

Deutschland im Spiegel Ostafrikas. Hans Paasches *Lukanga Mukara* (1912/13)

Andreas Schmid

Im Juni 1712 landen zwei Perser, Rica und Uzbek, in Paris und werden wegen ihrer fremd anmutenden Erscheinung sehr bald ungläubig bäugt. Ein *going native* soll Abhilfe schaffen: Rica legt die landestypische Tracht an und geht sofort in der Menge unter. Wenn seine Herkunft dann aber doch zufällig bekannt wird, ist die Überraschung umso größer: »Ah! ah! Monsieur est Persan? C'est une chose bien extraordinaire! Comment peut-on être Persan?« (Montesquieu 1949: 176f.) Im Geflüster der Pariser Gesellschaft ist die halb empörte, halb faszinierte Frage nach dem Skandalon, ein ›Fremder‹ zu sein, eher ein Ausruf; jedenfalls wird keine Antwort erwartet.

270 Jahre nach dieser satirischen Schau Montesquieus in den *Lettres Persanes* (1721) fordert Bruno Latour diese Antwort unter neuen Vorzeichen ein. Wenn Latour die Frage in seinem Essay *Wir sind nie modern gewesen* (Latour 2013: 138) zitiert, wendet er sie nicht nur gegen die verdächtige Modernität der Pariser Gesellschaft, die keinesfalls Perser sein will (wie kann man nur?), sondern auch gegen die universalistische Modernität eines Montesquieu, dem das Persersein als kritische Fiktion im Interesse der Aufklärung genügt. Der Titel, *Wir sind nie modern gewesen*, kann als Antwort auf die – nun ernstgenommene – Frage verstanden werden: Perser, und das heißt für Latour: amodern, kann man sein, wenn man ›Moderne‹ und ›Vormoderne‹ symmetrisch betrachtet und den kategorialen Unterschied zwischen ›uns‹ und ›ihnen‹ aufhebt. Dazu müssen methodische Konsequenzen aus Montesquieus Satire gezogen werden. Nicht mehr fiktive Perser, die selbst immer auch das Stereotyp einer westlichen Literatur über den ›Orient‹ darstellen, dürfen Europa bereisen, sondern reale Ethnolog*innen, wie etwa in den Deutschland-Feldforschungen im Band *Inspecting Germany* (Hauschild/Warneken 2002) geschehen. Das Persersein wird so vom kulturkritischen Klischee zur Methode einer symmetrischen Anthropologie.

Ein Dokument dieses folgenreichen Übergangs ist ein bemerkenswerter Text, in dem sich Brieffiktion und Ethnologie zu einer Deutschland-Analyse im Zeichen der Lebensreform verbünden: Hans Paasches *Die Forschungsreise des Afrikaners Lukanga Mukara ins innerste Deutschland* (1912/13). Der Erzähltext soll in fünf Schritten auf seine historischen Quellen zurückgeführt und in seinen theoretischen Implikationen neu bewertet werden. Er steht zunächst als später Ausläufer der persischen Briefe in Montesquieu'scher Tradition

und folgt ihren Konventionen bei seiner Auseinandersetzung mit Deutschland. (1.) Auf sein ethnographisches Wissen aufbauend, interessiert sich Paasche in *Lukanga Mukara* allerdings auch für Ostafrika, was in der Forschung bislang kaum beachtet wurde, aber zur Einordnung der Briefe wesentlich ist. Afrika erscheint dabei als Schauplatz deutscher Kolonialherrschaft einerseits, (2.) als Ort mit kulturhistorischem Eigenwert andererseits. (3.) Aus dieser Dialektik von Kolonie und Mutterland lassen sich zwei Thesen ableiten: Historisch macht sie die Funktion der Briefe als Identifikationsschrift für die Jugend- und Reformbewegungen verständlich, wenn die vermeintliche Peripherie Ostafrikas zum Zentrum der Utopie eines neuen Deutschlands ausgerufen wird. (4.) Theoretisch demonstriert sie die Universalisierung primitivistischer Alteritätskonzepte, also die Primitivierung durch die ›Primitiven‹, die in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts den konzeptuellen Hintergrund für Latours symmetrische Anthropologie liefert. (5.) So rückt durch die Betonung der bisher vernachlässigten afrikaethnographischen Seite von *Lukanga Mukara* zum ersten Mal die Sonderstellung des Textes in der Geschichte der Deutschland-Analysen in den Blick, aber auch in der Geschichte der Fremdbeobachtungen überhaupt.

Persische Briefe aus Deutschland

Hans Paasches (1881–1920) Sonderstellung hat zunächst einen biographischen Hintergrund. 1899 entschloss er sich, Seekadett zu werden, fünf Jahre später wurde er zum Nautischen Offizier befördert. Von Frühjahr 1904 bis Herbst 1906 war er als Soldat in Deutsch-Ostafrika, wo er bis zum Kapitänleutnant aufstieg. Für seine Leistungen bei der Niederschlagung des Maji-Maji-Aufstandes dekorierte man ihn mit Orden. Dass er damit – zunächst sogar begeistert – an einem völkermordähnlichen Rachekrieg mitgewirkt hatte, der zeitgleich mit dem Genozid an den Herero und Nama in Deutsch-Südwestafrika stattfand, sollte er erst Jahre später erkennen.¹ Dieser traurige Höhepunkt seiner Militärkarriere markierte zugleich einen ersten Wendepunkt. Seine Landes- und Sprachkenntnisse (Kiswahili) setzte er bald nicht mehr in Übereinstimmung mit der kolonialen Führung ein. In Mtanza im heutigen Tansania hegte Paasche erste »unmilitärische Gedanken« (Lange 1995: 46) und wurde nicht zuletzt dafür von seinem Oberbefehl abberufen. Hier verfestigte sich auch sein ethnographisches und dokumentarisches Interesse, das in zahlreichen Photographien von Kultur und Tierwelt belegt ist. Auch an Ngoma-Tänzen in Daressalam soll Paasche teilgenommen haben (vgl. ebd.: 34f.). Nach mehreren schweren Erkrankungen kehrte er zurück nach Deutschland, wo er sich eifrig für die Abstinenz und später die Reform- und Jugendbewegungen engagierte. Aus der Marine entlassen reiste er 1909 noch einmal nach Ostafrika. Diesmal war es aber eine Hochzeits- und Forschungsreise, die er und Ellen Paasche als frisch gebackenes Ehepaar unternahmen. Dabei entstand das voluminöse Manuskript *Die Hochzeitsreise zu den Quellen des Nils* (2008 [1923]), von dem nur wenige Seiten erhalten sind.

Die Reise inspirierte aber auch das heute bekannteste Werk Hans Paasches, die Briefe *Lukanga Mukaras*, in denen er einen ostafrikanischen Forschungsreisenden den

.....
1 »Nie werde ich die zerschossenen Menschen in der Sonnenglut zwischen den Pflanzen vergessen. [...] Es gab keine Grenze zwischen Notwehr und Mord« (Paasche 1919a: 10).

umgekehrten Weg unternehmen und das Deutsche Reich am Vorabend des Ersten Weltkriegs besuchen lässt. Dieser Forscher, Lukanga Mukara, »der von der Insel Ukara im Viktoriasee stammt« und »bei den ›weißen Vätern‹ Lesen und Schreiben gelernt« hat,² arbeitet als »Dolmetscher, Erzähler und Gerichtsberater« im ostafrikanischen »Kitara« (Paasche 1984: 10f.). Von seinem König Ruoma erhält er den Auftrag, die Gebräuche und Sitten der »Wasungu« – Kiswahili für Europäer*innen oder Weiße, gemeint sind insbesondere die Deutschen – zu erforschen und mit denen der »Wakintu« (ebd.: 15, 29), den Bewohner*innen Kitaras, zu vergleichen. Auf seiner Reise begegnen ihm besoffene Militärs, korrupte Wissenschaftler und optimistische Wandervögel, »Wunderpriester«, »Sklassen« und »Hundefresser[]« (ebd.: 60, 18, 49). In den Briefen an Ruoma analysiert Lukanga als Ethnologe die Kultur dieser Eingeborenen.

Die Briefe wurden erstmals 1912–13 in der lebensreformerischen Zeitschrift *Der Vortrupp* (1912–16) veröffentlicht. Als ihr Herausgeber zeichnete Hans Paasche verantwortlich, dessen Autorschaft zunächst verschleiert wurde. Auch in der postum erschienenen und um drei Briefe erweiterten Buchfassung von 1921 wurde Paasche noch als ›Sammler‹, nicht als Autor genannt. Hier und in einigen weiteren Punkten hielt sich Paasche an Montesquieus *Lettres Persanes*, »die er übrigens besonders liebte« (ebd.: X), wie sich seine Tochter Helga erinnert. Das Vorwort, in dem sich der Autor als Überlieferer vorstellt, die Form des Kommentars in Fußnoten und die Publikation in Briefen sind dem französischen Prototyp nachgebildet, den er schon in jungen Jahren kennengelernt haben könnte – schließlich hatte er eine französische Erzieherin und wurde von seiner Mutter mit dem Literaturkanon vertraut gemacht (vgl. Paasche 1992: 54). Es ist unwahrscheinlich, dass sich Paasche auch auf deutschsprachige literarische Vorbilder bezog. Das von den *Briefen eines türkischen Spions* (*L’Espion du Grand-Seigneur*, 1684) initiierte Genre (vgl. Lessenich 2011), das erst durch den enormen Erfolg der *Lettres Persanes* seinen Namen erhielt und zum Durchbruch gelangte, blieb weitgehend auf Frankreich und das 18. Jahrhundert beschränkt. Eine vergleichbare Tradition in der Folge Montesquieus entwickelte sich allein in England, wo Oliver Goldsmiths *Letters from a Chinese Philosopher* (1760) noch einige Bekanntheit erlangte. Deutsche ›Perserbriefe‹ gab es zwar seit 1721, die französischen Vorbilder blieben aber in den Texten omnipräsent, eine Kommunikation der deutschen Ableger untereinander und eine eigene Traditionsbildung fand nicht statt (vgl. Weißhaupt 1979: 332–347). Zu Recht nennt Winfried Weißhaupt sie daher »insgesamt vergessene Literatur« (ebd.: 2). Im 19. und 20. Jahrhundert »welkt das Genre trotz interessanter Ausnahmen vor sich hin, und kann sich von seinen Vorbildern aus dem 18. Jahrhundert nicht durch entsprechend revolutionäre Maßnahmen befreien« (Schüttpelz 2005: 356). Zur Gänze verschwanden die persischen Briefe jedoch nie. Hans Paasches *Lukanga Mukara* zählte neben Erich Scheurmanns *Papalagi* (1920) zu den auflagenstärksten Vertretern nach 1900 und ist eine dieser interessanten Ausnahmen.

2 Ich zitiere *Lukanga Mukara* nach der Donat-Ausgabe von 1984, die den Text seitenidentisch mit der ersten Buchausgabe von 1921 wiedergibt.

Die Wasungu

Der Aufbau der Briefsammlung folgt tendenziell der schematischen Darstellungsform klassischer Ethnographien und geht damit schon formal über die *Lettres Persanes* hinaus: Geldsystem und Wirtschaftsform, Ernährungsgewohnheiten und Bewegungskultur, Festbräuche und andere Rituale werden der Reihe nach geschildert und gedeutet. Diese analytische Zergliederung des Forschungsobjekts Deutschland dient Paasche einerseits zur Authentifizierung seiner satirischen Ethnographie und als textuelle Strategie der Ironisierung ihrer Formtradition, andererseits aber auch zur selektiven Kanonisierung lebensreformerischer Ideale.

Die Reformbewegungen, die um 1900 in Deutschland populär wurden, zielten, der Etymologie ihres Namens entsprechend, teilweise auf die Wiederherstellung eines vermeintlich ursprünglicheren Zustands (vgl. Krabbe 1998). Als kulturkritische Reaktion auf »die negativen Seiten der Industriemoderne« (Bollenbeck 2007: 206) setzte man diesen einen ganzen Katalog an Reformen entgegen: der Schulmedizin die Naturheilkunde, dem Alkoholismus die Abstinenz, dem Stadtleben die Landkommunen, der autoritären Erziehung die Reformpädagogik. In der Argumentation konkurrierten oder überlagerten sich dabei rassenhygienische Vorstellungen und ökologische Utopien, völkische Ideologie und linke Sozialkritik.³

Auch Paasches Engagement war zunächst nicht eindeutig politisch dingfest zu machen. Sein Eintreten für Abstinenz, Rohkost und Sport begründete er in der ersten Hälfte der 1910er Jahre teilweise mit der Erhöhung von Leistungs- und Wehrfähigkeit im Militär, ein Argument, das auch in *Lukanga Mukara* Eingang fand. Seine frühe Kolonialismuskritik in Vorträgen richtete sich auch eher an die konkrete Ausgestaltung kolonialer Herrschaft und nicht gegen ihr prinzipielles Unrecht. Paasche sprach da noch als Reformers, nicht als Revolutionär. Erst ab 1917, unter dem Eindruck erneuter Kriegserfahrungen, und dann insbesondere im Zuge der Novemberrevolution argumentierte er aus einer sozialistischen und pazifistischen Position. Doch auch wenn sich in *Lukanga Mukara* die ideologische Ambivalenz der frühen Jugend- und Reformbewegungen niederschlug, überwiegen hier kapitalismus- und kolonialismuskritische Momente, mit denen er weiter ging als in vorangegangenen Aufsätzen und Vorträgen. Damit stellt sich das Schicksal des Kaiserreichs in Paasches Deutschland-Analyse am Vorabend des Ersten Weltkriegs als noch unentschieden dar: Eine lebensreformerische Umkehr scheint noch ebenso möglich wie der Absturz in Krieg und Krise. Die Lebensreform wandte sich gegen diejenigen Zustände im Wilhelminismus, unter denen die Gesundheit der Bevölkerung, die Klassensolidarität, die Frauenrechte, und vor allem die kolonisierten Gesellschaften litten. Für die Verbesserung dieser Zustände einzutreten, wäre die Aufgabe eines zukünftigen Deutschlands, das sich im Spiegel Ostafrikas abzeichnet. Deutlich wird dieses Überwiegen einer ›linken‹ Reformlogik besonders in den Briefen, in denen Lukanga von Alkoholismus und Ökonomie berichtet. Darin vollzieht sich eine bemerkenswerte Rückwendung lebensreformerischer Zivilisationskritik auf Deutsch-Ostafrika, mit der die persische Perspektive auf Deutschland um eine Analyse deutscher Kolonialherrschaft erweitert wird.

3 Einführend zur Ambivalenz der Reformbewegungen vgl. Hermand 2013.

Als Herausgeber der Zeitschrift *Die Abstinenz – Central-Organ für die Nüchternheitsbewegung in Deutschland* widmete sich Paasche zwischen 1911 und 1917 intensiv der Alkoholfrage, um die sowohl in Deutschland als auch in den Kolonien erbittert gestritten wurde (vgl. Fetscher 2009: 93f.). Bereits seit den 1880er Jahren protestierten Missionarsgesellschaften wie die »weißen Väter[]« (Paasche 1984: 10), denen das Ehepaar Paasche vermutlich auf seiner Hochzeitsreise am Victoriasee begegnete (vgl. Lange 1995: 84), gegen die »Alkoholflut« (Döpp 1994: 121) in den afrikanischen Kolonien, die von profitorientierten Hanseaten mit Unterstützung des Kolonialstaats vorangetrieben wurde. Zwischen 1907 und 1910 zeigte die Abstinenzbewegung erste Wirkungen; die Laissez-faire-Politik der Kolonialverwaltung wurde ein wenig zurückgefahren – allerdings vornehmlich im »Interesse an einer möglichst leistungsfähigen afrikanischen Bevölkerung« (ebd.: 125).

Diese Debatte ist der Anlass für den siebenten Brief Lukangas, in dem er beobachtet, »[w]ie die Deutschen ihren König feiern« (Paasche 1984: 62). Das für den Forscher erbärmliche Ritual besteht darin, »möglichst viel Rauschgift zu trinken«, sich am Ende zu übergeben und »das ›heulende Elend‹« (ebd.: 64, 71) zu bekommen. Als Beschreibung eines Feiertags in Deutschland funktioniert der Brief wie eine invertierte Version von Paasches 1911 gehaltener Rede *Was ich als Abstinenz in den afrikanischen Kolonien erlebte*: Während er im Vortrag in der Rolle des ehemaligen Kolonialoffiziers die Verbreitung des Alkoholismus unter den Afrikaner*innen am Victoriasee verurteilte, lässt Paasche in der Fiktion von *Lukanga Mukara* einen Afrikaner auf die Deutschen, die diese »Giftrinksitte« (Paasche 1992: 152) eingeführt haben, zurückschauen. Als verbindendes Glied fungiert »Kaisers Geburtstag« (ebd.: 150), der auch in den Kolonien gefeiert wurde und so dazu beitrug, das Alkoholproblem unter die einheimische Bevölkerung zu bringen: Im Fragment seines Hochzeitsreisebuchs etwa erinnert sich Paasche an ein Foto, »das am Geburtstage des Kaisers aufgenommen worden war und die Negersultane Bukobas zeigte, wie sie von den Deutschen in Uniform mit Tressen und Orden in der Trinksitte der europäischen Wilden unterwiesen werden« (Paasche 2008: 96). Auf diese Weise adressiert der Brief gleichzeitig den deutschen Alkoholismus und seine koloniale Dimension. Die Schilderung des ortsungebundenen Kaisergeburtstags könnte auch in einem Brief in die andere Richtung, gesendet aus der Kolonie, vorkommen; die lokale Episode steht damit *pars pro toto* nicht nur für Deutschland, sondern für die Deutschen bzw. die Wasungu insgesamt. Die Nüchternheitsbewegung in Deutschland wird so zu einer internationalen Angelegenheit.

Die hier lediglich implizite und intertextuelle Spiegelung der deutschen Verhältnisse in Kolonie und Kernland macht Lukanga im sechsten Brief, über Verkehr und Kapitalismus, ganz explizit. Wie auch im vierten und achten Brief spielt ein grotesker *homo oeconomicus* die Hauptrolle: Der »Zahlenkarl« interessiert sich für »Verrücktheit[en]«, die »wissenschaftlich einwandfrei festgestellt« (Paasche 1984: 38f.) worden sind. Seine Methodik ist rein quantitativ-statistisch und kennt keine Ethik:

»Sie wissen, daß die Rauschgetränke dem Menschen schädlich sind. Es macht ihnen aber Freude, alle Jahre zählen zu können, [...] wie viele der verschiedenen Getränke nötig waren, um eine gewisse Menge Totschlag, Verarmung und Bosheit hervorzubringen« (ebd.: 58).

Selbiges gilt für die Tabakindustrie, deren ständiges Wachstum vor allem von den Berechnungen der ›Zahlenkarle‹ legitimiert wird (vgl. ebd.: 77). In einem Exkurs erinnert Lukanga an einen Forschungsreisenden, selbst ein ›Zahlenkarl‹, der Kitara besucht und den Wakintu versprochen hat: »[I]ch werde euch mal Missionare schicken, die euch den rechten Glauben und das Zählen beibringen, damit Ihr ein nützliches Kulturvolk werdet und euch am Weltmarkt beteiligt« (ebd.: 56).

Die Figur erinnert stark an Hans Paasches Vater, Hermann Paasche,⁴ der als einflussreicher Wirtschaftsmathematiker, Vizepräsident der *Deutschen Kolonialgesellschaft* und des Reichstags im Interesse der Zuckerlobby, der Mineralöl-Industrie, eines Tabakkonzerns und verschiedener Schnapsbrennereien nationalliberale Politik machte (vgl. Lange 1995: 112). In seinen *Wirtschaftlichen Studien*, den Früchten einer Forschungsreise nach Deutsch-Ostafrika, sinniert er über die Chancen des kolonialen Zuckerrohranbaus:

»[E]in Europäer, der hier in kleinerem Umfange Zuckerrohrbau etwa als Nebenkultur betreiben wollte, könnte [...] bei rentablem Transport des Rohres mit Feldbahnen und nicht auf den Köpfen der Neger gute Geschäfte machen. Denn für diesen wohl-schmeckenden, wenn auch nach unseren Begriffen unreinen Zucker ist bei der Vorliebe des Negers für alle Süßigkeiten in der eigenen Kolonie ein weites Absatzgebiet vorhanden« (Paasche 1913: 120).

Aufgabe des Europäers sei es, die afrikanische Bevölkerung »aus ihrer natürlichen Trägheit aufzurütteln und zu veranlassen, mehr als für den eigenen Bedarf zu produzieren und Verkaufsprodukte an den Markt zu bringen, die Gegenstand des Welthandels sein können« (ebd.: 133). Wie im Alkoholismus entdeckte Paasche auch im Kapitalismus ein koloniales Exportgut. Noch deutlicher aber als im Brief über den Kaisergeburtstag wird hier die Verschränkung der Blickvektoren: In der Erforschung Deutschlands, also aus der Distanz, wird für Lukanga auch das Verhalten der Deutschen in Kitara verständlich, während Paasches kritische Perspektivierung deutscher Unsitten erst aus der fernen Kolonie Deutsch-Ostafrika möglich wird. Diese doppelte Blickrichtung verdankt sich zum einen Paasches Kritik deutscher Kolonialmachenschaften, zum anderen aber auch einer neuen ethnographischen Aufmerksamkeit.

Die Wakintu

Die verstreuten, aber insgesamt zahlreichen Hinweise auf Kitara ergeben zunächst das utopische Bild eines Landes, das dem bereiten deutschen Kaiserreich als »verkehrte Welt«⁵ gegenübergestellt und mit den Idealen der Lebensreform aufgeladen wird. Wenn

4 Zu dieser These vgl. Donat (1992: 23), Lange (1995: 12) und Wieland (1999: 171).

5 »Dabei wurde das Bild einer anderen, wirklichen Gesellschaft mit mythologischen Vorstellungen zu einem einheitlichen Bild einer fremden, in sich abgeschlossenen Welt verbunden. Diese Welt erschien fremd, weil sie eigentlich ein verstelltes, verfremdetes Selbstbild der europäischen Kultur war« (Kramer 1977: 111).

sich Lukanga verliebt an ein Idyll seiner Heimat erinnert, demonstriert Paasche aber ein darüberhinausgehendes geographisches und ethnographisches Interesse:

»Die Berge und Täler Kitaras sind durch schmale Steige verbunden, auf denen Rinder, Schafe und Menschen gehen. [...] Die Häupter der Vulkane Karissimbi, Sabinjo, Niragongo grüßen herüber. Die Wolken, die über ihnen lagern, ergießen ihre Tropfen auf die Täler und das Wasser fließt in lieblichen Bächen zur Ebene des Kagera« (Paasche 1984: 50).

Mithilfe dieser und weiterer Toponyme lässt sich das Gebiet von Paasches Kitara ungefähr ausmessen. Es erstreckt sich vom Kivusee und den Virungavulkanen im Westen zumindest bis zum Kagera-Nil, wenn nicht bis zum Victoriasee im Osten, und liegt damit im nordwestlichen Teil Deutsch-Ostafrikas, dem heutigen Rwanda. Dorthin führte die Hochzeitsreise das Ehepaar Paasche 1909–10. Von Mombasa über Nairobi und den Kilimandscharo ging es an den Victoriasee und auf die Insel Ukerewe, auf die Lukanga für seine Ausbildung übersiedelte. Im Sommer 1910 gelangten sie zum rwandischen Königshof und wurden dort von König Mzinga empfangen (vgl. Lange 1995: 104). Wahrscheinlich trafen die Paasches in Rwanda auch den Ethnologen Richard Kandt, dessen *Empfindsame Reise zu den Quellen des Nils* »erhebliche Anregungen« (ebd.: 91) für die Reiseroute des Ehepaars geliefert haben dürfte. Hans Paasche war also ortskundig, er wusste genau, wo er Kitara verortet. Dieses idyllische Königreich als bloße Erfindung abzutun, wie in der Forschung teilweise geschehen (vgl. Steinbach 2017: 309), greift folglich zu kurz.

Neben seiner geographischen Kenntnis bezieht sich Paasche in der Darstellung Kitaras auch auf teils auf der Reise erworbenes, teils angelesenes ethnographisches Wissen über die bis heute existierende Submonarchie Bunyoro-Kitara. So widmete er sich auf seiner Hochzeitsreise insbesondere »den vielseitigen Sammlarbeiten, der Jagd, dem Photographieren, Skizzieren, phonographischen und ethnographischen Aufnahmen« (Paasche 1992 [1911]: 149). Vermutlich inspirierte ihn auch die Lektüre Emin Paschas, des zum Islam konvertierten Afrikaforschers und Gouverneurs der damals ägyptischen Provinz Äquatoria, der 1877 für Friedensverhandlungen mit dem Omukama Kabalega nach Bunyoro-Kitara gereist war und seitdem als Freund des Königreichs galt (vgl. Dunbar 1968: 67–80).

Das heutige Bunyoro-Kitara liegt auf der Ostseite des Albertsees und damit vollständig in Uganda – etwa 300 Kilometer nordöstlich von Paasches rwandischem Kitara. 2012 leben hier etwa 1,4 Millionen Menschen, deutlich mehr als noch 20 Jahre zuvor (vgl. Weichs 2013: 17f.). Gegenteilig verhält es sich mit dem Territorium, das sich mit der Expansion Bugandas im 18. und 19. Jahrhundert deutlich verkleinerte. Über die einstmalige Größe Kitaras herrscht keine Einigkeit. Der mythisierenden Darstellung John Nyakaturas zufolge dehnte es sich am Höhepunkt seiner Macht aus bis »Madi and Bukidi in the north, Kavirondo in the east, Kiziba, Karagwe, Rwanda and Kigezi in the south« (Nyakatura 1973: 1). So zweifelhaft dieser Großreichmythos auch sein mag, scheint sich Kitara anfangs doch deutlich weiter in den Süden erstreckt zu haben. Um 1900 waren allerdings schon zahlreiche Bezirke verloren, sodass das Königreich zum Zeitpunkt der Hochzeitsreise kaum größer gewesen sein dürfte als heute (vgl. Doyle 2006: XII). Ob Paasche von einer

mythischen Expansion des Reichs ausging oder ob er Kitara selbst in den Süden und in ihm bekanntes Gebiet verlegte, bleibt letztlich unklar. Wichtiger als die realen Umstände ist für *Lukanga Mukara* der Gründungsmythos, auf den sich Bunyoro-Kitara beruft.

Die Mythenbildung um Kitara beginnt schon mit dem Namen: *Kitara* meint in der Hauptsprache Bunyoros (Runyoro) »Schwert« und verweist »auf die Entstehungsgeschichte, die kriegerischen Expansionen und den Ruhm des Reiches« (Weichs 2013: 74). Erstmals besiedelt wurde das Gebiet lange vor den ersten schriftlichen Zeugnissen, vielleicht im 9. Jahrhundert, wie Raphaela von Weichs (vgl. ebd.: 71) vermutet. Die Gründung des Königreichs erfolgte später und lässt sich nicht zweifelsfrei rekonstruieren – es steht dem eine lange Tradition »of reinventing Bunyoro’s history« (Doyle 2006: 12) im Weg. Diese Geschichte war bestimmt von Migration, Krieg und Grenzverschiebungen. Im 12. Jahrhundert etwa immigrierten Pastoralist*innen, die Langhornrinder züchteten und damit die ansässige Landwirtschaft nachhaltig prägten (vgl. Weichs 2013: 72). *Lukanga* nennt Kitara also nicht zufällig »das Land der langhörigen Rinder« (Paasche 1984: 13). Vor allem aber gilt Kitara als Vorläufer des heutigen Bunyoro und fungiert als identitätsstiftender Mythos, der die eigene Abstammung von einer verlorenen »Supermacht« am Anfang der Zeit belegen und in didaktischer Absicht Ideale vermitteln soll (vgl. Weichs 2013: 69).

Diese Ursprünglichkeit Kitaras verdoppelt Paasche, indem er die Bewohner*innen *Wakintu* nennt.⁶ Der Name entstammt nicht wie *Wasungu* dem Kiswahili, sondern verweist auf eine halb mythologische, halb historische Doppelfigur: Kintu hieß sowohl der erste König Bugandas als auch – nach ugandischer Kosmogonie – der erste Mensch auf Erden, und es ist unklar, ob es sich dabei nicht um ein und dieselbe Figur handelte. Das jedenfalls nimmt Nyakatura an und nennt den ersten König der Abatemбуzi-Dynastie in Kitara und den ersten Menschen Kintu (vgl. Nyakatura 1973: 5). Über die Identität Kintus zerbrachen sich schon Afrikareisende des 19. Jahrhunderts den Kopf. Henry Morton Stanley, ein Journalist und Abenteurer aus Wales, der mit seiner Suche nach David Livingstone im heutigen Tansania Bekanntheit erlangte, kommentierte in *Through the Dark Continent*: »If we begin to speculate as to who this Kintu, the blameless priest, really was [...], we may easily become lost in a maze of wild theories and conjectures« (Stanley 1890: 239). Paasche verbindet den Namen dieser mythologischen Ursprungsfigur Kintu mit dem Kiswahili-Pluralpräfix *wa-*, um so den einen Gründervater des verklärten Königreichs in ein ganzes Volk von Gründervätern und ersten Menschen zu vervielfältigen. In Kombination ergeben die Gründungsmythen um die *Wakintu* und *Kitara* den Mythos einer doppelten Ursprünglichkeit, mit dem Paasche eine eigene Mythenbildung einfädelt.

Wasungu als *Wakintu*: Ein neues Deutschland

Lukanga berichtet nicht immer aus erster Hand, wie er selbst zugibt: »[E]in Mann von dem weitverbreiteten Stamme der Korongo« (Paasche 1984: 44) – gemeint ist der Wandervogel – habe ihn über vieles aufgeklärt. So weist Paasche seine Fremdenbriefe explizit als Identifikationsschriften für die Jugend- und Wandervogelbewegung aus, die *Lukanga* als Hoffnungsträger im zivilisationskranken Deutschland erkennt. Im letzten Brief versucht

6 Tatsächlich heißen die Bewohner*innen Kitaras *Bakitara* (vgl. Buchanan 1974: ii).

Paasche die diversen Bewegungen auf seine Reformideale festzulegen und diese neue reformierte Jugendbewegung auf den Boden eines Gründungsmythos zu stellen, in dem Deutschland weniger deutsch und mehr Kitara wird.

Zufällig trifft Lukanga seinen Wandervogel-Informanten im Gebirge wieder. »Ich schnürte mein Bündel und eilte den Wanderern nach. Ich ergriff die Hand des Korongo. Er freute sich, und alle waren gut zu mir, die Knaben und die Mädchen« (ebd.: 79f.). Auf Burg Hanstein, dem Ziel der Wanderung, verfolgt Lukanga eine hitzige Debatte zwischen verschiedenen jugendbewegten Gruppen, in der ein emphatisches Plädoyer für die Jugend erstaunlich wenig Zuspruch findet:

»Wir wollen einen Unterschied machen zwischen Jungen und Alten: die Jungen sind nämlich klug, die Alten dumm. Wir wollen niemand gehorchen und jeden, der für sein Volk etwas tut, auslachen. Wir wollen nämlich nur an uns denken. Denken und Jungsein allein genügt. Da riefen einige, die andern sagten alle: ›Was du sagst, kannst du selbst wollen; wir aber wollen es nicht, wir wollen das andere‹« (ebd.: 81).

Lukanga schließt sich dieser Mehrheit an und plädiert für eine Einheit der Jugendbewegungen. Gegen Rauchen und Alkoholismus, für Wandern und Liedersingen setzt sich dann, namentlich genannt, Ferdinand Avenarius ein, dem sich weitere Jugendbewegte anschließen (vgl. ebd.: 81f.). Als »Zeuge eines gewaltigen Feuers« (ebd.: 82) fühlt sich Lukanga auf Burg Hanstein. Am folgenden Tag auf dem Hohen Meißner lauscht er der Rede Knud Ahlborns, ebenfalls in einer Fußnote genannt, und ist sich sicher: »Ich sah, als Fremder, die Zukunft eines Menschevolkes« (ebd.: 84). In dieser Zukunft nähern sich die Wasungu den Wakintu an: »Sie sprachen im Kreis und faßten sich an den Händen, sie sangen und tanzten. Sie tanzten mit nackten Füßen, wie wir es tun in Kitara« (ebd.: 83).

Die Versammlung, die Paasche in diesem neunten Brief von Lukanga beobachten lässt, ist historisch als *Erster Freideutscher Jugendtag* bekannt. 2.000 bis 3.000 Jugendbewegte kamen am 11. und 12. Oktober 1913 auf dem Hohen Meißner im osthessischen Bergland zusammen, um die diversen, teils disparaten Gruppierungen unter dem Dach der *Freideutschen Jugend* zu einen. Nicht zufällig fiel der Termin mit den Feierlichkeiten zum hundertjährigen Jahrestag der Völkerschlacht bei Leipzig und des 25. Regierungsjubiläums Wilhelms II. zusammen, verstanden die Veranstalter*innen das Treffen doch ausdrücklich als »Anti-Fest gegen die hurrapatriotischen Kundgebungen« (Mogge 1985: 177) des Jahres: »[W]ir wollen es begehen in deutlichem Gegensatz zu jenem von uns verworfenen Patriotismus als eine Gedenk- und Auferstehungsfeier jenes Geistes der Freiheitskämpfe, zu dem wir uns bekennen« (Diederichs/Wyneken 1988: 69), heißt es in der Einladung. Vierzehn Gruppen folgten dem Aufruf, darunter Studenten- und Schülerverbindungen, schulreformerische Bünde und mehrere Wandervogel-Gruppen, in denen sich die seit 1896 aktive Jugendbewegung vereinsmäßig organisierte. Als Herausgeber der Zeitschrift *Vortrupp*, die 1913 etwa 8.000 Abonnements zählte, vertraten Hermann Popert und Hans Paasche den ebenfalls von ihnen gegründeten, zur Zeit des Festes etwa 4.000 Mitglieder starken *Deutschen Vortruppbund*, und damit die einzige lebensreformerische Gruppierung (vgl. Mogge/Reulecke 1988: 64f.).

Lukangas Bericht bezieht sich vor allem auf den 10. Oktober, den Vortag des Meißnerfestes. Auf Burg Hanstein unweit des Hohen Meißners führte ein Vorbereitungsausschuss erste Verhandlungen um die Gründung der *Freideutschen Jugend*. Zu den gefeierten Rednern dieser Sitzung gehörte Hans Paasche. Bekannt wurde sein Ausruf: »Es brennt im deutschen Haus, wir sind die Feuerwehr!« (zit. n. Laqueur 1978: 47). Die Feuer-Metaphorik, die sich durch Lukangas neunten Brief zieht, verweist aber mehr noch auf die ›Feuerrede‹ von Knud Ahlborn, einem der Organisatoren, der sich auf Paasches Seite stellte und sogar sein Wort vom ›brennenden Haus‹ zitierte (vgl. Ahlborn 1919 [1913]). Auch Gustav Wyneken, ein Lehrer Walter Benjamins, der 1906 die *Freie Schulgemeinde Wickersdorf* mitbegründet hatte und auf dem Meißner als ihr Sprecher auftrat, rekurrierte in seiner Abschlussrede am 12. Oktober auf Paasches ›Feuerwehr‹: »[V]iel Größeres fühlt und will die Jugend, und viel Größeres kann sie der Welt leisten, als jetzt nur irgendwo ein Feuer löschen« (Wyneken 1919 [1913]: 38). Dem mit scharfen Formulierungen geführten Streit zwischen Paasches Lebensreformer*innen und der schulreformerischen Gruppe um Wyneken widmet Lukanga einige Aufmerksamkeit. Leicht sind in denjenigen, die »einen Unterschied machen zwischen Jungen und Alten« (Paasche 1984: 81), die Schulreformer*innen wiederzuerkennen. Tatsächlich karikiert Paasche mit dem fingierten Zitat das Jugendkultur-Programm Wynekens, der emphatisch »eine neugeartete Jugend« ausrief, die »sich nicht von den Begriffen des Alters einspinnen« (Wyneken 1913: 166f.) lassen, sondern »über die Grenzen des Staatsinteresses [...] hinaus« (Wyneken 1919 [1913]: 40) agieren sollte. Die größte Gefahr für die neue Jugend entdeckte er im »Reformphilistertum« und ihrem »Linsengericht bürgerlicher Nützlichkeiten« (Wyneken 1913: 167f.), gegen die er in seiner Festschrift polemisierte. Paasche wiederum hielt am *Ersten Deutschen Vortrupp-Tag* 1914 noch einmal dagegen: »Der Freideutsche Jugendtag war die frohe Versammlung aller der durch die Lebensreform aus dem Philistertum Erlösten« (Paasche et al. 1968: 566f.).

In Lukangas Protokoll der Auseinandersetzung marginalisiert Paasche die Gruppe um Wyneken, dessen Rede in Wahrheit die größte öffentliche Resonanz erfuhr (vgl. Mogge 1988: 49f.), und stilisiert die *Freideutsche Jugend* durch ein selektives Verarbeiten von Reden und Positionen zu einem Bündnis der Lebensreform. Tatsächlich konnten sich die vierzehn Korporationen nur auf eine sehr allgemeine und kaum wirkmächtige Formulierung, die als Meißnerformel bekannt wurde, einigen (vgl. Mittelstraß/Schneehagen 1919: 12f.). In Lukangas Version der Hanstein-Debatte begeistern sich deutlich mehr Jugendbewegte für deutlich mehr Reformideen und gelangen über diesen kleinsten gemeinsamen Nenner hinaus. Paasches literarische Gestaltung muss daher als gezielte Mythenbildung um das Meißnerfest gelten.⁷ Der lose und kurzlebige Dachverband der *Freideutschen Jugend* avanciert darin zum Begründer eines neuen Deutschlands im Zeichen der Lebensreform.

7 An dieser Mythenbildung arbeitete Paasche auch in Aufsätzen vor dem Weltkrieg weiter, vgl. etwa den erst postum publizierten Artikel *Der Gedanke der Lebensreform* (Paasche 1992: 137). Christian Niemeyer hat als Erster die mythisierende Funktion des neunten Briefs gesehen, ohne sie aber mit dem Kitara-Mythos in Verbindung zu bringen (vgl. Niemeyer 2013: 176).

In diesem Gründungsmythos, der am Ende sowohl in der Zeitschriften- als auch in der Buchausgabe des *Lukanga Mukara* steht, werden die in den vorigen Briefen entwickelten Reformideale Paasches fluchtpunktartig in einer Utopie verdichtet. Wenn die Wasungu zuletzt tanzen, »wie wir es tun in Kitara« (Paasche 1984: 83), wird diese Utopie eines neuen Deutschlands mit dem Wakintu-Mythos um ein ursprüngliches Kitara parallelisiert. Wie die Wakintu als erste Menschen eines mythischen Reichs fiktionalisiert werden, so lässt Paasche seine *Freideutsche Jugend* als erste Menschen eines Deutschlands der Lebensreform auftreten. Der doppelt ursprüngliche Wakintu-Kitara-Gründungsmythos dient Paasche nicht nur als Gegenentwurf zum Kaiserreich, sondern vor allem als Vorlage für seinen eigenen Meißner-Mythos, in dem die Wasungu zu Wakintu werden, zu Gründervätern eines neuen, idealen Staats. In *Lukanga Mukara* potenziert Paasche den Kitara-Mythos durch den Wakintu-Mythos und schreibt ihm die Werte der Lebensreform ein, während er gleichzeitig sein narratives Grundmuster sowie seine didaktische Funktion für eine eigene Mythenbildung um den *Freideutschen Jugendtag* übernimmt. Für Paasche liegt die utopische Zukunft Deutschlands in der mythischen Vergangenheit Kitaras. An der Schnittstelle steht das Meißner-Fest als utopischer Mythos.

Symmetrischer Primitivismus

Der Idealisierung Kitaras als Ort ursprünglicher Werte und unverdorbener Gemeinschaft liegt ein Primitivismus zugrunde, dessen Ambivalenz bereits in Paasches Vorwort eingeführt wird:

»Auf meiner letzten Reise nach Innerafrika besuchte ich ein unerschlossenes Land, das eine eigene, alte, von europäischer weit abweichende Kultur hat. In seiner wundersamen Abgeschlossenheit bewahrte dies Land bis in unsere Tage Zustände und Volkssitten, die zum Vergleich mit der eigenen Denkart, der eigenen ›Kultur‹ anregen« (Paasche 1984: 9).

Im Zeichen des ›Primitiven‹ verbinden sich in *Lukanga Mukara* alte Klischees vom isolierten Urvolk mit den neuen Potentialen einer inversen Ethnographie. Paasche verlässt damit die Genretradition der persischen Briefe und kündigt eine symmetrische Anthropologie an, in der die Primitivierung der Deutschen mehr als bloß ein satirischer Trick ist.⁸

Das ›Primitive‹ avancierte während der Expansion der Kolonialreiche im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts zum »Schlüsselsignifikanten« (Werkmeister 2010: 57) der Diskussion in Ethnologie und Anthropologie. An das geologische Schichtenmodell des Evolutionismus anschließend stellten die Europäer*innen außereuropäische Kulturen an den Anfang, sich selbst an das Ende eines Zeitstrahls. So ergänzte der Primitivismus die bereits im Exotismus entscheidende räumliche Distanz zwischen Europa und der ›Fremde‹ um eine zeitliche. Über diese ›Allochronie‹, also Anderszeitlichkeit (Fabian 1983), vergewisserten sich die Europäer*innen in ihrer Fortschrittserzählung einer »historischen

8 Dass sich in *Lukanga Mukara* die gattungshistorische Verschiebung vom Exotismus des ›Edlen Wilden‹ zum modernen Primitivismus abbildet, zeigt erstmals Hahn 2013: 129.

Exklusivität« (Schüttpelz 2013: 21) und damit der eigenen Überlegenheit. Doch die neue Differenz war nicht nur »der Siegeschrei der Modernen«, sondern auch »ihre unentwegte Klage« (Latour 2013: 129). Diese Klage schlug sich in einer auch der Lebensreform zugrundeliegenden Kulturkritik nieder, die sich immer wieder auf den Verlust eines eigenen, auf ›primitive Kulturen‹ projizierten Urzustands bezog (vgl. Bollenbeck 2007: 23). So fiel der Primitivismus als »Bumerangeffekt der Kategorie des Primitiven« (Schüttpelz 2013: 21) auf seine Urheber zurück. Die Moderne durchdrang fortan ein reges Interesse an der »umfassenderen Ökumene der Menschheit« (ebd.: 24), das im künstlerischen, aber auch im literarischen Primitivismus Ausdruck fand.

Gegenüber der visuellen Unmittelbarkeit primitivistischer Kunst scheiterte ein literarischer Primitivismus an der »irreduzible[n] *Fremdsprachigkeit* der mündlichen Texte und Korpora« (Schüttpelz 2005: 360; Hervorhebung im Orig.). Deswegen ließen sich seine Vertreter*innen viel häufiger von einem für ›primitiv‹ gehaltenen Denken als von ›primitiver‹ Dichtung inspirieren (vgl. Schüttpelz 2013: 17). Dies trifft auch auf Paasche zu, der sich darüber hinaus aber zumindest um eine Verfremdung der deutschen Sprache bemüht. Dazu montiert er an einigen wenigen Stellen Kiswahili-Zitate (vgl. Paasche 1984: 17, 38, 40, 44), vor allem aber passt er Lukangas Beschreibungen dem Erfahrungshorizont eines Wakintu an, der die ortstypischen Namen bestimmter ›zivilisatorischer Leistungen‹ nicht kennt: »Farbsaft und Federspalt«, »ein umgekehrtes Gefäß« auf dem Kopf, »das Rauchstinken«, der »Medizinmann« und »ein besonderer, prächtig ausgestatteter und gehöhlter Opferstein« (ebd.: 24, 28, 78, 75, 71), die Toilettenschüssel, sind nur einige der vielen Beispiele sprachlicher Verkehungen, die einerseits Lukangas ›primitives Denken‹ authentifizieren sollen, andererseits aber auch den verfremdenden Effekt von ethnographischen Übersetzungsleistungen satirisch sichtbar machen (vgl. Kramer 2005: 63–65, Charlier 1997).

In *Lukanga Mukara* findet sich allerdings nicht nur die »Hybridisierung und Überkreuzung mit der entstehenden Ethnographie« (Schüttpelz 2005: 356), die Erhard Schüttpelz bei den späten Vertretern persischer Briefe vermisst, sondern auch bereits die epistemologische Idee des ›primitiven Philosophen‹, einer nach Paul Radins *Primitive Man As Philosopher* (1927) benannten Figur, mit der die persischen Briefe von der modernen Ethnologie beerbt werden. In einer längeren Parabel verhandelt Lukanga das Exklusivitätsempfinden der Wasungu:

»[S]ieh den Termiten zu, die in ihrem Erdhause leben. [...] Sie kümmern sich nicht um Dich. Nichts Größeres kennen sie unter der Sonne als sich. ›Wir sind die Menschen,‹ sagen sie, ›sind die denkenden Geschöpfe, für deren Empfindung allein die Welt gemacht ist. Um uns dreht sich die ganze Welt.‹ Die Wanderameisen und alle anderen Ameisen sind nach ihrem Begriff ›Wilde‹ und von den Raupen und Käfern, die sie in ihre Baue schleppen, sagen sie, es seien Geschöpfe niederer Art, ohne Gefühl, ohne Verstand, nur mit ›Instinkten‹ begabt« (Paasche 1984: 26f.).

Lukangas Termiten-Gleichnis zielt zunächst auf den Primitivismus und seine evolutionistische Stufenleiter der Geschöpfe. Doch die erwartbare Kritik (oder der Vorschlag einer Schädlingsbekämpfung) bleibt aus. Stattdessen universalisiert Lukanga den Eth-

nozentrismus der deutschen Termiten: »So gab Riangombe jedem Geschöpf ein, sich für den Mittelpunkt der Welt zu halten und die Erde zu seinen Füßen zu sehen« (ebd.: 27). Dementsprechend ist es epistemologisch konsequent, wenn Lukanga die Wasungu primitiviert, sie zu seinen ›Wilden‹ macht: Sie sind »[d]ie Eingeborenen des Landes«, die »in der Steppe und im Urwald« (ebd.: 12, 36) Kannibalismus betreiben (vgl. ebd.: 43), im »Rudel« leben und abergläubische Rituale pflegen, »wie alle tiefstehenden Völker mit niedrigen Sitten« (ebd.: 79, 69).

Die Kritik des ›primitiven Philosophen‹ richtet sich also nicht gegen den Primitivismus selbst, sondern gegen den Missionierungsauftrag, den die Wasungu aus ihm ableiten. Auf dem Hohen Meißner stellt Lukanga schließlich fest, »daß es göttlich ist, wenn jedes Volk seine eigene Größe hat« (ebd.: 81). Diese göttliche Ordnung ist keine »multikulturelle Utopie« oder eine Utopie der »Cross-Kulturalität« (Steinbach 2017). Mit der Universalisierung des Primitivismus vollzieht Lukanga vielmehr eine »Entprivilegierung der Kategorie des ›Primitiven‹« (Schüttpelz 2013: 20), wie Schüttpelz sie im Anschluss an Latour fordert: »Auch die ›sogenannten ›Primitiven‹ konnten ihre jeweiligen Fremden – etwa die Kolonisatoren – als ihre jeweiligen Wilden [...] erfahren und erfinden« (Schüttpelz 2005: 409). Oder kürzer: »Die Vormodernen sind wie wir« (Latour 2013: 137). *Lukanga Mukara* taugt somit nicht »weniger zum Vorbild« (Uerlings 2015: 34) eines inversen Primitivismus als die *Lettres Persanes*, wie Herbert Uerlings behauptet, sondern sogar besser, formuliert Paasche darin doch bereits aus, was erst später in der Ethnologie bemerkt wird und mancher Kritik am europäischen Ethnozentrismus bis heute entgeht: »Kultur ist eine Vorrichtung, um sich im Mittelpunkt der Welt zu fühlen oder sich in den Mittelpunkt der Welt zu versetzen, aber weder die Machart noch die Einzelteile dieser Vorrichtung können besondere Originalität beanspruchen« (Schüttpelz 2005: 407).

Dieser Bestimmung eines symmetrischen Primitivismus folgend ist auch Uwe-Karsten Ketelsens Kritik an *Lukanga Mukara* einzuschränken: Bei der Briefsatire handelt es sich eben nicht nur um die »Idee des ›Natur‹menschen, wie ihn sich ein europäischer Lebensreformer im Geiste Nietzsches erträumt« (Ketelsen 2002: 84), zumal Paasche Nietzsche und seinen Anhänger*innen zu dieser Zeit noch »unselige[] Verblendung« (Paasche 1992: 132) vorwirft. Lukanga ist kein Perser, kein türkischer Spion und nicht nur ein ›edler Wilder‹, sondern sowohl ein ›primitiver‹ als auch ein primitivistischer Ethnograph. Dass er beides sein kann, unterscheidet ihn von anderen Verfasser*innen persischer Briefe, die der einseitig exotistischen Genretradition nicht entkommen. Mit der Maskierung des eigenen Schreibens durch die Erfindung eines ›Anderen‹ bleibt Paasche zwar ethnozentrischen Denkmustern verhaftet, die durch sein doppelseitiges ethnographisches Interesse an Deutschland und Afrika jedoch zugleich infrage gestellt werden. *Lukanga Mukara* steht zwischen den persischen Briefen als literarischer Gattung und der Feldforschung als neuer Leitmethode, zwischen der stereotypen Fiktion von Fremdbeobachtung und einer symmetrischen Anthropologie, die keinen methodischen Unterschied mehr macht zwischen der Erforschung von ›uns‹ und ›ihnen‹. Mit dem späten Paasche bleibt ›uns‹ dann nur noch zu fragen: »Ob es nicht ein ganzes Gebäude von Wissen, Bildung, Weltanschauung ist, aus dem der Deutsche auswandern muß?« (Paasche 1919b: 8)

Dieser Beitrag hat ein peer-review-Verfahren mit double-blind-Standard durchlaufen.

Literatur

- AHLBORN, Knud (1919 [1913]): »Feuerrede Knud Ahlborns«. In: *Freideutscher Jugendtag 1913. Reden von Bruno Lemke, Gottfried Traub, Knud Ahlborn, Gustav Wyneken, Ferdinand Avenarius*, 2. Aufl., hg. v. Gustav Mittelstraß, Hamburg: Freideutscher Jugendverlag Adolf Saal, 29–32.
- BOLLENBECK, Georg (2007): *Eine Geschichte der Kulturkritik. Von Rousseau bis Günther Anders*, München: Beck.
- BUCHANAN, Carole (1974): *The Kitara Complex. The Historical Tradition of Western Uganda to the 16th Century*, Indiana: Indiana University Microfilms.
- CHARLIER, Robert (1997): »Der Jargon des Fremdlings. Fiktive Sprechweisen als Mittel der Gesellschaftskritik im 18. Jahrhundert«. In: *Was heißt hier ›fremd‹? Studien zu Sprache und Fremdheit*, hg. v. Dirk Naguschewski/Jürgen Trabant, Berlin: Akademie, 163–180.
- DIEDERICH, Eugen/WYNEKEN, Gustav (1988 [1913]): »Freideutscher Jugendtag 1913. Jahrhundertfeier auf dem Hohen Meißner am 11.–12. Oktober«. In: *Hoher Meißner 1913. Der Erste Freideutsche Jugendtag in Dokumenten, Deutungen und Bildern*, hg. v. Winfried Mogge/Jürgen Reulecke, Köln: Wissenschaft und Politik, 67–70.
- DÖPP, Dietrich (1994): »Humanitäre Abstinenz oder Priorität des Geschäfts? – Die Diskussion um die Legitimität des kolonialen Alkoholhandels in der deutschen Öffentlichkeit (1885–1914)«. In: *Geschichte und Humanität*, 2. Aufl., hg. v. Horst Gründer, Münster, Hamburg: Lit, 121–135.
- DONAT, Helmut (1992): »Hans Paasche – ein deutscher Revolutionär«. In: *›Ändert euren Sinn!‹ Schriften eines Revolutionärs*, hg. v. Helmut Donat/Helga Paasche, Bremen: Donat, 10–51.
- DOYLE, Shane (2006): *Crisis & Decline in Bunyoro. Population & Environment in Western Uganda 1860–1955*, Oxford: The British Institute in East Africa/James Curry.
- DUNBAR, Archibald (1968): *A History of Bunyoro-Kitara*, Nairobi: Oxford University Press.
- FABIAN, Johannes (1983): *Time and the Other*, New York: Columbia University Press.
- FETSCHER, Iring (2009): »Hans Paasche (1881–1920) – Kapitänleutnant a. D., Pazifist und Radikaldemokrat«. In: Hans Paasche: *Die Forschungsreise des Afrikaners Lukanga Mukara ins innerste Deutschland*, hg. v. Franziskus Hähnel, Bremen: Donat, 91–113.
- HAHN, Marcus (2013): »Primitivismus und Literaturtheorie«. In: *Literarischer Primitivismus*, hg. v. Nicola Gess, Berlin, Boston: de Gruyter, 125–137.
- HAUSCHILD, Thomas/WARNEKEN, Bernd Jürgen (Hg.) (2002): *Inspecting Germany. Internationale Deutschland-Ethnographie der Gegenwart*, Münster: Lit.
- HERMAND, Jost (2013): »Die Lebensreformbewegung um 1900 – Wegbereiter einer naturgemäßerer Daseinsform oder Vorboten Hitlers?«. In: *›Lebensreform‹. Die soziale Dynamik der politischen Ohnmacht*, hg. v. Marc Cluet/Catherine Repussard, Tübingen: Narr, 51–62.
- KANDT, Richard (1904): *Caput Nili. Eine empfindsame Reise zu den Quellen des Nils*, Berlin: Dietrich Reimer.
- KETELSEN, Uwe-Karsten (2002): »Ein Blick von der Cheopspyramide. Hans Paasches Bild vom kolonialen Afrika«. In: *Literatur im Zeugenstand. Beiträge zur deutschsprachigen Literatur- und Kulturgeschichte. Festschrift zum 65. Geburtstag von Hubert Orłowski*, hg. v. Edward Bialek/Manfred Durzak/Marek Zybura, Frankfurt/Main: Lang, 61–85.

- KRABBE, Wolfgang (1998): »Lebensreform/Selbstreform«. In: *Handbuch der deutschen Reformbewegung 1880–1933*, hg. v. Diethart Krebs/Jürgen Reulecke, Wuppertal: Peter Hammer, 73–75.
- KRAMER, Fritz (1977): *Verkehrte Welten. Zur imaginären Ethnographie des 19. Jahrhunderts*, Frankfurt/Main: Syndikat.
- KRAMER, Fritz (2005 [1978]): »Die *social anthropology* und das Problem der Darstellung anderer Gesellschaften«. In: Ders.: *Schriften zur Ethnologie*, hg. v. Tobias Rees, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 51–72.
- LANGE, Werner (1995): *Hans Paasches Forschungsreise ins innerste Deutschland. Eine Biographie*, Bremen: Donat.
- LAQUEUR, Walter (1978 [1962]): *Die deutsche Jugendbewegung. Eine historische Studie*, übers. v. Barbara Bortfeldt, Köln: Wissenschaft und Politik.
- LATOUR, Bruno (2013 [1991]): *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, übers. v. Gustav Roßler, 4. Aufl., Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- LESSENICH, Rolf (2011): »Orientalismus und Aufklärung in den *Türkischen Briefen*«. In: *Europa und die Türkei im 18. Jahrhundert*, hg. v. Barbara Schmidt-Haberkamp, Bonn: V&R unipress, 143–159.
- MITTELSTRASS, Gustav/SCHNEEHAGEN, Christian (1919): »Zur Einführung«. In: *Freideutscher Jugendtag 1913. Reden von Bruno Lemke, Gottfried Traub, Knud Ahlborn, Gustav Wyneken, Ferdinand Avenarius*, 2. Aufl., hg. v. Gustav Mittelstraß, Hamburg: Freideutscher Jugendverlag Adolf Saal, 7–15.
- MOGGE, Winfried (1985): »Wandervogel, Freideutsche Jugend und Bünde. Zum Jugendbild der bürgerlichen Jugendbewegung«. In: *Mit uns zieht die neue Zeit. Der Mythos Jugend*, hg. v. Thomas Koebner/Rolf-Peter Janz/Frank Trommler, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 174–198.
- MOGGE, Winfried (1988): »Der Freideutsche Jugendtag 1913: Vorgeschichte, Verlauf, Wirkungen«. In: *Hoher Meißner 1913. Der Erste Freideutsche Jugendtag in Dokumenten, Deutungen und Bildern*, hg. v. Winfried Mogge/Jürgen Reulecke, Köln: Wissenschaft und Politik, 33–62.
- MOGGE, Winfried/REULECKE, Jürgen (1988): »Die Einladung«. In: *Hoher Meißner 1913. Der Erste Freideutsche Jugendtag in Dokumenten, Deutungen und Bildern*, hg. v. Winfried Mogge/Jürgen Reulecke, Köln: Wissenschaft und Politik, 63–66.
- MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Baron de (1949 [1721]): *Œuvres complètes*, Bd. I, hg. v. Roger Caillois, Paris: Gallimard.
- NIEMEYER, Christian (2013): *Die dunklen Seiten der Jugendbewegung. Vom Wandervogel zur Hitlerjugend*, Tübingen: Narr.
- NYAKATURA, John W. (1973): *Anatomy of an African Kingdom. A History of Bunyoro-Kitara*, übers. von Teopista Muganwa, New York: NOK.
- PAASCHE, Hans (1992 [1911]): »Was ich als Abstinente in den afrikanischen Kolonien erlebte«. In: *Ändert euren Sinn! Schriften eines Revolutionärs*, hg. v. Helmut Donat/Helga Paasche, Bremen: Donat, 146–154.
- PAASCHE, Hans et al. (1968 [1914]): »Der Vortrupp gegen die ›Freideutsche Jugend‹«. In: *Die Wandervogelzeit. Quellenschriften zur deutschen Jugendbewegung 1896–1919*, hg. v. Werner Kindt, Köln: Diederichs, 559–569.

- PAASCHE, Hans (1992 [1917]): »Mein Lebenslauf«. In: ›Ändert euren Sinn!« *Schriften eines Revolutionärs*, hg. v. Helmut Donat/Helga Paasche, Bremen: Donat, 54–76.
- PAASCHE, Hans (1919a): *Meine Mitschuld am Weltkrieg*, Berlin: Neues Vaterland.
- PAASCHE, Hans (1919b): *Das verlorene Afrika*, Berlin: Neues Vaterland.
- PAASCHE, Hans (1984 [1921]): *Die Forschungsreise des Afrikaners Lukanga Mukara ins innerste Deutschland. Geschildert in Briefen Lukanga Mukaras an den König Ruoma von Kitara*, Bremen: Donat & Temmen.
- PAASCHE, Hans (2008 [1923]): »Aus dem Tagebuch der ›Hochzeitsreise nach den Quellen des Nils«. In: Ders.: *Das verlorene Afrika. Ansichten vom Lebensweg eines Kolonialoffiziers zum Pazifisten und Revolutionär*, hg. v. Werner Lange, Berlin: trafo, 96–103.
- PAASCHE, Hans (1992 [1924]): »Der Gedanke der Lebensreform«. In: ›Ändert euren Sinn!« *Schriften eines Revolutionärs*, hg. v. Helmut Donat/Helga Paasche, Bremen: Donat, 130–139.
- PAASCHE, Helga (1984): »Mein Vater Hans Paasche«. In: Hans Paasche: *Die Forschungsreise des Afrikaners Lukanga Mukara ins innerste Deutschland. Geschildert in Briefen Lukanga Mukaras an den König Ruoma von Kitara*, Bremen: Donat & Temmen, IX–XVIII.
- PAASCHE, Hermann (1913 [1906]): *Deutsch-Ostafrika. Wirtschaftliche Studien*, 2. Aufl., Hamburg: Süd-West-Verlag.
- SCHÜTTPELZ, Erhard (2005): *Die Moderne im Spiegel des Primitiven. Weltliteratur und Ethnologie (1870–1960)*, München: Fink.
- SCHÜTTPELZ, Erhard (2013): »Zur Definition des literarischen Primitivismus«. In: *Literarischer Primitivismus*, hg. v. Nicola Gess, Berlin, Boston: de Gruyter, 13–27.
- STANLEY, Henry M. (1890 [1878]): *Through the Dark Continent. Or the Sources of the Nile Around the Great Lakes of Equatorial Africa and Down the Livingstone River to the Atlantic Ocean*, London: Sampson Low et al.
- STEINBACH, Peter (2017): »Cross-Kulturalität – eine multikulturelle Utopie in der beginnenden Globalisierung. Hans Paasches Bericht über die Reise eines Afrikaners in das wilhelminische Deutschland«. In: *Auf Utopias Spuren. Utopie und Utopieforschung. Festschrift für Richard Saage zum 75. Geburtstag*, hg. v. Alexander Amberger/Thomas Möbius, Wiesbaden: Springer, 303–323.
- UERLINGS, Herbert (2015): »Inverser Primitivismus. Die ethnographische Situation als dialektisches Bild von Kafka bis Hubert Fichte«. In: *Zeitschrift für interkulturelle Germanistik* 6: 1, 31–50.
- WERKMEISTER, Sven (2010): *Kulturen jenseits der Schrift. Zur Figur des Primitiven in Ethnologie, Kulturtheorie und Literatur um 1900*, München: Fink.
- WEICHS, Raphaela von (2013): *Die Rückkehr der Könige von Uganda. Politische Kultur und Moderne in Afrika*, Bielefeld: transcript.
- WEISSHAUPT, Winfried (1979): *Europa sieht sich mit fremdem Blick. Werke nach dem Schema der ›Lettres persanes« in der europäischen, insbesondere der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts*, 2 Bde., Frankfurt/Main: Lang.
- WIELAND, Lothar (1999): »Vom kaiserlichen Offizier zum deutschen Revolutionär – Stationen der Wandlung des Kapitänleutnants Hans Paasche (1881–1920)«. In: *Pazifistische Offiziere in Deutschland 1871–1933*, hg. v. Wolfram Wette, Bremen: Donat, 169–179.

- WYNEKEN, Gustav (1919 [1913]): »Gustav Wynekens Rede auf dem ›Hohen Meißner‹ am Morgen des 12. Oktobers«. In: *Freideutscher Jugendtag 1913. Reden von Bruno Lemke, Gottfried Traub, Knud Ahlborn, Gustav Wyneken, Ferdinand Avenarius*, 2. Aufl., hg. v. Gustav Mittelstraß, Hamburg: Freideutscher Jugendverlag Adolf Saal, 33–41.
- WYNEKEN, Gustav (1913): »Reformphilistertum oder Jugendkultur?« In: *Freideutsche Jugend. Zur Jahrhundertfeier auf dem Hohen Meißner 1913*, hg. v. Arthur Kracke, Jena: Diederichs, 166–169.