

Maria Schetelich

Bild, Abbild, Mythos – die Arier in den Arbeiten deutscher Indologen

Für Indologen heute ist die Geschichte ihrer Disziplin immer noch von marginalem Interesse und wird oft wie eh und je deskriptiv behandelt, als Skizzierung der Erweiterung der Kenntnisse, Forschungsgebiete und -methoden, ohne das Schaffen einzelner Indologen in den Kontext ihrer Zeit zu stellen. Einer der wenigen, die in jüngerer Zeit auf dieses Defizit aufmerksam machten, ist Albrecht Wezler in seinem Beitrag „Towards a Reconstruction of Indian History“ anlässlich des 60. Geburtstags von H. von Stietencron.¹ Die Anstöße, Indologiegeschichte auf diese Weise neu zu schreiben, kamen aber schon früher von außen, und sie betrafen ein politisch relevantes Forschungsgebiet, die vedischen Studien.

Es war Leon Poliakovs Buch „Der arische Mythos“, das 1971 eine eingehendere Beschäftigung mit der Geschichte der Rassentheorien in Europa bis in die Zeit des Nationalsozialismus auslöste. Damit begann die Entwirrung des komplizierten Geflechts von Ideen, Theorien und Ideologien, die im Laufe des 19. Jahrhunderts in Europa entstanden und im Kontext von Sinnstiftungsversuchen nationaler und nationalistischer Prägung besonders in Deutschland auf Begriffe, Konzepte und Interpretationen aus Indogermanistik, Germanistik, Indologie und Iranistik zurückgriffen, um Geschichtsbilder und Weltanschauungen zu formen.² Die großen Linien dieses Teils europäischer und speziell deutscher Ideengeschichte sind heute einigermaßen klar. Gründliche Studien wie die von Klaus von See (zusammengefaßt 1994 in „Barbar, Germane, Arier. Die Suche nach der Identität der Deutschen“) und anderen haben auch die Mechanismen der Herausbildung von Klischees auf ihrem jeweiligen weltanschaulichen Hintergrund anschaulich umrissen.³ Mehr oder weni-

¹ Vgl. Wezler 1993.

² So etwa Goodrick-Clarke 1985; Institut für Auslandsbeziehungen 1987; See 1994; um nur einige zu nennen. Siehe auch die dortigen Bibliographien.

³ Um selbst kleine Teilgebiete der Indologiegeschichte auf ihren zeitgeschichtlichen Hintergrund projizieren zu können, ist notwendigerweise eine so große Fülle historischer Fakten und Bezüge samt ihrer Wertung vom heutigen Forschungsstand aus zu berücksichtigen, daß der Indologe, dessen wissenschaftsgeschichtliches Interesse ein bloß ne-

ger ausführlich kommt dabei auch der Anteil der obengenannten Fachwissenschaften zur Sprache. Germanistik und Indogermanistik sind wegen ihrer sprachphilosophischen Konzepte und ihrer Relevanz für die Konstruktion eines „Urvolks“ dabei naturgemäß weit stärker angesprochen worden als die Indologie, obgleich die Begriffe „Arier“ und „arisch“ ja auf indologischem Boden gewachsen und mit unterschiedlichen Inhalten gefüllt worden sind. Meist nennt man lediglich einige wenige Indologen (Friedrich Schlegel, Leopold von Schroeder oder Walter Wüst), deren Arbeiten über die wissenschaftliche Sphäre hinaus für die Begründung oder Formulierung von Ariertheorien in Anspruch genommen worden sind. Doch lohnt es sich, wissenschaftsgeschichtlich gesehen, gerade unter diesem Aspekt einen Blick auf die europäische Indologie als Ganzes zu werfen. Der Arierbegriff ist ja selbst innerhalb der Wissenschaft inhaltlich relativ diffus und kann bis heute durchaus unterschiedlichen Inhalts sein, je nachdem, ob er auf sprachwissenschaftliche, sprachliche, kulturelle, archäologische, historische oder religiöse Sachverhalte bezogen wird.⁴ Diese Diffusität erklärt sich nicht nur daher, daß wir es hier mit einem Kunstbegriff zu tun haben, sondern auch zu einem guten Teil aus der Geschichte und Struktur der Indologie in Deutschland und der Relevanz ihrer „arischen Forschungen“ für das Selbstverständnis der Deutschen und die Interpretation ihrer Geschichte.

Spätestens seit den späten sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts hatte sich die Indologie praktisch an jeder Universität im deutschsprachigen Raum etabliert, entweder als Indische Philologie und Altertumskunde oder gekoppelt mit Iranistik oder Indogermanischer Sprachwissenschaft. Das Spektrum der Forschungsthemen war von Anfang an breit und umschloß alles, was sich aus den nach Europa gebrachten Handschriften zu Altindiens Geschichte und Kultur erschließen ließ, Dichtung, Philosophie, Opferritual, Mathematik und Medizin, Inschriften und vieles andere mehr. Methodisch dominierten Philologie und Textkritik, doch hatte die Indologie fast seit Beginn ihrer Existenz als exakte philologische Wissenschaft quasi ein doppeltes Profil. Durch den Nachweis der genetischen Verwandtschaft der indoeuropäischen Sprachen besaßen die Erforschung der Sprachstruktur und die Aufbereitung der Sprache für den synchronen Vergleich mit den indoeuropäischen Einzelsprachen unter genetischen Gesichtspunkten bei den indischen Studien immer einen ungleich höheren Stellenwert als etwa in den Studien zur klassischen Antike. Philologie und Linguistik waren dementsprechend immer sehr viel stärker miteinander gekoppelt, bzw. verzahnt. Dies setzte sich auch fort,

benberufliches ist, damit fast überfordert wird. Daher beschränke ich mich im folgenden bewußt darauf, das in See 1994 zusammengetragene Material um einige indologiegeschichtliche Fakten zu ergänzen.

⁴ Dazu z. B. Hauschild 1962.

als die Altertumskunde sich generell in Richtung einer Geschichtswissenschaft zu profilieren begann und nicht mehr nur „Königsgeschichte“, sondern im Verein mit der politischen auch Kulturgeschichte zu erschließen suchte. Christian Lassen's „Indische Altertumskunde“ (1846–1861) repräsentierte diese historisch-philologische Richtung, die in Geschichtsphilosophie und Kulturverständnis an die romantische Schule angeschlossen und offen war für die methodischen Anregungen, die aus der eben erst entstehenden Geschichtswissenschaft von Gelehrten wie Berthold Niebuhr und nach ihm auch Theodor Mommsen kamen. Lassen, der für seine Darstellung das gesamte indische Altertum im Visier hatte, ergänzte die Texte durch zeitlich und geographisch mehr oder weniger konkret fixierbares Material: Inschriften, Münz- und (wenn auch noch spärlich) Bodenfund, Bild- und Bauwerke usw. Das umfassende Bild von der altindischen Zivilisation, das er dadurch geben konnte, bewirkte, daß die Inder nun endgültig und „vollberechtigt“ in den Kreis der alten, für die Menschheitsgeschichte bedeutsamen Kulturvölker aufgenommen wurden und als solche in den historischen Vergleich einbezogen werden konnten. Die Erweiterung des historisch-geographischen Horizonts, die Lassen's Vierbänder ermöglichte, war ein durchaus wichtiger Schritt im Prozeß der Überwindung des alten biblischen Geschichtsbildes – hatte man doch noch zwanzig Jahre vorher wie Peter v. Bohlen in seiner Geschichte der Alten Welt lediglich die alten bibelrelevanten Kulturen Ägypten, Israel, Persien, Griechenland und Rom als Wurzeln der Menschheitskultur gewertet.

Die Forschungen zu den Ariern, die mit dem Bekanntwerden des Korpus der vedischen Texte durch Colebrook's „Essay on the Vedas“ 1805 einsetzten und durch die Erschließung der vedischen Texte aus den Handschriften in der Pariser Bibliothèque Nationale und der Bodleian Library Oxford sehr schnell zu einem Sondergebiet der Indologie wurden, bezogen ihre Grundorientierung zwar aus der Philologie und deren textkritischer Methode, waren aber mindestens ebenso stark geprägt von dem sprachphilosophischen Hintergrund der Germanistik und Indogermanistik, denn die Indologen des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts lebten ja nicht im luftleeren Raum. Der patriotische, nationale Gedanke, der seit den Zeiten des Vormärz zunehmend das geistige Leben Deutschlands prägte und seit 1872, seit Entstehen des Deutschen Reiches immer stärker nationalistische Züge gewann, war auch unter ihnen präsent, wenn auch in sehr unterschiedlichen Schattierungen. Entsprechend unterschiedlich spiegelt sich in ihren Arbeiten der hohe Stellenwert, den die Arier und die arische Urzeit im Kontext der Indogermanenforschung für das neue Verständnis der Geschichte der Menschheit und innerhalb dieser der Frühgeschichte der Deutschen gewann. An keinem anderen Thema entzündeten sich jedoch eben wegen seiner politischen und all-

gemein weltanschaulichen Relevanz so viele Kontroversen wie an diesem, keins führte aber auch zu solchen Auseinandersetzungen mit den Versuchen, den Begriff Arier zu ideologisieren – von August Wilhelm Potts 1856 als Gegendarstellung zu A. Gobineaus „Inégalité des Races Humaines“ erscheinener Schrift „Die Ungleichheit menschlicher Rassen, hauptsächliche vom sprachwissenschaftlichen Standpunkte“ bis zu Johannes Hertels fast sieben Jahre währendem Prozeß gegen Mathilde Ludenthorff und den Tannenbergbund. Auf keinem anderen Gebiet hat aber die indologische Forschung auch direkt oder indirekt zur Schaffung von Klischees in so hohem Maße beigetragen.

Wenn im folgenden von den „arischen Forschungen“ dreier Indologen – Heinrich Zimmer (1851–1902), Leopold von Schroeder (1851–1920) und Johannes Hertel (1872–1955) – die Rede sein wird, so geht es um eben dies: die Umwandlung von wissenschaftlichen Interpretationen in historische Deutungsmuster und von da aus in Klischees, kurz, um die Ideologisierung von Forschungsergebnissen. Dies ist im übrigen ein durchaus aktuelles Thema. Wie erneuerungsträchtig die alten Denk- und Deutungsmuster auch unter sehr anderen Voraussetzungen und in ganz anderen gesellschaftlichen Kontexten bleiben können, wenn sie einmal zum allgemeinen Bildungsgut gehört haben, zeigt sich bei auch nur oberflächlicher Betrachtung der sogenannten neuheidnischen Bewegungen der Gegenwart.⁵ Doch nicht nur hier: zählbar ist das im 19. Jahrhundert entstandene Indogermanen-Klischee noch heute in privaten Geschichtsbildern.⁶ Und so zeigt sich durchaus eine Lücke: es fehlt an einer wissenschaftshistorisch angelegten Begriffsgeschichte für das Wort „Arier“, in der die ganze inhaltliche Breite ausgeleuchtet wird, die dem Begriff von Beginn seiner Verwendung an verliehen wurde, und es sind die mit dem Forschungsgebiet vertrauten klassischen Indologen, die hier gefragt sind.⁷ Die folgenden Bemerkungen zu den drei Indologen sind als ein Schritt in diese Richtung zu verstehen.

Wohl kaum ein anderes indologisches Buch hat ein so langes Leben als Standardwerk für die Frühgeschichte der nach Indien eingewanderten indoarischen Stämme gehabt wie Heinrich Zimmers im Jahre 1879 erschienene Habilitationsschrift „Altindisches Leben“. Diese Darstellung des

⁵ Wichtig als kurzgefaßter Überblick über das Nachleben (pseudo)arier- und germanenorientierter Ideologien im heutigen Deutschland ist auch Hundseder 1998.

⁶ S. z. B. in Köbler 1996, einem der Referenztexte für die Ausbildung von Jurastudenten: Der erste Teil („Die alten Völker“) besteht aus je einem kurzen Kapitel, betitelt mit: § 1 Indogermanen; § 2 Römer; § 3 Germanen (2. Jts. v. Chr. ?–500 n. Chr.).

⁷ Obgleich in indogermanistischen und indologischen Arbeiten durchaus die unterschiedlichen Inhalte des Begriffs skizziert werden (so z. B. bei Hauschild 1962, oder bei Schlerath 1973) beziehen sich z. B. die Autoren in dem oben erwähnten Sammelband (Institut für Auslandsbeziehungen 1987) noch auf Hans Siegerts Artikel aus dem Jahre 1941 (vgl. Siegert 1941/42) als einzige Referenz für die Geschichte des Wortes „Arier“.

Berliner Indogermanisten und Keltologen über die Kulturverhältnisse der indischen Ārya basiert auf einer akribischen Auswertung des R̥gveda. Über fast ein Jahrhundert hinweg hat sie diesen Ruf bis heute in gewisser Weise behalten. Sie hat ein Standard-Urteil erzeugt, das bis heute teilweise in den Arbeiten von Indologen und Indienhistorikern fortlebt und in seinen Grundaussagen nur ansatzweise in Frage gestellt worden ist – trotz der sehr viel differenzierteren Sicht auf das Kulturmilieu und die Religion des R̥gveda und auf die mit der Frage der Urheimat der Indo-europäer verbundene Wanderungsproblematik, die die archäologischen und ethnoarchäologischen Forschungen in Süd-, Mittel- und Zentralasien in den letzten sechzig Jahren gebracht haben.⁸

Zimmer sieht die Urheimat der Arier außerhalb Indiens. Den Einwanderungsprozeß der r̥gvedischen Stämme in den Nordwesten des indischen Subkontinents zeichnet er nach als kriegerische Landnahme frühagrarischer (halbnomadischer) rinderzuchtender Stämme, die sich als die hellhäutige, weiße Rasse verstanden. Ständig darauf aus, Rinder zu erobern und neue Wohnsitze zu ersiegen, unterwarfen sie sich mittels ihrer überlegenen Kriegstechnik (vor allem des pferdebespannten Streitwagens) und kraft ihres kriegerisch-dynamischen Wesens die dunkelhäutige Urbevölkerung, denen die kämpferische Natur fehlte. Pflug und Eisen, Pferd und Speichenrad sind die Kulturelemente, die sie nach Indien bringen und die neben der Sprache und dem Kult die kulturstiftende Rolle der Arier dort begründen.

Das „Altindische Leben“ lieferte allerdings nicht die erste Beschreibung der ältesten Geschichte der Arier, und auch seine Interpretationen der Daten aus den vedischen Texten waren teilweise nicht neu. Bereits Lassen hatte ja 1846 in seiner „Indischen Alterthumskunde“ die vedische Zeit als Frühzeit Indiens dargestellt, hatte die Arier als hellhäutige Eroberer und schöpferisches Element in der Geschichte bezeichnet, da sie im Besitz des Gleichmaßes der Seelenkräfte wären. Der Vergleichspunkt, gegen den er die Arier absetzte, waren die Semiten. Im Jahre 1846 war auch Rudolf Roths „Zur Literatur und Geschichte des Weda“ als erste Spezialstudie zur Frühgeschichte der indischen Arier erschienen. Sie interpretierte ganz bewußt die vedischen Texte ohne Rückgriff auf die mittelalterlichen Kommentare Sāyaṇas, also ohne „Verfälschung“ durch die spätere indische Tradition. Auch Zimmer stützte sich nicht primär auf Sāyaṇas Kommentar, doch war sein Ansatz ein indogermanistischer und stark dem methodischen Ansatz Jakob Grimms verpflichtet, Sprachein-

⁸ Als besonders zählebig erweist sich das Bild von der dunklen Hautfarbe der als Urbevölkerung Indiens gewerteten *dāsa* und *dasyu*, auf die die Arier trafen und die sie nach Kämpfen unterwarfen. Zimmer kann sich hier nur auf eine einzige Belegstelle stützen, an der das Wort für Haut (das an anderen Stellen durchgängig „Fell“ oder „Decke“ bedeutet) in Kombination mit *kṛṣṇa*, dem Wort für „schwarz“ auf die *dāsa* (nicht auf die *dasyu*) bezogen wird. Vgl. Schetelich 1987 als ersten Versuch einer Kritik.

heit mit Volkseinheit gleichzusetzen, Recht und Sitte als die Konstituenten des Volkscharakters zu sehen und für die Erschließung der Kulturzustände „von den Wörtern zu den Sachen“ fortzuschreiten. Es ging, da man die Geburtsstätte der Kultur der Deutschen im Germanischen und in der Kultur ihrer älteren Verwandten sah, um die Rekonstruktion von beider ältestem Kulturgut. So konzentrierte Zimmer sich auf den R̥gveda als Quelle, setzte die Angaben dort zu den Kulturzuständen bei den Germanen in Beziehung, extrahierte sorgfältig alle Fakten aus dem Text und schuf mosaikartig ein den germanischen Verhältnissen analoges Bild für deren indische Verwandte. Das „Altindische Leben“ sollte seine einzige größere indologische Arbeit bleiben. In der Folgezeit wandte er sich ganz dem Keltischen zu, da er, wie es in Ernst Sachaus Wahlvorschlag für Zimmer zum Ordentlichen Mitglied der Berliner Akademie vom 17. Oktober 1901 heißt, sich „ganz besonders ... den Nachweis der Beziehungen der Iren zu den Germanischen Völkern in Sage und Geschichte, Sprache und Literatur angelegen sein lassen“ wollte.⁹

Zimmer genoß in der akademischen Welt wegen der Breite seines Wissens und seiner philologischen Akribie außerordentliches Ansehen. Welch eine Wertschätzung seiner Arbeit auch ganz offiziell zuteil wurde, zeigt die Tatsache, daß zugleich mit dem Vorschlag für seine Aufnahme in die Berliner Akademie der Wissenschaften auch der Antrag gestellt wurde, ihm ein Jahresgehalt zu bewilligen, das mit 5000 Mark weit über dem sonst üblichen Gehalt eines Akademiemitgliedes von 900 Mark lag. Es ist von dieser Wertschätzung seiner Person her verständlich, daß das Arierbild, das Zimmer geschaffen hatte, zum Teil des nationalen Gesamtbildes von den Vorfahren der Deutschen werden konnte und als solches unter anderem später von denjenigen rezipiert wurde, die aus den „ältesten Kulturzuständen“ der arischen Rasse deren historische Rolle ableiteten. Der Ruf Zimmers als exakter Philologe hat außerdem dazu beigetragen, daß die Korrektheit dieses Bildes nie angezweifelt und das Interpretationsmuster, dem es zu verdanken ist, noch nicht allgemein hinterfragt wurde.

Leopold von Schroeders Interesse am Problem des Arischen speiste sich aus ganz anderen Quellen als das Heinrich Zimmers und wäre ausführlicherer Darstellung wert.¹⁰ War Zimmer an die Beschreibung der indischen Arier von den philosophischen Prämissen der grammatischen

⁹ Kirsten 1985: 123–124.

¹⁰ In den Untersuchungen zur Entstehung der Rassenideologie wird zwar Schroeder wegen seiner Rolle in der Förderung des Wagner-Kults immer mit genannt, ebenso in bezug auf die Männerbund-Ideologie (vgl. See 1994: 323 f., 332 f. und Poliakov 1993: 350). Doch ist die Bedeutung seines Arierbildes für die Ausbildung der bis heute (oder heute wieder) praktizierten rituell-kultischen Formen des neuen Ariertums wohl größer als bisher beschrieben, eben wegen der großen Fülle volkskundlicher Belege aus dem „großgermanischen“ Kulturbereich.

Schule aus herangegangen, bei der sich die Suche nach den Wurzeln der eigenen Geschichte nicht vordergründig mit einer Kritik der eigenen Kultur und vor allem der eigenen Religion verband, so durchdringt der kulturkritisch-philosophische Aspekt Schroeders gesamte Schriften. In seinen Vorlesungen zu „Indiens Literatur und Kultur in historischer Entwicklung“ (1887) stellt er entsprechend die indische Kultur unter diesem Blickwinkel vor. Er ist allerdings weit entfernt von der Geschichtsbeachtung deutsch-völkischer Art, wie sie zu seiner Zeit in der Hauptstadt des Deutschen Reiches zunehmend betrieben wurde, und neigt zunächst viel mehr deren Antipoden in Basel zu. Er orientierte sich an Jakob Burckhardt und Friedrich Nietzsche, die nicht die Volksgemeinschaft, sondern das Individuum, den neuen dionysischen Menschen, im Auge haben und dem Staat ebenso wie der traditionellen kirchlichen Erziehung die Fähigkeit absprechen, diesen neuen Menschen zu formen und für seine Aufgabe in der Geschichte zu vervollkommen. Was bei Burckhardt und Nietzsche jedoch allgemein philosophisch gemeint ist, gerät in der Umsetzung durch Schroeder sehr bewußt deutsch. Die Einführung des Russischen als Unterrichtssprache an den baltischen Universitäten hatte ihn ja zu einem glühenden Verfechter des Deutschtums gemacht und ihn veranlaßt, nach Österreich zu gehen, wo er 1899 G. Bühlers Nachfolge in Wien antreten konnte. Wien entsprach ihm, dem ethnologisch Interessierten, der in Dorpat zum Kreis von Viktor Hehn gehört hatte und schon dort umfangreiches Material zur estnischen, lettischen und litauischen Volkskunde gesammelt hatte, und Wien entsprach auch seinen stark ausgeprägten literarischen Neigungen, hatte er doch bereits einige Dramen verfaßt und sogar zur Aufführung gebracht und war auch anderweitig schriftstellerisch tätig gewesen. So gerät er in den Kreis der Wagner-Verehrer, die zur Wiener „Männerbundschule“ gehören, liefert ihnen mit seinen vedischen Arbeiten das indisch-arische Pendant zu Otto Höfers „ekstatischem Germanen“ und konzentriert seine wissenschaftliche Arbeit von nun an ganz wesentlich auf die Rekonstruktion der Religion der arischen Urzeit, immer mit dem Blick auf ihre „Nutzanwendung“ in der Gegenwart, genauer: auf den wissenschaftlichen Nachweis, daß das Wagnersche Wort-Ton-Drama gewissermaßen die Quintessenz der alten arischen Naturreligion in neuem, zeitgemäßen Gewande darstelle und daher als ideale Richtlinie „dem Deutschen die Gewähr gibt, sein Höchstes zu erreichen“. Erich Frauwallner wird später in seiner kurzen Skizze zur Geschichte der Wiener Indologie beklagen, daß Schroeder der Bibliothek des Instituts durch die während seiner Amtszeit angeschaffte Literatur viel Unnötiges, für eine solide Indologie nicht Taugliches, aufgeladen habe.

In kurzer Folge erscheinen „Die Vollendung des arischen Mysteriums in Bayreuth“ (1902), „Mysterium und Mimus im Rigveda“ (1908) und

„Arische Religion“ (2 Bände, 1914 und 1916). Man muß allerdings immer wieder betonen, daß bei Schroeder der ausgeprägten Rassismus seines Freundes H. S. Chamberlain fehlt und er dem Antisemitismus sehr reserviert gegenübersteht, ja, ihn sogar explizit zu widerlegen sucht. Er lehnt das Christentum auch nicht so kategorisch ab – darin gehen seine Ansichten und die von Nietzsche auseinander, dem er „moralischen Rückschritt“ bescheinigt.¹¹ Vielmehr kann er, da er der Religion die Moral und nicht die Kultur als Wurzel zugrundelegt, zwei Linien ziehen (eine für die indischen und eine für die europäischen Arier), die die großen Religionen gegenüber dem ursprünglich Arischen abwerten, und kann begründen, daß eine Erneuerung der Religion (die er mit Moral und Vernunft gleichsetzt und als wesentliche Kraft für die Gestaltung der Zukunft ansieht) nur aus dem Rückgriff auf dieses Ursprüngliche zu gewinnen ist. Für Schroeder, der sich der Schule derjenigen anschließt, die aufgrund des Nachweises frühneolithischer Kulturen in Europa die Urheimat der Arier in diesem Teil der Welt sahen,¹² stellt sich die Entwicklung der Arier als Vorfahren der Deutschen so dar:

Am Anfang der Geschichte des arischen Urvolkes steht die ursprüngliche, lebensbejahende Religion der arischen Urzeit mit ihren drei Elementen Naturverehrung, Seelenkult und Glaube an ein höchstes gutes, über alle Moral wachendes Wesen, eingebettet in eine Gesellschaft, die eingestellt ist auf das Dionysische und die arterhaltenden Grundwerte Leben, Besitz und Macht. In Indien ist sie repräsentiert durch die vedische Religion und besonders durch deren kultischen Aspekt.

Die zweite Stufe beinhaltet in Indien die Umkehr der Lebensschätzung dadurch, daß das principium individuationis in der Ätman-Brahman-Lehre der Upaniṣaden Grund gewinnt, was letztlich bis zu ihrem tiefsten Punkt, der weltentsagenden Lehre Buddhas führt, die aus Indien zu anderen, aber nichtarischen Völkern getragen wird. Schroeder ist zwar in der Abwertung der nach-ṛgvedischen Texte nicht so radikal wie Max Müller, der bekanntlich die Brāhmaṇas als „the twaddle of idiots“ bezeichnete, doch erscheint diese zweite Stufe auf dem Hintergrund seiner Argumentation bereits als ein Abstieg.

Die erste Stufe für die europäischen Arier ist die kulturelle Leistung der Juden, „den Glauben an ein höchstes, gutes, über der Moral wachendes Wesen zu ausschließlicher Geltung zu bringen“. Sie gipfelt in der zweiten Stufe, der höheren, reineren Moral Christi, deren Träger und Verbreiter die europäischen Arier werden. Diese Moral besitzt zwar nicht die jugendfrische Naivität des altarischen Naturkults, aber auch nicht die Le-

¹¹ Schroeder 1911: 24, wo er auch den gewaltigen Beifall beklagt, den Nietzsches „Fabeln von Sklaven- und Herrenmoral ... in so weitem Umkreis ... finden konnten.“

¹² Vgl. Schroeder 1911.

bensverneinung des Buddhismus, vielmehr entwickelt sie in der weltzugewandten Nächstenliebe eine neue, positive Ethik.

Damit, daß Schroeder den Ariern das Christentum zuspricht und wie Ernest Renan in seiner „Histoire générale et système compare des langues sémitiques“ (1847–56) sie auf diese Weise als im Besitze der Zukunft charakterisiert, ist er durchaus auf der Höhe der Zeit (wobei er allerdings Renans ausgeprägten Antisemitismus in keiner Weise teilt). In direkter Opposition zu Nietzsche und Chamberlain verleiht er Buddhismus und Christentum durchgängig das Prädikat „weiblich“ und kann dadurch dem Begriff „Sklavenmoral“, den der religionsfeindliche Nietzsche auf diese beiden anwendet, seinen negativen Beigeschmack nehmen. Ebenso bemüht sich Schroeder, die Herrenmoral quasi wertneutral als Inbegriff des Männlichen zu charakterisieren, indem er vergleichend volkskundliches Material zu den arischen Riten und Bräuchen im vedisch-indischen und germanisch-baltischen Raum beibringt und die Jünglings- und Männergemeinschaft als ihre wesentlichen Träger schildert. Die Betonung des Baltischen hat dabei den (von Schroeder vielleicht unbeabsichtigten) Effekt, daß das nordische Element des Germanen- wie des Arierbegriffs gegenüber dem teutonischen stärker betont wird.

Während nun dem Buddhismus wegen seiner Weltflucht aber die Fähigkeit total abgesprochen wird, moralische Werte für den deutschen Menschen der Zukunft liefern zu können (eine indirekte Polemik gegen die Buddhismus-Schwärmerei der damaligen Zeit), ist „die lebensfähigste Moral der Zukunft von der rechten Verbindung germanischer Kraft mit christlicher Milde, der männlichen und der weiblichen Moral, zu erhoffen“ – „germanisch“ hier ganz identisch mit „arisch“.

Analog zu den zwei Etappen der Religionsentwicklung teilt Schroeder auch die indische Geschichte in das arische Altertum und das „indische Mittelalter“, dessen zwei in seinen Augen grundlegende Werke er übersetzt: den Dhammapada (1892) und die Bhagavadgītā (1912). Den Hauptteil seiner Arbeit aber machen die wagner-apologetisch motivierten Arbeiten zur Religion der frühen Arier aus. Obleich aus profunder Kenntnis sowohl der indischen Quellen als auch des zum Vergleich mit ihnen herangezogenen Materials erwachsen, haben sie – aus heutiger Sicht noch deutlicher als aus der Sicht seiner Zeitgenossen – weniger wissenschaftliche, als vielmehr allgemein meinungsbildende Zielsetzung.

Schroeders Arierkonzept unterscheidet sich in mehrfacher Hinsicht wesentlich von dem Zimmers. Zum ersten sind ihm zufolge, da die Urheimat der Arier ja in Europa liegt, die indischen Arier quasi ein Sekundärvolk: Inder und Perser sind die Auswanderer, „in Asien unter ganz unverwandte Völker sich hineinschiebend, während die Hauptmasse der Arier in Europa sitzen blieb“.¹³ Sie sind zwar die ältesten, aber auch die ersten,

¹³ Schroeder 1911: 8.

die infolge der Abspaltung einer geistigen Oberschicht und der entsprechenden Trennung von Volks- und Literatursprache die altarische Religion allmählich verlieren und in ihr absolutes Gegenteil, den weltflüchtigen Buddhismus, verkehren.

Schroeders Ansatzpunkt für das Vergleichen sind auch nicht primär Kulturzustände wie bei Zimmer oder Götter-Religion wie bei Alfred Hillebrandt und Hermann Oldenberg, sondern Ritual, Kult und religiöse Bräuche. Vielleicht spielt hier die Tatsache eine Rolle, daß er seine vedischen Studien mit der ersten Textausgabe der *Maitrāyaṇīsaṃhitā* (1881–86) des Schwarzen Yajurveda begann – eines Textes, der nicht, wie der *Ṛgveda*, nur die Lieder an die Götter enthält, sondern die einzelnen Rituale in ihrem Ablauf und ihrer Wirkung behandelt. Zusammen mit den Liedern des *Ṛgveda* ergibt diese Textgattung für ihn ein rundes Bild von der kultischen Praxis der alten Arier, und dieses ließ sich gut zusammenfügen mit dem Bild von der vedischen Naturreligion und ihren Mythen, das etwa zeitgleich durch Hermann Oldenbergs „Religion des Veda“ (1894) und Alfred Hillebrandts „Vedische Mythologie“ (3 Bände, 1891, 1892 und 1901) zum Standardbild wurde und ebenfalls ethnologisch-volkskundliches Material zum Vergleich heranzog. Andererseits bietet sich dadurch auch die Möglichkeit, das Ekstatische, Dionysische als zentrales Element nicht nur der griechischen, sondern auch der indisch-arischen Religion nachzuweisen und es dadurch in den Rang eines arischen Urphänomens zu erheben. Und nicht nur das. Der Rückgriff auf die baltische Folklore als Vergleichsmoment setzt den nordischen Akzent, zeigt die Verwurzelung im ländlichen Milieu und, noch viel wichtiger, die nordischen Germanen als treueste Hüter und Bewahrer der echten und damit zukunftsgestaltenden Lebensart. Der Festival- und Mysterienspiel-Gedanke, der sich im Titel seines Buches ausdrückt, das heißt die „Vollendung des arischen Mysteriums in Bayreuth“, führt weg vom Olympischen (und damit vom ursprünglichen Ideal des dionysischen Menschen) hin zu dem, was bei Höfler und anderen den „ekstatischen Germanen“ kennzeichnet: Männerbünde und Jünglingsgruppen, Tanz und Wettkampf wie Scheibenschießen, festliche Umzüge als Mimus, die Verehrung der Sonne in kultischen Feiern (Sonnwendfeiern). Schroeder beschreibt die vielerlei alten Arten der Naturverehrung als einzig sozial wie ideell wirksame Form des Ekstatischen und führt sie durch den Bezug auf Wagners Musikwerke in die deutsche Kultur ein. So wird auf dem Hintergrund der Wagner-Verehrung quasi ein Typ des „ekstatischen Ariers“ geschaffen (Jakob Hauer wird später daran anknüpfen können) und ein „Kodex“ arischer Riten, mit dem das urarisch Religiöse in für die Gegenwart praktisch anwendbare Formen umgesetzt wird. Gleichzeitig verliert dieses Urarische dadurch aber auch das Rassistische und Primitivistische und spricht damit diejenigen Kreise des deutsch-national gesinnten Kultur-

und Bildungsbürgertums besonders an, die weder zum ausgeprägt Rassistischen der Hitlerpartei­gänger, noch zur nordisch-germanischen Volkstümelei der „Zurück-zur Natur-Bewegung“ des Wandervogels und ähnlicher Gruppierungen eine innere Beziehung haben.

Es ist schwer zu sagen, wie Schroeders Entwurf für eine neue Religion der Deutschen – denn darauf arbeitet er mit seinen vedischen Studien ja hin, um im „Arischen Mysterium“ dann das fertige Konzept vorzulegen – ohne die enge persönliche Beziehung zu Richard Wagner und seinem musikalischen Werk ausgesehen hätte, ob insbesondere der praktische Aspekt, das Kultische, dieser neuen Religion so anschaulich ausgearbeitet worden wäre. So aber erlangten sie durch die brilliant, wenn auch zuweilen allzu biedermeierlich und pathetisch geschriebene Interpretation wissenschaftlichen Materials eine Breitenwirksamkeit, die zu einem großen Teil auch dadurch begründet war, daß der Verfasser als anerkannter Fachmann auf seinem Gebiet galt. „Mistakes made by influential scholars are indeed liable to be repeated by later generations content to rest in the unstable shade of authority.“¹⁴ Für das breite Publikum ergab sich so das Image des Soliden, Fundierten, das unbedingt zur zeitgenössischen Allgemeinbildung zu gehören hatte, und es nimmt nicht wunder, daß das „Arische Mysterium“ seit den zwanziger Jahren bis in die Nachkriegszeit hinein seinen Platz in den Bücherschränken der gebildeten überzeugten Wagnerianer behaupten konnte.

Vergleicht man Schicksal und Akzeptanz der „arischen Forschungen“ Johannes Hertels mit dem, was oben über Zimmer und Schroeder gesagt wurde, so kann man kaum eine bessere Illustration für die komplizierte Lage finden, in die ein Indologe, der sich mit dem arischen Altertum beschäftigte, mit der allmählichen Institutionalisierung der nationalsozialistischen Idee und der Übernahme der politischen Macht durch die NSDAP geraten konnte. Ist Heinrich Zimmers wissenschaftliches Werk bis heute hoch geschätzt und auch Leopold von Schroeder als Veda­forscher geachtet, so ist das Urteil über Johannes Hertel in bezug auf seine „arischen Forschungen“ bis heute, milde gesagt, etwas unsicher. Seine wissenschaftliche Leistung wird vor allem in den Arbeiten zur Geschichte des Pañcatantra und zur Erzählungsliteratur in Sanskrit und den Regionalsprachen gesehen, während die Bewertung seiner vedischen und iranischen Forschungen von skeptischer Beurteilung bis zu absoluter Ablehnung reicht. Erst heute findet das Arierbild, das er zeichnete, allmählich seine objektive Würdigung und ist seit den sechziger Jahren durch die Fortschritte der archäologischen Forschung in Mittelasien und Iran doch auch in mancherlei Hinsicht bestätigt worden.

Hertel, der 1919 auf den Lehrstuhl für Indologie an der Universität Leipzig berufen worden war, war natürlich mit einer radikal anderen po-

¹⁴ Goudriaan 1987: 294.

litischen und weltanschaulichen Situation konfrontiert als seine beiden Kollegen, von denen oben die Rede war. Schon seine ersten Jahre als Universitätsprofessor sind geprägt von der durch den Ausgang des 1. Weltkrieges ausgelösten zunehmend schärferen Politisierung der Weltanschauungen und Ideologien deutsch-nationaler und nationalsozialistischer Richtung. Der wütende Antisemitismus H. S. Chamberlains, dem Schroeder sich ja noch verweigert hatte, obgleich Chamberlain zu seinem engeren Freundeskreis gehörte und ihm einen guten Teil seiner indologischen Kenntnisse verdankte, war durch die begeisterte Aufnahme der „Grundlagen des 19. Jahrhunderts“ in der Öffentlichkeit und durch die spezielle Wertschätzung, die der deutsche Kaiser Chamberlain entgegenbrachte, nun ein Alltagsphänomen geworden. Worte wie „entjudet“, „entartet“, „Rassenhygiene“, „arisches Blut“ eroberten in den zwanziger Jahren ihren festen Platz in den Köpfen des normalen Staatsbürgers und zum Teil auch im Sprachgebrauch der Wissenschaften. Mehr als vorher geht es jetzt darum, politische, soziale, kulturelle Phänomene nicht mehr in erster Linie aus geschichtlichem Wandel, aus zivilisatorischer Entwicklung, aus übernationalen Traditionen und Rezeptionen zu erklären, sondern fast ausschließlich aus naturhaften Konstanten, aus völkisch-rassischen Kontinuitäten: „Wir haben nicht Fortschrittsglauben, sondern Ursprungsglauben“, erklärt Wilhelm Pinder 1934 in einem Aufsatz über das „Wikingertum unserer Kultur“.¹⁵

Die Kritik an Katholizismus und Protestantismus läßt in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts aber auch religiöse Reformbewegungen wie Pilze aus dem Boden schießen, die in der einen oder anderen Weise Indisches aufgreifen und das Christentum dadurch reformieren wollen. Berlin, das Herz des deutschen Reiches, wird zum Schmelztiegel in dieser Entwicklung und wird wegen seiner Weltoffenheit und der Vielschichtigkeit seiner Kultur und Kunst für wenige Jahre zu einem der großen Zentren europäischer Kultur. Hier gibt es eine buddhistische Gemeinde, zu der Rudolf Steiner durch Hermann Beckh Verbindung hat, und hier scharf er Anhänger seiner Anthroposophie und Gleichgesinnte wie Christian Morgenstern um sich. Hier gründen russische Emigranten wie Nikolai Berdjajew ihre Zirkel und Institute, in denen die Grundlagen für eine Religion der neuen, globalen Menschheit erläutert und diskutiert werden, die aus dem geistigen Erbe aller Kulturen schöpfen soll usw. usf. Hier entstehen aber auch Vereinigungen wie Ernst v. Ludendorffs „Tannenbergbund“ oder der aus diesem erwachsene religiöse Verein „Deutschvolk“, die eine neue arische Religion als radikale Alternative zum herkömmlichen Christentum propagieren. Die Trennlinie zwischen Glauben und Wissenschaft ist, wie Max Weber sagt, nur mehr haarfein. Man bedient sich ausgiebig exakter Forschungsergebnisse aus vielen Wissen-

¹⁵ See 1994: 208 und 209.

schaften und fügt diese zu ideologischen Konstrukten, Geschichtsbildern, Zukunftsentwürfen, Theorien und Philosophien zusammen. Ganz wesentlich betroffen davon ist die Altertumskunde, nicht nur die indische und iranische, sondern auch die germanische, erstere aber besonders, denn der „arische Mythos“ hat sich zwar allmählich zum „nordischen Mythos“ gewandelt, für den Entwurf der neuen Gesellschaftsform greifen die Ideologen der neuen Zeit aber stärker als vorher auf die Urzeit als reinste Repräsentation der schöpferischen Kräfte des arischen Menschen zurück, wenn es um den Nachweis der Allgemeingültigkeit dieser Gesellschaftsform über alle Zeiten und historischen Räume hinweg geht. Die Wissenschaft hat sich nun stärker mit institutionell unterstützten Verfälschungen des historischen Arierbegriffs auseinanderzusetzen.

Johannes Hertel hatte sich schon während seiner Gymnasiallehrer-Zeit in Zwickau und Döbeln als Indologe einen hervorragenden Ruf erworben. Sein von der Sächsischen Akademie preisgekröntes Hauptwerk, „Das Pañcatantra, seine Geschichte und seine Verbreitung“, erschien 1914, fünf Jahre vor seiner Berufung auf den Leipziger Lehrstuhl. Erst in Leipzig wandte er sich jedoch den „arischen Forschungen“ zu und publizierte seine Ergebnisse ab 1924 in einer eigenen Reihe („Indo-iranische Quellen und Forschungen“). Von Anfang an stand er im Kreuzfeuer der Kritik seiner Kollegen, sowohl wegen seiner wissenschaftlichen Methode, als auch wegen der Schlußfolgerungen, die er aus dem untersuchten Quellenmaterial zog. Daß diese Kritik in eine handfeste Feindschaft zwischen ihm und dem Stockholmer Iranisten Jarl Charpentier ausartete, die Hertels Ruf in der Kollegenwelt nachhaltig schadete, war nur zum Teil fachlich begründet. Wenn man sich mit seinen Publikationen und besonders mit seinen nachgelassenen Papieren beschäftigt, sieht man den Zwiespalt, in dem er lebte. Ganz offensichtlich war er ein sehr eigenwilliger, prinzipienfester Mensch, ein Purist in der Philologie, ein konsequenter Verfechter der Ehrlichkeit in der Wissenschaft, der auch in seiner politischen Überzeugung ganz explizit zu scheiden wußte zwischen politischer Ideologie und wissenschaftlicher Verantwortung. Sein Hang zur geistigen Unabhängigkeit der Forschung kommt in einem Brief zum Ausdruck, den er in den Anfangsphasen seiner gerichtlichen Auseinandersetzung mit dem Tannenbergbund, auf die später näher einzugehen ist, an den Pfarrer schrieb, der eigentlich der Auslöser dieser Auseinandersetzung war: „Obwohl ich nicht Parteigenosse bin – weil ich mich nicht durch politische Doktrinen in meinen arischen Forschungen leiten lassen will – gehöre ich doch schon seit vielen Jahren zu Hitlers Wählern; habe auch schon zwei Wahlauftrufe zu seiner letzten Wahl unterzeichnet,“ schreibt er am 25. Mai 1933.¹⁶

¹⁶ Aus den Akten zum Prozeß gegen Mathilde Ludendorff und den Tannenbergbund im Nachlaß Hertels im Archiv der Universitätsbibliothek Leipzig.

Der Arierbegriff Hertels ist nicht so global wie der Leopold von Schroeders und auch nicht so indogermanisch orientiert wie der Heinrich Zimmers. Hertel konzentriert sich, philologisch exakt, auf Indoarier und Iraner als die beiden Völker, die sich selbst als *Ārya* bezeichnen, und vergleicht deren älteste Literaturdenkmäler, den *Ṛgveda* und den *Awesta*. Dennoch will auch er, wie seine Kollegen, Ursprünge rekonstruieren: die altarische Religion. Dafür extrapoliert er die reinen Fakten aus beiden Texten und zieht den Schluß, daß es nicht diffuse volkstümliche Naturkulte waren, die den Kern der arischen Religion bildeten, sondern eine ausgeprägte Feuerlehre, die in beiden Religionen, der vedischen wie der zoroastrischen, dann allmählich auf eine neue, philosophisch-moralreligiöse Ebene gehoben wurden. Vehement lehnt es Hertel ab, bei der Untersuchung von *Ṛgveda* und *Awesta* „auf gut Glück die religiösen Ausdrücke der Bibel auf sie zu verteilen“. Er fordert vielmehr wie Rudolf Roth vor ihm, die Texte rein aus sich selbst heraus zu erklären, ohne die Hilfe der späteren Kommentatoren, und wehrt sich auch gegen alle aus dem Vergleich mit anderen Kulturen gewonnenen voreiligen Analogieschlüsse und Typologiekonstrukte: „Allen hier veröffentlichten Arbeiten aber,“ schreibt er quasi als Credo gleich im ersten Heft der „Indo-iranischen Quellen und Forschungen“, „muß das gemeinsame Ziel vor Augen schweben, durch wirklich kritische Methode den Nebel zu zerstreuen, der in der indischen Philologie auf sprachlichem, literaturhistorischem und allgemein geschichtlichem Gebiete noch vielfach die Tatsachen umhüllt, der von den Sümpfen der indischen Tradition und willkürlichen Theorien aufsteigt und sich zu Lehrmeinungen verdichtet, die schließlich kanonische Geltung erlangen.“¹⁷ Und an anderer Stelle präzisiert er:

„Bei der Untersuchung der ältesten arischen Texte ist alles fernzuhalten, was an der klaren Erkenntnis des Tatbestandes hindern könnte, also vor allem die indische und parsische Tradition und Vergleichung mit der Geistesgeschichte irgendwelcher anderen Völker. Man muß versuchen, die Texte möglichst aus sich selbst heraus zu verstehen, alles aus ihnen zu sammeln, was zum Verständnis der Weltanschauungen ihrer Verfasser führt und etwaige Entwicklungen der Ideen klarzulegen. Erst wenn auf diese Weise ein *klares* Bild erarbeitet ist, darf man Vergleichungen anstellen.“¹⁸

Mit der etwas weit herbeigeholten Gleichsetzung von *brahman* und *phlegma*, durch die er die Feuernatur des *brahman* nachweisen will,¹⁹ schaffte er dann aber selbst eine anfechtbare Theorie und dies, zusammen mit seiner zuweilen apodiktischen Art sowie einem polemisch-verletzenden Ton, provoziert förmlich die bekannten Auseinandersetzungen mit Kollegen. Hertels Kompromißlosigkeit hatte aber nicht nur eine negative

¹⁷ Hertel 1924: 2 (Einleitung).

¹⁸ Hertel 1926: 19–20.

¹⁹ Vgl. Hertel 1927: 269 ff. (Nachwort).

Seite. Sie richtete sich nämlich ebenso gegen das Indogermanenbild prominenter Rassentheoretiker wie Hans F. K. Günther und B. Geiger, die im Fahrwasser von Alfred Rosenberg und Walther Wüst schwimmen und nachweisen wollen, die Indogermanen seien ein nordisches Volk von Bauernkriegern gewesen, deren Eroberungen der Ausweitung vollbäuerlicher Ansiedlung in einem kulturfremden Raum gedient hätten. Wenn man bedenkt, daß diese Blut- und Boden-Theorie mit Hitlers Machtantritt durch Alfred Rosenberg und Heinrich Himmler quasi in den Rang einer Staatsreligion erhoben wurde, wird man Hertels öffentliche Kritik an dem Indogermanenbild des Rassentheoretikers Hans F. K. Günther durchaus nicht nur negativ als Rechthaberei werten, sondern positiv als Verteidigung der wissenschaftlichen Ehrlichkeit unter Einsatz seiner ganzen Person.²⁰

Noch deutlicher wird dies in seinem Kampf gegen Mathilde Ludendorff und ihr neues Christentum, den Hertel, aufgefordert vom Evangelischen Bund Berlin und gewissermaßen als Stellvertreter für diesen, unter Einsatz seiner ganzen Person und teilweise eigener finanzieller Mittel über sieben Jahre ausfocht. Und wieder geht es um den Arierbegriff. Die Ärztin Mathilde Ludendorff geb. Spieß (1882–1966), in dritter Ehe verheiratet mit General Ernst v. Ludendorff, neben Hindenburg *der* Held des Ersten Weltkrieges und Initiator des extrem nationalen Tannenbergbundes (1926), der Hitler unterstützte, hatte gemeinsam mit ihrem Mann 1930 das „Deutschvolk“ als Forum für die Propagierung einer neuen, arischen Religion gegründet. Sie selbst sah sich in der antisemitischen Tradition Renans und Chamberlains, stützte sich aber für ihre Vorträge auf den sehr viel volkstümlicheren Renan-Epigonen Louis Jacolliot, da dessen „Bible dans l'Inde“ (1868) mit ihren phantasievollen Gleichsetzungen von Zeus (Zezeus) und Jesus, Manu und Moses, Christus (Christna) und Kṛṣṇa nicht nur in den Kreisen gebildeter Weiblichkeit eine ungeheure Popularität

²⁰ In seinen bekannten Büchern „Die nordische Rasse bei den Indogermanen“ (1934) und „Die Rassenkunde des deutschen Volkes“ (1936) beruft sich Günther für den Nachweis des Bauerncharakters der Indogermanen auf Arbeiten verschiedener Indologen, u. a. auch auf Zimmers „Altindisches Leben“. Hertel, der dem Indogermanenkonstrukt generell sehr skeptisch gegenübersteht, weist philologisch exakt und ebenfalls unter Bezug auf Zimmer am Beispiel der Worte für „pflügen“ und „Pflug“ nach, daß die Stämme indogermanischer Zunge kein gemeinsames Wort für „pflügen“ kannten, daß noch die vedischen Stämmen drei verschiedene Worte für den Pflug hatten, (*sīra*, *lāṅgala*, *vṛka*) und folglich in der Urzeit noch keine vollbäuerliche Kultur gehabt hatten. Im übrigen scheint ihm das indogermanische Urvolk eine zweifelhafte Größe gewesen zu sein, denn er führt in dem gleichen Vortrag vor der Sächsischen Akademie der Wissenschaften (Die awestischen Jahreszeitenfeste: Afringan 3. Berichte der Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, Vortrag vom 17.2.1934) auch die Abwesenheit eines einheitlichen Zeitbegriffs und eines gemeinsamen abstrakten Wortes für „Zeit“ als Argument gegen die Überbetonung der kulturellen Einheit der Ur-Indogermanen an.

genoß.²¹ Von dem Theologen Johannes Leipold auf Bitten eines Pfarrers um die fachlich-sachliche Entkräftung der Thesen Mathilde Ludendorffs gebeten, verfaßte Hertel unter dem Titel „Vom neuen Trug zur Rettung des alten oder Louis Jacolliot und Mathilde Ludendorff“ 1932 eine wahre Streitschrift und nimmt akribisch Stück um Stück ihre Argumente auseinander, mit der ausdrücklichen Begründung, die Ehre der Indologen zu verteidigen und sie vor dem Mißbrauch ihrer korrekten Forschungsergebnisse schützen zu müssen. Der Streit scheint zunächst zu seinen Gunsten auszugehen, sicherlich aber nicht nur, weil Hertels Argumente überzeugten, sondern wesentlich auch, weil Hitler im Grunde wenig Sinn für solcherart Neureligion hatte: „Diese Professoren und Dunkelmänner, die ihre nordischen Religionen stiften“, äußert er im vertrauten Kreis, „verderben mir nur das Ganze ... An sich hat das Getue keinen Wert“.²² 1933 werden Tannenbergbund und „Deutschvolk“ verboten; 1937, in diesem für die Radikalisierung der nationalsozialistischen Politik „gegen Juden und Bolschewiken“ so markanten Jahr, in dem auch Heinrich Lüders in Berlin in der Akademie Repressalien erlebt, weil er sich gegen den Abbruch der Verbindungen zu den sowjetischen Gelehrten ausspricht, wird der Hertel-Ludendorff-Prozeß dann beendet. General Ludendorff erwirkt für März 1937 bei Hitler die Zulassung des „Deutschvolk“ unter dem neuen Namen „Bund für Deutsche Gotterkenntnis“, und es ist kein Ruhmesblatt für die deutsche Politik, daß dieser Bund in seinen organisatorischen Nachkriegsformen bis zum Jahre 1961 in Ruhe agieren kann. Erst dann wird er für verfassungsfeindlich erklärt und aufgelöst. Johannes Hertel beendete 1938 im Alter von 66 Jahren seine Universitätslaufbahn.

Literatur

- Chamberlain, Houston Stewart 1911: Richard Wagner. München. 11. Aufl.
 Goodrick-Clarke, Nicholas 1985: The Occult Roots of Nazism. Wellingborough.
 Goudriaan, Teun 1987: Gaccha Tvaṃ Bhārate Varṣe. An Oft-Quoted śloka and its implications. In: Singh, Jaideva et al. (Hrsg.): Navonmeṣa. M. M. Gopinath Commemoration Volume. Varanasi.
 Grönbold, Günter 1985: Jesus in Indien. Das Ende einer Legende. München.
 Hauschild, R. 1962: Über die frühesten Arier im Alten Orient. Berlin.

²¹ Ein ähnlich überschwengliches und unkritisches Interesse bestimmter gebildeter Kreise löste im übrigen vor kaum zwanzig Jahren Holger Kerstens Bestseller „Jesus lebte in Indien“ aus, der wiederum einen Indologen, Günter Grönbold, zu einer sachlich fundierten Gegendarstellung in Taschenbuchform veranlaßte (vgl. Grönbold 1985). Kaum jemand war sich damals dessen bewußt, daß „Jesus lebte in Indien“ in die Sphäre der neuheidnischen Religionen einzuordnen war, die damals langsam ans Licht der Öffentlichkeit strebte.

²² Zitiert bei See 1994: 209.

- Hundseder, Franziska 1998: *Wotans Jünger. Neuheidnische Gruppen zwischen Esoterik und Rechtradikalismus*. München.
- Hertel, Johannes 1924: *Die Zeit Zoroasters. Indo-iranische Quellen und Forschungen*. Band 1. Leipzig.
- 1926: *Die Methode der arischen Forschung. Indo-iranische Quellen und Forschungen*. Band 6. Leipzig.
- 1927: *Die Sonne und Mithra im Awesta*. Leipzig.
- 1932: *Vom neuen Trug zur Rettung des alten oder Louis Jacolliot und Mathilde Ludentdorff*. Berlin.
- 1934: *Die awestischen Jahreszeitenfeste*. Afringan 3. Leipzig.
- Institut für Auslandsbeziehungen (Hrsg.) 1987: *Utopie – Projektion – Gegenbild*. In: *Zeitschrift für Kulturaustausch*. Stuttgart. 37. Jg., Heft 3.
- Kersten, Holger 1983: *Jesus lebte in Indien*. München.
- Kirsten, Christa (Hrsg.) 1985: *Die Altertumswissenschaften an der Berliner Akademie. Wahlvorschläge zur Aufnahme von Mitgliedern von F. A. Wolf bis zu G. Rodenwaldt 1799–1932*. Berlin.
- Köbler, Gerhard 1996: *Deutsche Rechtsgeschichte. Ein systematischer Grundriß der geschichtlichen Grundlagen des deutschen Rechts von den Indogermanen bis zur Gegenwart*. (1977). (Studienreihe Jura). München. 5. Aufl.
- Leifer, Walter 1971: *India and the Germans*. Bombay.
- Poliakov, Léon 1993: *Der arische Mythos. Zu den Quellen von Rassismus und Nationalsozialismus*. Hamburg.
- Schetelich, Maria 1991: Die „schwarzen“ Feinde der Arya im R̥gveda. In: *Altorientalische Forschungen*. 18,1: 151–162.
- Schlerath, B. 1973: *Die Indogermanen. Das Problem der Expansion eines Volkes im Lichte seiner sozialen Struktur*. (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft, Vorträge; 8). Innsbruck.
- Schroeder, Leopold von 1911: *Die Vollendung des arischen Mysteriums in Bayreuth*. München.
- Schwab, Raymond 1950: *La Renaissance Orientale*. Paris.
- See, Klaus von 1994: *Barbar, Germane, Arier. Die Suche nach der Identität der Deutschen*. Heidelberg.
- Siegert, Hans 1941/1942: Zur Geschichte der Begriffe „Arier“ und „arisch“. In: *Wörter und Sachen. Zeitschrift für Indogermanische Sprachwissenschaft. Volksforschung und Kulturgeschichte*. Heidelberg. 22 (N. F. Bd. 4): 73–99.
- Stache-Weiske, Angelika 1990: *German Indologists. Biographies of Scholars in Indian Studies writing in German*. Delhi.
- Suneson, Carl 1989: *Richard Wagner und die indische Geisteswelt*. Leiden.
- Waldschmidt, Ernst 1941: *Deutsch-indische Geistesbeziehungen*. Berlin.
- Wezler, A. 1993: *Towards a reconstruction of Indian Cultural History. Observation and Reflections on 18th and 19th Century Indology*. In: *Studien zur Indologie und Iranistik*. Hamburg. 18: 305–329.
- Zimmer, Heinrich 1879: *Altindisches Leben*. Berlin.