

Harm-Peer Zimmermann

## **Männerbund und Totenkult**

### **Methodologische und ideologische Grundlinien der Volks- und Altertumskunde Otto Höflers 1933-1945**

Die volkscundliche Diskussion um Otto Höfler will nicht abreißen, seitdem Hermann Bausinger und Wolfgang Emmerich in den 1960er Jahren das Verdikt der "Volkstumsideologie" über ihn verhängt haben. Klaus von See, Hermann Engster, Carmen Schramka, Jan Hirschbiegel und andere haben Höfler als Rassist, wenigstens aber als germanophilen Obskuranten sistiert<sup>1</sup>. Gegen jede solcher Veröffentlichungen erhob sich indes, solange sie lebte, die streitbare Stimme des Angegriffenen selbst, begleitet durch den Chor zahlreicher Schüler, die nun, nach dem Tod ihres Lehrers, dessen Erbe und Ehre frei von allzu braunen Flecken zu halten sich angelegen sein lassen. So wird zwar eingeräumt, daß Höfler mit seiner Orientierung an Männerbünden und Totenkulten der "Ideolo-

---

<sup>1</sup> Vgl. Bausinger, Hermann: Volksideologie und Volksforschung. Zur nationalsozialistischen Volkskunde, in: Zeitschrift für Volkskunde 61 (1965), 177-204; Emmerich, Wolfgang: Germanistische Volkstumsideologie. Genese und Kritik der Volksforschung im Dritten Reich, Tübingen (Volkleben 20) 1968; Emmerich, Wolfgang: Zur Kritik der Volkstumsideologie, Frankfurt am Main 1971; Engster Hermann: Germanisten und Germanen. Germanenideologie und Theoriebildung in der deutschen Germanistik und Nordistik von den Anfängen bis 1945 in exemplarischer Darstellung, Frankfurt am Main, Bern, New York 1986; Hirschbiegel, Jan: Die "germanische Kontinuitätstheorie" Otto Höflers, in: Zeitschrift der Gesellschaft für Schleswig-Holsteinische Geschichte 117 (1992), 181-192; Schramka, Carmen: Mundartenkunde und germanische Religionsgeschichte, Zur Tätigkeit von Otto Maußer und Otto Höfler, in: Gilch, Eva / Schramka, Carmen: Volkskunde an der Münchner Universität 1933-1945. München (Münchner Beiträge zur Volkskunde 6) 1986, 43-64; See, Klaus von: Deutsche Germanen-Ideologie vom Humanismus bis zur Gegenwart, Frankfurt am Main 1970; See, Klaus von: Kontinuitätstheorie und Sakraltheorie in der Germanenforschung. Antwort an Otto Höfler, Frankfurt am Main 1972. Die Ergebnisse des Bandes Jacobeit, Lixfeld, Bockhorn 1994 konnten nicht mehr eingearbeitet werden. Vgl. Jacobeit, Wolfgang / Lixfeld, Hannjost / Bockhorn, Olaf (Hrsg.): Völkische Wissenschaft. Gestalten und Tendenzen der deutschen und österreichischen Volkskunde in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Wien, Köln und Weimar 1994.

gie des Dritten Reiches [...] entgegenkam" und daß er "in der Einschätzung der Juden mit der nationalsozialistischen Ideologie im wesentlichen konform ging"; auch gutgläubige oder unbedeutende organisatorische Einlassungen werden konzediert<sup>2</sup>. Aber die Grundlinien seiner Lehre bleiben danach über jeden ernstesten Verdacht erhaben. Höfler gilt unter den meisten seiner Schüler als überaus kenntnisreicher, scharfsinniger, faszinierender, ja charismatischer Wissenschaftler, der allerdings, so "gütig" und aufgeschlossen er gegenüber Studenten und Anhängern auftrat, in wissenschaftlichen Auseinandersetzungen zu "harter Polemik", "klischeehaften Feindbildern" und "starken affektischen Ausbrüchen" neigte<sup>3</sup>. Danach besitzt die Wissenschaftsgeschichte der Volkskunde in Höfler einen Universalgelehrten ersten Ranges, dessen Blick auf die großen kulturgeschichtlichen Linien zielte und dessen schöpferische Kraft durchaus eigenständige Wege ging.

Bislang gibt es noch keine synoptische, fachwissenschaftliche Untersuchung über Höflers volks- und altertumskundliche Beiträge und ihre weltanschaulichen Grundlagen zwischen 1933 und 1945. Es fehlt sowohl eine ausführliche Darstellung der methodologischen Fragen und die Einordnung in den allgemeinen geistesgeschichtlichen Kontext als auch ein Vergleich von Höflers Gedankenwelt mit dem Selbstverständnis insbesondere des in jener Zeit "elitärsten Männerbundes, der SS Himmlers"<sup>4</sup>. Diese Aufgaben können hier indes nur in Form erster grundsätzlicher Erwägungen angegangen werden; eine breit entfaltete Analyse ist nach wie vor ein Forschungsdesiderat. Vor allem wäre dafür der Nachlaß Höflers aufzuarbeiten. Der vorliegende Beitrag konzentriert sich, er-

<sup>2</sup> Vgl. Birkhan, Helmut: Otto Höfler, in: Almanach der Österreichischen Akademie der Wissenschaften 138 (1987/88), 385-406, hier: 399 ff. Vgl. Reaktionen von Karl-S. Kramer, Heinrich Beck, Helmut Birkhan, Klaus Düwel, Edith Marold, Kurt Schier auf Hirschbiegel 1992, in: Zeitschrift der Gesellschaft für Schleswig-Holsteinische Geschichte 118 (1993), 300-304.

<sup>3</sup> Vgl. Rassem, Mohammed: Im August verstarb der 1901 geborene Wiener Germanist Otto Höfler, in: Criticón 103 (1987), 204; Birkhan 1987/88, 388; Birkhan, Helmut: Vorwort des Herausgebers, in: Höfler, Otto: Kleine Schriften, herausgegeben von Helmut Birkhan, Hamburg 1992, IX-XVI. Birkhan 1992, X, XIII f. Dieses Bild von der Persönlichkeit Höflers bestätigte mir in einem Gespräch im Januar 1993 auch die Kieler Nordistin Edith Marold.

<sup>4</sup> Vgl. Birkhan 1987/88, 399 f.

gänzt um einige Informationen aus dem "Berlin Document Center" (BDC), auf die Exegese der Schriften: "Kultische Geheimbünde der Germanen" (1934); "Altgermanische Verfallskultur?" (1935); "Der germanische Totenkult und die Sagen vom Wilden Heer" (1936); "Das germanische Kontinuitätsproblem" (1937 a); "Die politische Leistung der Völkerwanderungszeit" (1938); "Friedrich Gundolf und das Judentum in der Literaturwissenschaft" (1939); "Volkskunde und Politische Geschichte" (1940); "Die Entwicklung der geistigen Lage in Skandinavien" (1942)<sup>5</sup>. Es geht darum, die Kerngehalte und die Logik des Höflerschen Denkens in dem genannten Zeitraum zu rekonstruieren und auf Affinitäten zur nationalsozialistischen Ideologie hin zu überprüfen. Höflers Arbei-

<sup>5</sup> Vgl. Höfler, Otto: Kultische Geheimbünde der Germanen I, Frankfurt am Main 1934; Höfler, Otto: Altgermanische Verfallskultur?, in: Schleswig-Holsteinische Hochschulblätter 11, Heft 3/4 vom 25.06.1935, 12-14; Höfler, Otto: Der germanische Totenkult und die Sagen vom Wilden Heer, in: Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde 10 (1936), 33-49; Höfler, Otto: Das germanische Kontinuitätsproblem. Nach einem Vortrag, gehalten am 6. Juli 1937 auf dem Deutschen Historikertag in Erfurt, Hamburg 1937 (im folgenden zitiert: Höfler 1937 a); Höfler, Otto: Vorbemerkung des Herausgebers, in: Grönbech, Wilhelm: Kultur und Religion der Germanen, herausgegeben von Otto Höfler, Hamburg-Wandsbek 1937, 7-10 (im folgenden zitiert: Höfler 1937 b); Höfler, Otto: Lebenslauf (anlässlich der Bewerbung an der Universität München vom 15.03.1937), abgedruckt in: Gilch, Eva / Schramka, Carmen: Volkskunde an der Münchner Universität 1933-1945. München (Münchner Beiträge zur Volkskunde 6) 1986, 82-83 (im folgenden zitiert: Höfler 1937 c); Höfler, Otto: Die politische Leistung der Völkerwanderungszeit, in: Kieler Blätter 1938, 282-297; Höfler, Otto: Friedrich Gundolf und das Judentum in der Literaturwissenschaft (Vortrag, gehalten auf der 4. Arbeitstagung des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands, Abteilung Judenfrage, München vom 4. bis 6. Juli 1939), Manuskript, München 1939, in: BDC: SS-Hängeordner 626-650; veröffentlicht in: Forschungen zur Judenfrage 4 (1940) (im folgenden zitiert: Höfler 1939); Höfler, Otto: Volkskunde und Politische Geschichte, in: Historische Zeitschrift 162 (1940), 1-18; Höfler, Otto: Die Entwicklung der geistigen Lage in Skandinavien (Denkschrift im Auftrag des Reichsführers SS), Manuskript o.O., Herbst 1942, in: BDC: Research-Akten, Ahnenerbe; Höfler, Otto: Schriftenverzeichnis, Wien 1982; Höfler, Otto: Kleine Schriften, herausgegeben von Helmut Birkhan, Hamburg 1992 (im folgenden zitiert: Höfler 1992 a); Höfler, Otto: Schriftenverzeichnis, in: Höfler 1992 a, 841-848 (im folgenden zitiert: Höfler 1992 b).

ten sollen also nicht in allen empirischen Einzelheiten nachvollzogen, sondern auf den ihnen immanenten gedanklichen Nenner gebracht werden. Biographische Daten und organisatorische Verstrickungen bleiben weitgehend ausgespart<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Angaben zur Person und zur politisch-organisatorischen Tätigkeiten finden sich vor allem bei: Alzheimer, Heidrun: Volkskunde in Bayern, Ein biobibliographisches Lexikon der Vorläufer, Förderer und einstigen Fachvertreter, Würzburg (Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte 50) 1991; Birkhan 1987/88; Birkhan 1992; Birkhan, Helmut/Geschwantler, Otto (Hrsg.): Otto Höfler, Festschrift zum 65. Geburtstag, 2 Bde., Wien 1968; Bockhorn, Olaf: Wiener Volkskunde 1938-1945, in: Gerndt, Helge (Hrsg.): Volkskunde und Nationalsozialismus, München (Münchner Beiträge zur Volkskunde 7) 1987, 229-237; Bockhorn, Olaf: Zur Geschichte der Volkskunde an der Universität Wien, Von den Anfängen bis 1939, in: Lehmann, Albrecht / Kuntz Andreas (Hrsg.): Sichtweisen der Volkskunde. Zur Geschichte und Forschungspraxis einer Disziplin. Festschrift für Gerhard Lutz zum 60. Geburtstag. Berlin, Hamburg 1988, 63-83; Bockhorn, Olaf: Der Kampf um die "Ostmark", Ein Beitrag zur Geschichte der nationalsozialistischen Volkskunde in Österreich, in: Heiß, Gernot u. a. (Hrsg.): Willfähige Wissenschaft. Die Universität Wien 1938-1945, Wien (Österreichische Texte zur Gesellschaftskritik 43) 1989, 17-39; Bollmus, Reinhard: Das Amt Rosenberg und seine Gegner, Studien zum Machtkampf im nationalsozialistischen Herrschaftssystem, Stuttgart 1970; Emmerich 1968 und 1971; Engster 1986; Gajek, Esther: Germanenkunde und Nationalsozialismus. Zur Verflechtung von Wissenschaft und Politik am Beispiel Otto Höflers. Manuskript, wird erscheinen in: Walter Schmitz, Clemens Vollnhals (Hrsg.): Konservative Revolution, völkische Bewegung und Nationalsozialismus, Tübingen (Philologica. Dresdner Beiträge zur deutschen Kultur- und Literaturgeschichte der Neuzeit) 1994; Heiber, Helmut: Walter Frank und sein Reichsinstitut für Geschichte des neuen Deutschlands, Stuttgart 1966; Heiber, Helmut: Universität unterm Hakenkreuz, Teile 1 und 2, München, London, New York, Paris 1991 und 1992; Jacobeit, Lixfeld, Bockhorn 1994; Jakubowski-Tiessen, Manfred: Kulturpolitik im besetzten Land. Das Deutsche Wissenschaftliche Institut in Kopenhagen 1941 bis 1945, Manuskript, inzwischen erschienen in: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 42 (1994), 129-138; Jeggle, Utz: Volkskunde im 20. Jahrhundert, in: Brednich, Rolf W. (Hrsg.): Grundriß der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie, Berlin 1988, 51-71; Jordan, Karl / Hofmann, Erich: Geschichte der Philosophischen Fakultät 2, Neumünster (Geschichte der Christian-

Otto Höfler (1901-1987) entstammte der sogenannten Wiener Schule der Germanistik, die den Grimmschen Gedanken einer Kontinuität zwischen dem germanischen Altertum und den volkstümlichen Kulturäußerungen der Gegenwart auf die Spitze trieb. Zwei Richtungen dieser Schule bildeten sich in den 1920er Jahren heraus: die "Mythologen" um Georg Hüsing (1869-1930) und Karl von Spieß (1880-1957) sowie die "Ritualisten" um Rudolf Much (1882-1936). Gemeinsam war ihnen die Vorstellung vom Überdauern altgermanischer Willens- und Sozialformen. In Streit aber gerieten sie darüber, welches der ursprüngliche Träger dieser Kultursubstanz und ihrer Überlieferung sei: der Mythos oder das Ritual<sup>7</sup>. Diese Kontroverse mutet heute durchweg skurril an, da kein ernst zu

Albrechts-Universität Kiel 1665-1965, 5.2) 1969; Kater, Michael H.: Das "Ahnenerbe" der SS 1935-1945. Ein Beitrag zur Kulturpolitik des Dritten Reiches, Stuttgart 1974; Kramer, Karl-Sigismund: Volkskunde an der Christiana Albertina, in: Christiana Albertina 8 (1969), 57-63; Kramer, Karl-Sigismund: Beschreibung des Volkslebens, Zur Geschichte der "Münchener Schule", München 1989; Kürschners Gelehrtenkalender 1931 ff.; Meissl, Sebastian: Germanistik in Österreich. Zu ihrer Geschichte und Politik 1918-1938, in: Kadrnoska, Franz (Hrsg.): Aufbruch und Untergang. Österreichische Kultur zwischen 1918 und 1938, Wien, München, Zürich 1981, 475-496; Rassem 1987; Schorcht, Claudia: Philosophie an den Bayerischen Universitäten 1933-1945, in: Philosophie und Nationalsozialismus, Mitteilungen des Instituts für Wissenschaft und Kunst 47 (1992), 10-18; Schramka 1986; Sievers, Kai Detlev 1991: Volkskundliche Forschung und Lehre an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel, in: Kieler Blätter zur Volkskunde 23 (1991), 11-31; Vierhaus, Rudolf: Walter Frank und die Geschichtswissenschaft im Nationalsozialistischen Deutschland, in: Historische Zeitschrift 207 (1968), 617-627; Volbeh, Friedrich / Weyl, Richard: Professoren und Dozenten der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel 1665-1954, Kiel 1956; Weber-Kellermann, Ingeborg / Bimmer, Andreas C.: Einführung in die Volkskunde/Europäische Ethnologie, 2. Aufl., Stuttgart 1985. Vgl. im Überblick: Zimmermann, Harm-Peer: Vom Schlaf der Vernunft. Die Deutsche Volkskunde an der Kieler Universität 1933 bis 1945, Manuskript, wird erscheinen in: Hans Werner Prahl (Hrsg.): Uni-Formierung des Geistes. Beiträge zur Geschichte der Kieler Universität 1933-1945, Kiel 1994.

<sup>7</sup> Vgl. Meissl 1981, 475 ff.; Bockhorn 1988, 69 ff.; Emmerich 1968, 201 ff.; Weber-Kellermann, Bimmer 1985, 97; Bausinger, Hermann: Volkskunde, Von der Altertumsforschung zur Kulturanalyse, Tübingen 1971; Hirsch-

nehmender Wissenschaftler zuerst germanische Kontinuitäten zitieren würde, um zivilisatorische Phänomene zu deuten. In den 1920er Jahren jedoch beherrschten solche Abstrusitäten das Denken vieler Volkskundler, und die Entscheidung für die eine oder die andere volkstumsideologische Variante hatte nach dem Machtantritt der Nationalsozialisten konkrete politisch-organisatorische Auswirkungen. So wäre Höflers spätere Mitarbeit im "SS-Ahnenerbe" kaum ohne seine konsequent "ritualistische" Position erklärlich. - Die Mythologen also betonten die geistig-abstrakte Seite des Germanischen und degradierten das Brauchtum zu einer sekundären Erscheinung, zu einem Ergebnis von vorher ausgebildeten geistigen Komplexen, den Mythen. Die Ritualisten hingegen hoben die kultisch-konkrete Seite des Germanischen hervor und erklärten den Mythos zu einer Funktion des Brauchtums, zu einem geistigen Niederschlag männerbündischer Kulthandlungen.

Der bedeutendste Schüler Muchs, Otto Höfler, machte diesen Gedanken, nach dem der Ritus die Matrix germanischer Kulturkontinuität sei, zur quasi axiomatischen Grundlage seiner volks- und altertumkundlichen Studien. Aber auch in seinem zweiten großen Forschungsschwerpunkt, der historischen Linguistik, läßt sich dieser Ansatz aufzeigen, da Höfler sprachliche Entwicklungen (z.B. Lautverschiebungen) "nicht in der Sprache selbst" (also nicht im geistigen Überbau), sondern in den Sprachträgern und ihrer biologischen Prädestination angelegt sah<sup>8</sup>. Derartige Überlegungen sowie diejenigen über Goethe und zu einer "Morphologie der Kultur", die allerdings in Ansätzen steckenblieben<sup>9</sup>, hat Höfler erst nach 1945 entfaltet. Darauf kann nicht näher eingegangen werden. Die volkskundlichen Aspekte seines Werkes hingegen, die hier zur Debatte stehen, bildeten sein Hauptinteressengebiet vor 1945 und reiften bis dahin gedanklich vollständig aus. - Die Analyse dieser Theoreme sei mit ihren methodologischen Grundlagen begonnen.

Otto Höfler wird der empirischen Kulturgeschichtsschreibung zugerechnet, und zwar nicht zuletzt, weil sein Vater, Alois Höfler, Kontakt mit der Wiener positivistischen Psychologie und Philosophie, insbesondere mit Alexius Meinong (1853-1920), pflegte<sup>10</sup>. Und in der Tat zeichnen sich Otto Höflers Arbeiten

---

biegel 1992, 185 f. Die Ergebnisse des Bandes Jacobeit, Lixfeld, Bockhorn 1994 konnten nicht mehr eingearbeitet werden.

<sup>8</sup> Vgl. Birkhan 1987/88, 392 ff., 397 f.

<sup>9</sup> Vgl. Birkhan 1987/88, 394 ff.; Rassem 1987, 204; Birkhan 1992, XIII..

<sup>10</sup> Vgl. Rassem 1987, 204; Birkhan 1987/88, 389, 397; Birkhan 1992, IX.

durch eine außerordentlich reiche Quellenkenntnis aus: kaum eine Hypothese, die nicht mehrmals vor allem mit literarischen, aber auch mit archivalischen Zeugnissen belegt wäre. Er beherrschte die altertümlichen Überlieferungen, die Mythen, Sagen, Märchen etc., virtuos, und zwar nicht nur diejenigen Nordeuropas, sondern auch diejenigen Südeuropas und zum Teil auch Nordafrikas und Asiens. Aber trotz dieses profunden Faktenwissens hätte sich Höfler entschieden dagegen gewehrt, als Positivist eingeordnet zu werden. Die bloße Materialanhäufung und ihre schematische Ordnung war ihm suspekt. Dadurch werde "das Wesentliche verkannt". Er forderte dagegen noch 1961 eine "Wissenschaftsgesinnung", "die nicht allein das Quantifizierbare, Mathematisierbare, als objektiv erfäßbare, gleichsam wissenschaftswürdige Wirklichkeit anerkennt"<sup>11</sup>.

Ebenso ignorierte er die sinnverstehende Soziologie Max Webers. Denn diese zielt zuerst auf das Individuum und dessen Sinngewandungen ab und verfehlt damit nach Höflers Denkweise die "Einheit" des Lebens, seinen überindividuellen "ursprünglichen Sinn". Jede "atomistische Deutung" der Kultur führe weg von ihrem eigentlich entscheidenden Gehalt, von den "verborgenen Kraftquellen", den "formenden Kräften der Wirklichkeit"<sup>12</sup>. Höfler richtete diese Angriffe, aus denen der Einfluß Friedrich Nietzsches deutlich herauszulesen ist, vor allem gegen den Historismus. Die positivistische und verstehende Geschichtsschreibung ist auch nach Höfler in doppelter Weise lebensfeindlich und damit anti-historisch, einerseits, weil sie die "beseelenden Kräfte" der Historie in einem "abstrakten Schematismus" und kalten Mechanismus untergehen lasse, und andererseits, weil sie die "Schaukraft", die "Intuition", "unser Gefühl für das innere Gewicht" der Kulturerscheinungen absterben lasse<sup>13</sup>. Der Historismus tötet nach Nietzsche wie nach Höfler den objektiven Sinn in der Geschichte wie auch den erkennenden Sinn des Subjekts.

Höflers Überlegungen könnten somit als bemerkenswerte Nachdenklichkeit gegenüber den Problemen der Moderne aufgefaßt werden. Schließlich haben sich die "Riesen" der deutschen Soziologie (allen voran Weber, Simmel und Tönnies) ebenfalls an diesem von Nietzsche pointierten Spannungsverhältnis zwischen den dionysischen Triebkräften und den bürokratischen und begrifflichen Kulturverfestigungen, zwischen den a-rationalen Lebenskräften und der rational-kausal-mechanischen Lebensdeutung und -gestaltung abgearbeitet. Bei Horkheimer und Adorno kulminieren derartige Reflexionen im Begriff "Dialek-

---

<sup>11</sup> Vgl. Höfler (1961), zitiert nach Schramka 1986, 58.

<sup>12</sup> Vgl. Höfler 1940, 8; Höfler 1937 b, 7-10.

<sup>13</sup> Vgl. Höfler 1937 a, 7 f., 28; Höfler 1934, VII, IX; Höfler 1937 b, 9.

tik der Aufklärung", nämlich in dem Gedanken des Umschlags der "Aufklärung in Positivismus", in den "Mythos dessen, was der Fall ist", des Umschlags der Mittel der "Entzauberung der Welt" in Mittel ihrer Vernebelung<sup>14</sup>. Aber Höflers Skepsis ist von anderer Art. Zunächst fällt auf, daß seine Einwände gegen Rationalismus und Positivismus über lakonische Invektiven nicht hinausreichen. Die Andeutungen sind gedanklich so mager, daß sie eigentlich nicht der Erwähnung wert wären, würden sie nicht trotzdem zur Legitimation im Grunde des ganzen Höflerschen Gedankengebäudes dienen. Außerdem ist diese Frage bisher nur wenig untersucht worden<sup>15</sup>.

Höfler legte also keine erkenntnistheoretisch versierte Kritik der naturwissenschaftlichen Weltanschauung vor, wie sie etwa bei Tönnies zu finden ist. Was bei Tönnies, der ja ebenfalls die "Gemeinschaft" ins Zentrum seiner Untersuchungen stellte, als tiefsinniger Versuch angelegt war, die Aufklärung trotz all ihrer Tragik zu beerben und zu retten und mit den a-rationalen Impulsen zu versöhnen, kam bei Höfler als dürftiger Antimodernismus daher: Rationalismus, Empirismus, Positivismus, Materialismus wurden ohne nähere Differenzierung und ohne den kleinsten Versuch einer Würdigung pauschal mit dem Etikett "atomistische Soziologie und Philosophie" versehen und in Bausch und Bogen verdammt. Apodiktisch behauptete Höfler, dieses als "mechanistisch" und "individualistisch" identifizierte Denken sei niemals fähig, die inneren Bewegkräfte der germanischen Kultur zu begreifen<sup>16</sup>. Damit verabschiedete er sich auf leichtfertige Weise von den Traditionen der Aufklärung und leugnete ihre humanistischen Implikationen.

An die Stelle wissenschaftlich verbindlicher, rationaler methodischer Maßstäbe (kausale Argumentation, innere Widerspruchsfreiheit, Überprüfbarkeit etc.) wollte Höfler das "Gefühl", die "Schaukraft", die "Intuition" gesetzt wissen<sup>17</sup>. Und wiederum begründete er seine Postulate nicht näher, beispielsweise durch analytische Abgrenzungen seines Intuitions-Begriffs vom rationalistischen (Descartes, Leibniz) oder empiristischen (Locke) oder verstehenden (Dilthey, Rik-

<sup>14</sup> Vgl. Horkheimer, Max / Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung, 7. Aufl., Frankfurt am Main 1980, IX, 8 ff.

<sup>15</sup> Vgl. andeutungsweise bei von See 1972, 5 ff.; Schramka 1986, 57 f.; Rörrig, Fritz: Volkskunde, Hanse und Materialistische Geschichtsschreibung, in: Historische Zeitschrift 163 (1940/41), 490-502.

<sup>16</sup> Vgl. Höfler 1934, IX; Höfler 1937 a, 8; Höfler 1937 b, 9; Höfler 1940, 8.

<sup>17</sup> Vgl. Höfler 1934, VII; Höfler 1937 a, 7 f.; 28.

kert, Weber) oder vitalistischen (Bergson). Ganz offensichtlich knüpfte Höfler an Nietzsche an, der auch im Hinblick auf geschichtliche Deutungen die dionysische Kraft gegen alles kanonische, bürokratisch-geregelte und daher lebensabschneidende Rationalisieren aufgeboten hatte. Wie bei Nietzsche der unmittelbare Lebensimpuls und bei Bergson die intuitive Erkenntnis das Wesen der Wirklichkeit aufschließen sollten, wobei es auf empirische Genauigkeit nicht unbedingt ankam, so baute Höfler, um zu den "inneren Gründen" der vergangenen und rezenten sozialen Formen vorzudringen, auf die "Intuition", auf das Erleben des Sinns einer Handlung ohne kognitive Instanz, ohne rationale Vermittlung. Er ließ es jedoch an jeglichen Explikationen über die Reichweite dieser "Schaukraft" fehlen, also an genaueren Vorstellungen darüber, unter welchen Bedingungen sie Gültigkeit beanspruchen dürfe und wann sie durch kausal-rationale Erwägungen ergänzt bzw. abgelöst werden müsse. Die Frage, warum die "Intuition" dem Leben und seinem Sinn so viel näher komme als das rationalistische oder empiristische Verfahren, mithin eine genaue Begründung des eigenen Handwerkszeugs, blieb völlig ausgespart. Die Legitimität der "Schaukraft" als wissenschaftliches Mittel wurde dogmatisch als Gewißheit vorausgesetzt.

Die Verschwommenheit und Orakelhaftigkeit des Höflerschen Intuitions-Begriffes diente zweifellos auch der Selbstimmunisierung seiner Hypothesen gegenüber fachlicher Kritik nach dem Motto: Wem das "Gespür", das "Gefühl" fehlt, der versteht ohnehin nichts von der Materie und vom Fach; rationale Einwände sind a priori ungültig, weil sie am Leben vorbeiziele. Noch heute verteidigen einige Schüler Höflers ihren Mentor, indem sie Angriffe mit dem Argument abwehren, es mangle dem Angreifer am nötigen Einfühlungsvermögen und Sinn. Auf diese Weise aus dem wissenschaftlichen Diskurs ausgeschert und dem Lernprozeß enthoben, eröffnete sich Höfler der Freiraum für bizarre und abgründige Spekulationen aus durchaus bestimmter ideologischer Perspektive. Was als intuitive Sinndeutung ausgegeben wurde, erweist sich bei näherer Betrachtung als Rekonstruktion der Geschichte aufgrund eindeutiger Wertprämissen. Die platte Zurückweisung des kausal-rationalen Verfahrens entfesselte auch bei Höfler die Schimären des Dogmatismus.

Was er "fühlte" und "schaute", war gewiß nicht das "Wesen", das "Innere" der germanischen Kultur, sondern kaum mehr als das in die Vorgeschichte transformierte eigene Weltbild. Was er als Fluidum des Germanischen ekstatisch nachempfand, widerspiegelte weniger die Wirklichkeit, als vielmehr die innere Verzückung des Forschers über seinen Gegenstand und die Verliebtheit in seine eigenen Theoreme. Was er als Glanz des deutschen Altertums schillern ließ, diente wohl in erster Linie der marktgerechten Aufpolierung seiner Gedanken, damit sie auf dem Forum der wissenschaftlichen Lehrmeinungen um so funkeln-

der ins Auge stächen. Max Weber hatte die vertrackte Situation der Erkenntnis durchschaut, nämlich daß der Forscher, sobald er auf Äußeres sieht, auf sein Inneres, seine subjektiven Wertbezüge, zurückgeworfen ist. Er hatte daraus den Schluß gezogen, absolute Wahrheitsansprüche zugunsten "idealtypischer" Messungen aufzugeben. Er hatte darüber hinaus auf den öffentlichen Diskurs gesetzt, der über Gültigkeiten regelgerecht entscheiden sollte (Erfolgsprinzip). Höfler indes fiel weit unter dieses Niveau zurück dadurch, daß er nach ewigen Wahrheiten strebte, rationale Diskursregeln zurückwies und für allgemeinverbindlich erklärte, was ihm seine "Intuition" eingab.

Auf diese Weise stilisierte Höfler seine Einfälle zu unbedingten Gewißheiten, zu quasi sakrosankten Botschaften; denn konnte der ewige "innere Sinn" etwas anderes sein als "heilig" und unanfechtbar und von zeitloser "Kontinuität"? Nietzsche dagegen war sich der begrenzten Reichweite auch der intuitiven Erkenntnis bewußt gewesen. Wahrheit gebe es nicht im absoluten Sinn, sondern nur in Relation auf das Leben. Und als ein solches Experiment könne eine Interpretation nötigenfalls auf historische Zeugnisse ganz verzichten. Höfler hingegen suchte, wie der von ihm verhaßte Positivismus, immerfort nach Belegen. Und diese Suche muß in vierfacher Weise als widersprüchlich zu seiner erkenntnistheoretischen Basis angesehen werden: Erstens relativiert sich ein Absolutes, das auf Tatsachen angewiesen ist, zu einem Hypothetischen; zweitens gesteht Höfler indirekt ein, daß der "Sinn" sich in der Regel keineswegs nur "intuitiv" erschließen läßt, sondern auf harte, exakte Kalkulationen angewiesen ist; drittens wird damit völlig schleierhaft, ob nun der "Sinn" aus den historischen Erscheinungen abgeleitet wird oder der "Schaukraft" entspringt, bzw. in welchem Verhältnis Empirie und "Intuition" zueinander stehen; viertens huldigt Höfler gerade durch den Versuch, Zusammenhänge nachzuweisen, der kausalmechanischen Rationalität, die er zuvor barsch zurückwiesen hatte. Sein Forschungsansatz ist also nicht einmal konsequent durchgeführt, und er ist von logischen Paradoxien durchzogen. Das Insistieren auf der "Intuition" erweist sich als methodischer Kunstgriff, um ideologische Absichten zu kaschieren und wirkungsvoll zu lancieren.

So darf dann auch Höflers Belegfreudigkeit, bei der er es zweifellos zu erstaunlicher Virtuosität brachte, nicht als empirisch-kulturwissenschaftliches oder positivistisches Verfahren im modernen Sinne verstanden werden. Höfler dienten die Quellen nicht als induktive Grundlage für die Theoriebildung, er stieg nicht vom einzelnen zum allgemeinen auf, sondern schlug in allen ihm wesentlichen Fragen den umgekehrten Weg ein, indem er für von vornherein feststehende und unverrückbare Lehrmeinungen nach Bestätigungen suchte. Er machte, um

einen Begriff von Walter Benjamin aufzugreifen<sup>18</sup>, die Vergangenheit zur "Hure" seiner Dogmen. Höfler stand auch gänzlich konträr zu Vorgehensweisen, wie sie etwa Karl Popper mit dem "kritischen Rationalismus" entwickelte. Während Popper, geschult an Kants Erkenntnistheorie, aller faulen Selbstgewißheit vorhielt, sie möge sich der Offenheit der Theoriebildung bewußt werden, und forderte, Gegenpositionen zuzulassen, ja sogar nach Gegenbeweisen zu suchen (Falsifikations-Modell), gab sich Höfler selbstgerecht seinen "Intuitionen" hin. Allein auf die Verifikation seiner Einfälle kam es ihm an, und er zitierte dafür Quellen aus den verschiedensten Jahrhunderten und zog Analogien zu unterschiedlichsten Kulturkreisen Europas und zum Teil auch anderer Kontinente<sup>19</sup>. Die Ähnlichkeit mit Carl Gustav Jungs Methode der "Amplifikation" ist nicht zu übersehen. So vielfältiges Wissen dabei zutage gefördert und ausgebreitet wurde: Durch die Mißachtung raum-zeitlicher Bezüge, durch die Maßlosigkeit und Beliebigkeit des Zugriffs und den fast manisch zu nennenden Zuschnitt der Stoffe auf fixe Ideen hat Höfler die elementaren Regeln des historischen Arbeitens verletzt und seine Forschungen selbst entwertet. Dies haben durchaus auch einige seiner Schüler erkannt und kritisiert<sup>20</sup>.

Was für Höfler inhaltlich unanfechtbar feststand, war die Superiorität des "Ganzen", der "Gemeinsamkeiten", des "Organischen" über das "Einzelne", "Differierende" und "Mechanische". Bei der Betonung des Allgemeinen gegenüber dem Besonderen konnte er sich auf den breiten Hintergrund der idealistischen, romantischen und konservativen Staats-, Rechts-, Gesellschafts- und Wirtschaftslehren berufen und vor allem auch auf den neoromantischen "Universa-

<sup>18</sup> Vgl. Benjamin, Walter: Über den Begriff der Geschichte (1942), in: Ders.: Gesammelte Schriften 1, 3. Aufl., Frankfurt am Main 1990, 691-704.

<sup>19</sup> Vgl. exemplarisch Höfler 1934.

<sup>20</sup> So kritisierte Edith Marold in einem Gespräch im Januar 1993, Höfler habe sich von der Vorstellung leiten lassen, daß es Zusammenhänge in der Diachronie gebe. Er habe daher die historischen Zeugnisse nicht ihrem Kontext gemäß beurteilt. Karl-S. Kramer (1989, Anm. 6) schreibt: "Im methodischen Zugriff auf volkskundliche Erscheinungen gingen unsere Wege aber immer weiter auseinander." Und: Notwendig sei ein "lückenloser Nachweis" der Hypothesen, und zwar "nach räumlicher Determinierung, Funktion und Formenbestand und sozialem Ort". Vgl. Kramer, Karl-Sigismund: Bemerkungen zur Jan Hirschbiegels Aufsatz: Die "germanische Kontinuitätstheorie" Otto Höflers, in: Zeitschrift der Gesellschaft für Schleswig-Holsteinische Geschichte 118 (1993), 300-304.

lismus" Othmar Spann, der den "Vorrang des Ganzen vor dem Teil" herausgestellt hatte. Spann deutete die Gesellschaft nicht als Funktion egoistischer Einzelinteressen, wie es die rationalistische und positivistische Soziologie getan hatte, sondern als "lebendigen Organismus", als einen "geistigen Gliederbau", in dem der einzelne Mensch im wesentlichen nurmehr als stofflicher Träger übergeordneter "Wesenheiten" vorkam<sup>21</sup>. Auch Höfler ging es um solche kollektiven "Geistigkeiten", die er allerdings nicht, wie Spann, maßgeblich um sachliche und aktuelle Probleme gruppiert sah (Arbeit, Wirtschaftsführung, Staatsführung etc.). Mit Rudolf Much führte Höfler die eigentliche Substanz solcher "Lebenseinheiten" auf "uralte Lebensformen", auf das heidnisch-germanische Altertum zurück. Und nicht die klaren Bedürfnisse des Überlebens (Nahrung, Kleidung, Behausung, Fortpflanzung), aus denen beispielsweise Tönnies die Willens- und Sozialformen der "Gemeinschaft" abgeleitet hatte, waren hier zuletzt ausschlaggebend, sondern die "dunklen Tiefen des Irrationalen". Das "Unbegreifliche zu sehen, anzuerkennen und es zu ehren", darauf kam es Höfler an<sup>22</sup>.

Hatte Höfler mit der "Intuition" methodisch auf die Kritik an der kausal-atomistischen Lebensdeutung reagiert, so berührte er mit seiner inhaltlichen Problemstellung dasselbe Thema. Die "irrationalen" bzw. "a-rationalen", "prälogischen", "unbewußten" Motive menschlichen Handelns wurden in der Philosophie, Soziologie und Psychologie gleichermaßen gewürdigt. Schopenhauer, Nietzsche und Bergson entwickelten sie unter den Begriffen "Wille" und "Leben". Tönnies stellte den a-rationalen "Wesenwillen" gegen den berechnenden "Kürwillen". Klages polarisierte "Seele" und "Geist". Weber unterschied die Wertrationalität von der Zweckrationalität. Freud verdichtete das "Unbewußte" in einem Punkt, der Libido. Über Carl Gustav Jung läßt sich dann durchaus auf Höfler zusteuern. Denn auch Jung lokalisierte die "verborgenen Kraftquellen" (Höfler) im Urzeitlichen, Kollektiven und Numinosen. Was zeitlos, kontinuierlich in uns wirke, seien gemeinsame Urerinnerungen, "Archetypen", herrührend tief aus unserer Stammesgeschichte, welche wir wie einen "unsichtbaren Saurierschwanz" hinter uns hertragen. Was bei Freud phallisch-individualistisch analysiert wurde, kam bei Jung als überhistorischer, kollektiver "Saurierschwanz" daher. Explizit hat sich Höfler indes meines Wissens weder auf C. G. Jungs "Tiefenpsy-

<sup>21</sup> Vgl. Spann, Othmar: Gesellschaftslehre, in: Ders.: Gesamtausgabe 4 (Ausgabe nach der 3. Auflage, Leipzig 1930), Graz 1969, 73 ff., 301; Höfler 1934, XII; Höfler 1937 b, 7; Birkhan 1992, IX.

<sup>22</sup> Vgl. Höfler 1934, 2; Höfler 1937 a, 9.

chologie" noch auf Bergsons "élan vital" oder auf Klages' "Seele" berufen, sondern auf Nietzsches "dionysisches" Prinzip und auf Muchs "ritualistische" Altertumskunde.

Kollektive "Geistigkeiten" formen nach Höfler das Verhalten der Menschen, so daß diese weniger als selbständige, verstandesgeleitete Individuen erscheinen, denn als unmündige Erfüller eines übergeordneten Willens. Höfler verlegte die Entstehung der essentiellen Lebenskräfte in die "Urzeit", allerdings nicht, wie Jung, in eine "fünfhunderttausendjährige" Stammesgeschichte, sondern in das historische Altertum. Die heidnischen Germanen hätten den Wesenskern der deutschen Kultur geprägt, der bis zur Gegenwart Gültigkeit beanspruchen dürfe. Aber nicht alle Germanen hätten gleichermaßen an dieser Sinnmünzerei Anteil gehabt. Nur die Männer, und zwar die im "Bund" vereinigten "wehrhaften Männer", die "exklusiven" Kriegergemeinschaften, seien die Erzeuger unseres tiefsten kulturellen Sinns<sup>23</sup>. Höfler berief sich mit dieser Deutung vor allem auf Much und dessen Schülerin, Lily Weiser (1898-1987), die in ihrer 1926 vorgelegten Habilitationsschrift die kulturstiftende Bedeutung "altgermanischer Männerbünde" herausgestellt hatte.

Mit dem Begriff der "Ekstase" begab sich Höfler dann in eindeutig obskure Gefilde. Der "Männerbund" beschrieb nämlich zunächst nur den quasi organisatorischen Kreis der kulturellen Sinnstiftung; darüber hinausgehend fragte Höfler nach den spezifischen Umständen, unter denen die Erzeugerkraft wirksam geworden sei. Während die "mythologische" Richtung der "Wiener Schule" den geistigen "Schöpfungsakt" im Nebel der Vorzeit untergehen ließ, entwarf Höfler ein genaueres Bild: Im magischen Ritus, im "gespenstischen Kult", im ekstatischen Treiben der Männer gewährte er die Quelle aller echten "religiösen, ethischen und historisch-politischen Kräfte"<sup>24</sup>. Während bei Jung die "unmittelbare religiöse Erfahrung", also das Innwerden des Numinosen und das "Erlebnis" der kollektiv-psychischen Grundmuster ("Archetypen"), dann doch gewissermaßen pietistisch-individualistisch gefaßt blieb, nämlich als etwas, das jeder einzelne Mensch in sich und mit sich selbst abmachen muß, schwebte Höfler eine dionysisch-germanische Männer-Gruppensdynamik vor, welche die "Kraftquellen" der deutschen Kultur ins Leben gerufen hätte.

An romantische Vorstellungen anknüpfend, hatte Richard Wagner die "höchste Ekstase", den Zustand mythischer Weltentrückung, als erlösendes Sinnerlebnis in der Kunst dem begrifflichen Denken, dieser "dämonischen Versachlichung",

<sup>23</sup> Vgl. Höfler 1934, VII, 2, 250 ff; Höfler 1936, 33-49.

<sup>24</sup> Vgl. Höfler 1934, VIII, 4 f.

entgegengehalten. Von Nietzsche war der orgiastisch-metaphysische Taumel, der "Schauer des Rausches", als sinnstiftendes Prinzip in der Philosophie etabliert worden. Bei Nietzsche jedoch lagen diesem Begriff überaus tiefsinnige erkenntnistheoretische Überlegungen im Anschluß an Kants kritische Philosophie zugrunde. Die Einsicht nämlich, daß über das "Ding an sich" nichts Wahres und ewig Gültiges gesagt werden könne, daß folglich alle Weltdeutung allein menschliches Maß widerspiegeln würde und kein Anspruch auf absolute Geltung erhoben werden dürfe, diese Einsicht radikalisierte Nietzsche im Hinblick auf die intelligible Welt, im Hinblick auf das Reich der ethischen Grundlagen des sozialen Zusammenlebens. Er erkannte den subjektiven und mithin relativen Charakter aller Wertungen und moralischen Zielvorstellungen. Jederlei Wertsetzung ist danach human-perspektivisch und hat epistemologisch kein Recht, sich auf Gott, auf die Natur oder auf andere unbedingte Hintergründe zu berufen. Es ist unmöglich, einen objektiven Sinn des Daseins auszumachen; der Baum der Erkenntnis trägt lediglich irdische Früchte. War somit jeglicher Wert als subjektiv und perspektivisch durchschaut (Nihilismus), so führte Nietzsche auch die Wertschöpfung, den Akt der Sinnstiftung auf individuelle Erlebnisse zurück: Seine Interessen und Absichten entdeckt der Einzelne in sich selbst, und zwar am ehesten im Zustand der ekstatischen Entrücktheit, in der dionysischen Versenkung, wenn die Trugbilder des Marktes und der Autoritäten zurücktreten. Nietzsche dachte vor allem an musikalische und andere künstlerische Verzückungen im Sinne eines "metaphysischen Trostes"<sup>25</sup>.

Es ist hier nicht der Ort, das dionysische Prinzip Nietzsches im einzelnen darzulegen. Ludwig Klages hat diese Gedanken in seiner Lehre vom "Geist als Widersacher der Seele" verarbeitet. Danach trägt die technisch-instrumentelle Vernunft (Geist, Logos, Tatwille) die Verantwortung für die Austrocknung der dionysisch-erotischen Potenzen auf der Erde und damit für die Verödung des Lebens (Seele), während die ekstatisch-rauschhafte Einfühlung die Rolle der lebensadäquaten Wahrnehmung vertritt. Auch Freuds "Libido" läßt sich ohne Nietzsches Dionysos nicht verstehen. Er ist außerdem implizit wohl Adornos Begriff der ästhetischen "Erschütterung", in der sich die "Verhärtung in der eigenen Subjektivität" als schmerzliches Innewerden "wahren Glücks" unter "Weinen" löst. - Hatte jedoch schon Wagner das mythisch-rauschhafte Erlebnis im wesentlichen in einer völkischen Selbstberauschung und Selbstsucht aufgehen lassen, so wurde Nietzsches erkenntnistheoretisch hoch-komplexer Begriff der Ekstase von Höfler in schier unerträglicher Weise banalisiert. Was die deut-

<sup>25</sup> Vgl. Nietzsche, Friedrich: Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus, München, Wien 1980.

sche Kultur im Inneren über Jahrtausende hinweg zusammengehalten und angetrieben hat, waren danach in männlicher Trance gezeugte Grundkräfte. Der "élan vital" wurde auf den Moment einer rauschhaften Sinnstiftung und die dabei hervorbrechenden Energien reduziert. Das letzte Motiv dafür sah Höfler nun nicht, wie etwa die psychoanalytischen Sinndeuter, im Eros oder im Machttrieb oder in einer polymorph-perversen, pandämonischen Libido begründet. Das große "Unbegreifliche", das der Männerbund im Ritus versinnlicht habe, das große Erklärungsdefizit, das er aufgefüllt habe, sei das Geheimnis des Lebens schlechthin, nämlich sein unabwendbares Ende: der Tod und seine Unzugänglichkeit für den wachen Verstand. Den schöpferischen Dionysos Nietzsches, den Lebensstrom, "das Lachen", Bergsons, das "Urlied der Landschaft" (Klages) verwandelte Höfler in ein dunkles Erschauern vor dem Tod, in eine Theorie des Abgrunds und der ihm verpflichteten kulturellen Brücken.

Der "Mittelpunkt des germanischen Lebens", das Wesen des Ritus sei der "Totenkult", der die irdisch-alltäglichen Wahrnehmungsgrenzen in der Ekstase einzureißen und somit transzendente Erlebnisse zu erreichen trachte. Die rauschhafte Entrücktheit erlaubt danach tatsächlich den wechselseitigen Grenzübertritt der Lebenden ins Transzendente und der Toten ins Reich der Erscheinungen<sup>26</sup>. Die Dämonenmaske symbolisiert das Zusammentreten beider Sphären. Ihre Fratzenhaftigkeit ist diejenige des Todes, und ihre Träger gehorchen, versunken tanzend, keinem weltlichen Rhythmus, sondern geben dem Toten die Ehre, sich in ihrer Gestalt mitzuteilen. Der Kultus ist hier gedacht als höhere Form der Mimesis, als "Verwandlungskult", als Übertritt ins Irrationale wie auch als "Einbruch des Irrationalen" in die Wirklichkeit, als gegenseitige Rückverbindung ("re-ligio") und Rückversicherung von Licht- und Schattenreich<sup>27</sup>. Höfler konstruierte also ein magisch-religiöses Urerlebnis, das er nicht in die Hände einzelner Schamanen oder Priester oder "Übermensen" legte, sondern einer in der Ekstase egalitären Kriegergemeinschaft zuschrieb. Aus dieser Betonung des urgermanischen und gemeinschaftlichen Erlebnisses ist übrigens Höflers rezeptive Abstinenz von C. G. Jung und Höflers in letzter Konsequenz distanzierte und ablehnende Haltung gegenüber Nietzsche zu verstehen. Denn bei Jung blieb das archetypische "Erlebnis" auf den einzelnen Menschen beschränkt. Und Nietzsche hatte den dionysischen Rausch als ein individuelles Erlebnis konzipiert. Dieses fügte sich aber gerade nicht in die Ordnung des Ganzen, auf die es Höfler ankam, und es war darüber hinaus historisch nicht an eine

<sup>26</sup> Vgl. Höfler 1934, VIII ff.; Höfler 1937 a, 13 ff., 28; Höfler 1936.

<sup>27</sup> Vgl. Höfler 1937 a, 13 ff., 28; Höfler 1934, VIII ff.

bestimmte Epoche, biologisch nicht an eine bestimmte "Rasse" und phänomenologisch nicht an einen bestimmten Ausdruck (Tod) gebunden.

Die Bedeutung der Sinnstiftung im Totenkult ist nach Höfler in erster Linie nicht in Ritualen, Symbolen und Dogmen zu sehen, die ja erst im zweiten Schritt daraus hervordühten. Höfler entwickelte eine eigene Variante lebensphilosophisch beeinflusster Kirchen- und Religionskritik. So war von Richard Wagner und Nietzsche die lebenshemmende, ja -abschneidende Konsequenz des Christentums und der kanonisierten Theologie aufgedeckt worden. Klages sah im Christentum den Wegbereiter für die blinde Zerstörungswut des "Logos". C. G. Jung bezeichnete später die "kodifizierten und dogmatisierten Formen religiöser Erfahrungen" als "religiöses Gerede", als "äußerliche Politur" und die ganze "christliche Kultur [...] in erschreckendem Ausmaß als hohl", während es doch zuerst auf das "Erlebnis" des Archetypischen ankomme. Höfler ging nun noch weiter. Er stufte auch die Mythen und Sagen, in denen beispielsweise Wagner (und die mythologische Richtung der "Wiener Schule" der Germanistik schloß sich dieser Deutung an) den "Gestaltungstrieb des Volkes", die reine, ursprüngliche, völkische Schöpferkraft in Wirkung gesehen hatte, zu etwas Sekundärem zurück. Der Ritualist Höfler hielt die Mythen und Sagen genauso wie die religiösen Lehren und Liturgien gleichsam für einen Aufguß, für einen mehr oder weniger intensiven und geordneten Abklatsch des wahren kultischen Zentrums, der ursprünglichen Kulmination, nämlich des "Einswerden mit den Toten". Das dunkle transzendente Erlebnis ist bei Höfler das Primäre, und alles, was sich daran anschließt, also die Bebilderung, Darstellung, Nacherzählung, Nachahmung des kultischen Einbruchs, ist nur ein inadäquater Ausdruck des Mysteriums. Das Erlebnis, der Ritus, geht dem Ausdruck, dem Mythos, voran<sup>28</sup>.

Höfler wendete die erkenntnistheoretische Trias "Erleben-Ausdruck-Verstehen" Wilhelm Diltheys ins Metaphysische. In der Tradition Kants stehend, hatte Dilthey das "Ding an sich" für unerkennbar gehalten, hingegen die Konstruktion der Erscheinungswelt nicht aus den reinen Anschauungs- und Denkformen allein abgeleitet. Die Phänomene seien uns durch unsere "ganze Menschennatur" gegeben, also durch kausales Denken genauso wie durch Fühlen und Wollen und andere Lebenskräfte. Unter dem Begriff "Erlebnis" entwickelte Dilthey dieses spontane Bilden und Erfassen von Sinnzusammenhängen aus der "ganzen Breite" menschlicher Wahrnehmungsmöglichkeiten heraus, wobei er die Art und Weise des Erlebens in einer bestimmten Epoche als historisch bedingt, als

<sup>28</sup> Vgl. Höfler 1934, VIII; Höfler 1937 a, 27; Höfler 1936, 33 ff.

von Überlieferungen und Umständen abhängig auswies. Jede geschichtliche Entwicklungsstufe stellt also das Menschenwesen von einer spezifischen Seite dar, und erst am Ende aller Tage wird sich die humane Seele ganz veräußerlicht haben. Damit würdigte er, und Max Weber folgte ihm darin, die a-rationalen Elemente der Erfahrung. Höfler indes setzte sich über solche epistemologischen Feinheiten grob hinweg, indem er strenge historische, soziale, ästhetische und biologische Eingrenzungen vornahm. Er ging nicht, wie Nietzsche und Dilthey, von der Unerkennbarkeit des Transzendenten und von der Pluralität des transzendentalen Erlebens in Raum und Zeit aus. Das "echte" und "wahre" Erlebnis war ihm ein metaphysisches Erlebnis, und dieses verlegte er ins germanische Altertum. Nur die dort angeblich erfolgte kollektiv-rituelle Sinngebung hielt er für allgemeinverbindlich, während er spätere und individuelle Ausdrucksformen der Verwässerung und "Zersetzung" des Ursinns bezichtigte<sup>29</sup>.

Auf solcher germanophilen Beschränktheit beruht auch sein viel diskutierter Kontinuitätsgedanke. Was beispielsweise im Bergsonschen Vitalismus optimistisch angelegt war, nämlich als lebendiger, vielfältiger Einfluß der kontinuierlichen Lebenskräfte ("durée") auf die statische soziale Maschinerie, verkam bei Höfler unter dem Einfluß Muchs (und Jungs?) zu einer eindimensionalen, rückwärtsgewandten, pessimistischen Germanenideologie. Während Jung den Lebenssinn auf diluviale, psychisch-kollektive "Archetypen" zurückführte, ging Höfler von Urerlebnissen der Germanen aus. Der im Altertum ekstatisch gezeugte Sinn sei das "eigentlich Eigenlebige der Geschichte", sei die Substanz, die sich in der germanischen Welt, ungeachtet ihrer spezifischen sozialen Formen, immer wieder Bahn breche, beispielsweise in den mittelalterlichen Zunft- und Gildebräuchen oder in den Initiationsriten unterschiedlichster Gruppen oder im Fastnachts- und volkstümlichen Brauchtum bis heute hin<sup>30</sup>. Es ist nicht eine bunt-schillernde Lebenskraft oder gar eine dynamische "ganze Menschennatur", die die Basis für Höflers "Kontinuität" bildet, sondern ein "uralter", "dunkler", im Kern "unbegreiflicher", "ungeheuerer", "gespenstischer" Totenkultus. Darin offenbart sich ein zutiefst pessimistischer Zug, zwar nicht der Pessimismus Spenglerscher Prägung, den Höfler strikt zurückgewiesen hat, weil er den kulturellen Untergang als unabweisbares Fatum hinstellte, aber ein Pessimismus des geschlossenen Horizonts. Denn die Dynamik des Lebens bleibt ganz und gar auf

<sup>29</sup> Vgl. Höfler 1937 b, 9; Höfler 1940, 10 f.; Höfler 1934, IX ff.

<sup>30</sup> Vgl. Höfler 1937 a, 5 ff.; Höfler 1940, 6 ff. Vgl. dazu Hirschbiegel 1992; von See 1972; Werner, Karl Ferdinand: Das NS-Geschichtsbild und die deutsche Geschichtswissenschaft, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1967, 79 f.

den Tod bezogen. Der zentrale Gehalt der Kultur ist an den Abgrund gefesselt, erlaubt nicht, allen Gefahren zum Trotz, den luftigen Höhenflug des Ikarus, nicht die Selbstentfaltung des Lebens aus ureigenstem Elan und nach eigenen Regeln. Höfler predigt eine Metaphysik ohne Hoffnung: Zu freiem Flug kann sich die Eule der Minerva hier niemals erheben, da die "toten Ahnen" alle "echten" Träume und Regungen füllen und somit alle Entfaltungskraft in die Tiefe ziehen.

"Ritus" und "Kontinuität", die Höfler gegen das atomistische Weltbild und seine Konsequenzen, nämlich die Erstarrung der Wirklichkeit zur leblosen Maschinerie, aufgeboten hatte, gerieten ihm auf diese Weise selbst zum Mittel, die Kultur und ihre Entwicklung stillzustellen und einzufrieren. Das Leben erstirbt im altgermanischen Totenzauber, dessen konkrete Gestalt und geistige Ausprägung bezeichnenderweise Weise unscharf gezeichnet bleiben. So wird hier nicht Aufklärung betrieben, sondern Verdunkelung, Verheimlichung, Irreführung, also Mystifikation und Entmündigung. Und was sich diesem eigentümlich verschlossenen Kern nicht fügen will, wird verleugnet oder geschmäht. Den trunkenen Totentanz der Germanen zur Grundsubstanz der deutschen Kultur zu erklären, spottet durch entschiedene Einfallslosigkeit, Geschmacklosigkeit und durch die unzweideutig reaktionäre Absicht allen ernsthaften philosophischen und soziologischen Bemühungen des 19. und 20. Jahrhunderts, das A-Rationale gegen die kalte Berechnung und den Kapitalismus in Schutz zu nehmen, ganz abgesehen davon, daß Höflers Bild des heidnischen Germanentums und seiner "Kontinuität" schon früh empirisch angezweifelt wurde<sup>31</sup>.

Geradezu unerträglich muß dann auf heutige Leser der letzte Schluß wirken, den Höfler zog, nämlich die biologisch-rassistische Fundierung seines ganzen Lehrgebäudes. Für Höfler stand außer Zweifel, daß die besondere Art und Weise des germanischen Kultus auf genetische Anlagen zurückzuführen sei. Das spezifische rituelle Erlebnis unter Germanen wurde zum Ausdruck des Erbguts, und Höfler ließ keinen Zweifel daran, daß der angeblich daraus hervorgewach-

<sup>31</sup> Vgl. Rörig 1940/41; Klewitz, Hans-Walter: Die Heilige Lanze Heinrichs I, in: Deutsches Archiv für Geschichte des Mittelalters 6, 1943, 42-58; Ranke, Friedrich: Das Wilde Heer und die Kultbünde der Germanen. Eine Auseinandersetzung mit Otto Höfler, in: Niederdeutsche Zeitschrift für Volkskunde und Blätter für niedersächsische Heimatpflege 18 (1940), 1-33; Kummer, Bernhard: Irrtümer um "Germanien", in: Nordische Stimmen 7 (1937), 201 ff.; Leyen, Friedrich von der: Erwiderung auf Otto Höfler: "Der germanische Totenkult und die Sagen vom Wilden Heer", in: Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde 11 (1937), 94-97; und andere.

senen nordeuropäischen Kultur der höchste Rang unter den Kulturen der Völker gebühre. Juden hielt er für "Verhöhner aller Werte und Zersetzer aller Bindungen", Russen, Polen und Tschechen für "freche" "Slawentypen", denen am besten mit der "Peitsche" beizukommen sei<sup>32</sup>. - In Anbetracht solcher Äußerungen ist einleuchtend, daß Höflers Volks- und Altertumskunde nach 1945 durch kritische Germanisten, Ethnologen und Historiker als von überaus fraglichem wissenschaftlichen Wert und zweifelhaftester politischer Provenienz und auch als rassistische Ideologie bezeichnet wurde<sup>33</sup>.

Höfler hat also zweifellos nationalsozialistischen Kriegergruppen ein wesentliches Argument für ihre pseudo-wissenschaftliche Identitätsbildung geliefert, indem er die "Vereinigung der wehrhaften Männer" zum "sozialen Grundtypus" der deutschen Kultur erklärte. Nicht aus der Familie, der Hausgemeinschaft oder der Sippe seien die wichtigsten kulturellen Impulse hervorgegangen, sondern aus dem "aristokratischen, kriegerischen, exklusiven Geist" der "Männerbünde" habe sich das religiöse und ethische genauso wie das staatliche, rechtliche, politische und wirtschaftliche Leben wesentlich entwickelt<sup>34</sup>. Mit solchen Spekulationen fand Höfler vor allem in der SS Anklang, die ein besonderes Auserwähltheitsgefühl und eine Ordens-Mentalität vorführte<sup>35</sup>. Wie Höfler in den "wehrhaften Männerbünden" den historisch entscheidenden Sinnstifter ausgemacht zu haben glaubte, so sah Himmler in seiner Truppe den neuzeitlichen Erben einer vermeintlich bewährten altgermanischen Sozialform. Die "wehrhaften politischen Mannschaftsverbände", schrieb das SS-Zentralorgan "Schwarzes Korps", hätten zuletzt in der Schutzstaffel "herrliche Gestalt" gewonnen. Die SS sollte nach Himmler eine der "Kasten-, Klassen- und Familienwelt" überlegene

<sup>32</sup> Vgl. Höfler 1942; Höfler 1939; Höfler 1937 a, 11, 28.

<sup>33</sup> Vgl. Emmerich 1968, 155, 178 f., 201 f., 335; von See 1972; Bausinger 1971, 74 ff.; Schramka 1986, 54 ff.; Hirschbiegel 1992, 181 ff.; von See 1970; Engster 1986, 80 ff.; Heiber 1966, 551 ff., 713; Heiber 1991, 369, 404.

<sup>34</sup> Vgl. Höfler 1934, VII, 250 ff.

<sup>35</sup> Zur Mentalität der SS und Ideologie Himmlers vgl. Buchheim, Hans: Befehl und Gehorsam, in: Ders. u.a. (Hrsg.): Anatomie des SS-Staates 1, 5. Aufl., München 1989, 215-318, insbesondere 231 ff.; Ackermann, Josef: Heinrich Himmler als Ideologe, Göttingen, Zürich, Frankfurt am Main 1970.

Keimzelle sein, um "alle großen Aufgaben der Zukunft zu meistern" und den "neuen Menschentypus zu schaffen"<sup>36</sup>.

Mit Höfler war der Vorrang der soldatischen Mannschaft vor der Familie und vor allen anderen gesellschaftlichen Gruppen sowie die Gültigkeit germanischer Sinnstiftungen bis in die Gegenwart hinein gerechtfertigt. Und noch ein dritter Punkt kam hinzu, welcher der Germanophilie des Reichsführers SS schmeicheln mußte: Die von Höfler propagierte "politische Gestaltungskraft" des frühen Germanentums. Im Gegensatz zur vorherrschenden Altertumskunde und Mediävistik betrachtete Höfler die heidnischen Germanen nicht als "Barbaren", denen erst der römische und christliche Einfluß die Zivilisation ermöglicht habe, sondern er stellte ihre "gigantische historisch-politische Leistung" heraus. Die Zurückdrängung Roms sei keine "Katastrophe" gewesen, im Gegenteil, erst dadurch hätten die Germanen sich zu "ordnenden Neugestaltern Europas" aufschwingen können<sup>37</sup>.

Auch das Bild einer "altgermanischen Verfallskultur", das Bernhard Kummer gezeichnet hatte, wies Höfler schroff ab und verurteilte es als "ungerechte wissenschaftliche Beraubung unserer Vergangenheit". Im Grunde führte er sämtliche politischen und rechtlichen Institutionen des nordeuropäischen Mittelalters auf die schöpferische Kraft germanischer Männerbünde zurück und deutete die Reichsinsignie des Schwertes von einem christlichen zu einem heidnischen Symbol, nämlich des altgermanischen Wodankultes, um<sup>38</sup>. Auch für Himmler war es eine unerträgliche Vorstellung, die deutsche Geschichte aus einer römischen Kulturinitiation herzuleiten und alles Vorhergehende als "Barbarei" zu deklarieren. "Ewiger und älter als Rom, ewiger und älter ist Deutschland!", behauptete er und forderte, die Zeugnisse dafür vor allem "aus den Sagen und aus dem Boden" zu holen und daraus, wie Ackermann schreibt, "eine lückenlose Tradition von den vorgeschichtlichen Germanen bis zu den Tagen des Dritten Reiches" zu rekonstruieren<sup>39</sup>. Das aber war genau Höflers Kontinuitäts-Programm.

Die meisten Interessenschwerpunkte, die Höfler in seiner Volks- und Altertumskunde wählte, betrafen den Kernbereich der SS-Ideologie. Die Stärkung des

<sup>36</sup> Vgl. "Schwarzes Korps", zitiert o. J. bei Heiber 1991, 404; Himmler o. J. und 1943, zitiert nach Ackermann

<sup>37</sup> Vgl. Höfler 1938, 282 ff.

<sup>38</sup> Vgl. Höfler 1935, 12-14; Höfler 1938, 282 ff.

<sup>39</sup> Vgl. Himmler 1935, zitiert nach Ackermann 1970, 55, 62.

"germanischen Selbstbewußtseins" (Höfler) mittels einer Kontinuitätslehre sowie die Verklärung der Männerbünde und ihrer Schöpferkraft standen jeweils im Vordergrund. Höfler konstatierte, das Thema "Kontinuität" sei nicht irgendein Problem, sondern dabei gehe es "um letzte Fragen unserer Geschichtsehre"<sup>40</sup>. Und ebenso stimmten Höfler und Himmler in ihrer antiklerikalen Grundhaltung überein. Die religiöse und ethische Sinnstiftung war nach Höfler nicht messianisch erfolgt, sondern rituell, im ekstatischen Totenkult der Germanen. Seine eigentliche Kraft habe dieser Urglaube, auch wenn er christlich überformt worden sei, im männerbündischen Brauchtum unterschiedlichster Gruppen bis heute bewahren können<sup>41</sup>. Kaum zu unterscheiden davon ist die Argumentation Himmlers. Auch er beklagte die "Überlagerung" der ursprünglich germanisch-rassischen Sinnbilder und Schöpferkräfte durch das Christentum; und auch er bot den Ahnen- und Totenkultus gegen den Klerus auf. "Der schlimmste Hieb, den das Christentum an unsere Wurzel gelegt hat, ist der Hieb gegen die Ahnen und die Ahnenverehrung gewesen", behauptete Himmler 1937 ganz im Sinne Höflers. Um die dadurch verschütteten Antriebe freizulegen, sollten in der SS männerbündische Riten (Initiationen, Weihen, Festbräuche etc.) statt kirchlicher Liturgien aufleben<sup>42</sup>. Bei Himmler wie bei Höfler trat an die Stelle eines persönlichen Gottes ein rassistischer Pantheismus, der Glaube an eine höchste Substanz, die in den Genen der Germanen ihren typischen und edelsten Niederschlag gefunden habe und sich mittels dunkler Männerriten ihren adäquaten Ausdruck verschaffe. Höflers Lehre vom "Totenkult" ließ sich durchaus als Apologie des gespenstischen männerbündischen Treibens im "Orden unter dem Totenkopf" verwenden.

Darüber hinaus hatte Höfler dem Reichsführer SS zugkräftige Argumente für seine Idee von einem "Großgermanischen Reich" zu bieten. Himmler träumte von einem "Reich der Rasse", von der Begründung eines Imperiums, das alle germanischen "Stämme" vom Nordkap bis zu den Alpen umfassen sollte<sup>43</sup>. Doch das "Blut" konnte als alleiniger gemeinsamer Nenner realpolitisch kaum ausreichen. Zur Sympathiewerbung für diese Pläne bedurfte es, allen politischen, rechtlichen, wirtschaftlichen, sozialen Unterschieden der europäischen Nationen zum Trotz, eines übergreifenden kulturellen Bezugspunkts; und den

<sup>40</sup> Höfler an Sievers, eingegangen am 15.07.1937, in: BDC: Research-Akten, Ahnenerbe.

<sup>41</sup> Vgl. Höfler 1934, 221, 244 ff., 324 ff. Vgl. dazu auch Heiber 1966, 551 ff.

<sup>42</sup> Vgl. Himmler 1937, zitiert nach Ackermann 1970, 64 ff.

<sup>43</sup> Vgl. Ackermann 1970, 179 ff., 194.

hatte Höfler in unvergleichlich eindeutiger Form entwickelt. "Männerbund" und "Totenkult" waren danach die allumspannenden Gemeinsamkeiten, welche die germanischen Völker kontinuierlich über Jahrtausende und Ländergrenzen hinweg zusammengehalten hätten. Auf das äußere Erscheinungsbild der Kulturen komme es nicht in erster Linie an. Der "tieferer Sinn", die verborgene "ungeheuerere Gemeinschaftskraft" sei das Entscheidende. Diese Urkräfte und Urformen gelte es freizulegen, um insbesondere Nordeuropa "für einen freien, ehrenvollen Dienst an einem großgermanischen Reich zu gewinnen"<sup>44</sup>. Höfler rechtfertigte also zum einen Himmlers Soldaten- und Germanenmanie und zum anderen dessen imperialistische Wahnideen. Seine Mitarbeit im "SS-Ahnenerbe" war daher ideologisch durchaus folgerichtig.

Höfler war, so läßt sich resümieren, in philosophischer, soziologischer und psychologischer Hinsicht einer der versiertesten Volkskundler in Deutschland zwischen 1933 und 1945. Die Nähe zu Nietzsche und Wagner ist am auffälligsten, darüber hinaus sind Anklänge an Dilthey, Bergson, Klages, Spann und C. G. Jung zu bemerken. Im Zusammenwirken mit seiner überaus reichen Quellenkenntnis hätte aus diesem theoretischen Fundament eine zwar möglicherweise konservativ-national geprägte, aber immerhin intelligente Kritik der Moderne und ihrer mechanisch-atomistischen Weltdeutung hervorgehen können. Doch Höfler vertat sein geistiges Potential zugunsten einer pauschalen und trivialen Schmähung von Rationalismus und Aufklärung und ihrer kulturellen Ergebnisse. Sein ganzheitlicher Ansatz, dem jede genauere erkenntnistheoretische Begründung und Einordnung fehlte, endete in einer heillosen Spekulation über die Archetypen der deutschen Geschichte. Die beabsichtigte Würdigung der "Gemeinschaft" lief auf eine Verklärung von kriegerischen "Männerbünden" und "Totenkulten" sowie auf eine apodiktische Aburteilung aller anderen, etwa individualistisch geprägten, Willens- und Sozialformen hinaus. Wenngleich Höfler ein funkelnder Pädagoge und Lehrer gewesen sein mag, der viele seiner Schüler nachhaltig beeindruckt hat, so darf dieser Umstand nicht über den finsternen Kern seiner Theoreme hinwegtäuschen, wie er sich den Nachgeborenen in seinen volks- und altertumkundlichen Schriften zwischen 1933 und 1945 darstellt. Höfler lieferte den nationalsozialistischen kriegerischen Mannschaften, insbesondere der SS, die vermeintlich wissenschaftlich-historischen Argumente für ihr Selbstverständnis. Er war mit seinem Rassismus, mit seiner Germanen-

und Männerbundmanie etc. ein exponierter und entschiedener Erfüllungsgehilfe des Nationalsozialismus in der deutschen Volkskunde.

---

<sup>44</sup> Vgl. Höfler 1942, 34; Höfler 1937 b, 7 ff.; Höfler 1934, 2, 150.

# Kieler Blätter zur Volkskunde

Herausgegeben von

Silke Göttisch und Kai Detlev Sievers

26  
1994

---

Kommissionsverlag Walter G. Mühlau, Kiel  
ISSN 0341-8030

## Inhalt

Harm-Peer Zimmermann	
Männerbund und Totenkult	
Methodologische und ideologische Grundlinien der Volks- und	
Altertumskunde Otto Höflers 1933-1945	5
Jörg Scholz	
Ländlicher Alltag in der Probstei während des 1. Weltkriegs	29
Mathias Hörtnagel	
Die Arbeiterkulturbewegung in Elmshorn und Umgebung	87
Nils Hansen, Olaf Peters, Frauke Rehder, Doris Tillmann	
"Nach und nach verschwindet alles, was zum Zusammenleben	
gehört".	
Über die Schließung der Meierei in Alt-Bennebek	161
Anke Franke, Ulrike Friedrichs, Heinrich Mehl	
Unfallkreuze an Schleswig-Holsteins Autostraßen	189
<b>Berichte</b>	213
Wolfgang Jacobeit	
Volkskunde, Volksgeschichte, Sozialgeschichte	215
Rainer Gerckens	
EDV-Einsatz in Schleswig-Holsteinischen Museen	223
Einladung zur IX International Oral History Conference	231
<b>Besprechungen</b>	233