Neudruck 1959, 348–352, 349.

111 Ebenda, 350.

publiziert, sondern auch in der renommierten „Historischen Zeitschrift“. O. Höfler, Das Germanische Kontinuitätsproblem, in: Historische Zeitschrift 157 (1938), 1–26.

93 M. Meier, Zum Problem der Existenz kultischer Geheimbünde bei den frühen Germanen, in: ZRGG 51/4 (1999), 322–341, 322.

94 Vgl. G. Scheibelreiter, Art. Geheimbünde (I: Historisches), in: Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 10 (1998), 558–562.

95 Vgl. Ch. Daxelmüller, Art. Geheimbünde (II: Volkskundliches), in: Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 10 (1998), 562–565.

96 M. Meier, Zum Problem der Existenz kultischer Geheimbünde (Anm. 93), 322.

97 Ebenda.

98 Ebenda, 323; vgl. W.-E. Peukert, Geheimkulte, 3. Aufl., München 1988.

99 Meier, Zum Problem der Existenz kultischer Geheimbünde (Anm. 93), 325.

100 Ebenda.

101 Ebenda, 341.

102 Ebenda, 341.

leben“ – „auch heute noch“ – aus und hätte den „urzeitlichen Staatsgedanken nicht unwesentlich“ weitergeführt, ja bilde sogar das „Fundament des Staates“.<sup>112</sup>

Ein chronologischer Vergleich von bundesdeutschen Lexikonartikeln zeigt, dass der Begriff des „Männerbunds“ zwar allmählich immer weniger zur Selbstbezeichnung von Männern in westlichen Gesellschaften diente, sich jedoch bei der Beschreibung außereuropäischer Gesellschaften ungebrochener Beliebtheit erfreut.

### 3.2 Ambivalenzen der kolonialen „Mimikry“

Während die europäischen Kolonialisten mit dem Anspruch angetreten waren, die Menschen anderer Kulturen zu ‚besseren Europäern‘ zu erziehen, wurden die Europäer im oben beschriebenen Diskurs zur Besinnung auf ihre vermeintliche Ähnlichkeit, ja Herkunft aus dem kolonialen ‚Anderen‘ aufgefordert. Insofern lässt sich die ethnologische Suche nach dem eigenen Ursprung im „Primitiven“ auch als Umkehrung der kolonialen Aneignung lesen, was der Kulturtheoretiker Homi Bhabha treffend als „Ironie der partiellen Repräsentation“ bezeichnet hat.<sup>113</sup>

Wurden zunächst die Kolonisierten aufgefordert, die „Zivilisierten“ zu imitieren, so befinden sich jetzt die bildungsbürgerlichen Männer in dieser Rolle und werden selbst zum Objekt der Beobachtung. Als Männer – und später dann auch als „Arier“ – werden sie dazu angehalten, sich nun an der kriegerisch-martialisch-ekstatischen und staatenbildenden Kraft des kolonialen ‚Anderen‘ messen zu lassen und sich ihm anzugleichen, um dadurch wieder wahrer sie selbst zu werden – nämlich hegemonial gegenüber Frauen, Arbeitern und „rassisch“ ‚Anderen‘. Die hier vorgestellten Theorien lassen sich somit als paradoxer Versuch lesen, durch eine Art „Mimikry“ an die Sozial- und Geschlechterordnung außereuropäischer Gesellschaften zugleich die eigene geschlechtliche, soziale und „rassische“ Überlegenheit im Modus des Männer- bzw. Geheimbunds zu befestigen.

Dabei schwanken die Argumentationen signifikant häufig zwischen der Annahme eines linearen Entwicklungsprozesses und dem Versuch, ewig gleiche Grundkräfte der Menschheit aufzudecken. Schurtz' „Altersklassen und Männerbünde“ ist genauso wie die Werke von Schroeder, Hauer, Weiser und Höfler von der Überzeugung getragen, auf allgemeine gesellschaftliche Grundgesetze und universelle Typen gestoßen zu sein, wodurch der Evolutionsprozess, der eigentlich vorausgesetzt wird, unerschwellig negiert wird. Die Dichotomie zwischen kulturellem Fortschritt und vermeintlich geschichtslosem Stillstand, welche die weltweite Hegemonie der Europäer seit der Aufklärung begründen soll, wird zwar als Selbstverständlichkeit vorausgesetzt, aber zugleich in den Texten immer wieder demontiert zugunsten der Annahme ewiger Archetypen, an denen sich das europäische Selbst aufzurichten und zu versichern sucht.

Der Behauptung, dass „Naturvölker“ den Ursprung der westlichen Kultur repräsentieren, liegt implizit die Annahme zugrunde, dass am Ursprung der Kultur eigentlich *keine*

Kultur vorzufinden ist, sondern nur „Natur“. Diesem Problem wird damit begegnet, dass eine Spaltung in die „Naturvölker“ eingeführt wird, die entlang der Geschlechterlinie verläuft. Ihr männlicher Teil wird als kulturfähig und staatenbegründend eingestuft, während der weibliche Teil als naturhaft, beharrend und „asozial“ charakterisiert wird.

Diese Spaltung wiederholt sich in der Konstruktion einer spezifisch westlichen Repräsentanz von Kulturalität, welche ohne den Rekurs auf einen naturalisierten Ursprung nicht begründet zu werden vermag und damit auch von *dem* Teil der Dichotomie gespeist wird, der eigentlich ausgeschlossen sein soll. Damit wird eine Ungewissheit hinsichtlich der legitimen Grundlagen der eigenen Kultur und der Art ihrer Differenz zur Natur offenbar, die über die Etablierung einer radikalen Geschlechterdifferenz still gestellt werden soll. Gerade der vermeintliche Stillstand der indigenen Gesellschaften wird zum Vorbild für geschlechtliche, „rassische“ und soziale Ordnungsmodelle erhoben. Während die westlichen Gesellschaften sich gerade durch ihre Dynamik von den „Urvölkern“ abheben wollten, so wird andererseits eine Statik, ein weiblich codiertes Beharren affirmiert, welches das Konzept einer unbegrenzt dynamischen Moderne durchkreuzt und das „Weibliche“ im Kern westlicher Selbstentwürfe verankert.

Mit Bhabha ließe sich sagen, dass die redundante Anrufung des ewig Gleichen, die vermeintliche Wiederholung desselben, auf die eigene Verunsicherung verweist. Diese zutiefst moderne Irritation bildete zugleich den Ausgangspunkt für die Suche nach neuen Formen, sich der eigenen Hegemonie zu versichern. Der ambivalente Wunsch nach einer sich stetig verändernden, modernisierenden Gesellschaft, die zugleich in ihrer geschlechtlichen und „rassischen“ Substanz still gestellt und unveränderlich ist, lässt sich mit dem Anliegen der Konservativen Revolution vergleichen, das in den Worten Moeller van den Brucks darin bestehen sollte, „Dinge zu schaffen, die zu erhalten sich lohnt“.<sup>114</sup>

112 Ebenda, 351.

113 H. K. Bhabha, Von Mimikry und Menschen (Anm. 2), 130.

114 A. Moeller van den Bruck, Das Dritte Reich (1. Aufl. 1923), 3. Aufl., Hamburg 1931, 27, 264.