

Sandra Franz

Die Religion des Grals



Edition Archiv der
deutschen
Jugendbewegung



**WOCHEN
SCHAU
VERLAG**

© Wochenschau Verlag, Schwalbach/Ts

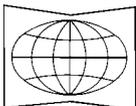
Edition
Archiv der deutschen Jugendbewegung

Band 14

Sandra Franz

Die Religion des Grals

Entwürfe arteigener Religiosität
im Spektrum von völkischer Bewegung,
Lebensreform, Okkultismus, Neuheidentum und
Jugendbewegung (1871-1945)



Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Edition Archiv der deutschen Jugendbewegung
Band 14

Die vorliegende Arbeit wurde im Wintersemester 2006 am Fachbereich 04 Geschichts- und Kulturwissenschaften der Justus-Liebig-Universität Gießen unter dem Titel *Die Rezeption des Gral- und Parzivalmythos im Spektrum völkischer Religionsentwürfe vom Kaiserreich bis zum ‚Dritten Reich‘* als Dissertation angenommen. Für die Drucklegung wurde sie geringfügig überarbeitet. Herrn Professor Dr. Jürgen Reulecke danke ich für seine Unterstützung bei der Aufnahme dieser Arbeit in die Schriftenreihe *Edition Archiv der deutschen Jugendbewegung*. Außerdem bedanke ich mich bei der *Stiftung Dokumentation der Jugendbewegung* für die Gewährung eines Druckkostenzuschusses.

Haiger, im Januar 2009
Sandra Franz

© by WOCHENSCHAU Verlag,
Schwalbach/Ts. 2009

www.wochenschau-verlag.de

Alle Rechte vorbehalten. Kein Teil dieses Buches darf in irgendeiner Form (Druck, Fotokopie oder einem anderen Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet werden.

Herausgeber: Stiftung Jugendburg Ludwigstein und
Archiv der deutschen Jugendbewegung

Redaktion: Susanne Rappe-Weber

Editionsbeirat: Ulrich Herrmann, Alfons Kenkmann,
Jürgen Reulecke, Detlef Siegfried, Hans-Ulrich Thamer

Umschlag: Klaus Ohl unter Verwendung eines Bildes aus der
theosophischen Zeitschrift „Prana“ (1917/18)

Gedruckt auf chlorfreiem Papier
Gesamtherstellung: Wochenschau Verlag
ISBN 978-3-86111-121-2

Inhalt

Einleitung	9
A. Die Grundlagen: Der Grals- und Parzivalmythos	39
I. Mythos und Historie	41
1. Zum Mythosbegriff	41
2. Der historische Hintergrund	44
II. Der Gralsmythos im Mittelalter und in der Neuzeit	50
1. Die mittelalterlichen Gralsromane	50
2. Die Wiederentdeckung seit Spätaufklärung und Romantik	65
3. Wagners „Parsifal“ – Weltanschauungsdrama und Ersatzreligion?	69
B. Die Grals- und Parzivalrezeption im Kaiserreich	89
I. Der Bayreuther Kreis	91
1. Vorbemerkungen	91
2. Das Zentrum und der innere Kreis	96
2.1 <i>Hans von Wolzogen</i> Parsifal als deutscher „Glaubensheld“	97
2.2 <i>Ludwig Schemann</i> Parsifal als protestantischer Ersatzheiliger	111
2.3 <i>Houston Stewart Chamberlain</i> Parsifal – Vorbild für den „arischen Christus“?	118
3. Der weitere Kreis	127
3.1 <i>Johann Heinrich Löffler</i> „Parsifal“ im Zeichen der „Deutschen Mythologie“	128
3.2 <i>Bernhard Förster</i> Parsifal als Kämpfer für ein deutsches Christentum	134
3.3 <i>Arthur Seidl</i> Parsifal als „christlicher Christus“	140
3.4 <i>Leopold von Schroeder</i> „Parsifal“ als arisches Mysterium	148

3.5 Weitere „Parsifal“-Deutungen aus dem Jahre 1915	154
4. Zusammenfassung	160
II. Die Sucherromane völkischer Schriftsteller	164
1. Vorbemerkungen: Heimatliteratur, völkische Literatur und Sucherromane	164
2. <i>Hermann Popert</i> „Helmut Harringa“ – die Lichtreligion	170
3. <i>Hermann Burte</i> „Wiltfeber der ewige Deutsche“ – die „Krist“-Religion	183
4. <i>E.G. Kolbenheyer</i> „Montsalvasch“ – die Natur als Religion	198
5. <i>Friedrich Lienhard</i> „Der Spielmann“- Synkretismus als Religion	214
6. Zusammenfassung	237
III. Völkisch-okkultistische Gruppierungen	240
1. Vorbemerkungen: Okkultismus und Theosophie	240
2. Die Theosophen	247
2.1 <i>Harald Arjuna Grävell van Jostenooode</i> Der Gralsmythos und die arische Religion	247
2.2 <i>Die Zeitschrift „Prana“</i> Der Gralsmythos und das esoterische Christentum	259
3. Die Anthroposophen	277
3.1 <i>Rudolf Steiner</i> Die anthroposophische Gralsexegese	277
3.2 <i>Max Seiling</i> Gralsexegese zwischen Anthroposophie und Ariosophie	299
4. Die Ariosophen	307
4.1 <i>Guido (von) List</i> Der Gral als heidnisches „Symbolon“	307
4.2 <i>Jörg Lanz von Liebenfels</i> Der Gral als „das Mysterium der arisch-christlichen Rassenkultreligion“	316
5. Zusammenfassung	334

IV. „Neuheidnische“ und deutschchristliche Gruppierungen und Protagonisten	338
1. Vorbemerkungen	338
2. <i>Theodor Fritsch und die Zeitschrift „Hammer“</i> Wagners „Parsifal“ als Modell für ein germanisiertes Christentum	344
3. <i>Willibald Hentschel und der „Mittgartbund“</i> Die Gralsgemeinschaft als Vorbild für eine neopagane „Zuchtreligion“	357
4. <i>Wilhelm Schwaner und die Zeitschrift „Der Volkserzieher“</i> Wagners „Parsifal“ als ideale Synthese aus Christentum und Germanentum	373
5. <i>Der „Volkserzieher“ und völkische Multifunktionär Adalbert Luntowski</i> Der Gralssucher und die Suche nach dem deutschen Glauben	387
6. Zusammenfassung	406
C. Die Grals- und Parzivalrezeption in der Weimarer Republik	411
I. Der Münchner völkisch-okkultistische Untergrund	413
1. Vorbemerkungen	413
2. <i>Der „Kosmiker“ Alfred Schuler</i> Der Gral als „Blutleuchte“	415
3. <i>„Germanenorden“ und „Thule-Gesellschaft“</i> „Juden-Graal“ und „Deutscher Gral“	423
4. <i>Der Runenokkultist Rudolf John Gorsleben</i> Der Gral als „das reine Blut der arischen Rasse“	433
5. Zusammenfassung	442
II. Die Jugendbewegung	445
1. Vorbemerkungen	445
2. <i>Der „Weiße Ritter“ und Martin Voelkel</i> Der Gral als Sinnstiftungsobjekt	448
3. <i>Wilhelm Kotzde und die „Adler und Falken“</i> Der Gral als Symbol des deutschen Glaubens	464
4. Zusammenfassung	480

D. Die Grals- und Parzivalrezeption in der NS-Zeit	483
1. Vorbemerkungen:	
Hitler und der Gralsmythos	485
2. <i>Otto Rahn</i>	
Gralsmythos und Katharismus	492
2.1 Otto Rahn – der „Gralssucher“ in SS-Diensten	492
2.2 Der Katharismus – Geschichte, Glaube und Mythologisierung	495
2.3 Der völkische Religionsentwurf: „Kreuzzug gegen den Gral“	498
2.4 Der nationalsozialistische Religionsentwurf: „Luzifers Hofgesind“	519
3. Die Wewelsburg – Himmlers Gralsburg?	538
4. Zusammenfassung	550
Fazit	553
Quellen- und Literaturverzeichnis	561
1. Ungedruckte Quellen	561
2. Gedruckte Quellen	561
1. Antike Quellen	561
2. Mittelalterliche Quellen	561
3. Werke und Schriften Richard Wagners	561
4. Aufzeichnungen, Briefe, Memoiren, Tagebücher	562
5. Biographische Quellen	562
6. Belletristische Quellen	564
7. Germanistische und philosophische Quellen	564
8. Quellen zur okkultistischen Bewegung	564
9. Quellen zur Jugendbewegung	567
10. Quellen zur völkischen Bewegung und Religion	569
11. Quellen zur Gralsmythos-, „Parsifal“- und Wagnerrezeption	575
12. Rezeptionsgeschichtliche Quellen	578
3. Literatur	582
Tabelle: Die Vernetzung der völkischen Rechten	605

Einleitung

Die mittelalterliche Erzählung vom Heiligen Gral gehört zu den großen abendländischen Mythen, die auch im 19. und 20. Jahrhundert die Menschen faszinierte und daher vielfach rezipiert wurde. Um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert finden sich deshalb häufig Gralsmotive in Literatur und Kunst;¹ die Figur des Gralsritters wurde „zu einer Ikone des ästhetizistischen Künstlerkultes“.² Selbst hundert Jahre später, zu Beginn des neuen Jahrhunderts, hat das Thema nichts von seiner Faszination eingebüßt und besitzt – richtig aufbereitet – noch immer Massentauglichkeit, wie „Der Spiegel“ erst Ende 2004 in einer Titelgeschichte angesichts des Erfolges von Bestsellern wie Dan Browns mit Verschwörungstheorien angereicherter Roman „Sakrileg“ feststellte. In einer „informationsübersättigten und scheinbar auserklärten Welt“ – so die „Spiegel“-Autoren – stürze sich „das mythen gierige Publikum“ auf die Suche nach dem Gral wie auf eine „Rätseldroge“,³ denn:

„Es ist ein Stoff, der seit über 800 Jahren in der Literatur Furore macht: die Jagd nach jenem geheimnisvollen Gefäß, in dem nach einer Bibel-fernen Überlieferung bei der Kreuzigung das Blut Christi aufgefangen worden sein soll. Wundertätig, lebensspendend und strahlend hell soll es sein, seinem Besitzer winkt langes, wenn nicht gar ewiges Leben; wie das Ding jedoch aussieht, ob es ein Pokal ist oder eine Schüssel, aus Gold oder Ton oder Edelstein – nichts steht fest und alles den Fabulierkünstlern offen.“⁴

Um 1900 inspirierte dieser Mythos allerdings nicht nur Autoren trivialer Unterhaltungsromane, sondern er erfuhr seit Ende des 19. Jahrhunderts ausgehend von Richard Wagners Bühnenweihfestspiel „Parsifal“ eine zunehmende Ideologisierung und Instrumentalisierung bei völkischen Publizisten, Schriftstellern, Religionsstiftern und sektenähnlichen Gruppierungen im Kaiserreich. In der Weimarer Republik und im „Dritten Reich“ setzte sich diese Entwicklung fort. Himmler förderte sogar entsprechende Studien zum Gralsmythos und ließ sich davon u.a.

-
- 1 Vgl. dazu allgemein: Hermand, Jost: Gralsmotive um die Jahrhundertwende, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 36 (1962), S. 521-543.
 - 2 Hartwich, Wolf-Daniel: „Deutsche Mythologie“. Die Erfindung einer nationalen Kunstreligion, Berlin, Wien 2000, S. 98.
 - 3 von Festenberg, Nikolaus/Saltzwedel, Johannes/Wolf, Martin: „Die letzte Lebensglut“, in: Der Spiegel 52 (2004), S. 136, 134.
 - 4 Festenberg/Saltzwedel/Wolf, Lebensglut, S. 135.

bei der Gestaltung einer geplanten SS-Kultstätte beeinflussen.⁵ Wagner hatte, ob nun absichtlich oder nicht, die Voraussetzungen geschaffen für weitere Parzival-Deutungen, die vom „deutschen Christus“ bis zum „siegreichen ‚Führer‘“ reichten.⁶ Die Figur des Gralssuchers wurde mit „Sendungs- und Heilsbewußtsein“ und einem „deutsche[n] Messianismus“⁷ verknüpft. Dementsprechend sah man den Gral nicht mehr als das Blut Christi, sondern als das nordische Blut an.⁸ Derartige Vorstellungen boten den Stoff für eine andere, außerkirchliche, eine explizit völkische Religion, die sich dieses Mythos bemächtigt hatte.

Doch wie kam es eigentlich zu einer solchen völkischen Umdeutung und nationalistischen Verengung eines christlichen Mythos, der keineswegs spezifisch deutsch und zudem in ganz Westeuropa verbreitet war? Fragt man nach den tieferen Ursachen, so wird man auch jene „manifeste Sinnkrise der modernen Gesellschaft“ berücksichtigen müssen, die sich als Folge einer durch zunehmende Industrialisierung und Technisierung bedingten gesellschaftlichen Veränderung sowie eines als massive Bedrohung empfundenen Modernisierungsprozesses entwickelt hatte. Dieser Prozess wiederum führte zu Verunsicherung, Sinnleere und Entfremdungsgefühlen; damit ging eine sukzessive Säkularisierung und Entkirchlichung einher.⁹ Die Moderne ist daher eng mit dem Prozess der „Verdiesseitigung“ verknüpft, der sich seinerseits aber aus religiösen Quellen speist.¹⁰ Doch der Siegeszug der

5 Vgl. dazu ausführlich Teil D, Kap. 2 und 3 dieser Arbeit.

6 Zitate bei Schulze, Ursula: Stationen der Parzival-Rezeption. Strukturveränderung und ihre Folgen, in: Wapnewski, Peter (Hg.): Mittelalter-Rezeption. Ein Symposium, Stuttgart 1986, S. 560.

7 Soboth, Christian: Parzival und die Kunst der Erlösung – Die Lyrik der Jahrhundertwende auf der Suche nach dem verlorenen Gral, in: Lindemann, Dorothee/Volkman, Berndt/Wegera, Klaus-Peter (Hg.): *bickelwort* und *wildiu maere*. Festschrift für Eberhard Nellmann, Göttingen 1995, S. 151.

8 Vgl. Hermand, Gralsmotive, S. 541.

9 Vgl. Ulbricht, Justus H.: Der „neue Mensch“ auf der Suche nach „neuer Religiosität“. Ästhetisch-religiöse Sinnsuche um 1900, in: Der Deutschunterricht 50 (1998), H. 5, S. 38 ff. (Zitat S. 38). Allgemein zur Religion in der Moderne vgl. auch Graf, Friedrich Wilhelm: Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur, Bonn 2004, S. 69 ff. sowie speziell zum Kaiserreich: Blaschke, Olaf/Kuhlemann, Frank-Michael (Hg.): Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen, Gütersloh 1996.

10 Vgl. Küenzlen, Gottfried: Der Neue Mensch. Eine Untersuchung zur säkularen Religionsgeschichte der Moderne, 2. Aufl., München 1994, S. 57, der (S. 68) „Säkularisierung“ nicht nur als Bedeutungsverlust der „überlieferten Religion“ versteht, sondern vor allem als „das Aufkommen neuer, rein diesseitsorientierter Daseinsverständnisse“. Vgl. auch Linse, Ulrich: Säkularisierung oder neue Religiosität? Zur religiösen Situation in Deutschland um 1900, in: *Recherches Germaniques* 27 (1997), S. 117-141, der aber eher von einer Transformation der Säkularisierung in neue Formen religiösen Lebens sprechen will.

modernen Naturwissenschaften und nicht zuletzt des Darwinismus, die kritische Erforschung der Bibel und vor allem des Neuen Testaments mit geschichtswissenschaftlichen Methoden (Historismus), die sich etwa an den dort geschilderten Wundererzählungen und der Frage der Auferstehung stießen,¹¹ sowie die sogenannte Leben-Jesu-Forschung, die Christus als „bloßen Menschen“¹² auffasste, trugen dazu bei, die christliche Heilsgeschichte regelrecht zu entzaubern und somit für nicht wenige Zeitgenossen ganz in Frage zu stellen.¹³ Während die durch Bismarcks Kulturkampf in eine „Ghettokirche[n]“- und „Vereins“-Existenz¹⁴ gedrängte katholische Kirche es aufgrund der stärkeren Bindung ihrer Mitglieder und einer von Hause aus modernitätskritischeren Einstellung eher schaffte,¹⁵ sich in einer industriellen Massengesellschaft zurecht zu finden,¹⁶ war die „stärker pluralisiert[e]“ evangelische Kirche mehr von der „Auswanderung aus der Kirche“ betroffen; denn die Protestanten waren die modernitätsanfälligen, kritischen „Unruhigen und die Reflektierer“.¹⁷ Und unter diesen waren es vor allem die sich in ihrer Identität und ihrem Status bedroht fühlenden Intellektuellen, also die Angehörigen der

-
- 11 Vgl. dazu auch Leutzsch, Martin: Wie protestantisch ist das Neue Testament?, in: Faber, Richard/Palmer, Gesine (Hg.): Der Protestantismus – Ideologie, Konfession oder Kultur?, Würzburg 2003, S. 197. Er erläutert diese Problematik anhand eines Zitats des Theologen Rudolf Bultmann, der betonte, dass man sich nicht moderner technischer Errungenschaften bedienen und „gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben“ könne.
- 12 Scheuer, Helmut: Zur Christus-Figur in der Literatur um 1900, in: Bauer, Roger u.a. (Hg.): Fin de siècle. Zu Literatur und Kunst der Jahrhundertwende, Frankfurt am Main 1977, S. 382.
- 13 Vgl. Murrmann-Kahl, Michael: Die entzauberte Heilsgeschichte. Der Historismus erobert die Theologie (1880-1920), Gütersloh 1992, S. 17 f.; Nipperdey, Thomas: Religion im Umbruch. Deutschland 1870-1918, München 1988, S. 68, 74; Ulbricht, Justus H.: „... in einer gottfremden, prophetenlosen Zeit ...“ Aspekte einer Problemgeschichte „arteigener“ Religion um 1900, in: von Schnurbein, Stefanie/ders. (Hg.): Völkische Religion und Krisen der Moderne. Entwürfe „arteigener“ Glaubenssysteme seit der Jahrhundertwende, Würzburg 2001, S. 21; zum Historismus als „Geschichtsreligion“ vgl. auch: Hübinger, Gangolf: Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland, Tübingen 1994, S. 175.
- 14 Nipperdey, Religion, S. 66 spricht von „Vereinskatholizismus“.
- 15 Vgl. dazu Schifferle, Alois: Katholischer Traditionalismus und Fundamentalismus, in: Hemminger, Hansjörg (Hg.): Fundamentalismus in der verweltlichten Kultur, Stuttgart 1991, S. 83, der u.a. auf den „Antimodernisteneid“ von Papst Pius X. verweist, der sich „gegen das Eindringen neuer wissenschaftlicher Erkenntnisse und Methoden in die Theologie“ wandte.
- 16 Vgl. Nipperdey, Religion, S. 26 ff., 9 ff., 66.
- 17 Zitate bei Nipperdey, Religion, S. 67, 118, 152.

„klassische[n] Bildungsreligion“,¹⁸ die sich von der evangelischen Kirche ab- und dem zuwandten, was Thomas Nipperdey als „vagierende Religiosität“¹⁹ bezeichnet hat, nämlich jenem Phänomen, das sich zwischen kritischen Noch-Christen und solchen bewegte, die eigene sektenähnliche Gruppen bildeten.²⁰

Die Folge war eine Abkehr von Teilen des deutschen Bildungsbürgertums von der Moderne, eine Flucht in eine vermeintlich heilere Vergangenheit und eine „Hinwendung zum Mythos und den alten Göttern“.²¹ Auf die bereits erwähnte Sinnkrise erfolgte eine Sinnsuche²² sogenannter „Suchbewegung[en]“ wie der völkischen,²³ wobei dem Begriff der „Suche“, dem auch immer etwas Religiöses anhaftet, eine Schlüsselrolle zufiel. Der Jenaer Kulturverleger und Förderer einer neuen Religiosität, Eugen Diederichs, sprach gar von einem „religiöse[n] Zeitalter des Suchens“,²⁴ während Friedrich Bathe, ein anderer „Suchender“, beklagte, dass die „meisten Menschen [...] sich nicht bewusst [sind], etwas verloren zu haben“. Diesen „Satten“ und „Zufriedenen“ stellte er diejenigen gegenüber, die vom „göttlichen, [...] seelischen Hunger“ getrieben, ihr verlorenes „einfaches, königliches, göttliches Menschentum“ wiederfinden wollten.²⁵ Und dieser Prozess der „Suche

18 Ulbricht, Aspekte, S. 28; vgl. auch ders.: „Veni Creator Spiritus“ oder „Wann kehrt Baldr heim?“ Deutsche Wiedergeburt als völkisch-religiöses Projekt, in: Faber, Richard (Hg.): Politische Religion – religiöse Politik, Würzburg 1997, S. 194; zur Bildungsreligiosität vgl. Hübinger, Kulturprotestantismus, S. 170 ff.

19 Nipperdey, Religion, S. 143. Der Begriff stammt ursprünglich von dem Theologen Troeltsch, wie Graf, Wiederkehr, S. 291, Anm. 73 betont.

20 Vgl. Nipperdey, Religion, S. 143; zur außerkirchlichen Religiosität vgl. auch Linse, Säkularisierung, S. 129. Daneben gab es freilich noch die säkularen Religionen, deren Anhänger ihr Heil in einem „säkularen Glauben“ an die Revolution, die Wissenschaft oder gar die Psychoanalyse suchten; vgl. dazu allgemein Küenzlen, Der Neue Mensch, S. 76 ff., 84 ff., 200 ff. Zu „diversen neuen Komposita des Religionsbegriffs“ vgl. auch Graf, Wiederkehr, S. 97.

21 So Ulbricht, „Veni Creator Spiritus“, S. 170.

22 Vgl. dazu auch Stambolis, Barbara: Mythen und Heilserwartungen mit politischen Wirkungen zwischen Jahrhundertwende und Drittem Reich: Morgenlandfahrer und andere Sinnsucher, in: Jahrbuch des Archivs der deutschen Jugendbewegung 20 (2002/03), S. 80, die darauf hinweist, dass diese „Sinnsuche durchaus kein deutsches Phänomen, sondern ein europäisches war“.

23 Vgl. den Begriff bei Puschner, Uwe/Schmitz, Walter/Ulbricht, Justus H.: Vorwort, in: dies. (Hg.): Handbuch zur „Völkischen Bewegung“ 1871-1918, München 1999 (Nachdruck von 1996), S. XVIII.

24 Diederichs, Eugen: Zur Einführung, in: Stirb und Werde! (1929), S. 3-10; zit. nach: Ulbricht, Aspekte, S. 9. Zu diesem vgl. allgemein: Hübinger, Gangolf (Hg.): Versammlungsort moderner Geister. Der Eugen Diederichs Verlag – Aufbruch ins Jahrhundert der Extreme, München 1996.

25 Bathe, Friedrich: Gedanken eines Suchenden, in: Wissen und Wollen 1 (1911), S. 76 f.

nach metaphysischer Geborgenheit und neuen bindenden Mythen“,²⁶ die sich der Eugen Diederichs Verlag als „Branchenführer“²⁷ in diesem Literatursegment auf seine Fahnen geschrieben hatte, meinte und meint, denn diese Entwicklung gilt genauso für die Gegenwart, eben auch „die Suche nach authentischen, ursprünglicheren Modellen der Welterklärung, die man in alten Mythen, in Stammesreligionen oder anderen esoterischen Lehren zu finden hofft.“²⁸

Und es gibt einen Mythos, in dem die Suche ein zentrales Element darstellt, nämlich den vom Heiligen Gral; er symbolisiert geradezu „die Suche nach dem Sinn hinter allem“.²⁹ Überdies war der Gral geradezu prädestiniert als Reliquie für eine außerkirchliche Form der Religiosität. Mit seinen „religiösen und mythischen Dimensionen jenseits einer spezifischen, organisierten Religion“ ist er einerseits zwar eng mit Christus und der Passionsgeschichte verbunden, andererseits aber erkannte ihn die offizielle Kirche niemals als Reliquie an.³⁰ Galten etwa einem Organisator der neureligiösen Bewegung wie Diederichs „die alten christlichen Glaubenssymbole und Riten“ als sinnentleert, zumal er im Protestantismus den Mangel am „Kultischen, Sinnlichen, Emotiven“³¹ beklagte, so bot sich der Gral als zwar nicht neues, aber immerhin doch als alternatives, religiöses Sinnstiftungsobjekt an, gewissermaßen als „höchstes Ziel und Sinn des Lebens“ in „einer als entleert verstandenen Moderne“.³² Das *Fin de siècle* hatte sich nicht umsonst den Gralsritter zu einem seiner Helden erkoren,³³ „ein reiner Tor“, der sich „ausbeuten lässt“ und „viel leiden [muss], denn nur durch

26 Graf, Friedrich Wilhelm: Das Laboratorium der religiösen Moderne. Zur „Verlagsreligion“ des Eugen Diederichs Verlags, in: Hübinger (Hg.), *Versammlungsort*, S. 243.

27 Ulbricht, Justus H.: Massenfern und klassenlos oder: „Wir brauchen eine Bruderschaft im Geiste, die schweigend wirkt.“ Die Organisation der Gebildeten im Geiste des Eugen Diederichs Verlags, in: Faber, Richard/Holste, Christine (Hg.): *Kreise – Gruppen – Bünde. Zur Soziologie moderner Intellektuellenassoziationen*, Würzburg 2000, S. 391.

28 von Schnurbein, Stefanie: *Religion als Kulturkritik. Neugermanisches Heidentum im 20. Jahrhundert*, Heidelberg 1992, S. 303; eine gekürzte Fassung dieses Buches erschien unter dem Titel: *Göttertrost in Wendezeiten. Neugermanisches Heidentum zwischen New Age und Rechtsradikalismus*, München 1993.

29 So Ohff, Hans: *Artus. Biographie einer Legende*, München, Zürich 1993, S. 156.

30 Vgl. Mahoney, Dhira B.: *Introduction and Comparative Table of Medieval Texts*, in: dies.: (Hg.): *The Grail. A Casebook*, New York 2000 (= *Arthurian Characters and Themes*, Vol. 5), S. 2.

31 Graf, „Verlagsreligion“, S. 244 f. Vgl. auch ders., *Wiederkehr*, S. 77 ff. zum kultischen Defizit des Protestantismus.

32 So Mertens, Volker: *Der Gral. Mythos und Literatur*, Stuttgart 2003, S. 213.

33 Vgl. dazu auch Hermand, *Gralsmotive*, S. 525 f.; Ulbricht, *Aspekte*, S. 17. Allgemein zur literarisch-künstlerischen Situation um 1900 vgl. Bauer u.a. (Hg.), *Fin de siècle*.

das Leiden ihrer Edelsten und Grössten kann die Menschheit emporgeführt werden.“³⁴ Durch die Parallele zur Passion Christi, wie in diesem Falle, war auch er eine Erlöserfigur und mithin in einem religiösen Sinne verwertbar. Ähnliches galt zudem für den Aufbewahrungsort des Grals, die legendäre, nur Auserwählten zugängliche Gralsburg, die sich der Jugendstilmaler Fidus für seine Tempelentwürfe für außerkirchliche Kultstätten, von denen allerdings keine je verwirklicht wurde, zum Vorbild genommen hatte.³⁵ Für seine Mitstreiterin Gertrud Prellwitz, die die Orientierungslosigkeit des „natürliche[n] Menschen“, der die Welt in der „Enge des Einzelseins“ für „verworren und sinnlos“ hält, ebenfalls konstatierte, war die Gralsburg:

„Die Seelenheimat des erlösten Menschen! Ein Zustand ist es, in dem Sinne Kants: Der Himmel ist kein Ort, sondern ein Zustand. Eine innere Sphäre ist es, eine Schwingungsform, die lichtgelöste, klare Reinheit voll Schönheit, Weihe und Feierlichkeit, voll rettender Liebe und königlicher Demut, – die Sphäre des Christusgeistes ist es. Die Heimat der Seele im Licht, darin man schon jetzt auf Erden wohnen und geborgen sein kann, das ist die Gralsburg. Die Gralsburg geht schützend und schirmend, umfangend und bergend mit, unsichtbar und unendlich wirklich, mit dem, der je den Weg zu ihr fand.“³⁶

So mystisch verschwommen und esoterisch abgehoben diese Worte erscheinen mögen, die im völkischen Lager ersonnenen Religionsentwürfe, zu dessen wenigen weiblichen Protagonisten die Lehrerin, Schriftstellerin und „völkisch-religiöse Prophetin“³⁷ Prellwitz zählt, waren „ideologisch explosive Mischungen“, die „politisiert und für unterschiedlichste Sozialutopien und Vergemeinschaftungsvisionen beansprucht werden [konnten]“; denn gerade eine in religiöser Sprache abgefasste „vieldeutige Mystik-Semantik“ ist zudem „politisch vieldeutig“ und somit „gefährlich“.³⁸ Ein äußerst vieldeutiges Potential wohnt auch dem Gralsmythos inne,

34 Paulk, Gustav: Wer ist ein Held?, in: Wissen und Wollen 1 (1911), S. 52 f.

35 Vgl. dazu vor allem Y, Rainer: Fidus, der Tempelkünstler. Interpretationen im kunsthistorischen Zusammenhang mit Katalog der utopischen Architektorentwürfe, 2 Bde., Göppingen 1985, hier Bd. 1, S. 271, S. 44 ff. zu den einzelnen Entwürfen.

36 Prellwitz, Gertrud: Die Gralsburg, Flugschrift o.J., Archiv der deutschen Jugendbewegung, Nachlass Prellwitz, 262 abt. N 27, 2 S., unpag.

37 Ulbricht, Justus H.: „Baldur, Siegfried – und wir“. Konzepte und Organisationen nordischer Religiosität, in: Jahrbuch des Archivs der deutschen Jugendbewegung 20 (2002/03), S. 51. Prellwitz verstand sich als Gründerin eines „Gralsbundes kommenden Menschentums“.

38 Graf, „Verlagsreligion“, S. 248, 261; hier am Beispiel des Begriffes „Gottmenschentum“.

der „als esoterischer Fluchtpunkt für völkische Irrationalismen“³⁹ dienen konnte. Eines der zentralen Probleme dieser Untersuchung ist daher die Klärung der Frage, inwieweit die von Wagner nolens volens mitbegründete „Religion des Gral“⁴⁰ als völkische Ersatzreligion fungierte, die sich in einer Kontinuitätslinie von Wagner und seinem Umfeld, verschiedenen völkischen Sektierern und Religionsstiftern bis hin zu Hitler und Himmler verfolgen lässt. Zudem ist in diesem Zusammenhang die Beantwortung der Frage interessant, ob die Ursachen für eine entsprechende Vereinnahmung nicht viel tiefer im Gralsmythos selbst begründet liegen, der mit seiner Blutmystik und Erlöserlehre relativ leicht „völkisch uminterpretiert und in eine esoterisch-okkultistisch verstandene NS-Ideologie integriert werden“⁴¹ konnte.

Doch zunächst ist es freilich angebracht, den nun schon häufiger verwandten Begriff „völkisch“ genauer zu definieren. Bei diesem 1875 von Hermann von Pfisterer als Ersatzwort für ‚national‘ vorgeschlagenen Ausdruck handelt es sich um eine Eindeutschung des besagten Fremdwortes, wie „Meyers Großes Konversations-Lexikon“ von 1909 betont.⁴² Zugleich sind mit diesem Ideologiekomplex „rassistische, vornehmlich antisemitische und antislavistische, sozialdarwinistische, militaristische und imperialistische Ideologeme“⁴³ eng verknüpft. Die völkische Bewegung verstand sich als „Gegenbewegung“, in der die Vorsilbe „anti“ dominierte und die zudem durch ihren Antiromanismus, Antiurbanismus und ihre Ablehnung von Internationalismus, Großindustrie und Ultramontanismus gekennzeichnet war.⁴⁴ Auch wenn die nach 1900 etablierte völkische Weltanschauung

39 Ehrismann, Otfried: Mittelalterrezeption, in: Brednich, Rolf Wilhelm (Hg.): Enzyklopädie des Märchens, Bd. 9, Berlin 1999, Sp. 732. Diese Vorliebe für das „Irrationale“ zeigte auch der Verleger Diederichs; vgl. Ulbricht, Massenfern und klassenlos, S. 391.

40 Ausdruck bei Lächele, Rainer: Protestantismus und völkische Religion, in: Puschner/Schmitz/Ulbricht (Hg.), Handbuch, S. 151.

41 Köhn, Rolf: Eine deutsche Mystifikation der Albigenser. Otto Rahns ‚Kreuzzug gegen den Gral‘ (1933), in: Kühnel, Jürgen u.a. (Hg.): Mittelalter-Rezeption III. Gesammelte Vorträge des 3. Salzburger Symposions: ‚Mittelalter, Massenmedien, Neue Mythen‘, Göppingen 1984, S. 304.

42 Zum Begriff vgl. Hartung, Günter: Völkische Ideologie, in: Puschner/Schmitz/Ulbricht (Hg.), Handbuch, S. 23 sowie Puschner, Uwe: Die völkische Bewegung im wilhelminischen Kaiserreich. Sprache – Rasse – Religion, Darmstadt 2001, S. 27. Vgl. auch Schmitz-Berning: Vokabular des Nationalsozialismus, Berlin 1998, S. 645 ff. und Breuer, Stefan: Grundpositionen der deutschen Rechten (1871-1945), Tübingen 1999, S. 80 ff. zur Problematik des Begriffs aufgrund des „amorphen Eindruck[s]“ des völkischen Lagers (S. 87), das für ihn nur ein Teil der deutschen Rechten darstellt.

43 Puschner/Schmitz/Ulbricht, Vorwort, S. XVII.

44 Vgl. Puschner/Schmitz/Ulbricht, Vorwort, S. XVIII.

im Wesentlichen die „geistigen Wurzeln des Nationalsozialismus“ ausmacht,⁴⁵ so muss doch, wie Wolfgang Wippermann am Beispiel des historischen Romans verdeutlicht hat, „zwischen völkischem und nationalsozialistischem Gedankengut differenziert werden“.⁴⁶ Zwar sind „als spezifisch nationalsozialistisch“ geltende Vorstellungen wie Rassenzüchtung oder -vernichtung, „Führer-, Elite- und Reichsgedanke, das Blut- und Boden-Motiv, der Nordismus, der Antisozialismus und Antidemokratismus“ bereits Bestandteile des völkischen Gedankenguts,⁴⁷ jedoch schlägt Wippermann als Kriterien für die Unterscheidung von ‚völkisch‘ und ‚nationalsozialistisch‘ zum einen die Quantität (allein oder gebündelt), zum anderen die Radikalität der vorhandenen Ideologeme vor.⁴⁸ Allerdings ist auch in diesem Kontext zu berücksichtigen, dass die Grenzen zwischen beiden Positionen immer fließend sein können,⁴⁹ wobei die Entstehungszeit der jeweiligen Texte natürlich ebenfalls ein Kriterium sein kann.⁵⁰

Als „Schlüsselbegriffe“ der völkischen Weltanschauung gelten die Sprache, die Rasse und die Religion,⁵¹ wobei die Letztere geradezu den „archimedischen Punkt“⁵² darstellte, die den Völkischen nicht nur „die Begründung für ihr [...] Denkgebäude“⁵³ lieferte, sondern zudem ihren politischen Ansätzen „eine metaphysische Weihe“⁵⁴ gab. Das Adjektiv „völkisch-religiös“ bezeichnet folglich Ideen, „die Elemente völkischer Ideologie mit religiösen Denkmustern verbinden

45 Zur Datierung vgl. Hartung, *Völkische Ideologie*, S. 28; Puschner, *Die völkische Bewegung*, S. 14 setzt deren Ursprünge für die 1890er Jahre an; das Zitat findet sich bei Mosse, George L.: *Die völkische Revolution. Über die geistigen Wurzeln des Nationalsozialismus*, Frankfurt/Main 1991.

46 Wippermann, Wolfgang: *Geschichte und Ideologie im historischen Roman des Dritten Reiches*, in: Denkler, Horst/Prümm, Karl (Hg.): *Die deutsche Literatur im Dritten Reich*, Stuttgart 1976, S. 190.

47 Vgl. dazu etwa Teil B, Kap. II. 3 über den Roman „Wiltfeber“.

48 Vgl. Wippermann, *Geschichte*, S. 197.

49 So auch Ulbricht, *Aspekte*, S. 33 im Hinblick auf „deutsch-nationale[] und radikal-völkische[] Positionen“.

50 Vgl. dazu Wippermann, *Geschichte*, S. 190, der sich gegen Versuche wendet, schon Autoren des 19. Jahrhunderts wie Felix Dahn „als ‚faschistisch‘ zu charakterisieren“. Dabei handelt es sich nicht nur um eine „Inflationierung des Begriffes“, sondern auch um einen Anachronismus. Bei einem Roman, der hingegen 1925 erschienen ist, ist eine solche Klassifizierung freilich möglich (vgl. ebenda, S. 187).

51 So die Einteilung bei Puschner, *Die völkische Bewegung*, S. 14.

52 Puschner/Schmitz/Ulbricht, Vorwort, S. XIX.

53 Puschner, *Die völkische Bewegung*, S. 17.

54 Hieronimus, Ekkehard: *Zur Religiosität der völkischen Bewegung*, in: Cancik, Hubert (Hg.): *Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik*, Düsseldorf 1982, S. 160.

und so Religion an Größen wie Land, Volk, Rasse, Blut oder Erde binden.⁵⁵ Der Ausdruck „völkische Religion“ dient hier als Oberbegriff für einige noch näher zu erläuternde Varianten; er „schließt sich an ‚Völkische Weltanschauung‘ u.a. an“ und besitzt die Vorteile, „die Bedeutung von ‚Natur‘ und ‚Volk‘“ zu berücksichtigen und „historisch deutlich und doch sachlich und systematisch vertretbar“⁵⁶ zu sein. Die völkische – im eigenen Jargon auch „arteigene Religion“⁵⁷ genannt – gehört in den Kontext „konservative[r] Reduktionssysteme“,⁵⁸ einer „Spielart eines germanisierenden, habituell antimodernen Fundamentalismus, der dennoch mit der Moderne auf besondere Weise verbunden bleibt, [...]“.⁵⁹ Es handelt sich dabei also um eine moderne „antimodernistische Bewegung“, d.h. „eine *Erscheinung der Moderne*“, die „sich selbst als Protest- und Gegenbewegung zu ihr versteht“,⁶⁰ wie sie sich heute etwa im christlichen Fundamentalismus mit seiner Ablehnung

55 von Schnurbein, Stefanie: Kräfte der Erde – Kräfte des Blutes. Elemente völkischer Ideologie in Fantasy-Romanen von Frauen, in: Weimarer Beiträge 44 (1998), H. 4, S. 613, Anm. 5.

56 So Cancik, Hubert: ‚Neuheiden‘ und totaler Staat. Völkische Religion am Ende der Weimarer Republik, in: ders. (Hg.), Religions- und Geistesgeschichte, S. 194, Anm. 75.

57 Vgl. Zernack, Julia: Germanische Restauration und Edda-Frömmigkeit, in: Faber (Hg.), Politische Religion, S. 144.

58 Begriff bei Flasche, Rainer: Neue Religionen als konservative Reduktionssysteme. Von der Wiederkehr des Fundamentalismus, in: Faber, Richard (Hg.): Konservatismus in Geschichte und Gegenwart, Würzburg 1991, S. 139 f., der darauf hinweist, dass man in allen Religionen fundamentalistische Strukturen ausmachen kann, „weil sie längst in andere Sinnzusammenhänge ausgewandert sind“. Für problematisch hält er dabei die Erhebung von „religiöse[n] Marginalien zu unaufgebbaren Fundamenten“ (S. 141).

59 Ulbricht, Aspekte, S. 32. Junginger, Horst: Völkische Religionen, in: Auffarth, Christoph/Bernhard, Jutta/Mohr, Hubert (Hg.): Metzler Lexikon Religion, Bd. 3, Stuttgart 2000, S. 579 sieht in diesen wie in der ganzen Bewegung eine „geistige Alternativbewegung gegen die alte Reaktion“, die zugleich „die Speerspitze eines Antimodernismus“ gegen den Kapitalismus und seine „negativen Begleiterscheinungen“ bildet. Breuer, Grundpositionen, S. 148 attestiert der völkischen Bewegung sowohl fundamentalistische (gegen „Internationalisierung“) als auch progressive (für soziale Gesundheitsprogramme) Bestrebungen. Ders.: Ordnungen der Ungleichheit – die deutsche Rechte im Widerstreit ihrer Ideen 1871-1945, Darmstadt 2001, S. 15 spricht von einem – nicht per se mit völkischem Nationalismus identischen – „nationalreligiöse[n] Fundamentalismus, der in der Nation das geeignete Mittel sah, um die Welt von der Moderne zu erlösen.“ In dieser Arbeit geht es freilich vor allem um einen völkisch-religiösen Fundamentalismus.

60 Küenzlen, Gottfried: Fundamentalismus und die säkulare Kultur, in: Hemminger (Hg.), Fundamentalismus, S. 200; Hervorhebung durch diesen.

der modernen, mit der Bibel nicht konformen Wissenschaft manifestiert.⁶¹ Diese Untersuchung versteht den Begriff Religion wie Nipperdey in einem erweiterten Sinn, nicht nur als „Orientierungsmacht der Kirchen“, sondern auch als „ein Stück Deutungskultur, die die ganze Wirklichkeit der Lebenswelt konstituiert, das Verhalten der Menschen und ihren Lebenshorizont, ihre Lebensinterpretationen prägt, gesellschaftliche Strukturen und Prozesse, ja auch die Politik.“⁶² Ebenso findet die Bezeichnung „Ersatzreligion“ Verwendung, da es sich bei den vorgestellten

- 61 Vgl. Küenzlen, Fundamentalismus, der diesbezüglich sieben Merkmale nennt (S. 211-214): 1. Kritik am Geltungsanspruch des aufklärerischen Denkens und Rückgriff auf voraufklärerische Traditionen – 2. die unbefragte Autorität dieser Traditionen – 3. geschlossenes Weltbild – 4. Elitebildung und -bewusstsein – 5. Geschichtsbild mit bestimmtem Verständnis von Vergangenheit und Zukunft, verbunden mit apokalyptischen Erwartungen – 6. Bekehrung(serfahrung) – 7. rigide Normen und Werthaltungen. Der Begriff Fundamentalismus im hier gebrauchten Sinn hat seinen Ursprung im amerikanischen Protestantismus, als in den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts – fast zeitgleich mit der völkischen Bewegung in Deutschland – eine Sammlungsbewegung entstand, die sich gegen liberale Tendenzen in der Theologie wandte und zu den Grundlagen des Glaubens zurückwollte. Nach der Jahrhundertwende wurde ein Katalog von fünf grundlegenden Glaubenswahrheiten, den sogenannten *fundamentals*, entwickelt, nämlich: „die Irrtumslosigkeit der Bibel, die Gottheit Jesu Christi und die Jungfrauengeburt, sein stellvertretendes Sühneopfer, die leibliche Auferstehung und die persönliche Wiederkunft Christi“; zit. nach: Zimmerling, Peter: Protestantischer Fundamentalismus als gelebter Glaube, in: Hemminger (Hg.), Fundamentalismus, S. 98; vgl. auch: Jaschke, Hans-Gerd: Die Bedeutung des Irrationalen in der Politik. Zum Wiederaufleben des Fundamentalismus, in: Polis 20 (1996), S. 21 f. Im Laufe der Zeit erfuhr der Begriff jedoch eine Bedeutungserweiterung im Sinne einer Verschmelzung von Religion und Politik. In den USA gelten als Fundamentalisten „diejenigen Evangelikalen [...], die sich von ihren liberalen oder progressiven Glaubensgenossen [...] radikal absetzen, und die sowohl ihnen als auch der weltlichen Gesamtkultur gegenüber aggressiv auftreten.“ So Hemminger, Hansjörg: Fundamentalismus, ein vielschichtiger Begriff, in: ders. (Hg.), Fundamentalismus, S. 6. Er sieht entsprechende Tendenzen dann vorliegen (S. 11), „wenn die Ideen und Strukturen selbst der neuzeitlichen Kultur entstammen oder/und ideologisch gegen diese gerichtet sind.“ Flasche, Neue Religionen, S. 140 nennt „moralische[n] Rigorismus, politische[n] Konservativismus und (wissenschaftliche[n]) Antirationalismus“ als Kennzeichen des US-Fundamentalismus. Vgl. ferner zu diesem Phänomen, das längst auf den radikalen Islam u.a. Religionen angewandt wird: Marty, Martin E./Appleby, R. Scott: Herausforderung Fundamentalismus. Radikale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne, Frankfurt/Main 1996; Riesebrodt, Martin: Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910-28) und iranische Schiiten (1961-79) im Vergleich, Tübingen 1990; Sterr, Martin: Lobbyisten Gottes – Die Christian Right in den USA von 1980 bis 1996. Zwischen Aktion, Reaktion und Wandel, Berlin 1999.
- 62 Nipperdey, Religion, S. 7.

Religionsentwürfen zwar um Alternativen zur traditionellen, christlichen Mehrheitsreligion, aber eben doch wie bei dieser um die Vorstellung einer, wenngleich nicht unbedingt transzendenten Religion handelt.⁶³ Außerdem meinten es die Verfechter solcher Religionen – anders als es bestimmte Präfixe wie „Pseudo“ etc. suggerieren – durchaus ernst.⁶⁴

Da die Rezeption des Grals- und Parzivalmythos hier vor dem Hintergrund dieser völkischen Religionsentwürfe untersucht werden soll, ist es angebracht – von bloßen Definitionen abgesehen –, näher auf deren Wurzeln, Träger, Inhalte und Elemente einzugehen. Die geistesgeschichtlichen Ursprünge der völkischen Religion reichen nämlich bis ins späte 18. Jahrhundert zurück; Ansätze zu einer „Nationalisierung der germanischen Religion“⁶⁵ finden sich bereits bei Johann Gottfried Herder, Friedrich Gottlieb Klopstock und Friedrich Schlegel. Im 19. Jahrhundert waren es dann vor allem die Germanisten Jakob Grimm und Karl Simrock, die versuchten, die nur fragmentarisch überlieferte Religion der südgermanischen Stämme aus Heldensagen, der höfischen Epik, Märchen usw. zu rekonstruieren,⁶⁶ womit sie eine „deutsche Mythologie“ schufen, die – da nicht aus direkten Quellen erschlossen – in dieser Form bisher gar „nicht existiert hat“.⁶⁷ Diese der Identitätsstiftung dienenden Bestrebungen, die Bezug auf die germanische Vergangenheit nahmen, waren allerdings noch frei von nationalistischen Tendenzen, da damit noch keine Abwertung anderer Völker oder imperialistische Herrschaftsansprüche verbunden waren,⁶⁸ wenngleich Grimm die Verquickung von Christentum und Germanentum nun hergestellt hatte.⁶⁹

Dies änderte sich mit dem Orientalisten Paul de Lagarde, einem der Vordenker der völkischen Bewegung, der bereits Mitte des 19. Jahrhunderts die Schaffung

63 Vgl. dazu Buchheim, Hans: Despotie, Ersatzreligion, Religionsersatz, in: Maier, Hans (Hg.): „Totalitarismus“ und „Politische Religionen“. Konzepte des Diktaturvergleichs, Paderborn 1996, S. 262, der betont, dass ein Ersatzheer schließlich auch ein Heer sei; er favorisiert allerdings den Begriff „Religionsersatz“.

64 Vgl. dazu Ulbricht, Justus H.: „Buddha“, „Sigfrid“ oder „Christus“. Religiöse Suchbewegungen als Ausdruck kultureller Identitätskrisen im deutschen Bildungsbürgertum um 1900, in: Jahrbuch für Historische Bildungsforschung 4 (1998), S. 216; ähnlich auch Linse, Säkularisierung, S. 140.

65 Hartwich, „Deutsche Mythologie“, S. 49.

66 Vgl. Hartwich, „Deutsche Mythologie“, S. 49, 11. Zum Mythologieverständnis der Grimms am Beispiel des „Nibelungischen“ vgl. Ehrismann, Otfried: Germanistik und Mythologie. Überlegungen zur Rekonvaleszenz der Altgermanistik, in: Gießener Universitätsblätter 19 (1986), S. 54 ff.

67 Hartwich, „Deutsche Mythologie“, S. 10; vgl. auch Schnurbein, Religion, S. 225.

68 Vgl. Hartwich, „Deutsche Mythologie“, S. 40, 24, 28, 35.

69 Vgl. Zernack, Restauration, S. 153, Anm. 28; Schnurbein, Religion, S. 227.

einer nationalen Religion propagierte und in seine Forderungen auch kulturpessimistische, antiliberale und antisemitische Vorstellungen mit einschloss.⁷⁰ Der Antisemitismus als Bewegung entstand in den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts im Deutschen Kaiserreich. Die antisemitische Bewegung entwickelte sich dabei zunächst unabhängig von der völkischen Bewegung, näherte sich dieser aber seit den neunziger Jahren besonders in der „Rassenfrage“ an. Sie zielte vor allem auf eine Beseitigung der bürgerlichen Rechte der Juden ab und spaltete sich zusehends in einen christlich-nationalen, antijudaistischen und einen antichristlich-rassistischen, antisemitischen Flügel. Diese Zersplitterung trug u.a. zu ihrem Niedergang als Bewegung bei; der Antisemitismus wurde jedoch zu einem integralen Bestandteil der völkischen Ideologie.⁷¹ In Österreich etablierte sich 1887 der „Bund der Germanen“, der die Wiedereinführung einer vermeintlich germanischen Kultur anstrebte. Doch waren die Grenzen zwischen Religion und Kultur fließend; dies gilt zudem für die verschiedenen Strömungen des sich entwickelnden völkisch-religiösen Spektrums, aus dem sich u.a. eine deutsch-christliche, eine okkultistisch-theosophische und eine „neuheidnische“ Variante herauszukristallisieren begann. Legt man (wie in dieser Untersuchung) einen erweiterten Religionsbegriff zugrunde, so zählen ferner die Lesegemeinden dazu, aus denen sich solche religiösen Zirkel und Bünde überhaupt erst formierten.⁷² Die Gruppen waren häufig miteinander vernetzt über Mehrfachmitgliedschaften, die nicht nur ein „charakterische[s] Phänomen“ der völkischen Bewegung waren.⁷³ Dieses „basale Strukturmerkmal sozialer Protestbewegungen“⁷⁴ findet sich heute bei der Christlichen Rechten in den USA ebenso wieder wie die

70 Zu diesem vgl. Paul, Ina Ulrike: Paul Anton de Lagarde, in: Puschner/Schmitz/Ulbricht (Hg.), Handbuch, hier S. 62 ff.; vgl. auch Lächele, Protestantismus, S. 154 f.

71 Vgl. dazu Bergmann, Werner: Völkischer Antisemitismus im Kaiserreich, in: Puschner/Schmitz/Ulbricht (Hg.), Handbuch, S. 449, 451, 459 ff. Zu den verschiedenen Typen des Antisemitismus vgl. auch Breuer, Ordnungen, S. 327 ff., der zwischen gemäßigttem, radikalem, paranoidem und Vernichtungsantisemitismus unterscheidet. Zu einem der Wortführer der Antisemitenbewegung, Theodor Fritsch, vgl. zudem Teil B, Kap. IV. 2.

72 Vgl. Nanko, Ulrich: Das Spektrum völkisch-religiöser Organisationen von der Jahrhundertwende bis ins „Dritte Reich“, in: Schnurbein/Ulbricht (Hg.), Völkische Religion, S. 208 ff.

73 Vgl. Puschner, Die völkische Bewegung, S. 279; vgl. auch ders./Schmitz/Ulbricht, Vorwort, S. XIII. Zur Vernetzung der in dieser Arbeit behandelten Akteure vgl. auch die Tabelle im Anhang, S. 605.

74 So Ulbricht, Justus H.: „Bünde Deutscher Lichtkämpfer“. Lebensreform und völkische Bewegung, in: Buchholz, Kai u.a. (Hg.): Die Lebensreform. Entwürfe zur Neugestaltung von Leben und Kunst um 1900, Bd. 1, Darmstadt 2001, S. 425.

Strategie der Unterwanderung.⁷⁵ Die Völkischen unterhielten daher enge Beziehungen zu anderen Bewegungen, etwa zur Jugend- sowie zur Lebensreformbewegung. Diese Vernetzung zeigt sich exemplarisch am Fall des völkischen Multifunktionärs Adalbert Luntowski. Wie viele völkische Aktivisten war er von der Jugendbewegung geprägt; er hatte Kontakte zum Wandervogel und war Mitbegründer des völkischen „Greifenbundes“.⁷⁶ Überdies hing er der Lebensreformbewegung an, die trotz ihrer eher profanen Ideale wie Vegetarier- und Abstinenzlerum, Tierschutz, Naturheilkunde usw. von religiösen Erlösungshoffnungen erfüllt war.⁷⁷

So heterogen wie die völkische Bewegung war auch ihre Religion. Sie war eine Buch-,⁷⁸ eine Verlags-,⁷⁹ eine Laien-⁸⁰ und – eine Intellektuellenreligion.⁸¹ Gelten doch die Intellektuellen, die mitunter „die Erlösung von der eigenen Intellektualität“⁸² anstrebt(en), schon aufgrund ihrer Bildung und ihres Wissens als die klassischen „Sucher‘ nach ‚Sinn“⁸³ und als „Repräsentanten reflexiver

75 Vgl. Minkenber, Michael: Die Christliche Rechte und die amerikanische Politik von der ersten bis zur zweiten Bush-Administration, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* B 46 (2003), S. 24 ff. Zu derselben Strategie bei den Völkischen vgl. Puschner/Schmitz/Ulbricht, Vorwort, S. XV f.

76 Ausführlich zu Luntowski vgl. Teil B, Kap. IV. 5.

77 Vgl. Ulbricht, *Lebensreform*, S. 427; Hartung, *Völkische Ideologie*, S. 35 f. sowie dazu allgemein Kerbs, Diethard/Reulecke, Jürgen (Hg.): *Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880-1933*, Wuppertal 1998.

78 Vgl. Ulbricht, Justus H.: „Lebensbücher, nicht Lesebücher“. Buchhandelsgeschichtliche Ansichten der bildungsbürgerlichen Reformbewegungen um 1900, in: Lehmstedt, Mark/Herzog, Andreas (Hg.): *Das bewegte Buch. Buchwesen und soziale, nationale und kulturelle Bewegungen um 1900*, Wiesbaden 1999, S. 150. Schon ein zeitgenössischer protestantischer Kritiker der „modernen Religionsstifter“ bezeichnete diese als „Buch- und Konventikel-Religionen“; zit. nach: Lächele, Protestantismus, S. 154, der gleichwohl darauf hinweist, dass es gerade „die gebildeten Protestanten“ waren, die sich – anders als der „offizielle und offiziöse Protestantismus“ – für die völkische Religion interessierten (S.161). Dieses Interesse gilt auch für die Halbgebildeten.

79 Vgl. Graf, „Verlagsreligion“, S. 243 ff.

80 Vgl. Linse, *Säkularisierung*, S. 135 ff.

81 Vgl. Ulbricht, Justus H.: Wider das „Katzenjammmergefühl der Entwurzelung“. Intellektuellen-Religion im Eugen Diederichs Verlag, in: *Buchhandelsgeschichte* 1996, S. B 111 ff.

82 Ulbricht, Justus H.: Durch „deutsche Religion“ zu „neuer Renaissance“. Die Rückkehr der Mystiker im Verlagsprogramm von Eugen Diederichs, in: Baßler, Moritz/Châtellier, Hildegard (Hg.): *Mystik, Mystizismus und Moderne in Deutschland um 1900*, Strasbourg 1998, S. 167.

83 Rudolph, Kurt: Intellektuelle, Intellektuellenreligion und ihre Repräsentation in Gnosis und Manichäismus, in: Antes, Peter/Pahnke, Donat (Hg.): *Die Religion von Oberschichten. Religion – Profession – Intellektualismus*, Marburg 1989, S. 29.

und theoretischer Deutung von Religion“.⁸⁴ Bei der völkischen Religion handelte es sich mithin um ein synthetisches Konstrukt von „Indologen, Philosophen und Volkskundlern“, das sich „auf keinerlei volkstümliche Frömmigkeit stützen konnte, [...]“.⁸⁵ Doch diese Religionsentwürfe waren nicht nur synthetisch, sie waren zudem synkretistisch,⁸⁶ d.h. sie setzten sich aus verschiedenen Bestandteilen zusammen, eine Erscheinung, die sowohl bei modernen Religionen wie der New-Age-Bewegung⁸⁷ als auch bei antiken wie der Gnosis festzustellen ist. Doch welche Elemente zeichnen nun im Einzelnen die völkische Religion aus? Einige Hinweise geben die bereits genannten Varianten.

Das Christentum oder vielmehr die Kritik daran waren der Angriffspunkt und somit die Voraussetzung für die Entstehung der völkischen Religion, wobei die meist antisemitisch eingestellten Gegner als Hauptvorwürfe dessen „Artfremdheit“ und jüdische Wurzeln vorbrachten.⁸⁸ Dennoch blieb das Christentum aber weiterhin das „übermächtige [...] Vorbild“,⁸⁹ das sie imitierten, so dass christliche Elemente bei vielen völkischen Religionsentwürfen eine wichtige Rolle spielten. Es bestanden jedoch starke Tendenzen, dieses zu „arisieren“ bzw. zu germanisieren, etwa im Sinne eines germanisierten Christentums wie bei den Deutschchristen.⁹⁰

Diese Bestrebungen verweisen auf einen weiteren wichtigen Bestandteil völkischer Religiosität, die im extremen Fall zu einem offenen „Neuheidentum“

84 Kippenberg, Hans G.: Intellektuellenreligion, in: Antes/Pahnke (Hg.), Religion, S. 200 und zum Begriff bei Max Weber, S. 191 f.

85 Brumlik, Micha: Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen, Frankfurt am Main 1992, S. 360. Vgl. dazu auch exemplarisch den Fall des Tübinger Professors für Indologie und Religionsgeschichte, Wilhelm Hauer, bei Nanko, Ulrich: Deutsche Gottschau, 1934. Eine Religionsstiftung durch einen deutschen Religionswissenschaftler, in: Antes/Pahnke (Hg.), Religion, S. 165-179.

86 Vgl. Puschner, Die völkische Bewegung, S. 220; Ulbricht, „Buddha“, S. 217.

87 Vgl. Schorsch, Christof: Die New Age-Bewegung. Utopie und Mythos der Neuen Zeit. Eine kritische Auseinandersetzung, 3. Aufl., Gütersloh 1988, S. 13; vgl. auch Küenzlen, Der Neue Mensch, S. 250-260, der diese ebenfalls zur „vagierenden Religiosität“ zählt, sowie Teil B, Kap. III. 1.

88 Vgl. von Schnurbein, Stefanie: Transformationen völkischer Religion seit 1945, in: dies./Ulbricht (Hg.): Völkische Religion, S. 410; Hieronimus, Religiosität, S. 174.

89 Vgl. Ulbricht, Justus H.: Deutschchristliche und deutschgläubige Gruppierungen, in: Kerbs/Reulecke (Hg.), Handbuch, S. 502; vgl. dort auch ders.: Religiosität und Spiritualität, S. 495-498.

90 Vgl. Puschner, Uwe: Deutschchristentum. Eine völkisch-christliche Weltanschauungsreligion, in: Faber/Palmer (Hg.), Protestantismus, S. 93 ff.; hier S. 101; vgl. auch ders./Schmitz/Ulbricht, Vorwort, S. XIX; Nanko, Spektrum, S. 220.

führen konnten, nämlich die heidnische nordische Mythologie oder Versatzstücke derselben bzw. der Edda als zentraler Quelle und „Ersatzbibel“.⁹¹

Auf Quellen noch fernerer und älterer Provenienz, und zwar vornehmlich die Schriften der alten Inder und anderer „arischer“ Völker stützten sich dagegen die theosophischen und verwandte Strömungen innerhalb des völkischen Spektrums, die die völkische Religiosität noch um ein okkultistisches Element bereicherten.⁹²

Diese, wie auch die vorher genannten Elemente waren zudem z. T. beeinflusst von der Gnosis, die geradezu als ein Prototyp der Intellektuellenreligion gilt, nicht zuletzt deshalb, weil sie Erlösung durch „Wissen“ und „Erkenntnis“ – so die Bedeutung dieses griechischen Wortes – verspricht und dem Wissen somit eine „religiös-soteriologische Funktion“ zubilligt.⁹³ Bei der Gnosis handelt es sich um eine im 2. und 3. nachchristlichen Jahrhundert „besonders im östlichen Mittelmeerraum (Asien) verbreitete synkretistische Religionsbewegung“.⁹⁴ In ihr finden sich sowohl persisch-zoroastrische, jüdische und christliche Vorstellungen als auch solche aus der griechischen Philosophie. Diese äußerst komplexe Thematik kann dieser kurze Abriss allerdings nur stark vereinfachend wiedergeben,⁹⁵ doch lässt sich die gnostische Religion auf zwei konstitutive Bestandteile reduzieren, nämlich den Dualismus und die Weltablehnung. Demgemäß unterschieden die Gnostiker radikal zwischen einer bösen, diesseitigen Finsternisswelt und einem guten, jenseitigen Lichtreich (pleroma) und betrachteten die Welt, die Materie und ihren (jüdischen) Schöpfergott, den Demiurgen, als böse.⁹⁶ Auch die Moderne griff diese „zu allen Zeiten [...] an gesellschafts- und kulturkritische Diskurse“⁹⁷ anschlussfähigen Anschauungen auf, so dass man heute von einem „modernen Gnostizismus“⁹⁸ spricht. Der sogenannte „wilhelminische Gnostizismus“, charak-

91 Vgl. dazu und zu entsprechenden Definitionen Teil B, Kap. IV.

92 Vgl. dazu Teil B, Kap. III.

93 So Rudolph, *Intellektuelle*, S. 33; vgl. auch Brumlik, *Gnostiker*, S. 161, 84 ff., 131 sowie Frierame, Giovanni/Markschies, Christoph: *Gnosis/Gnostizismus*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 4. Aufl., Bd. 3 (2000), Sp. 1043 f.

94 Torini, Marco S./Scholten, Clemens/Ruppert, Hans-Jürgen: *Gnosis, Gnostizismus*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 4 (1995), Sp. 802.

95 Vgl. Strohm, Harald: *Die Gnosis und der Nationalsozialismus*, Frankfurt am Main 1997, S. 32 f.; 35 ff. zum gnostischen „Urmythos“.

96 Vgl. Brumlik, *Gnostiker*, S. 173, 100; Torini/Scholten/Ruppert, *Gnosis, Gnostizismus*, Sp. 802 ff.

97 Ulbricht, *Aspekte*, S. 28.

98 Torini/Scholten/Ruppert, *Gnosis, Gnostizismus*, Sp. 809 f.; vgl. auch allgemein Pauen, Michael: *Dithyrambiker des Untergangs. Gnostizismus in Ästhetik und Philosophie der Moderne*, Berlin 1994, hier S. 12.

terisiert als „überwiegend deutsch, germanisch, nordisch, arisch, nationalistisch bis chauvinistisch“ begeisterte sich vor allem für die damit verbundene Licht-Finsternis-Symbolik sowie die Vorstellung von (Aus)erwähltheit, die auch ein Thema in Wagners „Parsifal“ ist.⁹⁹ Schließlich galt schon die antike Gnosis als „einer Elite vorbehalten“.¹⁰⁰ Ein wichtiger Anknüpfungspunkt ergab sich für den „völkischen Dualismus“ zudem durch die Ablehnung des jüdischen Schöpfungsgottes durch die Gnosis. Über die weiterreichenden Folgen ihres judenfeindlichen Charakters kann man spekulieren;¹⁰¹ dass sie aber ein wesentliches Element völkischer Religiosität ist, steht außer Zweifel.

Dies trifft zudem für die unter den Völkischen verbreiteten apokalyptischen Vorstellungen zu, die mitunter mit den gnostischen eng verwandt sind. Denn der Apokalyptiker wie der Gnostiker betrachtete die Welt als böse und erhoffte sich vom Weltuntergang – wie der aus dem Griechischen stammende Begriff Apokalypse trotz seiner eigentlichen Bedeutung, nämlich „Enthüllung“, gemeinhin verstanden wird – eine bessere Welt.¹⁰² Die Völkischen sahen in ihrer eigenen Epoche eine „Wendezeit“ oder „Weltwende“,¹⁰³ als die dann insbesondere der Erste Weltkrieg galt.

Diese primär religiösen Elemente völkischer Religiosität sind per se noch nicht völkisch, dieses werden sie erst in Verbindung mit den genannten völkischen Ideologemen, die ihrerseits durch eines oder mehrere der erwähnten Elemente wiederum religiös überhöht werden. Es liegt also eine enge Wechselbeziehung zwischen Religion und Politik – und das heißt letztlich auch weiterreichenden politischen Forderungen, die sich in diesen Ideologemen ja manifestieren – vor; doch dies ist gleichsam typisch für das völkische Denken wie für den Fundamen-

99 Vgl. Jeziorkowski, Klaus: Empor ins Licht. Gnostizismus und Licht-Symbolik in Deutschland um 1900, in: ders.: Eine Iphigenie rauchend. Aufsätze und Feuilletons zur deutschen Tradition, Frankfurt am Main 1987, S. 160, 157, 174 f.

100 Frierame/Markschies, Gnosis/Gnostizismus, Sp. 1044.

101 Vgl. dazu Brumlik, Gnostiker, S. 356 ff., der in der „gnostische[n] Tradition eine wesentliche Quelle jener mentalitätsgeschichtlichen Voraussetzungen“ sieht, „ohne die ein Verbrechen wie die Massenvernichtung (an den Juden) nicht hätte stattfinden können“, da die Gnosis anders als der christliche Antijudaismus auf die „endgültige Überwindung“ des Judentums gesetzt habe (S. 368). Diese These findet sich bereits bei Hieronimus, Ekkehard: Dualismus und Gnosis in der völkischen Bewegung, in: Taubes, Jacob (Hg.): Religionstheorie und Politische Theologie, Bd. 2: Gnosis und Politik, München u.a. 1984, S. 82; die von ihm in dem knappen Aufsatz angeführten Beispiele haben bis auf eine Ausnahme (Artur Dinters „Geistchristentum“) mit der antiken Gnosis direkt allerdings gar nichts zu tun.

102 Vgl. dazu Vondung, Klaus: Die Apokalypse in Deutschland, München 1988, S. 455 ff.; zum Begriff vgl. ebenda, S. 11, 21.

103 Vgl. Ulbricht, Gruppierungen, S. 501.

talismus überhaupt.¹⁰⁴ Außer diesen religiösen und nichtreligiösen Bestandteilen ist die völkische Religiosität aber noch durch eine Reihe weiterer Merkmale gekennzeichnet, die hier noch zu nennen wären.

So zeichneten sich die völkischen Religionsstifter durch ihr sehr ambivalentes Verhältnis zur Wissenschaft aus, einerseits strebten sie zwar danach, selbst die abstrusesten Entwürfe „wissenschaftlich zu legitimieren“,¹⁰⁵ andererseits stützten sie sich aber auf bewusst unwissenschaftliche, da nicht nachprüfbar Methoden wie die intuitive Erfassung.¹⁰⁶ Überhaupt zeigten sie „die Begabung zur einseitigen Simplifizierung komplizierter Sachverhalte“.¹⁰⁷ Dementsprechend neigten sie zur Entwicklung von Verschwörungstheorien und pseudohistorischen Agentenmodellen, etwa um berühmte Persönlichkeiten für ihre Religionsentwürfe zu vereinnahmen.

Zwiespältig war generell ihr Verhältnis zur Moderne, war doch die völkische Bewegung wie ihre Religion, wie erwähnt, eine modernitätskritische Erscheinung, doch kann sie nicht als reine „Wendung gegen die Moderne“¹⁰⁸ verstanden werden. Denn auch die Völkischen konnten das Rad der Zeit nicht zurückdrehen; sie wollten vielmehr eine alternative „Moderne im religiösen Feld [...] konstruieren“.¹⁰⁹ Dabei griffen sie in ihren Entwürfen sehr wohl auf moderne Elemente wie die Blutmystik zurück, die nicht durch antike Religionen, sondern vielmehr durch den Darwinismus und die moderne Biologie beeinflusst ist.¹¹⁰ Auch das

104 Vgl. dazu auch Ulbricht, „Veni Creator Spiritus“, S. 161; Küenzlen, Fundamentalismus, S. 219: „Fundamentalismus heißt Theologisierung [...] der Politik und Politisierung der Religion.“

105 Ulbricht, Aspekte, S. 20; vgl. auch ders., Baldur, S. 60, der vor allem auf die „Plünderung“ von Altgermanistik, Vor- und Frühgeschichte, Kunstgeschichte sowie der Archäologie verweist.

106 Vgl. Graf, „Verlagsreligion“, S. 252. Auch hier gibt es Parallelen zum christlichen Fundamentalismus, der ebenfalls die biblische Schöpfungsgeschichte auf wissenschaftlicher Basis nachzuweisen versucht; vgl. dazu Hemminger, Hansjörg: Fundamentalismus und Wissenschaft am Beispiel Kreationismus, in: ders. (Hg.), Fundamentalismus, S. 163-195.

107 So Lächele, Protestantismus, S. 157.

108 Nipperdey, Religion, S. 152.

109 Ulbricht, Aspekte, S. 32; vgl. auch Puschner/Schmitz/Ulbricht, Vorwort, S. XIV. Breuer, Ordnungen, S. 271 wiederum betont, dass die Völkischen „modern sein [wollten], ohne den Preis dafür zu zahlen“. Zur ähnlichen Situation der Religiösen Rechten in den USA vgl. ferner Sterr, Lobbyisten Gottes, S. 118.

110 Vgl. Cancik, „Neuheiden“, S. 193. Bedienten sich schon die Völkischen der „modernsten Marketingstrategien“, wie Puschner, Deutschchristen, S. 94 betont, so wissen auch heutige Fundamentalisten die Produkte der Moderne wie etwa ihre technischen Errungenschaften durchaus zu schätzen, worauf Marty/Appleby, Fundamentalismus, S. 23 f. hinweisen.

Bestreben, die Gültigkeit der eigenen Religion „beweisen“ zu wollen, ist ebenfalls „typisch modern“.¹¹¹ Handelte es sich bei der völkischen Religion doch letztlich um einen „Ideenbrei aus uraltem und zugleich phantastisch aufbereitetem neuem Gedankengut“.¹¹² Zudem konnten diese zivilisations- und kulturkritischen Glaubenskonstrukte, denen tiefe Hoffnungen auf Erlösung zugrunde lagen, bisweilen den Charakter einer Fluchtbewegung annehmen,¹¹³ und zwar – wie bereits angesprochen – angesichts der als trist und sinnentleert empfundenen Gegenwart in eine vermeintlich heilere Vergangenheit. Als eine solch ideale Zeitepoche aber galt seit der Romantik das Mittelalter, das in der Gralswelt seine geradezu erhabenste Stilisierung gefunden zu haben schien. Damit ist zugleich das weite Feld der Mittelalterrezeption tangiert, also „die bewußte Aufnahme und schöpferische Verarbeitung [...] mittelalterlichen Kulturguts in nachmittelalterlichen Epochen“.¹¹⁴ Diese kann freilich ebenso die Instrumentalisierung des Mittelalters zur „Sinnstiftung durch Rückgriffe auf geschichtliches Geschehen“ implizieren, die nicht selten zu neuer „Mythenbildung [verführt]“.¹¹⁵ Auch den Völkischen diente das Mittelalter – und hier konkret der Gralsmythos in Gestalt von Wagners „Parsifal“ und Wolframs von Eschenbach „Parzival“ als zentralen Bezugspunkten – zur „Deutung der Moderne“,¹¹⁶ wobei sich in dieser Deutung zugleich das „Unbehagen an der Moderne“¹¹⁷ manifestierte.

111 Ulbricht, Justus H.: Klänge „deutschen Wesens“. Feiern, Rituale und Lieder deutschreligiöser Gruppierungen, in: Faber, Richard (Hg.): Säkularisierung und Resakralisierung. Zur Geschichte des Kirchenlieds und seiner Rezeption, Würzburg 2001, S. 134; Hervorhebung durch diesen.

112 So Junginger, Völkische Religionen, S. 579.

113 Vgl. dazu etwa: Frecot, Janos/Geist, Johann Friedrich/Kerbs, Diethart: Fidus 1868-1948. Zur ästhetischen Praxis bürgerlicher Fluchtbewegungen, München 1972; vgl. dazu auch Küenzlen, Fundamentalismus, S. 198, sowie weiterführend Riesebrodt, Fundamentalismus, S. 21, der diesem sowohl Weltflucht als auch Weltbeherrschung attestiert; zur letzten Kategorie zählt er den protestantisch-amerikanischen und den schiitisch-iranischen Fundamentalismus. Seine völkisch-religiöse Variante wäre seit dem Vorabend des Ersten Weltkrieges ebenfalls vorwiegend in der zweiten Kategorie zu verorten.

114 Ehrismann, Mittelalterrezeption, Sp. 726.

115 Althoff, Gerd: Sinnstiftung und Instrumentalisierung: Zugriffe auf das Mittelalter. Eine Einleitung, in: ders. (Hg.): Die Deutschen und ihr Mittelalter. Themen und Funktionen moderner Geschichtsbilder vom Mittelalter, Darmstadt 1992, S. 3.

116 Oexle, Otto Gerhard: Das entzweite Mittelalter, in: Althoff (Hg.), Die Deutschen, S. 12.

117 Oexle, Otto Gerhard: Das Mittelalter und das Unbehagen an der Moderne. Mittelalterbeschwörungen in der Weimarer Republik und danach, in: Burghartz, Susanna u.a. (Hg.): Spannungen und Widersprüche. Gedenkschrift für Frantisek Graus, Sigmaringen 1992, S. 125, 147, 152.

Daher kann in der vorliegenden Untersuchung nicht eine bloße Darstellung der Rezeption des mittelalterlichen Gralsstoffes im Mittelpunkt stehen, sondern vielmehr eine Analyse der literarischen, publizistischen und sonstigen Bestrebungen, diesen für die Schaffung einer alternativen, völkischen Religion in der Moderne nutzbar zu machen. Bei dem Problemfeld völkische Bewegung und Religion handelt es sich um einen interdisziplinären Untersuchungsgegenstand,¹¹⁸ war doch schon die völkische Religion um die Jahrhundertwende ein „kulturintegratives Projekt“ bzw. ein „kulturkritischer Diskurs“,¹¹⁹ der nahezu alle Bereiche der Kultur und ihre (kultur)wissenschaftlichen und nichtwissenschaftlichen Disziplinen mit einbezog. Allerdings steckt die Erforschung der völkischen Religiosität immer noch in ihren Anfängen, was nicht zuletzt die Tatsache zeigt, dass das Thema „in keiner Disziplin auch nur den Ansatz einer eigenständigen Forschungsstradition [hat] ausbilden können“.¹²⁰ Abgesehen von einigen frühen Aufsätzen von Hieronimus und Cancik¹²¹ beschäftigt sich die Forschung mit der von Thomas Nipperdey so bezeichneten „vagierenden Religiosität“¹²² erst seit Ende der achtziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts. In diesem Kontext sind daher vor allem die Aufsätze des Germanisten und Historikers Justus Ulbricht,¹²³ die Arbeiten der Skandinavistin Stefanie von Schnurbein zum „Neuheidentum“ und der von beiden herausgegebene Sammelband,¹²⁴ die Veröffentlichungen von Uwe Puschner¹²⁵ und von Stefan Breuer¹²⁶

118 Vgl. Puschner/Schmitz/Ulbricht, Vorwort, S. XX; Ulbricht, Aspekte, S. 34.

119 Ulbricht, Aspekte, S. 13, 32.

120 Ulbricht, Aspekte, S. 36; zur Forschungslage vgl. ebenda, S. 33 ff. sowie ders., „Buddha“, S. 214 ff. Da die relevanten Wissenschaftler bereits angeführt bzw. zitiert wurden, beschränkt sich diese kurze Abhandlung auf eine knappe Zusammenfassung zur Forschungssituation.

121 Hieronimus, Religiosität, S. 159-175; ders., Dualismus, S. 82-89; Cancik, ‚Neuheidn‘, S. 176-212.

122 Nipperdey, Religion, hier S. 143.

123 Vgl. dazu das Quellen- und Literaturverzeichnis dieser Arbeit.

124 Schnurbein, Religion; dies., Göttertrost; dies./Ulbricht (Hg.), Völkische Religion, darin: Transformation, S. 409-429; vgl. auch dies.: Religion of Nature or Racist Cult? Contemporary Neogermanic Pagan Movements in Germany, in: Cancik, Hubert/Puschner, Uwe (Hg.): Antisemitismus, Paganismus, Völkische Religion, München 2004, S. 135-149. Inhaltlich bietet dieser z.T. in englischer Sprache gehaltene Sammelband allerdings wenig Neues und beschränkt sich bezüglich der völkischen Religion auf die Zeit nach 1945.

125 Puschner, Die völkische Bewegung, S. 203-262; ders., Deutschchristentum, S.93-122; ders.: Anti-Semitism and German Voelkish Ideology, in: Cancik/ders. (Hg.), Antisemitismus, S. 55-63.

126 Breuer, Ordnungen, hier S. 291-326 zum Thema „Religion“.

sowie das Handbuch zur „Völkischen Bewegung“¹²⁷ zu nennen. Hinzu kommen die Spezialstudien von Michael Bäumer, Eva-Maria Kaffanke, Bernd Wedemeyer-Kolwe und Meike Sophia Baader zu den Runen-Okkultisten, zum „deutschen Heiland“, zur Körperkultur bzw. zur Reformpädagogik.¹²⁸ Fasst man den Begriff der völkischen Religion etwas weiter und bezieht generell die religiöse Kultur der Moderne und Phänomene wie neue Religionen, Verlagsreligionen und den Kulturprotestantismus mit ein, so ist ferner noch auf die Untersuchungen von Ulrich Linse,¹²⁹ Friedrich-Wilhelm Graf¹³⁰ und Gangolf Hübinger¹³¹ zu verweisen. Bei einem Verlassen des eigentlichen Forschungsfeldes droht jedoch schnell die Gefahr der Unübersichtlichkeit,¹³² daher beschränkt sich dieser Abriss auf die Nennung dieser Autoren. Deren Arbeiten stellen gewissermaßen die ersten Annäherungen an ein Thema dar, das die Forschung bislang vernachlässigt hat.¹³³

127 Puschner/Schmitz/Ulbricht (Hg.), Handbuch, darin z.B.: Lächele, Protestantismus, S. 149-163. Wenig zum Thema „Religion“ findet sich dagegen in dem ebenfalls in diesem Kontext erschienenen Band von: Schmitz, Walter/Vollnhals, Clemens (Hg.): Völkische Bewegung – Konservative Revolution – Nationalsozialismus. Aspekte einer politisierten Kultur, Dresden 2005 mit stärkerem Bezug auf die Weimarer Republik. Haar, Ingo/Fahlbusch, Michael (Hg.): Handbuch der völkischen Wissenschaften. Personen – Institutionen – Forschungsprogramme – Stiftungen, München 2008 konnte ich für die Drucklegung dieser Arbeit nicht mehr berücksichtigen.

128 Vgl. Bäumer, Michael: Zur völkischen Religiosität von der Jahrhundertwende bis zur Gegenwart unter besonderer Berücksichtigung der Runen-Okkultisten, Diss. Berlin 1997; Kaffanke, Eva-Maria: Der deutsche Heiland. Christusdarstellungen um 1900 im Kontext der völkischen Weltanschauung, Frankfurt/Main 2001; Wedemeyer-Kolwe, Bernd: „Der neue Mensch“. Körperkultur im Kaiserreich und in der Weimarer Republik, Würzburg 2004; Baader, Meike Sophia: Erziehung als Erlösung. Transformationen des Religiösen in der Reformpädagogik, Weinheim und München 2005.

129 Exemplarisch Linse, Säkularisierung, S. 117-141. Vgl. in diesem Kontext auch: Baumgartner, Judith/Wedemeyer-Kolwe, Bernd (Hg.): Aufbrüche – Seitenpfade – Abwege. Suchbewegungen und Subkulturen im 20. Jahrhundert. Festschrift für Ulrich Linse, Würzburg 2004.

130 Graf, „Verlagsreligion“, S. 243-298; ders.: Alter Geist und neuer Mensch. Religiöse Zukunftserwartungen um 1900, in: Frevert, Ute (Hg.): Das Neue Jahrhundert. Europäische Zeitdiagnosen um 1900, Göttingen 2000, S. 185-228; auch abgedruckt in: ders., Wiederkehr, S. 133-178.

131 Hübinger, Kulturprotestantismus; ders. (Hg.), Versammlungsort.

132 So auch Ulbricht, Aspekte, S. 36 f.

133 Vgl. dazu auch Puschner, Die völkische Bewegung, S. 25, der seine Arbeit auch als Grundlage für eine weitere Auseinandersetzung mit diesem Thema ansieht. Graf, Alter Geist, S. 221 weist ebenfalls darauf hin, dass „viele religiöse Diskurslandschaften der Jahrhundertwende nur in ersten Annäherungen erkundet sind“.

Ähnlich verhält es sich auch mit dem Untersuchungsgegenstand, der hier zur Debatte steht. Ganz allgemein betrachtet ist die Literatur zur Grals-, Parzival- und Artusthematik von Seiten der deutschen und internationalen Literaturwissenschaft und Germanistik neben einer Flut an populärwissenschaftlichen und spekulativen Darstellungen kaum mehr überschaubar.¹³⁴ Zur literarischen Parzival-Rezeption im deutschsprachigen Raum vom 18. bis 20. Jahrhundert liegt mittlerweile eine Dissertation von Claudia Wasielewski-Knecht vor, die sich in ihrer Arbeit zwar mit zwei hier ebenfalls relevanten Werken beschäftigt, dabei aber deren völkischen Gehalt lediglich streift bzw. unterschätzt und auf die völkisch-religiöse Perspektive gar nicht eingeht.¹³⁵ Ähnliches gilt für die Dissertation von Anke Wagemann, die ihren Schwerpunkt zudem auf die Rezeption von Wolframs von Eschenbach „Parzival“ im späten 20. Jahrhundert in Literatur, Theater und im Medium Film legt.¹³⁶ Speziell zu Wagners „Parsifal“ sowie seiner Instrumentalisierung im „Dritten Reich“ gibt es zwar eine Reihe von z.T. sehr konträren Deutungen; die pseudoreligiöse Verwertung des Werkes thematisiert aber lediglich ein Aufsatz von Udo Bernbach ansatzweise und nur unter einem Aspekt.¹³⁷ Auch die vorhandenen

-
- 134 Hier seien nur genannt: Mertens, Volker: *Der deutsche Artusroman*, Stuttgart 1998; ders., *Grail* (Anm. 32); Mahoney (Hg.), *The Grail* (Anm. 30); Groos, Arthur/Lacy, Norris J. (Hg.): *Perceval/Parzival. A Casebook*, New York, London 2002 (= *Arthurian Characters and Themes*, Vol. 6); Goodrich, Norma Lorre: *Die Ritter von Camelot. König Artus, der Gral und die Entschlüsselung einer Legende*, München 1994; Baumstark, Reinhold/Koch, Michael (Hg.): *Der Gral. Artusromantik in der Kunst des 19. Jahrhunderts*, Köln 1995 (= *Katalog der Ausstellung des Bayerischen Nationalmuseums*, München 25. Oktober bis 21. Februar 1996); Furch, Karoline: *Die Wiederkehr des Mythos. Zur Renaissance der Artus-Mythen in der modernen Fantasy-Literatur*, Wetzlar 1998; Hartmann, Sieglinde u.a. (Hg.): *Artus-Mythen und Moderne. Aspekte der Rezeption in Literatur, Kunst, Musik und in den Medien. Interdisziplinäres Symposium der Phantastischen Bibliothek Wetzlar und der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft*, 21. Wetzlarer Tage der Phantastik, 13. bis 16. September 2001, Wetzlar 2005.
- 135 Vgl. Wasielewski-Knecht, Claudia: *Studien zur deutschen Parzival-Rezeption in Epos und Drama des 18.-20. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main 1993 (= *Diss. Gießen* 1992), S. 137 ff., 162 ff.
- 136 Vgl. Wagemann, Anke: *Wolframs von Eschenbach „Parzival“ im 20. Jahrhundert. Untersuchungen zu Wandel und Funktion in Literatur, Theater und Film*, Göppingen 1998. Sie verweist lediglich einleitend (S. 14 f., 22 f.) in Bezug auf die Forschungen Jost Hermands kurz auf diesen Aspekt.
- 137 Hier nur exemplarisch: Csampai, Attila/Holland, Dietmar (Hg.): *Parsifal. Texte, Materialien, Kommentare*, Reinbek bei Hamburg 1984; Friedländer, Saul/Rüsen, Jörg (Hg.): *Richard Wagner im Dritten Reich. Ein Schloss Elmau-Symposium*, München 2000; dort: Bernbach, Udo: *Liturgietransfer. Über einen Aspekt des Zusammenhangs von Richard Wagner mit Hitler und dem Dritten Reich*, S. 40-65.