

Interkulturelle Aspekte der Kulturkritik um 1900

Abgrenzung von der gegenwartsorientierten Interkulturalitätsforschung

Sich im geschichtlichen Kontext der Zeit um 1900 mit Fragen nach interkulturellen Aspekten auseinandersetzen, mag zunächst erklärungsbedürftig erscheinen. Bis dato ist die Interkulturalitätsforschung ja eine überwiegend gegenwartsorientiert arbeitende Wissenschaft, in deren Zentrum in der Regel die Hybridität der transkulturellen modernen Gesellschaft oder nomadische Lebensentwürfe im Zeitalter der Globalisierung stehen. Interkulturalität ist ohne Zweifel maßgeblich ein Phänomen der globalisierten Moderne und kann mit Dieter Heimböckel und Georg Mein als ein „intermediäres Komplementärphänomen“ zu den „liminalen Findungsprozessen der zweiten Moderne“ verstanden werden, in denen es in „Auseinandersetzung mit dem Fremden zur Auflösung und Neufundierung von Grenzen kommt“ (Heimböckel/ Mein 2010: 13).

Doch die „Wahrnehmung kultureller Andersartigkeit“ setzt weit vor dem Umbruch zum globalen Zeitalter ein und zählt – wie Jürgen Osterhammel betont – „zu den Grundleistungen menschlichen Gemeinschaftslebens“ (Osterhammel 2011: 55). Folgt man diesem Ansatz, der die Differenzbestimmungen zwischen Eigenem und Fremden in den Fokus stellt, so können zweifelsfrei auch andere Perioden auf interkulturelle Aspekte hin untersucht werden, die vielleicht nicht in demselben Maße als interkulturell gelten können wie das heutige Globalisierungszeitalter, aber durchaus auch „breitenwirksame (...) Ären der Interkulturalität“ (Heimböckel 2010b: 8) darstellen. Neben dem Zeitalter der Aufklärung, das „kulturgeschichtlich ein interkulturelles Zeitalter *par excellence*“ (Heimböckel 2012: 29) darstellt, ist auch der Umbruch zur ersten Moderne in ein „internationales Phänomen“, dessen kritische Reflexion jedoch spezifisch „nationale() Ausprägungen“ (Bollenbeck 2007: 10) aufweist.

Die Zeit um 1900 ist dabei von ähnlich radikalen Umbrüchen gekennzeichnet wie die Wende zum digitalen Zeitalter der Globalisierung, denn schon im Europa des ausgehenden 19. Jahrhundert bahnt sich ein umfassender soziokultureller Wandlungsprozess an, der als „Inkubationsphase jener Bewegungen und Momente“ gesehen werden kann, „die bis in unsere Tage hineinragende soziokulturelle Muster, (...) und Werthaltungen geprägt haben« (Dipper 2012: 56). Charakteristisch für den Umbruch zur „Moderne im engeren Sinne“ (ebd.) sind vor allem die weitgreifende

Rationalisierungs- und Technisierungsprozesse, die sich nicht auf einen rein industriellen Fortschritt beschränken.

Die für die Gegenwart so charakteristische Medialisierung der Kommunikationsstrukturen findet bspw. mit dem europaweiten Ausbau des Telefonnetzes, der Verlegung eines Überseekabels nach Amerika und der Entwicklung der Funktelegrafie hier bereits ihre erste Ausprägung. Die Ausbreitung indirekter Kommunikationsformen geht dabei wie der Siegeszug des Internets im globalen Zeitalter mit der Entgrenzung geschlossener räumlicher Strukturen einher. Gekoppelt an die wirtschaftliche Entwicklungsdynamik verändern technische Innovationen und die Erforschung und Nutzbarmachung der Natur nach und nach alle Parameter des menschlichen Lebens: Nicht nur Kommunikations-, Fortbewegungs- und Produktionsformen ändern sich mit dem technischen Fortschritt. Darüber hinaus löst die Internationalisierung der Märkte die traditionelle Raumordnung auf und führt u.a. zu einer fortschreitenden Verstädterung. Aber auch der soziale Ort wird durch Auflösung der Ständeordnung und dem Aufstieg der Arbeiterklasse variabel. Es kommt also zu einer „umfassende[en] Erschütterung tradierter Verständnismuster« (Plumpe 1978: 75), während adäquate Orientierungsparadigmen, die eine zweifelsfreie Neuverortung des Individuums in der veränderten Umwelt erlauben, zunächst Mangelware sind.

Partiell lassen sich die umfassenden Grenzverschiebungs- und Auflösungsprozesse im Zuge des internationalen Modernisierungsprozesses durchaus mit gegenwärtigen Globalisierungseffekten vergleichen. Die für den Umbruch zum digital-globalen Zeitalter charakteristischen Phänomene „Internationalisierung der Kontakte, (...) Globalisierung der Märkte (...) Migrationsströme und (...) Rückwirkung all dieser Prozesse auf die Bedürfnisse der Menschen nach kultureller Selbstvergewisserung“ (Wierlacher/ Bogner 2003: 26) finden hier gewissermaßen ihre diskursive Vorgeschichte.

Insofern stellt sich aus der interkulturellen Forschungsperspektive heraus unmittelbar die Frage danach, ob der ‚Auseinandersetzung mit dem Fremden‘ auch in den ‚liminalen Findungsprozessen‘ der ersten Moderne eine entscheidende Rolle zukommt.

Da es in der Zeit um 1900 zu signifikanten Modifikationen des sozio-semantischen System ‚Kultur‘ kommt, ist auch von einem Wandel interkultureller Zuschreibungsmuster auszugehen, die ja unabdingbar an das Verständnis von Kultur an sich gekoppelt sind.

Die Analyse kulturkritischer Schriften eröffnet hier den Zugang zu einem „Laboratorium einer gleichermaßen ideengeschichtlich wie mentalitätsgeschichtlich bedeutenden Wissens- und Sinnbildungsproduktion“ (Bollenbeck 2007: 9f), in dem

sich die kritische Reflektion des kulturellen Wandels mit interkulturellen Aspekten verbindet.

Das Interkulturalitätsverständnis, das ich meiner Betrachtung kulturkritischer Schriften zugrunde lege, ist jedoch keines, das sich auf ein wie auch immer geartetes Gelingen des interkulturellen Dialoges und kulturelle Hybridisierungseffekte reduzieren lässt, sondern eines, das auch ein „potentielles Scheitern“ des interkulturellen Dialoges sowie Exklusions-, und usurpatorische Inklusionsstrategien miteinbezieht.

Im Folgende möchte ich schwerpunktmäßig zwei der wesentlichen interkulturellen Reaktionsformen auf die soziokulturellen Achsenverschiebungen in der Zeit zwischen 1890 und 1930 vorstellen, wobei ich mich vornehmlich auf die Analyse von Julius Langbehns *Rembrandt als Erzieher*, Oswald Spenglers *Untergang des Abendlandes* und Adolf Halfelds *Amerika und der Amerikanismus* stützen werde.

Exklusionen /Projektion interkultureller Konfliktlagen auf interkulturelle Gemengelangen

Eine ganz wesentliche interkulturelle Reaktionsform auf die umfassenden Entgrenzungsprozesse der Moderne ist die radikale Abgrenzung. In ihr spiegelt sich ein essentielles Bedürfnis nach Festschreibung der eigenen Identität, die durch die Auflösung der traditionellen Grenzziehungen und Strukturen im kulturellen, ökonomischen, sozialen und persönlichen Bereich massiv in Frage gestellt scheint. Wie die Studien Karlheinz Rossbachers zur Literatursoziologie der Antimoderne gezeigt haben, lösen diese Umwälzungen insbesondere in der konservativen Mittelschicht, respektive beim eher kleinbürgerlichen Bildungsbürgertum, dem auch die konservativen Kulturkritiker mehrheitlich zuzuordnen sind, eine „vielleicht so noch nie gewesene Lebensangst“ aus. Eine „Angst“, die „sich“ - laut Karl Jaspers – „zu dem Bewusstsein (steigerte), wie ein verlorener Punkt im leeren Raum zu versinken“.¹

Um die eigene, ins Wanken geratene bildungsbürgerliche Identität festzuschreiben, kommt es vornehmlich zu Differenzbestimmungen, die eine ganz radiale Abgrenzung gegen ein kulturell Anderes vornehmen. Dabei folgt die kulturelle Neuverortungsstrategie dem Modell individueller Selbsterkenntnis, d.h. der intellektuellen Trennung zwischen Ich und Welt, denn auch „Kulturen“ sind laut Dagmar Košťálová „erst infolge ihrer Abgrenzung profilierbar und traditionsfähig“

¹ Karl Jaspers: Die geistige Situation der Zeit, Neunter Abdr. der im Sommer 1932 bearbeiteten 5. Aufl., Berlin/New York 1999, S. 55f..

(Košťálová 2003: 239). Ein kulturelles Ich kann demnach nicht „ohne Widerparts, Negationen und Oppositionen“ (Said 1994: 93) existieren, wie auch Edward Said betont. Dementsprechend kommt es in der konservativen Kulturkritik um 1900 fast durchgehend zu einem Prozess der Alterisierung, der eine radikale Trennung von Eigenem und Fremdem vornimmt und dadurch einen festumgrenzten Bereich zu definieren sucht, der wie ein Schutzraum den Entgrenzungsprozessen der Moderne entzogen bleibt. Durch eine „Reduktion von innovatorischer Komplexität auf archaischen Schematismus“² wird die Welt nach einem dichotomischen Schema geordnet, in dem „zwei feindliche Wirklichkeiten einander gegenüber“³ stehen. Bei Julius Langbehn, Adolf Halfeld und vielen anderen läuft diese Dichtomisierung analog zu der klassifizierenden Unterscheidung von ‚Kultur‘ und ‚Zivilisation‘. Diese Differenzierung, die im Prinzip nach dem manichäischen Muster der Gegenüberstellung von Gut und Böse funktioniert, ist eine zutiefst normative, die das traditionell-bildungsbürgerliche Kulturideal des 18. Jahrhunderts der fortschrittsfokussierten Gegenwart entgegenstellt, die mit dem disqualifizierenden Verdikt ‚Zivilisation‘ belegt wird.

Der Zivilisationsbegriff umfasst hier jeweils alle missliebigen gesellschaftlichen Neuerungen, die sich in der Folge des Technisierungs- und Mechanisierungsprozesses abzeichnen. Dabei enthält die kritische Registrierung des Wandels der kulturellen Normstruktur, der ‚Fortschritt und Kapitalertrag‘ an Stelle von ‚Bildung und Kultur‘ als oberste Werte einsetzt, durchaus „wirklichkeitsnahe Einsichten“. Durch „die normativen Überschüsse des Begriffs Kultur“⁴ kommt es jedoch in der Regel wie bei Langbehn und Halfeld aber auch etwa bei Schuler und Klages zu einer einseitigen Dämonisierung der Moderne, die jede konstruktive Form der Kulturkritik verunmöglicht. Die persönliche Existenzangst der Autoren blockiert gewissermaßen die objektive Analyse, zumal Objektivität und Rationalität zum Komplex des Zivilisatorischen gerechnet werden und stattdessen in antithetischer Manier durchweg Individualität und Subjektivität gepriesen werden. Insofern kommt es, wie Georg Bollenbeck schreibt, zu „einer gespaltenen Sehkraft, die gegenüber den neuen Gegebenheiten sensibilisiert und zugleich desorientiert.“⁵

Unübersehbar ist etwa in den kulturkritischen Schriften Julius Langbehns, Adolf Halfeld, Oswald Spenglers u.a. die Verteidigungsgeste des Opfers, das sich dem Deutungsmuster von Bildung und Kultur verpflichtet fühlt und dessen Werte gegen

² Sloterdijk: Weltanschauungsessayistik, S. 310; vgl. Plumpe: Funktion des Mythos.

³ Wolf Wucherpfnig: Antworten auf die naturwissenschaftlichen Herausforderungen in der Literatur der Jahrhundertwende, in: Naturalismus. Fin de siècle. Expressionismus 1890-1918, hrsg. v. York-Gothart Mix, Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Bd. 7, München/Wien 2000, S. 155-174, hier: S. 168.

⁴ Bollenbeck, 20.

⁵ Bollenbeck, S. 20f.

die neue Weltordnung zu verteidigen sucht. Dabei treten sie jedoch nicht dezidiert als Klassenkämpfer an, sondern verbinden das Goethezeitliche Bildungsideal mit der ganzen deutschen Nation, die nach dem dichotomischen Schema das Ideal der Individualität gegen die „Allerweltzivilisation“ verteidigen soll.

Ausgehend von einem geschlossenen, in sich kohärenten Kulturbegriff, werden bei Julius Langbehn und Adolf Halfeld alle ‚zivilisatorischen‘ Erscheinungen innerhalb Deutschlands, die die ursprüngliche Bildungsnation sozusagen ‚verfremden‘ als ‚fremdländisch‘ gebrandmarkt, womit die Moderne an sich zum „normativ Fremden“ (Albrecht 2003: 237) erklärt wird. Durch diese interkulturelle Konstruktion, die das Unfassbare der Moderne durch intendierte Fremdstellung fassbar und zur bekämpfbaren Größe zu machen sucht, wird eine Handlungsfähigkeit suggeriert, die die tatsächliche Ohnmacht des bildungsbürgerlichen Individuums angesichts seines soziokulturellen Bedeutungsverlustes überspielt.

Durch die exkludierende Fremdstellung der Modernisierungsphänomene gewissermaßen ‚gereinigt‘ wird Deutschland als ‚Land der Dichter und Denker‘ in den normativen Kulturstatus erhoben. Als Träger der feindlichen Zivilisation hingegen benennt etwa **Julius Langbehn** in seinem 1890 erstmals erschienenen *Rembrandt als Erzieher* zunächst die – ich zitiere – „Hauptfeinde, Frankreich und Rußland“ (Langbehn: 155). Insbesondere gegen Frankreich wird eine radikale Abgrenzung vorgenommen, wobei auf das Nachbarland all jene Aspekte des Modernisierungsprozesses projiziert werden, die als Bedrohung wahrgenommen werden: Fortschrittsoptimismus, Technikbegeisterung, Demokratismus und Massenkultur. Die Kritik am ‚Erbfeind‘ Frankreich bzw. seine identifikatorische Gleichsetzung mit der modernen Zivilisation findet dabei scheinbar eine historische Begründung einerseits in der Begriffsprägung durch Napoleon, der den Französischen Nationalgedanken mit „civilisation als universelle[m] Fortschrittskonzept“ (Nünning 2008: 391) verband und andererseits in der französischen Aufklärung und Revolution die gleichsam als Initialzündung der Europäischen Moderne gelten kann.

Im Gegensatz zu dem, sich aus dem Kollektivsymbol des Organismus ableitenden, „Subjektstatus [...] des deutschen Nationalcharakters“ (Gerhard/Link 1991: 26f) wird Frankreich von Langbehn ein oppositionelles Maschinensymbol zugewiesen und zum „Vertreter einer mechanischen Weltauffassung“ (Langbehn 1890: 96) stilisiert. Das Maschinelle wird hier in der radikalen Oppositionierung gegen den vitalistischen Organismus-Begriff schon Jahre vor den technisierten Materialschlachten des ersten Weltkriegs als grundsätzlich „lebensfeindlich“ (Langbehn: 344) charakterisiert. Gemeint ist dabei allerdings weniger eine Technisierung im Sinne maximal effizienter Tötungsmaschinerie als eine Desubjektivierung im Zuge rationalisierter Arbeitsprozesse, die den in sich differenzierten Volkskörper in eine formlose Masse

von Proletariern aufzulösen droht. Das Schreckgespenster der ‚Vermassung‘, mit dem nicht nur der Verlust der Individualität, sondern auch von Qualität zugunsten der reinen Quantität einhergeht, geistert durch *Rembrandt als Erzieher* wie durch etliche andere Schriften der konservativen Kulturkritik. Hier erscheint es in fremdländischem Gewandt der Franzosen, deren kultureller Einfluss auf Deutschland, der vitalistischen Argumentationslinie folgend, als lebensfeindlich, ja sogar als ›teuflisch‹ (vgl. Ebd., S. 306) bezeichnet wird. Die Rezeption der französischen Kunst und Literatur in der künstlerischen Avantgarde Deutschlands wird dementsprechend als ausgesprochen verderblich verdammt. Statt an der zeitgenössischen französischen Malerei solle man sich also – Langbehn zufolge – an Rembrandt orientieren, in dessen Werk sich ungeheure Tiefe, höchste Qualität und Individualität spiegle, wie sie für die deutsche, respektive niederdeutsche Kultur charakteristisch sei. Dass es sich bei diesem als typisch deutsch bezeichneten Maler eigentlich um einen Niederländer handelt, ist dabei kein Zufall, denn die angebliche Ursprünglichkeit und Heimatverbundenheit der Holländer gelten Langbehn als starkes „Gegengift“ (Langbehn 1890: 9) gegen ‚falsche‘, ‚undeutsche‘ Einflüsse. Die Niederlande bilden in seiner Weltbildkonstruktion also keine eigenständige Nation, sondern werden – gemeinsam mit anderen Nationen – über die Zugehörigkeit ihrer Landessprache zur germanischen Sprachfamilie umstandslos in die deutsche Kultur integriert und in ihrer angeblichen Ursprünglichkeit gegen die Zivilisation mit in Stellung gebracht. Die Niederlande spielen auch deshalb bei Langbehn eine entscheidende Rolle, weil er trotz der Proklamation einer idealistischen deutschen Kultur letztlich nicht umhin kommt, anzuerkennen, dass die Moderne in Deutschland schon längst Fuß gefasst hat. Die angeblich wirtschaftlich noch deutlich rückständigeren Niederlande bilden insofern die ‚reinere‘ Antithese und stehen im *Rembrandt als Erzieher* für ein normatives Ideal, dem in seiner Weltbildkonstruktion mehr Bedeutung zukommt als dem politischen Machtzentrum Deutschlands. Denn: Berlin entwickelte sich ja um die Jahrhundertwende zu *dem* europäischen Ort der Moderne schlechthin und ist als solcher für den antimodernen Langbehn ein ‚fauler Kern‘, dessen ‚Fäulnis‘ den ganzen Kulturorganismus anzustecken droht.

Diese angeblich Verdorbenheit der modernen Hauptstadt führt Langbehn jedoch schließlich weniger auf unmittelbare französische Einflüsse zurück, als auf jüdische, die er maßgeblich für die ‚zivilisatorische Verfremdung‘ des politischen Zentrums verantwortlich macht. Langbehns Antisemitismus, der laut Uwe Puschner und Fritz Stern nicht als ‚rassistisch‘, sondern als ‚idealistisch‘ bezeichnet werden muss, nimmt im Laufe der mehrfachen Überarbeitungen von *Rembrandt als Erzieher* immer weiter zu. Diese Steigerung lässt sich eindeutig auf den analog dazu immer weiter fortschreitenden Modernisierungsprozess zurückführen.

Die Semiten, werden von Langbehn als Fremde im engsten Bezirk des Eigenen ausgemacht, die wie feindliche Agenten den Kern der Macht infiltrieren und dem Volksganzen entfremden. Dabei gelten ihm gerade die assimilierten Juden als besonders gefährlich. Denn:

Nach dem holistischen Kulturverständnis, das die kulturkritischen Schriften konservativer Provenienz durchweg prägt, ist tatsächliche Integration grundsätzlich ausgeschlossen. Kulturen werden in der Nachfolge des romantischen Kulturverständnisses nicht als offene, sondern als in sich geschlossene, ganzheitliche Systeme gesehen, die sich nicht wirklich miteinander verbinden können. Sie können nach dieser Vorstellung höchstens dicht nebeneinander existieren wie einzelne Individuen. So definiert etwa Spengler Kulturen als jeweils in sich abgeschlossene Organismen, „die mit urweltlicher Kraft aus dem Schoße einer mütterlichen Landschaft, an die jede von ihnen im ganzen Verlaufe ihres Daseins streng gebunden ist, aufblühen, von denen jede ihrem Stoff, dem Menschtum, ihre *eigen* Form aufprägt, von denen jede ihre *eigene* Idee, ihre *eigenen* Leidenschaften, ihr *eigenes* Leben, Wollen, Fühlen, ihren *eigenen* Tod hat. (...) Jede Kultur hat ihre neuen Möglichkeiten des Ausdrucks, die erschienen, reifen, verwelken und nie wiederkehren. Es gibt viele, im tiefsten Wesen völlig voneinander verschiedenen Plastiken, Malereien, Mathematiken, Physiken, jede von begrenzter Lebensdauer, jede in sich selbst geschlossen, wie jede Pflanzenart ihre eigenen Blüten und Früchte, ihren eigenen Typus von Wachstum und Niedergang hat.“ (UdA, 29)

„Kulturelle Hybridität“ (Bhabha 2000: 9) und interkulturelle Austauschprozesse jedweder Art sind unter diesen Bedingung nicht vorstellbar. Von Spengler wie von Langbehn werden sie ebenso wenig für möglich gehalten wie die Transzendierung der stofflichen Grenze zwischen einem menschlichen Ich und einem Anderen. Bestenfalls kann es zu einer oberflächliche Mischung kommen, wobei – wie Langbehn betont – auch auf engstem Raum lebende Kulturen stets voneinander geschieden blieben, so wie „Oel und Essig“ (Langbehn 1890: 128).

Während er alles, was er auch nur ansatzweise über angebliche sprachliche und genetische Verwandtschaftsbeziehungen zu einer germanischen Nationenfamilien rechnen kann in ein pangermanische Kultureinheit überführt, ist für ihn eine tatsächliche Integration des durch ethnische Fremdheit quasi ontologisch abgetrennten Judentums, nicht vorstellbar. Assimilation, die diese absolute Fremdheit seiner Ansicht nach verschleiert, wird deshalb von Langbehn und anderen Antisemiten als absichtliche Tarnung von Übelmeinenden interpretiert. In der Folge dieser Unterstellung werden alle neuen Einflüsse, die aus Sicht der Kulturkonservativen die deutsche Kultur ‚verderben‘, auf die Juden projiziert. Als Fremde im Herzen des nationalen „Organismus“ stellen sie im *Rembrandt als Erzieher*

den – ich zitiere – „Todeskeim[]“ (Langbehn 1893: 292) dar, der die deutsche Kultur, die im heutigen Berlin bereits „jüdisch gefärbt“ (Ebd., S. 113) sei, vollständig auszulöschen droht.

Nach dem für die konservative Kulturkritik typischen dichotomischen Schema werden die Juden zu „den Söhnen [...] der Finsterniß“ (Langbehn 1893: 294) und zum Bösen schlechthin erklärt. In dieser fatalen, mit eschatologischen Momenten aufgeladenen Projektion verspricht die Bekämpfung und Verdrängung der Juden aus Deutschland und insbesondere aus Berlin nicht nur dessen ‚Re-Germanisierung‘, sondern auch die Eliminierung der Moderne und den Sieg der Kultur über die Zivilisation, bzw. des Guten über das Böse.

Aber nicht nur die Französische oder die Jüdische Kultur werden in der konservativen Kulturkritik für Modernisierungseffekte verantwortlich gemacht. In vielen antimodernen Schriften wird darüber hinaus als Hauptträger der Zivilisation zum einen England als Geburtsort des industriellen Manchestertums benannt, in späteren Jahren aber vor allem Amerika. Besonders prägnant ist die antiamerikanistische Zivilisationskritik in **Adolf Halfelds** programmatischer Schrift *Amerika und der Amerikanismus* von 1927, die vielfach als Gegenschrift zu dem 1923 auch in deutscher Übersetzung erschienenen Buch *My Life and Work* des amerikanischen Automobilherstellers Henry Ford gelesen wurde, dass die tayloristische Rationalisierung aller Arbeitsgänge als ultimatives Erfolgsrezept anpreist. Ähnlich wie Langbehn beklagt auch Halfeld eine *Verfremdung* Deutschlands und insbesondere Berlins, die seiner Ansicht nach allerdings durch amerikanische Einflüsse zustande käme.

Nach einem dreijährigen Aufenthalt in den USA schreibt Halfeld ein vordergründig scheinbar objektives Buch, in dem er sozusagen als ausgewiesener Kenner der US-amerikanischen Kultur konsequent gegen den *american way of life* anschreibt, welcher in den 1920er Jahren eine große Faszination ausübte. Vor allem in Berlin wurde er vielfach kopiert, wo der Kurfürstendamm inoffiziell sogar den Beinamen Berliner Broadway trug.

Aber nicht nur die neuartige Unterhaltungskultur mit Jazzmusik und Hollywoodfilmen, sondern auch soziokulturelle Modernisierungsfolgen wie die Proletarisierung, die Verwandlung der Städte in sog. ‚Massenbehälter‘, der Bedeutungsverlust des Bildungsbürgertums und der Kapitalismus werden hier als fremde Einflüsse geißelt, derer man sich erwehren müsse. Dabei versteht sich Halfeld als eine Art Aufklärer, der seinen Landsleuten mit einer dezidierten Darstellung der Eigenarten Amerikas die Augen öffnen und sie von ihrem Amerikanismus kurieren möchte, der seiner Ansicht nach fatale Folgen für die deutsche sowie für die gesamte europäische Kultur hat. Sein konkretes Feindbild sind

dabei aber eigentlich nicht die Amerikaner selbst, deren zahlenmäßige Anwesenheit in Berlin sich in engen Grenzen hielt, sondern – wie er schreibt – „Deutsche Lebensreformer nach amerikanischem Muster“ (42), die gleichwohl mit seinem Werk zu bekehren sucht.

Um das zu erreichen, betont er die „tiefen kulturelle Gegensätzen“ (225) zwischen Deutschen und Amerikanern, die einander – trotz streckenweise in der Folge deutscher Auswanderungen bestehender genetischer Verwandtschaft – nicht nur absolut fremd seien, sondern deren Kulturen sogar vollständig gegensätzlich seien. Bei Halfeld heißt es wörtlich: „Sie sind sich wesensfremd und schließen einander aus.“ (50) Insofern warnt er auf das schärfste davor den „Amerikanismus“ zu „importieren“ (50), denn „Der „Amerikanismus (...) verkörpert“ für ihn: „Verachtung des Menschen und seiner geistigen Rechte, Verkümmern des Herzens, Barbarismus der größten Zahl schon an den Wurzeln des Zusammenlebens und Tod der Landschaft.“ (112) Diese Symptome der amerikanischen Massenzivilisation – wie er es nennt – hätten ihre Ursache vor allem in der Wurzellosigkeit und Geschichtslosigkeit einer „geplanten Kultur“, die nicht organisch und in enger Verbundenheit mit dem Boden gewachsen, sondern gemacht worden sein. Sie sei also von vornherein ein künstliches Gebilde und keine organische Kultur wie die Deutsche und daher von dieser grundverschieden. Als nach rationalen Überlegungen gemachte Organisationsform ist die amerikanische Kultur für Halfeld eine tote und damit nicht fähig sich kulturell weiterzuentwickeln, sondern nur rein technisch und wirtschaftlich. Er betont, dass Deutschland im Gegensatz zu den USA einen prüfungsreichen Bildungsweg hinter sich habe und seine Kultur kontinuierlich nach individueller Maßgabe entwickelt und modifiziert habe. Ich zitiere: „Unser Lebensstil ist individualistisch gefärbt und muß es schicksalsbedingt bleiben, (...). Unser Volk ist landschaftlich gewachsen, von der Natur zum Geist, vom Mythos zur Klarheit durchgedrungen nach den Gesetzen, die ihm sein eigenes Sein auferlegte. All dies ermöglichte die unendliche Ausdruckskraft unserer völkischen Physiognomie und die weite Spanne der geistigen Gipfelleistungen, die sich von der Musik bis zur Technik dehnt.“ (50)

Ähnlich wie bei Spengler, der Kulturen als Organismen mit einem schicksalsbestimmten Lebensweg beschreibt, versteht auch Halfeld zumindest die deutsche Kultur als individuelles Gebilde, das eine Entwicklungslinie aufweist, die im Grunde dem Goethezeitlichen Bildungsideal entspricht, das in der gesellschaftlichen Wirklichkeit längst keine Rolle mehr spielt. Und hier offenbart sich ein Phänomen, das in vielen Schriften der konservativen Kulturkritik erkennbar wird: die Übertragung der humanistischen Bildungsideale auf die Ebene der Kultur, wobei die subjektive Individualität in einem Prozess der Identifizierung auf das Volksganze übertragen

wird. Bildung und Kultur im engeren Sinne, denen im gesellschaftlichen Kontext der Moderne kaum mehr eine identitätsbildende Bedeutung zukommt, werden auf Kultur im weiteren Sinne übertragen. In einer engen Verflechtung mit dem Feld des Ästhetischen wird die deutsche Kultur bzw. Kulturnation bei Langbehn und Spengler selbst zu einem individuellen Kunstwerk erhoben. Im *Untergang des Abendlandes* ist es das dramatische „Schauspiel einer hohen Kultur“ (1194), das es meisterhaft zu vollenden gilt; bei Langbehn hingegen ein Ölgemälde, zu erschaffen von ein „Kunstpolitiker“⁶ nach dem Schlage Bismarcks, der dabei alles „jüdisch gefärbt[e]“ (Langbehn 1893: 113) mit den „Nationalfarben“ (Langbehn 1890: 284) eines neuen Deutschlands überpinselt.

Die Übertragung von Bildungs- und Kulturidealen auf eine höhere Ebene muss als Versuch angesehen werden, die traditionellen Wert- und Orientierungsmuster des Bildungsbürgertums in transformierter Form zu erhalten und damit auch die Bedeutung der bildungsbürgerlichen Klasse im gesellschaftlichen Kontext. Deren Träger generieren sich als Autoritäten in Sachen Kultur, die glauben, die soziokulturellen Entwicklungsprozesse, die sie im Grunde überfordern, in ihrer Totalität erfassen und beurteilen zu können, wodurch sie „bei der kulturell-symbolischen Rekonstruktion der nationalen Identität und Geschichte, (...) wieder eine zentrale Position ein[nehmen]“ (Giesen, 22). Nicht selten inszenieren sie sich als „Hohepriester[.] einer säkularisierten nationalistischen Ersatzreligion, die die Versöhnung von Kultur und Politik, (...) verspricht.“ (Giesen, 22) Als Eingeweihte in die Mysterien der Kultur behaupten sie jeweils das überzeitliche Kultur-Ideal zu kennen, das sie zum Ausgangspunkt ihrer Kritik machen, die jeden Abfall von diesem Ideal zum Sündenfall erklärt.

Während Langbehn mit Rembrandt die Kunst und Lebensart der Vergangenheit zum Ideal erhebt und die „irreale Bewegung eines Zurück, das in der Zukunft liegt“⁷ vollzogen sehen will, glauben Halfeld und Spengler nicht mehr an eine Restauration der alten Weltordnung, die mit dem Ersten Weltkrieg endgültig Geschichte ist. Halfeld strebt einen ‚dritten Weg der Moderne‘ an, der das Deutungsmuster von Bildung und Kultur mit den naturwissenschaftlich-technischen Errungenschaften in einer Art bodenständiger Zivilisation mit ideellem Tiefgang versöhnen soll. Und auch bei Spengler führt die vorgezeichnete Entwicklungslinie in die Zivilisation, doch ist dieser Weg für ihn kein selbstbestimmter Bildungsweg, sondern ein schicksalsbedingter *Untergang des Abendlandes*, dessen Lebenszyklus ebenso wie der jeder anderen Kultur unausweichlich mit dem Tod ende. Diesem Untergangsszenario verleiht er jedoch wieder unter Rückgriff auf das Deutungsmuster Bildung und Kultur

⁶ Langbehn: RE, 244

⁷ Haß: Vom „Aufstand der Landschaft gegen Berlin“, S. 346.

einen idealistischen Glanz, indem er ihn als Vollendung eines meisterhaften Kunstwerks begreift, indem die individuellen Anlagen einer Kultur zur Verwirklichung kommen. Die abendländisch, respektive faustische Kultur ist wie jede Hochkultur, denn nur eine solche hat bei Spengler überhaupt den Status ‚Kultur‘, also nicht nur „sterblich“, sondern auch ein „historisches Schauspiel“, ein „Bild im Gesamtbilde der Weltgeschichte“ (233), das als vollendetes Meisterstück auch noch lange nach dem Absterben der jeweiligen Kultur Bestand und weiterhin Bedeutung hat. **Diese Zukunftsprognose scheint Spengler gesichert, denn – ich zitiere – „Wir sehen es an China, an Indien, an der Welt des Islam.“ (143)**

Expansion

Mit Spenglers Identifizierung der faustischen Kultur mit einer mächtigen Hochkultur sind wir bei einem weiteren wichtigen interkulturellen Aspekt der Kulturkritik gelandet: dem Weltmachtdenken, das unweigerlich mit einer Expansionsbewegung einhergeht. Anders nämlich, als der Titel seines Hauptwerkes vermuten lässt, glaubt Spengler nicht an einen unmittelbar bevorstehenden *Untergang* Deutschlands, sondern an dessen Aufstieg zu einer Weltmacht,⁸ den er als noch zu erfüllende Vorbedingung für die prognostizierte historische Größe ansieht.

Aus interkultureller Perspektive ist es interessant, dass Spengler zunächst alle Kulturen vollkommen gleich zu behandeln scheint, denn in seinem Entwurf einer *Morphologie der Weltgeschichte* stellt er universale Gesetzmäßigkeiten auf, denen angeblich alle Kulturformen gleichermaßen folgen: sie werden aus einer Landschaft geboren, reifen heran und sterben schließlich jeweils in einer Zeitspanne von etwa 1000 Jahren. Verbunden mit dieser universalen Perspektive scheint dabei auch eine Art Kritik am Eurozentrismus auf, die sich zu bestätigen scheint, wenn betont wird, dass man „dem fremden Seelenausdruck“ nicht verstehen könne, wenn man ihm „das *eigene* Weltgefühl“ (UdA, 213) zugrunde lege.

Dieser erste Eindruck täuscht jedoch. Denn letztendlich existiert für Spengler in der synchronen Betrachtungsweise nur eine „einzige[.]“ Kulturform, „die heute auf diesem Planeten in Vollendung begriffen“ (UdA, 3) ist und zwar die Westeuropäisch-Amerikanische. Ansonsten gäbe es nur primitive Kulturen, bei denen es sich eigentlich nicht um Kulturen, sondern nur um Verbände handle, die keine eigene Seele und keinen eigenen Formtrieb hätten, sondern nur zweckhafte Zusammenschlüsse einzelner Menschen, Stämme oder Sippen wären (593ff). Aber auch in der diachronen Perspektive hebt sich bei Spengler die abendländische Kultur in ihrem geschichtlichen Verlauf von anderen Hochkulturen ab. Im Ganzen sei sie nämlich die Kulturform, die am nächsten an das überindividuelle Kulturideal

⁸ Vgl. Pauen: Pessimismus, 182.

herankäme, an die analog zu Goethes Konzept der ‚Urpflanze‘ entwickelte „Urkultur“, die als „Idee des Werdens (...) allen *einzelnen* Kulturen als Formideal zugrunde“ (141) läge. In der abendländischen Kultur käme nämlich der überindividuelle, schöpferische Wille – im Sinne Nietzsches – deutlich stärker zum Tragen, als in den anderen. Die „faustische Kultur (sei) *Willenskultur*“ (394). Mit der nominellen Betonung des Faustischen für das Abendland wird dabei klargestellt, dass es vor allem die deutschen Kulturleistungen seien, die besonders nah an die ideale „Urgestalt *der Kultur*“ (141) herankämen, was gewissermaßen eine germanische Führungsrolle innerhalb der abendländischen Kultur naturnotwendig mache. Denn: Es sei der „faustische[.] Wille[.] zur Macht“ (460), der maßgeblich ihren Entwicklungsgang zu herausragender Größe bestimmt habe. Damit wird der deutschen Kultur trotz ihres beklagenswerten zivilisatorischen Zustands auf Umwegen wieder ein normativer Idealstatus verliehen, der dem traditionellen Deutungsmuster Bildung und Kultur entspricht. Zugleich wird er aber auch an machtpolitisch totalitäre Zielsetzungen gebunden, die sich mit seiner ursprünglich humanistischen Prägung in keiner Weise vertragen. Dies erkannte auch Thomas Mann ganz richtig, der Spengler als „Defaitist[en] der Humanität“⁹ bezeichnete, der einer naturrechtlichen Archaik das Wort rede, die in Wirklichkeit nicht die Kultur verteidige, sondern eine „Legitimation der Barbarei“¹⁰ beabsichtige. In seiner Argumentation beruft Spengler sich zwar auf Goethe und beschreibt die Epoche seines Wirkens als die Blüte der faustischen Kultur, kündigt aber zugleich die in der Anthropologie der Goethezeit fundierte Überzeugung von einer geistigen Einheit aller Menschen auf. Statt einer humanistischen „Verpflichtungen“ zu „gegenseitiger Achtung“ dominiert im *Untergang des Abendlandes* der Nietzscheanische „Wille zur Macht“, der mit einem „enthemmte[n] kulturelle[n] Antagonismus“¹¹ einhergeht, der nicht das Ideal der ‚Einheit in der Vielfalt‘ verritt, sondern auf die Vernichtung kultureller Vielfalt abzielt.

Im *Untergang des Abendlandes* werden Expansion und Weltherrschaft als schicksalsbedingte Aufgabe markiert. In der unendlichen Ausdehnung sollen sich die individuellen Anlagen der abendländisch-faustischen Kultur verwirklichen, die von Natur aus einen „*planetarischen Charakter*“ (430) habe.

Dass Spengler einer totalitären Expansion die Legitimation der Naturnotwendigkeit zu geben sucht, hängt dabei mit einem zutiefst antimodernen Impuls zusammen, der die Hyperkomplexität der Moderne und die unübersichtliche Pluralisierung der Weltzugänge auf nur noch einen einzigen zu reduzieren sucht, nämlich den eigenen.

⁹ Zit. n. ebd. S. 1267.

¹⁰ Detlef Felken: Nachwort, in: Oswald Spengler: *Untergang des Abendlandes*, S. 1266.

¹¹ Aleida Assmann: Interkulturelle Übersetzung – Grenze, Chancen, Aporien. In: *Interkulturalität als neues Paradigma. Öffentliche Ringvorlesung Wintersemester 1996/97*, hrsg. v. Alois Hahn/Norbert H. Platz (Trierer Beiträge. Aus Forschung und Lehre an der Universität Trier, XXVII), Oktober 1999, S. 65-71, hier: 68.

Insofern ist die als naturnotwendig geschilderte Expansion der faustischen Kultur nicht nur als Ausdehnung der machtpolitischen Sphäre gedacht, sondern als eine Art ‚dreidimensionaler‘ Expansion in die „Ferne“ und in die „Tiefe“ (217f), die nicht nur den geographischen Raum erobert, sondern auch den „*Seelenraum*“ (389) gewissermaßen *zurück* erobert.

Auch Langbehn hat eine ähnliche Vision von einem pangermanischen Weltreich, das sich schließlich über den gesamten Globus erstrecken soll. Anders aber als Spengler und auch als Halfeld, die beide nicht mehr hinter die Zeitenwende des Ersten Weltkrieges zurück können und sich in ihrer Zielsetzung gewissermaßen damit begnügen eine unentfremdete, also charakteristisch und unverfälscht deutsche Zivilisation zu erschaffen, verbindet Langbehn mit der angestrebten ‚deutschen Weltherrschaft‘ noch die Hoffnung auf eine Art eschatologischen ‚Endsieg‘ der mit dem Niederdeutschen identifizierten Kultur gegen die Zivilisation.

Die im *Rembrandt als Erzieher* vorgezeichnete Expansionsbewegung beschreibt einen Kunstimperialismus, der grundlegend anderer Natur sein soll als bspw. der britische, der ausschließlich ökonomisch motiviert sei und damit in Langbehns Weltbildkonstruktion als zivilisatorische Expansion entlarvt ist. Der von Langbehn skizzierte deutsche Kulturimperialismus verfolgt dagegen dezidiert geistige Absichten und orientiert sich vordergründig nicht an der „Horizontalität“, sondern an der „Vertikalität der symbolischen idealistischen Tiefe“ (Parr 2001: 60).¹²

Dabei rekurriert er jedoch paradoxerweise auf geopolitische Machtstrategien, die der seinerzeit von führenden deutschen Nationalökonomien entwickelten Weltreichslehre entstammen. Dieser Lehrmeinung zufolge gäbe es für Deutschland zukünftig nur eine Wahl zwischen ‚Weltmacht oder Untergang‘, d.h. zwischen einer signifikanten Ausdehnung des wirtschaftspolitischen Machtbereiches oder seine Marginalisierung und Dominierung durch die drei Weltmächte USA, Großbritannien und Russland. Diese Frage nach ‚Weltmacht oder Untergang‘ transformiert Langbehn in die Frage nach ‚Kultur oder Zivilisation‘, so dass sich die primär intrakulturelle Problemlage einer soziokulturellen Ungleichzeitigkeit zu einer globalen Herausforderung ausweitet, die mit denselben machtpolitischen Fragestellungen verknüpft wird, die auch nationalökonomischen Überlegungen zugrunde liegen. Nahezu alle Strategien der Weltreichslehre, die auf die Ausweitung der deutschen Machtstellung in der Welt abzielen, werden über diese Gleichsetzung auf die Ausweitung einer Kunstmacht übertragen: »Raumgewinn durch kontinentale Expansion« (Neitzel 2000: 118), »Zusammenschluß Mitteleuropas als Waffe im Kampf gegen die Weltreiche« (Ebd., S.

¹² Rolf Parr äußert sich hier nicht direkt zu Langbehn, sondern zu dem Weltbild der Mitglieder des Deutschen Burenhilfsbunds, das allerdings stark von Langbehns *Rembrandt als Erzieher* beeinflusst ist.

126), »Kolonien und Flottenbau als Voraussetzung für den Einzug in den ›Klub der Weltreiche ‹‹ (Ebd., S. 181).

Trotz beständiger Beschwörung der ‚Individualität‘ gegen den modernen Massenmenschen ist auch Langbehns Expansionskonzept nicht auf eine Anerkennung kultureller Andersartigkeit angelegt, sondern durch und durch totalitär. Es baut auf den synthetisierenden Effekt der Kunst, die es – laut Nietzsche vermag – „in Eins zu dichten was Bruchstück ist“ und dadurch die durch den antithetisch konstruierten Rationalismus verursachte Entfremdung aufzuheben. Dabei zielt der Siegeszug der Kunst aber nicht auf die Verwirklichung des Goethezeitlichen Ideals der ‚Einheit in der Vielheit‘, sondern auf eine restlose Vernichtung des kulturell Fremden, das als greifbarer Ersatz für die strukturelle Fremdheit der Moderne fungiert.

Dieser totalitäre Ansatz, den Fritz Stern zu Recht als ‚politische Gefahr‘ einstuft, hat seinen Ursprung selbst also nicht primär in einem politischen Konzept, sondern fußt maßgeblich auf der oben beschriebenen existentiellen „Angst, (...) wie ein verlorener Punkt im leeren Raum zu versinken“.¹³ Hinter dem Expansionsdrang verbirgt sich maßgeblich die Furcht vor dem Verlust des sozialen Ortes, der dem Bildungsbürgertum durch den Aufstieg der Arbeiterklasse droht.

In der Langbehn’schen Übertragung der Axiome der Weltreichslehre auf die intrakulturelle Konfliktlage ebenso wie in der Spengler’schen Erhebung der totalitären Expansion zur Naturnotwendigkeit offenbart sich das ganze Ausmaß einer Angst, die auf den drohenden Verlust der Identitätskonstruktion und der Orientierungsmuster nur noch mit einem verzweifelten-aggressiven Radikalismus zu reagieren weiß.

Ausblick

Bei einem diachronen Vergleich mit Reaktionsformen auf die heutigen soziokulturellen Transformationsprozesse lassen sich gewisse strukturelle Parallelen erkennen, die „von einer verstehensfixierten interkulturellen Hermeneutik leicht übergangen und kaum mehr analytisch erfasst werden.“ (Bachmann-Medick 2003: 444) Denn die Auseinandersetzung mit dem Fremden basiert hier ja gerade nicht auf einem „Verstehenwollen und Verstanden-werden-Wollen des Eigenen und des Anderen“ (Yousefi/Braun 2011, 30), sondern intendieren vielmehr dessen Eliminierung.

¹³ Karl Jaspers: Die geistige Situation der Zeit, Neunter Abdr. der im Sommer 1932 bearbeiteten 5. Aufl., Berlin/ New York 1999, S. 56.

In manchen Punkten lassen sich durchaus Ähnlichkeiten der kritischen Reaktionsformen auf die Erste und die Zweite Moderne erkennen, die auf ein relativ ungebrochenes Fortwirken von bestimmten Denkmustern schließen lassen: U.a. etwa in der xenophobische Projektion diffuser Ängste, wie sie jüngst etwa in dem Schweizerischen Referendum zur Beschränkung der Einwanderung deutlich geworden ist. Mehr oder minder unterbewusste Verschiebungsprozesse dieser Art treten auch im Zeitalter der Globalisierung insbesondere bei jenen auf, die sich hilflos einer anonymen globalen Wirtschaftsmacht ausgeliefert fühlen oder die, wie z.B. Thilo Sarrazin, als ‚ungleichzeitige‘ Bildungsbürger der Mittelschicht die deutsche Kultur von innerdeutschen ‚Fremden‘ bedroht sehen. Ähnliche – vorwiegend antiamerikanisch geprägte – Projektionen lassen sich darüber hinaus auch in der nichtwestlichen Welt erkennen.

Doch nicht nur Übertragungen intrakultureller Konflikte auf interkulturelle Gemengelagen finden eine Entsprechung. Auch der Modus dem potentiellen Bedeutungsverlust im globalen Machtgefüge mit Expansionsstrategien entgegenzutreten, spiegelt sich in Ausdehnungen wirtschaftspolitischer Machtsphären, **etwa in der immer weiter wachsenden EU oder der von Putin geplanten Eurasischen Union.**

Unter Umständen könnte man der westlichen Welt sogar einen ansatzweise vergleichbaren Kulturimperialismus unterstellen, der die entgrenzenden Globalisierungsprozesse primär zu einer Ausbreitung westlicher Lebensart und Weltsicht nutzt und solcherart die Absicherung hegemonialer Verhältnisse betreibt.

Der diachrone Vergleich kann hier nur angerissen werden, aber die sich abzeichnenden Parallelen der interkulturellen Reaktionsmodi auf entgrenzende Wandlungsprozesse machen es letztlich auch für eine gegenwartszentrierte Interkulturalitätsforschung unumgänglich das »potentielle[] Scheitern« des interkulturellen Dialoges und »Exklusionsstrategien, die entweder subkutan oder ostentativ über das Interkulturalitätsparadigma ausgetragen werden« (Heimböckel 2012: 28) in die Forschung miteinzubeziehen.