

Horn, Elija

Jugendbewegung und "Indien". Zur Herausbildung eines jugendkulturellen Topos' um 1918

De Vincenti, Andrea [Hrsg.]; Grube, Norbert [Hrsg.]; Hoffmann-Ocon, Andreas [Hrsg.]: 1918 in Bildung und Erziehung. Traditionen, Transitionen, Visionen. Bad Heilbrunn : Verlag Julius Klinkhardt 2020, S. 87-105. - (Historische Bildungsforschung)



Quellenangabe/ Reference:

Horn, Elija: Jugendbewegung und "Indien". Zur Herausbildung eines jugendkulturellen Topos' um 1918 - In: De Vincenti, Andrea [Hrsg.]; Grube, Norbert [Hrsg.]; Hoffmann-Ocon, Andreas [Hrsg.]: 1918 in Bildung und Erziehung. Traditionen, Transitionen, Visionen. Bad Heilbrunn : Verlag Julius Klinkhardt 2020, S. 87-105 - URN: urn:nbn:de:0111-pedocs-204659 - DOI: 10.25656/01:20465

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-pedocs-204659>

<https://doi.org/10.25656/01:20465>

in Kooperation mit / in cooperation with:



<http://www.klinkhardt.de>

Nutzungsbedingungen

Dieses Dokument steht unter folgender Creative Commons-Lizenz: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.de> - Sie dürfen das Werk bzw. den Inhalt unter folgenden Bedingungen vervielfältigen, verbreiten und öffentlich zugänglich machen sowie Abwandlungen und Bearbeitungen des Werkes bzw. Inhaltes anfertigen: Sie müssen den Namen des Autors/Rechteinhabers in der von ihm festgelegten Weise nennen. Dieses Werk bzw. der Inhalt darf nicht für kommerzielle Zwecke verwendet werden. Die neu entstandenen Werke bzw. Inhalte dürfen nur unter Verwendung von Lizenzbedingungen weitergegeben werden, die mit denen dieses Lizenzvertrages identisch oder vergleichbar sind.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use

This document is published under following Creative Commons-License: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.en> - You may copy, distribute and transmit, adapt or exhibit the work in the public and alter, transform or change this work as long as you attribute the work in the manner specified by the author or licensor. You are not allowed to make commercial use of the work. If you alter, transform, or change this work in any way, you may distribute the resulting work only under this or a comparable license.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.



Kontakt / Contact:

peDOCS
DIPF | Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation
Informationszentrum (IZ) Bildung
E-Mail: pedocs@dipf.de
Internet: www.pedocs.de

Mitglied der:


Leibniz-Gemeinschaft



Andrea De Vincenti
Norbert Grube
Andreas Hoffmann-Ocon
(Hrsg.)

1918 in Bildung und Erziehung

Traditionen, Transitionen, Visionen

De Vincenti / Grube / Hoffmann-Ocon
1918 in Bildung und Erziehung

Historische Bildungsforschung
Tagungsbände der Sektion
Historische Bildungsforschung

herausgegeben vom Vorstand der
Sektion Historische Bildungsforschung
der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft
(DGfE)

Andrea De Vincenti
Norbert Grube
Andreas Hoffmann-Ocon
(Hrsg.)

1918 in Bildung und Erziehung

Traditionen, Transitionen, Visionen

Verlag Julius Klinkhardt
Bad Heilbrunn • 2020

k

*Gefördert mit Mitteln der Pädagogischen Hochschule Zürich
und der Sektion Historische Bildungsforschung der DGfE.*

Dieser Titel wurde in das Programm des Verlages mittels eines Peer-Review-Verfahrens aufgenommen. Für weitere Informationen siehe www.klinkhardt.de.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet abrufbar über <http://dnb.d-nb.de>.

2020.i. © by Julius Klinkhardt.

Foto Umschlagseite 1: © by Vladimir Wrangel / Adobe Stock.

Druck und Bindung: AZ Druck und Datentechnik, Kempten.

Printed in Germany 2020.

Gedruckt auf chlorfrei gebleichtem alterungsbeständigem Papier.



Die Publikation (mit Ausnahme aller Fotos, Grafiken und Abbildungen) ist veröffentlicht unter der Creative Commons-Lizenz: CC BY-NC-SA 4.0 International
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

ISBN 978-3-7815-5827-4 Digital

doi.org/10.35468/5827

ISBN 978-3-7815-2395-1 Print

Inhaltsverzeichnis

<i>Andrea De Vincenti, Norbert Grube und Andreas Hoffmann-Ocon</i> Die Chiffre 1918. Aushandlungen und Konflikte um Konzeptionen, Visionen und Transitionen in Bildung und Erziehung	7
--	---

Jugend – Ambivalenzen zwischen Aufbegehren, Bewegung und Tradiertem

<i>Jennifer Burri und Adrian Juen</i> Schule zwischen Harmonie und Aufstand – SchülerInnenmitbestimmung an den Zürcher LehrerInnenseminaren um 1918	39
---	----

<i>Andrea De Vincenti</i> Patriotische Männlichkeiten? Körper- und Charaktererziehung im Seminar-Turnverein Küsnacht 1900-1925	65
--	----

<i>Elija Horn</i> Jugendbewegung und „Indien“: Zur Herausbildung eines jugendkulturellen Topos‘ um 1918	87
---	----

Schule und Pädagogik – Infragestellung, Re-Assortierung und Weitergabe von Wissen

<i>Andreas Hoffmann-Ocon</i> „Keine passiven Redekränzchen“ – Soziale und organisatorische Experimente in der politischen Kultur der Lehrpersonen(fort)bildung in Zürich um 1918	109
---	-----

<i>Tomáš Kasper</i> Die wissenschaftliche Neuorientierung der tschechischen Pädagogik im Windschatten ihres amerikanischen Vorbildes – Eine Fallstudie zur Zwischenkriegszeit	135
--	-----

Viktoria Luise Gräbe

Schulbücher für den evangelischen Religionsunterricht und die Lebenskunde in der Weimarer Republik – Zwischen Kontinuität und Aufbruch	159
--	-----

**Sozialdemokratie, Sozialismus und Pädagogik –
Verflechtungen in Wien, Zürich und der Deutschschweiz**

Norbert Grube

Lehrer, Politiker, „Trämlergeneral“, Schriftsteller: Der Zürcher Sozialdemokrat Alfred Traber als Beispiel für dynamisierte Pädagogisierungsschübe um 1918	181
--	-----

Lucien Criblez

Bildungs- und Erziehungsaspirationen der politischen Linken in der Schweiz in den 1910er- und 1920er-Jahren	203
---	-----

Wilfried Göttlicher

Otto Glöckels Schulreform, das Rote Wien und die deutsche Reformpädagogik. Zur Einordnung der Glöckelschen Schulreform, 1919-1934	229
---	-----

Ulrich Herrmann

Transitionen und Visionen für das Bildungs- und Schulwesen im Bundesland Wien am Beginn der ersten österreichischen Republik	251
--	-----

Autorinnen und Autoren	269
------------------------------	-----

Jugendbewegung und „Indien“: Zur Herausbildung eines jugendkulturellen Topos‘ um 1918

In der Oktoberausgabe der Zeitschrift *Freideutsche Jugend* des Jahres 1918 verkündete die Pädagogin Marie Buchhold¹ der jugendbewegten Leserschaft: „Wir stehen an der Schwelle zu unserer neuen Welt [...].“² Auslöser dieses jugendbewegten Neubeginns war ihr zufolge das Leid, das im Zuge des Ersten Weltkriegs über ganz Europa gekommen war. Dieses Leid sei jedoch zugleich der „Scheiterhaufen unserer Wiedergeburt“,³ aus dem, so hoffte sie, neues Leben hervorgehen sollte. Buchhold maß ihrer Gegenwart also die Bedeutung eines Übergangs zu etwas völlig Neuem bei. Auch die *Freideutsche Jugend*, ein 1913 entstandenes Sammelbecken für größtenteils bürgerliche Jugendbünde, stand nach der Niederlage Deutschlands im Ersten Weltkrieg vor einem Scherbenhaufen: Die Bewegung war weltanschaulich gespalten und drohte zu zerbrechen. Buchhold hingegen hegte die Hoffnung, dass die Jugend – „geheiligt und wahr gemacht“⁴ – gemeinschaftlich das Neue hervorbringen, ja selbst das Neue sein würde. Im „Scheiterhaufen des Leids“ geläutert, werde die Jugend wie Phönix aus der Asche auferstehen und als die zukünftigen „Neuen Menschen“ das Neue angehen.⁵ Doch woher sollte das Neue kommen? Laut Buchhold aus der Jugend und „ihrer Lebendigkeit“ selbst – hier habe „notwendigerweise Indien in uns wach werden“ müssen.⁶ Wie auch andere Jugendbewegte besann sich Buchhold auf „östliche Lehren“,⁷ um die mit dem Ende des Krieges 1918 zusammenfallenden Probleme zu bewältigen.

¹ Marie Buchhold (1890-1983), Angehörige der bürgerlichen Jugendbewegung. Im Jahr 1922 gründete sie gemeinsam mit Elisabeth Vogler die Frauensiedlung und -bildungsstätte Schwarzerden (Rhön) und prägte dort eine von asiatischen Körpertechniken beeinflusste Gymnastik.

² Buchhold 1918, S. 361.

³ Ebd.

⁴ Ebd., S. 363.

⁵ Vgl. ebd., S. 361. Buchholds Verwendung der Metapher vom Krieg als reinigendem Feuer ist um 1918 keinesfalls einzigartig, vgl. u.a. Koch 2014.

⁶ Buchhold 1918, S. 364.

⁷ Buchhold 1920.

Dieser jugendbewegte Blick „gen Osten“ ist kein unbekanntes Phänomen.⁸ Hermann Hesses Roman *Siddharta* (1923) avancierte – paradigmatisch für die Indiensehnsucht jener Zeit – zum Kultbuch der Jugend. Grundsätzlich bestand in weiten, zuvorderst den lebensreformerisch geprägten Teilen der Jugendbewegung eine religiöse Gestimmtheit, die gen Asien tendierte. Viele Jugendbewegte begeisterten sich zudem für den indischen Dichter Rabindranath Tagore. Nicht zuletzt sei die als legendär geltende Fahrt von Mitgliedern des Nerother Wandervogels nach Indien im Jahr 1928 erwähnt.⁹ Im vorliegenden Beitrag richte ich den Blick auf diese jugendbewegte Indienbegeisterung, die sich in etwa ab 1918 auch jenseits singular-individueller Interessen nachweisen lässt. Dabei gehe ich der Frage nach, wie es um 1918 zum – vor allem auf religiöse Konzepte indischer Provenienz bezogenen – „Asientaumel“¹⁰ in der bündischen Jugend kommen konnte. Ferner arbeite ich heraus, warum ausgerechnet indische Religiosität bzw. das, was man unter indischer Religiosität verstand, um 1918 attraktiv für die bürgerliche Jugendbewegung wurde. Bereits vor 1918 bestanden jugendbewegte Affinitäten zu neureligiös-lebensreformerischen Formationen, die in unterschiedlichem Ausmaß auf religiöse Konzepte Indiens rekurrten, weswegen hier nicht nur das konkrete Jahr 1918 in den Blick genommen wird. So wenig, wie sich die mit „1918“ assoziierte Zäsur auf einen Schlag ereignete, entstand das damals neuartige jugendbewegte Interesse an „Indien“ plötzlich; es hatte Vorläufer, erreichte Anfang der 1920er-Jahre seinen Höhepunkt und verebte dann allmählich. Daher wird, ähnlich wie „1968“, „1918“ hier als Chiffre gefasst.¹¹

Bevor ich anhand von einigen Beispielen skizziere, welche unmittelbaren Vorläufer die jugendbewegte Indienbegeisterung hatte, worin ihr Ausdruck bestand und was damit bezweckt wurde, gehe ich knapp auf den historischen Kontext und die Begriffe der Jugendbewegung und Jugendkultur ein. Ich argumentiere, dass um 1918 keine einmalige jugendbewegte Indienmode entstand, sondern dass in jener Zeit mit „Indien“ ein jugendkultureller Topos generiert wurde, den spätere Jugendkulturen des 20. Jahrhunderts in ähnlicher Weise wieder aufgriffen.

⁸ Vgl. u.a. Linse 1991; Wedemeyer-Kolwe 2017, S. 118ff.; Horn 2018a.

⁹ 1928 fuhr eine Gruppe des Nerother Wandervogels auf dem Landweg nach Indien und absolvierte dort, neben einigen Abenteuern à la Karl May, eine Rundreise, die 40 Jahre später auch bei den auf dem sogenannten Hippie-Trail reisenden Indienfahrern populär war; vgl. Horn 2015; 2019.

¹⁰ Reichwein 1922, S. 715.

¹¹ Vgl. Kraushaar 2000.

1 Jugendbewegung und Jugendkultur

Im deutschsprachigen Raum bildete sich um 1900 mit dem Wandervogel und der sich daraus entwickelnden Jugendbewegung eine erste regelrechte Jugendkultur heraus. Flankiert von Revisionen der Sozial- und Strafgesetze,¹² in denen die Gruppe der Jugendlichen nun separat behandelt wurde, verfestigte sich die Idee von Jugend als einer eigenwertigen Lebensphase. Die größtenteils bürgerlichen Wandervögel strebten nach Natürlichkeit, die sie auf Wanderungen unter ihresgleichen – gemäß dem Leitsatz „Jugend führt Jugend“ – außerhalb der Städte suchten. Darin kam einerseits die Kritik an den in gesellschaftlicher Erstarrung verharrenden Elternhäusern des Wilhelminische Zeitalters zum Ausdruck und andererseits die Nähe zu lebensreformerischen Ideen. Das Konfliktpotenzial im Generationenverhältnis trat deutlich zutage. Wegweisend war der Erste Freideutsche Jugendtag im Oktober 1913. Dort formulierten die teilnehmenden, sich größtenteils in Wandervogeltradition verortenden Jugendbünde ihr gemeinsames Verständnis vom Willen der Jugend, die sogenannte Meißner-Formel:

Die Freideutsche Jugend will aus eigener Bestimmung vor eigener Verantwortung mit innerer Wahrhaftigkeit ihr Leben gestalten. Für diese innere Freiheit tritt sie unter allen Umständen geschlossen ein. Zur gegenseitigen Verständigung werden Freideutsche Jugendtage abgehalten. Alle gemeinsamen Veranstaltungen der Freideutschen Jugend sind alkohol- und nikotinfrei.¹³

Gustav Wyneken, Mitbegründer der reformpädagogischen Schulgemeinde Wickersdorf, war eminent an der Formulierung dieser Zeilen beteiligt. Der damals bereits 38-jährige Wyneken war es auch, der (gemeinsam mit Siegfried Bernfeld) den Begriff der Jugendkultur prägte. Etwa zwei Wochen nach dem Treffen auf dem Hohen Meißner explizierte Wyneken sein Verständnis von Jugendkultur vor der Pädagogischen Abteilung der Münchner Freien Studentenschaft. Es sei das Bedürfnis der Jugend, „wirklich jung sein [zu] dürfen“, da sie sich wesentlich von Erwachsenen unterscheide und „darum eine ganz andere Lebensführung beanspruchen“¹⁴ müsse. Auch aktuell wird Jugendkultur verstanden als „Bezeichnung für eigenständige kulturelle Aufbrüche, Reformbewegungen und Subkulturen von Jugendlichen, bei denen diese die

¹² Vgl. dazu u.a. Frehsee 2000.

¹³ So wiedergegeben in: Ahlborn 1963, S. 109. Die Formel wurde nach dem Ort benannt, an dem sich die Freideutsche Jugend damals versammelte, dem Hohen Meißner, einem Bergmassiv im Fulda-Werra-Bergland.

¹⁴ Wyneken 1963, S. 117.

agierenden Subjekte und zugleich ihr eigenes Publikum sind.“¹⁵ Jugendkulturen seien ferner Ausdruck der Kritik am Bestehenden, an Autoritäten sowie der Elterngeneration ganz allgemein. Identifikations- und gemeinschaftsstiftend wirkten Gruppensymbole wie Kleidung, Musik oder Jugendsprache.¹⁶ Lindner zufolge nutzen Jugendliche dafür bereits vorgefundenes kulturelles Material, das sie jedoch eigensinnig adaptieren oder neu kombinieren – auch unter dem Einfluss industrieller Vermarktungs- und Konsumstrategien.¹⁷

Zwar entwarf Wyneken das „Ideal“¹⁸ der Jugendkultur in Abgrenzung vom Wandervogel, denn sie sollte im reformierten schulischen Rahmen realisiert werden.¹⁹ Dennoch können Wandervogel und bündische Jugend als Jugendkultur begriffen werden: Sie schufen sich, mitunter gegen den Willen der erwachsenen Vormünder und/oder in Abgrenzung zu deren Lebensführung, einen selbstbestimmten Raum mit eigenen Symbolen, um dort jugendgemäß leben zu können. Wie den Wandervogel zog es nach 1913 auch die freideutschen Jugendbünde in die Natur, wo in jugendbewegter Kluft und unter Einsatz des ‚Zupfgeigenhansel‘ gewandert, gezeltet und abgekocht wurde. Dieser Gegenentwurf wie auch das Wynekensche „Ideal“ der Jugendkultur trugen nicht nur den Nimbus des Neuen. Im Streben nach einer dem Höheren gewidmeten Zukunft, für das etwa Fidus‘ ikonische Zeichnung *Lichtgebet*²⁰ stand, äußerte sich zudem das Sakrale der Jugendbewegung.²¹ Der zivilisationskritische Gestus, die religiöse Gestimmtheit, das Streben nach Wahrheit und dem „Neuen Menschen“ – all das prägte letztlich das Bild von Jugend als Mythos.²² Nicht zuletzt gehört es zum rebellischen Grundgestus jugendkultureller Selbstvergewisserung, sich selbst gegenüber Eltern, Lehrkräften und sonstigen erwachsenen Autoritäten als anders – nicht selten im Sinn von überlegen – zu inszenieren.²³ Der Topos „Indien“ kam, wie ich im Folgenden erörtere, den jugendkulturellen Ansprüchen um und nach 1918 entgegen.

¹⁵ Böhm/Seichter ¹⁷2018, S. 251f.

¹⁶ Vgl. ebd.

¹⁷ Lindner 2012, S. 155.

¹⁸ Wyneken 1963, S. 128.

¹⁹ Dudek 1990, S. 329.

²⁰ Fidus (bürgerlicher Name Hugo Höppener, 1868-1948), Jugendstilmaler und Vertreter der Lebensreform; das von ihm erstmals 1908 geschaffene Bild *Lichtgebet* gilt als Ikone der Jugendbewegung, vgl. Frecot/Geist/Kerbs 1972.

²¹ Vgl. Baader 2005, S. 86ff., 253f.

²² Vgl. u.a. Koebner/Janz/Trommler 1985, S. 10.

²³ Jüngerer Studien zufolge lässt dieses Bedürfnis bei Jugendlichen heutzutage nach, sie suchen eher die Nähe und Anerkennung von Erwachsenen, weniger den Konflikt, vgl. u.a. 17. Shell Jugendstudie: Albert/Hurrelmann/Quenzel 2015.

2 Wie gelangte „Indien“ um 1918 in die Jugendbewegung?

Ab etwa 1918 breitete sich unter bildungsbürgerlich-protestantisch geprägten Jugendbewegten eine Indienbegeisterung aus. Dabei lassen sich grob zwei Stränge unterscheiden: Zum einen die neureligiös grundierte Beschäftigung mit Glaubenskonzepten indischer Herkunft, zum anderen die flächendeckende Begeisterung für Rabindranath Tagore. Im Folgenden wird erörtert, wie und warum es ausgerechnet um 1918 dazu kam und was die spezifisch jugendkulturellen Charakteristika dieser Indienbegeisterung waren.

2.1 (Neu-)Religiös begründete Indiensehnsucht in der Jugendbewegung

Im näheren und weiteren Umfeld der bürgerlichen Jugendbewegung lässt sich ab den frühen 1910er-Jahren, teils auch eher, ein Interesse an buddhistischen, (neo-)hinduistischen oder anderweitig indisch inspirierten neureligiösen Konzepten nachweisen.²⁴ Als Gründe dafür können das zum *fin de siècle* aufkommende Krisenempfinden, der damit einher gehende Kulturpessimismus und die ebenfalls daraus resultierende Sehnsucht nach Ursprünglichkeit aufgeführt werden. Neureligiöse Formationen wie Theosophie oder Mazdaznan, die aus dem Fundus asiatischer Religionen schöpften, erfuhren um 1900, insbesondere in lebensreformerischen Kreisen, eine enorme Popularität. Von dort fanden indische Glaubenskonzepte ihren Weg in die Jugendbewegung – unter anderem durch den bereits erwähnten Fidus, der bereits vor 1900 die Nähe zur Theosophie gesucht hatte. Er profilierte sich mit der Umschlaggestaltung bspw. der theosophischen Übersetzung der *Bhagavad Gita*,²⁵ einem bedeutenden Ausschnitt des indischen Epos *Mahabharata*, oder der Zeitschrift *Theosophische Kultur* (ab 1909), wo er jugendstilhaft ästhetisierte Elemente indischer Religiosität in seine Zeichnungen einflocht. Sein Stil und seine teils orientalisierte Ornamentik prägten nicht nur die Ästhetik der Jugendbewegung, sondern beeinflussten auch die Idee von der „Heiligkeit“ der Jugend, die Fidus in seinen Zeichnungen inszenierte.²⁶ Angesichts dessen erscheint die Voraussagung einer „Renaissance der Weltanschauung des orientalischen Ostens“²⁷ während des Treffens auf dem Hohen Meißner 1913 wenig überraschend.

Thomas Nipperdey bezeichnet die religiösen Suchbewegungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts, die insbesondere im protestantisch geprägten (Bildungs-)

²⁴ Vgl. Wedemeyer-Kolwe 2017, S. 119f.; Baumann 1998.

²⁵ Sekundärübersetzung von Franz Hartmann, erschienen 1899 im Verlag von Wilhelm Friedrich, Leipzig.

²⁶ Vgl. u.a. Frecot/Geist/Kerbs 1972.

²⁷ Rede des Kunsthistorikers Fritz Burger, gehalten während des Freideutschen Jugendtages auf dem Hohen Meißner 1913, zit. in: Panesar 1997, S. 151.

Bürgertum zu verorten sind, als „vagierende Religiosität“.²⁸ Als Ursache macht er den Bedeutungsverlust der christlichen Kirchen, Skepsis gegenüber Verwissenschaftlichungstendenzen sowie das allgemeine Krisenempfinden des *fin de siècle* aus. Wedemeyer-Kolwe und Linse betrachten das Streben nach dem „Neuen Menschen“ durch Selbstoptimierung als wichtigen Grund für die Hinwendung zu asiatischen religiösen Praktiken wie Yoga oder Meditation. Ersterer erkennt als Hauptmotivation die Kopplung von „transzendente[r] Sinnstiftung mit einer praktischen, modernen, individuellen Lebensführung“;²⁹ zweiterer betont das widerständige Moment der Asienrezeption.³⁰

Um 1918 verdichtete sich das jugendbewegte Interesse an indischen oder vermeintlich indischen Glaubenskonzepten. Ab mindestens 1917 befasste sich eine Handvoll recht einflussreicher Jugendbewegter – neben bereits erwähnter Marie Buchhold auch Fritz Klatt, Alfred Kurella und Hans Kollwitz³¹ – mit Mazdaznan, einer neureligiös-lebensreformerischen Lehre, die zoroastrische,³² indische und eugenische Elemente miteinander verbindet und deren Ziel es unter anderem ist, mithilfe von Diät- und Hygienevorschriften eine rassisch begründete Höherzüchtung des Menschen voranzubringen.³³ In der von Klatt und Kurella initiierten kommuneartigen Gemeinschaft in Berlin Westend wurden die vegetarischen Mazdaznan Speisevorschriften befolgt. Auch in sexueller Hinsicht soll in Berufung auf Mazdaznan experimentiert worden sein.³⁴ Für Klatt und seine Mitkommunard*innen eröffnete sich so nicht nur ein Zugang zu religiösen Konzepten Asiens, die erwähnten Vorschriften beeinflussten in konkreter Weise ihren alltäglichen Lebensvollzug. Kurella war ferner vom Krisendenken Rudolf Pannwitz‘, einem Sanskritisten und unter Jugendbewegten populären Publizisten, beeinflusst.³⁵

Anfang 1918 wurde Kurella mit der Herausgabe jenes „Europa-Asien-Heftes“ der Zeitschrift *Freideutsche Jugend* beauftragt, welches im Oktober desselben Jahres massiv „indische Ideen“ in die Jugendbewegung hineintransportieren

²⁸ Nipperdey ³1993, S. 527.

²⁹ Wedemeyer-Kolwe 2017, S. 119.

³⁰ Vgl. Linse 1991, S. 354.

³¹ Fritz Klatt (1888-1945), Gründer des reformpädagogischen Volksschulheims Prerow; Alfred Kurella (1895-1975), späterer DDR-Kulturfunktionär; Hans Kollwitz (1892-1971), Arzt, Sohn von Käthe Kollwitz; alle drei waren Angehörige der Freideutschen Jugend.

³² Zoroastrismus ist die Bezeichnung für eine antike persische Religion, als deren Stifter Zoroaster (auch Zarathustra) gilt.

³³ Ausführlich zu Mazdaznan vgl. u.a. Bigalke 2016. Mazdaznan war nur wenig später unter Jugendbewegten relativ bekannt; in der Zeitschrift „Die Tat“ wurde Mazdaznan – neben der ebenfalls populären Anthroposophie – als „Sammelpunkt aller Erneuerungsbestrebungen“ bezeichnet, vgl. Posner 1923, S. 790f.

³⁴ Vgl. u.a. Koch 2017, S. 68; Schaad 2014, S. 129f.; Wedemeyer-Kolwe 2004, S. 161f.

³⁵ Vgl. Kurella 1918, AdJb N 35.

würde. Im Zuge der Vorbereitungen tauschte sich Kurella mit Gustav Wyneken über Buddhismus aus, zudem traf er Marie Buchhold, die ihm von den reformhinduistischen Lehren des indischen Mönchs Vivekananda berichtete.³⁶ Von diesen Ideen hatte Buchhold selbst vermutlich erstmals 1916 gehört, und zwar von Theodor Springmann, einem Industriellensohn, der auf einer Nordamerika-Reise durch Mönche der Ramakrishna Mission mit dem neohinduistischen Advaita Vedanta Vivekanandas in Berührung kam. Nach seiner Rückkehr hatte Springmann in Göttingen Sanskrit studiert und plante mit Buchhold eine Freie Hochschule für Religion und Philosophie in Darmstadt zu gründen, wo unter anderem diese Lehren verbreitet werden sollten.³⁷

Die Popularisierung von buddhistischen und hinduistischen Lehren sowie deren Adaptionen vollzog sich um 1900 im deutschsprachigen Raum, insbesondere im bildungsbürgerlichen Milieu, im Kontext von Orientwissenschaften, der globalen Zirkulation (neu-)religiöser Interpretationen indischer Glaubenskonzepte und von zivilisationskritisch-kulturpessimistischen Denkströmungen.³⁸ Erst in Anbetracht all dessen ist es verständlich, wenn Buchhold in besagtem „Europa-Asien-Heft“ der Freideutschen Jugend schreibt:

Nicht der Intellekt hat sich diese Dinge vermocht, in Büchern war lange schon über indische Dinge zu lesen, in Hörsälen lange schon zu hören. Es traf uns nichts, es zündete nichts, Leid kam und wir wurden anders. Warum sind wir reif geworden für indische Idee[n]? Die Unermeßlichkeit des Leidens hat uns reif gemacht.³⁹

Zu den „indischen Ideen“ gehörte die Rückbesinnung auf das „arische“ Erbe, die eigenen Wurzeln. Um das durch den Ersten Weltkrieg und seine Folgen ausgelöste Leiden zu überwinden, musste sich die Jugend diese indischen, das heißt: „arische“ Ideen wieder aneignen. Buchhold rekurriert hier auf die zeitgenössische orientwissenschaftliche These, die „Arier“ seien das Urvolk sowohl der Deutschen wie auch der Inder.⁴⁰ Sie bezog sich in ihrer weiteren Argumentation auf die *Bhagavad Gita*. Darin überzeugt der Gott Krishna einen verzagten Krieger von seiner Pflicht, in den Krieg zu ziehen, indem er ihm die göttlichen Gesetze von Karma, Dharma und dem Wiedergeburtkreislauf offenbart. Diese Sichtweise mag für aus dem Krieg heimgekehrte Jugendbewegte tröstlich gewesen sein. Aber Buchhold ging es darüber hinaus um den

³⁶ Vgl. ebd.

³⁷ Vgl. Wörner-Heil 1996, S. 260ff.; Horn 2018a, S. 169ff.

³⁸ Ausführlich dazu u.a. Tzoref-Ashkenazi 2009; McGetchin 2009.

³⁹ Buchhold 1918, S. 364.

⁴⁰ Ausführlich zu dieser These: Schetelich 2002.

Nachweis der Unverletzbarkeit, ja Unsterblichkeit der Jugend, wenn diese nur die Glaubenskraft und „das Geheimnis unserer arischen Art“ erkenne:

[...] uns kann in Wahrheit nichts geschehen [...], denn in Wahrheit gibt es kein [zu betauerndes, EH] Opfer, sondern nur geheiligtcs Tunmüssen aus geheimnisvollen im Inneren des Menschen sich bildenden Gesetzen heraus.⁴¹

Ähnlich wie Springmann in der von ihm angefertigten Übersetzung der *Bhagavad Gita*, die 1920 im Freideutschen Jugendverlag Adolf Saal erschien, legte Buchhold mit Verweis auf Krishnas Offenbarung dar, dass der gottgegebenen Pflicht (Dharma) Folge zu leisten wäre. Im Krieg müsse gekämpft werden. Opfer gäbe es nicht zu betauern, denn die Seele sei unsterblich. Die „indischen Ideen“ waren, so könnte man resümieren, Buchholds Vorschlag einer jugendbewegt-gemeinschaftlichen Verarbeitung des Krieges.

Im selben Jahr gelang es Alfred Kurella, der sich zu diesem Zeitpunkt von Mazdaznan wieder distanziert hatte,⁴² mit der Artikelserie *Körperseele* eine Kontroverse über Sexualität in der Jugendbewegung anzustoßen. Es handelte sich dabei um vier fiktive Briefe, in denen er sich etwa mit Verweis auf Ideen des Advaita Vedanta wie auch eingedenk jugendbewegter Grundsätze dafür aussprach, vorehelichen Geschlechtsverkehr als legitim für die Jugend anzuerkennen. Ähnlich wie Buchhold vertrat Kurella eine religiös-überhöhte Idee von „Jugend“. Durch die „entartete und zum Mechanismus gewordenen Geschlechtlichkeit“⁴³ würde, so Kurella, die „ewigkeitsuchende [...] Seele“⁴⁴ der Jugend, also deren Heiligkeit, beschädigt und falle dem Profanen anheim, oder anders gesagt: Jugendlichkeit würde davon zerstört werden. Nichtsdestotrotz sehnten sich junge Menschen nach geschlechtlicher Erfüllung. Folglich deutete Kurella Sexualität zu einem seelischen, ja metaphysischen Erlebnis um, wodurch er die Gefahr der Verweltlichung bannte. Kurella legte sexuelle Handlungen als „Ersatzbildung für die mit dem Verfall der alten körperlich-seelischen Religionen verlorengegangene Fähigkeit“ aus,

das Bewusstsein des abgesonderten Ich zu überwinden und das Erlebnis des All zu gewinnen durch religiöse, auf anderen körperlichen Funktionen (Atem, Konzentration) beruhende Übungen.⁴⁵

⁴¹ Ebd., S. 361ff.

⁴² Vgl. Kurella 1918b, S. 360.

⁴³ Kurella 1919, S. 312.

⁴⁴ Ebd., S. 308.

⁴⁵ Kurella 1918a, S. 245f.

Er bezog sich dabei auch auf religiöse Strömungen Indiens.⁴⁶

Vor dem Hintergrund des zu Ende gehenden, als leidvoll empfundenen Ersten Weltkriegs beriefen sich Buchhold und Kurella in ihren utopischen Entwürfen jugendlicher Lebensführung auf religiöse Schriften und Konzepte Indiens. Buchholds Ansinnen war es, der Jugendbewegung eine religiöse wie gemeinschaftsstiftende Verarbeitung der Kriegserlebnisse nahzulegen und sie zum tatkräftigen (Weiter)Leben zu ermutigen – allerdings zum Preis einer überidealisierten Leidensfähigkeit. Sie beschwor die Unsterblichkeit der Jugend(-Bewegung) und erhob sie zu einem heiligen Projekt. Kurella spannte die Idee einer „geheiligten Jugend“ weiter und forderte unter Berufung auf Advaita Vedanta und Yoga nicht nur das „Recht auf freie Hingabe.“⁴⁷ Die praktische Umsetzung einer solchen jugendgemäßen Sexualität, so Kurella, helfe zugleich, ein höheres Bewusstsein zu erlangen. Metaphorisch zeigt sich sowohl bei Buchhold wie auch bei Kurella eine vehemente Abwehr von Tod und Verfall, womöglich eine Resonanz auf die unter Jugendbewegten bekannte Rede Friedrich Nietzsches vom „Übermenschen“.⁴⁸ In beiden Fällen legitimierte modernes orientwissenschaftliches Wissen die Vorschläge zur Überwindung der Krise sowie der Schaffung eines jugendbewegten „Neuen Menschen“. Zugleich wurden diese – teils selbst ideologisierten und religiös verbrämten – Wissensbestände mit global zirkulierenden neureligiösen Adaptionen indischer Glaubenskonzepte vermengt.

2.2 Jugendbewegte Begeisterung für Rabindranath Tagore

Ein weiterer „Gegenstand“, auf den sich das jugendbewegte Indieninteresse richtete, war der Schulgründer und Dichter Rabindranath Tagore. Geboren 1861, wuchs er in einer wohlhabenden und gebildeten Familie in Bengalen auf. Sein Vater gehörte zur ersten Generation von Hindureformern; er hatte sich im Brahmo Samaj engagiert, einem Zusammenschluss, in dem christlich-aufklärerische Ansätze mit hinduistischen Konzepten zu sozialreformerischen Ideen verknüpft wurden.⁴⁹ Tagores Religiosität, die sich deutlich in seinen literarischen Erzeugnissen niederschlug, kann mithin als Produkt globaler Wissenstransfers im kolonialen Zeitalter begriffen werden.⁵⁰ Auch die von Tagore in Shantiniketan im Jahr 1902 gegründete Schule war das Produkt einer Vielzahl von westlichen und östlichen, sowohl religiösen wie sozialreformerischen

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Ebd., S. 241.

⁴⁸ Vgl. Nietzsche 1883.

⁴⁹ Vgl. Kulke/Rothermund 1998, S. 347.

⁵⁰ Vgl. u.a. King 2009, S. 128ff.; zur transnationalen Verortung der Geschichte von Erziehung und Religiosität im kolonialen Indien vgl. u.a. Rao 2016; Tschurenev 2017; Horn 2018b.

Einflüssen.⁵¹ Berühmt wurde Tagore 1913, als er für seine Gedichtsammlung *Gitanjali* den Literaturnobelpreis erhielt. Die metaphernreichen Texte sind in einem zutiefst religiösen Duktus verfasst. Der in Deutsch mit *Hohe Lieder* bzw. *Sangesopfer* betitelte Gedichtzyklus erreichte bereits 1914 mindestens zehn Auflagen. In seinen Romanen porträtierte er häufig Individuen, die schwierige Entscheidungen zu treffen haben und sich einer schmerzhaften Selbstbefragung aussetzen.⁵²

An der Popularisierung Tagores in der Jugendbewegung war auch der Marburger Pädagogikprofessor Paul Natorp beteiligt, der aufgrund des literarischen Interesses seiner Ehefrau Helene Natorp⁵³ auf Tagore aufmerksam wurde und daraufhin jugendbewegte Studierende der Akademischen Vereinigung Marburg sowie der Akademischen Freischar Göttingen zur Auseinandersetzung mit Tagore anregte. Knud Ahlborn etwa, der an der Herausgabe jugendbewegter Zeitschriften wie *Freideutsche Jugend* beteiligt war, bat Natorp in einem Brief im September 1917, Texte von Tagore zu einem Treffen der Akademischen Freischar mitzubringen, nachdem der Professor begeistert von dessen Gedichten geschrieben habe.⁵⁴ Auch andere Bünde widmeten sich der Lektüre von Tagores Werken, darunter sogar der nationalkonservative Jungdeutsche Bund.⁵⁵ In Berlin konnte der frühere Wandervogel Karl Wilker, seit 1917 Leiter des Fürsorgeheims Lindenhof, seine größtenteils aus schwierigen Verhältnissen stammenden Zöglinge mit Tagore-Lesennachmittagen in seinen Bann schlagen.⁵⁶ Ab 1918 fand das Interesse an Tagore seinen Widerhall in jugendbewegten Publikationen, zunächst in der bereits erwähnten Oktoberausgabe von „Freideutsche Jugend“. Die Zeitschrift *Junge Menschen* widmete 1920, in ihrem ersten Jahrgang, dem indischen Dichter-Pädagogen eine Sondernummer. Auffallend ist, dass die Gründe für die Begeisterung, die Tagore auslöste, häufig vage bleiben. So wurde beispielsweise Tagores „heilig-stille Gedankenwelt“⁵⁷ oder seine „nach innen gerichtete [...] Ruhe“⁵⁸ gerühmt.

Tagore, ein charismatischer Autor und Redner, kritisierte in seinen Texten vehement den westlichen Lebensstil und sprach sich demgegenüber für eine einfache, natürliche und vor allem friedliche Lebensweise aus, für die Indien beispielhaft stünde.⁵⁹ Sein zivilisationskritischer Gestus, die aus seinen Texten

⁵¹ Vgl. u.a. Kupfer 2014, S. 55ff.

⁵² Z.B. im Roman *Das Heim und die Welt* (Tagore 1916/1920).

⁵³ Vgl. Sieg 1994, S. 433f.

⁵⁴ Vgl. Ahlborn 1917, AdUBM Ms. 831: 717.

⁵⁵ Vgl. Koch 1918, AdJb A 50 Nr. 15.

⁵⁶ Vgl. Behnke 1920, S. 95.

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ Lüth 1920, S. 253.

⁵⁹ Vgl. u.a. Tagore 1922.

strahlende Innerlichkeit sowie sein hoher moralischer Anspruch waren daher anschlussfähig an den bürgerlich-jugendbewegten Diskurs. Manche spannten den indischen Dichter für eigene Anliegen ein; so führte ihn Walter Hammer, Herausgeber der Zeitschrift *Junge Menschen*, als Argument gegen das Rauchen an.⁶⁰ Als Tagore im Juni 1921 Deutschland bereiste und an mehreren Universitäten den Vortrag *Die Religion des Waldes* hielt, löste er eine regelrechte Hysterie aus.⁶¹ Die jugendbewegte Märchenerzählerin Lisa Tetzner, die auch im Umfeld des Jenaer Serakreises um Wilhelm Flitner und Eugen Diederichs aktiv war, berichtete später, dass im Sommer 1921 im (von Knud Ahlborn geleiteten) Jugendlager Klappholtal auf Sylt Tagore „Trumpf“ gewesen sei: „Ihn las man, ihm glaubte man, zu ihm betete man.“⁶² Tetzner hatte selbst in jüngeren Jahren heimlich, im Schein der Taschenlampe unter der Bettdecke, Tagore gelesen. Ihre Eltern, so die Autorin, hätten diese Lektüre missbilligt – was Tetzner im Jahr 1924 übrigens selbst auch tat. Der Einfluss Tagores, „Inder in all seinen Werken“, wäre verderblich, weil sich Jugend im „strömenden Gefühl [...] fern ihrer Zeitröte“ verlieren würde.⁶³

Warum also löste Tagore um 1918 eine solche Begeisterung aus? Die Historikerin Rita Panesar konstatiert, dass die Wirkung Tagores auf die Jugendbewegung auf sein Charisma, seine beschützende und besänftigende Ausstrahlung zurückzuführen sei.⁶⁴ Zudem trug Tagore die unter Jugendbewegten virulente Zivilisationskritik, unterfüttert mit religiösen wie modernen wissenschaftlichen Ansätzen, mit einer ebenso pathetischen Vehemenz vor, weswegen er unter vielen Jugendbewegten als glaubhafter Fürsprecher der Jugend galt. Die prophetenhafte Erscheinung Tagores, seine wortgewaltigen und dabei vielseitig deutbaren Texte eigneten sich daher als Projektionsfläche jugendbewegter Sehnsüchte nach einer glaubhaften, weil unverdorbenen, moralischen Instanz, nach „Menschlichkeit“ – aber auch nach einer exotischen Gegenwelt, für die Tagore als Inder stand. Durch seine orientalische Inszenierung repräsentierte Tagore – selbst ein „Produkt“ global-imperialen Wissenstransfers – eine Alterität, die ihn als Instrument der Abgrenzung gegenüber oder als Gegenentwurf zu den Eltern attraktiv machte: Trotz seines Alters stand er für eine Idee von (geistiger) Jugend. Dabei wurden seine Schriften teils selektiv und im eigenen Sinn rezipiert, wie der Hamburger Freideutsche Erich Lüth, Herausgeber der Tagore-Sondernummer der *Jungen Menschen*, später selbstkritisch

⁶⁰ H[ammer] 1920, S. 255.

⁶¹ Vgl. u.a. Kämpchen 1992, S. 86ff.

⁶² Tetzner [1924], S. 10.

⁶³ Ebd., S. 8ff.

⁶⁴ Vgl. Panesar 1997, S. 166.

anmerkte.⁶⁵ Allerdings bestanden durchaus gewisse Parallelen zwischen Tagores Eintreten für jugendliche Selbstbestimmung, für Wahrhaftigkeit und Verantwortlichkeit einerseits und den jugendbewegten Bestrebungen, wie in der Meißnerformel festgehalten, andererseits.

2.3 Vorläufer und Nachfolger des „Asientaumels“ um 1918

Die (bildungs-)bürgerliche und im zivilisationskritischen Duktus erfolgende Hinwendung zu asiatischen Glaubenskonzepten um 1900 ist kein völlig neues Phänomen. Im Folgenden skizziere ich daher knapp die Vorläufer der jugendbewegten Indienbegeisterung am Ende des Ersten Weltkriegs. Für Deutschland und Europa galt Indien mindestens seit dem Mittelalter als exotisches Wunderland.⁶⁶ Mit der Kolonialisierung stieg der Bedarf an empirischem Wissen über Indien, woraus auch die Intensivierung der globalen Wissenszirkulation resultierte: Antike indische Schriften, meist religiöser Art, wurden einem gebildeten europäischen Publikum ab dem 18. Jahrhundert in Übersetzung zugänglich gemacht; die sich um 1800 etablierenden Orientwissenschaften lieferten stetig Nachschub.⁶⁷ Diese größtenteils auf das Religiöse verengte Perspektive prägte das westliche Bild von Indien. Einerseits galt es als rückständig, dem Aberglauben verfallen und der Aufklärung bedürftig, so argumentierten Kolonialmächte, um ihre wirtschaftlich-hegemonialen Absichten zu verschleiern. Andererseits wurde Indien als paradiesischer Ursprung der Menschheit gepriesen, so etwa in der Onto- und Phylogense parallelisierenden Geschichtsphilosophie Johann Gottfried Herders.⁶⁸ Diese Lesart prägte um 1800 die Romantik, in der eine regelrechte Indomanie heraufbeschworen wurde, also eine frenetische Form der Indienbegeisterung.⁶⁹ Für viele Romantikerinnen und Romantiker stand Indien – anders als die eigene, zunehmend rationalisierte Welt West- und Mitteleuropas – paradigmatisch für das Ursprüngliche, das Natürliche, das Fantastische, das wahrhaft Religiöse, kurz: für das von der westlichen Zivilisation (noch) nicht Verdorbene. Bereits Herder empfahl daher der Jugend, von Indien zu lernen, indem sie sich „mit dem Geist der Natur“ vertraut machte.⁷⁰ So ist die romantische Sicht auf Kindheit und Jugend als Diskurs eng verknüpft mit den romantischen Indienvorstellungen: Indien galt als Kindheit der Menschheit⁷¹ oder „Land des Aufgangs“,⁷² als pädagogische

⁶⁵ Vgl. Lüth 1966, S. 40f.

⁶⁶ Müller 2008, S. 212.

⁶⁷ Vgl. u.a. Tzoref-Ashkenazi 2009; McGetchin 2009.

⁶⁸ Vgl. Herder 1784-91/1965, z.B. S. 215, 285.

⁶⁹ Vgl. Maillard 2008.

⁷⁰ Vgl. Herder 1803, S. XXXI.

⁷¹ Vgl. Görres 1805, S. 13.

⁷² Majer 1800, S. 166.

Provinz *avant la lettre*, die Selbstfindung und -erkenntnis ohne erzieherischen Eingriff ermögliche.⁷³ Damit stand Indien für das Junge, Neue und Unverdorbene sowie für deren Beständigkeit oder Bedarfsbefriedigung. Insbesondere in der *Geschichte eines Braminen* von Karoline von Günderode, einer Dichterin der Romantik, kann Indien als Metapher für Autoritätsverweigerung und naturwüchsige Selbstentfaltung gedeutet werden.⁷⁴

Diese romantischen Projektionen resonierten in der Jugendbewegung um 1918: „Indien“ repräsentierte Natürlich- und Ursprünglichkeit, das Unverdorbene und damit, als Gegenentwurf zur eigenen Welt und als exotisch-orientalisches Sinnbild, das Andere. Insbesondere der jugendbewegte Fokus auf das religiöse Indien, konkret auf (neo-)hinduistische und buddhistische Konzepte, stand in einer Linie mit der romantischen Sichtweise. Diese romantischen Vorstellungen wurden mit um 1900 gängigem (evolutionistischem) Rassedenken sowie nietzscheanischen Ideen angereichert.⁷⁵ Mit diesem Zugriff wiesen sich die Jugendbewegten als zugleich modern und ursprünglich aus. Das Neue, das sie schaffen wollten, den „Neuen Menschen“ und eine neue Gesellschaft, sollte in all seiner Fortschrittlichkeit den Bezug zu den eigenen Wurzeln nicht verleugnen.

Ab den 1960er-Jahren setzte eine erneute jugendkulturelle Indienbegeisterung in der westlichen Hemisphäre ein, die ebenfalls romantische Vorstellungen aktualisierte. Beispielhaft erwähnt seien hier die indienfahrenden Hippies, die ab den 1960er-Jahren – dem Beispiel der Beatles nacheifernd – im Himalaya ihre Gurus zu finden hofften, die Neo-Sannyasins, die ab Mitte der 1970er-Jahre im Ashram von Bhagwan Shree Rajneesh ihr Heil in psychotherapeutischen Selbsthilfegruppen und enthemmter Sexualität suchten oder die Goa-Trance-Szene, die sich in den 1990er-Jahren im Drogenrausch am Strand des Indischen Ozeans dem entfesselten Feiern hingab. Die wesentlichsten Unterschiede zur Jugendbewegung um 1918 scheinen in der erhöhten Mobilität, also der faktischen Erreichbarkeit Indiens, in der Benutzung bewusstseinsweiternder Drogen und einer technisch voraussetzungsvolleren populärkulturellen Jugendmusik, die indische mit westlichen Stilelementen verschmolz, zu liegen. Darüber hinaus bestehen viele Parallelen in den jugendkulturellen Indienrezeptionen: Die jugendliche Sinnsuche und Selbstfindung, das Streben nach einer neuen Gesellschaftsform und einer jugendgemäßen Lebensweise, beispielsweise hinsichtlich Sexualität, Gemeinschaft oder Ernährung, der alles überspannende Zugriff auf religiöse Konzepte indischer Herkunft. „Indien“

⁷³ Vgl. Günderode 1803/2006.

⁷⁴ Ausführlich zur Verknüpfung von romantischen Kindheits- und Indienbildern: Horn 2018a, S. 79ff.; vgl. 2019.

⁷⁵ Vgl. Baader 2005, S. 85, 278ff.

blieb – auch bei den Hippies sowie später bei den Neo-Sannyasins – trotz der leichteren Erreichbarkeit ein Sinnbild für orientalische Exotik und damit für das Andere.⁷⁶ Es wurde zum Vehikel der Abgrenzung gegen das System, das die Eltern repräsentierten, und zum Instrument der (sanften) Rebellion.

3 Fazit

Um 1918 wurde „Indien“ zum jugendkulturellen Topos in der bürgerlichen Jugendbewegung, indem dort wesentlich an romantische Indiendiskurse angeschlossen wurde. Zum einen legitimierte der Topos „Indien“ als Sinnbild für Natürlich- und Ursprünglichkeit, Innerweltlich- und Göttlichkeit die jugendbewegte Zivilisationskritik. Als affirmativ gedachtes orientalisch-exotisches Anderes ermöglichte die Aneignung vom bzw. die Beschäftigung oder Identifikation mit dem „Indischen“ zum anderen die jugendliche Abgrenzung vom Bestehenden und von den als brüchig empfundenen Werten der Elterngeneration. Fortschrittlichkeit und Modernität spiegelten sich in der Anreicherung dieser vorrangig religiös-romantischen Indienbilder mit (evolutionistischem und/oder eugenischem) Rassedenken sowie Anklängen an Nietzsches Philosophie vom „Übermenschen“. Hier grenzte sich die Jugendbewegung in ihrem aktivistischen Streben nach dem „Neuen Menschen“ von der als quietistisch diffamierten Indienrezeption der Elterngeneration ab.⁷⁷ Ferner legitimierte die Berufung auf die orientwissenschaftliche These, die „Arier“ wären das Urvolk auch der Deutschen, die Indienbegeisterung selbst in völkischen und konservativen Jugendbünden. Damit entfaltete der (politisch) mehrdeutige Topos „Indien“ eine gemeinschaftsstiftende Kraft, welche die bündische Jugend auch über weltanschauliche Gräben hinweg auf einen Nenner zu bringen vermochte. Den Weg dahin ebneten im Nahfeld lebensreformerische Gruppierungen. Im globalen Rahmen ging der jugendkulturellen Indienrezeption die transnationale Zirkulation indisch-religiöser Wissensbestände und deren Adaptionen voraus – ausgelöst durch den Kolonialismus sowie vorangetrieben durch die westlichen Orientwissenschaften und durch international agierende neureligiöse Formationen wie Mazdaznan oder Theosophie. Bei Buchhold stellten der Erste Weltkrieg und das dadurch entstandene Leid den konkreten Anlass für die Hinwendung zu „indischen Ideen“ dar. Der kriegszerstörten und der darunter leidenden Menschlichkeit setzte sie – unter Berufung auf die „Bhagavad Gita“ und die darin offenbarte Lehre Krishnas – das gemeinschaftliche und religiöse Streben nach unsterblicher Jugend entgegen. Auch Kurella

⁷⁶ Vgl. Horn 2019.

⁷⁷ Vgl. u.a. Kurella 1918, AdJb N 35; Wyneken 1922; Hoffmann 1923, S. 130.

entwarf ein religiös überhöhtes Bild von Jugend, indem er sich bei seinem Plädoyer für vorehelichen Geschlechtsverkehr auf neohinduistische Interpretationen des Advaita Vedanta stützte. Ob jenseits seiner Kritik am moralischen Bankrott der Elterngeneration in Sachen Sexualität konkrete historische Umstände Kurellas Überlegungen auslösten, muss offenbleiben. Ermöglicht wurden sie jedoch erst durch seine Kriegsdienstuntauglichkeit und seine Zugehörigkeit zum jugendbewegten „Westender Kreis“.⁷⁸ Auch die Begeisterung für Tagore hatte viel mit dem zeitgenössischen Krisenempfinden in der bürgerlichen Jugendbewegung zu tun. Dessen vieldeutige Lyrik und orientalische Selbstinszenierung erlaubten unterschiedlichste Lesarten.⁷⁹ Aber insbesondere Tagores prophetischer Gestus und seine eindringlichen Beschwörungen, im Westen möge ein grundsätzliches Umdenken einsetzen, stießen bei Jugendbewegten auf hohe Resonanz. Mit Helmut Fend kann diese über den Topos „Indien“ mobilisierte jugendkulturelle Zivilisationskritik als Bearbeitung von „Konfliktzonen der Moderne“⁸⁰ begriffen werden.

In seiner Vagheit fand der romantisch fundierte Indien-Topos im weiteren Verlauf des 20. Jahrhunderts vielfältige jugendkulturelle Verwendung. In bestimmten Diskursen tauchte er jedoch wiederholt auf: In der jugendkulturellen Sehnsucht nach einem natürlichen und ursprünglichen Gegenentwurf zur westlichen, von Materialismus und Funktionalismus geprägten differenzierten Gesellschaft, im religiös gestimmten jugendkulturellen Streben nach Selbstfindung und -erkenntnis, im Streiten für eine befreite Jugendsexualität, in alternativen Ernährungsprinzipien und sonstigen Körperpraktiken, in der jugendlichen Sehnsucht nach Exotik und Abenteuer. Konsum und Medialität spielen dabei keine untergeordnete Rolle. Die jugendbewegte Begeisterung für Tagore kann beispielsweise als jugendkulturelles Medienphänomen eingeordnet werden, das ohne verlegerische Vermarktungsstrategien womöglich nicht dieses Ausmaß erlangt hätte.

Zusammengefasst entfaltete sich um 1918 eine jugendbewegte Indienbegeisterung aufgrund von vielfältigen Einflüssen und unter den komplexen Bedingungen einer zunehmenden und medial flankierten Globalisierung. Zwar spielten konkrete Ereignisse wie der Erste Weltkrieg keine unbedeutende Rolle, zugleich ist die jugendbewegte Indienbegeisterung in den über einhundertjährigen Kontinuitäten von zivilisationskritischen Indiidiskursen zu verorten, die schließlich im 20. Jahrhundert – allerdings ebenfalls meist im Kontext globaler Umbrüche und/oder Krisen – mit zeitgenössischen Ideen aufgefrischt worden sind. Verschiedene Jugendkulturen zwischen den 1960er- und 1990er-Jahren

⁷⁸ Vgl. dazu Koch 2017.

⁷⁹ Ausführlich dazu Panesar 1997; Horn 2018a.

⁸⁰ Fend ³2005, S. 195.

eigneten sich die zu Beginn des 20. Jahrhunderts von der bürgerlichen Jugendbewegung jugendkulturell signierten Indienbilder an und entwickelten sie weiter. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts hingegen scheint ein jugendliches Interesse für Indien kein Massenphänomen mehr zu sein.

Quellen- und Literaturverzeichnis

Ungedruckte Quellen

Archiv der Universitätsbibliothek Marburg (AdUBM)

Ahlborn, Knud (21.9.1917): Brief an P. Natorp, Ms. 831: 717.

Archiv der deutschen Jugendbewegung, Ludwigstein/Witzenhausen (AdJb)

Koch, Walter (8.2.1918): Brief an an Hans Harmsen, A 50 Nr. 15.

Kurella, Alfred (16.4.1918): Brief an Gustav Wyneken, N 35.

Gedruckte Quellen

Ahlborn, Knud (1913/1963): Das Meißnerfest der Freideutschen Jugend. In: Kindt, Werner (Hg.): Grundschriften der deutschen Jugendbewegung. Düsseldorf, S. 105-115.

Behnke, Egon (1920): Karl Wilker und sein Lindenhof. In: Internationale Erziehungsrundschau 1, H. 11, S. 92-95.

Bhagavad Gita oder das Hohe Lied enthaltend die Lehre der Unsterblichkeit. In poetischer Form nach Edwin Arnolds Sanskrit-Übers. ins Dt. übertragen von Franz Hartmann. Leipzig [1899].

Buchhold, Marie (1918): Warum sind wir reif geworden für indische Ideen, was bedeuten sie für uns? In: Freideutsche Jugend 4, H. 10, S. 361-367.

Buchhold, Marie (1920): Östliche Lehren (Verständnis – Anwendung – Gefahren). In: Freideutsche Jugend 6, H. 4, S. 133-136.

Görres, J[oseph] (1805): Glauben und Wissen. München.

Günderode, Karoline von (1803/2006): Geschichte eines Braminen. In: Sämtliche Werke und ausgewählte Studien. Band 1: Texte. Hg. von W. Morgenthaler. Historisch-kritische Ausgabe. Frankfurt am Main, S. 303-314.

H[ammer], W[alter] (1920): Nichtraucher eine rein hygienische Angelegenheit? In: Junge Menschen 1, H. 23, S. 255.

Herder, Johann Gottfried (1803): [Vorwort]. In Kalidas: Sakontala oder der entscheidende Ring. Ein indisches Schauspiel. [übersetzt von Georg Forster]. Zweite rechtmäßige, v. J. G. v. Herder, besorgte Ausgabe. Frankfurt am Main, S. XXIX-XXXVIII.

Herder, Johann Gottfried (1784-91/1965): Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Band 1. Berlin.

Hoffmann, Paul Theodor (1923): Sünde. In: Junge Menschen 4, H. 6, S. 130.

Kurella, Alfred (1918a): Körperseele [2]. In: Freideutsche Jugend 4, H. 7, S. 235-252.

Kurella, Alfred (1918b): Europa – Asien. In: Freideutsche Jugend 4, H. 10, S. 360-361.

Kurella, Alfred (1919): Körperseele [4]. In: Wolfenstein, Alfred (Hg.): Die Erhebung. Jahrbuch für neue Dichtung und Wertung. Berlin, S. 304-316.

Lüth, Erich (1920): Tagore und wir. In: Junge Menschen 1, H. 23, S. 253.

Lüth, Erich (1966): Viele Steine lagen am Weg. Ein Querkopf berichtet. Hamburg.

Majer, Friedrich (1800): Über die mythologischen Dichtungen der Indier. An Alwina. In: Poetisches Journal 1, H. 1, S. 165-214.

Nietzsche, Friedrich (1883): Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. Chemnitz.

- Posner, Rudolf (1923): Masdasnan-Kultur? In: Die Tat. Monatsschrift für die Zukunft der deutschen Kultur 14, H. 10, S. 790-791.
- Reichwein, Adolf (1922): Die junge Generation und die Weisheit des Ostens. In: Vivos Voco. Zeitschrift für neues Deutschtum 2, H. 12, S. 714-719.
- Tagore, Rabindranath (1916/1920): Das Heim und die Welt. Übersetzer: Helene Meyer-Franck. München.
- Tagore, Rabindranath (1922): Religion of the Forest. In: Tagore, Rabindranath: Creative Unity. New York, S. 41-64.
- Tetzner, Lisa ([1924]): Die literarischen Wegbereiter der Jugendbewegung. In: Rockenbach, Martin (Hg.): Jugendbewegung und Dichtung. Leipzig/Cöln, S. 5-12.
- Wyneken, Gustav (1922): Luther. In: Gustav Wyneken: Der europäische Geist. Hamburg, S. 5-30.
- Wyneken, Gustav (1963): Was ist „Jugendkultur“? Öffentlicher Vortrag, gehalten am 30. Oktober 1913 in der Pädagogischen Abteilung der Münchner Freien Studentenschaft. In: Kindt, Werner (Hg.): Grundschriften der deutschen Jugendbewegung. Düsseldorf, S. 116-128.

Literatur

- Albert, Mathias/Hurrelmann, Klaus/Quenzel, Gudrun (2015): Jugend 2015. Eine pragmatische Generation im Aufbruch (17. Shell Jugendstudie). Frankfurt am Main.
- Baader, Meike (2005): Erziehung als Erlösung. Transformationen des Religiösen in der Reformpädagogik. Weinheim.
- Baumann, Martin (1998): „Importierte“ Religionen: das Beispiel Buddhismus. In: Kerbs, Diethart/Reulecke, Jürgen (Hg.): Handbuch der deutschen Reformbewegungen 1880-1933. Wuppertal, S. 513-522.
- Bigalke, Bernadett (2016): Lebensreform und Esoterik um 1900. Die Leipziger alternativ-religiöse Szene am Beispiel der Internationalen Theosophischen Verbrüderung. Würzburg.
- Böhm, Winfried/Seichter, Sabine (Hg.) (¹⁷2018): Wörterbuch der Pädagogik. Aktualisierte und vollständig überarbeitete Auflage. Paderborn.
- Dudek, Peter (1990): Jugend als Objekt der Wissenschaften. Geschichte der Jugendforschung in Deutschland und Österreich 1890-1933. Opladen.
- Fend, Helmut (³2005): Entwicklungspsychologie des Jugendalters. Wiesbaden.
- Frecot, Janos/Geist, Johann Friedrich/Kerbs, Diethart (1972): Fidus 1868-1948. Zur ästhetischen Praxis bürgerlicher Fluchtbewegungen. München.
- Frehsee, Detlev (2000): Die „Jugend“ des Rechts. In: Sander, Uwe/Vollbrecht, Ralf (Hg.): Jugend im 20. Jahrhundert. Sichtweisen, Orientierungen, Risiken. Neuwied, S. 116-136.
- Horn, Elija (2015): Orientalismus und Exotisierung in den Texten zur Indienfahrt des Nerother Wandervogel. In: Conze, Eckart/Rappe-Weber, Susanne (Hg.): Ludwigstein. Annäherungen an die Geschichte der Burg. Göttingen, S. 413-418.
- Horn, Elija (2018a): Indien als Erzieher. Orientalismus in der deutschen Reformpädagogik und Jugendbewegung 1918-1933. Bad Heilbrunn.
- Horn, Elija (2018b): New Education, Indophilia and Women's Activism: Indo-German Entanglements, 1920s to 1940s. In: South Asia Chronicle 8, S. 79-109.
- Horn, Elija (2019): Sexuelle Befreiung aus Indien. Jugendkulturelle Verknüpfung von „östlicher Spiritualität“ und Sexualität um 1918 und 1980. In: Siegfried, Detlef/Templin, David (Hg.): Lebensreform um 1900 und Alternativmilieu um 1980. Kontinuitäten und Brüche in Milieus der gesellschaftlichen Selbstreflexion im frühen und späten 20. Jahrhundert. Göttingen, S. 195-211.
- Kämpchen, Martin (1992): Rabīndranāth Tagore. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek bei Hamburg.

- King, Richard (2009): *Orientalism and religion. Postcolonial theory, India and the „mystic East“*. Reprint London.
- Koch, Lars (2014): Der Erste Weltkrieg als kulturelle Katharsis und literarisches Ereignis. In: Werber, Niels/Kaufmann, Stefan/Koch, Lars (Hg.): *Erster Weltkrieg. Kulturwissenschaftliches Handbuch*. Stuttgart, S. 97-141.
- Koch, Ulrike (2017): „Ich erfuhr es von Fritz Klatt“. Käthe Kollwitz und Fritz Klatt. In: Käthe-Kollwitz-Museum Berlin (Hg.): *Käthe Kollwitz und ihre Freunde. Katalog zur Sonderausstellung anlässlich des 150. Geburtstages von Käthe Kollwitz*. Berlin, S. 65-74.
- Koebner, Thomas/Janz, Rolf-Peter/Trommler, Frank (Hg.) (1985): *„Mit uns zieht die neue Zeit“*. Der Mythos Jugend. Frankfurt am Main.
- Kraushaar, Wolfgang (2000): *1968 als Mythos, Chiffre und Zäsur*. Hamburg.
- Kupfer, Christine (2014): *Bildung zum Weltmenschen. Rabindranath Tagores Philosophie und Pädagogik*. Bielefeld.
- Kulke, Hermann/Rothermund, Dietmar (1998): *Geschichte Indiens*. München.
- Lindner, Werner (2012): Jugendskultur. In: Horn, Klaus-Peter/Kemnitz, Heidemarie/Marotzki, Winfried/Sandfuchs, Uwe (Hg.): *Klinkhardt Lexikon Erziehungswissenschaft*, Band 2. Bad Heilbrunn, S. 155.
- Linse, Ulrich (1991): Asien als Alternative? Die Alternativkulturen der Weimarer Zeit: Reform des Lebens durch Rückwendung zu asiatischer Religiosität. In: Kippenberg, Hans G./Luchesi, Brigitte (Hg.): *Religionswissenschaft und Kulturkritik. Beiträge zur Konferenz The History of Religions and Critique of Culture in the Days of Gerardus van der Leeuw (1890-1950)*. Marburg, S. 325-364.
- Maillard, Christine (2008): Indomanie um 1800. Ästhetische, religiöse und ideologische Aspekte. In: Goer, Charis/Hofmann, Michael (Hg.): *Der Deutschen Morgenland. Bilder des Orients in der deutschen Literatur und Kultur von 1770 bis 1850*. München, S. 67-83.
- McGetchin, Douglas T. (2009): Indology, Indomania, and orientalism. *Ancient India's rebirth in modern Germany*. Madison.
- Müller, Stephan (2008): Monstra und Gotteskinder. Indienbilder des europäischen Früh- und Hochmittelalters. In: Goer, Charis/Hofmann, Michael (Hg.): *Der Deutschen Morgenland. Bilder des Orients in der deutschen Literatur und Kultur von 1770 bis 1850*. München, S. 211-222.
- Nipperdey, Thomas (³1993): *Deutsche Geschichte 1866-1918. Band 1: Arbeitswelt und Bürgergeist*. München.
- Panesar, Rita (1997): *Der Hunger nach dem Heiland. Das Bild des indischen Dichters und Philosophen Rabindranath Tagore in Deutschland während der Weimarer Zeit*. Magisterarbeit der Universität Hamburg, Nutzung mit Erlaubnis der Autorin.
- Rao, Parimala V. (2016). Trends in the Historiography of Indian Education: A Critical Review. In: *Jahrbuch für Historische Bildungsforschung* 21, S. 293-313.
- Schaad, Martin (2014): *Die fabelhaften Bekenntnisse des Genossen Alfred Kurella. Eine biographische Spurensuche*. Hamburg.
- Schetelich, Maria (2002): Bild, Abbild, Mythos. Die Arier in den Arbeiten deutscher Indologen. In: Bergunder, Michael/Das, Rahul P. (Hg.): *„Arier“ und „Draviden“*. Konstruktionen der Vergangenheit als Grundlage für Selbst- und Fremdwahrnehmungen Südasiens. Halle, S. 40-56.
- Sieg, Ulrich (1994): *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus. Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*. Würzburg.
- Tschurennev, Jana (2017): Women, Early Childhood Education, and Global Reform Movements: New Perspectives on Colonial and National Education in India. In: *South Asia Chronicle* 7, S. 425-448.
- Tzoref-Ashkenazi, Chen (2009): *Der romantische Mythos vom Ursprung der Deutschen. Friedrich Schlegels Suche nach der indogermanischen Verbindung*. Göttingen.

- Wedemeyer-Kolwe, Bernd (2004): Der neue Mensch. Körperkultur im Kaiserreich und in der Weimarer Republik. Würzburg.
- Wedemeyer-Kolwe, Bernd (2017): Aufbruch. Die Lebensreform in Deutschland. Darmstadt.
- Wörner-Heil, Ortrud (1996): Von der Utopie zur Sozialreform. Jugendsiedlung Frankenfeld im hessischen Ried und Frauensiedlung Schwarze Erde in der Rhön 1915 bis 1933. Darmstadt/Marburg.