

**Myers, Perry:** *German Visions of India, 1871–1918*. Commandeering the Holy Ganges during the Kaiserreich. New York: Palgrave Macmillan 2013. XIII, 259 S. 8°. Hartbd. US-\$ 55,00. ISBN 978-1-137-29971-0.

Besprochen von: **Reinhold Grünendahl:** Göttingen / Deutschland, E-Mail: gruenen@sub.uni-goettingen.de

<https://doi.org/10.1515/olzg-2019-0087>

Im vorliegenden Werk<sup>1</sup> vertritt Perry Wayne Myers, Associate Professor für German Studies am Albion College, Michigan, die These, in der preußisch-wilhelminischen Kaiserzeit seien »deutsche Indienvisionen« ein wichtiger »Bezugspunkt« und »Resonanzboden« für die Gestaltung des gesellschaftlichen, religiösen und politischen Wandels und eine »unentbehrliche Quelle der Erneuerung«, ja, einer »sittlichen Wiedergeburt«, gewesen;<sup>2</sup> ihm zufolge waren diese Visionen geprägt von der Vorstellung einer „unique philological linkage“<sup>3</sup> between German and Sanskrit“, und in dieser einzigartigen Verbindung, so

1 Eine ausführliche Auseinandersetzung mit dem Werk soll demnächst in monographischer Form unter dem Titel Pseudodoxia post-orientalis – *Erkundungen eines amerikanischen Diskurses über die Indienrezeption in der Wilhelminischen Kaiserzeit (1871–1918)* in der Reihe *Studia Indologica Universitatis Halensis* erscheinen. Diese Rezension stellt lediglich ein Kondensat dar.

2 Deutsche Wiedergaben zitierter Textstellen erscheinen zwischen Chevrons.

3 Myers verwechselt hier wohl *philological* mit *linguistic*.

Myers weiter, sahen »viele Denker« jener Zeit „in various ways a bountiful cultural mirror for navigating the era’s perceived crisis of identity that traversed a first and then a second Oriental Renaissance“ (S. 1 f.).

Der hier angeschlagene Grundakkord des Buches setzt sich im wesentlichen zusammen aus:

1. der (seit 1981 widerlegten) Legende von der deutschen Vereinnahmung neuester sprachwissenschaftlicher Erkenntnisse durch Julius Klaproths auf 1823 datierte Erfindung des Begriffs *indogermanisch*;
2. Variationen der auf Fritz Stern zurückgehenden These von einer spezifisch deutschen „kulturellen Verzweigung“;
3. Suzanne Marchands Kunstschöpfung einer „second Oriental Renaissance“ im wilhelminischen Deutschland<sup>4</sup> – ein verstärktes Echo des auf Raymond Schwab zurückgehenden Konstrukts einer (ersten) „Renaissance orientale“<sup>5</sup> aus dem (durchweg mißverstandenen bzw. entstellten) Geiste der Romantik.<sup>6</sup>

Über die ‚Untertöne‘ dieses Dreiklangs wird später zu reden sein.

Myers stützt seine These von Indien als wichtigem »Resonanzboden« ausdrücklich nicht auf »akademische Veröffentlichungen anerkannter Indologen«, sondern auf »Pamphlete, Reiseliteratur, Zeitschriftenaufsätze«, in denen »Indologen und andere Indienexperten (Theologen, Missionare, religiöse Erneuerer, Reisende)« der Kaiserzeit sich an das allgemeine Publikum wandten (S. 10). Eine solche Verlagerung auf *außerwissenschaftliches* Schrifttum durchweg randständiger bis abseitiger ‚Indienexperten‘ hat sich zum Markenzeichen des Diskurses über ‚deutsche Indienkunde‘ im weitesten (und nicht selten verfälschten) Sinne entwickelt, nachdem dieser in nunmehr über zwanzig Jahren noch immer keine stichhaltige Erklärung für das in Deutschland um 1800 einsetzende wissenschaftliche Interesse an Indien liefern konnte.

Myers’ Buch gliedert sich in drei Teile mit je zwei paarweise angeordneten Kapiteln. Im Zentrum des 1. Kapitels, „Restoring Spirituality – Buddhism and Building a Protestant Nation“ (S. 25–51) stehen die Schriften Rudolf

4 Suzanne L. Marchand: *German Orientalism in the Age of Empire. Religion, Race, and Scholarship*. (Publications of the German Historical Institute.) Washington DC: German Historical Institute / Cambridge/New York: Cambridge University Press 2009, S. 157 ff.

5 *La Renaissance orientale*. (Bibliothèque historique.) Paris: Payot 1950.

6 Zu dieser Problematik siehe Reinhold Grünendahl: „Romantische Indomanie‘ oder ‚orientalische Renaissance‘? Zu einigen Erklärungsmustern für das Entstehen der Indologie in Deutschland“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 165 (2015): 185–210.

Seydels (S. 35–51), in denen Myers eine tiefe Besorgnis um die »gesellschaftliche Krise des wilhelminischen Deutschland« ausmacht; Seydels Methode des Religionsvergleichs sieht Myers als „underlying agenda“ von der Frage bestimmt, „how to define the nation after the military successes of 1870 and 1871 ...“ (S. 36). Der Verweis auf *Die Religion und die Religionen* (1872) und andere Schriften Seydels kann diese These jedoch nicht erhärten. Seydels „geschichtliche[r] Entwicklung der Religion in der Menschheit“ (1872: [IX]) zufolge erreichen von den indischen Religionen nur „Buddhismus und Parsismus“ (1872: 65–89) die höchste Stufe der „halbvollendeten Religionen“, doch bleibt der „geistige Besitz des Göttlichen“ selbst in ihnen nur „Negation der Realität“ (1872: 63). Die fehlende „realistische Ergänzung“ sieht er nur durch zwei „Völkergruppen“ erreicht, nämlich „durch die semitische und durch die der europäischen Arier“ (1872: 89). Daß Seydel nun von den ‚halbvollendeten‘ Religionen Asiens »eine Verjüngung des indogermanischen religiösen Erbes« erhofft haben könnte, wie Myers behauptet (S. 46), ist von vornherein abwegig. Myers verwischt Seydels Differenzierungen und rückt seine religionsgeschichtlichen Ideen in eine ‚arisch-deutschnationale‘ Perspektive. Seydel dagegen verstand unter Religion eine „Lebensgemeinschaft mit Gott“ (1872: 7; vgl. S. 63), entschieden „kosmopolitisch“ in ihrer christlichen Ausprägung und gestiftet durch „das Band der gleichen Gotteskindschaft mit Allen, die ebenso innerlich verbunden sind mit Gott, an welchem Sterne und an welcher Scholle ihres Sternes auch ihr sterbliches Theil haften mag“ (1872: 4). Darin sieht er den reinen Gehalt der „Urworte des Christenthums“ (1872: 186), und diese von „Verderb“ und „vergänglicher Hülle“ (1872: V) zu befreien ist das eigentliche, deutlich protestantisch geprägte Ziel seiner vergleichenden Religionsgeschichte. „Die deutsche Nation“ sieht er hier in der Rolle „der berufenen Trägerin des ächten, protestantischen Christenthums“, das nach seiner festen Überzeugung „in der nächsten Zukunft ... den höchsten Grad seiner ächten und reinen Verwirklichung auf Erden erreichen“ werde (1872: 185). Myers sieht darin »deutlicher werdende Verbindungen zwischen Spiritualität und Politik« in Reaktion auf das »Dilemma« eines »Ausgleichs von patriotischen, politischen, and sozialen Interessen« mit ‚spirituellem‘ Denken (S. 43). Doch davon ist bei Seydel ebenso wenig zu bemerken wie von ‚tiefer Besorgnis‘ um eine ‚gesellschaftliche Krise‘ (s. o.), geschweige denn von einer hervorgehobenen Rolle ‚Indiens‘ bei deren Überwindung.

Im 2. Kapitel, „Catholic Visions of India and Universal Mandates — Commandeering the Nation-state“ (S. 53–78), stellt Myers neben anonymen Verfassern missionskundlicher Kleinschriften eine Reihe von ‚Indienexperten‘

vor, die, Joseph Dahlmann ausgenommen, den meisten Indologen unbekannt sein dürften,<sup>7</sup> nämlich Fridolin Piscalar, Alfons Vöth, Edmund Delplace, Gerhard Schneemann, Christian Pesch, Adolph Müller und Otto Pfülf. Myers zufolge verlagerten diese »frustrierten« katholischen Autoren den Kulturkampf auf indisches Terrain, um wenigstens auf diesem »spirituellen Schlachtfeld« den Sieg über den Protestantismus zu erringen, der ihnen in »Bismarcks Zweitem Reich« verwehrt blieb (S. 56). Dementsprechend stilisiert Myers z. B. Piscalars Berichte über „Katholisches Schulwesen“ und „Sitten und Gebräuche der eingebornen Christen“ in Indien zu einem „Catholic construct of India“ (S. 53–62), wobei er auf groteske Weise den „Anglo-German Aryanist Houston Stewart Chamberlain“ ins Spiel bringt (dazu s. u.).

Im 3. Kapitel, „Responding to Science and Materialism — Buddhism and Theosophy“ (S. 81–111), erfährt Theodor Schultze die ausführlichste Behandlung (S. 86–97). Wie schon die Überschrift, „A Frustrated Sense of Duty (Pflichtbewußtsein)“, kommt auch die Ausführung nicht über Platitüden und Stereotype hinaus. Die Kernaussage, daß „for Schultze and others, Buddhism seemed to offer the potential avenue to forge a new framework for revitalizing Western spirituality, as well as provide the means to resolve the era’s sociocultural stresses, which for many seemed so discernible across the Wilhelmine cultural landscape“ (S. 88; vgl. S. 85), ist in Schultzes Schriften nicht belegt und durchaus unwahrscheinlich, da Schultze die ihn bewegenden Zeitfragen durchweg in europäischen, ja globalen Dimensionen sah, wie durch Myers selbst belegt (S. 89) und schon aus Schultzes Werktitel erkennbar: *Vedanta und Buddhismus als Fermente für eine künftige Regeneration des religiösen Bewußtseins innerhalb des europäischen Kulturkreises* (Leipzig: W. Friedrich 1893). Sein gesamtes Denken wird von der Frage bestimmt, „ob der Kulturwert des Christentums oder der Kulturwert des Buddhismus der größere für die Menschheit gewesen ist, bzw. nach menschlicher Voraussicht für die Zukunft werden kann“.<sup>8</sup> Sein Werk ist somit Teil der Debatte um die „Religion der Zukunft“<sup>9</sup> und eine allgemeine ‚Lebensreform‘, die damals in der gesamten westlichen Welt geführt wurde, wobei ‚indisch‘ geprägte Richtungen neben einer Vielzahl anderer standen.

<sup>7</sup> Ähnliches gilt im übrigen für die meisten seiner ‚Indienexperten‘.

<sup>8</sup> So sein Biograph Arthur Pfungst: *Ein deutscher Buddhist (Oberpräsidialrat Theodor Schultze)*. Biographische Skizze. Stuttgart F. Frommann <sup>2</sup>1901, S. 20.

<sup>9</sup> So auch der Titel seines *Vedanta und Buddhismus* ab der 3. Auflage (Leipzig 1901); vorher schon in seinen Buchtiteln von 1891, 1892 und 1898.

Im Mittelpunkt des 4. Kapitels, „Buddhism’s Catholic and Protestant Detractors“ (S. 113–146), steht „Hermann Oldenberg’s „Über Sanskritforschung“ and the Beginning of History“ (S. 126–142). Damit reiht sich Myers in die Schar derer ein, die verneinen, ausgehend von solchen, an die allgemeine Leserschaft gerichteten Artikeln Oldenbergs indologisches Werk – von dem offensichtlich auch Myers das Wenigste zur Kenntnis genommen hat – »besser kontextualisieren« zu können (S. 127).<sup>10</sup>

Im 5. Kapitel, „Ambivalent Visions of the British Raj – Spirituality and Germany’s Colonial Champions“ (S. 149–167), will Myers zeigen, wie die angeblich »bei mehreren protestantischen Denkern deutlicher erkennbar werdende Wettbewerbshaltung gegenüber den Briten allmählich mit einem kolonialen Modell spiritueller Erneuerung und Einheit verschmilzt« (S. 150). Der als Repräsentant jener »protestantischen Denker« auserkorene Christian Hönes nimmt jedoch in *Die Reformbewegung des Brahmosomadsch in Indien als Schranke des Missionswesens. Vortrag, gehalten im Februar 1877 zu Basel*<sup>11</sup> nicht irgendwelche »Unzulänglichkeiten der Briten« in den Blick, wie Myers unterstellt, sondern sucht nach Gründen für das bis dahin geringe indische Interesse am Christentum. Hönes macht dafür keineswegs nur die Briten verantwortlich, sondern alle „Söhne des Abendlandes“, denen er immerhin zugute hält, die Errungenschaften „europäischer Bildung und Aufklärung“ nach Indien getragen zu haben, wenngleich diese nur von einer „verschwindend kleinen Minorität“ angenommen worden seien (1877: 265 f.). Kurz: von „a growing sense of competition“, „competitive stance“, „political innuendo“ und dergleichen findet sich bei Hönes keine Spur.

Der Rest des 5. Kapitels soll die postulierte Verknüpfung weltanschaulicher ‚Visionen‘ und kolonialer Ambitionen am Beispiel Wilhelm Hübbe-Schleiden aufzeigen (S. 154–167), der Myers zufolge einerseits »die religiösen Traditionen Indiens vereinnahmte, um die Herausforderungen zu meistern, die sich aus neuen Modellen der westlichen Wissenschaft und vermeintlichen spirituellen Unzulänglichkeiten der Zeit ergaben«, und andererseits, als Gegenstück zu dieser ‚spirituellen Kolonisation‘, auf der politischen Ebene den deutschen Anspruch auf Kolonialbesitz verfocht (S. 154):

To put it more boldly, the envied *Kultur* India served in Hübbe-Schleiden’s travel report as the metaphysical bedrock for reuniting religion and science, and sanctioning Germany as a more capable colonizer. Hübbe-Schleiden’s attempt to reconstitute modern spirituality, buttressed by his version of Darwinian evolution, and his appropriation of Indian religious traditions reveal his political agenda and provide a critical backdrop for understanding how that model became enmeshed with his support for the nation’s colonial ambition.

Diese beiden Aspekte sind jedoch in Hübbe-Schleiden’s Schriften keineswegs miteinander verwoben, sondern (auch chronologisch) klar zu trennen: Zwischen 1879 und 1883 engagierte er sich stark für eine „überseeische Politik“ Deutschlands, danach äußerte er sich dazu nur noch selten. Ich sehe dafür zwei Gründe: Zum einen war die ‚koloniale Frage‘ durch die Berliner Konferenz (1884–1885) weitgehend geklärt, zum anderen wurde Hübbe-Schleiden um 1884 mit den Lehren der Theosophie bekannt, wodurch sich sein schriftstellerischer Schwerpunkt nachhaltig verlagerte.

Myers zieht hauptsächlich zwei Werke Hübbe-Schleiden’s heran: *Das Dasein als Lust, Leid und Liebe. Die alt-indische Weltanschauung in neuzeitlicher Darstellung. Ein Beitrag zum Darwinismus*<sup>12</sup> und den Reisebericht *Indien und die Indier, kulturell, wirtschaftlich und politisch betrachtet*<sup>13</sup>. Aus ersterer Schrift destilliert Myers den ‚darwinistischen‘, aus letzterer den ‚kolonialistischen‘ Aspekt, um dann beides zu einem vermeintlich repräsentativen Gesamtbild zu komponieren. In *Das Dasein* richtet er das Hauptaugenmerk auf Hübbe-Schleiden’s „Pyramide der Kraftpotenzen in der Individuation“ (1898: 17, Fig. 2), die er aber fälschlicherweise als dreidimensional auffasst (S. 156), obwohl sie auf der Grundfläche des „darwinistischen Quadrats“ steht, mit dem Hübbe-Schleiden zuvor „die vier Beweis-Parallelen der Evolution“ veranschaulicht hatte (1891: 15, Fig. 1). Nicht nur übersieht Myers die vierte ‚Dimension‘ der Pyramide, er benennt auch die höchste Stufe der zweiten, „Gottheit“, in „Gottmensch“ um (S. 155), womit er sich das Stichwort für »wichtige« Betrachtungen selbst zuspießt (S. 156):

Importantly, Hübbe-Schleiden’s evolutionary pyramid has significant religious implications. The pyramid, sketched to represent three-dimensionality, asserts that wisdom (*Weißheit*<sup>14</sup>) is linked at the pyramid’s apex with God and Man (*Gottmensch*). Thus Hübbe-Schleiden’s model of evolution, which became

<sup>10</sup> Dazu Reinhold Grünendahl: „History in the Making: On Sheldon Pollock’s „NS Indology“ and Vishwa Adhuri’s „Pride and Prejudice““, *International Journal of Hindu Studies* 16 (2012): S. 189–257, insbesondere S. 222 ff.

<sup>11</sup> Als Heft 88 in *Deutsche Zeit- und Streitfragen* 6 (1877): 259–290.

<sup>12</sup> Braunschweig: C. A. Schwetschke & Sohn 1891.

<sup>13</sup> In *Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft in Hamburg* 14 (1898): eigene Paginierung.

<sup>14</sup> Diese Schreibung zieht sich schon durch eine frühere Publikation Myers’.

explicitly linked with his constructed India, resolves one of the burning questions of the day: in a Darwinian world, based on the apparent brutality of natural selection, can an all-knowing and benevolent God exist? Though Hübbe-Schleiden never formulates the question precisely as such, his pyramid nevertheless implicitly addresses this problem because it envisions a rejuvenated modern spirituality — the union of Knowledge, God and Man — as the three-sided apogee of a spiritual natural selection.

Myers' Fehlleistungen bei der Interpretation der Hübbe-Schleidenschen Pyramide und der darin veranschaulichten Evolutionslehre wird hier komplementiert durch den Versuch, Hübbe-Schleiden Ansichten unterzuschleiben, die dieser »so nie formuliert« hat (s. o.). Auch von »Brutalität der natürlichen Auslese« findet sich bei ihm nichts. Im Mittelpunkt seines ‚Darwinismus‘ steht nicht der »Kampf ums Dasein« (dazu 1891: 23), sondern der Evolutionsgedanke an sich, d. h. die Entwicklung in all ihren Facetten und Dimensionen. Zwar hat der Evolutionsgedanke für Hübbe-Schleiden auch »religiöse Implikationen«, von einer »Verjüngung der modernen Spiritualität« oder einem »Gipfel einer spirituellen natürlichen Auslese« in dem von Myers unterstellten Sinne ist dabei aber keine Rede. Wo er sich auf ‚indische Philosophie‘ bezieht, soll sie ausschließlich die Allgemeingültigkeit seiner von Ernst Haeckel und anderen inspirierten Evolutionslehre durch das Aufzeigen unabhängiger Parallelen bestätigen. Damit erweist sich Myers' Interpretation von Hübbe-Schleidens ‚Darwinismus‘ im wesentlichen als ein Konstrukt aus Unverstand und Fiktion. Ebenso fragwürdig ist sein Versuch, Hübbe-Schleidens Reisebericht (1898; s. o.) als Dokument einer Arier-Ideologie (samt ‚Einwanderungstheorie‘) zu deuten, die dieser nie vertreten hat. Vielmehr ist für ihn „Ariawarta [= *āryāvarta*] das uralte Stammland der Brahmanen und des Hinduismus, der Boden ..., von dem aus jene indische Kultur ihren Ursprung nahm“ (1898: 2).

Auch für Hübbe-Schleidens „racial undertones“ liefert Myers keinen stichhaltigen Beleg. Mit ihnen schlägt er den Bogen zu dem ‚Indienexperten‘ Houston Stewart Chamberlain und von dort weiter zu dem »Indologen von Schroeder«, den er als Theoretiker der „physical characteristics ‚of the Aryan Urvolk‘“ (S. 159) darstellt. Diese Thematik hat jedoch in der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Indien ebensowenig eine Rolle gespielt wie in den Schriften der übrigen von Myers vorgeführten ‚Indienexperten‘, Hübbe-Schleiden eingeschlossen.

Über den eigenhändig untergeschobenen Begriff „Gottmensch“ (s. o.) assoziiert er Hübbe-Schleiden sodann mit »Nietzsches Konzeption vom Übermenschen«<sup>15</sup> und

dichtet ihm eine Affinität zu dessen »Willen zur Macht« an (S. 159 ff.). Myers' Schöpfung eines „spiritual Übermensch in a Darwinian world“ mutiert innerhalb weniger Zeilen zu einem „universal human prototype — a German intellectual ..., who can now become a “world historical” leader, ... and set the world in motion for a new spiritual age predicated on German universal mandates“ (S. 161), womit der Bogen vom ‚Gottmenschen‘ zum ‚Übermenschen‘, ‚Herrenmenschen‘ und ‚Führer‘ vollendet ist.

Im 6. Kapitel, „Prescriptive History and the Radicalization of Community Building“ (S. 169–198), wird Myers' bislang eher unterschwellige Tendenz um so deutlicher. Schon in seiner einleitenden Inhaltsübersicht hatte er sich Marchands These von einem »rassistischen Diskurs Houston Stewart Chamberlains und der Indologen Leopold von Schroeder und Paul Deussen« angeschlossen, denn »Rasse« sei „unquestionably a critical consideration for understanding Germany's India“ (S. 9). Hier nun sucht Myers diese »unbestreitbare« These zu bekräftigen, wofür ihm allerdings nur das Mittel der Wiederholung zu Gebote steht (S. 171):

Because of the well-documented biological racism that frequently permeated their thought, this link between Germany's radicalization of its constructed India and historicist models appears perhaps more discernible in the Aryan revelations of Chamberlain or von Schroeder's later work. By this time of course biological racism had become a dominant paradigm for many of the era's thinkers, including Chamberlain and von Schroeder, but also the renowned Indologist Paul Deussen .... As Suzanne Marchand has shown in the case of several of the era's Indologists, the racist narratives in their work remain indubitable.

Mit der angehängten Referenz (S. 235, Anm. 10) auf Marchand (2009: 292–321) dreht sich Myers' Diskurs im Kreise, denn deren „several Indologists“ erweisen sich als ebendie von Myers genannten drei, nämlich Deussen, von Schroeder und Chamberlain, wobei auch Marchands ‚Kontextualisierung‘ über apodiktische Behauptungen nicht hinauskommt.

Deussen und von Schroeder bilden das Beziehungsgeflecht, in welches Myers seine Neuerfindung des »Indienexperten« Chamberlain einspinnt. Über Deussen sucht Myers auch Nietzsche in dieses Beziehungsgeflecht einzubinden. Nun war Deussen zwar Nietzsches „school chum“ (wie schon Marchand wiederholt mit anstrengendem Witz hervorhebt), doch philosophisch stand er bekanntlich in der Tradition Schopenhauers. So liegt es nahe, daß Myers auch dessen Philosophie mit Chamberlains *Arische Weltanschauung*<sup>16</sup> kurzschließt, wofür er kaum zwei Seiten

15 Die dieser jedoch als „wirre Phantasien“ abgetan hatte (1898: 26 f.).

16 (Die Kultur 1.) Berlin: Bard, Marquardt & Co. 1905.

benötigt (S. 178 ff.). Hier spätestens kann kein Zweifel mehr bestehen, daß bei Myers alle Wege zu Chamberlain führen.

Der letzte Abschnitt des 6. Kapitels, „Commandeering Sanskrit’s Revitalization in Europe’s Philological Wasteland“ (S. 191–198), setzt den Schlußstein auf die Architektur des ganzen Buches (S. 191):

So far we have only made fleeting reference to the infamous Chamberlain. Yet here I want to return to Chamberlain in closing to further corroborate how German historicist models provided the requisite analytical framework to foster more radical visions of Germany’s spiritual preeminence. Thus to conclude this chapter’s excursion into the iconoclastic visions of Germany’s constructed India as the Kaiserreich neared its end, I want to briefly examine how Chamberlain also incorporated Germany’s insights about Indian traditions into his more radical prescriptions for rejuvenating German culture and the nation — an updated *Germanocentric* Christianity forged through his *Arische Weltanschauung*.

Von der »deutschzentrischen« Voreingenommenheit, die Myers hier — unter Ausnutzung der geringen Trennschärfe zwischen *German* und *Germanic* — impliziert und auf den restlichen Seiten mit großer Beharrlichkeit wiederholt, findet sich in Chamberlains *Arische Weltanschauung* nichts. Dessen Perspektive war generell keine spezifisch deutsche (oder ‚teutonische‘) und um so weniger auf das wilhelminische Deutschland beschränkt. Gerade in Hinblick auf die von Myers thematisierte »spirituelle<sup>17</sup> Krise« hatte Chamberlain schon in *Die Grundlagen des Neunzehnten Jahrhunderts*<sup>18</sup> den Kreis sehr viel weiter gezogen: „an dem Mangel einer wahren Religion krankt unsere ganze germanische Kultur“ (1899,1: 18). Die Deutschen sind ihm dabei nur ein „Fragment des Germanentums“ (1899,2: 727).

In *Arische Weltanschauung* erscheinen die Deutschen als *ein* (wenngleich bevorzugter) germanischer Stamm unter anderen (1905: 33; vgl. 58). „Arisch“ ist für Chamberlain gleichbedeutend mit „indoarisch“ oder „altarisches“, aber zu unterscheiden von den „Indoeuropäern“ (1905:

3 f.), deren „Kulturwerk“ er durch Einflüsse anderer Völker entstellt sieht und mithilfe des vermeintlich unverfälschten „altarisches Denkens“ wiederherstellen will (1905: 25 ff.). Die Verbindung, die Myers zwischen Chamberlain und den zuvor abgehandelten ‚Indienexperten‘ herzustellen sucht, ist eine fiktive, die sich teilweise ein von Chamberlain selbst geknüpftes, nicht minder fiktives Beziehungsnetz zunutze macht. Daß im letzten Teil des Buches (S. 191–200) Chamberlain in den Vordergrund rückt, ist durchaus kein Zufall, und ebensowenig sind die über das ganze Buch verstreuten Anspielungen auf Chamberlain »flüchtig« („fleeting“), wie Myers vorgibt (s. o.). Vielmehr bilden sie die Klammer für seinen gesamten Diskurs, der am Ende des Epilogs (kaum noch überraschend) auf „National Socialism“ ausklingt (S. 200). Hier vernimmt man das deutliche Echo von Sheldon Pollocks »bahnbrechendem Essay „Deep Orientalism“« (S. 8), dessen These Myers perspektivisch in die Kaiserzeit verlängert. Im manipulativen Gebrauch Chamberlains steht er dabei Pollock kaum nach (dazu oben, Anm. 10). Er variiert dessen These lediglich dahingehend, daß seine Anklage nicht auf direkte Komplizenschaft mit der NS-Ideologie lautet,<sup>19</sup> sondern auf mangelnde wissenschaftliche Objektivität, durch welche die »Indienexperten« indirekt dem ideologischen Mißbrauch ihrer damit »korrumpierten historischen Modelle« — und letztlich dem Nationalsozialismus — Vorschub geleistet hätten (S. 200).

Das Netz apodiktischer Behauptungen, das Myers hier als Quintessenz seines Diskurses präsentiert, ist gesponnen aus den dünnen Fäden, die er zuvor aus allen Richtungen auf den „German Aryanist and anti-Semite“ (S. 1) Chamberlain hingeführt hat: Dessen *Arische Weltanschauung* soll die unterstellte Anfälligkeit solcher Indienvisionen für ideologische Umdeutungen beispielhaft belegen. Doch Myers’ Versuch, Chamberlains Vorstellungen mit den — nicht selten mißverstandenen — Ideen obiger ‚Indienexperten‘ in Beziehung zu setzen, bzw. davon abzuleiten, entbehrt jeder Grundlage, und damit fällt sein gesamtes Konstrukt am Ende in sich zusammen.

<sup>17</sup> Auch hier ist der Begriff von Myers übergestülpt; Chamberlain verwendet ihn nicht.

<sup>18</sup> München: F. Bruckmann 1899.

<sup>19</sup> Diese Kernthese Pollocks wäre für die Kaiserzeit schon aus Gründen der Chronologie nicht aufrechtzuerhalten.