

INHALT

Solvejg Nitzke/Lars Koch (Dresden)

Prekäre Heimat. Programmatik und Scheitern eines Entstörungsversuchs – 1

Nicolas Pethes (Köln)

Die Semantik von ‚Heimat‘ in Zeitschriften/Literatur des späten 19. Jahrhunderts – 15

Patrick Stoffel (Lüneburg)

Deep time Heimat. Die prähistorischen Landschaften des Deutschen Reichs – 31

Peter Neumann (Jena)

Der Deutsche in der Landschaft – Borchardt und Benjamin – 43

Natalie Moser (Potsdam)

Heimat als vergiftetes und sich vergiftendes Ökosystem. Zur Überblendung von Erinnerungs-, Ökologie- und Herkunftsdiskurs in Josef Winklers *Laß dich heimgeigen, Vater, oder Den Tod ins Herz mir schreibe* (2017/18) – 53

Uwe Lindemann (Bochum)

Totale Entheimatung, oder: Die Vertreibung des Menschen von der Erde. Zur Aktualität von H.G. Wells' *The War of the Worlds* – 67

Jonas Nesselhauf (Vechta)

Zur lyrischen Inszenierung ‚natürlicher Heimat‘ – Der Blick auf den ‚Heimatplaneten‘ in Durs Grünbeins Gedicht *Tacchini* (2014) – 77

Elisabeth Heyne (Dresden)

Wahrnehmungshygiene und Baumpuderrausch. Kleine amazonische Sinneslehre (Lévi-Strauss, Restany, Viveiros de Castro, Kohn, Oloixarac) – 91

Stephanie Heimgartner (Bochum)

Fluide Identitäten – 111

Sarah Heinz (Wien)

Beyond Sedentarism and Nomadology: Yaa Gyasi's Homegoing and the Ambivalent Desire for Home – 119

Artikel

Solvejg Nitzke & Lars Koch*

Prekäre Heimat. Programmatik und Scheitern eines Entstörungsversuchs

Abstract: ‚Heimat‘ hat nicht nur Konjunktur, sondern erlebt geradezu eine Renaissance. Bemerkenswert ist an ihr jedoch nicht allein die Vielzahl und Lautstärke der Forderungen nach „Umdeutung“ oder „Neuausrichtung“ des Konzepts, sondern auch der Gestus der Aufklärung und Rehabilitation, der das programmatisch Nicht-Neue des Ausdrucks zur Kernforderung einer konservativen Rekalibrierung nicht nur gesellschaftlicher, sondern auch gesellschafts- und kulturwissenschaftlicher Verhältnisse macht. Die damit versuchte Reartikulation von ‚Heimat‘ besteht in der Bekräftigung und Akzeptanz ‚natürlicher‘ Zugehörigkeit, mag sie lokal, regional oder global skaliert sein. Angesichts eines weltweit geführten Diskurses über Prekaritätserfahrungen und Zukunftsunsicherheit mag die Rückbesinnung auf einbettende Naturalisierungsstrategien dieser Art nicht überraschen, aus kulturwissenschaftlicher Perspektive aber muss sie beunruhigen. Es handelt sich nämlich nicht um die harmlose Rückbesinnung auf Tradition(en), sondern legt einen Naturalisierungswillen offen, dessen normative Macht nicht unterschätzt werden darf. ‚Heimat‘ mit den Mitteln und Methoden der Kulturwissenschaften zu beobachten und in seinen normativen Implikationen zu beschreiben ist im gegenwärtigen politischen Klima unbedingt geboten. Allerdings kann diese Auseinandersetzung nur dann Wirkung zeigen, wenn sie ihre Bedingungen und Strategien offenlegt. Das Sonderheft „Prekäre Heimat“ versammelt Störfälle ‚natürlicher‘ Zugehörigkeit und fragt nach den Verfahren, den Orten, den Diskursen und Akteuren dieser Produktion von Naturverhältnis und Wirklichkeit. Im einleitenden Beitrag diskutieren Solvejg Nitzke und Lars Koch die Programmatik und das Scheitern von „Heimat“ als Entstörungsversuch und eröffnen so eine Sammlung von Untersuchungen von ‚prekärer Heimat‘, die von Dinosauriern und Urmenschen bis zu Außerirdischen, von Deutschland und Österreich über Frankreich, Ghana, Zimbabwe, Senegal, die Vereinigten Staaten bis zum Blick auf den Planeten Erde reicht.

'Heimat' is booming to a degree that can rightly be called a renaissance. Noticeable is not only the variety of claims to "readjust" and "reframe" the concept, but its role within a conservative attempt to recalibrate societal conditions as well as the circumstances of the humanities and cultural studies. The 'not-newness' of the expression, thus, forms the core of an attitude of enlightenment and rehabilitation which attempts to rearticulate 'Heimat' in order to affirm a sense of 'natural' belonging, whether on a local, regional or global scale. In view of a global debate about experiences of precarity and insecurity towards the future, the return to strategies of naturalization and embeddedness may not be all too surprising, but from a cultural studies perspective it is no less unsettling. It is by no means a harmless reactivation of tradition(s), but unveils a will to naturalization whose normative force must not be underestimated. The current political climate calls for the cultural studies to observe and describe 'Heimat' using methods and media to analyze and account for its normative implications. However, this examination can only show the desired effects if it makes transparent its own conditions and strategies. This special issue on "precarious Heimat" assembles disruptions of 'natural' belonging and inquires after the techniques, the places, the discourses and actors of this particular way of producing human-nature-relationships and reality. In their opening essay, Solvejg Nitzke and Lars Koch discuss the objectives and failures of 'Heimat' as a device of renormalization and disruption management, thus opening the floor for a collection of 'Heimat'-analyses, which spans dinosaurs, primordial humans and extraterrestrial beings; covers Germany, Austria, France, Ghana, Zimbabwe, Senegal and the United States of America and even a view of the whole Earth.

Keywords: Heimat, Störung, Natur, Naturalisierung, Kulturkritik, Kulturwissenschaft, Herkunft

***Dr. Solvejg Nitzke**, TU Dresden, Institut für Germanistik, Professur für Medienwissenschaft und NdL,
E-Mail: Solvejg.Nitzke@tu-dresden.de

Prof. Dr. Lars Koch, TU Dresden, Institut für Germanistik, Professur für Medienwissenschaft und NdL,
E-Mail: Lars.Koch@tu.dresden.de

Den Deutschen Buchpreis 2019 hat ein Nicht-Heimatbuch gewonnen. Keine Anti-Heimat-, keine Heimaterzählung, sondern Saša Stanišićs *Herkunft*.¹ Der autofiktionale Text handelt, so Stanišić, von „meinen Heimaten“; von Višegrad, Heidelberg, Verwandten, Verwandtschaftsgeschichten, von Ess-Kulturen, Sprachen und Spracherwerb, Dialekten, Soziolekten und den unterschiedlichen Weisen, in denen sich Menschen verschiedener Generationen an unterschiedlichen Orten einleben. Die Geschichte, die *Herkunft* erzählt, hat alle Merkmale einer „gelungenen“ Integration, die der Preis als eine Art Peritext krönt. In dieser Geschlossenheit lässt sich das jedoch nur dann behaupten, wenn man ignoriert, dass sich Stanišićs Text solcher Geschlossenheit vehement verweigert. Weder lässt sich eine besondere Nostalgie für Višegrad feststellen, noch eine „Verwurzelung“ in der ‚neuen Heimat‘. Es gibt Orte, Menschen und Dinge, die besondere Bedeutung in der Erzählung erlangen, doch nichts wird zur ‚Heimat‘ im emphatischen Sinne, nichts gewinnt den Rang einer ‚natürlichen‘ Zugehörigkeit. Beziehungen sind hier ebenso gewählt und pflegebedürftig, wie die Wohnorte und die Sprache, die gesprochen wird. Dass ein paradigmatischer Nicht-Ort – eine Tankstelle in Heidelberg – den Mittelpunkt von ‚Sašas‘ Teenagerleben bildet, ist ein beinahe schon zu guter Twist. *Herkunft* handelt vom Zufall der Geburt, von der Kontingenz all dessen, was danach kommt und von der Arbeit, die es erfordert, daraus ein Leben, gar eine Erzählung zu machen.

So weit so gut, so konventionell. Was den Text besonders eignet, um an ihm Prekarität von ‚Heimat‘ zu zeigen, ist seine spielerische Haltung zu Wohnort, Integration und Spracherwerb als Naturalisierungsinstrumenten. Die Abwesenheit von Schicksal und der Plural von ‚Heimat‘ lösen weder Nostalgie noch Weltschmerz, weder Frustration, noch Bedauern aus, vielmehr bilden Kontingenz und Fragmentierung hier das Material für die Gestaltung einer eigenen Geschichte, die nicht vorgeprägt, sondern kontingentes Ergebnis einer aktiven Verknüpfungsarbeit ist. Nicht umsonst ist der letzte Teil des Buchs ein Spiel: Bestandteile einer Geschichte sind nacheinan-

der abgedruckt, die Reihenfolge wählt die*der Leser*in selbst, indem er*sie sich am Ende eines Absatzes für eine der angebotenen Alternativen, wie es weitergeht, entscheidet. Dass es sich hier um ein „choose-your-own-adventure“-Spielbuch, ein populäres Format für Kinder und Jugendliche handelt, verhindert, dass *Herkunft* zur x-ten Heimatgeschichte nach Schema F wird: auf Heimatverlust folgen -sehnsucht und -suche, schließlich Heimat(neu)gründung oder Tod.² Ganz im Gegenteil, als Nicht-Heimatgeschichte positioniert sich *Herkunft* geschickt zwischen Pro- und Anti-Heimat-Literatur. Dadurch wird ‚Heimat‘ in all seiner konzeptuellen Unzulänglichkeit sichtbar, ohne dass die affektive und emotionale Energie dieses Ausdrucks geleugnet würde. Anstatt sich am Unerreichbaren aufzureiben, jeden Schritt mit Pathos aufzuladen und sich selbst zum Exempel der Migrationsgeschichte zu machen, experimentiert dieser Text mit der Möglichkeit, Zugehörigkeit jenseits von ‚Heimat‘ und ‚Natürlichkeit‘ zu erzählen. So weit scheint der nicht-literarische Diskurs noch nicht – oder gerade: nicht mehr – zu sein.

1 ‚Heimat‘ in Anführungszeichen

Texte über ‚Heimat‘, ebenso wie solche über das anscheinend unaufhaltsame Interesse an Texten über ‚Heimat‘ beginnen oft mit ostentativer Überraschung: entweder über die Tatsache, dass der Ausdruck sich so großer Beliebtheit erfreut oder darüber, dass er auf so viel Widerstand trifft. Sie gehen dann die verschiedenen Bedeutungen durch, entwickeln eine Begriffsgeschichte und identifizieren in vielen Fällen einen ‚Heimatbegriff‘ zu dem hin oder zurück gearbeitet werden müsse. Ein Merkmal der Debatte ist Unschärfe bei gleichzeitiger diffuser Letztbegründungsverheißung – nicht etwa, weil es an Definitionsversuchen mangeln würde, sondern weil der Wirklichkeitsgehalt des Ausdrucks so prekär ist, dass nie ganz klar wird, ob nun über einen Ort, einen Raum, ein Gefühl, eine Idee, ein Konzept oder gar über einen Begriff gesprochen wird.

² Paradigmatisch durchgespielt findet sich dieses populäre Erzählschema im erfolgreichen Kinofilm *Almanya – Willkommen in Deutschland* (R: Yasemin Sandereli, BRD 2011). Vgl. hierzu Koch 2013.

¹ Dieses Vorhaben wird unterstützt aus Mitteln des Zukunftskonzepts der TU Dresden, finanziert aus Mitteln der Exzellenzinitiative des Bundes und der Länder.

Trotz des universalen und universalisierten Anspruchs, der ‚Heimat‘ zugeschrieben wird, gibt es in den Wissenschaften nach wie vor keinen „allgemeinen Begriff“ (vgl. Penke 2014, 109). Allein aus den von uns herangezogenen Texten lassen sich 22 Definitionen nach dem Muster „Heimat ist...“ finden. Wenn man die syntaktische Folge unbeachtet lässt finden sich in den gleichen Texten mehr als fünfzig verschiedene Definitionen: Demnach „ist“ ‚Heimat‘ „ein Menschenrecht, Nation nicht. Heimat ist konkret, Nation ist abstrakt“ (Menasse 2012, 80); „ein natürliches und ursprüngliches Bedürfnis der Menschen“ (Costadura/Ries/Wiesenfeld 2019, 18)³; „Heimat ist die Hoffnung und das Versprechen eine Resonanzbeziehung zur Welt einzugehen“ (Rosa 2019, 153) und ein „zentraler Identitätsbegriff, der über die Trias von Gemeinschaft, Raum und Tradition eine geschlossene ‚heile Welt‘ entwirft, die eine Befriedigung der fundamentalen Bedürfnisse nach Identität und Sicherheit in Aussicht stellt“ (Penke 2014, 109). Armin Nassehi bestimmt Heimat als „Ersatzhandlung. Wofür, dürfte inzwischen klar sein: für jene Lücke, die entsteht, wenn eine Gesellschaft ihr Personal nicht mehr eindeutig zuordnen kann und man sich dann darauf einen Reim machen muss“ (Nassehi 2019, Pos. 2679); Christian Schüle, die semantische Offenheit nutzend, definiert: „Heimat ist die Gretchenfrage der Epoche“ (Schüle 2018, 13).

‚Heimat‘ wird, so meinen wir, schon in dieser konstitutiven Unschärfe als prekär markiert. Die Unterscheidung von „konkreter Heimat“ und „Heimatbegriff“ unterläuft alle Vorhaben, den „Konstruktionscharakter der Heimat“ (Nell 2019, 119) auszustellen, weil hinter dem „Begriff“ immer eine echte, wirkliche und vor allem nicht zu leugnende ‚Heimat‘ stehen soll. ‚Heimat‘ erhält so den Status einer intuitiven Evidenz, die diskursstrategisch behauptet und zugleich der Diskussion entzogen wird. Wer den Bezug zur ‚Heimat‘ verloren hat oder sie als legitimatorischen Bezugspunkt für die Durchsetzung von Normvorstellungen in Frage stellt, diskreditiert sich in den Augen der ‚Heimat‘-Schützer genau damit als ein „anyw-

here“, der die eigene Wurzellosigkeit unrechtmäßigerweise zum Programm erhebt.⁴

Wir haben uns entschieden ‚Heimat‘ grundsätzlich in einfache Anführungsstrichen zu setzen. Dass die Lesbarkeit dieses Textes dadurch nicht erleichtert wird, nehmen wir nicht nur in Kauf; vielmehr ist es unser Ziel, selbstverständliche Lesarten von ‚Heimat‘ zu stören. Nicht etwa, um zu behaupten, dass der Ausdruck, die Idee und die Kulturgeschichte von ‚Heimat‘ nicht wirksam sind und waren (und sein werden), sondern, um die Gefahr einer Essentialisierung von ‚Heimat‘ programmatisch zu markieren. Das heißt nicht, dass ‚Heimat‘ für uns persönlich keine Rolle spielt oder dass wir jemandem den Gebrauch des Wortes verbieten wollen (oder glauben, das tun zu können), aber die störenden Zeichen stellen aus, dass ‚Heimat‘ prekär ist, insofern sie zwar Wirklichkeiten herstellen kann, aber nicht wirklich *ist*.

Dass der Ausdruck ambivalent ist, dass es so viele Definitionen für ‚Heimat‘ gibt, wie Texte darüber (und mehr), mag daran liegen, dass ‚Heimat‘ tatsächlich nicht als Begriff, sondern als „Assoziationsgenerator“ verstanden werden sollte (Gebhard/Geisler/Schröter 2007, 9). Mehr noch, so unsere These, ‚Heimat‘ ist die konzentrierte Form eines Entstörungsversuchs. ‚Heimat‘ *ist* nichts, ‚Heimat‘ tut etwas. Sie setzt jedoch nicht ‚etwas‘ an eine ‚Leerstelle‘, ein unbefriedigtes Verlangen oder gar ein „ursprüngliches und natürliches Bedürfnis“ (Costadura/Ries/Wiesenfeld 2019, 18), sondern stellt sicher, dass die für Gesellschaft konstitutiven Friktionen und Brüche latent bleiben. ‚Heimat‘ ist also ein affektorganisierendes Verfahren der Vereinfachung, dessen Ergebnis gerade nicht Sicherheit, sondern – kontrastiv zu allen affirmativen Zuschreibungen – Prekarität ist. Was es mit dieser – zunächst kontraintuitiven – Behauptung auf sich hat, führt das vorliegende Sonderheft der *Kulturwissenschaftlichen Zeitschrift* vor: Es versammelt Perspektiven auf ‚Heimat‘ als ge- und verbrauchtes Konzept, das es in seiner Prekarität zu rekonstruieren gilt. Damit schließen wir uns der „Distanznahme“ an, die Armin Nassehi im Editorial des *Kursbuch* (2019) vorschlägt. Auch uns interessiert nicht, was ‚Heimat‘ *ist*, sondern, was die Verfahren, Funktionen

³ Edoardo Costadura, Klaus Ries und Christiane Wiesenfeld verstehen ‚Heimat‘ davon ausgehend als Instrument, um die „ureigene Angst, der Natur ausgesetzt zu sein“ zu bewältigen (dies. 2019, 19).

⁴ Vgl. zu der von Alexander Gauland im rechtskonservativen Diskurs populär gemachten Gegenüberstellung von „Somewheres“ und „Anywheres“, Mrozek 2019.

und Ansprüche des Ausdrucks sind, welche Kontexte und Umwelten ihre Artikulation herstellt und/oder stört und, vor allem, wie und warum sie immer wieder eine solche Diskursgewalt entfalten kann.

Die Aufsätze dieses Sonderhefts entstammen einer Reihe von Workshops, die im Jahr 2018 an der Technischen Universität Dresden das Verhältnis von Heimat, Natur und Ökologie zum Thema hatten. Heimat, so war es geplant, sollte als ein besonders anschlussfähiger Aspekt des Projekts „Prekäre Natur“ (Nitzke 2018a) zum Untersuchungsgegenstand für eine ökologisch orientierte Re-Lektüre von Texten ab 1840 werden. Weil aber die Institutionalisierung durch die Neugründung des deutschen Innen- als Heimatministerium 5 und die Diskussion von ‚Heimat‘ quer durch alle Gesellschaftsbereiche in der Zwischenzeit ebenso rasant Fahrt aufnahm, wie der Widerstand gegenüber einer allzu zögerlichen Umwelt- und Klimapolitik, gewannen die Diskussionen über die ökologischen und globalen Dimensionen von ‚Heimat‘ eine durchaus unerwartete Brisanz. Was die Beiträge und Beiträger*innen des Sonderhefts, uns eingeschlossen, verbindet, ist einerseits also das Nachdenken über Konzepte der Zugehörigkeit in Literatur, Theorie und populären Diskursen und andererseits die Skepsis gegenüber essentialisierenden Konzepten, die Kultur und Natur in reaktionärer Weise gleichsetzen und so Verhältnisse unhinterfragbar machen. Als „Distanznahme“ streitet auch diese Sammlung von Texten nicht „für oder gegen einen Heimatbegriff“ (Nassehi 2019, Pos. 39), sie gibt sich aber auch nicht mit einer Beobachtungsposition zufrieden: Vielmehr ist es das Ziel dieses Sonderhefts, ‚Heimat‘ nicht nur als Komplexitätsreduktionswunderwaffe zu identifizieren, sondern die mit ihrer Indienstnahme produzierten Narrative und Mythen zu stören. Am Anfang steht dabei die Beobachtung, dass ‚Heimat‘ nie stabil, sicher und Garant von Geborgenheit gewesen ist. Das Wissen um die Prekarität von ‚Heimat‘ scheint in den melancholisch-nostalgischen oder konservativ-restaurativen Varianten der Moderne verloren gegangen, oder von ihren Akteur*innen verdrängt worden zu sein. Das klingt zunächst danach, als ob es nur reaktiviert werden müsse, um die ‚Heimat‘ von ihrer diskursiven Toxizität zu befreien. Das wiedergewonnene Wissen um den „Konstruktions- und Vorläufigkeitscharakter der Heimat“

könne dann, so etwa Werner Nell, „eine davon ausgehende Einladung oder Nötigung zur Gewaltanwendung innerhalb von Heimatkonzepten“ mäßigen (Nell 2019, 119). Aber lässt sich ‚Heimat‘ so selbst stabilisieren? Wird der Ausdruck damit nicht endgültig unbrauchbar, weil seine Prekarität dann nicht mehr zu leugnen ist? ‚Wohnen‘ und ‚leben‘ lässt sich in einer solch fragilen, vorläufigen Heimat wohl nicht – oder ist es das, was ‚wir‘ ohnehin schon die ganze Zeit tun?

Werner Nells Überlegungen zu Heimatdiskursen und Gewalt kommen zum wahrscheinlich vernünftigsten und vielleicht auch frustrierendsten Schluss innerhalb der aktuellen Ausprägung der Heimatdebatte. Anders als in vielen der seine Überlegungen umgebenden Texte, verspricht Nell weder die Rehabilitation, noch die progressive Aneignung des belasteten Konzepts oder auch nur des Wortes. Vielmehr verlangt er von einem „zeitgemäße[n] Heimatbegriff“, dass seine „implizierte Gewalthaltigkeit [...] in Rechnung gestellt und öffentlich reflektiert werden [muss]“ (120). Das ist ein starkes Plädoyer gegen essentialisierende Indienstnahmen von ‚Heimat‘. Es beharrt darauf, dass viele der Wiederbelebungsversuche eines positiven, d.h. nicht wenigstens potenziell gewalttätigen oder menschenverachtenden, Anwendungsmodus von ‚Heimat‘ zum Scheitern verurteilt sind, weil sie nicht nur an dem Ausdruck, sondern auch am Konzept selbst festhalten. Frustrierend ist Nells Schluss, weil selten so deutlich wird wie hier, dass man ‚Heimat‘, selbst, wenn man es wollte, auf absehbare Zeit nicht loswird. Das gilt für dem Klischee-Diskurs der wirklichen, echten, ach so konkreten ‚Heimat‘ ohnehin, weil sie dort ja immer erst aus der Ferne oder im Moment ihres Verlusts als solche erkannt wird.

Unsere Perspektive einer „Prekären Heimat“ meint diese vielleicht empfundene und gegebenenfalls auch nachvollziehbare, materielle Gefährdung, den lebensweltlichen Verlust sowie das damit verbundene nostalgische Sehnen durchaus mit. Im Fokus steht jedoch die rhetorische, narrative und epistemologische Prekarität eines Konzepts, das sich vor allem durch die mit ihm verschalteten Deutungsimperative auszeichnet. All die optimistischen Versuche, „Aufklärungsarbeit über ein deutsches Schlüsselwort zu leisten“ (Scharnowski 2019a, 14), ‚Heimat‘ einer pluralistischen Neukonfiguration zu unterziehen oder auch das „Versprechen, eine Resonanzbeziehung

zur Welt einzugehen“ (Rosa 2019, 153), doch noch einzulösen, lassen sich aus dieser Perspektive als zwar wohlmeinende, letztlich aber resignative Ansätze begreifen, an ‚Heimat‘ und ihrem Resonanz- und Stabilitätsversprechen doch noch festzuhalten. Da das Scheitern oft nicht reflektiert wird, und so droht, den rhetorischen und ideologischen Ausgangspunkt einer (erneuten) Restauration zu bilden, unternimmt dieses Heft den Versuch, Resignation und Resonanz gleichermaßen zu stören. Dementsprechend verstehen wir unseren Text nicht als erneuten Versuch, einen Forschungsstand zu synthetisieren, sondern als Sabotageakt an der Evidenzmaschine ‚Heimat‘.

2 Gegen ‚Heimat‘, oder: was nicht ‚Heimat‘ ist

Bei aller rhetorischen Dringlichkeit scheint es doch so, als ob der Streit um einen vermeintlichen „Kampfbegriff“ (Scharnowski 2019a, 9) trotz aller Beteuerungen der politischen Relevanz meistens ein rein akademisches Vergnügen ist. Weder in den Supermärkten, noch in städtischen und regionalen Marketingkampagnen, Reiseprospekten oder in den Wahlkämpfen diverser Parteien lässt sich ein Nachlassen der Heimatbegeisterung feststellen. Ganz im Gegenteil scheinen die diffusen Konturen des gleichermaßen unterbestimmten wie überdeterminierten Ausdrucks sicherzustellen, dass jedes Thema und Produkt, jedes Versprechen als ‚Heimat‘-Kompositum gerahmt werden kann. Das mag daran liegen, dass ‚Heimat‘ schon alles zu sagen scheint und nur noch mit den Spezifika der eigenen Erfahrung geschmückt werden muss, um persönlich zu werden. In den Händen von Akademiker*innen hat ‚Heimat‘ also nichts verloren – dafür spricht schon die Menge an Anführungszeichen, die wir in diesem Text bereits benutzt haben. Sind aber nicht gerade Kulturwissenschaftler*innen allzu begeistert von nomadischen Konzepten, pluralen und pluralistischen Verhältnissen von Mensch, Raum und Natur und wären ganz einverstanden damit, den ‚Ort‘ und die ‚natürliche Zugehörigkeit‘ gleich auf die Müllhalde untauglicher Kategorien und Konzepte zu werfen? Wie könnte auch, so eine beliebte küchenpsychologische Argumentationsfigur, das vielgerühmte ‚Heimatgefühl‘ bei Leuten entstehen, die qua Beruf ständig

gezwungen sind, die Zelte abubrechen und die oft nicht länger als ein paar Jahre in die Zukunft planen können. Anstatt aber ihr Sehnen nach Sicherheit zuzugeben, diskreditieren diese Akademiker*innen – auch wir – ‚Heimat‘ wo sie können. Was sie nicht haben können, steht demnach auch niemandem sonst zu.

Vielleicht ist es genau diese Karikatur des (Selbst-)Bildes heimatloser und heimathassender Akademiker*innen, die die neuerliche Entschlossenheit anfacht, mit der manche Literatur- und Kulturwissenschaftler*innen ihr kulturelles Kapital einsetzen, um an ‚Heimat‘ festzuhalten. Die sozioökonomische Prekarität und Ortlosigkeit des akademischen Betriebs auf der einen und der unbedingte Wille eine oft gleichermaßen gedankenlose wie bedenkliche gesellschaftliche Begriffssetzung zu kommentieren auf der anderen Seite, führen zu einem Wettstreit, um ‚Heimat‘, der nicht zu gewinnen ist. Denn, wer ließe sich ernsthaft aus Richtung der Universität sagen, wo ihr oder sein ‚Heimatbegriff‘ der Umdeutung bedarf? Weil ‚man‘ ja ohnehin intuitiv weiß, was ‚Heimat‘ ist – immer und vor allem für einen selbst – sind alle Kulturgeschichten höchstens schmückendes Beiwerk. Lassen sich die vielen mehr oder weniger institutionell verankerten ‚Heimat‘-Erkundungen der letzten Jahre also als Versuch lesen, sich selbst eine ‚Heimat‘ zu erschreiben – und sei es nur in der Theorie? Sind sie Ausdruck einer Sehnsucht nach Ortsgebundenheit aus ausgerechnet der Richtung, die Mobilität, Flexibilität und Kosmopolitismus so ausstellt? Jedenfalls scheinen die neoliberalen Fliehkräfte und die Enthaushungstendenzen einer sich immer weiter globalisierenden Welt⁵ den neuen ‚Heimat‘-Theoretiker*innen (und auch der „Neuen“ Rechten) in die Karten zu spielen. Die akademischen „Heimatskeptiker“ (Scharnowski 2019a, 15)⁶, so

⁵ Vgl. Bauman 2013; s. auch Stephanie Heimgartners Beitrag „Flüssige Identitäten. Identitätspolitik in den Texten der afrikanischen Diaspora“.

⁶ Es ist bezeichnend, dass Scharnowski mit dem Terminus „Heimatskeptiker“ einen Ausdruck wählt, der metaphorisch und semantisch an den Kampfbegriff „Klimaskeptiker“ anschließt. Sie vollführt damit, ob beabsichtigt oder nicht, eine rhetorische Volte, die beide „-skeptiker“ als Leugner eindeutiger, d.h. hier: wissenschaftlich belegter Wirklichkeiten ausweist. Gleichzeitig appropriiert dieser Terminus einen Diskurs, dessen „grüne“ Markierung ihr selbst als Sprecherin Legitimität für ihre „konservativen“ Schlüsse verleiht. Im Grunde handelt es sich dabei um eine Art „Greenwashing“ einer ‚Heimat‘-Rehabilitation. Scharnow-

das suggestive Argument, bedienen sich demnach einer affirmativen Selbsttäuschung: So würden die Kritiker*innen des ‚Heimat‘-Begriffs eigentlich selbst nichts mehr wollen, als endlich ihre Skepsis dranzugeben und sich dem Sog und der Sicherheit der ‚natürlichen Heimat‘ zu ergeben. Da dies aber aus Distinktionsgründen und den Effekten eines diskursiven Mainstreamings unmöglich sei, komme es zu einem Überbietungswettbewerb der Distanzierung und Dekonstruktion.

Interessant am ‚Heimat‘-Diskurs erscheint uns, dass die Debatte oftmals in Registern des Emotionalen geführt wird. Dann ist schnell von Kompensation, Verdrängung etc. die Rede. Uns scheint es demgegenüber produktiver, eine funktionale Perspektive auf die Rede über die ‚Heimat‘ zu richten. Nicht was letztgültig ‚Heimat‘ ist, interessiert dann, sondern wozu der Bezug auf ‚Heimat‘ genutzt werden kann. ‚Heimat‘, so unsere These, fungiert, insbesondere dort, wo sie mit dem weiteren Letztbegründungsbegriff ‚Natur‘ verschaltet wird, als ein paradoxes Instrument narrativer Welterzeugung. Paradox insofern, als sie sich immer schon und unauflöslich nur im Modus der Störung thematisieren lässt.⁷ ‚Heimat‘ erzeugt Evidenz ohne Transparenz: Einerseits weiß man vermeintlich intuitiv, was ‚Heimat‘ ist. Man fühlt, riecht und schmeckt sie und es ist sofort klar, wer sie teilt. Andererseits kann sie erst dann zum explizierbaren Thema werden, wenn sie den Status selbstverständlicher Zuhandenheit verloren hat. Erst dann also, wenn sie durch einen Einbruch des Anderen bedroht erscheint, wenn ihre Kontinuität zum Problem geworden ist. Spätestens hier – dies wäre einer der Hauptattraktoren des deutschen Heimatfilms in den 1950er Jahren

skis selbsterklärtes Aufklärungsprojekt wird zusätzlich fragwürdig, wenn sie in der medialen Begleitung ihres Buches mit rhetorischen Kurzschlüssen wie dem folgenden argumentiert: „Also was mir wirklich ein wichtiges Anliegen ist, dieser Gemeinplatz, dass das Wort Heimat verbrannt sei, weil es Nationalsozialisten propagandistisch genutzt hätten, halte ich für verfehlt aus zwei Gründen. Der erste Grund ist, man muss ja zunächst mal Propaganda und Politik voneinander trennen, und wenn wir schon uns entnazifizieren wollen, wofür ich sehr bin, dann würde ich sagen, schaffen wir doch als erstes mal die Autobahnen ab. [...] warum versteifen wir uns so auf die Heimat, warum ist es die Heimat, die so als kontaminiert gesehen wird, wo es ja noch ganz andere Aspekte gäbe.“ (Scharnowski 2019b).

⁷ Zur narrativen Funktion von Störung vgl. Koch/Nanz/Pause 2016.

– trifft in einem Szenario von De- und Renormalisierung, Irritation und Entstörung, ‚Heimat‘ auf ‚Natur‘. Beide produzieren vor dem Horizont eines drohenden Entzugs Evidenz und Zugehörigkeit und beide stehen, so formuliert es W.G. Sebald, „in einem reziproken Verhältnis zu dem, worauf [sie] sich bezieh[en]. Je mehr von der Heimat die Rede ist, desto weniger gibt es sie.“ (1995, 12)

In dieser Hinsicht scheint Susanne Scharnowskis Diagnose zuzutreffen, dass es „nicht etwa ein Zuviel an Heimat gibt, sondern eher einen Mangel“ (Scharnowski 2019a, 16). Sie bringt damit eine Haltung zum Ausdruck, die die Privilegiertheit der eigenen Position verkennt. Denn die Vorstellung, man müsse bloß er- und anerkennen, dass ‚Heimat‘ – sobald man sie endlich nicht mehr ständig als „verbrannt“ abtue – für alle da sei, steht nur denen offen, deren Anspruch auf ‚Heimat‘ aus der Gewissheit resultiert, Anspruch auf Zugehörigkeit und Heimat zu haben. Nur von einem solch unhinterfragtem Besitzstandsdenken her ist es möglich, Kritik an ‚Heimat‘ als ideologisch verbrämte Angriffe von links zu diffamieren.

Konkrete Schilderungen davon, dass ‚Heimat‘ keinesfalls ein „Phantomschmerz“ (Schüle), sondern „ein Albtraum“ (Aydemir/Yaghoobifarah 2019) ist, sind indes kaum zu übersehen. Daniel Schreibers autobiographischer Essay *Zuhause. Die Suche nach dem Ort an dem wir leben wollen* (2017) gehört neben der von Fatma Aydemir und Hengameh Yaghoobifarah herausgegebenen Anthologie *Eure Heimat ist unser Albtraum* (2019) und Max Czolleks Polemik *Desintegriert Euch* (2018) wohl zu den sichtbarsten Gegenentwürfen zu den scheinbar allgegenwärtigen Wiederbelebungsversuchen. Sichtbarkeit und die prejorisierende Markierung von Non-Konformismus ist diesen ‚Heimat‘-kritischen Interventionen als zentrales Thema gemeinsam. Klar wird bei der Lektüre, ‚Heimat‘ ist nicht etwa ein verlorener Ort, der bloß erinnert werden kann. ‚Heimat‘ ist vor allem ein diskursives und soziales Invektivgeschehen⁸, das anhand der gewaltsamen (Durch-)Setzung einer ‚natürlichen‘ Dominanzkultur unter der Forderung nach Integration Abweichungen sanktioniert. Um das „ursprüngliche Bedürfnis nach Heimat“ (Costadura/Ries/Wiesenfeldt 2019, 18) erfüllen zu können ist es diesen Tex-

⁸ Vgl. hierzu Konzeptgruppe „Invektivität“, Ellerbrock et al. 2017.

ten zufolge nötig, einer Norm zu genügen, die der eigenen individuellen Lebenswirklichkeit die Geltung abspricht. Es ist nach der Lektüre dieser Texte nicht mehr so einfach, an die Möglichkeit einer pluralistischen Neubestimmung der Zukunft des multi-ethnischen Zusammenlebens zu glauben. Zwar mag ‚Heimat‘ das Symptom eines Mangels sein, aber die Restituierung der mit ihr verbundenen normativen Ansprüche kann die Leerstelle, auf die sie reagiert, offenbar nur füllen, indem sie eine Form exklusiver Solidarität imaginiert, die für eine begrenzte Zahl an Menschen Vertrautheit und Geborgenheit gewährleistet, für ‚den Rest‘ aber eine unüberwindbare Barriere errichtet, hinter der sie als verworfenes Leben ihr Dasein in der totalen Freisetzung fristen müssen.⁹ ‚Heimat‘ stabilisiert sich also, indem sie andere ausschließt und diesen Ausschluss durch die Behauptung und Durchsetzung einer ‚natürlichen‘ (mindestens aber ‚traditionellen‘) Zugehörigkeit legitimiert.¹⁰ Das heißt, sie definiert sich, vor allem über das, was sie *nicht* ist. Das Problem ist demnach nicht der „Mangel an Heimat“, sondern der inhärente Mangel, den ‚Heimat‘ selbst erzeugt – ein Mangel an Vielfalt und Offenheit, der Sicherheit durch den hochinvektiven – mindestens symbolischen, oftmals aber auf manifest praktischen – Ausschluss von Abweichung herstellt. Dass dieser Mangel konstitutiv ist, und nicht destruktiv für die Haltbarkeit der Idee, scheint weder bei Schüle, noch bei Scharnowski eine Rolle zu spielen. Insbesondere letztere scheint die ‚unheimlichen‘ Eigenschaften von ‚Heimat‘ als bloßen Effekt polarisierter Pro- und Anti-Heimat-Diskurse zu verstehen. Dabei ist es gerade die Unheimlichkeit der ‚Heimat‘, die sie zu einem Motor des literarischen wie (auto-)biographischen Erzählens macht. Egal wie sicher man sich ihr zu sein scheint, egal, wie weit entfernt von der ‚Heimat‘ die Erzählenden sich befinden, ob „Phantomschmerz“ (Schüle) oder „schönste Utopie“ (Menasse 2014), die Anziehungskraft von ‚Heimat‘ speist sich in nicht geringem Maße daraus, dass sie sich entzieht, dass sie gerade *nicht* stabil und verlässlich ist, sondern unter oder hinter dem Sichtbaren etwas Unerwünschtes, Beängstigendes lauert, das Zugehörigkeit bestimmt.

⁹ Vgl. Bauman 2005; Brown 2010.

¹⁰ Vgl. Teil zu „Eigenart“ bei Günzel 2014.

3 Heimatinstinkte und Verwurzelungsversuche

Das Konzept der „unheimlichen Heimat“ stammt von dem Literaten und Literaturwissenschaftler W.G. Sebald, der es zum gemeinsamen Bezugspunkt einer Reihe von Essays über österreichische Literatur macht. ‚Heimat‘ ist für ihn kein Ort, sondern der kleinste gemeinsame Nenner der österreichischen Literaturgeschichte: „Es ließe sich die Auffassung vertreten, daß die Beschäftigung mit der Heimat über alle historischen Einbrüche hinweg geradezu eine der charakteristischen Konstanten der ansonsten schwer definierbaren österreichischen Literatur ausmacht [...]“ (Sebald 1995, 14). Zu diesen „historischen Einbrüchen“ zählt Sebald sowohl die „Entwicklung, die Österreich von dem weit ausgedehnten Habsburger-Imperium zur diminutiven Alpenrepublik“ durchlaufen hat, als auch den „Anschluß an das unselige Großdeutschland“ (Sebald 1995, 14). ‚Heimat‘ wird hier zum impliziten, imaginierten Kern eines gemeinsamen Bezugsraums, der keine stabilen (Außen-)Grenzen hat. Sie wird also in der Tat zur „Ersatzhandlung“ (Nassehi), die Zusammenhang stiftet, wo Gemeinsamkeit zwar ersehnt wird, aber weder eine materielle noch eine historisch stabile Grundlage hat. Der „Heimatbegriff“, so Sebald, entspringt im 19. und 20. Jahrhundert der Erfahrung des unhintergehbaren „Heimatverlusts“ durch Vertreibung und Auswanderungsdruck:

Doch zeigt es sich auch zu Hause, wie in der Prosa Stifters allenthalben nachzuweisen wäre, daß das Verhältnis der Menschen zu ihrer angestammten Heimat gebrochen ist, von dem Augenblicke an, da diese ein literarisches Thema wird. [...] Die Stifter als Heimatschriftsteller reklamierten, übersahen, wie unheimlich ihm die Heimat geworden war. Überall herrscht die größte Kälte, in den Verhältnissen zwischen den Menschen sowohl als in der in ihrem Bewußtsein auf einmal als ‚das andere‘ aufgegangenen Natur. (Sebald 1995, 15)

Stifters exzessive Aufmerksamkeit für die nicht-menschliche Umwelt entspringt insofern einer Verunsicherung bzw. einer wachsenden Skepsis gegenüber der ‚Natürlichkeit‘ von ‚Heimat‘. Selbst dort, wo ‚Natur‘ in allen Einzelheiten bekannt ist, bewegen Menschen sich in ihr wie Fremde. Das heißt nicht, dass sie sich in ihr nicht zurecht-

finden könnten, wohl aber dass sie nicht mehr unproblematisch ein Teil von ihr sein können, weil der „anhebende Hochkapitalismus [...] wie die Geschichte einer zweiten Vertreibung“ (Sebald 1995, 15) daher kommt.¹¹ Sebald nimmt diese Beobachtung partiell aber wieder zurück, wenn er feststellt, dass sich die Auseinandersetzung mit der „unheimlichen Heimat“ in der jüngeren österreichischen Literatur auf die „natürliche Heimat des Menschen“ (Sebald 1995, 16) erstreckt. Nicht mehr nur die unhinterfragbar ‚natürliche‘ Zugehörigkeit zu einer sozialen oder nationalen Gruppe – zu anderen Menschen also –, sondern auch das Verhältnis zur nicht-menschlichen Natur steht einmal mehr in Frage. Allerdings verschiebt sich der Fokus: War es bei Stifter vor allem der Prozess der Vergemeinschaftung, der seine Selbstverständlichkeit verliert, geht es nunmehr um das Fortbestehen der „natürlichen Heimat“ selbst. Die „angst- und ahnungsvolle Aufzeichnung der Veränderung des Lichts, der Landschaft und des Wetters“ (Sebald 1995, 16) deutet darauf hin, dass die unheimliche Qualität von ‚Heimat‘ sich mit einem Schlag auf die gesamte nicht-menschliche Umwelt, den ganzen Planeten ausweiten kann.¹² Unheimlich wird ‚(natürliche) Heimat‘ in diesem Sinne dann, wenn ins Bewusstsein drängt, was sonst latent bleibt: dass sie sich verändert, dass ihre Zukunft nicht abzusehen ist, kurz, dass sie prekär ist.

Es ist vor diesem Hintergrund kein Zufall, dass im Zusammenhang mit ‚Heimat‘ ökologische Metaphern eine so starke Rolle spielen. Dabei sind es vor allem die, die eine vermeintlich feste, unverbrüchliche Verbindung anzeigen, die das semantische Repertoire des ‚Heimat‘-Diskurses dominieren: bei den Körpermetaphern ist es weniger der Atem- als der Blutkreislauf (mit dem Boden), der ‚natürliche‘ Zugehörigkeit evident macht. Dementsprechend versetzen sich Menschen auch weniger in auto-mobile Tiere hinein, um sich narrativ selbst zu lokalisieren, denn in Pflanzen. Weil diese in der Erde wurzeln, werden sie zu einer Identifikationsfigur. Im Begehren sich – wie Bäume und mit Bäumen – an einen Ort zu binden und die Bäume zu Zeugen (und Zeugnissen) der eigenen Geschichte

zu machen, wird ‚Heimat‘ zum prekären Naturverhältnis. Besonders hier wird die Verbindung von „unheimlicher“ und „natürlicher“ ‚Heimat‘ evident, denn der Versuch, ‚Heimat‘ herzustellen, indem man sich an einem Ort verwurzelt, ist weit davon entfernt, ein Neubeginn zu sein. Vielmehr zeigt sich gerade hier, wieviel Gewalt nötig ist, um die eigene Verbundenheit mit ‚dem Boden‘ zu plausibilisieren. Auch hier ist also, was zunächst wie ein ‚natürliches‘, als a priori legitimes Bedürfnis erscheint, Ausdruck einer problematischen Leugnung einer für die Moderne konstitutiven Entfremdungserfahrung.¹³

Die damit angesprochene, latente Gewaltgrundierung der ‚Heimat‘-Emphase lässt sich exemplarisch auch an Bernd Heinrich Buch *Heimatinstinkt* (*The Homing Instinct* 2014; dt. 2016) beobachten: Diese autobiographisch gerahmte, populärwissenschaftliche Überblicksdarstellung eines deutschamerikanischen Biologen beschäftigt sich mit dem Heimfindervermögen verschiedener Tierarten. Dass Heinrich seine über Strecken deutlich konservativ gefasste Autobiographie als Rahmen für die Erkundungen nicht-menschlicher Verhaltensweisen nutzt, ist gleich im doppelten Sinne als Indiz einer Naturalisierungsstrategie signifikant: Zum einen macht er so die eigenen Lebensentscheidungen mit dem vollen Gewicht seines professionellen Wissens und der daran gebundenen Autorität unhinterfragbar. Zum anderen wird hier der Versuch erkennbar, (die eigene) Geschichte unter der Perspektive eines ‚biologischen‘ Gefühls als Teil einer planetaren, ökologischen Gemeinschaft, also in Kontinuität zu anderen Lebewesen zu erzählen. Diese Geschichte ist eine des Pflanzens: Die selbst gepflanzte Kastanienallee, welche den Vater des Erzählers an dessen ‚alte Heimat‘ in Europa erinnern, sowie ein alter Apfelbaum, der seine Geschichte, wenn auch widerwillig und um den Preis seiner Zerstörung, als „geschlossene lange Kette [preisgibt], die bis zu den ersten Siedlern dieses Gebiets, zu den Männern und Frauen, die

¹¹ Vgl. hierzu Nicolas Pethes Beitrag: „Der Heimgarten. Zur Konstruktion einer Semantik in Zeitschriften/Literatur des 19. Jahrhunderts“.

¹² Vgl. zu Sebald und „natürlicher Heimat“: Nitzke 2018b.

¹³ Wie diese Kompensation in politische Agitation umschlagen kann, hat Erhard Schütz anhand des NS-Propagandafilms „Ewiger Wald“ (1936) gezeigt, in dem zu Bildern wogender Bäume eine Erzählstimme verkündet: „Aus dem Wald kommen wir / wie der Wald leben wir / aus dem Wald formen wir / Heimat und Raum.“ Schütz 2019, S. 85-152; Vgl. zur problematischen Verquickung von ‚Heimat‘ und ‚Umwelt‘ auch Scharnowski 2016.

die amerikanische Geschichte gestalten hatten,“ zurückreicht (235) – es sind die fest verwurzelten Bäume, die den „Heimatinstinkt“ des lange an der Universität von Vermont lehrenden Erzählers aktivieren und dessen Heimatsehnsucht zu befriedigen vermögen:

Ein Heim zu gründen heißt, an einem bestimmten Ort ‚Wurzeln zu schlagen‘, beständig genug zu sein, um in Zeiträumen zu denken und zu wirken, die Lebensspannen umfassen, und physische Spuren zu hinterlassen, etwa durch die Anordnung von Feldsteinen oder das Einpflanzen von Apfelbäumen. (Heinrich 2016, 224)

Das bedeutet allerdings auch, dass diejenigen Bäume, die das ruinierte Haus auf Heinrichs Grundstück überwuchert haben, weichen müssen, auch wenn sie nicht weniger fest verwurzelt sind als ihre von Menschen gepflanzten Artgenossen. Heinrichs Narrativ knüpft explizit an das der amerikanischen Homestead-Bewegung, sowie implizit an die damit verbundenen Natur- und Wildnis-Narrative an.¹⁴ Damit positioniert sich sein Text in seinem Verwurzelungsethos zwischen Autobiographie und (Populär-)Wissenschaft – womit er ganz im Rahmen des Nature Writings bleibt – lehnt aber die genretypische Gegenüberstellung von Ich und Natur, die erst in eine (langsame und tentative) Annäherung münden soll, grundsätzlich ab.¹⁵ Die Beobachtung der Natur dient bei Heinrich einzig ihrer sinnvollen und nachhaltigen Nutzbarmachung. In Erfüllung eines dem schreibenden Ich als exemplarischem Individuum der Gattung Mensch eingeschriebenen „Heimatinstinkts/homing instinct“ wird ‚Natur‘ zu Herausforderung und Ressource anthropogener Gestaltung. Heinrich produziert also auf allen Ebenen des Textes Ordnung. Diese Ordnungen legen sich über offenbar komplexe und z.T. komplizierte Beziehungen, die durch entschiedene Eingriffe übersichtlich gemacht werden: Beziehungen des Ichs zu Natur und Kultur – gepflanzte Natur hier, wilde Natur dort; verdorbene urbane Welt möglichst ganz woanders –; zu anderen Menschen – eingangs Kommentare über Schwestern und Mutter, die Beziehungen offenbar haben ‚eingehen lassen‘, weil sie nicht in Heinrichs Memoiren über seinen Vater auftauchen; sowie die beobachtete und behauptete Ähnlichkeit des Verhal-

tens von Menschen und Tieren, die schon in der Kapitelordnung des Buchs plausibilisiert und im Text durchgehend narrativ in Beziehung zueinander gesetzt werden. Die ordnende Arbeit, welche *Heimatinstinkt* kennzeichnet, ist eine in erster Linie narrative. Gerade, weil Heinrich Erzähler-Ich immer wieder betont, dass die Verknüpfungen von Autobiographie und ‚Naturkunde‘ nicht fiktional sind, wird darin die Absicht deutlich, einen Eindruck narrativer Organizität zu erzeugen. Verwurzelung, Vertrautheit und Natur werden in der naturalisierten ‚Heimat‘ verschaltet. Interessen und Ordnungsprinzipien aus den Baum-Kapiteln sind als poetische Verfahren auch in der Logik des gesamten Textes sichtbar. So wird trotz des impliziten Anschlusses an Ideen einer ‚echten‘ Natur (des Menschen) keine Wildnisromantik betrieben. Im Gegenteil, das engste Umfeld eines sich verwurzelnden, verheimatenden Menschen bietet gerade *keinen* Raum für Wildwuchs, denn es ist die Ordnung und Gestaltung von Natur nach menschlicher Vorstellung, die Heimat als (Natur-)Raum des Menschen überhaupt erst als solche sichtbar macht. Heinrichs Text lässt sich in diesem Sinne als Abwehrunternehmung lesen, die mit Macht versucht, das Unheimliche der ‚Heimat‘ auszuschließen. Mit Macht, fast schon mit Gewalt, wird alles, was sich jenseits des Willens desjenigen, der einen Ort zu ‚seiner Heimat‘ machen will, bewegt, zu ihrem Teil gemacht oder als ihr Anderes verworfen. Was sich diesem Projekt nicht unterordnet, verschwindet. Doch auch dort, wo, geradezu ausgestellt wird, dass ‚Heimat‘ gemacht, nicht (wild) gewachsen ist, bleiben Brüche und Reste sichtbar, die bei genauerem Hinsehen ein Insistieren von Unheimlichkeit und Prekarität anzeigen.

4 Heimatforschungsforschung

‚Heimat‘ zu machen ist, das zeigt Heinrichs Beispiel¹⁶, ein Privileg. Das gilt vor allem für diejenigen, die für sich reklamieren, ‚Heimat‘ zu „finden“ oder einfach zu „haben“. ‚Heimat‘ als Telos der eigenen Biographie verhindert ebenjene Offenheit, die nötig ist, um Ansprüche an

¹⁴ Vgl. Cronon 1996.

¹⁵ Vgl. Fischer 2019.

¹⁶ Zur problematischen Verherrlichung verwandter Versionen dieses „Ein-Mann-im-Wald-Narrativs“ vgl. Nitzke 2020.

Pluralität, Diversität und Freiheit zu realisieren, wie sie Aydemir, Yaghoobifarah, Czollek u.a. formulieren. Werden sie, wie in Stanišićs *Herkunft*, konsequent in der Form umgesetzt, wird ‚Heimat‘ als letztbegründender Bezugspunkt buchstäblich verspielt. Entsprechend suspekt sind die Versuche, ‚Heimat‘ als Konzept zu rehabilitieren, umzu- deuten und wieder ‚salonfähig‘ zu machen, denn sie laufen Gefahr, die spielerische Offenheit von ‚Heimat‘ im Plural – von vielfältiger Herkunft als Ausgangspunkt, nicht als Markierung und Telos unhinterfragbarer Zugehörigkeit; von Gemeinschaft als Option, nicht als Schicksal – zugunsten einer prekären Pseudo-Stabilität zu zerstören. Die Beiträge, die dieses Sonderheft versammelt, werden selbst zu Störfällen ‚natürlicher‘ Zugehörigkeit, insofern sie den Blick auf die Produktion und Konstruktion von ‚prekärer Heimat‘ lenken. Sie sind in dieser Hinsicht keine Beiträge zur ‚Heimat‘-Forschung, sondern betreiben eine Heimatforschungsforschung, die ihre eigene Beobachter*innenposition immer mit in den Blick nimmt. Eine ‚Heimat‘-Forschung zweiter Ordnung ist notwendig komparatistisch und interdisziplinär angelegt und hat zum Ziel, Anschlusspunkte aufzuzeigen und damit Offenheit zu produzieren. Sie will Diskussion anregen und verweigert sich dezidiert Letztbegründungen und -bestimmungen. Die thematische Vielfalt ist also programmatisch: Sie verfolgt historische Linien der Plausibilisierung von ‚Heimat‘, die zeitliche Ferne und Nähe ebenso instrumentalisieren, wie räumliche. Die versammelten Essays betrachten Akteure von Dinosauriern und Urmenschen bis zu Außerirdischen, Literaturen aus Deutschland, Österreich, Frankreich, Ghana, Zimbabwe, Senegal und den Vereinigten Staaten und Perspektiven, die einen einzelnen Acker oder die ganze Erde umfassen.

Nicolas Pethes untersucht ‚Heimat‘ als Produkt der massenmedialen Kultur des 19. Jahrhunderts, des „Zeitalters der Zeitschrift“. ‚Heimat‘ ist nicht allein Produkt einer Verlusterfahrung, sondern Ergebnis journalistischer Strategien, deren Bedingungen und Konsequenzen Pethes in seinem Beitrag „Landschaft und Genealogie. Die Semantik von ‚Heimat‘ in Zeitschriften/Literatur des späten 19. Jahrhunderts“ im Vergleich von Adalbert Stifters *Nachkommenschaft* und der heute vergessenen Erzählung „Der Schütz‘ von der Pertisau“ von Herman Schmid in Augenschein nimmt. Scheinbar geschlossene Heimgarten- bzw.

‚Heimat‘-Semantiken werden, das zeigt Pethes, in ihrer Geschlossenheit erst in der Buchform produziert, während sie sich im Umfeld der Zeitschriftenpublikation vielfach gegenseitig unterlaufen. Pethes‘ Untersuchung der medialen Dimension der ‚Heimat‘ ist für die gegenwärtige Diskurslage von enormer Bedeutung, weil sie zeigt, dass die Diversität von Mediatisierungen der ‚Heimat‘ ihr nicht erst in der geschichtsvergessenen Gegenwart angehängt wird, sondern den Ausdruck und das Konzept zuallererst hervorgebracht hat und bis heute prekär stabilisiert.

In seinem Beitrag „Von Korallenatollen in deutschen Meeren und anderen Fundstücken aus dem steinernen Heimat-Archiv des Deutschen Reichs“ widmet sich Patrick Stoffel der bisher wenig beachteten Frage nach der temporalen Ausdehnung von ‚Heimat‘. Er zeigt an populärwissenschaftlichen Schriften aus den Jahren 1898–1931 von Alfred Götze und Wilhelm Bölsche, dass im Deutschen Reich parallel zur räumlichen Expansion der Heimat auch eine zeitliche Expansion erfolgte, die über die Verortung der ‚Heimat‘ in der ‚guten alten Zeit‘ weit hinausreichte und über die Ur- und Frühgeschichte bis tief in die Erdgeschichte ausgriff. Hier werden die Anschlussfähigkeit des Konzepts – und damit einer der Gründe für seinen enormen Erfolg – und seine Aporien aus einer Perspektive beleuchtet, die das Verhältnis von Mensch und Landschaft nicht als Ausgangspunkt, sondern als Ergebnis eines Erzählprozesses versteht, der gerade keine inhärenten Grenzen hat.

Peter Neumann schließt daran an, indem die ‚Heimat‘-Operation der scheinbar konkreten Ver-Ortung eines Menschen *in* der Landschaft untersucht. In seinem Beitrag „Der Deutsche in der Landschaft – Borchardt und Benjamin“ geht Neumann von der methodologischen Kritik Benjamins an Borchardts Anthologie *Der Deutsche in der Landschaft* (1927/2018) aus um nachzuvollziehen, wie Borchardts Modell der ‚geistigen Zugehörigkeit‘ bei Benjamin unter den Vorzeichen des Faschismus in sich zusammenbricht und die Fiktion ‚organisch gewachsener Kulturalität‘ sich als prekäres Zeugnis seines eigenen Untergangs erweist.

Natalie Moser fokussiert den Boden, von dem aus Zugehörigkeit konstruiert wird. In ihrem Beitrag „Heimat als vergiftetes und sich vergiftendes Ökosystem. Zur Überblendung von Heimat-, Öko-

logie- und NS-Diskurs in Josef Winklers *Laß dich heimgeigen, Vater, oder Den Tod ins Herz mir schreibe*“ untersucht sie die Praktiken des Verschweigens, Vertuschens und Versteckens sowie deren Scheitern. Darin legt der Josef Winklers Roman, so Moser, Kreisläufe als Thema, Motiv und poetisches Prinzip von offen und erlaubt die ‚ökologische‘ Lektüre von ‚Heimat‘ abseits allzu optimistischer umweltpolitischer Hoffnungen.

Anstelle einer lokalisierten oder regionalen Zugehörigkeit untersucht Uwe Lindemann in „Totale Entheimung oder: Die Vertreibung des Menschen von der Erde. Über H.G. Wells’ *The War of the Worlds*.“ den Planeten Erde als ‚prekäre Heimat‘ des Menschen. Seine Lektüre des berühmten Science-Fiction-Romans legt offen, dass die Annahme der Erde als gleichsam ‚ewiger Heimat‘ des Menschen eben nicht – wie bspw. in den von Patrick Stoffel untersuchten populärwissenschaftlichen Texten – die einzige Lesart des Verhältnisses ist. Gerade in Zukunftsfiktionen verschafft sich die Einsicht Raum, dass der Mensch bestenfalls eine Episode in der Erdgeschichte ist.

Daraus ergeben sich entscheidende Implikationen für den Diskurs der (politischen) Ökologie. In seinem Beitrag „Zur lyrischen Inszenierung ‚natürlicher Heimat‘ – Der Blick auf den ‚Heimatplaneten‘ in Durs Grünbeins Gedicht *Tacchini* (2014)“ vollzieht Jonas Nesselhauf die Änderung der Blickrichtung nach, die Mitte des 20. Jahrhunderts ironischerweise mitten im „Space Race“ zwischen den konkurrierenden Systemen die Frage nach den Grenzen des Imperialismus in den Vordergrund rückte. Während die imperiale Ausdehnung in der Imagination dieser Zeit keine Grenzen kannte, wurden die Limitationen der Erde als ‚natürlicher Heimat‘ des Menschen scheinbar schlagartig sichtbar. Grünbein greift diesen Gestus in seinem Gedicht auf und stellt erneut die Frage nach der Berechtigung des Menschen, sich einen ganzen Planeten zur ‚Heimat‘ zu machen.

Dass ‚Heimat‘ in hohem Maße von den Wahrnehmungsgewohnheiten und -erwartungen abhängt, führt Elisabeth Heyne in ihrem Beitrag „Tropische Wahrnehmungshygiene. Zu natürlichen Sinneslehren im Amazonasgebiet (Claude Lévi-Strauss, Pierre Restany, Eduardo Kohn, Pola Oloixarac)“ vor. Sie untersucht zwei Paradigmen einer amazonischen Wahrnehmungslehre, die den Regenwald als Hintergrund für die Erfahrung

eines letzten Rests wilder Natur einerseits und als Ressource und Bezugspunkt einer neuen Sensibilität für die Verstrickungen zwischen Mensch, Umwelt, Tier, Pflanze und Technik im Anthropozän andererseits versteht. Anhand des Romans *Constelaciones oscuras* von 2015 (dt. *Kryptozän*, 2016) der argentinischen Autorin Pola Oloixarac bringt Heyne theoretische Konzepte aus ethnologischen Texten der Mitte des 20. Jahrhunderts und der unmittelbaren Gegenwart in Dialog. Auch hier – wie bei Wells – scheint die Zukunft nicht notwendig dem Menschen zu gehören.

Die Diskrepanzen und identitätspolitischen Konsequenzen, die sich aus einer solchen prekären Beziehung zu ‚Heimat‘ als globaler und planetarer Größe ergeben, zeigt Stephanie Heimgartner in ihrem Beitrag „Flüssige Identitäten. Identitätspolitik in Texten der afrikanischen Diaspora“ auf. Der Artikel diskutiert literarische Konzepte von Identitätsverflüssigung, Erfahrungen der Körperlosigkeit und Strategien des Namenswechsels an beispielhaften Texten von Léonora Miano, NoViolet Bulawayo und Fatou Diome und verdeutlicht, dass ein räumliches Konzept von ‚Heimat‘ heute notwendigerweise nur noch als prekär darstellbar ist und andersartige Identitätskonzepte an seine Stelle treten müssen.

Sarah Heinz beobachtet in ihrem Beitrag „Emergent Homes. Negotiating Homing Desires through Doing Home in Yaa Gyasi’s *Homegoing*“ ähnliche Probleme und entwickelt angelehnt an Avtar Brahs Konzept des ‚homing desire‘ (1996) und anhand der Lektüre von Yaa Gyasis Roman *Homegoing* (2016) einen Weg zur Konzeptualisierung von ‚Heim/at‘ jenseits der potenziell problematischen Glorifizierung von Nomadismus und radikaler Heimatlosigkeit einerseits und Verwurzelung und auf Dauer gestellter Sesshaftigkeit andererseits. ‚Heimat‘ realisiert sich hier als andauernde, nicht zu befriedigende Sehnsucht. Damit schlägt Heinz via Gyasi den Bogen zur aktuellen Debatte, die mit aller Macht versucht, die imaginäre Qualität‘ von ‚Heimat‘ zu leugnen.

Indem sie die Prekarität von ‚Heimat‘ anhand so diverser Themen nachvollzieht, trägt diese Sondernummer der Kulturwissenschaftlichen Zeitschrift dazu bei, dem Streit um Abschaffung oder Rehabilitation des Ausdrucks ein Drittes entgegen zu setzen: ‚Heimat‘ als immer schon prekär zu betrachten kann, so sind wir überzeugt, dazu beitragen, nicht nur die geschichtlichen

Formen der Begeisterung für und Ablehnung von ,natürlicher Zugehörigkeit' zusammen zu führen, sondern den Ausdruck seiner normativen Gewalt zu berauben oder diese allerwenigstens in ihrer Selbstverständlichkeit zu stören. Die Herausgeber*innen danken allen Autor*innen für ihre Bereitschaft, sich auf die Fragen einzulassen und für ihre wertvollen Beiträge zu einer allzu oft heiß geführten Diskussion. Dank gilt auch Julie Mrosla, Robin Gieseke und Benjamin Wolf, die die Einrichtung der Beiträge in Dresden unterstützt haben.

Literaturverzeichnis

- Aydemir, Fatma/Yaghoobifarah, Hengameh (Hg.) (2019): *Eure Heimat ist unser Albtraum*. Berlin: Ullstein fünf.
- Bauman, Zygmunt (2006): *Verworfenes Leben. Die Ausgegrenzten der Moderne*. Mit Unterstützung von Werner Roller. 2. Auflage. Hamburg: Hamburger Edition.
- Bauman, Zygmunt (2013): *Liquid Fear*. Cambridge: Polity.
- Brown, Wendy (2010): *Walled States, Waning Sovereignty*. New York, NY: Zone Books.
- Costadura, Edoardo/Ries, Klaus/Wiesenfeldt, Christiane (2019): *Heimat global: Einleitung*. In: Dies. (Hg.) (2019): *Heimat global. Modelle, Praxen und Medien der Heimatkonstruktion*. 1. Auflage. Bielefeld: transcript, S. 11-44.
- Cronon, William (1996): *Trouble with Wilderness: Or, Getting Back to the Wrong Nature*. In: *Environmental History* 1/1, 7-28. <http://www.jstor.org/stable/3985059> (letzter Zugriff 5.03.2020).
- Gebhard, Gunther/Geisler, Oliver/Schröter, Steffen (Hg.) (2007): *Heimat. Konturen und Konjunkturen eines umstrittenen Konzepts*. Bielefeld: transcript Verlag (Kultur- und Medientheorie).
- Günzel, Stephan: *Heimat und Raum. Die Herkunft des Ortsprimats im Raumdiskurs aus der Heimatkunde*, in: Bauer, Jenny; Gremler, Claudia; Penke, Niels (Hg.) (2014): *Heimat, Räume. Komparatistische Perspektiven auf Herkunftsnarrative*. Georg-August-Universität Göttingen; Nachwuchskonferenz „Heimat – Räume“. 1. Aufl. Berlin: Bachmann (Studia Comparatistica, 3), S. 27-44.
- Heinrich, Bernd (2014): *The Homing Instinct. The Story and Science of Migration*. London: William Collins.
- Heinrich, Bernd (2016): *Der Heimatinstinkt. Das Geheimnis der Tierwanderung*. Mit Unterstützung von Kober. 1. Auflage. Berlin: Matthes & Seitz (Naturkunden, 30).
- Koch, Lars (2013): *Lachen verbindet – transkulturelle Brückenschläge in der Culture-Clash-Comedy* *Almanya*. In: Ehrhardt, Claus/Neuland, Eva: *Der Deutschunterricht 4: Witze*. Seelze: Friedrich in Velber, S. 36-47.
- Koch, Lars/Nanz, Tobias/Pause, Johannes (2016): *Imaginationen der Störung. Ein analytisches Modell*. In: *Behemoth. A Journal on Civilization*. 8/1: *Imaginationen der Störung*, S. 6-23.
- Konzeptgruppe „Invektivität“: Ellerbrock, Dagmar/Koch, Lars/Müller-Mall, Sabine/Münkler, Marina/Scharloth, Joachim/Schrage, Dominik/Schwerhoff, Gerd (2017): *Invektivität - Perspektiven eines neuen Forschungsprogramms in den Kultur- und Sozialwissenschaften*. In: *Kulturwissenschaftliche Zeitschrift* 2/1, S. 2-24. DOI: 10.2478/kwg-2017-0001.
- Menasse, Robert (2014): *Heimat ist die schönste Utopie. Reden (wir) über Europa*. Orig.-Ausg., 3. Aufl. Berlin: Suhrkamp (Edition Suhrkamp, 2689).
- Mrozek, Bodo (2019): *Von Anywheres und Somewheres. Das „Heimatbedürfnis der einfachen Menschen ist ein ahistorisches Konstrukt*. In: *Merkur* 73/843, S. 32-47.
- Nassehi, Armin: *Woher kommst Du nicht? Sieben Exkursionen in eine Soziologie der Heimat*, in: Nassehi, Armin/Felixberger, Peter/Schultheiß, Evelin (Hg.) (2019): *Heimatt*. Hamburg: Kursbuch Kulturstiftung (Kursbuch, 198). E-Book.
- Nell, Werner (2019): *Heimatdiskurse und Gewalt*. In: Costadura, Edoardo/Ries, Klaus/Wiesenfeldt, Christiane (Hg.) (2019): *Heimat global. Modelle, Praxen und Medien der Heimatkonstruktion*. 1. Aufl. Bielefeld: transcript, S. 105-132.
- Nitzke, Solvejg (2018a): *Prekäre Natur – Schauplätze ökologischen Erzählens zwischen 1840 und 1915. Eine Forschungsskizze*. In: *Kulturwissenschaftliche Zeitschrift* 3/2, S. 31-48. DOI: 10.2478/kwg-2018-0012.
- Nitzke, Solvejg (2018b): *Zurück zur Natur. Erfindung und Verschwinden der „Waldheimat“ bei Peter Rosegger*. In: Ehrler, Martin/Weiland, Marc (Hg.): *Topografische Leerstellen. Ästhetisierungen verschwindender und verschwundener Dörfer und Landschaften (Rurale Topografien)*, S. 199-214.
- Nitzke, Solvejg (2020): *Walden Inc. Die letzten Männer*. In: *Merkur* 848/74, S. 61-69.
- Penke, Niels (2014): *Die ‚Urheimat der Germanen‘ und Lebensraum im Süden. Zur Extension von Ursprung und Heimat in völkischen Romanen (Blunck, Grimm, Vesper)*. In: Bauer, Jenny/Gremler, Claudia/Penke, Niels (Hg.) (2014): *Heimat, Räume. Komparatistische Perspektiven auf Herkunftsnarrative*. Georg-August-Universität Göttingen; Nachwuchskonferenz „Heimat - Räume“. 1. Aufl. Berlin: Bachmann (Studia Comparatistica, 3), S. 109-122.
- Rosa, Hartmut (2019): *Heimat als anverwandelter Weltausschnitt. Ein resonanztheoretischer Versuch*. In: Costadura, Edoardo/Ries, Klaus/Wiesenfeldt, Christiane (Hg.) (2019): *Heimat global. Modelle, Praxen und Medien der Heimatkonstruktion*. 1. Aufl. Bielefeld: transcript, S. 153-172.
- Scharnowski, Susanne (2016): *Die Wiederkehr und das Verschwinden der Heimat. Das Landleben in der Gegenwartsliteratur*, in: Hellström, Martin/Karlsson Hammarfelt, Linda/Platen, Edgar (Hg.): *Umwelt – sozial, kulturell, ökologisch. Zur Darstellung von Zeitgeschichte in deutschsprachiger Gegenwartsliteratur*. München: iudicium, S. 10-24.

- Scharnowski, Susanne (2019a): Heimat. Geschichte eines Missverständnisses. Darmstadt: wbg.
- Scharnowski, Susanne (2019b): „Das große Missverständnis“, DLF Interview vom 6.10.2019 URL: https://www.deutschlandfunk.de/heimat-begriff-in-der-kulturgeschichte-das-grosse.1184.de.html?dram:article_id=457936 (letzter Aufruf 04.04.2020).
- Schütz, Erhard (2019a): Vom Walde her und in die Wälder. In: Ders.: Mediendiktatur Nationalsozialismus. Heidelberg: Winterverlag. (Siegen/Beiträge zur Literatur-, Sprach- und Medienwissenschaft, 179), S. 85-152.
- Sebald, W. G. ([1995] 2012): Unheimliche Heimat. Essays zur österreichischen Literatur. 4. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl. (Fischer, 12150).
- Stanišić, Saša (2019): Herkunft. München: Luchterhand.

Artikel

Nicolas Pethes*

Die Semantik von ‚Heimat‘ in Zeitschriften/Literatur des späten 19. Jahrhunderts

Abstract: Der Beitrag fragt, auf welche Weise das Konzept von ‚Heimat‘ in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts im zeitgenössischen Massenmedium der Zeitschrift etabliert und ausgestaltet wird. Im Rahmen des universellen Anspruchs von Rundschau- und Familienblättern kann der lokal fokussierte Heimatdiskurs als zentrierendes Element für die Miszellenität periodischer Formate identifiziert werden. Er erlaubt es auf diese Weise auch, nach der Funktion der in diesen Zeitschriften veröffentlichten literarischen Texte zu fragen. Ein Vergleich von Adalbert Stifters kanonisierten *Nachkommenschaften* mit der heute vergessenen Erzählung *Der Schütz' von der Pertisau* von Herman Schmid, dem Herausgeber des *Heimgarten*, zeigt dabei, dass ‚Heimat‘ nicht nur auf geographische und kulturelle, sondern auch auf genealogische Komplexe bezogen wird und der zugehörige Diskurs in Gestalt von Stifters Kontrafaktur des Szenarios bei Schütz auch auf ironische Zuspitzungen hinauslaufen kann – eine Tendenz, die sich allerdings nur erschließt, wenn man Literatur im Kontext ihres Erstpublikationsorts wiederliest.

The article analyzes how the concept of ‚Heimat‘ was established and shaped in the second half of the 19th century in the contemporary mass medium of the journal. In the context of the universal claim and the miscellaneous structure of periodical publications, the locally focused discourse on the homeland serves as a centralizing element. Based on this centripetal function, the article discusses the role of literary publications in these periodicals. A comparison of Adalbert Stifter's canonized *Nachkommenschaften* (*Descendants*) with the today unknown *Der Schütz' von der Pertisau* by Herman Schmid, editor of the the journal *Heimgarten*, shows that "Heimat" refers not only to geographical and cultural, but also to genealogical complexes. Furthermore, Stifter's satirical revision of Schmid's demonstrates that irony can also be part of he discourse on the homeland – a tendency which only becomes apparent when we analyze literary texts within the context they were first published in.

Keywords: Landschaft, Genealogie, Stifter, Journal, Journalliteratur, 19. Jh., Heimat, Stifter

*Prof. Dr. Nicolas Pethes, Universität zu Köln, Institut für deutsche Sprache und Literatur I, Neuere deutsche Literaturwissenschaft, E-Mail: npethes@uni-koeln.de

I

In nur vermeintlichem Kontrast zu seiner auf den ersten Blick klar begrenzten, häuslichen und familiären Semantik ist der Begriff der Heimat ein Produkt der massenmedialen Kultur des 19. Jahrhunderts, also des Zeitalters der Zeitschrift. Das bedeutet, dass diese Semantik in ihrer Orientierung an Natürlichkeit, Regionalismus und konservativen Werten zwar als Gegenentwurf zur Welt modernen Kommunikation- und Publikationstechnologien etabliert wurde (Sieferle 1984), diese Etablierung aber zugleich eben diesen Technologien und Medien verdankt. Denn wie Christof Hamann gezeigt hat, können Begriffe bzw. die Vorstellungen, mit denen sie in Bezug gebracht werden sollen, in periodischen Druckformaten besonders gut immer wieder in rascher Folge und in unterschiedlichen Kontexten so auf vergleichbare Weise verwendet bzw. aufgerufen werden,

dass sich ihre für den aktuellen gesellschaftspolitischen Diskurs gültigen und relevanten Bedeutungen herausbilden und durchsetzen können (Hamann 2014, 9-29). Es ist mit anderen Worten gerade die inhaltliche und zeitliche Dispersität von Zeitschriften – ihre Miszellenität und ihre Serialität (Mussell 2015, 343-358) –, die durch Redundanz und Wiederholung von Elementen in unterschiedlichen Kontexten und zu aufeinanderfolgenden Zeitpunkten zur Konzentration, Homogenisierung und Standardisierung von Begriffen wie ‚Heimat‘ geführt hat.

Der Heimatbegriff kann in diesem Zusammenhang als Komplementärphänomen zum Konzept der Nation betrachtet werden, für das Benedict Anderson gezeigt hat, wie die fehlende Einheit politischer Gruppen über die Synchronisation von deren Weltbild durch Zeitungen sowie das Einüben des Zusammendenkens von simultanen Ereignissen durch Romane hergestellt bzw. behauptet

wurde (Anderson [1983] 2006, 22-26). Auf vergleichbare Weise, so soll im folgenden deutlich werden, speist sich auch die einheitsstiftende Vorstellung von ‚Heimat‘ gleichermaßen aus periodischen Massenmedien und literarischen Erzähltexten. Hinzu kommt, dass ‚Heimat‘ wie ‚Nation‘ ein Begriff ist, dessen gemeinschaftsstiftende Funktion aus der Konstatierung eines gemeinsamen Ursprungs der Leserinnen und Leser der betreffenden Zeitungen bzw. Zeitschriften und Romane bzw. Erzählungen resultiert – wobei die Unterschiede beider Begriffe nicht nur im Umfang der adressierten Gruppe liegen, sondern insbesondere in der mehr oder weniger expliziten Gewichtung der politischen Funktion der jeweiligen Gemeinschaftsbildung. Als solche diskursiven Konstruktionen eines gemeinsamen Ursprungs teilen ‚Nation‘ und ‚Heimat‘ aber eine spezifische metaleptische Funktionsweise, indem sie beide Vorstellungen repräsentieren, die von den betreffenden Diskursen mit der Behauptung generiert werden, sie lägen diesen Diskursen selbst bzw. den medialen Formaten, in denen sie artikuliert werden, immer schon zugrunde: Auch die Semantik von ‚Heimat‘ wird in Zeitschriften in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nachträglich zum angeblichen ursprünglichen Bezugspunkt der betreffenden Organe erklärt, den diese Organe lediglich abzubilden und in Erinnerung zu bewahren behaupten, während sie ihn *de facto* allererst konstruieren und etablieren (Gebhard/Geisler/Schröter 2007, 9-56; Nitzke 2018, 199-214).¹

Diese metaleptische Logik von Ursprungsbegriffen liegt sowohl der Erfindung des modernen Nationalismus als auch derjenigen des (nicht minder modernen) Heimatdiskurses mit seinen Spielarten der Volkstümlichkeit, seinen Artikulationsformen wie der Dorfgeschichte und den einschlägigen Bewegungen wie der Ökologie zugrunde (Lipp 1986, 331-355; Twellmann 2019; Adam 1998, 20-48; Radkau 2011). Und alle diese Aspekte und Phänomene können dabei als Faktoren wie als Indikatoren des Stabilisierungsprozesses der fraglichen Semantiken in Zeitschriften des späten 19. Jahrhunderts betrachtet werden.

Im Folgenden soll dieser Zusammenhang zwischen Medien und Semantik genauer beleuchtet

¹ Die Figur der nachträglichen (kulturellen) Konstruktion eines (natürlichen) Ursprungs ist auch der Kern der Lévi-Strauss- und Rousseau-Lektüre in Derrida 1974.

werden, indem erstens nach ‚Heimat‘ als Programm spezifischer Zeitschriften gefragt wird: In Deutschland und Österreich erscheinen Periodika, die den fraglichen Begriff ausdrücklich im Titel tragen und damit eine semantische Fokussierung vornehmen, die als solche im doppelten Sinne als zentripetale Kraft für die in ihrer Miszellenität ansonsten zentrifugal angelegten Zeitschrifteninhalte dient² – hinsichtlich der Wiederkehr des Titelbegriffs von Nummer zu Nummer, also als erwartungsstabilisierender Redundanzeffekt auf der Ebene des Formats; und hinsichtlich der Semantik von Heimat selbst, die auch auf Gemeinsamkeit und Zentrierung zielt und dem Medium Zeitschrift so neben dem Anspruch, breit zu informieren und zu unterhalten, einen geographischen wie ideologischen Bezugspunkt verleiht.

Dieses Spannungsverhältnis zwischen dem (miszellanen) Format der Zeitschrift und der (zentrierenden) Semantik von ‚Heimat‘ wird dann zweitens anhand des Verhältnisses literarischer Erzähltexte zu diesem Zeitschriftenformat bzw. untereinander innerhalb einer Zeitschrift weiterzuerfolgen sein: Stützen fiktionale Beiträge die fragliche Semantik der ‚Heimat‘ oder unterlaufen sie sie in kritischer oder ironischer Weise? Und gibt es dabei einen Unterschied zwischen nachmals vergessenen und heute kanonisierten Texten, die seinerzeit noch unmittelbar nach- bzw. nebeneinander in ein und derselben Zeitschrift erschienen sind?³

II

Frägt man nach ‚Heimat‘ als Thema und Programm von Zeitschriften in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, so stellt man fest, dass die

² Zur Terminologie von Zentrifugalität und Zentripetalität für die Beschreibung der simultanen Dynamik differenzierender und homogenisierender Elemente in Zeitschriften vgl. Beetham 1990, 19-32.

³ Der vorliegende Aufsatz ist im Rahmen des Teilprojekts 1 „Poetik der Miszelle“ der DFG-Forschungsgruppe „Journal-Literatur“ entstanden und folgt dem Ansatz, die Poetik der Literatur des 19. Jahrhunderts in Relation zu den Formatbedingungen ihrer Erstpublikation in Zeitschriften zu rekonstruieren und dabei insbesondere auch auf das Nebeneinander nachmals kanonisierter und heute vergessener Texte in den einzelnen Nummern zu achten. Vgl. Kaminski/Ramtke/ Zelle 2014; Kaminski/Ruchatz 2017; Gretz 2016a.

für Massenmedien charakteristische Spannung zwischen ‚globalem‘ Repräsentationsanspruch und ‚lokaler‘ Adressierungspraxis hier bereits deutlich nachweisbar ist. Bereits das Neben- und Gegeneinander der beiden wichtigsten Formate, Rundschau- und Familienblätter, zeigt, auf welche Weise sich Zeitschriften zwischen den Polen ‚Heimat‘ und ‚Fremde‘ bewegen und diese jeweils auseinander ableiten – wie die populären Titel *Gartenlaube* auf der einen und *Über Land und Meer* auf der anderen Seite unmittelbar anschaulich belegen: in beiden Fällen werden Nachrichten aus aller Welt mit der häuslichen Rezeptionssituation in Deutschland in Berührung gebracht, und die jeweiligen Titelkupfer der genannten Organe, die einmal eine Familienszene und das andere Mal exotische Reiseziele zeigen, betonen nur jeweils einen dieser beiden Pole für sich (Gretz 2016b, 279–315; Stockinger 2018).

Innerhalb dieses Spektrums existieren aber auch Zeitschriften, die den Heimatbezug ausdrücklich im Titel tragen (und von dort aus Bezug auf den Rest der Welt nehmen) – in Deutschland ab 1864 *Daheim* (zu dessen Beiträgern u.a. Theodor Fontane gehörte), in Österreich ab 1877 die von Peter Rosegger herausgegebene Monatschrift *Heimgarten* (Farkas 2000, 177–193). Letztere ist insofern von Interesse, als sich der Zeitschriftenname aus einer mündlichen gesellschaftlichen Praxis in Alpendörfern herleitet, als deren unmittelbare Fortsetzung im Medium von Schrift, Druck und Massenpresse Rosegger sein Organ vorstellt:

„Heimgarten“ nennt man in verschiedenen Alpengegenden jenes Haus im Dorfe, wo man des Abends zu kleinen handlichen Arbeiten und zur Geselligkeit zusammenkommt – wo die geistig regsamsten, erfahrensten, am Erzählen und Schildern Behagen findenden Dorfbewohner – wo Leute, welche welt- und lebensklug sind aber oder werden mögen, zu kurzweiliger, anregender, belehrender Unterhaltung sich einfinden. Im Heimgarten werden Geschichten, Sagen, Märchen, tragische und heitere Begebnisse aus dem Leben erzählt, Lieder und Balladen gesungen; aus dem Stegreife wird gedichtet, Schwänke und Possen werden zum Besten gegeben, oder Tagesvorkommnisse und wichtige Ereignisse aus dem Dorf- und Weltleben von den Dorfweisen besprochen. (Rosegger 1877, 2)

Rosegger benennt hier nicht nur sämtliche Unterhaltungspraktiken im Dorfgasthaus als diejenigen Textformen, die sich auch in Zeitschriften finden

und in eben dieser Mischung deren heterogenes Erscheinungsbild ausmachen, sondern auch die familienblatttypische Verbindung von Lokalem und Globalem (von „Dorf- und Weltleben“) als Merkmal einer Heimatzeitschrift. Als solche versteht sich seine Zeitschrift als Fortsetzung einer sozialen Praxis, ähnlich wie dies etwa auch der Titel von Karl Gutzkows *Unterhaltungen am häuslichen Herd*, erschienen zwischen 1852 und 1862, suggeriert.

Vergleichbares gilt aber auch für eine weitere Vorläuferzeitschrift, die bereits 1864 unter dem Titel *Der Heimgarten. Ein Haus- und Volksblatt in Bildern* unter Herausgeberschaft von Herman Schmid in München erschien, allerdings nur in zwei Jahrgängen und folglich weit weniger wirkmächtig als Roseggers gleichnamige Monatschrift, die noch über seinen Tod 1918 hinaus fortgeführt wurde. Schmid war zwischen 1860 und seinem Tod 1880 regelmäßiger Beiträger der *Gartenlaube* und auch ansonsten mit historischen Erzählungen aus Bayern und Tirol hervorgetreten. Dieser geographische Raum umreißt auch den Bezugspunkt seines *Heimgarten*, der wöchentlich auf sechzehn zweispaltig bedruckten Seiten erscheint und dessen erste Nummer 1864 mit einem Widmungsgedicht eröffnet, das bereits einiges von Roseggers Übertragung des ‚Heimgarten‘ von einer Dorfunterhaltung auf ein Zeitschriftenformat enthält.

Auch hier findet sich die Topik des Abends als Zeit der Muße und des nachbarlichen und familiären Austauschs, der aber eben nicht nur lokale Themen „am Herde deutscher Häuslichkeit“, sondern „Stadt“, „Reich“, „ferne Länder“, „Vergang‘ne[] Zeit“ sowie ganz allgemein „Menschenglück“ und „der Erde Leid“ einschließt. Die Zeitschrift wird dabei zum einen als abendlicher Gast personifiziert, der aus dem Weltgeschehen „[w]as schön und groß“ ist, „treulich wählen“ wird; diese Auswahl und Mischung wird auch durch der zu einem „Kränzlein“ geflochtenen „Blumen“ metaphorisiert, die unmittelbar auf die Bezeichnung miszellaner Textsammlungen als Anthologie, Florilegium oder Blütenlese anspielen (Abb. 1).

Auch Schmid's *Heimgarten* entwirft das Bild der Heimat mithin im Verhältnis zur Ferne – die Zeitschrift bringt neben Darstellungen bayerischer und tirolischer Landschaften und Bräuche auch Reiseberichte aus Italien, Griechenland oder vom Mississippi und hebt dabei auch die nationalistische Dimension dieser Gegenüberstellung von Eigenem



1864.

N^{ro.} 1.

Ein Haus- und Volksblatt mit Bildern.

Herausgegeben von Dr. Herman Schmid.

Mayer & Cie. Stuttgart.

Erscheint wöchentlich in 1¹/₂ — 2 Bogen. Durch alle Buchhandlungen und Postämter vierteljährig für 54 kr. — 15 ngr. oder in monatlichen Heften à 18 kr. — 5 ngr. zu beziehen.

Der Tag erlischt, es schlägt die Feierstunde,
 Und Glocken tönen feierlich darein:
 Still wird es bald auf weitem Erdenrunde
 Und in des Abends sonnenrothem Schein
 Zieht Frieden ein!
 Nun bucht die Schwalbe zwitschernd sich im Neste,
 Es zieht das Reh zum lichten Walbeshang:
 Nun sammeln sich im stillen Dorf die Gäste
 Zur frohen Zwiesprach bei der Räder Klang,
 Und bei Gesang:
 Nun pocht der Bürger an des Nachbars Thüre,
 Sie plaudern, traulich um den Tisch gereicht,
 Von Stadt und Reich und wie man beide führe,
 Von fernem Ländern, von der Herrlichkeit
 Vergang'ner Zeit!

BAYERISCHE
 STAATS-
 BIBLIOTHEK
 MÜNCHEN

„Heimgarten“ = Zeit ist's! Zeit, um auszuraften
 Vom Drang der Arbeit, von des Werks Gebraus,
 Frei ringt die Seele sich von Tages Lasten
 Und Blumen streuet überm stillen Haus
 Ein Engel aus!

Zu solcher Stunde kommen wir gegangen
 Und hätten gerne freundlich angepocht,
 Und möchten freundlich Einlaß auch verlangen
 Wo sich im Haus um stiller Lampe Docht
 Ein Kränzlein flocht.

Gleich einem Freunde wollen wir erzählen
 Von Menschenglück und von der Erde Leid:
 Was schön und groß, wir wollens treulich wählen,
 Es sei am Herde deutscher Häuslichkeit
 Zum Strauß gereicht!

So schlaget in die dargebotne Rechte
 Nach deutschem Brauch zu frohem Grüßen ein,
 Daß dauernd sich ein Band des Segens flechte,
 Denn Jedem soll bei uns, tritt er herein,
 „Heimgarten“ sein!

Herman Schmid.

Heimgarten. Erster Jahrg. No. 1. Zweite Auflage.

1

Abb. 1: Widmungsgedicht von Herman Schmid (ohne Titel). In: *Der Heimgarten* 1 (1864): Bayerische Staatsbibliothek München, 4 Per. 7 wp-1, Nr. 1, S. 1 urn:nbn:de:bvb:12-bsb10531387-7

und Fremdem hervor, wenn Nr. 8 eine Karikatur zeigt, wie Germania die Engländer nach deren Protestnote im preußisch-dänischen Krieg von der politischen Bühne fegt, auf der sie einen pompösen Löwen zu geben versucht haben (Abb. 2). Auch im Rahmen einer Zeitschrift kann das Verständnis von Heimat mithin nur durch Unterscheidung oder gar polemische Abgrenzung vom Anderen konstituiert werden. Vor allem aber suggeriert die Szenerie eines alpenländischen Heimgartens bei Schmid und Rosegger, dass Heimat in erster Linie der Ort der Rezeption von Berichten aus aller Welt ist und seine Einheit also gerade aus der Gemeinschaft der Erzählenden und Hörenden bzw. Schreibenden und Lesenden gewinnt.

III

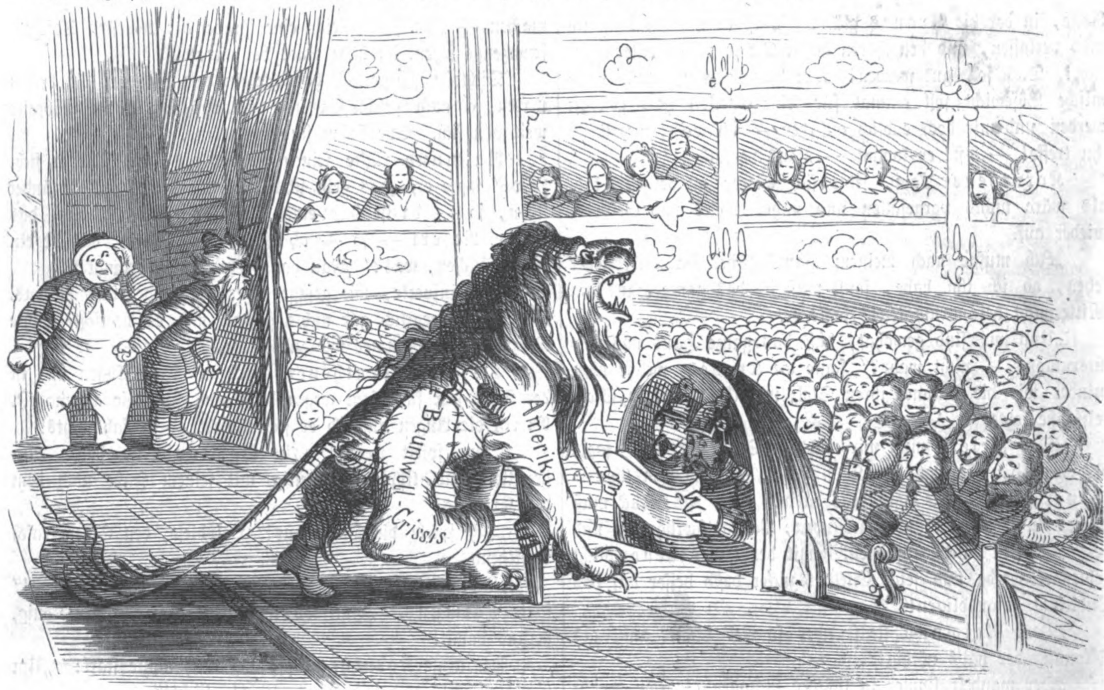
Das breite geographische Spektrum der Beiträge zu Schmid's *Heimgarten* widerspricht also der Ausrichtung der Zeitschrift auf eine spezifische Semantik von ‚Heimat‘ gerade nicht. Das gilt auch für das breite Spektrum der Beiträge, das sich gemäß des Rundschau-Formats aus den Rubriken „Gedichte“, „Erzählungen“, „Geschichtliches“, „Naturwissenschaftliches“, „Länder- und Völkerkunde“, „Vermischtes“ sowie „Musik“ speist. Auch hier ist es die Vorstellung eines lokalen und homogenen Rezipientenkreises, der die Divergenz und Miszellenität der unterschiedlichen Nachrichten- und Wissensbereiche bündelt.

Auffällig und ebenfalls konform mit dem Rundschau-Format ist die Vorrangstellung literarischer Beiträge, mit denen die einzelnen Hefte des *Heimgarten* jeweils eröffnen. Lässt man die Gedichte beiseite, versammelt der erste Jahrgang von Schmid's Zeitschrift 21 Erzählungen, die meist in drei bis vier Lieferungen in Fortsetzung erscheinen, wobei nicht alle Erzählungen als Aufmacher dienen, so dass mitunter auch mehrere Serien parallel durch eine bestimmte Anzahl von Heften laufen. Einige dieser Texte sind programmatisch heimatbezogen, so etwa „Allerlei Geschichten aus Tirol“ von Adolf Pichler und die erste Erzählung, die der Herausgeber Schmid selbst beisteuert, „Der Schütz' von der Pertisau“. Schmid's weitere zwei Erzähltexte, „Die Goldsucher“ und „Mordweihnacht“, tragen ihr anderes Sujet aber bereits im Titel. Und auch die übrigen Erzählungen bedienen

unterschiedliche Genres, darunter zahlreiche von seinerzeit populären Familienblatt- und Romanautorinnen wie Ottilie Wildermut („Die Schule der Demuth“) und Emmy von Dincklage („Das Sechsuhr-Männchen“), politischen Schriftstellern wie Ferdinand Kürnberger („Eis“ und „Schulmeister Krachenberger“) sowie je eine Erzählung von Felix Dahn („Leben und Schule“) und Adalbert Stifter („Nachkommenschaften“). Insbesondere letztere sticht als nachmals kanonisierter Text aus dem Umfeld heute meist vergessener Autoren aus dem Inhaltsverzeichnis des erstens Jahrgangs hervor, erinnert aber dadurch daran, dass auch und gerade kanonische Texte der deutschsprachigen Literaturgeschichte als ursprünglichen Publikationskontext oft den einerseits heterogenen und andererseits auf ein spezifisches inhaltliches Programm ausgerichteten Zusammenhang einer Publikumszeitschrift hatten.

Nähert man sich der Frage nach diesem inhaltlichen Programm im Fall des *Heimgarten* über die Rubrik der literarischen Erzähltexte, so eröffnet sich auf diese Weise ein zweifacher Horizont für die Analyse: Zum einen kann man untersuchen, auf welche Weise literarische Erzähltexte an der Ausgestaltung und Etablierung, vielleicht aber auch Reflexion der spezifischen Semantik von Heimat beteiligt sind, die die Zeitschrift entwirft. Dabei geht es nicht nur um die jeweils einzelnen Erzählungen für sich genommen, wie man sie auch außerhalb des Publikationskontexts einer Zeitschrift studieren könnte, sondern auch um die spezifische Abfolge und Nachbarschaft, also das Nach- und Nebeneinander der verschiedenen literarischen und nicht literarischen Beiträge von Heft zu Heft, in einem Heft, auf einer Heftseite etc. Und aus eben dieser Perspektive ergibt sich die zweite Analyseperspektive: Denn zum anderen kann man auf diese Weise auch untersuchen, wie sich ein nachmals nur noch in kanonischen Werkausgaben interpretierter Text in seinem ursprünglichen Publikationskontext ausnimmt und welche zusätzlichen Dimensionen der Textdeutung sich aus dieser Rekontextualisierung ergeben, wenn man davon ausgeht, dass Veröffentlichungen in Zeitschriften in Wechselbeziehung zu weiteren in derselben Zeitschrift veröffentlichten Texten stehen, die bei ihrer Wiederveröffentlichung in der Sammlung oder Werkausgabe nur eines Autors zwangsläufig verloren gehen – und also wiederzuentdecken sind.

Die englische Note an den Bund erzeugt durch ihr Auftreten in Deutschland ungeheuren Schrecken.



Sperret Euch, wie Ihr wollt — ausgekehrt wird doch!



Verantwortlicher Redakteur: Dr. German Schmid. — Druck von J. Züfel sen. in München.

Abb. 2: Karikatur (ohne Angabe des Zeichners). In: Der Heimgarten 1 (1864): Bayerische Staatsbibliothek München, 4 Per. 7 wp-1, Nr. 8, S. 128 urn:nbn:de:bvb:12-bsb10531387-7

Vor dem Hintergrund dieser beiden Fragen sollen nun exemplarisch die beiden zu Beginn der ersten Nummern des *Heimgarten* veröffentlichten literarischen Texte, die heute vergessene, damals aber als Aufmacher des Herausgebers zentral gesetzte Erzählung „Der Schütz' von der Pertisau“ von Herman Schmid sowie Adalbert Stifters „Nachkommenschaften“, vergleichend betrachtet werden (Abb. 3 und 4). Diese beiden Erzählungen erscheinen unmittelbar aufeinanderfolgend in den Nummern 1-5 sowie 6-8 und sind somit zum einen jeweils in sich sequenzialisiert und stehen zum anderen untereinander in einem Fortsetzungsverhältnis. Zu dieser doppelten Serienstruktur kommt hinzu, dass beide Texte in den fraglichen acht Ausgaben des *Heimgarten* zusammen mit einer Reihe anderen Beiträge erscheinen, etwa dem meteorologischen Artikel von Rudolf Falb „Die Nächte im Heimgarten. Unterhaltungen aus der Sternenkunde“ in Heft 4, einem Abriss von „Beethoven's Jugend“ in Heft 6 oder den bereits erwähnten Bericht „Auf dem Mississippi“ in Heft 8. Stifters „Nachkommenschaften“ werden in diesem Umfeld in drei Lieferungen präsentiert, von denen die erste mit acht Seiten die Hälfte der Nr. 6 umfasst; und entsprechend ist auch die zweite Lieferung am Seitenlayout der Zeitschrift und nicht an inhaltlichen Zäsuren der Erzählung orientiert. Auf welche Weise nun lassen sich aus diesem Publikationskontext Einsichten über die gleichermaßen massenmediale wie literarästhetische Konturierung der Heimatsemantik gewinnen?

IV

Zu den Eigenheiten dieses Kontextes gehört, dass Schmid's Erzählung „Der Schütz' von der Pertisau“ hier kurz referiert werden muss, weil sie im Unterschied zu Stifters „Nachkommenschaften“ heute vergessen ist. Die Heimatthematik wird hier im historischen Gewand einer Episode aus dem 17. Jahrhundert aufgerufen, in der Herzog Sigismund Franz von Tirol, der aufgrund seines priesterlichen Zölibats der letzte seiner Linie ist, zum Opfer einer Intrige seiner italienischen Verbündeten wird, die seinen Leibarzt unter dem Einfluss der „dämonischen Schönheit“ Fiammina dazu bringen, ihn zu vergiften (Schmid 1877a, 20). Das Bild der Heimat

wird dabei zum einen durch Landschaftsschilderungen aufgerufen, die zu Beginn zunächst die erhabene Gewalt eines Gewitters im Hochgebirge betreffen, in dem der Herzog auf einer Wanderung in Lebensgefahr gerät, bevor er von einer treuen Untertanin gerettet wird – eine Szenerie, die nicht nur die spätere Bedrohung seines Lebens symbolisch vorwegnimmt, sondern auch deutlich an vergleichbare Szenarien bei Stifter erinnert. Dem stehen aber vor allem die idyllischen Beschreibungen des Tiroler Berglands zur Seite:

Es ist ein wundervolles Berggelände, die Gegend am Achen-See und manch' Einer, der die Welt diesseits und jenseits der Meere geseh'n, mag bei seinem Anblick bekennen, er hab in allen Landen seiner Wanderungen einen schönern Erdenwinkel nicht erschaut. Wer aus den tiefen, duftig grünen Waldthälern des bayrischen Hochlandes tritt, und an den Gebirgswässern hinaus gelangt, wo Thal und Kirche sich nach der Ach, dem Ausflusse des See's benennen und wer dann noch eine Strecke fortwandert an dem riesigen langgestreckten Bergrücken des Unutz dahin: vor dem thut sich, wie ein seliges Liebesgeheimniß der Bergkessel auf mit dem schmal hinngegossenen Wasserspiegel, dessen mährchenhafte Bläue den Azur des Himmels beschämt. (Schmid 1877a, 17)

Zum anderen basiert die Vorstellung von Heimat auf kulturellen Eigenheiten, die dem Herzog deutlich werden, als er in einer Gesangsdarbietung Fiamminas zwar „viele Schönheit, [...] viele Kunst, viel Klang und Ausdruck“ findet, zugleich aber feststellt, dass ihn eine „Leere mitten in diesem Überfluß“, befällt. Als Alternative zu der manierten italienischen Kultur „verlangt“ es ihn „nach deutschen Tönen“, die ihn dann aus der „schlichten herzigen Weise“ entgegenklingen, die seine eigenen Kammermusiker vortragen:

Im Walde ist's so lieblich,
Da möcht' ich immer sein:
Im Walde ist's so heilig
Da fällt mir's Beten ein
Ei grüß' Dich Gott, Du grüner Wald,
Du bist mein liebster Aufenthalt! (Schmid 1877a, 25)

Natürlichkeit wird mithin gegen Künstlichkeit gesetzt, und der Herzog erkennt in der Folge, dass sämtliche Reize des Auslands – darunter auch das Angebot, als Statthalter Spaniens in die Niederlande zu gehen – hinter seiner Verbundenheit mit den Tiroler Landeskindern zurückstehen müssen. In Anlehnung an Jean Pauls Idyl-

1864. Nro. 2.

Ein Haus- und Volksblatt mit Bildern.
Herausgegeben von Dr. Herman Schmid.
Altmair & Söhne, Stuttgart.

Erscheint wöchentlich in 1½ — 2 Bogen. Durch alle Buchhandlungen und Postämter vierteljährig für 54 kr. — 15 ngr. oder in monatlichen Heften à 18 kr. — 5 ngr. zu beziehen.

Der Schütz' von der Pertisau.

Geschichtliche Erzählung von Herman Schmid.
(Fortsetzung.)

II.

Es ist ein wundervolles Berggelände, die Gegend am Achen-See und manch' Einer, der die Welt diesseits und jenseits der Meere geseh'n, mag bei seinem Anblick bekennen, er habe in allen Landen seiner Wanderungen einen schönern Erdenwinkel nicht erschaut. Wer aus den tiefen, duftig grünen Waldthälern des bayrischen Hochlandes tritt, und an den Gebirgswässern hinaus gelangt, wo Thal und Kirche sich nach der Ach, dem Ausflusse des See's benennen und wer dann noch eine Strecke fortwandert an dem riesigen langgestreckten Vergrücken des Anuz dahin: vor dem thut sich, wie ein seliges Liebesgeheimniß der Bergkessel auf mit dem schmal hingegossenen Wasserpiegel, dessen märchenhafte Bläue den Azur des Himmels beschämt. Viele verbringen eine glückliche Stunde an dem schmalen Gestade und kehren befriedigt heim, ein schönes Bild in der Seele, eine holde Erinnerung mehr im Gemüthe; der reizendste Anblick aber bleibt dem vorbehalten, der den Nachen besteigt und ein paar Stunden dahintrudert zwischen den Waldbabhängen und den widerhallenden Felsen, die steil und unwegsam in die Flut abstürzen. Dann dehnt der See,

Heimgarten. Erster Jahrg. Nro. 2. Zweite Auflage.

der aus der Ferne streng abgeschlossen scheint, sich überraschend zu einem breiten gerundeten Wasserbecken aus, und nach zwei Seiten hin geht ein holder, herzerfreuender Anblick auf.

Nach links, zwischen dem Dalvoßer-Joch, mit seinen burgartig geformten Felsenzinnen und zwischen dem Rücken des Pfaufersteins senkt sich ein breiter Bergeinschnitt herab und läßt aus stundenweiter Entfernung die Berge hereinblicken, welche das gegenüber liegende rechte Ufer des Unterinthals begrenzen und den Eingang in's Zillertal bewachen. Davor, aus grüner, baumreicher Ebene ragt das Kirchlein „in der Eben“ der seligen Magd Rothburga vielbesuchter Ruheplatz mit spitzigem Thurm empor, und hinter demselben fällt der tosende, weiß schäumende Raßbach von Felsen zu Felsen, und von Mählwerk zu Mählwerk, bis hinunter, wo ihn die pochenden Eisenhämmer von Jenbach begrüßen. — Rechts gegenüber dagegen weitet sich noch rückwärts ein kleines Thälchen in sanftem Bogen aus, von smaragdgrünen Weiden bedeckt, hinter welchen die Tannen und Lärchen zum Walde ansteigen und darüber in schauriger Erstarrung die riesenhaften Felsenspitzen des Tristenopfes und der Rabenspitze in den Himmel ragen. Einzelne Hütten und Bauernhäuser liegen zerstreut in dem traulich beschränkten Raum, über welchen unvergängliche Schönheit ausgegossen und darüber die heilige Ruhe geistnährender Einsamkeit gebreitet ist, wie der Schleier über ein holdes, ernstflüchelndes Frauenantlitz.

3

Abb. 3: Herman Schmid: „Der Schütz' von der Pertisau“. In: Der Heimgarten 1 (1864): Bayerische Staatsbibliothek München, 4 Per. 7 wp-1, Nr. 2, S. 18 urn:nbn:de:bvb:12-bsb10531387-7

1864.

№ 6.



Erscheint wöchentlich in 1 $\frac{1}{2}$ — 2 Bogen. Durch alle Buchhandlungen und Postämter vierteljährig für 54 fr. — 15 ngr. oder in monatlichen Heften à 18 fr. — 5 ngr. zu beziehen.

Nachkommenschaften.

Von Adalbert Stifter.

So bin ich unversehens ein Landschaftsmaler geworden. Es ist entsetzlich. Wenn man in eine Sammlung neuer Bilder geräth, welsch' eine Menge von Landschaften gibt es da; wenn man in eine Gemäldeausstellung geht, welsch' eine noch größere Menge von Landschaften trifft man da an, und wenn man alle Landschaften, welche von allen Landschaftsmalern unserer Zeit gemalt werden, von solchen Landschaftsmalern, die ihre Bilder verkaufen wollen, und von solchen, die ihre Bilder nicht verkaufen wollen, ausstellte, welsch' allergrößte Menge von Landschaften würde man da finden! Ich rede hier gar nicht von verschämten Töchtern, welche in Wasserfarben heimlich eine Trauerweide malen, unter welcher irgend ein bekränzter Krug steht, an dessen Fuße Bergfahnenblüthe blühen, welches Werk die Mutter zum Geburtstage erhalten soll; ich rede ferner nicht von den Erzeugnissen, welche reisende Frauen oder Mädchen von dem Dampfschiffe oder dem Fenster ihres Gasthauses aus in ihr Handbuch als Erinnerung eintragen; ich rede auch nicht von den Landschaften, welche Schönschreibermeister in ihre Verzierungen verflechten, noch von den Bänden Zeichnungen, welche alljährlich in den Fräuleinschulen verfertigt werden, unter denen sich viele Landschaften mit Bäumen befinden, auf denen Hand-

Heimgarten. Erster Jahrg. No. 6.

schuhe wachsen — wenn man das Alles hinzu zählte, so wären wir mit Landschaften übersättet und die Menschen müßten verzweifeln. Nun, es sind der in Oelfarben gemalten und Goldrahmen versehenen Landschaften schon genug. Und ich will nun auch noch so viele Landschaften mit Oelfarben malen, als in mein noch übriges Leben hinein gehen. Ich bin jetzt sechsundzwanzig Jahre alt, mein Vater ist sechsundfünfzig, mein Großvater achtundachtzig, und beide sind so rüstig und gesund, daß sie hundert Jahre alt werden können; mein Urgroßvater, mein Ururgroßvater und deren Großväter und Ururgroßväter sind nach der Ueberlieferung der Großmutter über neunzig Jahre alt geworden: wenn ich nun auch so alt werde, und stets Landschaften male, so gehören, falls ich sie alle am Leben lasse, und sie einmal in Kisten sammt ihren Rahmen verpackt verführen will, fünfzehn zweispännige Wagen mit guten Rossen dazu, wobei ich noch so manchen malfreien und vergnügten Tag verleben kann.

Das ist betrachtenswürdig.

Ich fahre fort. Wenn man zu einem Alpensee kommt, und in einem einsamen Gasthause übernachtet, so kommen Abends drei oder vier Landschaftsmaler in die Gaststube, welche unter Tags auf verschiedenen Stellen des Angers geessen sind und gemalt haben. Die sich an dem Rande des Gletschers befinden, übernachten in der Alphütte auf der Ochsenwiese oder sonst

11

Abb. 4: Adalbert Stifter: „Nachkommenschaften“, in: Der Heimgarten 1 (1864):

Bayerische Staatsbibliothek München, 4 Per. 7 wp-1, Nr. 6, S. 81 urn:nbn:de:bvb:12-bsb10531387-7

lendefinition bekennt er sich zum Glück „in der Beschränkung“ (Schmid 1877b, 36), also in der Heimat, und lässt sich von seinem Vertrauten, dem Grafen Harras, dazu bewegen, den Papst um Aufhebung des Zölibats zu bitten und eine bayerische Prinzessin zu heiraten, um den Fortbestand seines Herrschergeschlechts zu sichern. Da er aber bei der Hochzeitsfeier Opfer des erwähnten Giftattentats wird, fällt Tirol an den österreichischen Kaiser und verliert seine unter Franz Sigismund genossene Freiheit.

Die politische Konturierung von Heimat in Abgrenzung von Österreich (durch die die Geschichte Tirols mit derjenigen Bayerns als Erscheinungsort des Schmid'schen *Heimgarten* verbunden ist) wird mithin mit dem semantischen Feld von Natürlichkeit und Einfachheit auf der einen Seite sowie Freiheit und genealogischer Kontinuität auf der anderen Seite gekoppelt – und das, indem insbesondere letztere als bedroht und also schützenswert vorgestellt werden. Auf diese Weise lässt sich in Schmid's Erzählung dasjenige Ineinander von vertikalen und horizontalen Relationen erkennen, das Christof Hamann in seiner Analyse von Kulturzeitschriften im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts als deren Makrostruktur herausgearbeitet hat: Wie Hamann zeigt, sind die miszellanen Beiträge in den verschiedenen Zeitschriften dadurch verbunden, dass sie immer wieder dieselben vertikalen Relationen – also etwa Stadt vs. Land oder Natur vs. Kultur – aufgreifen und mit horizontalen Relationen – hier also etwa nationale Gegensätze wie Deutschland vs. Österreich oder Tirol vs. Österreich – koppeln (Hamann 2014, 33-42). Durch die Möglichkeit, dieses Relationsgefüge in verschiedenen Texten immer wieder zu wiederholen, sind es gerade Zeitschriften, die auf diese Weise ein semantisches Paradigma etablieren, und diese semantischen Paradigmen sind dabei stets als Mittelwert zwischen den möglichen Extrempolen der jeweiligen Relationen angelegt, wie Hamann in Anlehnung an die Normalismusforschung zeigen kann. Eben diese Merkmale weist auch das Heimatbild in Schmid's Erzählung auf, wenn der Herzog seine Vorstellung tirolischer Schlichtheit aus der Abgrenzung gegen ‚wälschen‘ Überfluss konturiert und dabei ein Bild der Natur evoziert, das anstelle erhabener Gipfel zunehmend Bergseen und „Waldesrauschen“ in den Vordergrund rückt (Schmid 1877a, 25). Und dass dieser Befund so vertraut und kaum erwäh-

nenswert wirkt, belegt gerade die Wirkmächtigkeit einer solchen paradigmatischen Kanalisierung bis hin zum Stereotyp.

Im Fall des Heimatkonzepts liegt aber diesbezüglich dennoch ein Sonderfall vor, insofern die Semantik von ‚Heimat‘ auf der inhaltlichen Ebene genau diejenige Zentrierungs- und Normalisierungstendenz artikuliert, die auf der relationalen Ebene durch semantische Paradigmenstabilisierung formal und funktional hergestellt wird. ‚Heimat‘ ist, anders gesagt, nicht ein Thema unter vielen, dessen Semantik im späten 19. Jahrhundert durch periodische Medien etabliert wird, sondern im Zuge dieser Etablierung gewissermaßen zugleich Metapher für diesen Prozess: Im Lichte fremder Länder und Kulturen folgt die Semantik von ‚Heimat‘ derselben zentripetalen Kraft, die es einer Zeitschrift ermöglicht, trotz ihrer miszellanen Gestalt, die nicht zuletzt aus zahlreichen Berichten aus dem Ausland resultiert, ein einheitliches Programm zu vertreten.

V

Diese zweifach zentripetale Dimension des Heimatdiskurses beruht im Sinne der angesprochenen Wiederholungsstruktur auf der Konstellation einer Erzählung wie derjenigen von Herman Schmid mit den übrigen Texten im *Heimgarten*, die nach bzw. neben ihr erscheinen. Das betrifft vergleichbare Landschaftsschilderungen, wie sie sich etwa in Adolf Pichlers „Allerlei Geschichten aus Tirol“ finden (Pichler 1877, 193),⁴ aber auch wiederkehrende Motive, die die Topik der Bedrohung des Heimatidylls fortsetzen, so z.B. die Artikelserie zu „Gift in Nahrungsmitteln“ von Dr. R. Schilling, der die Todesart des Herzogs Franz Sigismund als aktuelle Gefahr präsentiert. Aber auch metanarrative Reflexionen der zentripetalen Effekte solcher Serienbildungen sind nachweisbar, so etwa wenn Pichler über Sagen schreibt, „dort verdichtet sich das sittliche Gefühl des Volkes zur märchenhaften Erzählung“ (Pichler

⁴ Pichler 1877, 193: „Ja, da trägt das Land seine Schützenfarben: Thal und Höhen überzieht üppiges Grün vom Blumenschmelz durchwoben, die Berge jedoch tragen den weitfaltigen, schneeweißen Mantel, während sich, noch dunkler, durch den Gegensatz, der Himmel tiefblau darüber wölbt.“

1877, 196). Und schließlich finden sich neben solchen affirmativen Diskursen durchaus auch ironische Brechungen, beispielsweise wenn wiederum Pichler die erste seiner Tiroler Geschichten beginnen lässt: „Der Frühling gehört in den Alpen durchschnittlich zur Regenzeit, so daß Kraut und Blumen sich eher darüber freuen mögen, als Touristen und Dichter“ (Pichler 1877, 193).

Zu diesen Kontexten gehört auch Stifters Erzählung „Nachkommenschaften“, die in der Nummer 6 des *Heimgarten* die Aufmacherposition von Schmidts „Schütz“ übernimmt. Die Stifter-Forschung hat den Text bislang immer nur für sich betrachtet und allenfalls seine Sonderstellung im Vergleich zu den übrigen Erzählungen des Autors hervorgehoben, die sich zum einen aus dem ungewöhnlich humoristischen Ton und zum anderen aus der ausdrücklichen Reflexion der Probleme des Realismus sowie des Epigonalismus ergibt (Meyer-Sieckendiek 2001; Hahn 2003; Oschmann 2009, 135-149). Liest man die „Nachkommenschaften“ aber in Fortsetzung von „Der Schütz‘ von der Pertisau“ sowie im Umfeld der übrigen Erzählungen im *Heimgarten*, so treten ganz andere Motivkomplexe in den Vordergrund, zu denen nicht zuletzt die ironische Decouvrierung von Schmidts Projekt gehört, mit den Mitteln des Massenmediums Zeitschrift Heimat darzustellen.

Dass Stifters Erzählung innerhalb des *Heimgarten* eine eigenständige Rahmung gewinnt, erhellt bereits aus einigen Stifter-affinen Motiven in den Nachbartexten: Die Szene einer Rettung vor dem Gebirgsgewitter in „Der Schütz‘ von der Pertisau“ wurde bereits erwähnt, und in den späteren Lieferungen von Pichlers „Allerlei Geschichten aus Tirol“ tritt ein Mineraloge auf, der auf einer Wanderung in den Bergen auf „Katzensilber“ und „bunte Steinchen“ hingewiesen wird, weil er „für einen Maler gehalten“ wird, der Alpenpanoramen für reiche Leute malt (Pichler 1877, 194). Eine Fortsetzungserzählung wie diejenige von Pichler weist damit nicht nur allgemeine intertextuelle Bezüge zu Stifters Erzählungen „Katzensilber“ bzw. seine Erzählung *Bunte Steine* von 1853 auf, sondern setzt im *Heimgarten* auch unmittelbar das Malermotiv aus den einige Nummern zuvor abgedruckten „Nachkommenschaften“ fort.

Denn auch Stifters Erzählung handelt von einem Landschaftsmaler, der in den Alpen versucht, eine vollkommene Abbildung der Natur herzustellen. Zugleich reflektiert die Erzählung

durch dieses Projekt aber auch das zeitschriften-typische Prinzip der Serialität, insofern der Erzähler eingesteht, anstelle eines gelungenen Werks eine vollständig unüberschaubare Reihe von Bildern zu produzieren, die als solche die ohnehin schon bestehende Menge von Landschaftsbildern ohne erkennbaren Qualitätsgewinn erweitert:

So bin ich unversehens ein Landschaftsmaler geworden. Es ist entsetzlich. Wenn man in eine Sammlung neuer Bilder geräth, welch' eine Menge von Landschaften gibt es da; wenn man in eine Gemäldeausstellung geht, welch' eine noch größere Menge von Landschaften trifft man da an, und wenn man alle Landschaften, welche von allen Landschaftsmalern unserer Zeit gemalt werden, von solchen Landschaftsmalern, die ihre Bilder verkaufen wollen,, und von solchen, die ihre Bilder nicht verkaufen wollen, ausstellte, welch' allergrößte Menge von Landschaften würde man da finden! (Stifter 1877a, 81)⁵

Mein Vorschlag zu einer Lektüre dieser Eingangssätze im Kontext des *Heimgarten* besteht darin, sie als Kommentar zur Etablierung eines bestimmten Heimatbilds in Massenmedien – sowie zum Zusammenhang beider – zu lesen. Diese Lesart wird unterstützt durch Stifters Parallelisierung des Überhandnehmens von Landschaftsbildern durch dasjenige von Büchern:

Oft, wenn ich die unzähligen Bücher betrachtete, welche sich in öffentlichen Sammlungen befinden, oder wenn ich die Verzeichnisse neugemachter Bücher ansah, dachte ich, wie man denn noch ein Buch machen kann, wenn schon so viele vorhanden sind; ja, wenn an eine neue erstaunliche Erfindung macht, so mag man selbe in einem Buche beschreiben und erklären; aber wenn man blos etwas erzählen will, da schon so unendlich Viele etwas erzählt haben, so erscheint das sehr überflüssig. (Stifter 1877a, 82)

Bezieht man diese Analogisierung von Bilder- und Büchermassen auch auf den zahlreichen Abdruck von Erzähltexten in Zeitschriften wie *Der Heimgarten*, dann wird zum einen der (selbstredend gezielt kalkulierte) performative Selbstwiderspruch der Feststellung, es sei sinnlos, weitere Beiträge zu den bereits bestehenden Massen an Erzählungen zu leisten, kenntlich, da diese Feststellung selbst in einer weiteren Zeitschriftenerzählung getroffen wird. Zum anderen wird man Zeitschriften selbst

⁵ Die Erstfassung ist auch greifbar in: Matz 2005, 1300-1360.

zu denjenigen „öffentlichen Sammlungen“ zählen können, in denen sich Texte ebenso wie Bilder wiederfinden – so dass auch die Produktion von Vorstellungen von Heimat nicht mehr auf Innerlichkeit und Lokalität, sondern auf Dispersion und Periodisierung beruht. Dann aber geht es im rahmenden Auftakt von Stiflers *Nachkommenschaften* weniger um das allgemeine Problem der Originalität realistischer Kunstwerke, sondern vielmehr um eine satirische Perspektive auf den Umschlag der Repräsentation von Heimat in ein unüberschaubares Archiv von Texten bzw. Abbildungen:

Nun, es sind der in Oelfarben gemalten und mit Goldrahmen versehenen Landschaften schon genug. Und ich will nun auch noch so viele Landschaften mit Oelfarben malen, als in mein noch übriges Leben hinein gehen. Ich bin jetzt sechszwanzig Jahre alt, mein Vater ist sechsfünfzig, mein Großvater achtundachtzig [...]; mein Urgroßvater, mein Ururgroßvater und deren Großväter und Ururgroßväter sind nach der Überlieferung der Großmutter über neunzig Jahre alt geworden: wenn ich nun auch so alt werde, und stets Landschaften male, so gehören, falls ich sie alle am Leben lasse, und sie einmal in Kisten sammt ihren Rahmen verpackt verführen will, fünfzehn zweispännige Wagen mit guten Rossen dazu [...]. (Stifter 1877a, 81)

Mit dieser satirischen Überspitzung der Vorstellung eines Lebenswerks bezieht sich der Erzähler auf ein konkretes Projekt, das auch den Handlungsraum der Erzählung im Anschluss an diese massenmedienreflexive Rahmung vorgibt: Der Erzähler berichtet von seinem Aufenthalt im „Lüpfinger Thale, an das mich auch eine Hexe gebannt hat. Es ist gar nicht schön, und hat ein langes Moor, von dem man das Fieber bekommt“ (Stifter 1877a, 83). Damit ruft Stifter zum einen gängige Heimattopoi auf – Natur, Gesundheit und Aberglaube –, verkehrt sie aber alle in ihr Gegenteil. Und insofern das Moor Gegenstand des Malprojekts ist, ist auch das Motiv der massenhaften Repräsentation von Heimat von dieser Verkehrung betroffen:

[I]ch wollte Moor in Morgenbeleuchtung, Moor in Vormittagbeleuchtung, Moor in Mittagbeleuchtung, Moor in Nachmittagsbeleuchtung beginnen [...]. Moor im Regen hatte ich mir schon vorgenommen, von meinem Fenster aus zu malen. Ueber das Moor im Nebel habe ich noch nicht nachgedacht. (Stifter 1877a, 85)

Zu dieser Verkehrung gängiger Elemente der Heimatsemantik gehört auch, dass das Malen des

Moors so dringlich ist, weil es im Zuge der ökonomischen Modernisierung trockengelegt werden soll – ein kaum verhohlenes Symbol der Bedrohung der Ursprünglichkeit der Natur:

Aber es ist nicht viel zu malen, denn da hat ein unbillig reicher Mann das Schloß Firnberg gekauft, und läßt so viele Steine und Erde in das Moor führen, und so viele Gräben von ihm hinwegziehen, daß das Moor kleiner und das Fieber weniger geworden ist. (Stifter 1877a, 83)

Und schließlich werden die Versatzstücke des Heimatbildes vollends dekonstruiert von der Tatsache, dass die Massenphänomene der medialen Repräsentation wie auch des später bei Pichler ebenfalls angesprochenen Tourismus die Begegnung mit der Alpenlandschaft um eine zweite Ebene erweitern, die jede Unmittelbarkeit verunmöglicht. Die Natur wird nicht mehr als solche, sondern als Modell wahrgenommen und ist entsprechen von Malern bevölkert:

Am Rande des Waldes dann, vor den Trümmern eines alten Ritterschlusses, vor gethürmten Felsen, vor gedehnten Ebenen, am Gestade des Meeres, in Grotten und grünblauen Eishöhlen der Gletscher, vor einzelnen Bäumen, Ruinen, Wasserlein, Waldpflanzen, sind solche, welche sich bestreben, die Dinge, die sie da sehen, mit Farben auf ihren Leinwänden zu bekommen. Dann macht noch ein Lehrer der Landschaftschule von der Staatsmaleranstalt mit allen seinen Schülern einen Ausflug, daß sie nun im Freien die Dinge gerade so malen, wie sie sie sonst in der Stube nach seinen Vorlagen gemalt haben. (Stifter 1877a, 82)

Und entsprechend wird auch der Erzähler gewarnt, sein Projekt, den Dachstein „treu und schön zu malen, als er ist“, so „daß man den gemalten und den wirklichen nicht mehr zu unterscheiden vermöge“, öffentlich bekannt zu machen: „Die Sache wird bekannt, die Zeitungen reden davon, Reisende kommen herzu, Engländer werden auf den Höhen herum sitzen, und mit Ferngläsern auf dein Häuschen schauen“ (Stifter 1877, 82).

Stiflers „Nachkommenschaften“ nehmen mithin auf mehreren Ebenen auf Format und Programm ihres Erstpublikationsorts Bezug, wenn sie den Zusammenhang zwischen exzessivem Mediengebrauch, Popularisierung und dem Verlust der unberührten Natur inszenieren und reflektieren. Dadurch ist die Erzählung aber auch als deutlicher Gegenentwurf zu Herman Schmidts affirmativem Heimatsnarrativ angelegt – eine Dimension,

die sich erst durch die Wiederbesichtigung des Textes im *Heimgarten* erschließen lässt.

VI

Es gibt ein letztes Element dieses Heimatsnarrativs, das Stifter von Schmid übernimmt und in ein neues und zentrales Licht rückt: der Diskurs der Genealogie, der bei Schmid angesichts der ausbleibenden Fortsetzung der herzoglichen Linie ins Spiel kommt und Stifters Erzählung sogar den Titel leiht. „Nachkommenschaften“ meint dabei zwar zunächst den bildkünstlerischen Nachlass des Erzählers, dann aber auch seine Familienstruktur, und beide Bereiche des Vererbens werden im Text zunehmend verknüpft (Willer 2009, 45–62).⁶ So beruht die Lösung des Archivierungsproblems des bildkünstlerischen Nachlasses eines Malers, der nicht – wie aus ästhetischen Gründen geboten – seine alten Bilder vernichtet, wenn er neue, bessere malt (so dass „bei meinem Tode nur *ein* Bild von mir vorhanden“ wäre; Stifter 1877a, 83), auf der Hoffnung, dass er eine große Zahl von „Nichten, Neffen, Geschwisterkinder, Urnichten, Urneffen, Urgeschwisterkinder, Urunichten Ururneffen, Ururgeschwisterkinder, und so weiter, in großer Zahl haben werde, unter welchen ich meine Bilder als Geschenke vertheilen kann“ (Stifter 1877a, 83). Zu dieser Verbindung zwischen Malerei und Genealogie, tritt die bereits bei Schmid etablierte zwischen Genealogie und Heimat. Denn das Ziel des erwähnten Projekts des „reichen Mannes“, das Moor im Lüpfinger Tal trockenzulegen, besteht darin, seiner Familie einen gemeinsamen Lebensort zu erschaffen:

Es ist stets ein merkwürdiges Zeichen der Roderer gewesen, daß sie immer in der Welt zerstreut waren, keiner Gegend angehörten, bald hier bald da auftauchten, und wieder verschwanden, es gehört dieß zu ihrem begabten oder unstäten Wesen, und mehr dieses Wesen hinwiederum. Ich möchte eine festen Stamm der Roderer in dieser Gegend gründen, und ihn an diese Gegend heften, und wenn meine Nachkommen so denken wie ich, so trocknen sie das Moor völlig aus, verwalten ihre liegende Habe, genießen das Erworbene, vermindern es nie, vermehren es

⁶ Vgl. zur natürlich-kulturellen Doppelsemantik des Begriffs der Vererbung sowie des zugehörigen Verständnisses von Genealogie Parnes/Vedder/Weigel/Willer 2005.

dagegen, wirken gut für die Menschen hier, verwachsen mit ihnen, werden stätig und ruhig, bleiben stets bürgerlich, und sagen: Peter Roderer der Amsterdamer ist der erste gewesen, der sich hier ansässig gemacht hat. (Stifter 1877b, 100)

Der Erzähler erkennt sich in diesem Prospekt mehrfach wieder: Er sieht den Roderers nicht nur hinsichtlich Augenfarbe und Barttracht auffällig ähnlich, er trägt denselben Nachnamen⁷ und stammt seinerseits aus einer Familie, die über keine gemeinsame Heimat verfügt:

Mein Vater ist erst von Siebenbürgen nach Wien übersiedelt; der eine Oheim wohnt in Mähren, der andere ist auch erst kurz in Wien und der Großoheim hat die vielen Hasen alle in Schlesien geschossen. Ich selber bin noch gar kein Ansässiger [...]. (Stifter 1877b, 101)

All dies erweist sich im Fortgang der Erzählung nicht als „Zufall“, sondern als tatsächliche Verwandtschaft zweier Zweige der Roderer, und als der junge Maler sich in die Tochter des alten Mannes verliebt und seine Kunst zugunsten einer Heirat aufgibt, kommt es anlässlich der Hochzeit zur „Stammesverbrüderung“ aller Roderer, deren „Stammbaum nun aus den Erinnerungen meines Vaters und Roderers völlig aufgestellt worden“ (Stifter 1877c, 117).

Indem der Erzähler im Vorfeld dieser Hochzeit seine Bilder zerstört, um sich ganz dem Familienleben zu widmen, führen die „Nachkommenschaften“ vor, wie der Ansatz, Heimat durch die Darstellung von Landschaft zu vermitteln, durch ein genealogisches Verständnis von Heimat ersetzt wird – und das umso mehr, als die Familienzusammenführung und -fortführung in

⁷ Der Name Roderer ist dabei mit Blick auf die Ansiedlung und Heimatbildung ebenso sprechend, wie der Autorname Stifter, mit dessen lateinischer Form *fundator* etwa in der Erstfassung von „Die Mappe meines Urgroßvaters“ gespielt wird. Entsprechend hat sich Stifter in einem Brief an seine Frau auch mit der Figur des alten Roderer identifiziert, und auch das Projekt eines exakten Abbilds des Dachstein ist autobiographisch fundiert. Wenn in „Nachkommenschaften“ die Wirtin auf die Namensgleichheit des Erzählers mit dem alten Roderer hin weitere in der Gegend übliche Namen aufzählt – „Bei uns sind viele Meier, Bauer, Schmid.“ (Stifter 1877a, 84) –, so gewinnt das im Kontext der Publikation im *Heimgarten* insofern eine zusätzliche Dimension, als Stifter hier den Nachnamen des Herausgebers einreicht und sogar in Relation zu seinem Rollennamen setzt: „„So, Meier, Bauer, Schmid,“ sagte ich, „diese gemeinen Dinge; aber Roderer!““ (Stifter 1877a, 84).

Gestalt der Hochzeit ja einen exakten Gegenentwurf zum tragischen Scheitern dieses Vorhabens in „Der Schütz' von der Pertisau“ darstellt, wo der genealogische Plan durch die Intrige der Italiener gerade nicht aufgeht. Wenn die Festgesellschaft aber am Ende auf „Das Doppelrodererwohl auf grenzenlose Zeit!“ (Stifter 1887c, 118) anstößt, dann liest sich das nicht zwingend wie all die anderen harmonischen Schlusswendungen in Stifters Romanen und Erzählungen, für die der Autor bekannt, wenn nicht gefürchtet ist. Durchaus schwingt in dem genealogischen Kompositum „Doppelroderer“ eine ironische Brechung des Paradigmenwechsels von der Heimatrepräsentation zur genealogischen Heimat mit. Denn Stifter entwirft mit den „Nachkommenschaften“ nicht nur eine Meta-Erzählung über die unterschiedlichen Paradigmen von Heimatdiskursen, wie sie sich in den einschlägigen Zeitschriften finden, sondern führt vor, auf welche Weise auch das genealogische Paradigma in den Paradoxien des repräsentierenden gefangen bleibt: Denn insofern die Verheiratung der beiden Roderer-Zweige in die Versammlung aller Verwandten und Nachkommen mündet, entwirft das Ende der Erzählung ein Tableau, das ebenso quantitativ überbordend und verwirrend ist, wie die Zahl der Gemälde und Bücher zu Beginn. Stifter reflektiert in den „Nachkommenschaften“ also nicht nur, wie der Heimatdiskurs der Zeitschriftenpresse zu einer unaufhaltsamen Serie von Texten und Bildern führt, sondern dass auch die bei Schütz noch utopisch projizierte genealogische Kontinuität ebenfalls in inflationäre Unüberschaubarkeit mündet.

Die Familie der Roderer ist dabei als wiederhergestellte Einheit aus der Differenz bzw. Wiederansiedlung und Wiederzusammenführung des Zerstreuten und Heterogenen genau so paradox verfasst, wie die Semantik von Heimat einerseits und die Erscheinungsform von Zeitschrift, in denen diese Semantik produziert wird, andererseits: So, wie das Konzept ‚Heimat‘ nicht auf eine vorgegebene Einheit von Raum und Familie rekurrieren kann, sondern diese Bezugspunkte durch Landgewinnung und Verwandtenheirat allererst *ex post* herstellen muss, ist auch das Medium, das dieser Herstellung von Heimat dient, eines, dass seine Einheit gegenüber der faktischen Mischellanität und Serialität periodischen Publizierens immer wieder behaupten muss.

Es geht mit anderen Worten in „Nachkommenschaften“ immer auch um das Paradox, eine zentripetale Semantik von Heimat in einem zentrifugalen Medienformat zu entwerfen – ein Bezug, der allerdings nur dann kenntlich wird, wenn man die Erzählung selbst als Beitrag zu einer Heimatzeit-schrift wiederliest. Innerhalb dieses Kontexts führt der Text aber besonders anschaulich vor, auf welche Weise ‚Heimat‘ bereits im 19. Jahrhundert als massenmediales Konstrukt reflektiert wurde, dessen Referenz nicht in der konkreten Präsenz einer Landschaft oder Genealogie einer Familie besteht, sondern im Imaginären einer kollektiven Rezeption vermischter und zerstreuter Texte – also im Imaginären des Mediums Zeitschrift selbst.

Literaturverzeichnis

- Anderson, Benedict (2006): *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London/New York: verso.
- Beetham, Margaret (1990): *Towards a Theory of the Periodical as a Publishing Genre*. In: Brake, Laurel/ Jones, Aled/Madden, Lionel (Hgg.): *Investigating Victorian Journalism*. New York: Palgrave Macmillan, S. 19-32.
- Derrida, Jacques (1974): *Grammatologie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Farkas, Rainhart (2000): *Roseggers Heimgarten – Literarische Texte im Spannungsfeld übergreifender Dispositive. Lebensform – Heimatdiskurs – Reagrarisierung*. In: Panagl, Oswald/ Weiss, Walter (Hgg.): *Noch einmal Dichtung und Politik. Vom Text zum politisch-sozialen Kontext und zurück*. Wien: Böhlau, S. 177-193.
- Gebhard, Gunther/Geisler, Oliver/Schröter, Steffen (Hgg.) (2007): *Heimat. Konturen und Konjunkturen eines umstrittenen Konzepts*. Bielefeld: transcript.
- Gretz, Daniela (2016a): *Poetik der Miszelle? Präliminarien zur Koevolution von periodischer Presse und modernem Roman mit Blick auf Raabes *Stopfkuchen* und einem Ausblick auf Fontanes *Stechlin**. In: *Colloquia Germanica* 49, Themenheft „Periodical Literature in the Nineteenth Century“, S. 305-328.
- Gretz, Daniela (2016b): *„Eine große Zeitungsthat“: Die serielle Exploration des I/inneren Afrika/s in populären Zeitschriften des 19. Jahrhunderts*. In: Gretz, Daniela/Pethes, Nicolas (Hg.): *Archiv/ Fiktionen. Verfahren des Archivierens in Literatur und Kultur des langen 19. Jahrhunderts*. Freiburg: Rombach, S. 279-315.
- Hahn, Marcus (2003): *Geschichte und Epigonen. ‚19. Jahrhundert‘, ‚Postmoderne‘, Stifter/Bernhard*. Freiburg: De Gruyter.

- Hamann, Christof: Zwischen Normativität und Normalität. Zur diskursiven Position der ‚Mitte‘ in populären Zeitschriften nach 1848. Heidelberg: Synchron 2014.
- Kaminski, Nicola/Ramtke, Nora/Zelle, Carsten (Hgg.) (2014): Zeitschriftenliteratur/Fortsetzungsliteratur. Hannover: Wehrhahn.
- Kaminski, Nicola/Ruchatz, Jens (2017): Journalliteratur – ein Avertissement. Pfenning-Magazin zur Journalliteratur, Heft 1, Hannover: Wehrhahn.
- Lipp, Wilfried (1986): Heimatbewegung, Regionalismus – Pfade aus der Moderne? In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 27, S. 331-355.
- Meyer-Sieckendiek, Burkhard (2001): Die Ästhetik der Epigonalität. Theorie und Praxis wiederholenden Schreibens im 19. Jahrhundert: Immermann – Keller – Stifter – Nietzsche. Tübingen: A. Francke.
- Matz, Wolfgang (Hg.) (2005): Adalbert Stifter: Sämtliche Erzählungen nach den Erstdrucken. München: dtv.
- Mussell, James (2012): The Nineteenth-Century Press in the Digital Age. New York: Palgrave Macmillan.
- Mussell, James (2015): Repetition, or „In Our Last“. In: Victorian Periodicals Review 48, S. 343-358.
- Nitzke, Solvejg (2018): Zurück zur Natur. Erfindung und Verschwinden der Waldheimat. In: Weiland, Marc/Ehrler, Martin (Hgg.): Topografische Leerstellen – Ästhetisierungen verschwindender und verschwundener Dörfer und Landschaften in Literaturen, Filmen und Künsten, Bielefeld: transcript, S. 199-214.
- Oschmann, Dirk (2009): Absolute Darstellung. Zur Metapoetik von Stifters *Nachkommenschaften*. In: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch 50, S. 135-149.
- Parnes, Ohad/Vedder, Ulrike/Weigel, Sigrid/Willer, Stefan (Hgg.) (2005): Generation. Zur Genealogie des Konzepts – Konzepte von Genealogie. München: Wilhelm Fink.
- Pichler, Adolf (1877): Allerlei Geschichten aus Tirol, Teil 1. In: Der Heimgarten 1, Nr. 13, S. 193-200.
- Radkau, Joachim (2011): Die Ära der Ökologie. Eine Weltgeschichte, München: C. H. Beck.
- Rosegger, Peter (Hg.) (1877): Heimgarten. Eine Monatschrift, Heft 1.
- Schmid, Herman (1877a): Der Schütz' von der Pertisau, Teil 2. In: Der Heimgarten 1, Nr. 2, S. 2-29.
- Schmid, Herman (1877b): Der Schütz' von der Pertisau, Teil 3. In: Der Heimgarten 1, Nr. 3, S. 33-40.
- Sieferle, Rolf-Peter (1984): Fortschrittsfeinde? Opposition gegen Technik und Industrie von der Romantik bis zur Gegenwart. München: C. H. Beck.
- Stifter, Adalbert (1877a): Nachkommenschaften, Teil 1. In: Der Heimgarten 1, Nr. 6, S. 81-88.
- Stifter, Adalbert (1877b): Nachkommenschaften, Teil 2. In: Der Heimgarten 1, Nr. 7, S. 97-110.
- Stifter, Adalbert (1877c): Nachkommenschaften, Teil 8. In: Der Heimgarten 1, Nr. 8, S. 113-118.
- Stockinger, Claudia (2018): An den Ursprüngen populärer Serialität. Das Familienblatt *Die Gartenlaube*. Göttingen: Wallstein.
- Twellmann, Marcus (2019): Dorfgeschichten. Wie die Welt zur Literatur kommt. Göttingen: Wallstein.
- Adam, Thomas (1998): Die Verteidigung des Vertrauten. Zur Geschichte der Natur- und Umweltschutzbewegung in Deutschland seit Ende des 19. Jahrhunderts. In: Zeitschrift für Politik NF 45, S. 20-48.
- Willer, Stefan (2009): Grenzenlose Zeit, schlingender Grund. Genealogische Ordnungen in Stifters *Nachkommenschaften*. In: Gamper, Michael/Wagner, Karl (Hgg.): Figuren der Übertragung. Adalbert Stifter und das Wissen seiner Zeit. Zürich: Chronos, S. 45-62.

Artikel

Patrick Stoffel*

***Deep time* Heimat. Die prähistorischen Landschaften des Deutschen Reichs**

Abstract: Im Deutschen Reich avancierte die Landschaft zum zentralen Medium des Heimerlebens. Dabei erfuhr die Heimat mittels der Erfahrung von fremden und exotischen Landschaften in den Kolonien eine nie dagewesene räumliche Expansion: aus der Ferne konnte die Nation selbst zur Heimat werden. Während diese räumliche ‚Dehnbarkeit‘ der Heimat (und deren identitätsstiftende Funktion) schon seit längerem Gegenstand der Forschung ist, erfuhr die zeitliche Dimension der Heimat bislang wenig Aufmerksamkeit. Obwohl die Entdeckung und Entfaltung der geologischen Zeitskala im 19. Jahrhundert neue, unvorstellbar große Zeiträume bereitstellte, blieben der Heimat scheinbar enge zeitliche Grenzen gesetzt. Dieser Beitrag zeigt anlässlich der Untersuchung populärwissenschaftlicher Schriften aus den Jahren 1898–1931 von Alfred Götze und Wilhelm Bölsche, dass im Deutschen Reich parallel zur räumlichen Expansion der Heimat auch eine zeitliche Expansion erfolgte, die über die Verortung der Heimat in der ‚guten alten Zeit‘ weit hinausreichte und über die Ur- und Frühgeschichte bis tief in die Erdgeschichte ausgriff. Im Medium prähistorischer Landschaften erschloss sich den Zeitgenossen eine in zwei Versionen vorliegende *deep time* Heimat. Eine nationalistische *deep time* Heimat verortete die nationale Einheit in der Tiefe der Zeit und beförderte damit ein umfassenderes und zugleich abstrakteres, ein ‚nationales‘ Heimerleben. Eine imperialistische *deep time* Heimat diente als Anschauungsfall für den ‚Kampf ums Dasein‘ und wies die Expansion der Heimat als einzig möglichen Weg zu ihrer Bewahrung aus.

In the German Reich, the landscape became the central medium to experience Heimat. The exotic landscapes the colonies provided led to an unprecedented spatial expansion: from a distance, the nation itself could become Heimat. While this spatial ‘extensibility’ as well as its capability to establish identity has long been the subject of research, so far the temporal dimension of Heimat has received little attention. The new and unimaginably long periods of time the discovery and exposition of the geological time scale in the 19th century provided seemed not to affect the Heimat. Examining popular scientific writings from the years 1898–1931 by Alfred Götze and Wilhelm Bölsche, this article shows that in the German Reich along with the spatial expansion of Heimat a temporal expansion took place. Including prehistory and earth history, this temporal expansion reached far beyond locating the Heimat in the ‘good old days’. In the medium of prehistoric landscapes, the contemporaries could experience two versions of a deep time Heimat. A nationalist deep time Heimat localized national unity in the depths of time, thus promoting a more comprehensive and at the same time more abstract ‘national’ Heimat. An imperialist deep time Heimat helped to expose the ‘struggle for existence’ and promoted the expansion of the Heimat as the only possible way to preserve it.

Keywords: Urzeit, Deep-Time, Popular Science, Heimat und Erdgeschichte, Imperialismus, Nationalismus

*Dr. Patrick Stoffel, Leuphana Universität Lüneburg, Institut für Geschichtswissenschaft und Literarische Kulturen, Professur für Kulturgeschichte des Wissens, E-Mail: Patrick.Stoffel@leuphana.de

I Willy Hellpach. Vom Heimweh nach exotischen Landschaften

„Heimat“, schrieb Willy Hellpach, „erlebt der schlichte Mensch erst in der Fremde“ (1935, 219). Dieser eine, prägnante Satz reichte dem Mediziner, Psychologen und Politiker Willy Hellpach (1877–1955), der über viele Jahrzehnte hinweg den Einfluss von Wetter, Klima und Landschaft, später auch des Bodens, auf das Seelenleben des Menschen erforschte, den Vorgang des Heimer-

lebens der populären „Blut-und-Boden“-Ideologie zu entziehen. Dem zeitgenössischen Diskurs, der die Grenzen zwischen geistiger und biologischer Milieuabhängigkeit gerade auch mittels des Heimatbegriffs immer weiter auflöste (vgl. Güttler 2017), wollte und konnte er sich jedoch nicht verweigern. Der vierten, unter dem Titel *Geopsyche* erschienenen Auflage der erstmals 1911 unter dem Titel *Die geopsychischen Erscheinungen* veröffentlichten Ergebnisse seiner Arbeit fügte er ein neues, mit dem Einfluss des Bodens beschäftigtes

Kapitel hinzu, in welchem er die „Aufhellung der Bodenwesenhaftigkeit des Menschen“ als „eine der großartigsten wissenschaftlichen Aufgaben des 20. Jahrhunderts“ auswies. Er sah aber für die „Bodenhörigkeit“ der Lebewesen als zentralen Lehrsatz der „Blut-und-Boden“-Ideologie, wie er vom Anthropologen und Rassentheoretiker Egon Freiherr von Eickstedt in den Satz „Keine Hominidenform verläßt ungestraft ihre angestammte Umwelt“ gepresst wurde, keinerlei wissenschaftliche Belege (Hellpach 1935, 197 f.). Im Gegenteil wird ‚Heimat‘, wie Hellpach schreibt, oft erst in der Fremde erlebt, und zwar gerade aufgrund ihres Verlustes. ‚Heimat‘ steht folglich symptomatisch für das Aufbrechen der – ohne Gang in die Fremde – unhinterfragten Einheit von Person und Umwelt. Heimat, muss man mit Willy Hellpach feststellen, ist prekär.

Hellpach ist heute weitgehend vergessen. Der mit der Geschichte der Umweltpsychologie vertraute Rudolf Miller sieht den zentralen Grund hierfür darin, dass er in seinem Denken dem ausgehenden 19. Jahrhundert verhaftet blieb, was zu „kategorialen Unschärfen und nicht operationalisierbaren Konstrukten“ führte (2018, 338). Gerade hierin aber liegt der Wert seiner Arbeit für einen kulturgeschichtlichen Zugang zum Heimerleben im Deutschen Reich, diesem diffusen Vorgang, der sich um 1900 ebenso wenig wie heute durch begriffliche Schärfe auszeichnet.

Wenn Hellpachs Heimatbegriff darin vom zeitgenössischen Diskurs abwich, dass er sich von deterministischen Milieutheorien distanzierte, wie sie infolge von Friedrich Ratzels Anthropogeographie von zahlreichen Zeitgenossen vertreten wurden, so stimmte er mit ihm in dem Aspekt überein, dass er in der Landschaft das zentrale Medium des Heimerlebens erkannte: „[S]ehr oft steht die heimatliche Landschaft durchaus im Vordergrund dieses Erlebnisses.“ (Hellpach 1935, 219) Landschaft zählt Hellpach neben Wetter, Klima und Boden zu den wesentlichen Eigenschaften der natürlichen Umwelt. Diese bildet zusammen mit Gemeinschaft, Kultur und Technik die drei Umwelten, in die der Mensch eingelassen ist. Das Heimerleben resultiert bei Hellpach folglich nicht primär aus dem Verlust (bzw. dem Wechsel) der sozialen oder der kulturell-technischen, als vielmehr aus dem Verlust der natürlichen Umwelt. Und von deren Eigenschaften ist es wiederum die (veränderte) Landschaft, die Hei-

mat hervorbringt. Eine Landschaft aber vermag der Mensch erst dort zu erblicken, so Hellpach, wo ihm die Natur nicht länger Ressource ist, „ohne jeden Nutzzweck“ (1935, 201). Ein derart als Landschaft erblicktes Stück Erde macht einen „Eindruck“ auf den Menschen, ein Vorgang, den Hellpach vom „Einfluss“ nehmen, wie er Grundlage des „Bodenhörigkeit“-Denkens ist, geschieden wissen will (1935, 202). Das Landschaftserleben bedarf daher eines synthetischen Sehens, womit die Landschaft unter den Eigenschaften der natürlichen Umwelt eine Sonderstellung einnimmt.

Mit seinem geopsychischen Zugang zum Heimerleben kommt Hellpach zum gleichen Ergebnis wie viele seiner Zeitgenossen auf anderen Wegen auch. Als organisches Fundament und wesentlicher Ausdruck heimatlicher bzw. nationaler Identität (wobei Heimat und Nation sowohl deckungsgleich als auch verschieden sein konnten) fungierte im Deutschen Reich, wie Thomas M. Lekan mit *Imagining the Nation in Nature* (2004) dargelegt hat, die Landschaft.

Aber nicht alle Landschaften nehmen, so Hellpach, den gleichen Einfluss: „Unter den Arten von Fremde ist es die exotische Landschaft, die das einfache Gemüt am elementarsten packt und seinem Heimweh eine oft siegreiche Widerkraft entgegenstellt.“ (1935, 219) Speziell die exotische Landschaft dient also nicht allein als Kontrastfolie, vor der die gewohnte, aber verlorene Landschaft als Heimat kenntlich wird, sondern sie kann das hieraus resultierende Heimweh überwinden und selbst zur ersehnten Heimat werden. Hellpach fährt fort:

Es gibt eine Art Heimweh nach exotischen Landschaften, sei es, daß sie im Fluge vorüberzogen, sei es, daß man sich in ihnen wie in einer neuen Heimat eingerichtet hatte; viele Nordländer sind das Heimweh nach Sonnigkeit und Farbigkeit der Mittelmeernatur nie wieder losgeworden. (1935, 219)

Habe das Heimweh nach einem ‚Platz an der Sonne‘ zu Goethes Zeiten noch auf einer Reise in den „mittelmeerische[n] Süden“ gestillt werden können, führe die Reise den Heimwehgeplagten heute in die Tropen. Damit übernimmt die ‚fremde, exotische Landschaft‘ in Hellpachs Studie exakt jene doppelte Funktion, die der Historiker Jens Jäger (2009) den deutschen Kolonien um 1900 innewohnen sah: als Kontrastfolie, vor

der die gewohnte, aber verlorene Landschaft als Heimat kenntlich wird, und als mögliche zukünftige Heimat.

Das prekäre Heimerleben ist bei Hellpach zuvorderst Resultat räumlicher Mobilität, mit der die als natürlich gedachte Einheit von Person und Umwelt aufgelöst und damit infrage gestellt, aber eben auch verhandelbar wird. Mit den kolonialen Territorien des Deutschen Reichs, dessen kolonialen Bestrebungen mit dem Verlust der Kolonien infolge des Ersten Weltkriegs mitnichten endeten, erfuhr das Heimerleben eine immense räumliche Ausdehnung. Hierfür bedurfte es gar nicht der massenhaften Ausreise von Deutschen in die Kolonien – was tatsächlich nicht der Fall war –, es reichte die erfolgte massenmediale Verbreitung von Bildern aus und von den Kolonien (vgl. Jäger 2010). Aus dem Blickwinkel der Kolonien aber erfuhr auch der Raum, der als Heimat angesprochen wurde, eine immense Ausdehnung. Während für viele Deutsche das Heimerleben eine überschaubare, lokal eng umrissene räumliche Ausdehnung besaß, und die Nation lediglich als Zusammenschluss einer Vielzahl von lokalen Heimaten wahrgenommen wurde, konnte aus der Ferne die Nation selbst, das Deutsche Reich, zur Heimat werden (vgl. Petri 2001, 106).

Wenn die Verortung von ‚Heimat‘ entlang der Dimensionen von Raum, Zeit und Identität erfolgt (vgl. Gebhard/Geisler/Schröter 2007, 10), dann liegt Hellpachs Betonung, wie in den allermeisten Überlegungen zur Heimat, auf der identitätsstiftenden Funktion des Raumes. Die zeitliche Dimension wird von Hellpach (1935, 218) nur implizit angesprochen. Die in der Fremde als verloren empfundene Heimat ist hier wie so oft in der Kindheit angesiedelt, in der ‚guten alten Zeit‘ vor dem Eintritt ins Erwachsenenalter, in der die Umwelt noch als selbstverständlich gegeben und stabil erfahren wurde. Mit Blick auf diese gängige zeitliche Verortung ließe sich von ‚Heimat‘ als einem generationellen Konzept sprechen, dessen zeitlicher Horizont die Lebensspanne eines Menschen umfasst und dessen Gehalt von jeder Generation neu bestimmt wird. Was bei Hellpach in der Rede vom „Heimweh nach exotischen Landschaften“ aber auch anklingt, ist die zeitliche Verortung der Heimat in der nahen Zukunft. Heimat ist in dieser Konzeption nicht prekär aufgrund der Tatsache, dass sie bereits verloren ist, sondern, weil sie erst noch realisiert werden

muss. Dieses Konzept einer in naher Zukunft zu realisierenden Heimat gewann mit dem Eintritt in das Zeitalter des Imperialismus zusehends an Gewicht. Christian Geulen (2003, 51), der sich mit der Frage der Dehnbarkeit der ‚Heimat‘ im Zeitalter des Imperialismus befasste, unterschied einen älteren, im Nationalstaat gipfelnden Nationalismus vom modernen, imperialistischen Nationalismus wie folgt: „An die Stelle der Erfindung einer nationalen Vergangenheit trat die Projektion einer nationalen Zukunft, an die Stelle des (möglichen) Kriegs gegen nationale Feinde trat der ewige und alltägliche Kampf der Rassen, und an die Stelle nationaler Integration und Abgrenzung trat die koloniale Expansion und Eroberung.“ Der historische Imperialismus mag zwar zu seinem Ende gekommen sein, im Genre der *science fiction* sieht Geulen (2003, 37) die von ihm für das Zeitalter des Imperialismus ausgemachte Entgrenzung der Heimat weiter vorangetrieben. In den unendlichen Weiten des *deep space* „wird die Suche nach dem Eigenen in der Fremde zur eigentlichen Heimat, ist Expansion alles“.

Das Heimerleben im Deutschen Reich erfuhr, das hat die Forschung hinlänglich gezeigt, mittels der Erfahrung – und sei sie auch nur medial vermittelt – von Fremde und Exotik in den Kolonien eine nie dagewesene räumliche Expansion. Den zeitlichen Grenzen der Heimat hingegen hat die Forschung wenig Aufmerksamkeit gewidmet. Obwohl die Entdeckung und Entfaltung der geologischen Zeitskala im 19. Jahrhundert neue, unvorstellbar große Zeiträume bereitstellte, blieben der Heimat scheinbar enge zeitliche Grenzen gesetzt. Im Folgenden möchte ich mithilfe zweier Fallbeispiele – Alfred Götzes szenischem Vortrag *Die Urzeit des Menschen* (1898) und den populärwissenschaftlichen Schriften *Die Deutsche Landschaft in Vergangenheit und Gegenwart* (1915) und *Das Leben der Urwelt* (1931) von Wilhelm Bölsche – der Frage nachgehen, ob im Deutschen Reich parallel zur räumlichen Expansion der Heimat auch eine zeitliche Expansion erfolgte, die über die Verortung der Heimat in der nahen Vergangenheit, insbesondere der Kindheit, hinausreicht. Kann analog zur Rede von der Heimat im *deep space* von einer Heimat in der *deep time* gesprochen werden? Und falls eine solche Heimat in den unvorstellbar großen Zeiträumen der geologischen Zeitskala tatsächlich gefunden wurde, welche Funktion kam ihr zu? Wiesen prähistori-

sche Landschaften genügend „Exotik“ auf, ermöglichen sie ein Erleben von Fremdheit in einem ausreichenden Maße, um aus der zeitlichen Distanz die Gegenwart als Heimat neu bewusst erleben zu lassen? Und handelte es sich, um bei der Unterscheidung von Geulen zu bleiben, um die Erfindung einer nationalen Vergangenheit zwecks Identitätsstiftung im Rahmen des alten Nationalismus, oder wurde die Suche nach dem Eigenen in der *deep time* im imperialistischen Sinne zur eigentlichen Heimat?

II Alfred Götze. Graben nach der Urheimat

Am Montag, den 12. Dezember 1898, abends um 8 Uhr lud das Theater der Urania in der Taubenstraße in Berlin zu einem „Scenischen Vortrag“ mit dem Titel *Die Urzeit des Menschen. Bilder aus den frühesten Tagen unserer Heimat*. Geschrieben hat in Alfred Götze (1865–1948), ein junger Prähistoriker, der 1891 in Jena als erster in Ur- und Frühgeschichte promovierte, 1894 an den Grabungen in Troja teilnahm und im Anschluss eine Stelle als Assistent in der Prähistorischen Abteilung des Königlichen Museums für Völkerkunde zu Berlin annahm (vgl. Büttner 1999). Die Dioramen zu den 14 Bildern des „Scenischen Vortrags“, die mittels Lichteffekten und aufwendiger Bühnentechnik die Urzeit eindrucksvoll in Szene setzten, stammten von den Malern Heinrich Harder und Wilhelm Kranz.¹ Diese beiden haben mit ihren Darstellungen prähistorischer Landschaften und Lebewesen für die Urania, verschiedene populärwissenschaftliche Schriftenreihen, massenmediale Formate wie Sammelkarten sowie Auftragsarbeiten u.a. für das Deutsche Museum in München und das Aquarium Berlin die Urzeitimagination im Deutschen Reich maßgeblich geprägt. In der Druckfassung des Vortrags, die im gleichen Jahr auch im Verlag der Urania erschien, finden sich die an diesem Abend gezeigten Bilder nicht abgedruckt.

Der Vortrag nahm seine Zuhörer mit auf eine imaginäre Zeitreise, die vom ersten gesicherten Auftritt des Menschen in der Erdgeschichte bis

zu jenem Zeitpunkt reichte, „wo er in unserer Heimat in das volle Licht der Geschichte eintritt“ (Götze 1898, 4). Die Koordinaten dieser Zeitreise entnahm Götze (1898, 4f.) nicht der „spekulativen“ Evolutionstheorie, sondern der „empirischen“ Spatenforschung. Es sind folglich die im Boden verwahrten Spuren und Artefakte menschlicher Kultur, die an diesem Abend den Weg in die frühesten Tage der Heimat weisen. Ein Wissen davon, was die ‚Heimat‘ in ihrer räumlichen Ausdehnung umfasst, wird dabei vorausgesetzt. Die Grenzen des heimatlichen Bodens müssen bereits abgesteckt sein, um im Erdreich nach seiner Tiefendimension graben zu können. Was nicht bedeutet, dass sich die Vorstellung, die sich die Zuhörer und Leser von der ‚Heimat‘ machten, durch ihre Erkundung in der Zeit nicht ändern konnte (und sollte).

Das erste und älteste Bild aus der Heimat zeigt eine Ansiedelung bei Taubach in Thüringen im Diluvium und reicht damit verschiedenen Schätzungen zufolge zwischen 20'000 und 364'000 Jahre zurück in die Vergangenheit (Götze 1898, 15). Die Technik für die genauere Bestimmung absoluter Zeitmaße sollte erst das 20. Jahrhundert liefern. Das ausgerechnet südöstlich von Weimar in Thüringen, diesem zentralen Schauplatz deutscher Geschichte und Kultur, die Anfänge menschlichen Lebens in der ‚Heimat‘ verortet sind, verspricht eine ungebrochene Kontinuität von menschlichen Aktivitäten und ihrer geographischen Verortung von der Altsteinzeit bis ins 19. Jahrhundert. Die diluviale Landschaft aber wich vom gegenwärtigen Landschaftsbild als zentralem Träger von heimatlicher Identität deutlich ab. Wo „jetzt das Dorf Taubach liegt“, beginnt der Vortrag, und spielt damit gleich zu Beginn mit der disruptiven Kraft langer Zeiträume, „zog sich damals ein langgestreckter Binnensee hin“ (Götze 1898, 6). Die an seinem Ufer lagernden Menschen jagten Hirsche, Rehe und Wildschweine, aber eben auch Elefanten, Nashörner und Höhlenlöwen. In diesem und in den folgenden Bildern bricht immer wieder das Fremde und Exotische der heimatlichen Landschaft aus den frühesten Tagen in die als bekannt vorausgesetzte ‚Heimat‘ der Zuhörer und Leser ein. Im Vortrag selbst kam durch die Wahl der Bilder und mittels ihrer Erläuterung die Heimat und damit verbunden das Heimateleben in drei verschiedenen räumlichen Ausdehnungen und Intensitäten

¹ Zur technisch-medialen Beschaffenheit der ‚Scenischen Vorträge‘ an der Urania vgl. Becker 2011, 289–292.

vor. 1) ‚Unser Norden‘ als flächenmäßig kleinste, aber am intensivsten als solche erlebte ‚Heimat‘, in der sich viele der Zuhörer in der Taubenstraße in Berlin wiederfinden durften. 2) ‚Deutschland‘, seit 1871 Nationalstaat unter Führung ebenjenes ‚Nordens‘, nämlich Preußens, die im europäischen Vergleich spät Realität gewordene nationale Heimat. 3) Die Vorstellung des deutschen Sprachraums als Heimat, die Bilder aus Österreich und der Schweiz mit einschließt.

Die Irritation der als bekannt vorausgesetzten ‚Heimat‘ durch die Bilder aus den frühesten Tagen ebenjener Heimat endet erst mit dem zehnten Bild. Dieses zeigt ein nordöstlich vom Harz liegendes, also in ‚unserem Norden‘ beheimatetes Germanendorf: „Im Schatten mächtiger Eichen liegt friedlich das Dorf da und reckt seine Strohdächer empor. Man könnte glauben, ein deutsches Dörfchen aus dem 19. Jahrhundert zu erblicken [...]“ (Götze 1898, 46). Hier finden sich zwei der wirkmächtigsten Heimatvorstellungen um 1900 überblendet. Einmal sehen wir eine Dorfidylle, wie sie die Heimatliteratur des späten 19. Jahrhunderts hervorbrachte, die ‚Heimat‘ unter dem Druck von Industrialisierung und Urbanisierung bevorzugt in vorindustriellen Produktions- und Lebensweisen und damit in einer verloren gegangenen Vergangenheit verortete, die für viele Zuhörer und Leser aber zugleich noch erlebte oder zumindest vom Hörensagen bekannte Kindheit war. Diese Vergangenheit konnte aber gerade in Deutschland auch bis in ein imaginiertes „Mittelalter“ zurückreichen, dessen Ständegesellschaft in Zeiten tiefgreifender gesellschaftlicher Transformationsprozesse Orientierung und Sinn zu stiften versprach (vgl. Petri 2001, 84–86). Diese Dorfidyllen haben einen lokalen Charakter und gleichen sich, so verschieden sie auch ausfallen mochten, gerade darin, dass sie als Heimat einen nur eng umrissenen, als natürlich gegeben erfahrenen Horizont einschließen.

Mit der Reichsgründung 1871 wuchs allerdings der Druck, das Gebilde auch im Inneren zu konsolidieren und der deutschen Nation eine über die lokalen und regionalen Identitäten, die vielen kleinen ‚Heimaten‘ hinausgehende konsensfähige historische Tradition, die eine ‚deutsche Heimat‘ zu geben. Heimaterleben und Nationalismus gingen mit der Gründung des Nationalstaats eine innige Verbindung ein und waren fortan gleichermaßen Gegenstand der ‚invention of tradition‘. Zu diesem Zeitpunkt lässt sich ein gesteigertes

Interesse am Germanenmythos feststellen. Die Heimatbewegung des ausgehenden 19. Jahrhunderts machte in ihrer die Vergangenheit verklärenden Reaktion auf die Moderne nicht Halt beim deutschen Dörfchen in vorindustriellen Zeiten. Auf der Suche nach natürlichen Verhältnissen wandte sie sich auch dem Germanenmythos zu, wie er von Götze im Bild des Germanendorfes aufgegriffen und fortgeschrieben wurde. Das Bild zeigt das Germanendorf kurz bevor „Deutschland aus der geschichtslosen Ruhe eines prähistorischen Volkes hinaustritt auf den Schauplatz der Weltgeschichte, auf dem es unter Strömen von Blut die größten Kulturaufgaben unseres Erdteiles zu lösen berufen war [...]“ (Götze 1898, 48). Es ist alles vorhanden, was den Germanenmythos im Rahmen der nationalistischen Vereinnahmung um 1900 auszeichnet.² Germanen und Deutsche werden gleichgesetzt, es handelt sich um „unsere germanischen Vorfahren“ (Götze 1898, 45). Die Germanen sind ein noch naturhaftes, d.h. jugendliches Volk, das sich durch einen „Überschuß von Lebenskraft“ auszeichnet (Götze 1898, 48). Gerade weil sie noch nicht in die Geschichte eingetreten sind und damit vor allen Verwerfungen und Überformungen der deutschen Geschichte existierten, bieten sich die Germanen allen Deutschen als gemeinsame Vorfahren an. Ihre ‚Urheimat‘ wurde in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts von vielen Anthropologen und Archäologen neu im mittleren oder nördlichen Europa, und nicht länger im Kaukasus verortet. Also ebendort, wo das Deutsche Reich Gestalt angenommen hat und eine neue Heimat bieten möchte. Außerdem treten die Germanen „das Erbe des römischen Weltreiches“ (Götze 1898, 48) an und erhalten damit einen weltgeschichtlichen Auftrag, den das Deutsche Reich dankbar annimmt und weiterführt. Denn der „Kampf ums Dasein“, so endet der Vortragsabend in der Taubenstraße, „zwingt auch uns heute, für die noch immer [...] überquellende und überschüssige Lebenskraft germanischen Volkstums neue Gebiete zur Bethätigung ihrer Lebensinteressen zu suchen“ (Götze 1898, 62f.).

Die Irritation der als bekannt vorausgesetzten ‚Heimat‘ durch die Bilder aus den frühesten Tagen, in denen das heimatliche Erscheinungsbild

² Form und Funktion des Germanenmythos im Deutschen Reich sind Kipper 2002 und Wiwjorra 2006 entnommen.

sich mehrfach radikal wandelte, endet mit dem Auftritt des germanischen Volkes auf der Bühne der Weltgeschichte. Hier hat die Landschaft eine Form angenommen, deren Kontinuität bis zur einsetzenden Industrialisierung im 19. Jahrhundert als ungebrochen vorgestellt wird, weswegen das Germanendorf einem deutschen Dörfchen aus dem 19. Jahrhundert zum Verwechseln ähnlich sieht. Die Entwicklung, die sich in den Bildern aus den frühesten Tagen vollzieht, kann als ein Erwachen der ‚Heimat‘ zu der ihr eigenen Form beschrieben werden, die endlich in der ‚Urheimat‘ der Germanen einen bleibenden Ausdruck findet. Die imaginäre Zeitreise in die ferne Vergangenheit hilft, die Heimat der Deutschen verstanden als nationale Einheit in der Tiefe der Zeit zu verorten und damit zu stabilisieren. In der ‚Urheimat‘ findet die von Rolf Petri für das Deutsche Reich ausgemachte gleichermaßen inflationäre Verwendung des Wortes Heimat und des Präfixes Ur-, das von der Sehnsucht nach einem „jenseits der Zeitgrenze liegenden Ort ohne Ent-Fremdendes und Un-Eigentliches“ (2001, 92) zeugt, zusammen. Die Landschaft, die bei Götze erst einmal Zeugnis von einem radikalen historischen Wandel ablegt, wird mit dem Eintreten der Germanen in die Geschichte in Natur überführt. Die ‚Urheimat‘ wird zum „versteinerte[n] Ort“ (2001, 92). Widerspruchsfrei ist diese von Götze im heimatlichen Boden geborgene *deep time* Heimat deswegen nicht. Sie beinhaltet sowohl Elemente des alten, im Nationalstaat gipfelnden Nationalismus, als auch des modernen, imperialistischen Nationalismus. Es wird zeitgleich eine nationale Vergangenheit erfunden und eine nationale Zukunft in Aussicht gestellt, die im alltäglichen Kampf ums Dasein nur aus kolonialer Expansion und Eroberung bestehen kann. Eine von Götze ausgemachte „geheimnisvolle Sehnsucht nach dem Süden“ (1898, 61) treibt den Germanen/Deutschen zwar immer wieder an die Sonne, womit sich die kolonialen Bestrebungen des Deutschen Reichs bestätigt sehen durften, aber dort, wo die Germanen im Zuge der Völkerwanderung tatsächlich ihre ‚Urheimat‘ verlassen und in Richtung Süden wandern, verlieren sie laut Götze „wie eine auf fremden Boden verpflanzte Blume ihre Kraft und gehen über kurz oder lang zu Grunde“ (1898, 57). Die Heimat, die an diesem Abend im Theater der Urania mit großem technischen Auf-

wand inszeniert und den Zuschauern vor Augen geführt wurde, zeigte sich prekär: zerrissen zwischen einem tief in der Zeit verorteten natürlichen Lebensraum, der nicht ungestraft verlassen wird, und ihrer für die Zukunft nicht nur möglichen, sondern gar geforderten Erweiterung.

III Wilhelm Bölsche. Rekonstruktion der deutschen Landschaftsseele

Als 1915 *Die Deutsche Landschaft in Vergangenheit und Gegenwart* des Schriftstellers Wilhelm Bölsche (1861–1939) erschien, hatte die Heimat unter dem Eindruck des ersten Kriegsjahres an klaren Konturen gewonnen. „Heimat“, schreibt der Herausgeber und Direktor der Urania Franz Goerke in seinem Vorwort, „das ist Dein Vaterland, das hast Du zu schützen gegen Deine Feinde und Neider ringsum“. Zu diesem Zweck sollten über 130 Bilder von der „deutsche[n] Landschaft in ihrer unendlichen Vielseitigkeit“ im Leser „Heimat und Heimatliebe“ hervorrufen (Bölsche 1915a, 5). Ob den Soldaten im Schützengraben beim Gedanken an die Heimat tatsächlich die unendliche Vielseitigkeit des Vaterlands vor Augen gestanden hat, und nicht vielmehr das Lokalkolorit ihres Geburtsortes, darf bezweifelt werden, aber zumindest an der Heimatfront galt es, Nation und Heimat zur Deckung zu bringen und die Heimat in den Dienst des Krieg führenden Vaterlands zu stellen. Hierzu musste dieses deutsche Vaterland an konkreter, sinnlicher Gestalt gewinnen, und die Landschaft schien Goerke und Bölsche hierfür das richtige Medium zu sein. Sie richtet den Blick in die Vergangenheit und stellt die „Fragen nach dem ‚Woher‘ allen Seins und allen Werdens“ (Bölsche 1915a, 5) – und beantwortet sie zugleich. In diesen ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts vermittelt die Landschaft nicht mehr allein, wie das Stephan Günzel in seinen Überlegungen zur Landschaft als historisch wandelbarem Medium formulierte, „eine Gestalt des Nationalen, sondern ist zum eigentlichen Sitz der Volksseele geworden: die Landschaft ist Heimat“ (2007, 238).

Hatte Götze noch jene Zeiträume im Blick, aus denen Spuren menschlicher Tätigkeit über-

liefert sind, greift Bölsche auf der Suche nach der „deutsche[n] Landschaftsseele“ (1915a, 21) auch auf jene Jahrtausende der Erdgeschichte aus, die ohne den Menschen ausgekommen sind:

Schauen wir mit dem Auge des Geologen nun in unsere deutsche Landschaft [...]. Auch diese deutsche Landschaftsseele hat in der unendlichen Dauer ihrer Vorgeschichte schon eine Art solcher „Seelenwanderung“ durchgemacht, auf der sie wechselnd bald mehr dieses, bald mehr jenes Antlitz der andern irdischen Landschaften von heute trug. Tropenwald und Polaröde, Korallengrund und Wüste waren auch einmal bei uns. (1915a, 21)

Was Götze bereits in einzelnen, aber längst nicht allen Bildern seiner *Urzeit des Menschen* zur Anwendung brachte, nämlich den veranschaulichenden Vergleich von prähistorischen Landschaften mit ‚Bildern‘ aus der Gegenwart, wird bei Bölsche zum Programm. Jede prähistorische Deutsche Landschaft hat in der Gegenwart ihre Entsprechung. Dergestalt können Zeit und Raum aufeinander abgebildet werden; die imaginäre Zeitreise in die Vergangenheit der Deutschen Landschaft entpuppt sich als ein Reise um den Globus. Das Heimweh nach dem Süden, nach Sonne und Exotik, das neben Hellpach und Götze auch Bölsche den Deutschen attestiert, findet damit ein neues Objekt der Sehnsucht: es liegt nicht mehr länger „[i]rgendwo und nirgendwo fern im Süden“, sondern ist „ein Urbild unserer deutschen Heimat“ (1915a, 22). Anstelle einer Reise nach Kaiser-Wilhelms-Land tut es auch ein Blick in die Deutsche Landschaft zur Jurazeit, von der die

„australische Korallensee im Umkreise des australischen Festlandes, Neu-Guineas und der benachbarten weit in die blaue Ozeanfläche ausschwärmenden Korallenarchipele“ ein anschauliches Bild gibt (Bölsche 1915a, 49). Dergestalt gibt die ferne Vergangenheit der Heimat Aufschluss darüber, ob die im Rahmen der deutschen Expansion annektierten Gebiete zur zukünftigen Heimat werden können. Heimat, geben die prähistorischen Landschaften des Deutschen Reichs all jenen zu verstehen, die ihre „sichtbaren Spuren noch in dem Heutigen“ (Bölsche 1915a, 71) zu lesen verstehen, kann soviel mehr sein, und in einem expandierenden Kolonialreich wird die Suche nach dem Eigenen in der Fremde zur eigentlichen Heimat. Aus diesem Grund dürfte Goerke die „Frage nach den Schicksalen der Erde“ in seinem Vorwort einigermaßen überraschend zu den wichtigsten Fragen überhaupt gezählt haben, die auch in Kriegszeiten „einen jeden denkenden Menschen beschäftigen müssen“ (Bölsche 1915a, 5).

Voraussetzung dieser imperialistischen Lektüre prähistorischer Landschaften ist die Annahme, dass Raum und Zeit ein Kontinuum bilden, in dem die Rede von ‚Deutschland‘ Sinn macht. Wie abenteuerlich diese Annahme ist, zeigt die „Erd-Karte der älteren Urwelt“, die dem Text als Initiale beigegeben ist (Abb. 1).

Die Karte zeigt den nördlichen und den südlichen Superkontinent zur Zeit des Devon, durch die Tethys voneinander getrennt. Dieser Urweltkarte ist eine zweite, aktuelle Weltkarte hinterlegt. Mittels dieses Konstrukts kann Bölsche in der Devonzeit das Meer „über Deutschland

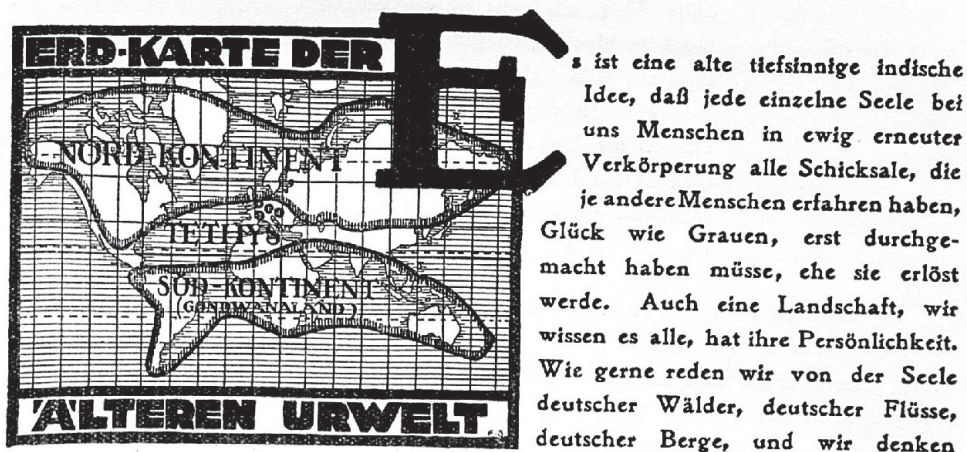


Abb. 1: Erd-Karte der älteren Urwelt (aus Bölsche 1915a, 21).

blauen“ (1915a, 21) lassen. Nur: so richtig es ist, dass sich überall auf dem Gebiet des Deutschen Reichs marine Sedimente finden, so fiktiv ist das Kontinuum, das diese Kartenkonstruktion zu evozieren sucht. Was für die von Götze in den Blick genommenen Ur- und Frühgeschichtlichen Zeiträume weitgehend gilt, die territoriale Kontinuität ihrer Spuren und Artefakte, gilt nicht gleichermaßen für die Zeiträume der Erdgeschichte. Was 1915 im Deutschen Reich an Sedimenten zu finden ist, konnte zur Zeit des Devon ganz woanders abgelagert worden sein. Die Rede von den prähistorischen Landschaften des Deutschen Reichs ist folglich eine gewaltige Konstruktionsleistung. Die Suggestion von territorialer Integrität über alle Revolutionen der Erdgeschichte hinweg trägt erheblich zur Naturalisierung und Stabilisierung politischer Ansprüche und Grenzen bei.

Wie eine solche prähistorische Landschaft ausgesehen haben mag, zeigt das Frontispiz zu Bölsches *Das Leben der Urwelt* (1931), das die Leser „in fremde Zonen und Meere, zu geheimnisvollen Wäldern und seltsamster Tierwelt [führt], kaum daß wir unsere engste Heimat dafür zu verlassen brauchen“ (3). Es gehört zu den zahlreichen Werken, mit denen Bölsche wie kein anderer die Evolutionstheorie von Charles Darwin und deren Adaption durch Ernst Haeckel im Deutschen Reich als Weltdeutungsentwurf populär gemacht hat. Und zwar nicht in Form eines kalten Sozialdarwinismus, sondern in einer naturphilosophisch-idealistischen Form, die den ‚Geist‘ bereits in der Natur am Werk sieht, bis er endlich im Menschen zu sich selbst kommt. Philipp Sarasin und Michael Hagner haben Bölsches Weltbild zutreffend als „Darwin mit Goethe, Schelling und Hegel“ (2008, 57) beschrieben. Weil Evolution in Bölsches Auslegung dadurch „nichts anderes als die Bildungsgeschichte des Menschen“ ist, kann er in *Das Leben der Urwelt* schreiben: „Auch in diesen Sauriern hat sich ein weltgeschichtlicher und geistesgeschichtlicher Gedanke der Natur einmal ausgelebt, wie er in uns schafft und wirkt.“ (Bölsche 1931, 298)

In diesem populärwissenschaftlichen Werk rekonstruiert Bölsche die *deep time* Heimat, wo er zuvor lediglich ihren Spuren nachging. Wo *Die Deutsche Landschaft in Vergangenheit und Gegenwart* den Hohenzollern zeigt (Abb. 2), einen Zeugenberg der zum Juragebirge gehörenden Schwäbischen Alb, auf dessen Gipfel die Stamm-

burg des Preußischen Kaiserhauses thront, zeigt das Frontispiz zu *Das Leben der Urwelt* (Abb. 3) an ebenjener Stelle eine exotische Südseelandschaft.

Im Vordergrund des von Hugo Wolff-Maage gefertigten Bildes, das die Juraperiode zeigt, auf deren Sedimenten dereinst die Burg Hohenzollern thronen wird, jagen zwei Plesiosaurier, ein erwachsenes Tier mit Nachwuchs, nach Nahrung. In nuce bringt das Frontispiz zur Anschauung, wofür das ‚Leben der Urwelt‘ bei Bölsche Modell steht: für Reproduktion und Nahrungsaufnahme, für einen voll entfesselten, noch nicht sozial eingehetzten Kampf ums Dasein, in welchem dennoch bereits der ‚Geist‘ sichtbar ist. Im Hintergrund rechts ist der Antagonist des Plesiosaurus zu sehen, ein Ichthyosaurier. Die bei Holzmaden auf der Schwäbischen Alb, nicht weit vom Hohenzollern zuhauf gefundenen fossilen Überreste des Ichthyosaurus machten diesen zu einem echt deutschen Saurier, den Bölsche „natürlichen U-Boot[en]“ gleich „auf die ozeanische Erdumsegelung [sich] begeben“ lässt, um „wie tapfere Ritter gegen fremdes Sauriervolk“ zu ziehen, wobei sie von „Schwaben bis Indien und Australien gekommen“ (1931, 94) sind. Diese Analogie erschöpft sich bei ihm nicht im Metaphorischen. Aufgrund seiner speziellen Auslegung der Evolutionstheorie sieht er die Natur im Ichthyosaurus tatsächlich auf niedriger Stufe erreichen, was deutsche Ingenieurskunst mit dem U-Boot auf ungemein höherer Stufe wieder schaffen sollte. Weil in Bölsches Weltdeutung – wie er bereits in *Der Mensch der Zukunft* schrieb – jedes Tier „bis zum Ichthyosaurus hinab“ (Bölsche 1915b, 63) noch einmal Mensch wird, insofern dieser sich seinen Entwicklungsgang vergegenwärtigt, kann der Ichthyosaurus hier tatsächlich zum Vorfahren des Deutschen werden, hat das Deutsche Reich von 1931 mitsamt seiner Marine im „Saurierland“ (Bölsche 1931, 15) von vor Jahrmillionen seine Entsprechung. Dergestalt transformiert die Urwelt bei Bölsche zu einem ins Symbolische verschobenen Schauplatz imperialistischer Phantasmen, der Leser braucht die „engste Heimat“ nicht zu verlassen, um „in fremde Zonen und Meere“ (Bölsche 1931, 15) vorzudringen. Diese ‚Heimat‘ ist Schauplatz der immer gleichen Kämpfe, ob in den Tagen der großen Saurier, der Germanen oder des Deutschen Reichs.

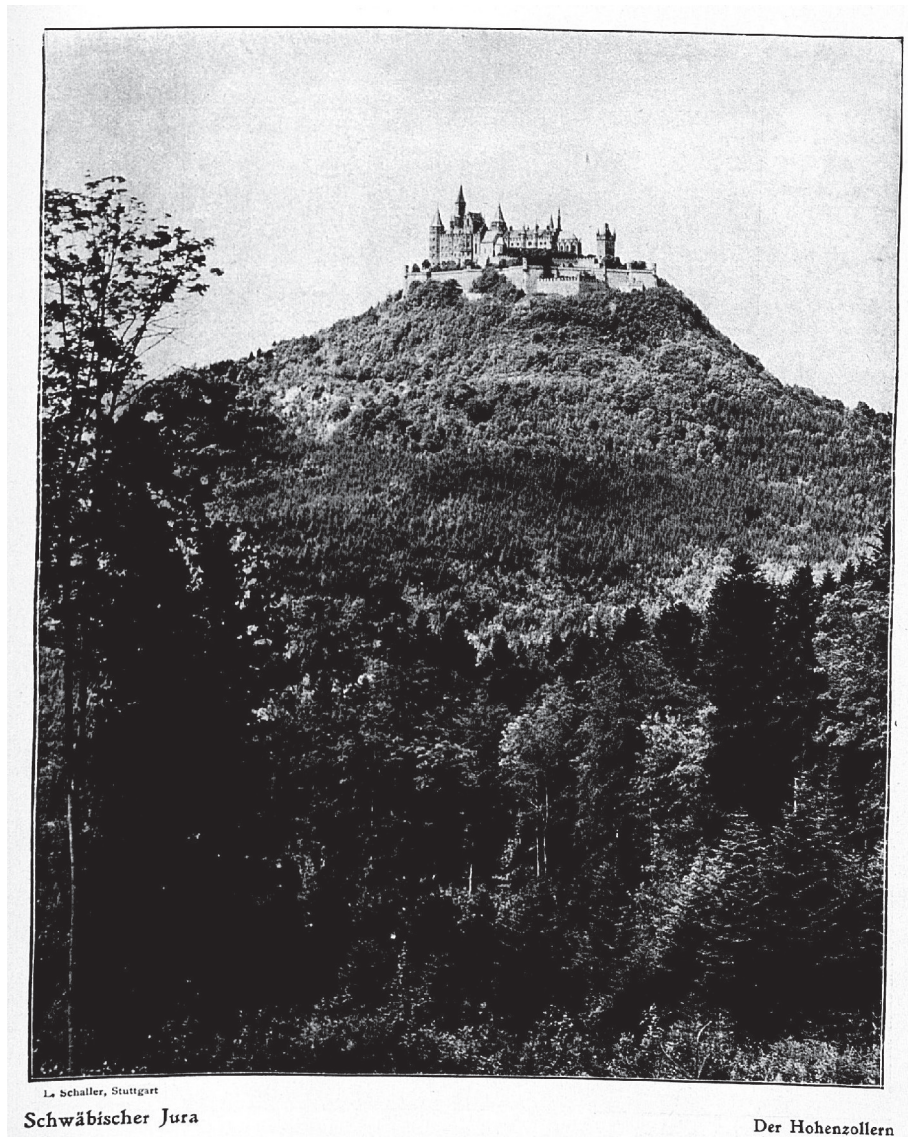


Abb. 2: Der Hohenzollern im Schwäbischen Jura (aus Bölsche 1915a, 81).

IV Fazit. Form und Funktion der *deep time* Heimat

Das Deutsche Reich, das haben die Fallbeispiele gezeigt, sah parallel zur räumlichen auch eine zeitliche Expansion der Heimat, welche über die nahe Vergangenheit weit hinausreichte und über die Ur- und Frühgeschichte bis tief in die Erdgeschichte ausgriff. Die Notwendigkeit dieser zeitlichen Ausdehnung ergab sich einerseits aus der Reichsgründung 1871, in Folge derer der deutschen Nation eine konsensfähige historische Tradition, eine ‚deutsche Heimat‘ zu wachsen musste. Das hieraus resultierende Heimerleben im Deutschen Reich war in zuvor ungekanntem Ausmaß an einen erstarkten Nationalismus geknüpft. Heimat wurde

zwar weiterhin in der Kindheit und Jugend verortet, aber an die Seite der individuellen Erinnerung trat das kollektive Gedächtnis an die Kindheit und das Jugendalter des Volkes und der Nation. Heimerleben konnte fortan auch die ‚Urheimat‘ der Germanen mit einschließen. Andererseits war die zeitliche Ausdehnung der Heimat eine Reaktion auf die „Tiefendimension des Lebens“ (Kugler 2013, 397), die Darwin mit der Formulierung seiner Evolutionstheorie einführte. In dem Moment, wo diese zu einem umfassenden Weltdeutungsentwurf ausgebaut wird, wie das bei Bölsche der Fall war, der die Gegenwart als eine Aktualisierung des längst Vergangenen beschrieb, galt es das ‚Leben‘ in seiner aktuellen Verfasstheit auf seinen erdgeschichtlichen Sinn hin zu befragen.



Abb. 3: Im süddeutschen Meer der Juraperiode (aus Bölsche 1931: Frontispiz).

Heimat, das zeigt Bölsches *Die Deutsche Landschaft in Vergangenheit und Gegenwart* ganz klar, erschloss sich den Zeitgenossen bevorzugt im Medium der Landschaft. Die im Verlauf der zeitlichen Expansion erschlossenen prähistorischen Landschaften des Deutschen Reichs waren ähnlich exotisch wie jene fremden Landschaften, die im Zuge der räumlichen Expansion das deutsche Kolonialreich zu bieten hatte. Ja mehr noch: Die Reise in die Vergangenheit der Heimat war in allen Fällen zeitgleich eine Reise um den Globus. Das Heimweh nach dem Süden, nach Sonne und Exotik, das alle behandelten Autoren den Deutschen attestierten, konnte somit gleichermaßen mit Bildern aus den Kolonien und aus der Vergangenheit der Heimat gestillt werden.

Es gab sie folglich, die Heimat in der *deep time*. Sie trat in zwei Versionen mit je unterschiedlichen Funktionen auf den Plan. 1) Die nationalistische *deep time* Heimat. In ihr enden die transformativen Kräfte der *deep time* zu einem Zeitpunkt, in dem Heimat ‚zu sich selbst gekommen‘ ist. Diese fortan der Zeit enthobene Urheimat hilft, die nationale Einheit in der Tiefe der Zeit zu verorten und damit zu stabilisieren. Diese *deep time* Heimat

kündet von den tief im Boden wurzelnden natürlichen Ursprüngen der deutschen Nation. Autoren wie Götze und Bölsche, die ihre Leser dazu anleiteten, die Spuren der Zeit in der heimischen Landschaft zu sehen und zu lesen, beförderten folglich ein umfassenderes und zugleich abstrakteres, ein ‚nationales‘ Heimerleben. 2) Die imperialistische *deep time* Heimat. Diese *deep time* Heimat wird, gerade weil sie lange Zeiträume in den Blick zu nehmen vermag, zum Anschauungsfall für den von beiden Autoren ausgemachten ‚Kampf ums Dasein‘. Expansion ist hierin die einzig mögliche Form der Weiterentwicklung. Die ‚Heimat‘ ist also immer schon auf ihre Erweiterung hin angelegt, sie muss expandieren. Was ‚Heimat‘ ist, wird folglich erst die Zukunft zeigen.

Wirklich miteinander vereinbar sind die zwei Konzeptionen von *deep time* Heimat im Deutschen Reich nicht. Und doch scheinen sie komplementäre Aufgaben wahrzunehmen, sodass weder Götze noch Bölsche auf die eine oder die andere Konzeption verzichten wollen. Damit die prähistorischen Landschaften des Deutschen Reichs zum Medium der im Boden wurzelnden, gleichsam versteinerten *deep time* Heimat avancieren kön-

nen, müssen die transformativen Kräfte der Erdgeschichte im Zeitraffer vor Augen geführt werden. Dadurch wiederum gerät der feste Boden, auf dem die Heimat steht, in Bewegung, sodass sie sich nur mittels Expansion erhalten lässt. Die zeitliche Expansion der Heimat im Deutschen Reich führt also dazu, dass sich das Heimerleben in einer liminalen Zeitzone abspielt, gelegen zwischen dem, was die Heimat in der Vergangenheit geworden war, und dem, was sie zu ihrer Bewahrung in Zukunft werden muss. Hierin erweist sich die *deep time* Heimat als prekär.

Literaturverzeichnis

Quellen

- Bölsche, Wilhelm (1915a): Die Deutsche Landschaft in Vergangenheit und Gegenwart. Mit über 130 Bildern. In: Goerke, Franz (Hg.). Berlin-Charlottenburg: Vita Deutsches Verlagshaus. (= Leuchtende Stunden; 8).
- Bölsche, Wilhelm (1915b): Der Mensch der Zukunft. Stuttgart: Kosmos, Gesellschaft der Naturfreunde.
- Bölsche, Wilhelm (1931): Das Leben der Urwelt. Aus den Tagen der großen Saurier. Leipzig: Georg Dollheimer.
- Götze, Alfred (1898): Die Urzeit des Menschen. Bilder aus den frühesten Tagen unserer Heimat. Scenischer Vortrag. Berlin: Verlag der Gesellschaft „Urania“.
- Hellpach, Willy (1935): Geopsyche. Die Menschenseele unterm Einfluß von Wetter und Klima, Boden und Landschaft. Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage der „Geopsychischen Erscheinungen“. Leipzig: Wilhelm Engelmann.

Forschungsliteratur

- Becker, Kristin (2011): „Welt von Wundern“. Die Berliner Urania um 1900. In: Becker, Tobias/Littmann, Anna/Niedbalski, Johanna (Hgg.): Die tausend Freuden der Metropole. Bielefeld: transcript, S. 283-302.
- Büttner, Wilfried (1999): Alfred Götze – Pionier der Spatenforschung und der archäologischen Denkmalpflege. In: Alt-Thüringen. Jahresschrift des Thüringischen Landesamtes für archäologische Denkmalpflege 33, S. 10-29.
- Gebhard, Gunther/Geisler, Oliver/Schröter, Steffen (2007): Heimatdenken: Konjunkturen und Konturen. Statt einer Einleitung. In: Dies. (Hg.): Heimat.

- Konturen und Konjunkturen eines umstrittenen Konzepts. Bielefeld: transcript, S. 9-56.
- Geulen, Christian (2003): „The Final Frontier..“ Heimat, Nation und Kolonie um 1900: Carl Peters. In: Kundrus, Birthe (Hg.): Phantasiereiche. Zur Kulturgeschichte des deutschen Kolonialismus. Frankfurt/New York: Campus, S. 35-55.
- Günzel, Stephan (2007): Landschaft als Medium: Historische Formen. In: Archiv für Mediengeschichte 7: Stadt – Land – Fluss. Medienlandschaften, S. 231-238.
- Güttler, Nils (2017): Heimat und Ökologie: Umgebungswissen in der Botanik um 1900. In: Huber, Florian/Wessely, Christina (Hgg.): Milieu. Umgebungen des Lebendigen in der Moderne. Paderborn: Wilhelm Fink, S. 105-120.
- Jäger, Jens (2009): Colony as *Heimat*? The Formation of Colonial Identity in Germany around 1900. In: German History 27/4, S. 467-489.
- Jäger, Jens (2010): Plätze an der Sonne? Europäische Visualisierungen kolonialer Realitäten um 1900. In: Kraft, Claudia/Lüdtke, Alf/Martschukat, Jürgen (Hgg.): Kolonialgeschichten. Regionale Perspektiven auf ein globales Phänomen. Frankfurt/New York: Campus, S. 162-184.
- Kipper, Rainer (2002): Der Germanenmythos im Deutschen Kaiserreich. Formen und Funktionen historischer Selbstthematisierung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kugler, Lena (2013): Die Tiefenzeit von Dingen und Menschen. (Falsche) Fossilien und die „Bergwerke zu Falun“. In: Weimarer Beiträge 59/3, S. 397-415.
- Lekan, Thomas M. (2004): Imagining the Nation in Nature. Landscape Preservation and German Identity, 1885–1945. Cambridge, MA/London: Harvard University Press.
- Miller, Rudolf (2018): Von Willy Hellpachs „Geopsyche“ bis heute. Eine Spurensuche in der Psychologie. In: Braungart, Georg/Büttner, Urs (Hgg.): Wind und Wetter. Kultur – Wissen – Ästhetik. Paderborn: Wilhelm Fink, S. 333-356.
- Petri, Rolf (2001): Deutsche Heimat 1850–1950. In: Comparativ 11/1, S. 77-127.
- Sarasin, Philipp/Hagner, Michael (2008): Wilhelm Bölsche und der „Geist“. Populärer Darwinismus in Deutschland 1887–1934. In: Nach Feierabend. Zürcher Jahrbuch für Wissensgeschichte 4. Darwin. Zürich/Berlin: diaphanes, S. 47-67.
- Wiwjorra, Ingo (2006): Der Germanenmythos. Konstruktion einer Weltanschauung in der Altertumforschung des 19. Jahrhunderts. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Artikel

Peter Neumann*

Der Deutsche in der Landschaft – Borchardt und Benjamin

Abstract: Im Ausgang von Walter Benjamins methodologischer Kritik an Rudolf Borchardts Anthologie *Der Deutsche in der Landschaft* zeigt der Aufsatz, in welchem Maße der jeweilige Zugriff auf ‚Geistesgeschichte‘ mit einem spezifischen Verständnis von Natur und ‚geistiger Zugehörigkeit‘ verbunden ist. Führt die Einheitlichkeit der Naturbetrachtung nach Goethe’schem Vorbild bei Borchardt zu einem Verständnis von Geschichte als epochenübergreifender Kontinuität und wiederzugewinnender Tradition, bricht bei Benjamin unter dem Vorzeichen des Faschismus das Anschauungskontinuum organisch gewachsener Kulturalität zusammen – ‚Heimat‘ wird in natürlicher wie in geistiger Hinsicht prekär. Das ‚erfahrungssatte Dasein in der Landschaft‘ ist nurmehr im Modus des ‚Eingedenkens‘ möglich, als Zeugnis seines eigenen Untergangs.

Taking its cue from Walter Benjamin’s methodological critique of Rudolf Borchardt’s anthology *Der Deutsche in der Landschaft*, the article demonstrates how these different approaches connect ‘intellectual history’ and a specific idea of nature. While Borchardt proposes a unifying vision of nature (modelled after Goethe’s) that leads to a concept of history as continuity and a tradition that is to be regained; with Benjamin the idea of a conceptual continuum and organic culturality collapses in the wake of fascism: ‘Heimat’ becomes precarious intellectually and naturally. Being-in-landscape as a saturated experience is furthermore only possible in a mode of remembrance, that is, as a testament to its own demise.

Keywords: Natur, Landschaft, geschichtliche Identität, Diskontinuität, Morphologie

*Dr. Peter Neumann, Carl von Ossietzky Universität Oldenburg, Institut für Philosophie, E-Mail: Peter.Neumann@uol.de

„Es ist der Deutsche in der Länderwelt der Erde, der Deutsche in der Landschaft, und es ist darum ein nur innerhalb der deutschen geistigen Geschichte und Charakterwelt, nur deutsch mögliches Buch“, heißt es bei Rudolf Borchardt im *Nachwort* zu seiner erstmals 1927 in der Bremer Presse veröffentlichten Sammlung deutscher Landschaftsbetrachtungen, deren Titel – *Der Deutsche in der Landschaft* – heute unfreiwillig komisch klingen mag, ein Jahrzehnt nach dem Ende des Ersten Weltkriegs, nach dem so schmachvoll empfundenen Waffenstillstandsabkommen von Compiègne aber alles andere als humorvoll gemeint war: „Ein Engländer in der Landschaft, ein Franzose, ein Italiener, ein Holländer, ein Russe in der Landschaft ist ihm [dem Deutschen, P.N.] von keiner Seite außerhalb unserer Grenzen her zur Seite zu stellen“ (Borchardt [1927] 2018, 495).¹ Vor dem Hintergrund dieser unverhohlenen, für die Zeit aber durchaus einschlägigen Äußerung nationalreaktionärer Gesinnung ist es umso verblüffender, dass gerade ein in geistesgeschicht-

lichen Fragen so beschlagener und in der ästhetischen Moderne Charles Baudelaires beheimateter Denker wie Walter Benjamin in den höchsten Tönen von der Landschaftsanthologie Borchardts schwärmt und damit offenkundig auch deren implizite geschichtsmethodologischen Voraussetzungen teilt: Der Titel, so Benjamin in einer erstmals 1928 in der *Literarischen Welt* erschienenen Rezension, sei mehr als eine „glückliche Fügung“: „Eine Entdeckung und die Hoffnung seines Herausgebers, mit ihm ein Stück ‚verlorener deutscher Geistesgröße‘ einzubringen, wird jeder Leser an sich erfüllt finden“ (GS III, 93).

Benjamins Urteil über Borchardts Sammlung muss auch deshalb überraschen, weil es die Brücke zu einer Anthologie schlägt, die er acht Jahren später selber herausgeben sollte und die allein schon in der Wahl des Titels ‚Wahlverwandtschaften‘ erkennen lässt, die der näheren Erläuterung bedürfen: *Deutsche Menschen. Eine Folge von Briefen*, 1936 im Züricher Verlag *Vita Nova* erschienen; Benjamin lebte damals schon in Paris, im Exil, und hatte sich entschieden, das Buch unter Pseudonym veröffentlichen zu lassen: Detlef Holz, ein dumpfdeutscher Name, dumpf genug, um das Buch an den deutschen Behörden

¹ Matthes & Seitz hat das Werk kürzlich erst wieder aufgelegt und mit einem Nachwort von Franck Hofmann versehen.

vorbei ins Land zu schleusen. Auch Benjamin geht es in seiner Briefanthologie – nicht anders als Borchardt – um ‚verlorene deutsche Geistesgröße‘. Die Geschichte des 19. Jahrhunderts und damit die Vorgeschichte derjenigen Katastrophe, die mit der „Machtergreifung“ der Nationalsozialisten sich endgültig zu der Katastrophe auswachsen sollte, die später auch folgte, deutet Benjamin als eine Verfallsgeschichte, in der das Bürgertum sich zwar emanzipierte und zur politischen Kraft aufstieg, vom Geist, der es ursprünglich trug, aber nur die Posten, Titel und Ämter am Ende übriggeblieben. In diesem Gestus der ‚Krise‘ nähert sich Benjamin Borchardts Schablone an. Nur zielt die Anlage seiner Sammlung methodisch in eine ganz andere Richtung, was den Fall nun endgültig zum Rätsel werden lässt (Vgl. Benjamin 1936).

Während Borchardt ganz und gar auf die „Restitution verlorener deutscher Geistesgröße“ (Borchardt [1927] 2018, 507) im Sinne einer *schöpferischen Restauration* der durch den vermeintlichen Bruch im 19. Jahrhundert offenbar verloren gegangenen Tradition abendländischen, und das heißt: in erster Linie *deutschen* Denkens setzt, geht es Benjamin darum, im Moment des Untergangs, die geschichtlichen Kräfte heraufzubeschwören, die, obwohl sie zwar gerade diesen Untergang nicht verhindern konnten, ihn in ihrer Wirkungslosigkeit vielmehr gerade mit ermöglicht haben, noch immer ein *Alteritätspotenzial* in sich bergen, Zeugnis der Hoffnung auf eine Geschichte sind, die auch hätte ‚anders‘ verlaufen können. Hier die Konstruktion *geschichtlicher Kontinuität*, dort Konstellationen *geschichtlicher Diskontinuität*. In Borchardts deutschem Kulturnationalismus und Benjamins messianischem Geschichtspessimismus liegt, mit anderen Worten, „das ganze Katastrophenbewußtsein der Epoche und ihre Erwartung“ beschlossen. (Matz 2011, 82f.; Vgl. Haas 1928) Entgegengesetzter könnten Methodologien ‚deutscher Geistesgeschichte‘ kaum ausfallen.

Wie also ist die Diskrepanz zwischen der Wertschätzung für Borchardts Landschaftsanthologie auf der einen Seite und der entgegengesetzten methodischen Ausrichtung von Benjamins eigener Briefanthologie auf der anderen Seite zu verstehen? Und warum lässt sich aus dieser Spannung heraus, der Konstellation Borchardt-Benjamin, ein Beitrag zur Konfliktgeschichte ‚prekärer Heimat‘ formulieren? Die These, die es im Folgenden zu entfalten gilt, lautet: Die Art und

Weise, wie Borchardt und Benjamin ihren Zugriff auf ‚deutsche Geistesgeschichte‘ jeweils methodisch gestalten, ist aufs Engste mit ihren Konzepten von Natur und Heimat als ‚geistiger Zugehörigkeit‘ verbunden, die, wie sich zeigen wird, nicht nur verschiedenartig ausfallen, sondern in der Polarität ihrer Anlage eine Spannung in die fragliche Zeit um 1900 eintragen. ‚Natur‘ wird dabei zum Prüfstand einer universalgeschichtlichen Zeitdiagnostik, die erst in der Reflexion auf das Allernächste, die Landschaft, die in Wahrheit aber auf das Allerfernste, das geschichtliche Telos des Geistes, verweist, zu ihrer eigenen Leitbegriffen und Grundsätzen gelangt.

I Geistige Landschaften

Borchardts Auffassung von Geistesgeschichte ist von Grund auf geprägt vom Festhalten an Tradition, vom Glauben an eine epochenübergreifende geschichtliche Kontinuität. Dieses *Kontinuitätsaxiom* bildet bereits den Grundtenor eines seiner frühesten Werke, des Essays *Villa*, in dem er sich mit der Typologie eben dieser spezifisch italienischen Baugattung, der des Landhauses, auseinandersetzt und dabei auf sprachlich wie theoretisch hochvirtuose Weise zur Einsicht gelangt, dass Landschaft und Geschichte eins seien, ja, dass die Villa geradezu Symbol einer Einheit sei, in der sich Natur und Kultur durchdringen.² Schon das Motto – ein freies Zitat aus Ciceros *De finibus bonorum et malorum* – steckt den gedanklichen Kosmos ab, in dem sich Borchardt bewegt und den er zeitlebens auch nicht mehr verlässt: ‚Wohin wir auch gehen, wir setzen den Fuß in Geschichte‘.³

In der Landschaftsanthologie macht sich das Kontinuitätsaxiom auf der kompositorischen Ebene bemerkbar: Denn ‚die‘ Geschichte, in die da der Fuß gesetzt wird, ist niemals das rohe, unbeherrschte, hereinbrechende Chaos geschichtlich konfligierender Kräfte. Sie ist vielmehr die immer

² Der Essay *Villa* erschien erstmals in zwei Lieferungen in der Frankfurter Zeitung, 51. Jg., Nr. 46 und 47 vom 15. und 16. Februar 1907, jeweils Erstes Morgenblatt S. 1-3. Im darauffolgenden Jahr kam er als Privatdruck bei Haberland in Leipzig heraus. Vgl. dazu auch Borchardt [1907] 1920.

³ Im von Borchardt verwendeten lateinischen Original lautet das Zitat: „Quocumque ingredimur, in aliquam historiam pedem ponimus“.

schon geformte, vom Geist durchdrungene, im idealistischen Sinne auf den Begriff gebrachte Wirklichkeit, weshalb sich die Frage nach der Anlage der Anthologie für Borchardt beinahe von selbst erledigt. Auf der Ebene des Geistes hat das metaphysische Prinzip organischer Ganzheiten seinen Dienst immer schon getan: „Ein Ganzes aber ist es [...], ein Ganzes und nicht ein loser Haufen trockener Staub [...], ein Ganzes, als geistiger Körper in Relation zu einem ersten andern Ganzen und einem zweiten andern Ganzen, – dem Ganzen der deutschen Nation und dem Ganzen der Erde“ (Borchardt [1927] 2018, 493).⁴ Als „Anthologie[] im höchsten Sinne“ wird Benjamin die Zusammenstellung in seiner Rezension später bezeichnen und auch nicht verlegen sein, sein Urteil mit einer organozistischen Metapher buchstäblich zu ‚bekränzen‘: „Kränze wie der des Meleager von Gadara, den wir, ob wir auch alle seine Blüten beim Namen nennen, uns nicht mehr aufgelöst zu denken wüßten“ (GS III, 92).

Borchardts eigenes Stichwort lautet in diesem Zusammenhang „geistige Geographie“ (Borchardt [1927] 2018, 495); er ist der festen Überzeugung, dass sich der Geist in einem und durch ein Volk bevorzugt ausspricht: dem deutschen. Sicher, es habe von Marco Polo über James Cook bis zu Pierre Louis Maupertius reiche Reiseliteraturen gegeben, gegen die lange Zeit nichts Deutsches aufzubieten gewesen sei. England, Frankreich, Italien: „Aber was will das gegen die Fülle besagen, die wir haben zusammenbringen und vorlegen können“ (Borchardt [1927] 2018, 495). Nur der Deutsche habe das Vermögen, auf Höhe des Geistes zu kommen, mit anderen Worten, den „ganzen Kreis der Schöpfung“ auszuschreiten, indem er das durch Rousseau befreite, pathetisch und kosmisch gewordene *Naturgefühl* auf eine höhere Stufe der Form zu heben verstehe, ohne ihm dadurch etwas von seiner Tiefe und Emphase zu nehmen, kurz: indem er das Niederste zum Höchsten mache:

Was haben die alten Reiseliteraturen der beglückten Völker zur Begründung plastischer Erdansicht, naturwissenschaftlicher Durcharbeitung der Voraussetzung zu geographischer Begriffsbildung, zu geistiger Geo-

graphie, zur Zusammendenkung von Struktur des anorganischen und Decke des organischen Stoffes, und zu all dem unzähligen beigetragen, worin dies Buch, das zwar auch Reisetücher enthält, zwar auch unvergessliche Tropenbilder, aber daneben die Seiten Goethes und Heines, Träume neben Vesten, Gedichte neben erhabenen Verallgemeinerungen, – worin also es allerdings den ganzen Kreis der Schöpfung ausschreitet. (Borchardt [1927] 2018, 495f.)

Der Deutsche ist nach Borchardt ein nie zur Ruhe gekommenes „Kind der Völkerwanderung“, der immer wieder in die Welt hinausgeht, aus der Bücherstube hinaus, und sie mit dem Geist erobert, sei es – und hier folgt ein Formenkanon ‚geistiger Geographie‘ – als (1) sinnlich empfindendes und darstellendes Verhältnis zur Landschaft, (2) als geologisch-geognostische Perspektive auf Struktur, (3) als naturwissenschaftlich ordnender Standpunkt zum Kosmos, (4) als im strengen Sinne geographische Ansicht der Erde, (5) als historisch-geografische Einstellung zur Nation. Ganz gleich: Der Deutsche ist „überall zu Haus und nicht zu Haus“, er ist „zu Haus wo er eben steht“: „Die Welt geht in ihn ein, indes er in die Welt aufgeht. Er ist der alte Wanderer seiner Geschichte, der Gast auf Erden“ (Borchardt [1927] 2018, 496).

Was bei Borchardt auf diese Weise geistesgeschichtlich zusammenfindet, ist eine idealistisch grundierte Geschichtsphilosophie und der um 1900 wiederaufflammende Mythos von der deutschen Kulturturnung – ein Amalgam, das als verkapptes, säkularisiertes Eschaton vor keiner Grenze Halt macht und über kurz oder lang sich sein aufgespartes geschichtliches Recht zu verschaffen weiß. Nicht *deutsche* Landschaften stehen deshalb im Zentrum der Anthologie, sondern *deutsch angesehene* Landschaften: von Johann Georg Sulzers Gartenlandschaften zwischen Antibes und Nizza über Karl Philipp Moritz Beschreibung der Villa Borghese bis hin zu Anton Prokesh von Ostens Orient-Studien von Alexandria bis Salamis. Die Anthologie ist bewusst gerahmt von Ansichten nicht-deutscher, teils sogar nicht-europäischer Landschaften, die in ihrer natürlichen, aber auch kulturellen Gestalt unterschiedlicher nicht sein könnten. Dazwischen Haiti, Java, die Anden, Japan, Kaschmir, der Ararat, die Pyrenäen, Griechenland, Italien, immer wieder Italien.

Als ‚deutscher Universalismus‘ lässt sich ein solcher *Geschichtschiliasmus* schon um 1800 beobachten, als durch die Französische Revolu-

⁴ Eine analoge gedankliche Bewegung lässt sich auch in Pisa. Ein Versuch von 1938 beobachten, in dem Borchardt die einzelnen Kunstwerke stets mit Hilfe eines verbindenden Allgemeinen aufeinander bezieht. Vgl. dazu Steiger 2004, S. 32.

tion die Identitäten flüssig zu werden beginnen und auch das bevorstehende Ende des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation Fragen der kulturellen Dominanz und nationalen Zugehörigkeit in einem neuen Licht erscheinen lässt. Und wie damals kreuzen sich auch um 1900 zwei sehr unterschiedliche Geschichtsbestrebungen: der Kosmopolitismus auf der einen und der Nationalismus auf der anderen Seite, eine kulturelle Antinomie, die vor Augen führt, dass in Wahrheit nicht, wie von Vertretern und Kronzeugen dieser Position behauptet, die Entfaltung einer über das Deutsche hinausreichenden Kultur des *Humanum*, sondern die Bildung einer ganz bestimmten Nation Endzweck der geistigen Bestrebungen ist, die sich natürlicherweise auch mit ganz bestimmten Besitzverhältnissen und Machtansprüchen verbindet (Vgl. Schmidt 2004; Höfer 2015). Die Frage nach *dem* Deutschen in der Landschaft tritt *nicht* hinter die Frage nach dem *einen* Menschen zurück. Nicht von ungefähr positioniert sich ein deutscher Universalismus dezidiert gegen sein französisches Pendant. Das Ganze, zu dem sich alles bildet, in dessen Dienst alles zu stehen hat, ist die Nation, die *deutsche*, und die hat in einer Zeit bis zur gesellschaftlichen Zerrissenheit gespannter, äußerster historischer Belastung mehr denn je sich ihrer eigenen Tradition und Herkunft zu vergewissern. Heute nicht weniger als damals.

Hier, in dieser Indienstnahme, ist das geistige Zentrum eines nationalkonservativen Autors wie Rudolf Borchardt zu verorten. Denn es braucht Schriftsteller wie ihn, *intellektuelle Führer*, die gerade diese verloren gegangene Tradition unter dem Schutt der letzten Jahre, so vieler Jahrzehnte wieder zu bergen, behutsam hervorzuholen und als zeitlos geltenden Maßstab zu vermitteln wissen, um der deutschen Nation das unverwechselbare Profil zu geben, das sie zu keinem Zeitpunkt der Geschichte je hatte. Im Falle von Borchardt kann man sogar davon ausgehen, dass es um mehr als eine Form *bloßer Vermittlung* geht. Es geht um das spekulative Prinzip *geistiger Verkörperung*: Für die Erneuerung der Nation braucht es Leitfiguren wie ihn, Borchardt, Personen, in denen die deutsche Tradition überdauert hat, die selber ‚deutschen Menschheitsgeist‘ verkörpern (Vgl. Kauffmann 2003).

In die Zeit der Landschaftsanthologie fällt auch eine Rede, deren Titel zum programmatischen Schlagwort für Borchardts Denken insgesamt

geworden ist: *Schöpferische Restauration*. In der Rede setzt Borchardt sich mit dem auseinander, was im 19. Jahrhundert so unwiderruflich in die Geschichte des Geistes hereingebrochen ist und was aus seiner Perspektive nicht sein kann, weil es nicht sein darf: der Bruch mit der historisch überlieferten Tradition abendländischen, und das heißt auch hier: deutschen Denkens, der Verfall des Geistes, die Entgötterung des Himmels, Ideenfrevel, die ideologische wie ökonomische Korruption des Volkes, die – national gewendet – in die Polarität von Deutschland und Frankreich zurückschlägt:

Seelenlos und geistlos, eine durchsichtig und gewalttätig konstruierte Abstraktion, steht der Staat Friedrich des Großen, der ihm nachgeäffte Karl Eugens, auf seine erworbenen und gepreßten Heere gestützt, den zentralisierten Gewaltstaaten jenseits des Rheins gegenüber, ihnen abgesehen wie die von Versailles geschorenen Schnurregelgärten mit *bowlinggreen* und porzellanenen Oreaden. Diese gesamte Welt ist käuflich und bewegt sich in einem wilden Tanze um ihre Kaufpreise. Käuflich der Staat, käuflich Amt und Ehre, Familie und Recht, Poesie und Wissenschaft, Mann und Weib und Kind. Das Schöne ist fast überall zum Eleganten, zum Hübschen, zum Niedlichen, zum Reiz, zum Anreiz, ja zu dem aus halber Abstoßung entstehenden Widerreiz entartet. (Borchardt [1927] 1955, 233)

Als Gegenmaßnahme kommt für Borchardt nur *die Wiedergeburt der Nation aus dem Geist der Romantik* in Frage – einer Romantik, die hier nicht als spezifischer Gegenbegriff zur Klassik auftritt, sondern das Ganze der deutschen Literatur und Philosophie an der Epochenschwelle ‚um 1800‘ meint, von Herders Einsicht in die Geschichtlichkeit der menschlichen Gattung über Georg Forster heimische wie abenteuerliche Reisebeschreibungen bis zum Kosmos, dem *opus magnum* des späten Alexander von Humboldt. Sie alle repräsentieren nach Borchardt auf die ein oder andere Weise den menscheitsbildenden Geist der deutschen Nation. Und es ist natürlich kein Zufall, dass er mit dieser Auffassung keineswegs allein ist, sondern in bester Gesellschaft von Literaturwissenschaftlern seiner Zeit wie Hermann August Korff, die Geistesgeschichte in vergleichbarer Weise unter das Diktat einer Idee stellen, sodass der historische Einzelfall einen zutiefst ambivalenten ontologischen Status bekommt: Entweder er wird zum Ausdruck der Idee, dann existiert er nicht mehr als Einzelfall, sondern nur noch als Symbol eines übergeordneten Allgemeinen, oder aber, nicht

weniger problematischer, er drückt die Idee nicht aus, dann existiert er nicht, noch nicht mal als Einzelfall. Korff bezeichnet jene Form der Ideenorganisation als „Siege des Geistes über die jeweiligen Fragwürdigkeiten des Lebens“ (Korff 1923, 5).

Sprechenderweise fehlt in der Sammlung denn auch ein Autor, den man unter den epochemachenden Vorzeichen einer Landschaftsanthologie wie dieser mit Sicherheit vermutet hätte. Das gilt selbst dann, wenn Borchardt als Herausgeber nach eigenen Aussagen an einer systematischen Vollständigkeit gar nicht interessiert ist – und dies methodisch auch gar nicht sein kann. Die Versicherung schützt nicht vor dem mit Blindheit geschlagenen System, das sie hervorbringt. Wenn es um das Verhältnis des Deutschen zur Landschaft geht und der Landschaft zu Deutschland, fehlt eben einer, ohne den es nicht geht: Heinrich Heine. Keines seiner ‚Reisebilder‘ hat Eingang in die Anthologie gefunden, „ausgeschaltet“ (Borchardt [1927] 2018, 501), wie Borchardt selbst entlarvend begriffslos argumentiert: Sie, Heines ‚Reisebilder‘, dienten nur als Vorwand, um dem Publikum die eigene „Gefallsucht“ und „Rührwitzigkeit“ zu präsentieren. Heine war und blieb – mit Adorno gesprochen – die „Wunde“ der deutschen Literatur, auch und nicht zuletzt bei Borchardt (Vgl. Adorno 1974).

Konnte einer wie Benjamin, der über den Begriff der Kritik in der Romantik promoviert wurde und der wie kaum ein anderer Intellektueller nach dem Ersten Weltkrieg dem Deutschkonservatismus wie überhaupt jedem Kulturnationalismus ablehnend bis feindlich gegenüberstand, für solch ein Projekt gewonnen werden? Ja, anscheinend. Als eine „platonische Landschaft“ preist Benjamin die Anthologie in seiner Rezension, begreift sie als eine „Wirkung des ursprünglichen Schrifttums selber“, lobt sie als einen *ὄνειρονόμιος τόπος*, als einen Ort jenseits des Himmels, in dem „anschaulich und als Urbilder Städte, Provinzen und vergessene Erdwinkel liegen“ (GS III, 92f.).

II Idolatrie der Geschichte

Vergegenwärtigt man sich die näheren Lebensumstände, könnte man zunächst geneigt sein, Benjamins positive Rezension auf *taktisches Verhalten* zurückzuführen; es wäre nicht das erste Mal, das Benjamin sein privates Urteil aus *litera-*

turbetriebsstrategischen Gründen hinter seinem publizistischen verbirgt. Auch bei der Besprechung von Hugo von Hofmannsthals Trauerspiel *Der Turm* lässt Benjamin eine Skrupellosigkeit und Unanständigkeit walten, die in einem Widerspruch zu seiner ansonsten auf absoluter Bescheidenheit und Präzision beharrenden intellektuellen Redlichkeit steht. In diesem Sinne urteilt Wolfgang Matz in seiner im Ausgang von dessen Verhältnis zu Borchardt geschriebenen intellektuellen Biographie Benjamins:

So tut man ihm gewiß kein Unrecht, betrachtet man die Rezension der Landschafts-Anthologie vor allem als Angelegenheit literaturpolitischer Opportunität, – nicht gegenüber Borchardt natürlich, an dem ihm nichts gelegen war, sondern gegenüber Hofmannsthal. Benjamin war an guten Beziehungen weiterhin sehr interessiert, und seit längerer Zeit hatte er mit Hofmannsthal und der Bremer Presse den Plan entwickelt, die Schriften Wilhelm von Humboldts herauszugeben, und auch wenn der Plan nie verwirklicht wurde, so wollte Benjamin seine Verwirklichung doch mit allen Mitteln fördern. Rezensionen wie die der Anthologie oder des *Turms* waren da kleine, strategische und im Falle des *Turms* auch unaufrichtige Züge.⁵ (Vgl. dazu Matz 2011, 76f.)

Soweit, so plausibel. Hermeneutisch zufriedenstellend ist eine solche Analyse aber keineswegs. Um systematisches Kapital aus der Rezension zu schlagen, mag es vielmehr hilfreich sein, Benjamins Besprechung beim Wort zu nehmen, bis zu dem Punkt, an dem die Kritik, die sich zweifelsohne hinter ihr verbirgt, einsetzen müsste – und tatsächlich auch an anderer, späterer Stelle ein-

⁵ Auch in den Druck des Wahlverwandtschaften-Aufsatzes findet eine Borchardt betreffende kritische Aussage keinen Eingang. Zwar lässt sich nicht mehr zweifelsfrei rekonstruieren, wer den entsprechenden Satz für den Druck gestrichen hat – Hofmannsthal, in dessen „Neuen Deutschen Beiträgen“ der Text erscheint, hatte sich offenbar nicht daran gestört –, aber die Skrupel, die Benjamin schon im Vorfeld begleiten haben, lassen erkennen, wie literaturbetriebsstrategisch er gedacht hat. Aufschlussreich im vorliegenden Zusammenhang ist, dass Benjamin schon hier die ‚Scheinhaftigkeit‘ der Borchardt’schen Methodenwahl kritisiert: „Tritt in jener [sc. Hölderlins, P.N.] Lyrik das Ausdruckslose, so in Goethescher die Schönheit bis zur Grenze dessen hervor, was im Kunstwerk sich fassen läßt. Was jenseits dieser Grenze sich bewegt ist Ausgeburt des Wahnsinns in der einen, ist beschworene Erscheinung in der anderen Richtung. Und in dieser darf die deutsche Dichtung keinen Schritt über Goethe hinauswagen, ohne gnadenlos einer Scheinwelt anheimzufallen, deren lockendste Bilder Rudolf Borchardt hervorrief“ (GS I.1, 182).

setzt. Und hier fällt ein Begriff ins Auge, der die ‚Dazwischenkunft eines Dritten‘ bedeutet, dessen Name bereits genannt wurde, und dessen *anwesende Abwesenheit* sich beinahe von selbst versteht: Goethe. Dessen – und nicht etwa Platons – Begriff des Urbildes bildet die Folie, auf dem die Auseinandersetzung Benjamins mit Borchardts Konzeption deutscher Geistesgeschichte stattfindet: lobende Zustimmung in der Rezension einerseits, vernichtende Kritik, auf die es im Folgenden ankommt, andererseits.

Borchardts Begriff der Geistesgeschichte ist ganz von der Goethe’schen Naturauffassung durchdrungen, der Morphologie, der Lehre von der Bildung und Umbildung der organischen Körper, die sich in immer neuen, transformierten Gestalten zu erkennen geben. Dabei folgt er einer im 19. Jahrhundert einsetzenden Tradition geisteswissenschaftlicher Disziplinierung, die Goethes Anschauungsweise der Natur – das ‚anschauende Denken‘ – auf Gegenstände der Kultur und Religion, Politik und Gesellschaft überträgt. Organisch ist, was immer der Geist nach seinem Bilde empfängt, durchdringt und formt.

Nicht von ungefähr polemisiert Borchardt schon in seinem *Gespräch der Formen* von 1905 gegen das bloße Anhäufen von Material in der Altphilologie und in der Neugermanistik und plädiert – ganz im Sinne der Dilthey’schen Methodendifferenzierung von Natur- und Geisteswissenschaften – dafür, dass jedes gedanklich und sprachlich geformte Werk vom ‚Erlebnis‘ auszugehen habe, dass zu einem ‚geistigen Erlebnis‘ in der individuellen Bildungsgeschichte der Persönlichkeit werden müsse. Positivismus wie auch Historismus sind ihm zuwider. Im Nachwort zur Landschaftsanthologie heißt es bei Borchardt:

Wir übergeben der Nation, da wir als Söhne des neunzehnten Jahrhunderts an die Mächte der Persönlichkeit glauben, niemals Gegenstände gegenständlich, sondern immer und immer nur Bilder der Gegenstände bildlich, nur Formen, die der Gegenstand beim Durchgang durch den organischen Geist sich umwandelnd empfangen hat, und übergeben damit, in immer neuen Abwandlungen und Anwendungen, immer neue Bilder dieses organischen Geistes selbst. (Borchardt [1927] 2018, 494)

Borchardt ist Verfechter eines Geschichtsbegriffs, dem sich alles Natürliche wie alles von Menschengestalt Geformte organisch anverwan-

deln lässt. Er überträgt die Goethe’sche Formprinzipien von Polarität und Steigerung auf den Bereich der Kultur und Religion, der Gesellschaft und Politik, weil gerade die geschichtliche Welt ihm an allen Ecken und Enden instabil geworden zu sein scheint: *pathologisch*. Borchardts Landschaftsanthologie ist das Gegenbild einer in sich zerfallenen Moderne – soll es sein, nach dem Ersten Weltkrieg, mehr denn je. Hier befindet sich der Glutkern seiner geistigen Existenz als Autor und Herausgeber. Und hierin kommt auch Benjamin mit ihm überein, weswegen die positive Rezension eben nicht nur auf *taktisches Verhalten* reduziert werden kann. Benjamin lobt den einheitlichen Charakter der Sammlung nicht zuletzt deshalb, weil er selber der Auffassung ist, dass die in solchen Fällen „übliche[] Blütenlese“ immer das „Odium der Plünderung, der unbefugten Ausbeutung“ (Benjamin 1927) mit sich führt, aus der nur die Oberflächlichkeit der Zeit, die Verrohung der Sitten, die Enthumanisierung des Denkens sprechen kann, ihre Verlassenheit. Benjamin schätzt an Borchardts Sammlung, dass die Geschichte aus jedem einzelnen Beitrag spricht und das Werk dadurch in der geschichtlichen Gegenwart fortgeschrieben wird: Sie ist ein ‚Eingedenken‘ an ein erfahrungs- und anschauungs-gesättigtes Erzählen, das mit den Erfahrungen aus den Schützengräben des Ersten Weltkrieges unwiderruflich zu Schaden gekommen ist: In den von Borchardt gesammelten Texten des 19. Jahrhunderts ist die Reflexion über Sprache und Landschaft noch ‚durchaus heil‘, wenn auch nicht bei sich oder gar zu Hause. (Vgl. Hofmann 2018, 522)

Der restlos für die Sache eingenommene Fürsprecher, als der er sich in der Rezension präsentiert, ist Benjamin aber nicht. Während Borchardt die *Idolatrie der Natur*, die man Goethe immer fälschlicherweise nachgesagt hat – erinnert sei an das Tobler-Fragment –, ungedeckt aufnimmt, sie auf die Kultur überträgt, sodass sie zu einer *Idolatrie der Geschichte* überhöht wird, favorisiert Benjamin ein ganz anderes Modell, was im Folgenden an der Anlage seiner eigenen, neun Jahre später erschienenen Anthologien, aber auch an späteren kritischen Bezugnahmen auf Borchardt deutlich werden soll. Ein erster Hinweis darauf lässt sich bereits der Rezension der Landschaftsanthologie selber entnehmen, wenn man die Codes der Benjamin’schen Begriffsverwendung

zu entschlüsseln weiß: Benjamin konfrontiert die Fülle der von Borchardt besorgten Landschaftsbetrachtungen, deren „erfahrungssatte[s] Dasein in der Landschaft“, mit der existenziellen Not, aus der sie entstanden sind. Es ist der „gefährvolle[, schicksalshafte[] Naturraum“ (GS III, 93), der zuerst erlebt und schließlich geistig bezwungen worden sei. Seine eigene Version der Geistesgeschichte wird den ‚gefährvollen, schicksalshafte[n] Raum der Geschichte‘ in den Blick nehmen: seine mythische Schicksalhaftigkeit, die direkt hinein in den Abgrund führt.

III Das ‚prekäre‘ Scheinen der Form

Dieses Buch, das sich als Geschenkbuch wie kaum ein anderes eignet, kommt zur rechten Zeit. [...] Und während sonst, in anderen Sammlungen, die verbindenden Worte des Herausgebers meistens eine Plage sind, bedeuten in dieser Briefsammlung die zu jedem Brief gegebenen Einleitungen von Detlef Holz eine besondere Bereicherung: hier spricht ein Mann, den ein reiches Wissen nicht pedantisch, sondern weise gemacht hat. (Auerbach 1936: 447)

Was Erich Auerbach in der Schweizerischen *National-Zeitung* in einer Rezension als kommentierte Briefsammlung ankündigt, ist mehr als das: Es ist ein *Requisitorium*, ein ‚Einspruch‘ gegen die Zeit. Vorher bereits, in den Jahren 1931/1932, hatte Benjamin die Briefe publiziert, siebenundzwanzig Texte insgesamt, einzeln jeweils, mit Kommentaren, in der *Frankfurter Zeitung* – ‚Unter dem Strich‘.⁶ Seiner Meinung nach wären erst hundert präsentabel gewesen. Schon dabei, während dieser Jahre, musste er den eigenen Namen verschweigen: der Faschismus hatte seine Schatten vorausgeworfen.

Benjamin hat sich in der Auswahl der Briefe auf den Zeitraum von 1783 bis 1883 beschränkt. Die große humanistische Epoche. Mit Goethe als Scheitel. Angefangen bei Georg Christoph Lichtenberg beschreibt Benjamin die Bewegung einer Epoche, in der das Bürgertum aus dem Windschatten der Feudalaristokratie austritt, seine

⁶ Die ausgewählten Briefe und Kommentare erscheinen im Feuilleton der *Frankfurter Zeitung* vom 1. April 1931 bis 31. Mai 1932.

große Position bezieht, eine bürgerliche Intelligenz, von der aber – nach Goethes Tod – nur noch die Position übrigbleibt, nichts mehr der Geist, der sie ursprünglich trug. „Von Ehre ohne Ruhm, von Größe ohne Glanz, von Würde ohne Sold“, so ist das Buch untertitelt. Mit den Gründerjahren sieht Benjamin eine ganze Epoche ihrem Ende entgegengehen, ein Ende, das bereits Goethe vorausgesehen, ja, vorausgesehen hatte, sechs Jahre, bevor er starb. Eisenbahnen, Schnellposten, Dampfschiffe. Reichtum und Schnelligkeit, das ist es, was ‚jetzt‘ zählt:

Eigentlich ist es das Jahrhundert für die fähigen Köpfe, für leichtfassende praktische Menschen, die, mit einer gewissen Gewandtheit ausgestattet, ihre Superiorität über die Menge fühlen, wenn sie gleich selbst nicht zum Höchsten begabt sind. (Benjamin 1936, 10)

Eine solche Epoche, wie die vergangene, die kommt nicht wieder. Goethes Todesjahr halbiert den abgesteckten Zeitraum. Ursprünglich hatte Benjamin geplant, die Sammlung unter dem Titel „Das unterschlagene Deutschland. Briefe“ herauszubringen. Es sollte ein anderes Deutschland repräsentieren, das bürgerlich-humanistische, in einer Zeit, in der der Geist bereits aus ihm verschwunden war. Das Exemplar, das er Siegfried Kracauer, seinem Freund und intellektuellen Weggefährten, zusandte, zeichnete er mit: „Für S Kracauer / diese Arche / die ich gebaut habe / als die faschistische Sintflut / zu steigen begann“.⁷

Was unterscheidet Benjamins Sammlung in der methodischen Anlage von derjenigen Borchardts, auch und nicht zuletzt im Hinblick auf Goethe und dessen morphologisches Denken. Hierzu ist ein sogenannter „Nachtrag“ zum „Fall Borchardt“ aufschlussreich, den Benjamin verfasst hat und in dem es um den *problematischen Scheincharakter* seiner von Goethe entlehnten Formlehre geht:

Wenn die Aufgabe gestellt wäre, Borchardts Schrifttum aus jener eigentümlichen Erfahrung des Scheines heraus zu konstruieren, die kaum je so marktschreierisch, so verzweifelt aber auch kaum je so vollendet und ihrer Vollendung bewußt sich herausschrie, so hieße das zugleich ihn in Zusammenhänge einstel-

⁷ Neun Widmungen Benjamins in Exemplaren von Deutsche Menschen sind insgesamt überliefert, darunter auch an Adorno, Horkheimer und Gershom Scholem. Vgl. dazu Wizisla 2008.

len, die alles andere als literarhistorische sind. Wer – hätte man zu fragen – hat vor ihm diese Erfahrung in solcher sinnlichen Bestimmtheit und Fülle gekannt. Man käme auf Hofmannsthal, eben darum sein großer Erzieher. Man stieße aber zuletzt auch auf Goethe. Und man deutet ein historisches Phänomen erstaunlicher Art an, mit der Behauptung, daß eben die Goethesche Eroberung einer Scheinwelt in Hofmannsthal und Rudolf Borchardt ihre erschreckend gelehrigen, erschreckend festgelegten Diadochen gehabt hat. Diese Goethesche Welt – unter denen des Meisters nur eine – ihnen die einzige, schiebt sich in einer Halluzination des Zeitsinns ihnen vor die wirkende und werdende; während sie selber allerdings wirkungs- und wandellos und darum nicht ohne Eignung ist, mit einer griechischen Vorwelt so verwechselt zu werden, wie Goethe es selber doch niemals getan hat. (GS VI, 201)

Benjamins Kritik an Borchardt setzt dort an, wo der Geist selber nur zu einem Erfüllungsgehilfen eines Werkes wird, das sich im Namen einer Idee an der sinnlichen Bestimmtheit und Fülle vergeht, als „Halluzination“ vor die wirkende und werdende Welt schiebt. Der Schein herrscht, wo nicht mehr die Phänomene selbst sprechend zur Geltung kommen, dort, wo eine Gestalt alle anderen Gestalten dominiert. Dieses vermeintliche Verhängnis aber ist Benjamin angetreten mit seiner Briefanthologie ‚aufzusprenken‘: Im Moment des Untergangs, da die „faschistische Sintflut“ zu steigen beginnt, legt Benjamin mit seiner Sammlung den Glutkern einer Hoffnung frei, die sich überhaupt erst gegen das, was sie verunmöglicht, als ‚Eingedenken‘ bewähren kann. Nicht die großen Namen sind es, die seiner Anthologie ihren spezifischen Charakter als „Arche“ verleihen, sondern die vielen Unbekannten, Vergessenen, das Latente: Johann Heinrich Kant, der an seinen Bruder Immanuel Kant, Friedrich Hölderlin, der an Casimir Ulrich Böhlendorf, Clemens Brentano, der an den Buchhändler Georg Andreas Reimer in Berlin schreibt:

„Denn wirken kann, *im Reiche der Formen und als Form*, d. h. also im strengsten Sinne des Wortes: unpolitisch, heute nur das durchaus Verborgene, Unscheinbare, das scheinbar, und bis zu einem gewissen Grade sogar wirklich, der Wirkung Entsagende.“ (GS VI, 202)

Die ‚geistige Zugehörigkeit‘, die Borchardt über die Brüche der Tradition, das disparate Material der Geschichte hinweg restituieren zu können glaubte, bei Benjamin wird sie vollends fraglich, ‚Heimat‘ damit prekär.

Borchardt und Benjamin sind in ihrer Wahlverwandtschaft und Gegensätzlichkeit *Zeitgenossen* in einem emphatischen Sinne. Ihre jeweiligen Zeitdiagnosen sind Ausdruck einer inneren Spannung der Epochenschwelle um 1900, die gerade aus der Differenz zwischen einem vermeintlich harmonisch geordneten Ganzen namens ‚Natur‘ und dem ungemeinen Recht der Wirklichkeit erwächst. Wie man dabei mit dem ‚Riss‘, der im 19. Jahrhundert so unheilbar durch die Zeit gefahren ist, umgeht, lässt sich wissenschaftstheoretisch als Konflikt zwischen Geistes- und Naturwissenschaften, zeitgeschichtlich als Konflikt zwischen Deutschland und Frankreich, geschichtsphilosophisch als Konflikt zwischen Tradition und Moderne, epistemologisch als Konflikt zwischen Anschauen und Denken rekonstruieren. Die Diskurse, die sich im Ausgang davon entwickeln, lassen die Frage in den Blick geraten, warum und in welcher Weise ‚Natur‘ – verstanden als ‚geistige Heimat‘ – in einem tieferen Sinne um 1900 ‚prekär‘ wird.

Literaturverzeichnis

Quellen

- Adorno, Theodor W. (1974): Die Wunde Heine. In: ders.: *Noten zur Literatur. Gesammelte Schriften*, Bd. 11, Frankfurt a. M.: Suhrkamp. S. 95-100.
- Auerbach, Erich (1936): Rezension zu *Deutsche Menschen*. In: *National-Zeitung* (Basel), 6. Dezember 1936 (Bücherseite). Wiederabgedruckt in: Momme Broderson (Hg.): *Walter Benjamin. Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 10, Frankfurt a. M. 2008: Suhrkamp, S. 447.
- Benjamin, Walter (1924): *Goethes Wahlverwandtschaften*. In: Tiedermann, Rolf/Schweppenhäuser, Hermann (Hgg.) u. Mitw. v. Adorno, Theodor W./Scholem, Gershom: *Walter Benjamin: Gesammelte Schriften*. Bd. I.1, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1980, S. 123-201.
- Benjamin, Walter (1927): *Der Deutsche in der Landschaft*. Besorgt von Rudolf Borchardt. In: Tiedermann, Rolf/Schweppenhäuser, Hermann (Hgg.) u. Mitw. v. Adorno, Theodor W./Scholem, Gershom: *Walter Benjamin: Gesammelte Schriften*. Bd. III, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1982, S. 91-94.
- Benjamin, Walter (1936): *Deutsche Menschen*. In: Momme Broderson (Hg.): *Walter Benjamin. Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 10, Frankfurt a. M. 2008: Suhrkamp.
- Benjamin, Walter (o. D.): „Zum Fall Borchardt diesen Nachtrag“. In: Tiedermann, Rolf/Schweppenhäuser, Hermann (Hgg.) u. Mitw. v. Adorno, Theodor W./

- Scholem, Gershom Walter Benjamin: Gesammelte Schriften. Bd. VI, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1985, S. 201-202.
- Borchardt, Rudolf ([1907] 1920): Villa. In: ders.: Schriften. Prosa I, Berlin: Rowohlt, S. 5-44.
- Borchardt, Rudolf ([1927] 2018): Der Deutsche in der Landschaft. In: Schalansky, Judith (Hg.): Naturkunden, 42, mit einem Nachw. v. Franck Hofmann. Berlin: Matthes & Seitz.
- Rudolf Borchardt ([1927] 1955): Schöpferische Restauration. In: Borchardt, Marie Luise (Hg.): Rudolf Borchardt: Reden. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 230-253.
- Willy Haas: Zwei Dokumente wider Willen. In: Die Literarische Welt. Berlin. Jg. 4, Nr. 5 vom 3. Februar 1928, S. 5.
- Forschungsliteratur**
- Hofmann, Franck (2018): Die Frage nach dem Menschen. Postscript. Nachwort zur Neuauflage von Rudolf Borchardt: *Der Deutsche in der Landschaft*, Berlin: Matthes & Seitz, S. 512-534
- Höfer, Hannes (2015): Deutscher Universalismus. Zur mythologisierenden Konstruktion des Nationalen in der Literatur um 1800. Heidelberg: Winter.
- Kauffmann, Kai (2003): Rudolf Borchardt und der ‚Untergang der deutschen Nation‘. Selbstinszenierung und Geschichtskonstruktion im essayistischen Werk. Tübingen: Niemeyer.
- Korff, Hermann August (1923): Geist der Goethezeit. Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch-romantischen Literaturgeschichte, 3 Bde., Bd. 1. Leipzig: Weber.
- Matz, Wolfgang (2011): Eine Kugel im Leibe. Walter Benjamin und Rudolf Borchardt: Judentum und deutsche Poesie. Göttingen: Wallstein.
- Schmidt, Georg (2004): Staat, Nation und Universalismus: Weimar-Jena als Zentrum deutscher Identitätssuche im späten Alten Reich. In: Fink, Gonthier-Louis/Klinger, Andreas (Hgg.): Identitäten. Erfahrungen und Fiktionen um 1800, Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang, S. 33-70
- Steiger, Meike (2004): Von der Tonscherbe zur großen Erzählung. Zur Frage nach der Modernität von Rudolf Borchardts Geschichtsschreibung. In: Kauffmann, Kai (Hg.): Das wilde Fleisch der Zeit. Rudolf Borchardts Kulturgeschichtsschreibung. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 24-46.
- Wizisla, Erdmut (2008): Widmungen für die ersten Leser. In: Hahn, Barbara/ders. (Hg.): Walter Benjamins *Deutsche Menschen*. Göttingen: Wallstein, S. 45-67.

Artikel

Natalie Moser*

Heimat als vergiftetes und sich vergiftendes Ökosystem. Zur Überblendung von Erinnerungs-, Ökologie- und Herkunftsdiskurs in Josef Winklers *Laß dich heimgeigen, Vater, oder Den Tod ins Herz mir schreibe* (2017/18)

Abstract: Kreisläufe sind Thema, Motiv und poetisches Prinzip von Josef Winklers Text *Laß dich heimgeigen, Vater, oder Den Tod ins Herz mir schreibe* (2017/18). Er handelt vom Skelett des SS-Soldaten Odilo Globocnik, das nach Ende des Zweiten Weltkrieges auf dem Gemeinschaftsacker des Dorfes Kamering vergraben wurde. Ausgehend vom Unverständnis über das kollektive Verschweigen der ‚Entsorgung‘ Globocniks im Gemeinschaftsfeld legt der Ich-Erzähler in einem briefähnlichen Text an seinen Vater diverse Kreisläufe offen, zu deren Stationen Nahrungsmittel, Personen, Narrationen etc. gehören, die das Skelett mit seiner Umgebung verketteten. Ausgehend von der das Skelett enthaltenden Erde wird auf lokal zentriertem Handlungsraum eine toxische Nahrungskette nachgezeichnet und zugleich ein über die lokale Verhaftung hinausweisender globaler Schuldzusammenhang angedeutet. Das Konzept ‚Ökosystem‘ bildet das Muster, um Ökologie-, Erinnerungs- und Herkunftsdiskurs verbindend (von) Heimat zu erzählen.

Cycles are a topic, a motive and a poetic principle of Josef Winkler’s novel *Laß dich heimgeigen, Vater, oder Den Tod ins Herz mir schreibe* (2017/18). It deals with the skeleton of the SS soldier Odilo Globocnik, who was buried in the community fields of the village Kamering after the end of the Second World War. Underlining his disapproval of the collective concealment of Globocnik’s end, the first-person narrator demonstrates in a letter-like text to his father various cycles (including food, people, narrations, etc.), that connect the skeleton with its surroundings. Starting with the earth of the community field, a toxic food chain is traced in Winkler’s work, which focusses on the area of the village. At the same time, a global guilt context pointing beyond this area is indicated. The concept of the ecosystem forms the background of the text, which connects ecology, memory and the origin discourse and in this way addresses ideas of home and the homeland.

Keywords: Kreislauf, Ökologie, Josef Winkler, Heimat, Toxicity, Ecology, Ökosystem, Vergiftung

*Dr. Natalie Moser, Universität Potsdam, Institut für Germanistik, Professur Neuere deutsche Literatur / 19.-21. Jahrhundert, E-Mail: natalie.moser@uni-potsdam.de

Der österreichische Schriftsteller und Bühnen-Preisträger Josef Winkler wurde im Rahmen einer 2004 veröffentlichten Sammelpublikation zu seinem Leben und Werk befragt. Auf die Frage, was Heimat für ihn bedeute, antwortet Winkler:

Graue Tigermotte, Hundsveilchen auf dem Grab jugendlicher Selbstmörder, weiße Fleischblumen, Schwalbenschwanz, Chrysanthemen, – *Frohe Allerheiligen!* – Purpurbär, veilchenblaue Fleischblume am rechten Auge, rosarote Fleischblumen auf dem Kindergrab – *Frohe Allerseelen!* – Trauermantel, Blaukopf, Trauerspinner, Schwarzes C. (Winkler 2004, 114)¹

¹ Der Titel des Textes „Der ironische Selbstentblößer. Selbstbeschreibung, angeregt durch Fragen von Uschi Logge“ deutet an, dass es sich um keinen faktualen, sondern um einen fiktionalen Text handelt.

Mit wenigen Strichen bzw. Begriffen insbesondere aus dem Bereich der (kultivierten) Natur zeichnet Winkler ein Heimatbild, das eine beklemmende Wirkung hat. Auf harmlos wirkende weiße Fleischblumen folgen veilchenblaue, die für Hämatome im Gesichtsbereich stehen, sowie rosarote, die auf einem Grab wachsen und aufgrund ihrer Farbe eine zweifache Bezugnahme auf Fleisch aufweisen. Nicht nur mittels Farbadjektiven und Grabsymbolik spielt der Befragte mit einem positiv konnotierten Heimatbild, sondern auch, indem er das Wort „Trauer“ wiederholt und katholische (Toten-)Feiertage als Kontrapunkte einsetzt. Durch die kontraintuitive Attribuierung der Feiertage als „froh“ und durch Bezeichnungen für die Kärntner Flora und Fauna, die u.a. auf exotische Tiere rekurren (beispielsweise den Tiger in „Tigermotte“), wird ein die Herkunft des

Autors berücksichtigendes Heimatsetting entworfen und gleichermaßen ironisiert. Im Anschluss an die Frage nach der Bedeutung von Heimat wird Winkler gefragt, was er von der aktuellen Regierung halte, worauf er wie folgt antwortet:

Ich nenne diese Regierung das ‚Schwarze C‘. *Agrótiš C nigrum*. Dieser Schmetterling legt seine Eier an Taubnesseln, Hühnerdarm, Weiderich, Primeln und andere ‚niedere Pflanzen‘. Das schwarze C ist nicht selten; in manchen Jahren sogar häufig. Es ist leicht zu züchten. So die botanische Auskunft. Ich frage mich oft, wieviele Menschen in diesem Land so entsetzt und schockiert waren bei dieser Regierungsbildung, daß sie schwer krank wurden und schließlich gestorben sind. Ich frage mich oft, wieviele Menschen diese Regierung schon unter die Erde gebracht hat! (Winkler 2004, 114f.)

Die Antwort schließt durch die Wiederholung des „Schwarze[n] C“ unmittelbar an die vorherige an, wodurch die bedrohliche Heimatskizze mit der von 2000 bis 2005 dauernden, die Regierung bildenden ÖVP-FPÖ-Koalition verbunden und auf die lebensbedrohliche Wirkung derselben hingewiesen wird. Die Verbindung von nahezu lyrischen Alltagsskizzen mit einer relativ abstrakten Gegenwartskritik ist eine Grundkonstante von Winklers Werk, die allerdings auch dafür verantwortlich ist, dass Winklers Texte nicht vorbehaltlos der sozialkritischen Heimatliteratur oder Anti-Heimatliteratur zugezählt werden. Winkler hätte auf die Frage, was ihm Heimat bedeute, auch pauschal auf sein Gesamtwerk verweisen können, das zu einem großen Teil aus Texten besteht, die sich explizit und oftmals ausschließlich seinem Geburts- und Herkunftsort, dem Dorf Kamering in Kärnten, widmen. Winkler wählte allerdings einen anderen Weg und zitierte als Antwort auf die Frage, was ihm Heimat bedeute, aus einer Prosaminiatur des 2003 veröffentlichten Erzählbandes *Leichnam, seine Familie belauernd*, dessen Motto „Die Heimat hat keinerlei Macht mehr“ lautet (Winkler 2003a, 7).² Der zitierten Textpassage fügte Winkler lediglich den Hinweis auf das „Schwarze[] C“ hinzu, um einen Übergang zur Regierungsthematik zu eröffnen, und beendete die Zitation der Prosaminiatur vor der Nennung des literatur- und geschichtsmächtigen

² Das Motto bildet Text Nummer 22 aus René Chars *Feuillets d'Hygnos* (1946), das in der von Paul Celan übersetzten Version zitiert wird.

Bundeslandes Kärnten (Winkler 2003c, 143). Heimatbild und politisches Statement werden über die Naturesemantik überblendet, wie es auch in Winklers Text *Laß dich heimgeigen, Vater, oder Den Tod ins Herz mir schreibe, um den es im Folgenden gehen soll, der Fall ist*.

Das thematische Zentrum des Textes, der 2017 als Theaterstück aufgeführt und 2018 als zehn Kapitel umfassender Roman veröffentlicht wurde, bildet das Skelett des SS-Soldaten Odilo Globocnik, das historischen Quellen zufolge nach Globocniks Suizid auf dem Gemeinschaftsacker des Dorfes Kamering vergraben wurde. Odilo Globocnik, der von Heinrich Himmler mit der Durchführung und Leitung der ‚Aktion Reinhardt‘ beauftragt war, hatte sich mit einer Zyankali-Kapsel getötet, nachdem er in seinem Versteck über dem Weißensee durch britische Soldaten gefangen genommen worden ist. Seine rechte Hand, Ernst Lech, wurde zwar ebenfalls gefasst, entging jedoch einer Verurteilung als NS-Verbrecher und wurde zum Besitzer eines – in Werner Koflers 2001 uraufgeführtem Theaterstück *Tanzcafé Treblinka* thematisierten – Tanzcafés im Zentrum Klagenfurts (vgl. Winkler 2018, 98-102).³ Basierend auf dem Unverständnis über das kollektive Verschweigen der ‚Entsorgung‘ Globocniks im Gemeinschaftsfeld legt der Ich-Erzähler in einem briefähnlichen Text an seinen Vater diverse Kreisläufe offen, die das Skelett mit seiner Umgebung verketten. Ausgehend von der Erde, in der die mit Zyankali vergiftete Leiche lag bzw. zu der sie geworden ist, über die daraus hervorgehenden Feldfrüchte, über die damit gefütterten Nutztiere und über die aus dem Mehl hergestellten Brote bis hin zum Erzähler selbst, der sich – hier schließt sich der Kreislauf – als Skelett und Toter imaginiert, wird auf lokal zentriertem Handlungsraum eine toxische Nahrungskette nachgezeichnet und zugleich ein über die lokale Verhaftung hinausweisender globaler Schuldzusammenhang angedeutet.

Im ersten Teil des vorliegenden Beitrags wird der Kreislauf als ein Leitmotiv von *Laß dich heimgeigen* beschrieben, in dem sich Erinnerungs-, Ökologie- und Herkunftsdiskurs überkreuzen. Der

³ Als Quelle der historischen Daten führt Winkler Johannes Sachslehners 2014 erschienene Biographie mit dem Titel *Zwei Millionen ham'ma erledigt – Odilo Globocnik. Hitlers Manager des Todes* auf.

zweite Teil setzt die funktionierenden ökologischen und die Heimat suggerierenden bzw. konstruierenden Kreisläufe und den eruptiven, sich auf der Wort- und Motivebene stetig wiederholenden, ritualisierten Erzählprozess zueinander in Beziehung. Den thematischen Schwerpunkt des Sonderhefts „Prekäre Heimat“ aufgreifend, wird im letzten Teil das Zusammenspiel eines Erzählens des Prekären, das Gewissheiten erschüttert, und eines prekären, selbstkritischen Erzählens im Rahmen von Winklers ‚Heimatstück‘ als Vorschlag für eine kritische Form, (von) Heimat zu erzählen, präsentiert.

I Das Leitmotiv ‚Kreislauf‘ als Nexus von Erinnerungs-, Ökologie- und Herkunftsdiskurs

Der Text *Laß dich heimgeigen* beginnt mit einer Anklage des durch das Kosewort „Tate“ (Winkler 2018, 9) adressierten Vaters, der geschwiegen bzw. nicht von dem erzählt habe, was aus der Sicht des Sohnes erzählenswert gewesen wäre. Der Vater habe verschwiegen, „auf welchem Boden wir stehen“ (Winkler 2018, 9). Das umgangssprachliche Verbum ‚heimgeigen‘ hat die Bedeutung „tadeln, sich vorknöpfen, zusammenstauchen“, welche die ursprüngliche Bedeutung „ehrevoll mit Musik nach Hause begleiten“ ironisiert (Dudenredaktion o.J.). Im ersten Teil des Buchtitels ist jedoch nicht nur der Anklagemodus des Textes präfiguriert, sondern auch ein Daheim, nach dessen Normen und Konventionen man sich richten sollte. Welche Wertvorstellungen dieser Idee eines Daheims zugrunde liegen und worauf sie wiederum aufbauen, ist Thema von Winklers Text. „Nur am obersten Teil deiner [des Vaters, N.M.] stolzen Pflugscharen konnte man noch als glorreiche stierblutrote Sonnenuntergangsflecken den vom Pflügen der Erde und von den spießigen Knochen der Globocnik-Überreste unberührten Lack sehen“ (Winkler 2018, 19-20). Dieser letzte Satz des ersten Kapitels verdeutlicht, dass die Spuren des Massenverbrechers sehr deutlich zu sehen wären, wenn man darauf achten würde. Diesen Spuren will der Monolog des Ich-Erzählers nachgehen und erzählend die Ursache der prekären Heimatinszenierung – den im Gemeinschaftsacker des Heimatortes Kamering begrabe-

nen NS-Verbrecher – freilegen. Ausgangspunkt dieser Aufdeckungsarbeit ist ein „Skelett, das symbolisch und konkret zugleich die Nachwelt verseucht“ (Arteel 2018), so Inge Arteel in ihrer Rezension des Romans. „Das Skelett wird monströs ausgebreitet, es durchsetzt den ganzen Text, so wie dessen Knochen das Feld durchsetzen“ (Arteel 2018).⁴ Den Status des Skeletts erklärend, fährt sie fort: „Das Skelett ist zwar ein Fremdkörper, aber zugleich auch ein vertrauter Körper, der nahtlos zu der bestehenden Gesinnung und Geschichte passt, so wie er sich auch nahtlos in die Grammatik der Sätze einfügt“ (Arteel 2018). Diese nahtlose Fugung wird im Text dadurch veranschaulicht, dass Globocniks Skelett als Lebensraum von Maulwürfen dient, „die sich in den Gängen und Nistkammern des Totenschädels und im Brustkorb des Judenmassenmörders verbarrikadiert“ (Winkler 2018, 19) haben, und gegen Ende des Textes über einen Onkel, der sich in einen Maulwurf verwandelt und die Nähe zum Skelett des NS-Verbrechers sucht, mit der NS-Ideologie in Verbindung gebracht wird. Die in der Rezension beschriebene Ambivalenz zwischen einer Fremdheits- und einer Vertrautheitserfahrung – das Skelett als Fremdkörper und als vertrauter Körper – hat Winkler bereits in der Prosaminiatur „Die sterblichen Überreste einer Marionette“ im Band *Leichnam, seine Familie belauernd* thematisiert und auf die Frage nach einem eigenen Ort, dem „zu Hause“ (Winkler 2003b, 9) oder im übertragenen Sinn: der Heimat bezogen. „Der aller schönste und allerschlimmste Ort, an dem ich mich aufhalte, ist immer noch mein Gestell, mein Knochengerüst, in dem ich hause seit Anfang März des Jahres 1953, aber ich war mit ihm und mit mir auch einige Zeit im indischen Varanasi [...] und anderswo zu Hause“ (Winkler 2003b, 9), hält der Erzähler fest. Der Lehrer, der ihm und den weiteren Schüler*innen ein Skelett vorführt, das er nach dem Unterricht wieder in einem grabähnlichen Garderobenschrank wegsperrt, wird am Ende des Textes wiederum selbst zum Leichnam und erinnert damit an das marionettenartige Lehrskelett. Gemäß Christoph Leitgeb

⁴ Das Skelett wird in Winklers Text nicht nur als Teil einer Nahrungskette beschrieben, sondern auch als Bezeichnung für Gegenstände wie ein Fahrrad (vgl. Winkler 2018, 48) oder für Personen wie den Ich-Erzähler und sein Vater (vgl. Winkler 2018, 57, 165) verwendet.

psychoanalytisch inspirierter Textanalyse werden anhand des Skelett-Motivs einerseits die Dichotomien zwischen Innen und Außen und zwischen Eigenem und Fremdem thematisiert und andererseits symbolisiert das Skelett auch das theatrale Moment eines ‚autobiographischen‘ Textes, da das Skelett als Marionette in Erscheinung tritt und das Innere nach außen gekehrt wird (vgl. Leitgeb 2014, 164f.).

Die Auseinandersetzung mit dem Skelett des Massenverbrechens in *Laß dich heimgeigen* schließt an die Überlegungen des früheren Textes an und hebt zwei Aspekte hervor: Zum einen wiederholt der Ich-Erzähler mantrahaft, dass die Leiche von Odilo Globocnik im Gemeinschaftsacker des Dorfes Kamering vergraben worden sei. Zum anderen entwirft er ein Ökosystem und skizziert eine Nahrungskette, die den NS-Verbrecher mit den ehemaligen und aktuellen Dorfbewohner*innen, folglich auch mit dem Ich-Erzähler, verknüpft. „Der Boden, auf dem Kamering steht, ist vergiftet“, so die zugespitzte Formulierung im Klappentext. Während das Gift fortwirkt – was in einem bestimmten Ausmaß auch realiter geschehen sein könnte –, wird das Wissen um den verscharrten NS-Täter nicht weitergegeben und eine Aufarbeitung der lokalen Geschichte verhindert. Doch nicht nur der Klappentext, sondern auch der Haupttext führt bereits im ersten Kapitel die zentralen Aspekte des Ökosystems auf, die im Text von unterschiedlichen Seiten her beleuchtet und in einer Vielzahl von Variationen wiederholt werden. Der Skandal, dass das Wissen über die lokale Geschichte nur bruchstückhaft überliefert wird, wird mithilfe der Beschreibung des vergifteten Leichnams, der in die Nahrungskette eingegangen und damit zu einem Bestandteil des lokalen Ökosystems geworden ist, gesteigert.⁵ Auf dem Gemeinschaftsfeld, den sogenannten Sautratten, wachsen Roggen und Weizen, die zu Brot verarbeitet werden, Hafer, Mais und Gras, die an Tiere verfüttert werden, sowie Kartoffeln, Klee und Haselnusssträucher, woraus Ruten hergestellt werden. Im Sumpfbereich der Sautratten,

⁵ Die Verbreitung bzw. Vererbung von Schuld erinnert auch an den Tantalos-Mythos, da aufgrund Tantalos' Frevel, den eigenen Sohn zu töten und den Götter als Speise darzureichen, die Familie verflucht wurde und Tantalos in unmittelbarer Nähe zu Nahrung und Wasser an Hunger und Durst leiden muss.

das von Fröschen besiedelt ist, gedeihen Maiglöckchen und Trauerweiden und der durch den Acker führende Fluss bietet Hechten und Karpfen einen Lebensraum. Die Säcke, die den Hafer der Sautratten enthalten, werden zu Indianerkostümen für Kinder,⁶ der Fluss durch die Sautratten dient im Winter als Eisbahn. Der Knecht schläft auf einem Sack, gefüllt mit dem ‚Bart‘ der Maiskolben, während die Kinder der Familie des Ich-Erzählers auf mit Pferdehaar gefüllten Matratzen ruhen. Diese Differenzierung macht auf die hierarchisch strukturierte Gesellschaft aufmerksam und weist mit Rückgriff auf die Sautratten auf Schuldzusammenhänge hin, die unabhängig von der sozioökonomischen Position im Dorfkollektiv existieren. Einen ähnlichen Giftkreislauf bzw. eine toxische Nahrungskette hat Winkler bereits in *Roppongi. Requiem für einen Vater* (2007) beschrieben, allerdings ohne die Schuldfrage aufzuwerfen. Dort sind es Geier, die auszusterben drohen, da Rindern ein Schmerzmittel verabreicht wurde, das bei den Vögeln, die das vergiftete Fleisch fressen, zu Gicht und Nervenversagen führt (vgl. Honold 2014, 210). Das Gift wird weitergegeben und potenziert sich mit jeder Stufe der Nahrungskette. Eine Vorstellung, die auch den eingangs zitierten Interview-Antworten zugrunde liegt, da von der guten Reproduktionsfähigkeit des Schmetterlings bzw. der (Ideologie der) Regierung die Rede ist.

Durch einen ‚natürlichen‘ Kreislauf werden in *Laß dich heimgeigen* die toxischen Erzeugnisse der Sautratten unter die Bevölkerung gebracht und es gibt keine Figur, die nicht über weitreichende Kanäle mit den Sautratten und damit auch mit dem Skelett des Verbrechers Globocnik verbunden wäre. Auch der Protagonist, der gemäß seinen Mitmenschen „wie ein gespiesenes Gerstl! Eine herausgespiene Gerste, ein einziges Korn aus den Sautratten nur“ (Winkler 2018, 18) aussehe und als Kind fast an einem Brotbröckchen eines Sautratten-Brottes erstickt wäre (vgl. Winkler 2018, 69), sich selbst als Skelett bezeichnet (vgl. Winkler 2018, 165) und zudem Mordphantasien hat (vgl. Winkler 2018, 26/77), ist in den Kreislauf involviert. Als Bestandteil des Ökosystems ist der Ich-Erzähler demnach Betroffener und Beobach-

⁶ Obwohl Indianerkostüme (vgl. Winkler 2018, 25) und Karl Mays Bücher erwähnt werden, wird Kolonialismus nicht explizit thematisiert bzw. problematisiert.

ter. Diese Form der teilnehmenden Beobachtung hat Werner Kummer in einem Aufsatz zu Hans Leberts *Die Wolfshaut* (1960) mit dem Soziotop ‚Dorf‘ in Verbindung gebracht, da Letzteres ein Bereich sei, „in dem sich der Stoffwechsel mit der Natur und die Pathologien dieses Stoffwechsels deutlich zeigen“ (Kummer 1994, 9). Der überschaubare Schauplatz ‚Dorf‘ bildet ein (Öko-)System, dessen Komponenten in der Nahperspektive beschreiben werden, was stellenweise mit einer Verzerrung oder phantastischen Verfremdung einhergeht. Auch in Winklers Text wird, wie in Leberts *Die Wolfshaut*, aber auch wie in Elfriede Jelineks *Die Kinder der Toten* (1995), realistisches und phantastisches Erzählen über (lediglich eine andere Perspektive unterstreichende) Motive wie Aberglauben (Fluch) oder Ansteckung verfügt, um schuldbelastete Verstrickungen sichtbar zu machen. Dass die Überblicksperspektive – eine Position außerhalb des Systems – lediglich eine (wenn auch nützliche) Illusion ist, wird in *Laß dich heimgeigen* ebenfalls thematisiert und anhand der Nachwirkungen der NS-Verbrechen ausgeführt. Zu Beginn des Textes wird nicht nur das Verschweigen einer lokalen Gegebenheit kritisiert, sondern auch die Nahperspektive, der Blick auf den Einzelfall, in die Richtung einer globalen Perspektive zu öffnen versucht. Dies wird durch die Nennung des historisch verbürgten Spitznamens Globocniks, „Globus“ (Winkler 2018, 9) – die Welt und damit die Totale –, angedeutet und am Lebenskreislauf ausbuchstabiert. Die wiederholt aufgeführte Erinnerung des Ich-Erzählers an seine tote Großmutter, deren Genitalien er bei der Totenwaschung gesehen hat (vgl. Winkler 2018, 30), symbolisiert den hinter dem Nahrungskreislauf stehenden Lebenskreislauf, der Geburt und Sterben verbindet. Letzterer wird auch durch Hinweise auf Fingernagel- und Barthaarwuchs bei toten Personen oder bei der Beschreibung einer Sichtachse zwischen Ess- und Aufbahrungstisch aufgerufen. Der Protagonist blickt zwischen seinem „Frittattensuppenteller, in dem zerhackte Petersilie und Maggikraut schwammen“ (Winkler 2018, 38), und der Leiche der Großmutter hin und her, sich dabei an die Herkunft der aus dem neben dem Friedhof liegenden Familiengarten stammenden Kräuter erinnernd, die

unter der Friedhofsmauer hindurchwachsen und an den vermodernden Leichen der toten Kinder und an

den jugendlichen Selbstmördern zerran und saugen, sie zum Leben erwecken oder die Skelette umschlingen und sie so lange würgen, bis sie tot sind. (Winkler 2018, 35)

Auch die Sautratten stehen für die Verbindung von Tod und Leben, was sich u.a. in den Reflexionen des Protagonisten über die Frage, ob er in der Nähe der Sautratten gezeugt worden sei (vgl. Winkler 2018, 65), oder in der Schilderung einer Notschlachtung eines Kalbes auf den Sautratten (vgl. Winkler 2018, 85) zeigt.

Die Erzählung über das Zusammenleben des Protagonisten mit einer Sexpuppe, die nach Gebrauch zerstückelt und beinahe ordentlich begraben wird (vgl. Winkler 2018, 33), unterstreicht jedoch auch, dass man es mit einem Ökosystem zu tun hat, das zentrale kulturelle Differenzen wie Tod vs. Leben, Belebtes vs. Unbelebtes, Tier vs. Mensch,⁷ aber auch Erzeuger vs. Erzeugtes (Vater vs. Sohn) und Natur vs. Kultur aufhebt. Diese umfassende Inklusion lässt sich gemäß Friedemann Schmoll auch für den Begriff der Heimat stark machen:

Heimat eröffnet eine Klammer, welche Wirklichkeit nicht auseinander dividiert in Menschengemachtes und außermenschliche Wirklichkeit und ermöglicht dadurch die Thematisierung von Fragen nach den Beziehungsmöglichkeiten zwischen Mensch und Natur. (Schmoll 2016, 32)

Dies heißt aber auch, dass alles mit allem zusammenhängt und von Gegenstand über Pflanze bis zu Tier und Mensch alles involviert ist, wofür das „das ganze Drautal umklammernde [...] Skelett von Globus“ (Winkler 2018, 58) sinnbildlich einsteht. Durch die Fokussierung auf die Erde bzw. auf das in der Erde vergrabene Skelett Globocniks wird im Übrigen die ursprüngliche Bedeutung von Heimat als handfester Besitz an Boden aufgerufen. Winklers Text greift dieses Heimatverständnis auf und problematisiert es mittels der Darstellung von Kreisläufen innerhalb eines Ökosystems. Das Böse kommt nicht von außen und infiziert die Dorfbevölkerung, sondern ist Bestandteil des sich selbst reproduzierenden Systems. Den reinen (nicht infiltrierte und kontaminierte) Bereich,

⁷ Auf der Ebene der Sprache erfolgt eine ähnliche Verketzung, wenn vom „Kadaver von Odilo Globocnik“ (Winkler 2018, 135) die Rede ist, wodurch Globocnik zum Tier bzw. zur Bestie erklärt wird.

auf den Verben wie ‚infizieren‘, ‚infiltrieren‘ und ‚kontaminieren‘ notwendigerweise referieren, gibt es nicht. Der Text verdeutlicht dies nicht nur am Skelett, das Innen- und Außensemantik verbindet, sondern auch mit Blick auf Alltagsrassismus, der hier in der Tradition der NS-Ideologie steht. In der Beschreibung der im Kollektiv vorgenommenen Maiskorngewinnung, die „Türkenfiedern“ (Winkler 2018, 10) genannt wird, sind Motive wie Zähne, Haare und Kahlscheren eingebaut, die an Praktiken in Konzentrationslagern erinnern. Eine direkte Verbindung zwischen NS-Ideologie und der Ackerbau betreibenden Bevölkerung hat Winkler bereits im 1980 erschienenen Text *Der Ackermann aus Kärnten*⁸ hergestellt, indem die Blut-und-Boden-Metaphorik quasi wörtlich genommen wird: „Millionen von reifen Weizenähren jubeln ihm zu. Heil Ackermann!“ (Winkler 1980, 27).⁹ Dass Pflanzen und deren Namen konstitutive Bestandteile eines Heimatbildes und einer (lokalen) Identität sind, wie das zu Beginn des vorliegenden Textes zitierte Interview illustriert hat, wird in *Laß dich heimgeigen* anhand einer Einkaufsanweisung reflektiert. Die Großmutter des Protagonisten bittet ihn, im Kaufhaus Deutsch „eine Schachtel Enzian“ (Winkler 2018, 28), das ist eine mit Enzian bebilderte Schachtel Schmelzkäse des Unternehmens Rupp, zu kaufen. Heimatbilder und -symbole, die käufliche Waren emotionalisieren, und der dörfliche Alltag unterscheiden sich im Roman diametral, sind aber über ein exklusives (proto-rassistisches) Selbstverständnis miteinander verbunden. Neben dem die Alpenregion Österreich versinnbildlichenden Enzian werden auch andere Produktnamen und Marken wie „Bazooka“ (Winkler 2018, 28) oder „Schwedenbomben“ (Winkler 2018, 28) genannt, die nicht nur die weite Welt und die Sehnsucht danach verkörpern, sondern auch die Unterscheidung von ‚fremd‘ und ‚eigen‘ restituieren. Im

Rahmen dieser Textstelle wird folglich auch auf die problematische Funktion von national(istisch)-en Stereotypen bei der Nahrungsmittelbezeichnung – dazu zählt auch die rassistische Bezeichnung der Maiskörner als „Türkenkörner“ (Winkler 2018, 10) – aufmerksam gemacht. Anhand des Kreislaufmodelles und anhand von textinternen entworfenen Heimatbildern macht Winkler Konzepte wie ‚Natur‘, ‚Natürlichkeit‘ und ‚Heimat‘ auf ihre Ausschluss- bzw. Oppositionslogiken hin durchsichtig.

II Narrative De- und Restabilisierung nach dem Modell eines Ökosystems

Winkler scheint sich in *Laß dich heimgeigen* wie in seinen früheren Texten an einer Thematik ‚abzuarbeiten‘. Wie die Überlegungen zum Leitmotiv des Kreislaufes gezeigt haben, lässt sich am Text aber ebenso gut beobachten, auf welche Weise diese ‚Arbeit‘ erfolgt, da die narrative Erinnerungsarbeit dezidiert ausgestellt wird. Nicht nur der zehn immer kürzer werdende Kapitel umfassende, im März 2018 bei Suhrkamp erschienene Roman, sondern bereits das dem Roman zugrunde liegende Theaterstück weist einen sehr hohen Anteil an Erzählungen auf, weswegen ihm auch der dramatische Charakter eines Bühnenspiels abgesprochen worden ist.¹⁰ Das Theaterstück, Winklers drittes Werk dieses Genres,¹¹ wurde am 10.11.2017 unter der Regie von Alia Luque im Burgtheater Wien uraufgeführt.¹² Aufgrund des Settings einer räumlichen Verbindung eines nationalsozialistisch belasteten Ortes mit einer sich der Erinnerung verweigernden Familie und als Auftragsarbeit für das Burgtheater steht es in der Tradition von Thomas Bernhards 1988 uraufgeführtem Drama *Heldenplatz*. „[D]ie auto-

⁸ Winklers erstes, bei Suhrkamp veröffentlichtes Buch *Menschenkind* (1979) wurde 1995 zusammen mit *Der Ackermann aus Kärnten* (1980) und *Muttersprache* (1982) wiederum bei Suhrkamp als Trilogie mit dem Titel „Das wilde Kärnten“ veröffentlicht.

⁹ In Fritz Haas' Analyse von Winklers frühen Texten werden Motive und formale Merkmale beschrieben, die in *Laß dich heimgeigen* (wie auch in anderen Texten) im Kontext des Kreislaufmotivs wieder auftauchen. Dies sind unter anderem das Maulwurf-Motiv, die Verbindung von Leben und Tod und das Briefformat (vgl. Haas 1989).

¹⁰ Gemäß Renate Wagner ist es „kein Theaterstück geworden [...], sondern eine Textfläche“ (Wagner 2017).

¹¹ Bei den beiden früheren Theaterstücken handelt es sich um *Tintentod* (2002 uraufgeführt) und *Specter of the Gardenia oder Der Tag wird kommen* (2015 uraufgeführt) (vgl. Irod 2018, 12-13).

¹² Die Regisseurin wurde von Winkler zur Vorbereitung auf den Stoff des Theaterstückes nach Kamering begleitet, wie sie in einem Interview mit dem *Kurier* erzählt hat (vgl. Trenkler 2017).

biographisch motivierten Eruptionen“ (Strutz 2014), die im *Kritischen Lexikon zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur* als charakteristisch für Winklers Texte aufgeführt werden, sind in *Laß dich heimgeigen* jedoch mehrfach kanalisiert, insbesondere durch eine wohlproportionierte Fremdtextzitation. Im Unterschied zum Roman fungiert der Kettenreim „Der Herr, der schickt den Jockel aus“, dessen Wurzeln in die jüdische Kultur zurückreichen und der in unterschiedlichen Formen und Sprachen nachweisbar ist,¹³ im Theaterstück sowohl als Rahmen des Textes, da die erste Strophe den Einstieg und die letzte Strophe das Ende des Textes bildet, als auch als ein strukturierendes Moment, das den auf unterschiedliche Figuren verteilten Monolog eines Ich in unterschiedlich lange ‚Akte‘ gliedert.¹⁴ Das Theaterstück schließt der zu Taten schreitende Herr im Kettenreim ab, der den Jockel wieder nach Hause holt und die (patriarchalische) Ordnung wiederherstellt, während der Roman mit einem in Jiddisch verfassten Gedicht von Rajzel Zychlinski endet, dessen deutsche Übersetzung den Anfang des Romans bildet. Weitere Unterschiede zwischen Theaterstück und Roman sind die in letzterem ergänzten Gedichte Zychlinskis, die den Kettenreim begleiten, und Erzählungen über das Leben der Verwandten, aber auch zahlreiche Hinweise auf Film, Musik, Bildende Kunst und Literatur enthalten. Letztere sind zum einen Komponenten einer Gegenwelt zum kunstfreien dörflichen Alltag. Zum anderen verdeutlichen sie, dass der Text selbst wiederum in Text-, Bild- und Motiv-Kreisläufe eingebunden ist, die er aufgreift und weiterentwickelt. In Winklers Text, im Theaterstück wie auch im Roman, wird von Anfang an auf die fehlende Erzählung über Globocniks Ende hingewiesen, die Winklers Text bruchstückhaft nachliefert. Im Modus der Reflexion werden

vormals fremde und dorfeigene Geschichten zu einer Erzählung zusammenmontiert, die motivisch und symbolisch, stellenweise auch erzähltechnisch an Winklers früheste Erzählungen aus Kaming angeschlossen. Alexander Honold betont, indem er Winkler in die ethnographische Tradition eines Hubert Fichte einsortiert, dass Winklers Reisen in die Fremde in den 1990er Jahren den Blick für das Eigene geschärft hätten (vgl. Honold 2014, 185). „Die besondere Bedeutung der Fremde für Winkler läßt sich schon an den Klappentexte [sic!] seiner Bücher aufweisen, wobei ‚Fremde‘ jegliches Andere zu Kärnten meint und somit gleich ‚hinter‘ seinem Heimatort beginnt“ (Weinberg 2002, 325), hält Manfred Weinberg auf Ähnliches referierend fest.

Die Formulierung „gleich ‚hinter‘ seinem Heimatort“ lässt sich mit Blick auf *Laß dich heimgeigen* jedoch nicht mehr halten, da das vermeintlich Fremde nun den Urkern des Eigenen bildet, der NS-Verbrecher im Gemeinschaftsfeld der Kaming*innen liegt. Damit entspricht der Text im Unterschied zu den frühen Texten gerade nicht mehr Michael Rölckes Charakteristik eines idealtypischen Provinzromans, die er mit Rückgriff auf Norbert Mecklenburgs Studie *Erzählte Provinz* (1982) herausgearbeitet hat: Ein kleiner, geordneter Ort mit einer geringen Anzahl an Figuren wird durch etwas Fremdes infiziert, was eine allergische Reaktion der Gemeinschaft und ein Zusammenbruch des Bestehenden zur Folge hat, worauf eine Neuausrichtung und Restitution der Ordnung erfolgt (vgl. Rölcke 2013, 120f.). Dieses Drei-Phasen-Modell wird in *Laß dich heimgeigen* auf der Inhaltsebene nicht bedient, sondern zu einem Erzählprogramm umgemünzt. Winkler kritisiert mittels eines eigenen Kreislauf-Modells die in Rölckes Modell hervorgehobene Geschlossenheit des dörflichen Schauplatzes, also die fehlende Zirkulation oder den fehlenden Austausch. Während eine ‚Ent-Störung‘ stattgefunden hat und die Infizierung zum Normalzustand geworden ist, stellt die narrative Anklage, der Monolog des räumlich und zeitlich zurückkehrenden Ich-Erzählers, eine erneute (systemimmanente) Störung oder Irritation des vermeintlich in sich geschlossenen Systems dar. Während in Winklers *Wenn es soweit ist* (1998) der Erzähler Knochen verstorbener Dorfbewohner*innen eingesammelt und in einem Krug aufeinandergeschichtet hat, so wie er die Lebenserzählungen der Verstorbe-

13 Die Argumentation bezieht sich auf den von SuhrkampTheatertext zur Verfügung gestellten Text in einer auf den 11.01.2018 datierten und als „vorläufige Fassung“ (vgl. Winkler 2017) markierten Textausgabe. Zu den Informationen der Regisseurin zur Aufführung vgl. Trenkler 2017.

14 Die Figurenkonstellation besteht aus fünf Figuren, die unterschiedlichen Alters und Geschlechts sind: einem Jungen, einem jungen Mann, einem mittelalten Mann, einem alten Mann und einer (von einem männlichen Schauspieler gespielten) Frau. Einziges Requisit ist ein Fernseher, der Schwarz-Weiß-Aufnahmen von Chanson- und Schlagerkonzerten zeigt.

nen aneinandergereiht hat, gräbt der Erzähler in *Laß dich heimgeigen* die Knochen wieder aus und bringt sie im übertragenen Sinn in Umlauf, um auf die Vorgeschichte aufmerksam zu machen.

Mittels des Kreislauf-Modells, welches die Sphären ‚Natur‘ und ‚Kultur‘ dezidiert miteinander verschränkt und auf ein alles umfassendes Ökosystem verweist, kann Winklers Text in die Tradition eines ökologischen Erzählens gestellt werden, das Hubert Zapf wie folgt charakterisiert:

Literary texts provide a transformative site of cultural self-reflection and cultural self-exploration, in which the historically marginalized and excluded is semiotically empowered and activated as a source of their artistic creativity, and is thus reconnected to the civilizational reality system in both deconstructive and reconstructive ways. As a medium of radical civilizational critique, literature simultaneously provides a sustainable generative matrix for the continuous self-renewal of the civilizational system. (Zapf 2016, 142)

Literatur wirke de- und restabilisierend und habe insbesondere folgende drei Funktionen: Sie fungiert erstens als „*culture-critical metadiscourse*“ (Zapf 2016, 147), der hegemoniale Strukturen kritisiert, zweitens als „*imaginative counter-discourse*“ (Zapf 2016, 148), der Marginalisiertes sichtbar macht, und drittens als „*reintegrative interdiscourse*“ (Zapf 2016, 148), der Marginalisiertes ins System reintegriert.¹⁵ Seinen emphatischen Literaturbegriff unterstreichend hält Zapf fest:

Literature in this sense is, on the one hand, a sensorium for what goes wrong in a society, for the biophobic implications and pathogenic structures of consciousness and civilizational order, and it is, on the other hand, a medium of continual cultural self-renewal, in which neglected biophilic energies can find a symbolic space of expression and of (re-)integration into the larger ecology of cultural discourses. (Zapf 2016, 149)

Dieses Potenzial von Literatur aktiviert Winkler in seinem Text und zeigt dabei auf, dass und wie in einem Ökosystem natürliche, soziale und technische Umwelten ineinanderwirken.

Während Globocniks Skelett via Nahrungskette ins Dorfinnere vorgedrungen ist, wie in der mit Zapf als kulturkritischen Metadiskurs zu bezeichnenden Anklage des Vaters durch den Ich-Erzähler wiederholt festgehalten wird, muss

¹⁵ Für eine Kurzcharakteristik von Zapfs triadischem Funktionsmodell vgl. Bühler 2016, 59.

der Ich-Erzähler den künstlichen bzw. künstlerischen Kanal erst eröffnen, um einen imaginativen Gegendiskurs oder eine Alternativerzählung zu den vom Vater und den Onkeln erzählten Kriegs(helden)erzählungen lancieren zu können. Das auffälligste Erzählverfahren ist dabei die Wiederholung von Wörtern, Phrasen und ganzen Sätzen, wie man sie auch aus anderen Texten Winklers kennt, wodurch eine Verfremdung des Dargestellten erzeugt wird. Dieser Effekt könnte hinsichtlich einer anzuregenden Erinnerungsarbeit mit Blick auf Globocnik kritisiert werden, da der Inhalt hinter die Form zurücktritt, wenn die Wiederholungen nicht mit weiteren Verfremdungen einhergehen würden, die aufmerksamkeitssteigernd wirken. So wird beispielsweise das alltägliche (kontaminierte) Schwarzbrot in das *Vaterunser* hineinmontiert: „Unser tägliches Schwarzbrot aus den Sautratten gib uns heute“ (Winkler 2018, 19). Der ritualisierende Erzählmodus wird auch durch die Wiederholung von Zeilen aus dem 1920 entstandenen Lied *Lili Marleen* gespeist, das zum Weltkriegsschlager wurde und seither geradezu prototypisch ist für eine Spielart von Heimatkunst. Dieses sich unterschiedlicher Quellen bedienende, collagierende Erzählen, das seine Inhalte quasi wiederkäut, stellt einen eigenen Kreislauf dar, in dem vermeintlich nicht bekannte, also verschwiegene Inhalte nicht nur benannt, sondern auch bis zur Kenntlichkeit wiederholt werden. Selbstreferenziell – man denke auch an das Skelett als autopoetologisches Motiv – wird auf die Erinnerungsarbeit hingewiesen, welche die Dorfbevölkerung gerade nicht leistet. Indem Winkler Widersprüchlichkeiten – gemäß Maria Irod eines der auffälligsten Stilmerkmale Winklers¹⁶ (vgl. Irod 2018, 40) – nicht einebnen, sondern bestehen lässt bzw. herausstreicht, regt er zu Reflexionen über Diskurseigenschaften an. Zu den Verfremdungen, die wiederum eine Entfremdung zur Folge haben, zählt auch der Umschlag des realistischen Erzählmodus in einen phantastischen.

Während das Skelett in den früheren Kapiteln als Personifikation eines in den Zweiten Weltkrieg zurückreichenden Schuldzusammenhangs

¹⁶ Irods Studie zeigt auf, dass im Unterschied zu den früheren Texten die späteren mit mehr intertextuellen Referenzen arbeiten und die Erzählformen häufiger wechseln (vgl. Irod 2018, 154).

interpretiert werden kann, tritt in den zwei letzten Kapiteln ein toter Verwandter auf, mit dem der Vater und die beiden Onkel des Ich-Erzählers eine Art von Totentanz aufführen, nachdem sie die „für die Fritattensuppe köchelnden Odilo-Globocnik-Knochen, die der Hitlermaulwurf Onkel Hermann bei seinen unterirdischen Gängen durch die Sautratten aufgegabelt hatte“ (Winkler 2018, 186), genossen haben. Die im vorhergehenden Text beschriebene Nahrungskette wird an dieser Stelle gewaltsam geschlossen, indem Globocniks Knochen direkt verspeist und die Esser selbst zu Kannibalen werden. „In den grotesken Ritualen des Leichenschmauses und des Totentanzes wird nichts verdaut noch beschworen, im Gegenteil“, hält Arteel fest. „Das wiederholte Durcharbeiten lässt nichts verschwinden – im Gegenteil, es bringt noch einmal sehr konkret zur Sprache, was schon immer da war“ (Arteel 2018). Im Gegensatz zum Vater und den beiden Onkeln beginnt der Ich-Erzähler abzumagern, selbst zum Skelett zu werden, nachdem er den Zusammenhang zwischen Globocnik und seinem Herkunftsdorf kennengelernt hat. Nach dem Auftritt eines als Vampir beschriebenen (Un-)Toten – der Protagonist tippt im Jugendalter passenderweise *Dracula*-Textstellen ab (vgl. Winkler 2018, 52) – und der kannibalischen Nahrungsaufnahme der drei Kriegsveteranen – präfiguriert durch einen Bauer, der seinen eigenen Urin trinkt (vgl. Winkler 2018, 39) – endet der Text mit den sich ebenfalls wiederholenden Kriegserzählungen und rassistischen Voten der drei Alten, auf die – in der Romanversion – das rahmende jiddische Gedicht folgt, das allerdings ebenfalls eine Wiederholung darstellt.

III (Von) Heimat erzählen

Im siebten Kapitel, das mit dem Titel des Romans überschrieben ist, reflektiert der Ich-Erzähler darüber, dass er, einem mexikanischen Traueritual nachempfunden, mit Worten – nicht wie in Mexiko mit Eisenstangen – im Grab des Vaters stochere. An diese Reflexion schließt eine Vereinigungsvision des Ich-Erzählers an, in der sein Kopf an denjenigen des toten Vaters schlägt und die beiden Köpfe „ineinander zerbröseln“ (Winkler 2018, 139). Dass diese Rückkehr des verlorenen Sohnes, wie es mit einem Hinweis auf André

Gides gleichnamige Erzählung aus dem Jahr 1907 und mit einem Seitenblick auf die Bibel heißt (vgl. Winkler 2018, 139), nicht gelingen kann, buchstabieren die nachfolgenden Überlegungen über das Schreiben des Ich-Erzählers aus. Mit Rückblick auf seine Urszene des Schreibens, einen Doppelsuizid zweier jugendlicher Freunde in Kaming, konstatiert der Ich-Erzähler, dass er die Hoffnung gehabt habe, dass seine „Kinderseele auf [s]einem zukünftigen Totenbett zur Ruhe kommen wird“ (Winkler 2018, 141), während er sie jetzt aufgegeben habe, da er „weiter darüber schreiben müsse [...], ob im Inland oder im Ausland“ (Winkler 2018, 141). Der Schreibprozess findet kein Ende und generiert auch keine (ab)geschlossene Einheit, sondern beginnt immer wieder von vorne und erzählt dasselbe noch einmal neu. Der Kreislauf ist nicht nur Thema und Motiv, sondern auch poetisches Prinzip des Textes. Es handelt sich deshalb auch weniger um ein umkreisendes Erzählen, wie es Christoph Schröder in seiner Rezension im *Tagesspiegel* festgehalten hat (vgl. Schröder 2018), sondern um ein zurückkehrendes und sich fortsetzendes, nicht zu Hause angekommenes Erzählen. Eine textinterne Begründung dieses Ethos des Erzählens liefert eines der Gedichte von Rajzel Zychlinski, in dem es heißt, dass die Mutter nicht aus den Gaskammern heimkehren wird, ebenso wenig ihre Enkel (vgl. Winkler 2018, 44), während – und so kann man mit Blick auf Winklers Text ergänzen – die Täter wiederkehren bzw. der Täter-Kreislauf keine Unterbrechung erfahren hat. Der Ich-Erzähler klagt nicht nur den (toten) Vater an, der – wie man bereits im ersten Kapitel des Romans erfährt – im Unterschied zu Globocnik lebendig in einem Erdloch von einem Panzer überfahren, aber nicht verletzt worden ist (vgl. Winkler 2018, 11), sondern formuliert auch einen kritischen Nachruf auf den NS-Verbrecher Globocnik, wodurch der gleichermaßen globale und lokale Aspekt der NS-Verbrechen kenntlich gemacht und zu einer kontinuierlichen Revision des Heimatdiskurses aufgefordert wird. Der Monolog kann als ein reintegrierender Interdiskurs verstanden werden, der den zirkulären Zusammenhang von Literatur und Erinnerung kenntlich macht, den Christopher Schliephake wie folgt beschreibt:

Literature not only functions as a medium of reflection that constantly tries to point to their shortcom-

ings and to fill in their blanks, but that also creates new imaginative places that enable remembrance and that become place-holders of a past in danger of vanishing or being forgotten. In describing how individual memory works, in unearthing traumas and their cultural and social undercurrents and in showing how place perception influences (and is likewise influenced by) the internal landscapes of the mind, literature can be said to be a cultural ecological force within our ecosystemically organized memory cultures. (Schliephake 2016, 587)

Winklers *Laß dich heimgeigen* kann folglich als eine Auseinandersetzung mit der Heimatthematik gelesen und in der Tradition der kritischen Heimatliteratur oder Anti-Heimatliteratur verortet werden. Zwar würden Winklers Texte das in Andrea Kunnes Studie *Heimat im Roman* vorgelegte Gattungsmodell aufgrund der Thematisierung gesellschaftlich nicht akzeptierter sexueller Praktiken sprengen, es aufgrund der verhandelten patriarchalischen Ordnung und der zentralen Bedeutung der Beziehung zwischen Vater und Sohn jedoch auch bedienen. Winklers Romane, also vor allem die ersten drei später als Trilogie aufgelegten Romane, seien, so Kunnes These, aufgrund ihrer Erzählverfahren wie der häufig eingesetzten Metaphorisierung, der Schreibkommentare und der Oppositionslogik zum Künstlerroman tendierende Heimatromane (vgl. Kunne 1991, 298). Ein Künstlerroman ist *Laß dich heimgeigen* trotz des poetologischen siebten Kapitels nicht, vielmehr ist er ein Heimatroman, der seine Grundlage offenlegt, indem er das Verschweigen einer problematischen, nicht fernen, sondern zeitlich und räumlich nahen Vergangenheit als Impuls seines narrativen Entschweigungsprozesses kenntlich macht. Im Text wird ein alternatives Heimatverständnis entwickelt, das die konstitutiven Kreisläufe vor Ort mit berücksichtigt und zirkulär, nicht linear-fortschrittlich zu denken ist. „Places [...] are not only storied, but they do story“ (Schliephake 2016, 579), wie Schliephake Ecocriticism und Cultural Studies zusammenfassend festhält. „Our memory cultures are therefore, just like the places that they invoke or consist of, never stable, but dynamic and ever-shifting repositories of our cultural frameworks“ (Schliephake 2016, 576).

Nicht das Was des Erinnerns, sondern das Wie des Erinnerns steht im Zentrum, da Winkler nicht nur ein Ökosystem thematisiert, in dem Nahrung, aber auch Erzählungen zirkulieren, sondern nar-

rativ alternative Kreisläufe etabliert, die zentrale Themen immer wieder aufgreifen und weiterentwickeln. Dass das Skelett in mehrfacher Ausführung zum Schmuck einer Trauerweidenrute wird, die in der Nähe der Sautratten gewachsen ist und zum Instrumentarium des „Krampus“ (Winkler 2018, 118) zählt, veranschaulicht textintern die Idee der Vervielfältigung und der Reproduktion, zugleich wird der Mythos von Österreich als erstem Opfer des nationalsozialistischen Deutschland kritisiert, da die der Züchtigung dienende Krampusrute selbst eine Vielzahl von auf Globocnik referierende Skelette enthält. Damit werden (nationale) Stereotypen wie Reinheit, Unschuld und Authentizität in Frage gestellt und ex negativo dargestellt (vgl. Daffner 2011, 43).¹⁷ „[H]ier wird politisch korrekt die richtige Geschichte erzählt, wird auf die richtigen Leute eingeschlagen, und das erstickt jeden Einwand. Am Ende wurde das alte Feld der ‚SAUTRATTEN‘ wieder einmal umgegraben. Und die morschen Knochen liegen noch immer darunter“ (Wagner 2017), wie es die Theaterwissenschaftlerin und Kulturjournalistin Renate Wagner in ihrer Rezension von Winklers Theaterstück formuliert. Positiv gewendet könnte man allerdings auch sagen, dass Winklers Erzählen eine narrativ verfestigte Heimatvorstellung aufgelöst und neu erzählbar gemacht hat. Der Roman könnte deswegen auch im Feld der sogenannten Neuesten Heimatliteratur, demjenigen der ‚engagierten‘ Dorfromane wie Juli Zehs *Unterleuten* (2016), verortet werden, was ein Grund sein könnte, warum Winklers Roman auf der Short List des Österreichischen Buchpreises 2018 stand.¹⁸ Winkler zeigt, wie die eingangs skizzierte Kritik an

17 Daffner zeigt anhand einer Collage Winklers auf, wie Winkler politische Statements zu einem satirischen Kunstwerk montiert, wodurch ihnen – so könnte man einwenden – der politische Stachel gezogen wird oder – positiv formuliert – er die Strukturen und Mechanismen des Politbetriebs sichtbar macht. Josef Winklers (politische) Rede zum 500-Jahre-Jubiläum der Stadt Klagenfurt, für die er von der FPÖ angeklagt worden ist, kann auf der Webseite der Stadt Klagenfurt heruntergeladen werden: <https://www.klagenfurt.at/rathaus-direkt/medien-presse/stadtpresse-aussendungen/2018/april/festakt-klagenfurt-500-im-wappensaal.html> (letzter Zugriff 24.3.2019).

18 Genuin ökologische Themen werden im Text nicht thematisiert, lediglich im zweiten Kapitel wird darauf hingewiesen, dass der Vater durch eine schadhafte Müllentsorgung und Trockenlegung ein Biotop vernichtet habe (vgl. Winkler 2018, 35).

der Regierung Österreichs deutlich macht, dass Ideologien bis in den tiefsten Alltag vordringen und sich automatisch ‚fortpflanzen‘ und deshalb einen systemstabilisierenden Charakter annehmen. Thomas E. Schmidt zufolge betreibt Winkler denn auch eine „Politik des beharrlich Autobiografischen“, (Schmidt 2018, 40) deren Vorteil in der Verankerung im Hier und Jetzt liegt und die dieses Hier und Jetzt gleichermaßen kritisch beleuchtet. Dem Vater, der

mit der von den Sautratten verseuchten Milch im Blutkreislauf der Geschichte unseren Käse und die Butter erzeugen [wollte, N.M.], die wir uns einverleiben mußten – die Milch an die Molkerei verkaufen [wollte, N.M.], damit die verseuchte Butter und der verseuchte Käse auch an die nächste und übernächste Generation weitergegeben werden konnten (Winkler 2018, 95),

hält der Ich-Erzähler eine Erzählung entgegen, die in Analogie zum beschriebenen Kreislauf sowohl die lokalen als auch die globalen Verstrickungen der Vergangenheit in den Blick rückt. Winklers Text wird dadurch auch zu einer Gegenerzählung zu den Versuchen, Heimat als etwas Naturgegebenes bzw. Natürliches zu beschreiben, um zu einem moralfreien Bereich Zuflucht nehmen zu können. Auch die Sphäre der Natur fungiert in Winklers Texten als Agent des Amoralischen und lässt sich demnach nicht als ein Außerhalb des Dorffinneren funktionalisieren. Prekäres zu erzählen und dabei selbst prekär bzw. suchend zu erzählen, wäre eine Formel, die dieses ökologische Erzählen von Heimat beschreiben könnte.

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Winkler, Josef (2018): Laß dich heimgeigen, Vater, oder Den Tod ins Herz mir schreibe. Berlin: Suhrkamp.
 Winkler, Josef (2017): Laß dich heimgeigen, Vater, oder Den Tod ins Herz mir schreibe. Vorläufige Fassung. Berlin: SuhrkampTheatertext.
 Winkler, Josef (2004): Der ironische Selbstentblößer. Selbstbeschreibung, angeregt durch Fragen von Uschi Loigge. In: Kacianka, Reinhard (Hg.): beigesellt – fernwesend. Beiträge zu Josef Winkler und seinem Werk. Klagenfurt: kitab, S. 107-126.
 Winkler, Josef (2003a): Leichnam, seine Familie belauernd. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Winkler, Josef (2003b): Die sterblichen Überreste einer Marionette. In: Ders.: Leichnam, seine Familie belauernd. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 9.
 Winkler, Josef (2003c): Frohe Allerheiligen und frohe Allerseelen. In: Ders.: Leichnam, seine Familie belauernd. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 142-147.
 Winkler, Josef (1980): Der Ackermann aus Kärnten. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Sekundärliteratur

- Arteel, Inge (2018): Das Vertraute, aber anders. Josef Winkler arbeitet seine Geschichte unter anderen Bedingungen um. In: literaturkritik.de, https://literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=24870 (letzter Zugriff 24.3.2019).
 Bühler, Benjamin (2016): Ecocriticism. Grundlagen – Theorien – Interpretationen. Stuttgart: J.B. Metzler.
 Daffner, Carola (2011): Josef Winkler's Austria. From the Outside Looking In. In: Austrian Studies 19, S. 37-51.
 Dudenredaktion (o.J.): heimgeigen. In: Duden online: <https://www.duden.de/node/809769/revisions/1986584/view> (letzter Zugriff 24.3.2019).
 Haas, Fritz (1989): Demolierung der österreichischen Seele. Zum Prosawerk Josef Winklers. In: Manuskripte. Zeitschrift für Literatur 29/105, S. 25-31.
 Honold, Alexander (2014): Lebensmittel – Todesarten. Winklers reisender Humor. In: Millner, Alexandra / Ivanovic, Christine (Hgg.): Die Entsetzungen des Josef Winkler. Mit frühen Gedichten des Autors sowie einer Bibliographie zu Josef Winkler 1998–2013. Wien: Sonderzahl, S. 180-211.
 Irod, Maria (2018): Josef Winkler – Literarische Stilmittel. Berlin: WVB.
 Kummer, Werner (1994): Österreich, ein Wintermärchen. Hans Lebert und die Entwicklung des antifaschistischen Dorfromans. In: Drews, Jörg (Hg.): Vergangene Gegenwart – Gegenwärtige Vergangenheit. Studien, Polemiken und Laudationes zur deutschsprachigen Literatur 1960–1994. Bielefeld: Aisthesis, S. 9-29.
 Kunne, Andrea (1991): Heimat im Roman: Last oder Lust. Transformationen eines Genres in der österreichischen Nachkriegsliteratur. Amsterdam/Atlanta: Rodopi.
 Leitgeb, Christoph (2014): Am Faden einer Sprache des Unheimlichen. Josef Winklers ‚Die sterblichen Überreste einer Marionette‘. In: Millner, Alexandra / Ivanovic, Christine (Hgg.): Die Entsetzungen des Josef Winkler. Mit frühen Gedichten des Autors sowie einer Bibliographie zu Josef Winkler 1998–2013. Wien: Sonderzahl, S. 162-179.
 Rölcke, Michael (2013): Konstruierte Enge. Die Provinz als Weltmodell im deutschsprachigen Gegenwartsroman. In: Rohde, Carsten/Schmidt-Bergmann, Hansgeorg (Hgg.): Die Unendlichkeit des Erzählens. Der Roman in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur seit 1989. Bielefeld: Aisthesis, S. 113-138.

- Schliephake, Christopher (2016): Literary Place and Cultural Memory. In: Zapf, Hubert (Hg.): Handbook of Ecocriticism and Cultural Ecology. Berlin/Boston: De Gruyter, S. 569-589.
- Schmidt, Thomas E. (2018): Den Nazi im Leib. In: Die Zeit 35, S. 40.
- Schmoll, Friedemann (2016): Orte und Zeiten, Innenwelten, Außenwelten. Konjunkturen und Reprisen des Heimatlichen. In: Costadura, Edoardo/Ries, Klaus (Hgg.): Heimat gestern und heute. Interdisziplinäre Perspektiven. Bielefeld: Transcript, S. 25-46.
- Schröder, Christoph (2018): Josef Winkler und seine Heimatliteratur. Gift auf dem Gelände. In: tagesspiegel.de: <https://www.tagesspiegel.de/kultur/josef-winkler-und-seine-heimatliteratur-gift-auf-dem-gelaende/21248082.html> 5.5.2018 (letzter Zugriff 24.3.2019).
- Strutz, Johann (2014): Josef Winkler. In: KLG – Kritisches Lexikon zur deutschsprachigen Gegenwartsliteratur: <http://www.munzinger.de/document/16000000603> (letzter Zugriff 24.3.2019).
- Trenkler, Thomas (2017): Alia Luque. Ich lehne den Begriff ‚Heimat‘ ab. In: kurier.at: <https://kurier.at/kultur/alia-luque-ich-lehne-den-begriff-heimat-ab/297.390.948> 10.11.2017 (letzter Zugriff 24.3.2019).
- Wagner, Renate (2017): Laß dich heimgeigen, Vater, oder Den Tod ins Herz mir schreibe. In: onlinemerker.at: <https://onlinemerker.com/wien-kasino-lass-dich-heimgeigen-vater-oder-den-tod-ins-herz-mir-schreibe/> 11.11.2017 (letzter Zugriff 24.3.2019).
- Weinberg, Manfred (2002): Hin und weg von Kärnten. Josef Winkler und die Fremde. In: Braun, Peter/Weinberg, Manfred (Hgg.): Ethno/Graphie. Reiseformen des Wissens. Tübingen: Gunter Narr, S. 321-353.
- Zapf, Hubert (2016): Cultural Ecology of Literature – Literature as Cultural Ecology. In: Ders. (Hg.): Handbook of Ecocriticism and Cultural Ecology. Berlin/Boston: De Gruyter, S. 135-153.

Artikel

Uwe Lindemann*

Totale Entheimatung, oder: Die Vertreibung des Menschen von der Erde. Zur Aktualität von H.G. Wells' *The War of the Worlds*

Abstract: Der Beitrag thematisiert anhand einer Analyse von H.G. Wells' *The War of the Worlds* (1898) die prekäre Beziehung des Menschen zu seinem vermeintlich „natürlichen“ Heimatplaneten in einem Kriegsszenario, das auf die Vernichtungskriege des 20. Jahrhunderts vorausweist. Bereits Ende des 19. Jahrhunderts macht Wells' Roman die komplexen Rahmenbedingungen bewusst, innerhalb derer der Mensch die Erde als „natürlichen“ Lebensraum ansieht. Zugleich führt der Roman die Folgen vor, die mit einem Vernichtungskrieg und dem dadurch ausgelösten Zusammenbruch aller sozialen, politischen und institutionellen Sicherungssysteme einhergehen. Der Beitrag zeigt, dass Wells' Text im Zeitalter globaler Flüchtlingsströme sowie elementarer ökologischer Veränderungen weiterhin höchste Aktualität besitzt

Based on an analysis of H.G. Wells' *The War of the Worlds* (1898), this contribution deals with the fragile relationship of humans to their supposedly "natural" home planet in a war scenario that points to the World Wars of the 20th century. Already at the end of the 19th century, Wells' novel makes us aware of the complex framework within which mankind regards the earth as a "natural" habitat. At the same time, the novel demonstrates the consequences of a war of annihilation and the resulting collapse of all social, political and institutional security systems. The article shows that Wells' text remains still highly relevant in an age of global refugee flows and elementary ecological changes.

Keywords: War of the World, Heimat, Natur, Planet Erde, Science Fiction

*Dr. Uwe Lindemann, Ruhr-Universität Bochum, Institut für Germanistik, Sektion für Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft, E-Mail: Uwe.Lindemann@rub.de

1 Ankunft des Unerwarteten

Im 1898 veröffentlichten Roman *The War of the Worlds* schildert der britische Schriftsteller George Herbert Wells eine apokalyptische Angst- und Alteritätserfahrung, die in radikaler Weise die Frage nach der Stellung der Menschen auf der Erde thematisiert. Bei Wells werden nicht nur die Leistungen menschlicher Zivilisation in Frage gestellt, insbesondere die der britischen auf dem Höhepunkt ihrer imperialen Machtentfaltung.¹ Auch das Selbstverständnis des Menschen als domi-

nante irdische Spezies wird in Zweifel gezogen und somit das Weiterleben des Homo sapiens in seiner bisherigen Form. Für die Außerirdischen, welche die Erde nach ihrer Landung im Eiltempo erobern und kolonisieren, taugt der Mensch lediglich als Nahrungsquelle. Was ihn sonst ausmacht und möglicherweise mit Stolz erfüllen mag, wird im Schlagschatten der extraterrestrischen Invasoren unbedeutend und wertlos. Alle Versuche, die außerirdischen Besucher mittels menschlicher Militärtechnologie zu besiegen oder zu vertreiben, schlagen fehl. Auch wenn die Invasion der Außerirdischen im Roman regional beschränkt bleibt, ist ihr im Prinzip keine Grenze gesetzt. Die Erde als exklusiver Lebensraum und „Heimat“ des Menschen steht als Ganzes auf dem Spiel.

Es ist diese ungeheure und zugleich ungeheuerliche Relativierung und Depotenzierung des Menschen, welche die Lektüre von Wells' Roman auch heute noch, zumal im Rahmen der aktuellen Anthropozän-Debatte,² interessant macht. Wenn

¹ Das britische Kolonialreich umfasste zu dieser Zeit „mit acht Millionen Quadratmeilen ein Sechstel der Erdoberfläche und ein Fünftel der Erdbevölkerung“ (Neitzel 2000, 223). Aus diesem Grund war Großbritannien in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts weltweit unbestritten die wichtigste Handelsmacht und technologisch führende Nation. Darüber hinaus hatte es eine „dominante Stellung in der Telekommunikation“ (Holtorf 2013, 219) inne. Die global dominante Stellung Großbritanniens basierte daher nicht nur auf seiner geografischen Größe, sondern nicht weniger auch auf der Kontrolle von See- und Handelswegen und den dafür erforderlichen Kommunikationswegen.

² Zum Stand der Debatte vgl. Gebhardt 2016 sowie Rupenthal 2018, 45ff.

die Außerirdischen die Erde ohne Rücksicht auf die vorhandene Biodiversität umgestalten, wird darin nicht nur die unbedingte ökologische Verwiesenheit des Menschen auf seinen Heimatplaneten sichtbar. Der Roman rückt zugleich die Erfahrung einer bedrohten Erde in den Mittelpunkt, und dies mehr als ein halbes Jahrhundert, bevor es dem Menschen möglich ist, mittels Nuklearwaffen ‚seinen‘ Planeten faktisch unbewohnbar zu machen.

Im Gegensatz zu anderen Texten, die im 18. und 19. Jahrhundert vor dem Hintergrund der Idee von der Pluralität der Welten Erfahrungen mit Außerirdischen narrativ entfalten, versucht Wells der außerirdischen Lebensform die denkbar größte Andersartigkeit und Fremdheit zu verleihen. Damit versucht Wells jedwede exotistische Lesart seines Romans zu verunmöglichen. Er verweigert dem Leser ostentativ, eine Beziehung zwischen dem Eigenen und dem Fremden herzustellen. An der inkommensurablen Andersartigkeit der Aliens zerschellt im Roman nicht nur die menschliche Einfühlungs- und Vorstellungskraft. In provokativer Weise überfordert diese Andersartigkeit auch die Erkenntnisfähigkeit und das Wissen des Menschen. Die Außerirdischen treten der Menschheit als erratischer Block entgegen.³

Bemerkenswerterweise wird am Schluss von *The War of the Worlds* das von der Außerirdischeninvasion ausgehende Bedrohungs- und Verlustszenario nicht aufgelöst. Im Gegenteil, die fundamentale biologische, soziale, kulturelle und epistemische Entsicherung, die mit der Landung der Außerirdischen einsetzt und den Erzähler traumatisiert zurücklässt, wird prognostisch in die Zukunft verlängert. Mögen auch die auf der Erde gelandeten Außerirdischen tot sein und die unmittelbare Gefahr gebannt, so bedeutet dies,

³ Dies wird auch in der Erzählanlage des Romans gespiegelt. Alle Ereignisse werden retrospektiv aus der subjektiven Perspektive des Erzählers berichtet. Was Tatsache, was Vermutung ist, lässt sich oft nicht entscheiden. So bleibt letztlich auch unklar, woher die Außerirdischen stammen. Der Text legt einen Konnex zum Mars nahe. Bewiesen werden kann dies aber nicht. Dazu tritt die ausgesprochene Ironie des Textes, die sich sowohl in der satirischen Überzeichnung vieler Figuren als auch in der parodistischen Verfremdung religiöser Auffassungen und damals virulenter wissenschaftlicher Theorien zeigt. Zugespielt wird diese Ironie am Schluss des Textes: Nicht die Menschen vermögen die extraterrestrischen Invasoren zu besiegen. Es sind irdische Mikroorganismen, die den offenbar immunabwehrschwachen Außerirdischen den Garaus machen.

wie der Roman betont, nur eine zeitweilige Atempause, da man nicht weiß, ob nicht bald eine zweite Invasionswelle droht (Wells 1993, 192).

Diese radikale Zukunftsoffenheit, die in der Emergenz der Außerirdischeninvasion gründet, treibt den evolutionsgeschichtlich fundierten Pessimismus⁴ des Romans auf die Spitze. Was Wells zeigt: Die Welt gehört nicht den Menschen. Sie mögen zwar momentan Krone der Schöpfung sein; aber das kann sich schnell ändern. Stimmen die Umweltbedingungen nicht mehr, innerhalb derer eine Spezies oder Artengruppe überleben kann, steht – vergleichbar mit dem Aussterben von Tieren (Wells 1993, 52) – deren Fortbestand in Frage. Der Mensch ist, so macht der Text in pointierter Weise deutlich, bestenfalls eine Episode in der Erdgeschichte.

2 Das ganz Andere

Die erste Landung bzw. genauer: den ersten Einschlag eines außerirdischen Raumschiffs siedelt Wells in einem agrarisch geprägten Landstrich fünfunddreißig Kilometer südwestlich von London an. Der Erzähler, von Beruf Schriftsteller, lebt dort mit seiner Frau in einem Landhaus. Man führt offenbar eine harmonische Ehe. Vor der Ankunft der außerirdischen Invasoren ist die Welt noch in Ordnung. Alles scheint, wie es im Roman heißt, „safe and tranquil“ (Wells 1993, 55).

Aus dem Kontrast zwischen der ländlichen Idylle am Beginn und den folgenden Ereignissen gewinnt die Invasion ihre volle narrative Wucht. Sie gipfelt in der Beschreibung der Verwüstungen, welche die Außerirdischen mit ihren Waffen (einer Art Laserstrahl und Giftgasbomben) anrichten.⁵

⁴ In diesem Sinne wurde der Roman als allegorische Veranschaulichung des sozialdarwinistischen Kampfes der Nationen untereinander interpretiert. Andere Deutungen haben in den Außerirdischen eine zukünftige biologische Entwicklungsstufe des Menschen gesehen, wobei die intellektuell-technische Vervollkommnung mit körperlicher Degeneration und dem Verfall moralischer Werte einhergehe. Gute Überblicke über wichtige Interpretationsansätze zu Wells' Roman bieten der Aufsatz von Schultze (1986) sowie die Einleitung und der umfangreiche Anmerkungsapparat zur kritischen Edition von *The War of the Worlds* (Wells 1993).

⁵ Die Außerirdischen besitzen mit Hitzestrahler und Gasbomben zwei überlegene militärische Technologien. In den Bereichen Elektrotechnik und Chemie war Deutschland um

Es wird von brennenden Dörfern, Äckern und Wäldern, über denen dichte Rauchwolken hängen, und kochenden Flüssen berichtet. Überall sind grässlich entstellte Leichen zu finden. Dazwischen macht sich in rasender Geschwindigkeit eine extraterrestrische Pflanze breit, die das Land nachts rot schimmern lässt. Die Überlebenden verbergen sich vor den Außerirdischen in unterirdischen Höhlen. Nur nachts können sie ins Freie kommen. Die Landschaftsbilder in *The War of the Worlds* erinnern nicht allein an apokalyptische Szenarien, wie man sie aus religiösen Endzeitvisionen kennt, sondern sie gemahnen bereits an die Schlachtfelder des Ersten Weltkrieges, in dem es nicht zuletzt um die Verteidigung und den Ausbau imperialer Machtansprüche ging.

Es gibt keine Möglichkeit zur Kommunikation mit den extraterrestrischen Besuchern. Dies wird schon zu Beginn des Romans deutlich, wenn eine Abordnung von Wissenschaftlern versucht, in friedlicher Absicht mit den Außerirdischen Kontakt aufzunehmen, dafür aber mit dem Leben bezahlt (Wells 1993, 67f.). Die Kolonisierung durch die Außerirdische erfolgt rücksichts- und skrupellos. Für sie sind die Menschen nur eine Spezies unter vielen auf dem fremden Planeten. Die Außerirdischen nehmen sich, was sie brauchen, ohne Fragen zu stellen oder Antworten zu geben. Über ihre Ziele weiß man nur: Sie gestalten die Erde in ihrem Sinne um und Menschen dienen ihnen als Nahrung. Im Übrigen aber scheint es keine Verbindung zwischen beiden „Welten“ zu geben. Bis zur Invasion haben sie unabhängig nebeneinander existiert. Nun können sie offenbar nicht koexistieren.

Besonders zugespitzt hat Wells die inkommensurable Fremdheit der außerirdischen Lebensform in ihrer Physiognomie und Physiologie. An irdischen Maßstäben gemessen, würde man sie am ehesten für Cephalopoden halten. Einen Rumpf und die damit verbundenen Organe besitzen sie nicht. Die Außerirdischen sind ganz Kopf und „Hände“ – je acht Tentakel in zwei Bündeln. Wie Insekten brauchen sie keinen Schlaf. Sie leben von flüssiger Nahrung und saugen anderen Lebewesen das Blut aus: einer einheimischen Spezies,

1900 weltweit führend. So hat man die Außerirdischen in Wells' Roman als Deutsche interpretiert. Der Text schildere die britische Furcht vor einer militärischen Invasion vom europäischen Kontinent aus.

die sie auf ihrer Reise zur Erde mitgenommen haben und von denen man Reste in ihren Raumschiffen entdeckt, sowie (nach ihrer Ankunft auf der Erde) von Menschen. Sie haben große, dunkle, starrende, an Oktopoden erinnernde Augen und einen Mund, der allerdings stark zurückgebildet ist. Eine Nase fehlt. Sie besitzen keine Sexualität, da sie sich durch Abknospung vermehren, wie es etwa bei Polypen der Fall ist (Wells 1993, 150). In gattungsgeschichtlicher Hinsicht bestehen nur wenige morphologische Ähnlichkeiten zu Mammalia, geschweige denn zu den Hominoidea, also Menschenartigen im weiteren Sinn.

Um die andersartige Physiologie der extraterrestrischen Lebensform zu unterstreichen, gestaltet der Text die erste Begegnung des Erzählers mit den Außerirdischen als Ekelerfahrung (Wells 1993, 63). Abgestoßen, ja zurückgestoßen weicht er vor den Neuankömmlingen zurück. Erst nach und nach kann er sich überhaupt an ihren Anblick gewöhnen. Im weiteren Verlauf werden immer wieder aversive Gefühle geschildert: gegen das emsig-insektenhafte Verhalten der Außerirdischen, gegen ihre vampirisch-parasitäre Ernährungsweise, gegen ihr zoomorphes, an maritime Lebensformen erinnerndes Aussehen.⁶ Dass die Außerirdischen mit Oktopoden und Polypen verglichen werden, ist kein Zufall, gilt das Meer doch seit der Antike als paradigmatischer Lebensraum monströser Geschöpfe.⁷

Erst kommt der Ekel, dann die Angst, und als man realisiert, dass man den in technischer Hinsicht haushoch überlegenen Außerirdischen militärisch nichts entgegenzusetzen hat, die Panik. Diese schildert der Roman in mehreren Massenszenen. Rücksichtslos gegen andere versuchen die vor den Außerirdischen fliehenden Menschen mit allen Mitteln ihr Hab und Gut zu retten. Es herrscht Chaos und Anarchie. Eindrucksvoll zeigt der Roman, wie brüchig die soziale Ordnung ist, sobald die gewohnten Bahnen des Zusammen-

⁶ Wells spielt in seinem Roman virtuos auf der Klaviatur ekelerregender Erfahrungen und Gefühle. Besonders erhellend für Wells' Roman ist der Essay *Der Ekel* (1929) des ungarischen Philosophen Aurel Kolnai.

⁷ „Aus dem Ozean, der den Rand der bewohnbaren Welt umgibt, kommen die mythischen Ungeheuer, die von den vertrauten Gestalten der Natur am weitesten entfernt sind und von der Welt als Kosmos nichts mehr zu wissen scheinen.“ (Blumenberg 1979, 9) Bei Wells ist das irdische Meer durch einen interstellaren Ozean ersetzt.

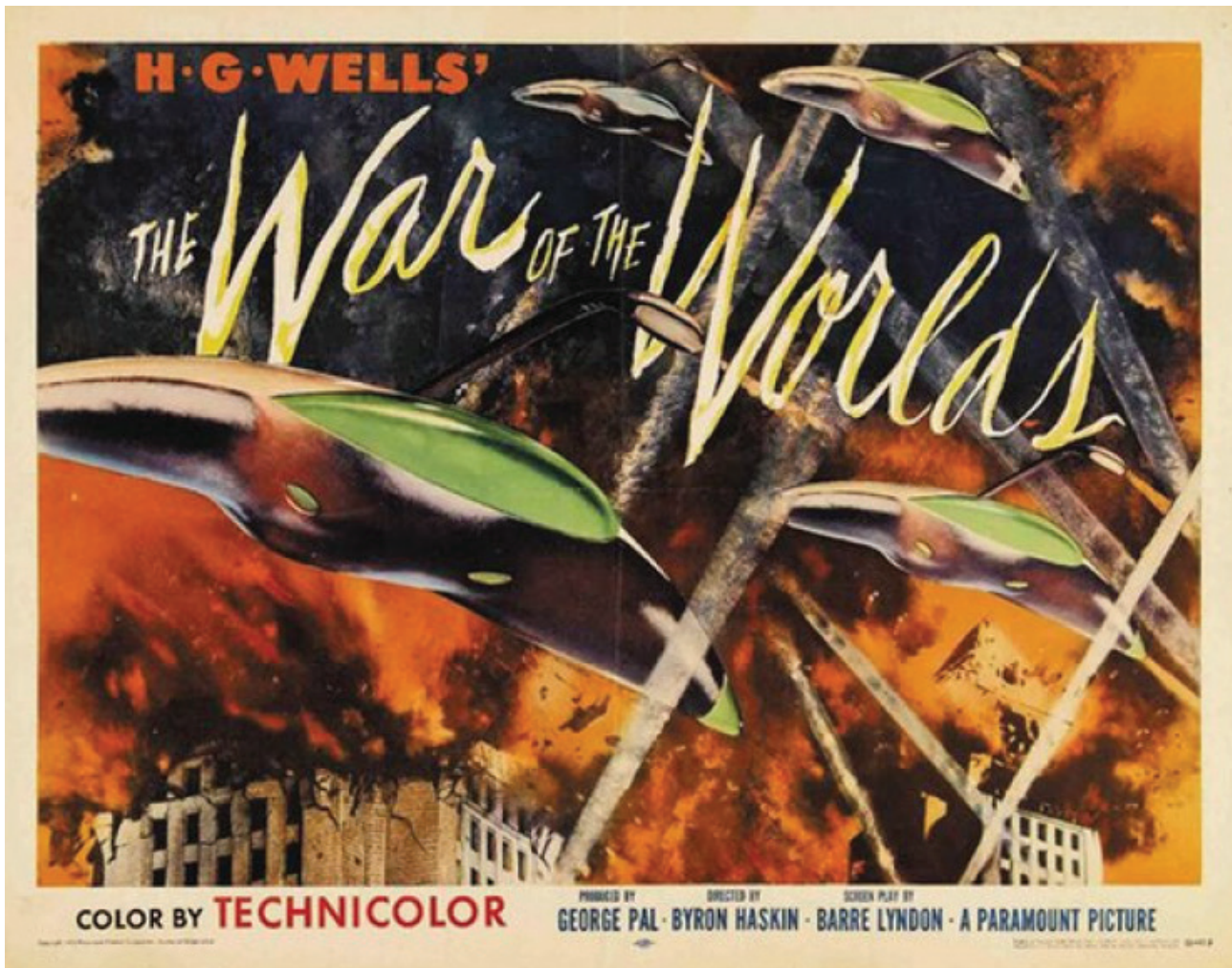


Abb.1: Martialisches Filmplakat der ersten Verfilmung von Wells' *The War of the Worlds* von 1953

lebens verlassen werden. Sieht man von wenigen Ausnahmen ab, gibt es keine Solidarität. Die Menschen verwandeln sich in genau jene Tiere, die sie in den Augen der Außerirdischen längst sind – ein weiteres parodistisches Element des Textes im Rekurs auf zeitgenössische Theorien zur Psychologie der Masse.

3 No Exit

In Wells' säkularer Apokalypse gibt es kein Außen, das noch Hoffnung und Perspektive bieten würde. Die Errungenschaften der menschlichen Zivilisation bieten keinen Schutz gegen die totale „Entheimatung“, welche die Außerirdischen betreiben, um für sich selbst einen neuen Lebensraum zu schaffen. Dabei basiert die Macht der Außerirdischen auf ihrer überlegenen Technologie. Als

bloße Lebensform sind sie auf der Erde nicht Konkurrenz-, vermutlich nicht einmal überlebensfähig. Schon aufgrund ihrer Physiologie sind sie auf Prothesen angewiesen. Teilweise sind sie mit ihren Gerätschaften geradezu cyborgartig verschmolzen.⁸ Im Krieg zwischen Menschen und Außerirdischen geht es in letzter Konsequenz darum, wer

⁸ An einer Stelle hält der Erzähler eine Maschine zunächst für ein Lebewesen, bevor er entdeckt, dass ein Außerirdischer darauf sitzt und sie steuert, von der Maschine aber kaum unterscheidbar ist (Wells 1993, 149). Diese Maschine wird mit einem krebbsartigen Tier verglichen, wo der Außerirdische an der Stelle des Hirns sitzt – eine Anspielung auf die damalige Degenerationstheorie, wo der sogenannte Sackkrebs, der parasitär in anderen Krebsen lebt, seine Physiologie auf einen Sack reduziert, von dem aus ein Blutgefäßnetz ausgeht, das in den parasitierten Krebs eingewachsen ist. Vgl. Lankester 1880, 33f.

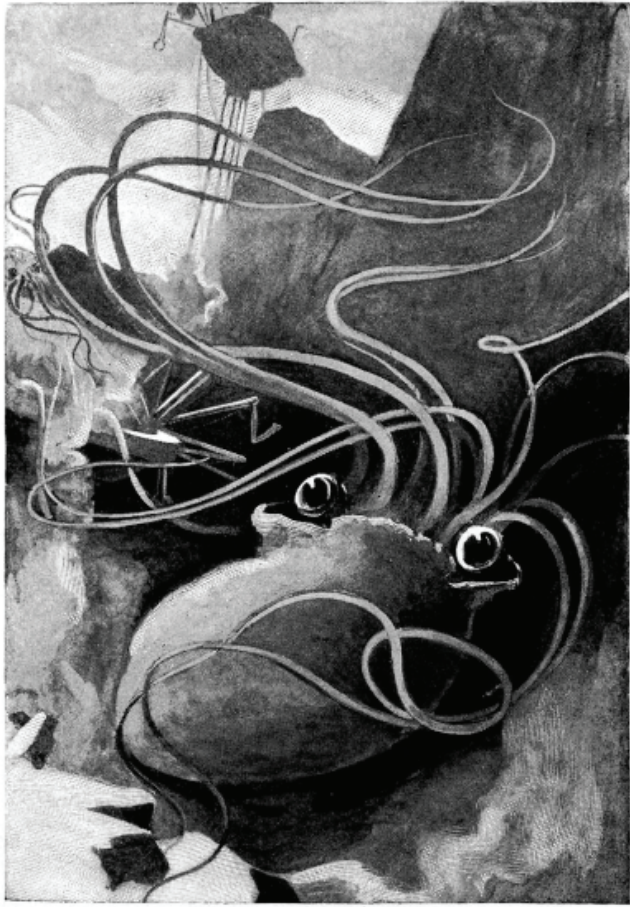


Abb.2: Illustration aus der Erstaussgabe von Wells' *The War of the Worlds*

die bessere Technologie besitzt.⁹ Diese garantiert Dominanz und „Naturbeherrschung“ (im weitesten Sinne), und zwar gerade unter Ausschluss anderer Selektionsmechanismen.¹⁰

Das Ende des Textes macht deutlich, dass der Glaube an die Beherrschbarkeit der Erde und ihrer Bewohner mittels Technik ein Trugschluss ist. Nicht die bessere Technologie entscheidet, wer überlebt. Es ist – ganz im Sinne der Darwin'-

⁹ Dieser technischen Auseinandersetzung widmet Wells ein eigenes Kapitel im Roman, wo ein außerirdischer Tripod gegen ein britisches Kriegsschiff, die „Thunderbird“, kämpft. Vgl. Kap. 17 im 1. Buch.

¹⁰ In Bezug auf die Beschreibung der biologisch-technischen Organisationsform des extraterrestrischen Lebens in Wells' Roman fühlt man sich an Donna Haraways Cyborg-Theorie erinnert. Allerdings lässt sich aus Wells' Text kaum das kritische Potential gewinnen, das Haraway in der Profilierung und Aufwertung des Hybriditätsbegriffs und -konzepts herausarbeitet. Zu vage und spekulativ bleiben bei Wells die Bemerkungen zur extraterrestrischen Lebensform hinsichtlich ihres sozialen Lebens.

schen Evolutionsbiologie – der an die Lebensbedingungen am besten Angepasste. Der Sieg über die Außerirdischen ist letztlich den Krankheitsepidemien zu danken, die seit Jahrtausenden zahllose menschliche Opfer gefordert haben (Wells 1993, 184). Der Roman verweist hier unmittelbar auf damalige Realität. Bis kurz vor der Veröffentlichung von *The War of the Worlds* wütet zwischen 1881–1896 fünfzehn Jahre lang eine weltweite Choleraepidemie. Es ist der fünfte Ausbruch der Cholera im 19. Jahrhundert. Zwar erreicht die Epidemie in den 1880er und 1890er Jahren nicht England,¹¹ fordert aber zum Beispiel in Hamburg noch 1892 mehr als achteinhunderttausend Tote.

Andererseits wird mit dem Schluss des Romans auf die damalige Kolonisierung angepielt. Die Kolonisatoren brachten den Kolonisierten in der Regel nicht nur Zivilisation, Kultur und die „richtige“ Religion, sondern stets auch Krankheitserreger, oft mit verheerenden Auswirkungen für die indigenen Völker.¹² In Wells' Roman wird dieser Aspekt in negativer Hinsicht gespielt. Hier gehen nicht die Kolonisierten an Krankheitserregern zugrunde, sondern die Kolonisatoren.

Der Schluss von Wells' Roman ist in mehrfacher Hinsicht ironisch gebrochen, zum einen, weil im Sieg der Mikroorganismen über die Außerirdischen die forcierte Depotenzierung und Relativierung des Menschen ungebrochen fortgeschrieben wird, zum anderen, weil die damalige Wissenschaft, allen voran Louis Pasteur und Robert Koch, die „microscopic allies“ (Wells 1993, 184), die den Außerirdischen im Roman den Garaus machen, auf breiter Front zu bekämpfen beginnt. Drittens rekurriert das mit den Bakterien und Viren ins Spiel gebrachte Hygiene-Thema auf das im Roman skizzierte Szenario eines möglichen, menschlichen Widerstands gegen die Außerirdischen. Der Plan sieht vor, dass sich die überlebenden Menschen – gewissermaßen in Umkehrung der in Wells' früherem

¹¹ Cholertote in Großbritannien im 19. Jahrhundert: während der Epidemie von 1831/32 geschätzte 22 000 Tote, 1848/49 55 000 sowie 1853/54 weitere 20 000, 1866/67 dann „nur“ noch 14 000 Todesfälle. Vgl. Halliday 2011.

¹² Schon im 18. Jahrhundert wurden Krankheitserreger gezielt als Biowaffen eingesetzt, gerade auch im Kolonialismus, um indigenen Völkern zu schaden. So setzten sowohl die Briten als auch die Franzosen Krankheitserreger gegen die Ureinwohner Nordamerikas ein. Vgl. Schäfer 2002, 20.

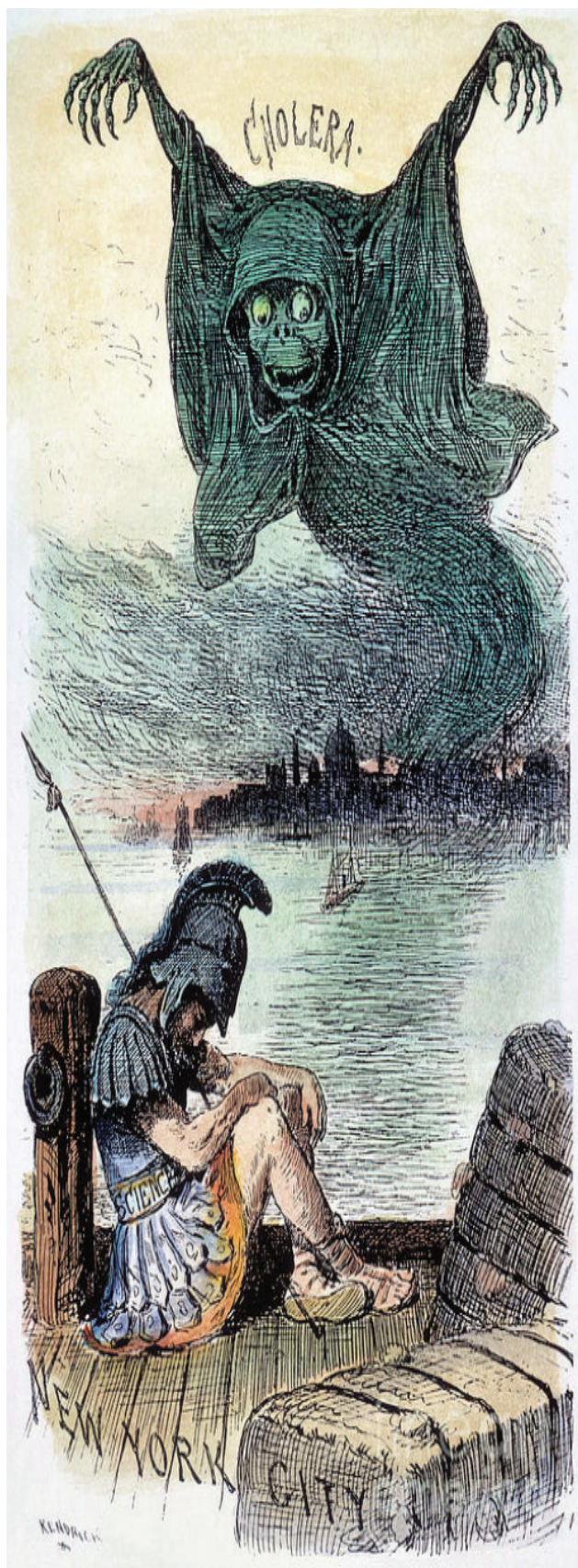


Abb.3 „Is This a Time for Sleep?“ Amerikanischer Cartoon (1883)

Roman *Time Machine* (1895) geschilderten Verhältnisse – in den Untergrund zurückziehen, genauer: in die Londoner Kanalisation, um von dort aus partisanenartig zu operieren.¹³

4 Prekäre Natur, prekäre Heimat

Wells' Roman macht die Ansprüche sichtbar, mit welcher der Mensch seit biblischer Zeit die Erde als sein Eigentum und seinen Herrschaftsbereich ansieht. Überdies kennzeichnet der Roman das Verhältnis von irdischer Natur und Mensch als fragil und verletzlich. Dabei macht Wells in der Hypertechnisierung der außerirdischen Invasoren zugleich die Grenzen einer rein auf Technologie basierenden Naturbeherrschung deutlich und artikuliert ein fundamentales Unbehagen. Dass die Außerirdischen mit Hitzestrahlgeneratoren und Gasbomben ausgestattet sind, also mit zwei der damals tonangebenden Zukunftstechnologien, zeigt dies ebenso wie das über das Ende des Romans verlängerte Bedrohungsszenario einer möglichen zweiten Invasion. In den Außerirdischen blicken die Menschen ihre eigene technisierte Zukunft. Noch zugespitzter ausgedrückt: Die Menschen haben im Zuge der Industrialisierung und des dadurch bedingten Technologieschubs, der gerade auch im militärischen Bereich Ende des 19. Jahrhunderts spürbar ist, längst begonnen, sich selbst zu entheimaten, und die grausamen Vernichtungskriege des 20. Jahrhunderts werden Wells' Vision um ein Vielfaches übertrumpfen.

In Wells' Dystopie wird keine alternative Welt präsentiert, zu der man zurückkehren oder in die man aufbrechen könnte. Das anfängliche Lob des Landlebens bleibt cursorisch und exklusiv auf die private Situation des Erzählers bezogen. Wenn er zu Beginn des Romans davon berichtet, dass er gerade dabei sei, das Fahrradfahren zu erlernen, oder wenn er die Geräusche, die, durch die

¹³ Als 1858 London der „Große Gestank“ heimsuchte – damals glaubte man noch, man könne sich durch giftige Ausdünstungen (Miasmen) anstecken –, beschloss das englische Parlament den Bau einer städtischen Kanalisation. Von 1859–65 wurden dann mehr als 700 Kilometer davon gebaut (Halliday 2011). Zu den recht ähnlichen französischen Verhältnissen in Paris Mitte des 19. Jahrhunderts vgl. Corbin 1988.

Entfernung freilich stark gedämpft, von einem Bahnhof in der Nähe nachts zu seinem Landhaus herüberklingen, als Melodie wahrnimmt (Wells 1993, 55), dann wird das Thema Technisierung früh ins Lob des Landlebens eingeflochten. Aber es wird kein Gegensatz aufgemacht, hier sorgloses naturnahes Landleben, dort Industrialisierung und Urbanisierung. Beides scheint nebeneinander existieren zu können, ohne dass daraus ein Konflikt entstünde.

Der Text bleibt ambivalent. So sehr die teils satirischen, teils parodistischen Motive hervortreten, so wenig lässt sich eine klare zivilisationskritische Stellungnahme erkennen. Das Verlustszenario des Romans entwirft keine erstrebenswerte Vergangenheit oder zukünftige Parallelwelt. Ganz und gar verwiesen auf das Hier und Jetzt thematisiert der Text anhand der Außerirdischeninvasion die Umbrüche, welche die moderne Wissenschaft und Technik hervorbringen, und die fundamentale Verunsicherung, die mit diesen Entwicklungen einhergeht. Zentraler Punkt ist, wie sich der Mensch im Verhältnis zu seiner Umwelt definiert und welche Rolle er dieser Umwelt für sein Leben und Überleben zubilligt. Dass dieses Verhältnis keineswegs klar ist, macht Wells' Roman schon Ende des 19. Jahrhunderts deutlich. Wie in einem Brennspeigel versammelt der Text die Leitthematiken seinerzeit virulenter wissenschaftlicher Diskurse aus Biologie, Politik, Soziologie, Anthropologie, Religion und Astrophysik und lässt sie in parodistisch-satirischer Brechung aufeinanderprallen.

Die Außerirdischeninvasion zieht in radikaler Form die Selbstverständlichkeit menschlicher Welt- und Selbstdeutungen in Zweifel und betont deren instrumentell-konstruierten Charakter. Das fehlende Wissen des Erzählers in Bezug auf die Außerirdischen spiegelt die prinzipielle Verunsicherung in Bezug auf die Welt- und Selbstdeutungen des Menschen. So sehr außer Frage steht, dass der Mensch auf der Erde beheimatet ist, so wenig ist damit darüber ausgesagt, in welcher Weise diese Beheimatung gedeutet und verstanden wird. Die Konfrontation des Menschen mit einer außerirdischen Spezies stellt – im Gegensatz zu dem, was man vielleicht intuitiv erwarten würde – in Wells' Roman gerade die „Natürlichkeit“ der Beziehung des Menschen zu seinem Planeten in Frage.

5 Kriegserfahrung und Heimatgefühl

Das Thema Heimat wird in Wells' Roman nicht nur über die prekäre Beziehung des Menschen zu seiner vermeintlich „natürlichen“ Heimat, der Erde, verhandelt. Es wird überdies in jenen Szenen des Romans zum Thema, wo die Folgen des Krieges mit den Außerirdischen geschildert werden. Wells' Text stellt hier nicht allein den identifikatorischen Bezug zur Heimat heraus, der im individuellen Erleben und Erinnern gründet. Der Roman macht auch deutlich, dass erst der Entzug bzw. die Gefahr des Entzugs die Bedeutung von Heimat für das einzelne Individuum hervortreten lässt. Mehr noch, erst der Entzug von Heimat konstituiert Heimat als solche, macht sie zu einem Gut, das man zu verteidigen beginnt. Heimat ist also nichts, was von vornherein gegeben wäre. Sie wird erst im möglichen Verlust und der daraus resultierenden Distanz zum Referenzpunkt des Individuums.¹⁴

Aus diesem Grund ist Heimat nicht allein Konstrukt oder Erzählung im Nachhinein. Heimat besitzt, wie Wells' Roman zeigt, immer schon eine affektuale Dimension, die nicht in einem allgemeinen Konzept aufgeht. Interessanterweise hat Ernst Jünger diesen Aspekt früh in Bezug zur Erfahrung des Krieges gesetzt. Über die Gespräche in den Schützengräben während des Ersten Weltkriegs berichtet er:

Jetzt sind sie [die Soldaten] bei der Heimat angelangt. Das ist ihr zweiter großer Gesprächsstoff. Wie andere ihre Welt in Leben und Dichten, Hell und Dunkel, Gut und Böse, Schön und Häßlich, Freude und Leid, teilen sie die ihre in Heimat und Krieg. Sagen sie ‚zu Hause‘ oder ‚bei uns‘, so denken sie dabei nicht an irgendeinen bunten Fleck der Landkarte. Heimat, das ist die Ecke, an der sie als Kinder spielten, der Sonntagskuchen, den die Mutter backt, das Zimmer im Hinterhaus, die Bilder überm Sofa, ein Sonnenstrahl durchs Fenster, das Kegelspiel an jedem Donnerstag, der Tod im Bett mit Zeitungsnachruf, Leichenzug und wackelnden Zylindern hinterher. Heimat, das ist kein Schlag-

¹⁴ In diesem Sinne argumentieren auch Gebhard/Geisler/Schröter (2007, 11f.) in der Einleitung zu ihrem Heimatband. Jenseits aller wortgeschichtlichen Annäherungen an den Heimatbegriff macht gerade die Erfahrung des Verlusts einen wesentlichen Aspekt des Heimatverständnisses in der Moderne aus.

wort; es ist nur ein kleines bescheidenes Wörtchen und doch die Hand voll Erde, in der ihre Seele wurzelt. Staat und Nation sind ihnen unklare Begriffe, aber was Heimat heißt, das wissen sie. (Jünger 2016, 106)

Die Abwesenheit des Politischen, die sich Jüngers Ausführungen zeigt, kennzeichnet auch Wells' Roman. Wenn der Erzähler während seiner Flucht an sein Zuhause denkt, sind es die Nebensächlichkeiten und Kleinigkeiten aus dem gemeinsamen Leben mit seiner Frau, an die er sich erinnert. Anfangs hofft er noch, dass die militärische Schlagkraft der britischen Armee die Außerirdischen besiegen kann. Aber schon bald wird deutlich, dass das britische Empire den extraterrestrischen Invasoren militärisch nichts entgegenzusetzen hat.

Er ist auf sich allein gestellt. Von außen ist keine Hilfe zu erwarten. Politische Wortführer oder Amtsträger bleiben im Roman bezeichnenderweise unerwähnt. Das mächtige britische Empire auf dem Höhepunkt seiner Machtentfaltung geht sang- und klanglos unter. Zurück bleibt das einzelne Individuum mit seinem höchstpersönlichen Bezug zum lokal gefassten sozialen Nahraum und den Emotionen, die es damit verbindet.

Neben der ökologischen Beziehung des Menschen zu seiner Umwelt thematisiert *The War of the Worlds* auf diese Weise auch den Zusammenhang von Kriegserfahrung und Heimatgefühl. Mit Blick auf die großen militärischen Auseinandersetzungen des 20. Jahrhunderts schildert Wells' Roman nicht allein die Auswirkungen, die aus einem Vernichtungskrieg mit hochtechnisierten (Massenvernichtungs-)Waffen resultieren. Der Text antizipiert zugleich die nicht-militärische Seite eines solchen Krieges und macht die Wirkungen auf die sozialen, politischen und institutionellen Zusammenhänge sowie auf die psychosoziale Verfassung der Menschen namhaft. Die außerirdischen Invasoren hinterlassen verbrannte Erde sowohl in ökologischer als auch in geo- und ethnografischer Hinsicht.

Die Außerirdischen wirken in Wells' Roman nicht nur als epistemische Disruptoren, indem sie die fragilen Rahmenbedingungen bewusst machen, innerhalb derer der Mensch die Erde als „natürlichen“ Lebensraum ansieht. Der Text führt gleichermaßen die Folgen vor, die mit einem Vernichtungskrieg und dem dadurch ausgelösten Zusammenbruch aller sozialen, politischen und institutionellen Sicherungssysteme einhergehen.

Obwohl der Text versöhnlich endet, wenn der Erzähler seine totgeglaubte Frau wiedertrifft, wird *The War of the Worlds* von einer fundamentalen anthropologischen Verunsicherung beherrscht. Es ist ein Text, der im Zeitalter globaler Flüchtlingsströme sowie elementarer ökologischer Veränderungen höchste Aktualität besitzt, weil er das Verhältnis des Menschen zu sich selbst und seiner Umwelt radikal auf die Probe stellt. Die bittere Pointe von Wells' Text aus heutiger Sicht ist: Wir brauchen keine Außerirdischen, um unsere Welt auf radikale und – treffen die Vorhersagen der Klimaforscher zu – die Menschheit in ihren Existenzbedingungen fundamental gefährdende Weise umzugestalten.

Literaturverzeichnis

- Corbin, Alain (1988): Pesthauch und Blütenduft. Eine Geschichte des Geruchs. Frankfurt/M.: Fischer. (Orig. Le Miasme et la Jonquille. L'odorat et l'imaginaire social XVIII^e-XIX^e siècles, 1982)
- Gebhard, Gunther / Geisler, Oliver / Schröter, Steffen (Hgg.) (2007): Heimat. Konturen und Konjunkturen eines umstrittenen Konzepts. Bielefeld: Transcript.
- Gebhardt, Hans (2016): Das Anthropozän. Zur Konjunktur eines Begriffs. In: Heidelberger Jahrbücher Online, S. 28-42 - <https://heiuip.uni-heidelberg.de/journals/index.php/hdjbo/issue/view/2355>
- Halliday, Stephen (2011): The Great Filth. Disease, Death and the Victorian City. London: The History Press.
- Holtorf, Christian (2013): Der erste Draht zur Neuen Welt. Die Verlegung des transatlantischen Telegrafenkabels. Göttingen: Wallstein.
- Jünger, Ernst (2016): Der Kampf als inneres Erlebnis [Ausg. v. 1922]. In: ders.: Krieg als inneres Erlebnis. Schriften zum Ersten Weltkrieg. Hg. v. Helmuth Kiesel. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Kolnai, Aurel (2007): Ekel Hochmut Haß. Zur Phänomenologie feindlicher Gefühle. Mit e. Nachw. v. Axel Honneth. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Lankester, E. Ray (1880): Degeneration. A chapter in Darwinism. London: Macmillan.
- Neitzel, Sönke (2000): Weltreich oder Untergang. Die Weltreichslehre im Zeitalter des Imperialismus. Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh.
- Ruppenthal, Jens (2018): Raubbau und Meerestechnik. Die Rede von der Unerschöpflichkeit der Meere. Stuttgart: Steiner.
- Schäfer, Achim (2002): Bioterrorismus und biologische Waffen. Gefahrenpotential – Gefahrenabwehr. Berlin: Köster.
- Schultze, Bruno (1986): Herbert George Wells: The War of the Worlds. In: Hartmut Heuermann (Hg.): Der Science-Fiction-Roman in der angloamerikanischen Literatur. Interpretationen. Düsseldorf: Bagel, S. 47-64.

Wells, George Herbert (1993): A Critical Edition of The
War of the Worlds: H.G. Wells's Scientific Romance.
Hg. v. David Y. Hughes u. Harry M. Geduld.
Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.

Artikel

Jonas Nesselhauf*

Zur lyrischen Inszenierung ,natürlicher Heimat` – Der Blick auf den ,Heimatplaneten` in Durs Grünbeins Gedicht *Tacchini* (2014)

Abstract: Das kurze Gedicht „Tacchini“ des deutschen Lyrikers Durs Grünbein, 1962 in Dresden geboren, aus dem Zyklus *Cyrano, oder: Die Rückkehr vom Mond* (2014), nimmt sich einem fast schon vergessenen lyrischen Topos an: Denn noch ein klassisches (Sehnsuchts-)Symbol in Gedichten des 18. und 19. Jahrhunderts, scheint die Lyrik der Gegenwart deutlich das Interesse am Mond verloren zu haben. Diese regelrechte ‚Entmystifizierung‘ mag an der ersten Mondlandung liegen, seit aus dem Erdtrabanten im Sommer 1969 ein nun konkret ‚erreichbarer‘ Ort geworden ist. Doch die ‚Eroberung‘ des Weltalls hatte auch einen überraschenden Nebeneffekt, nämlich die ‚Wiederentdeckung‘ der Erde, führte doch der Blick auf den ‚Heimatplaneten‘ erstmals zu einer bewussten Reflektion des Umgangs mit der Natur.

Grünbein greift diese Bedeutungsverschiebung auf, wenn sein Zyklus nun den Topos lyrischer Mondgedichte regelrecht zu dekonstruieren scheint oder die Perspektive dezidiert vom Mond auf die Erde gerichtet wird. So inszeniert das Gedicht „Tacchini“ einen ‚Blick von oben‘ auf die Erde und dreht damit die klassische Betrachterposition um; vielmehr beschreibt das lyrische Ich die vom Weltraum aus sichtbare menschliche Zivilisationstätigkeit und die Eingriffe in die Umwelt.

In Dialog mit philosophischen Ansätzen von Richard Buckminster-Fuller und Günther Anders sowie der Theorie des Anthropozän gesetzt, soll Grünbeins Gedicht der Ausgangspunkt für eine Diskussion des Konzepts vom ‚Heimatplaneten‘ darstellen und die Grenzen ‚natürlicher Heimat‘ hinterfragen.

The short poem “Tacchini” by German poet Durs Grünbein, born 1962 in Dresden, from his cycle *Cyrano, oder: Die Rückkehr vom Mond* (2014), takes on an almost forgotten lyrical topos: Being a classic symbol in 18th and 19th century poems, the moon apparently became less present in recent poetry. The reason for this proper ‘demystification’ may have been the first actual landing in 1969, making the moon a ‘mere’ place within reach. But the ‘conquest’ of space also had a surprising side effect, namely, the ‘rediscovery’ of the Earth, when the view on the ‘home planet’ led for the first time to a deliberate reflection on the relation between humans and nature.

Grünbein refers to this shift of meaning when his cycle seems to deconstruct the history of moon poems by introducing the new perspective from the moon to the Earth. Thereby, “Tacchini” adopts the ‘view from above’ and thus reverses the classical observing position when the lyrical narrator describes traces of human civilization and environmental pollution visible from outer space. Set in dialogue with philosophical approaches by Richard Buckminster-Fuller and Günther Anders as well as the Anthropocene theory, Grünbein’s poem will be the starting point for a discussion of the concept of the ‘home planet’ and the boundaries of the ‘natural home’.

Keywords: Whole Earth, Spaceship Earth, Durs Grünbein, Lyrik, Heimatplanet, Richard Buckminster-Fuller, Günther Anders

*Jun.-Prof. Dr. Jonas Nesselhauf, Universität des Saarlandes, Fachrichtung Kunst und Kulturwissenschaften, Juniorprofessur für Europäische Medienkomparatistik, E-Mail: jonas.nesselhauf@uni-saarland.de

1. Nachts aber strahlen die Städte. Ein geiles Glitzern
2. Dringt aus den Ballungszentren durch alle Sphären,
3. Daß die Sterne verblassen, der Mond ergraut.
4. Sie nennen es Lichtschmutz, und meinen den Dunst,
5. Der die Erde umschleiert. Von ihrer Raumstation
6. Schaut die Crew voller Wehmut herab auf das Fest.
7. Weithin sind die Urstromtäler erhellt, elektrifiziert
8. Die Küsten, in den Wüsten die Casino-Oasen.
9. Tritt ein, Cyrano, in den Kristallpalast Erde.

Das kurze Gedicht „Tacchini“ des deutschen Lyrikers Durs Grünbein, 1962 in Dresden geboren, entstammt dem Zyklus *Cyrano, oder: Die Rückkehr vom Mond* (2014) (Grünbein 2014, 89). Diese lyrische Sammlung besteht aus 84 Gedichten, in acht Sektionen gruppiert, und nimmt sich eines fast schon vergessenen Topos an: Denn, noch ein klassisches (Sehnsuchts-) Symbol in Gedichten

des 18. und 19. Jahrhunderts, scheint die Lyrik der Gegenwart deutlich das Interesse am Mond verloren zu haben. Diese regelrechte ‚Entmystifizierung‘ mag auch nicht zuletzt an der ersten tatsächlichen Mondlandung von Apollo 11 liegen, seit aus dem Erdtrabanten im Sommer 1969 ein nun konkret ‚erreichbarer‘ Ort geworden ist.

Doch die ‚Eroberung‘ des Weltalls in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hatte auch einen überraschenden Nebeneffekt, nämlich die ‚Wiederentdeckung‘ der Erde, führte doch der Blick auf den ‚Heimatplaneten‘ erstmals zu einer bewussten Reflektion des Umgangs mit der Natur. Die einflussreiche „Earthrise“-Fotografie vom Dezember 1968 bzw. die „Blue Marble“-Fotografie vom Dezember 1972 wurden von der Umweltschutzbewegung der Zeit aufgegriffen, und so ermöglichte die Perspektive von oben nun einerseits eine damit verbundene ‚Neuentdeckung‘ der Erde durch die ‚Außensicht‘, während diese planetare Perspektive andererseits zu einem völlig neuen Verständnis systemischer Zusammenhänge führte. Dies brachte spannende Metaphern und Denkfiguren hervor, die zunächst Eingang in den wissenschaftlichen Diskurs – etwa die Erde als „riesenhaftes Artifizium“ (Sloterdijk 2011, 94) oder als Raumfahrzeug, als Personifikation der ‚göttliche‘ Gaia bzw. als das Bewusstsein der idealen Bedingungen für (pflanzliches, tierisches und menschliches) Leben oder als „Life Support System“ –, dann auch in Kunst und Literatur fanden.

Auch Grünbein greift diese Bedeutungsverschiebung der späten 1960er Jahre auf, wenn sein Zyklus nun den Topos lyrischer Mondgedichte regelrecht zu dekonstruieren scheint und die Perspektive dezidiert vom Mond auf die Erde gerichtet wird – etwa im kurzen, auch paratextuell auf dem Schutzumschlag der Erstausgabe abgedruckten Gedicht „Tacchini“, das einen ‚Blick von oben‘ auf die Erde wirft und damit die klassische Betrachterposition der Lyrikgeschichte umkehrt. Durch die ideengeschichtliche Verbindung von Konzepten Richard Buckminster-Fullers und Günther Anders‘ wie auch der Anthropozän-Hypothese, sollen zunächst theoretische Ansätze des ‚Heimatplaneten‘ und der Erde als ‚natürlicher Heimat‘ umrissen und anschließend in einem zweiten Schritt mit Grünbeins Gedicht zusammengebracht werden.

1 ‚Heimatraumschiff‘ ohne Bedienungsanleitung (Richard Buckminster-Fuller)

In den vergangenen Jahren ist ein Text des US-amerikanischen Architekten Richard Buckminster-Fuller (1895–1983) regelrecht ‚wiederentdeckt‘ worden, in dem der visionäre Baumeister, Designer und Philosoph seine Überlegungen eines ‚Raumschiffs Erde‘ zusammenträgt. „We are all astronauts.“ (Buckminster-Fuller 2008, 56), fasst er in seinem *Operating Manual for Spaceship Earth* (1968) zusammen, bevor Buckminster-Fuller „our spherical Spaceship Earth“ (Buckminster-Fuller 2008, 56) beschreibt und die Funktionsweisen dieses „big planetary spaceship“ (Buckminster-Fuller 2008, 58) erläutert.

Sein Blick ist dabei ein unverkennbar technologisch-naturwissenschaftlicher und ebenso pragmatischer: Die Erde ist unsere Heimat (unser ‚Heimatplanet‘), weil sich dort aufgrund optimaler Rahmenbedingungen organisches Leben generell und menschliches Leben speziell entwickeln konnte:

Spaceship Earth was so extraordinarily well invented and designed that to our knowledge humans have been on board it for two million years not even knowing that they were on board a ship. And our spaceship is so superbly designed as to be able to keep life regenerating on board despite the phenomenon, entropy, by which all local physical systems lose energy. (Buckminster-Fuller 2008, 58)

So begünstigten und ermöglichten der ideale Abstand zur Sonne, gleichzeitig (vor einer zu starken UV-Einstrahlung) schützende Faktoren oder auch die breite Flora und Fauna der Erde überhaupt erst die Entwicklung menschlichen Lebens und damit menschlicher Zivilisationstätigkeit. Aufgrund dieser glücklichen und (im Vergleich zu anderen Planeten unseres Sonnensystems) einzigartigen astronomischen und biologischen Grundkonstellation,¹ wählt Buckminster-Fuller die Metapher eines durch das All schwebenden

¹ Vgl. dazu die auf Erkenntnissen des britischen Astronomen Fred Hoyle (1915–2001) aufbauende These des ‚anthropischen Prinzips‘ (d.h. unser Universum ist exakt so beschaffen, dass es (menschliches) Leben ermöglicht), die letztlich zur Stringtheorie und der Multiversen-Hypothese führte.

‚Raumschiffs Erde‘. Dies geht einher mit einer Überführung der ‚natürlichen Heimat‘ (im Sinne eines biologischen ‚Lebensraums‘ oder ‚Bioto-pos‘) in ein technologisches Dispositiv (nämlich ‚Raumschiff‘) und ist vor dem Hintergrund der Fortschrittsbegeisterung während des bisherigen Höhepunkts menschlicher Raumfahrt wenig überraschend.²

Auffällig ist jedoch, dass Buckminster-Fuller den ‚Schöpfer‘ (oder besser: den ‚Konstrukteur‘) dieser „integrally-designed machine“ (Buckminster-Fuller 2008, 60) ausklammert, und einerseits menschliche ‚Errungenschaften‘ wie die Neolithische Revolution (und in deren Folge: systematischer Ackerbau und Viehzucht) wie auch menschliche Erfindungen (etwa Chemie oder Kernenergie) andererseits in einem Atemzug als logische Konsequenz dieser idealen Ausgangslage anführt. Denn letztlich ist ja auch der Mensch – denke man an Charles Darwins *On the Origin of Species* (1859) – kaum mehr als ein ‚evolutionäres Zufallsprodukt‘, und folglich auch alle daraus resultierenden Zivilisationstätigkeiten.

Und dies bedeutet letztlich, dass ‚Spaceship Earth‘ zwar die ‚natürliche Heimat‘ der Menschheit ist, insofern es keine andere gibt und sie theoretisch ideale Bedingungen für das Leben auf ihr bietet, die Erde selbst aber ihre Natürlichkeit im Sinne nicht-menschlicher Agenzialität verloren hat. Schließlich hat sich der Mensch nicht nur (geologisch und lokal begrenzt) durch Rodungen, die Begradigung von Flüssen oder die Trockenlegung von Feuchtgebieten nachhaltig in die Erdgeschichte eingeschrieben, sondern ebenso (global) durch Abgase die Atmosphäre verschmutzt (‚Ozonloch‘) oder durch Kernwaffentests seit 1945 radioaktive Strahlung (mit unterschiedlicher Halbwertszeit) freigesetzt.

Eine solche inzwischen teilweise nicht mehr rückgängig zu machende ‚menschliche Handschrift‘ ist auf eine zentrale Eigenschaft dieses ‚irdischen Raumschiffs‘ zurückzuführen – denn für das ‚Spaceship Earth‘ liegt keine Bedienungsanleitung vor:

I would say that designed into this Spaceship Earth's total wealth was a big safety factor which allowed

² Buckminster-Fullers Text – erstmals 1968 in der Southern Illinois University Press erschienen – wurde damit ja nur wenige Monate vor der Landung von Apollo 11 auf dem Mond veröffentlicht.

man to be very ignorant for a long time until he had amassed enough experiences from which to extract progressively the system of generalized principles governing the increases of energy managing advantages over environment. (Buckminster-Fuller 2008, 61)

Buckminster-Fullers Argumentation lässt sich hier leicht als eine durchaus prokapitalistische Position verstehen, wonach die bisherige Ausbeutung der Natur erst die Fortschritte der Industriellen Revolution oder der ‚großen Beschleunigung‘ (*great acceleration*) überhaupt möglich gemacht hätten. Dies scheint letztlich auch den Umgang des Menschen mit der Natur zu legitimieren, schließlich haben Eingriffe in die natürliche Umwelt den menschlichen Fortschritt erst vorangebracht und das moderne Lebensniveau überhaupt ermöglicht. Eine solche Argumentation ist jedoch nicht ungefährlich, denn natürlich schließt sich daran die Frage an: ‚Wann ist es genug?‘ Also: Ab welchem Zeitpunkt müssen Industrie und Wissenschaft hinter den Umweltschutz zurücktreten, auch wenn dies Einschränkungen bedeutet?

Es ist ein interessanter Zufall, dass noch im Jahr des Erscheinens von Buckminster-Fullers *Spaceship Earth*-Traktat auch der „Club of Rome“ gegründet wird, der 1972 seinen Bericht unter dem Titel *The Limits to Growth* vorlegen und die Wunschvorstellung eines ‚grenzenlosen Wachstums‘ auf globaler Ebene beenden wird.³ Diese spätere Erkenntnis wird bereits bei Buckminster-Fuller in einem „entirely new relationship to the universe“ (Buckminster-Fuller 2008, 66) antizipiert:

This is the essence of human evolution upon Spaceship Earth. If the present planting of humanity upon Spaceship Earth cannot comprehend this inexorable process and discipline itself to serve exclusively that function of metaphysical mastering of the physical it will be discontinued, and its potential mission in universe will be carried on by the metaphysically endowed capabilities of other beings on other spaceship planets of universe. (Buckminster-Fuller 2008, 46)

Und tatsächlich hat Buckminster-Fullers Metapher des „Spaceship Earth“ zur Popularisierung

³ Vor diesem Hintergrund deutet der deutsche Philosoph Peter Sloterdijk (1947–) Buckminster-Fuller um und stellt fest: „[D]as Raumschiff Erde besitzt keine Ausgänge, weder für den Notfall noch für den Normalfall.“ (Sloterdijk 2011, 94f.)

einer wichtigen Erkenntnis beigetragen, nämlich zum Verständnis systemischer Zusammenhänge auf planetarer Ebene.

Dies wurde beispielsweise in den 1970er Jahren weitergeführt, am prominentesten sicherlich mit der sogenannten „Gaia-Hypothese“ der Mikrobiologin Lynn Margulis (1938–2011) und des Chemikers James Lovelock (1919–). Diese (bis heute durchaus umstrittene) Theorie modelliert den Planeten nun nicht mehr als technologisches Raumschiff, sondern geht davon aus, dass die Erde ähnlich einem gigantischen ‚Lebewesen‘ funktioniere, der ein Umfeld für organisches Leben schaffe, sich selbst reguliere und somit Eingriffe und Veränderungen (vor allem in die Atmosphäre) auf lokaler Ebene ausgleichen könne.

Eine solche Vorstellung der „biosphere as an active adaptive control system able to maintain the Earth in homeostasis“ (Lovelock/Margulis 1974, 3) wirft allerdings die Frage auf – und das ist einer der Knackpunkte der Hypothese –, ob es sich dabei um einen bewussten, aktiven Vorgang handelt. Also: Reagiert die Erde als ‚Gaia‘ selbst und mit Blick auf die Erhaltung der Lebensbedingungen auf Abweichungen jeglicher Art, oder werden lediglich passive Prozesse in Gang gesetzt? (Lovelock/Margulis 1974, 8f.).

What makes the Gaia hypothesis interesting is that it proposes that the beneficence of Nature is neither an accident nor the work of a benevolent deity, but instead is the inevitable result of interactions between organisms and their environment. (Kirchner 2002, 392)

Somit ist das Zusammenspiel zwischen ‚Gaia‘ und der Menschheit äußerst fragil und erinnert an eine symbiotische Gemeinschaft; dies bedeutet aber auch, dass die Folgen menschlicher Eingriffe (wie die Veränderung der Vegetation durch Rodungen oder Monokulturen, die Konsequenzen invasiver Tier- und Pflanzenarten, die Ausbeutung von Bodenschätzen, die Ausrottung oder gentechnische Veränderung von Tieren und Pflanzen, die Verschmutzung der Erdatmosphäre oder der Ozeane usw.) nur bis zu einem gewissen Grad ausgeglichen werden können: „The Gaia hypothesis implies that the stable state of our planet includes man as a part of, or a partner in a very democratic entity“ (Lovelock 1979, 145).

In diesem Sinne unterstreichen sowohl die Metapher des „Spaceship Earth“ wie auch die

Gaia-Hypothese als Denkmodelle die systemischen Zusammenhänge auf planetarer Perspektive, die Menschheit als handelndes Kollektiv, und die Erde als menschliches Leben befördernde ‚natürliche Heimat‘. Doch gerade dieser Aspekt ist problematisch, und statt einer ‚Technologisierung‘ (Raumschiff) oder ‚Personifikation‘ (‚Gaia‘⁴) von Natur wäre die Frage spannender, inwieweit es denn überhaupt (noch) eine ‚natürliche Heimat‘ geben kann, wenn menschliche Eingriffe durch die Kernenergie (Atombombe, Kernschmelzen), Genetik (Reproduktives Klonen, gentechnisch veränderte Organismen, transgene Nutzpflanzen) oder Abfälle und Abgase (Öl, Giftmüll, Plastik, CO₂-Ausstoß) die ‚ursprüngliche‘ Natürlichkeit des Planeten auf dem Land, im Wasser und in der Luft dauerhaft zerstört haben.

Bereits am Ende der 1980er Jahre sprach der US-amerikanische Umweltaktivist Bill McKibben (1960–) vom „end of nature“ (McKibben 2006, 7), und inzwischen gehen Wissenschaftler*innen davon aus, dass drei Viertel der Erdoberfläche längst aus „Anthromen“ besteht, also aus vom Menschen überformten ökologischen Großlebensräumen – nun nicht mehr Biome genannt, sondern „human biomes“. (Ellis/Ramankutty 2008, 445) Damit ist ‚Natur‘ mittlerweile in großem (und planetarem) Maßstab anthropogen, vom Menschen kultiviert und nachhaltig verändert.

Mit dem Wissen um die Auswirkungen menschlichen Handelns auf die Natur in planetarer Perspektive oder der Begrenztheit natürlicher Ressourcen kann es somit längst nicht mehr um die Anpassung der Natur an die Bedürfnisse des Menschen gehen, sondern darum, dass sich der Mensch in seinem Leben der Natur anpasst:

In organizing our grand strategy we must first discover where we are now; that is, what our present

⁴ Dieser von Lovelock im Gespräch mit dem Schriftsteller William Golding (1911–1993) gewählte Begriff geht auf die gleichnamige Urgöttin zurück, die in der griechischen Mythologie aus dem Chaos hervorgeht und sich mit Uranos vereint und so Berge und Meere sowie die erste Generation der Götter ‚gebirt‘ (vgl. Hesiod: „Theogonie.“ In: Ders.: Werke in einem Band. Berlin: Aufbau 1994, S. 1–42, hier S. 4 f. und S. 8 f.). Diese Benennung unterstreicht natürlich erneut die Gaia der Lovelock’schen Hypothese als eine ‚beschützende Mutterfigur‘ (‚Mutter Erde‘), später bereute Lovelock allerdings offenbar, sich von einem Dichter zu dieser aufgeladenen Namensgebung angeregt haben zu lassen (vgl. Clark 2017, 85f.).

navigational position in the universal scheme of evolution is. To begin our position-fixing aboard our SpaceShip Earth we must first acknowledge that the abundance of immediately consumable, obviously desirable or utterly essential resources have been sufficient until now to allow us to carry on despite our ignorance. (Buckminster-Fuller 2008, 65)

Dieses ‚we‘ versteht die Menschheit als handelndes Kollektiv – eine Einschätzung, die nicht nur sehr idealistisch erscheint, sondern bei der Veröffentlichung von Buckminster-Fullers Text absolut utopisch war. Denn Mitten im Kalten Krieg, im Jahr der Tet-Offensive in Vietnam, dem Guerillakampf der Roten Khmer in Kambodscha und einer Hungerkatastrophe in Nigeria, ist sowohl ein gemeinsamer Nenner in dieser Diskussion oder gar ein vereintes Handeln kaum vorstellbar.⁵ Bezeichnenderweise waren es dann ausgerechnet Fortschritte in der Raumfahrt, die ein neues und globales Bewusstsein für den ‚blauen Planeten‘ schaffen sollten.

2 Der Blick von oben, oder: Ein neuer ‚Zuhause-Begriff‘ (Günther Anders)

Vielleicht auch auf eine gewisse ‚Ernüchterung‘ zurückzuführen, (noch) kein außerirdisches Leben gefunden zu haben, hat das Interesse am Mond und der ‚Eroberung‘ des Weltalls in den Jahrzehnten nach 1969 spürbar nachgelassen. Der Wettlauf zum Mond – während des ‚Kalten Krieges‘ zu einem regelrechten ‚Stellvertreterkrieg‘ zwischen USA und UdSSR und damit zu einem ‚Nebenkriegsschauplatz‘ des technologischen Aufrüstens geworden – ist längst entschieden, der Weg zum Mars noch zu weit und viele Raumprogramme aus Kostengründen reduziert oder gar eingespart.⁶

⁵ Dies ist auch heute noch bei den UN-Klimakonferenzen ein zähes Ringen – zwar konnte beispielsweise im „Paris Agreement“ vom Dezember 2015 der Versuch festgeschrieben werden, die Erderwärmung auf zwei Grad Celsius zu begrenzen, doch kündigten die USA unter Präsident Donald Trump im Sommer 2017 an, zum Jahr 2020 (als einzige Nation der Welt) aus dem Klimaprotokoll aussteigen zu wollen.

⁶ Die US-amerikanische Weltraumbehörde NASA hat das Space Shuttle-Programm im Jahre 2011 eingestellt, sodass für Versorgungs- und Transportflüge zur Internationalen

Stattdessen liegt ein Schwerpunkt der Investitionen derzeit auf der (Weiter-)Entwicklung von Raumsonden und Satelliten, beispielsweise für wissenschaftliche Missionen zu anderen Planeten (etwa mit der Raumsonde „Juno“, die 2016 die Umlaufbahn des Jupiters erreicht hat) oder für den Ausbau von Satellitennavigationssystemen (wie dem US-amerikanischen „GPS“ oder dem europäischen „Galileo“).

Diese Schwerpunktverschiebung von bemannten Raumflügen – teilweise ähnlich ‚kolonialistisch‘ anmutend wie die ‚Entdeckungsreisen‘ des 16. bis 18. Jahrhunderts auf der Erde – hin zu ‚beobachtenden‘ Satelliten ist keinesfalls überraschend und spiegelt das in den 1960er Jahren aufgekommene Interesse an einer neuen, dauerhaften Perspektive auf den ‚Heimatplaneten‘, angeregt durch die fotografischen Aufnahmen der ‚blauen Kugel‘ im schwarzen Raum des Weltalls. Denn dieser Blick auf das ‚Eigene‘ aus der Ferne ist eine verstetigte Umkehrung der bisherigen Perspektive, die über Jahrtausende darin bestand, *von der Erde aus* Aussagen über das Verhältnis innerhalb des Sonnensystems zu treffen – und weder den Kosmologen der antiken Hochkulturen in Mittelamerika, Mesopotamien oder Griechenland noch den vormodernen Astrologen wie Nikolaus Kopernikus (1473–1543), Galileo Galilei (1564–1642) oder Johannes Kepler (1571–1630) stand dieser Blick von außen für ihre wissenschaftlichen Vermutungen zur Verfügung.

Diese „umgekehrte Astronomie“ (Sloterdijk 1990, 57) ermöglicht seit den 1960er Jahren mit NASA-Aufnahmen wie „Earthrise“ oder „Blue Marble“ nun aber nicht nur dem Menschen erstmals einen verlässlichen Blick auf ebenjenen Raum, den er (im Falle des *homo sapiens*) seit etwa 300.000 Jahren bewohnt, und den er bis zu diesem Zeitpunkt ‚höchstens‘ von Bergen oder Tür-

Raumstation (ISS) nun auf die russischen Sojus-Raketen zurückgegriffen wird. Pläne für eine dauerhafte Mondbasis wurden von der NASA zwischenzeitlich auf Eis gelegt, und auch die russische Weltraumorganisation Roskosmos arbeitet derzeit an keinen neuen Mondmissionen. Dafür ist aber die Volksrepublik China inzwischen in der Lage, bemannte Raumflüge durchzuführen und plant bis Mitte des kommenden Jahrzehnts die Landung eines Taikonauten auf dem Mond. Die von US-Präsident Donald Trump geplante Einführung einer „United States Space Force“ als sechster Zweig der Streitkräfte und deren mögliches Aufgabenspektrum bleibt abzuwarten.

men in sehr begrenztem Rahmen aus überblicken konnte. Denn vor allem eröffnet der Blick von außen neue Informationen über die Erde selbst (Boulding 2017, 29) – was in planetarem Maßstab erst mit der Raumfahrt (nämlich der nötigen Distanz und dem ‚Überblick‘) möglich wurde.⁷

Der Grundstein dafür wurde bereits kurz nach Ende des Zweiten Weltkriegs gelegt, als das US-amerikanische Raketenprogramm des National Advisory Committee for Aeronautics (NACA) um Wernher von Braun (1912–1977) von New Mexico aus Raketen auf Grundlage der deutschen „V2“ etwa 90 Kilometer hoch in die Erdatmosphäre schießt. Die dabei gemachten schwarz-weiß-Aufnahmen zeigen bereits deutlich die Erdkrümmung und – so ein beteiligter Wissenschaftler kurz darauf im Magazin *National Geographic* – „the V2 photos showed for the first time how our Earth would look to visitors from another planet coming in a spaceship“ (Vázquez/Pallé/Montañés 2010, 10). Und nahezu gleichzeitig vermutet der britische Astronom Fred Hoyle:

Once a photograph of the Earth, taken from outside is available [...], once let the sheer isolation of the Earth become plain to every man whatever his nationality or creed, and a new idea as powerful as any in history will be let loose. (Hoyle 1960, 9f.)

Und tatsächlich führten die in den späten 1960er und frühen 1970er Jahren von der NASA veröffentlichten Fotografien stellvertretend zum ‚kollektiven‘ Erleben einer bis dahin nicht gekannten Perspektive, die ohnehin nur sehr wenige Menschen tatsächlich mit eigenen Augen sehen konnten. So machte der ‚Heimatplanet‘ auf die Astronauten und Kosmonauten „einen zauberhaften, einen wundervollen, zugleich aber auch verletzlichen Eindruck“ (Merbold 1986, 216f.), etwa wenn sich James Irwin (1930–1991), Pilot der Apollo 15-Mission, erinnert:

That beautiful, warm, living object looked so fragile, so delicate, that if you touched it with a finger it would crumble and fall apart. Seeing this has to change a man, has to make a man appreciate the creation of God and the love of God. (Kelley 1989, 82)⁸

⁷ Natürlich ebenso durch technologische Fortschritte in der Fotografie.

⁸ Eine solche Verbindung zwischen Raumfahrt und Religion (Edgar Mitchell (1930–2016) erinnerte sich: „My view of our planet was a glimpse of divinity.“ (ebd., o.P. [S. 94]))

Es brauche wohl gerade die Höhe und die Perspektive von oben, wie der vietnamesische Kosmonaut Pham Tuan (1947–) nach seiner Rückkehr resümiert, „um die Erde, die so vieles durchlitten hat, besser zu verstehen und manches zu erkennen, was aus der Nähe nicht wahrgenommen werden kann“ (Kelley 1989, 143). Dieses als „overview effect“ (White 1998, 4f.) bekannt gewordene Phänomen des ‚überwältigenden‘ wie ‚erschreckenden‘ Anblicks zugleich betraf alle Raumfahrer*innen, unabhängig von ihrer Nationalität (bzw. in dieser Zeit: unabhängig von „Ost“ oder „West“), und führte somit zu einer ersten wahrlich ‚kollektiven‘ Erfahrung als gesamte Menschheit, die ‚Ganzheitlichkeit‘ der nun vorliegenden Fotos („whole Earth“) spiegelnd (Nitzke/Pethes 2017, 8).

In einem zweiten Schritt führten die NASA-Fotografien „unserer nie zuvor aus solcher Ferne gesehenen und dadurch aufs abenteuerlichste verfremdeten und wahrgemachten Erdkugel“ (Anders 1994, 90) als Perspektivwechsel schließlich auch zu einem Diskurswandel, wie der Philosoph Günther Anders (1902–1992) in seiner Schrift *Der Blick vom Mond* (1970)⁹ nachzeichnet: Dieser ‚Blick von oben‘ habe weniger dazu beigetragen, die bisherigen wissenschaftlichen Annahmen endgültig zu bestätigen¹⁰ – Galileo wurde ohnehin erst 1992 durch die katholische Kirche rehabilitiert – denn zu einem ‚Schock‘ über die ‚Winzigkeit‘ und scheinbare ‚Zerbrechlichkeit‘ der Erdkugel geführt (Anders 1994, 60, 65). Die (vielleicht schmerzhaft, auf jeden Fall aber Kopernikus bestätigende) Erkenntnis, dass die Erde nicht den Mittelpunkt des Universums darstellt, sondern lediglich ein Planet wie jeder andere ist, (Anders 1994, 60, 63) geht mit dem Bewusstsein der Erde als eines ‚Raumschiffes‘ einher, das unablässig durch das All fliegt (Anders 1994, 61).

ist in diesen Jahren keine Seltenheit, beispielsweise wenn die Besatzung von Apollo 8 aus ihrem Shuttle zu Weihnachten aus der Schöpfungsgeschichte vorlas oder die „Earthrise“-Fotografie im Jahre 1969 vom United States Postal Service als sechs Cent-Briefmarke mit der Aufschrift „In the beginning God...“ herausgegeben wurde.

⁹ Der Text erschien bereits in den Jahren 1963 und 1969 zu Teilen in der Zeitschrift *Mercur* und erst 1970 als Buchausgabe.

¹⁰ Etwa mit dem durch den reinen Blick aus größerer Distanz endgültig erbrachten Nachweis, dass die Erde eine ‚Kugel‘ und zweifellos keine flache ‚Scheibe‘ ist.

Man könnte hier, im Sinne von Jacques Lacans ‚Spiegelstadium‘, von der planetaren Perspektive als einem radikalen Moment der Selbsterkenntnis und der eigenen Bewusstwerdung sprechen. Denn dieses nun einsetzende „kosmische [...] Minderwertigkeitsgefühl“ (Anders 1994, 61), der „Verlust der Egozentrik“ (61) und die „neue Degradierung“ (64) wirken aber, so scheint es, als *katharsis* – als ‚reinigende‘ Erkenntnis und als „Selbstbegegnung der Erde“ (89). Vor allem aber betreffen sie die gesamte Menschheit, die (ähnlich wie auch bei Buckminster-Fuller) in planetarer Perspektive zu einem Kollektiv, zu einem handelnden ‚Wir‘ wird:

Seit der Explosion der ersten Atombombe besteht die sehr reale Möglichkeit, da[ss] wir unseren Erdball in eine tote Kugel verwandeln. Ist es nicht höchst sonderbar und vielleicht mehr als eine Koinzidenz, da[ss] wir in derselben Epoche, in der wir fähig geworden sind, dieses Totsein herzustellen, auch fähig geworden sind, das Bild des toten Planeten mit eigenen Augen zu sehen? (Anders 1994, 67)

Der ‚neue‘ Blick auf die Erde bedeutet damit auch, die Erde neu zu entdecken. Denn ausgerechnet mit der Veröffentlichung der NASA-Aufnahmen lagen nun Fotos der Erde vor, die als Symbol der ‚Zerbrechlichkeit‘ und als Mahnung vor grenzenlosem Wachstum zur Umweltschutzbewegung beitrugen.¹¹ Dieser Weg vom Foto zu einem kollektiven Verständnis, vom fotografischen Bild der Welt zu einem allgemeinen Weltbild, knüpft durchaus an Martin Heidegger (1889–1976) und dessen im Jahre 1938 gehaltenen Vortrag „Die Zeit des Weltbildes“ an, wo der Philosoph gut drei Jahrzehnte vor „Earthrise“ und „Blue Marble“ feststellte: „Der Grundvorgang der Neuzeit ist die Eroberung der Welt als Bild“ (Heidegger 1980, 92) – und das eben nicht nur im Sinne einer fotografischen Aufnahme, sondern einer kollektiven Vorstellung:

Weltbild, wesentlich verstanden, meint daher nicht *ein Bild von der Welt*, sondern die Welt als Bild begriffen. Das Seiende im Ganzen wird jetzt so genommen, da[ss] es erst und nur seiend ist, sofern es durch den vorstellend-herstellenden Menschen gestellt ist. (Heidegger 1980, 87)¹²

11 Wenig überraschend verweist daher beispielsweise auch Bill McKibben in *The End of Nature* (S. xiv) auf die NASA-Aufnahmen.

12 An anderer Stelle (und viele Jahre vor den ersten Fotoaufnahmen aus dem All) äußerte Heidegger die Sorge, die ‚Erde als Erde preiszugeben‘, was einer regelrechten ‚Ent-

Gerade das Medium der Fotografie als ‚objektive‘ Form der Abbildung „verleiht der Erde Evidenz“ (Sachs 1992, 16) und scheint durch die Visualität eine andere Aussagekraft zu erzeugen als dies vereinfachte Modelle (wie etwa ein auf den Westen zentrierter Globus) je könnten. Die eindrücklichen und ikonischen Aufnahmen der Erde aus dem Weltall führten damit nicht nur zu einer Reflektion unseres Umgangs mit der natürlichen Umwelt (Poole 2008, 9f.), sondern unterstrichen ebenso die Notwendigkeit für einen neuen ‚Zuhause-Begriff‘ (Anders 1994, 127), der nun idealerweise eine globale, planetare Perspektive umfasst.

3 ‚Natürliche Heimat‘ im Anthropozän

Der Begriff einer ‚natürlichen Heimat‘ klingt – besonders nach dem bereits proklamierten ‚Ende der Natur‘ und im Zeitalter der „Anthrome“ – zunächst nach einer anachronistischen Utopie und erscheint schwierig, denn zwar unterstreichen Philosophen wie Zygmunt Bauman (1925–2017) unsere ‚Identität‘ als „natural home“, (Baumann 2001, 15) doch ist diese ‚natürliche Heimat‘¹³ längst nicht mehr

available in our rapidly privatized and individualized, fast globalizing world, and for that reason [it] can be safely, with no fear of practical test, imagined as a cosy shelter of security and confidence and for that reason hotly desired. (Baumann 2001, 15f.)

Folgt man dieser Argumentation, wäre eine ‚Heimat‘ aufgrund der Globalisierung kaum noch möglich, wohl aber eine ‚globale‘ Heimat. Ein solcher globaler Kosmopolitismus könnte den altmodisch erscheinenden Begriff ‚Heimat‘ für die Welt der (nahezu) offenen Märkte und Grenzen

zauberung‘ gleichkäme; in *Unterwegs zur Sprache* (1959) schreibt er: „Weil jedoch das heutige Denken immer unterschiedener und ausschließlicher zum Rechnen wird, setzt es alle nur bestellbaren Kräfte und ‚Interessen‘ daran, zu errechnen, wie sich der Mensch demnächst im weltlosen kosmischen Raum einrichten könnte. Dieses Denken ist im Begriff, die Erde als Erde preiszugeben.“ (Heidegger 1985, 189f.)

13 So übrigens auch die deutsche Übersetzung von Frank Jakubzik (vgl. Bauman 2009, 23).

im frühen 21. Jahrhundert aktualisieren und die Erde als ‚Heimatplanet‘ verstehen – auch wenn dieser Begriff politisch durchaus heikel ist, was sich sehr gut am Beispiel der NASA und einem vergleichenden Blick auf deren selbstformulierte Zielsetzungen zeigt (NASA 2018, 14, 23):

Statements‘ von 2011 und 2014, die dezidiert von einem „stewardship of Earth“ sprechen.¹⁴

Die Idee eines solchen planetaren „stewardship“ ist inzwischen eng verbunden mit dem Konzept des Anthropozän, das in dieser Form und Benennung vom Atmosphärenchemiker Paul

| Year | Vision | Mission |
|------|---|---|
| 2003 | To improve life here, To extend life there, To find life beyond. | To understand and protect our home planet, To explore the universe and search for life, To inspire the next generation of explorers ...as only NASA can. |
| 2006 | To advance U.S. scientific, security, and economic interests through a robust space exploration program. | To pioneer the future in space exploration, scientific discovery, and aeronautics research. |
| 2011 | To reach for new heights and reveal the unknown, so that what we do and learn will benefit all humankind. | Drive advances in science, technology, and exploration to enhance knowledge, education, innovation, economic vitality, and stewardship of Earth. |
| 2014 | We reach for new heights and reveal the unknown for the benefit of humankind. | Drive advances in science, technology, aeronautics, and space exploration to enhance knowledge, education, innovation, economic vitality, and stewardship of Earth. |
| 2018 | To discover and expand knowledge for the benefit of humanity. | Lead an innovative and sustainable program of exploration with commercial and international partners to enable human expansion across the Solar System and bring new knowledge and opportunities back to Earth. Support growth of the Nation’s economy in space and aeronautics, increase understanding of the Universe and our place in it, work with industry to improve America’s aerospace technologies, and advance American leadership. |

So gab es im Jahre 2006 starke Kritik an der Löschung der Formulierung des Begriffs ‚Heimatplaneten‘ („home planet“) aus dem ‚Mission Statement‘ der US-amerikanischen Raumfahrtagentur bei einer gleichzeitigen Aufwertung naturwissenschaftlicher Versuche und extraterrestrischer Entdeckungen (Reykin 2006). Man vermutete vielmehr, die neue und ‚progressiv‘ ausgerichtete Devise könnte zu Lasten weiterer Bemühungen um Umweltschutz und Nachhaltigkeit gehen: Da die offizielle Agenda einer Bundesbehörde ja nicht nur die bindenden Leitlinien der nächsten Jahre vorgibt, sondern beispielsweise ebenso Auswirkungen auf die Förderung bestehender Projektvorhaben und künftiger Forschungsanträge hat, war nun eine Schwerpunktverschiebung von der Erde (Klima und Klimawandel, Atmosphäre usw.) hin zur Wiederaufnahme bemannter Raumfahrtprogramme richtungweisend. Umso auffälliger wiederum sind die beiden unter der Präsidentschaft von Barack Obama verfassten ‚Mission

Crutzen (1933–) und dem Biologen Eugene Stoermer (1934–2012) zur Jahrtausendwende in die wissenschaftliche Diskussion eingebracht wurde.¹⁵ Die Grundaussage ist nicht neu, nun aber aufgrund des interdisziplinären Blicks und zahlreicher wissenschaftlicher Ergebnisse erstmals fundiert zu beweisen: Der Mensch hat in der (im relativen Vergleich der Erdgeschichte) verhältnismäßig kurzen Zeit seiner Zivilisationstätigkeit dauerhafte Spuren hinterlassen, die Umwelt in

¹⁴ Die unter Präsident Donald Trump gefassten Ziele wiederum rücken von diesem „stewardship“ deutlich ab und heben vielmehr die wirtschaftlichen Interessen („commercial“, „economy“) sowie eine US-amerikanische Vormachtsstellung („American leadership“) hervor, die ja auch mit der vom White House geplanten „Space Force“ (vgl. Fußnote 6 zuvor) einhergehen.

¹⁵ Zunächst in einem kurzen und eher ‚unscheinbaren‘ Artikel (Crutzen/Stoermer 2000, 16-17), später dann in der Fachzeitschrift *Nature* (Crutzen 2002, 23).

planetarem Maßstab beeinflusst und teils irreversible Schäden in der Biosphäre verursacht.

Eine Arbeitsgruppe innerhalb der „International Union of Geological Sciences“ (IUGS) gab im Sommer 2016 nach mehr als ein halbes Jahrzehnt dauernden Beratungen die Empfehlung, das Anthropozän als neues Erdzeitalter auf das Holozän (die seit etwa 11.700 Jahren andauernde Warmzeit) folgen zu lassen. Würde dieser Vorschlag abschließend angenommen werden – mit einer endgültigen Entscheidung ist wohl zu Beginn des nächsten Jahrzehnts zu rechnen – wäre dies revolutionär und erschreckend zugleich, schließlich würden nun nicht mehr (nur) Klimaschwankungen wie Eis- oder Warmzeiten, sondern gar ein ‚menschgemachter Klimawandel‘ die Erdschichte beeinflussen.

Klimawissenschaftler*innen weisen darauf hin, dass eine (von vielen) Erkenntnissen des Anthropozän daher lauten müsse, der Mensch solle sich seiner Verantwortung bewusst werden und gezielt auf globaler Ebene handeln (Vgl. Dürbeck 2015, 107–119). Immer wieder wird dabei vom Menschen als ‚steward‘ gesprochen – ein Begriff, der bereits in ähnlicher Weise von den zurückkehrenden Raumfahrer*innen gebraucht wurde, etwa wenn der sowjetische Sojus 14-Kosmonaut Juri Artjuchin (1930–1998) feststellte:

Es spielt keine Rolle, in welchem See oder Meer du Verschmutzungen entdeckt hast, in den Wäldern welches Landes du das Ausbrechen von Bränden bemerkst, oder über welchem Kontinent ein Wirbelsturm entsteht. Du bist der Hüter deiner ganzen Erde. (Kelley 1989, 122)

Das „Paris Agreement“ von 2015 ist zweifellos ein wichtiger Schritt zu einem globalen „stewardship“, wenn sich hier alle Nationen der Welt¹⁶ zur ‚Zwei-Grad-Grenze‘ bekennen, doch meint der Begriff des ‚steward‘ ja nicht nur den eher passiven ‚Beschützer‘ oder ‚(Be-)Hüter‘, sondern kann auch den ‚Verwalter‘ oder gar den produktiven ‚Gestalter‘ der Erde zur Bedeutung haben:

We are the first generation with widespread knowledge of how our activities influence the Earth System, and thus the first generation with the power and the responsibility to change our relationship with the planet. Responsible stewardship entails emulating nature in terms of resource use and waste transfor-

mation and recycling, and the transformation of agricultural, energy and transport systems. (Steffen et al 2011, 19)

Und so fordern inzwischen zahlreiche Wissenschaftler*innen, die sich für das Konzept des Anthropozän aussprechen, ein aktives „planetary stewardship“, das mit Verfahren wie dem sogenannten „Geo-Engineering“ oder der Idee einer „Technosphäre“ (erneut) in die natürliche Umwelt eingreifen soll. Diese Erscheinungsformen einer regelrechten ‚Management-Perspektive‘ auf das Anthropozän hat allerdings nur schwer absehbare Nebenwirkungen und ‚unintended consequences‘ und stellen ein großes Risiko dar.

4 Rückkehr vom Mond

Der kulturgeschichtlich neue Blickwinkel durch fotografische Aufnahmen wie „Earthrise“ oder „Blue Marble“ kehrt aber nicht nur die Perspektive um, sondern hat auch Folgen für die Tradition der ‚Mondbetrachtung‘ als klassisch lyrischem und bildkünstlerischem Topos (Nesselhauf 2014, 49–64). Denn nach Jahrhunderten von in den Himmel blickenden Dichtern und Malern weicht die Verklärung des Erdtrabanten im 19. Jahrhundert mit neuen astronomischen Erkenntnissen und einer zunehmenden technologischen Entwicklung (zunächst von Teleskopen, später von Fluggeräten) zunehmend dem Gefühl der Ungeduld. So schrieb etwa der Weimarer ‚Dichterstürm‘ Johann Wolfgang Goethe im April 1800 an seinen Kollegen Friedrich Schiller, längst wolle man den Mond nicht mehr „nur empfinden“: „Jetzt will man ihn sehen“ (Briefwechsel 1829, 275).

Vermeintliche wissenschaftliche Entdeckungen – selbst Immanuel Kant forschte über die „Vulkane im Monde“ (1785) – und gar historische ‚Fake News‘ wie der „Great Moon Hoax“ vom Sommer 1835¹⁷ trieben die ‚Science Fiction‘ als neues literarisches Genre (etwa mit Werken von

¹⁷ In der *New York Sun* erscheint Ende August 1835 eine Aufsehen erregende und weltweit nachgedruckte Artikelserie des vermeintlichen Astronomen Sir John Herschel, der neben fliegenden Wesen auch eine erdähnliche Vegetation auf dem Mond beobachtet haben will (vgl. Becker 2014, 149ff.).

¹⁶ Vgl. Fußnote 5 zuvor.

Edgar Allan Poe oder Jules Verne¹⁸) an. Die Literatur wird hier zum Imaginationsraum dessen, was noch nicht wirklich erfahrbar oder technisch möglich ist.

Dies scheint sich jedoch mit der Mondlandung als ‚Medienereignis‘ (Engell 2008, 150–171) und ‚modernem Mythos‘ (Schetsche 2014, 263–266) abzuschwächen oder gar umzukehren: Nach 1969 lässt das Interesse am Mond und Mondflügen in Literatur und Film deutlich nach und führt im Zuge der entstehenden Umweltbewegung zu einem ähnlichen Perspektivwechsel auf die Erde:

Das große Erlebnis auf dieser Mondfahrt war nicht das Ziel, sondern der Ausgangspunkt; nicht das Unbekannte, sondern das Bekannte; nicht das Fremde, sondern das Verfremdete; nicht der Mond, sondern die Erde. (Anders 1994, 89)

So resümiert das erzählende Ich der Kurzgeschichte *Excelsior! We're going to the Moon! Excelsior!* (1969) des US-amerikanischen Schriftstellers Kurt Vonnegut – drei Tage vor dem Start von Apollo 11 und eine Woche vor der Mondlandung erschienen! – paradigmatisch¹⁹:

Earth is such a pretty blue and pink and white pearl in the pictures NASA sent me. It looks so *clean*. You can't see all the hungry, angry Earthlings down there—and the smoke and the sewage and trash and sophisticated weaponry (Vonnegut 2006, 85).

Auch hier führt die Perspektive von oben zur Selbstreflexion – nun allerdings als ein vermeintlich ‚gereinigter‘ Blick: Denn die Vergrößerung spart natürlich den Hunger oder die Gewalt zwischen den ‚Erdlingen‘ (eine passenderweise aus der Science Fiction stammende Bezeichnung) aus und legt den Fokus nur auf den Planeten als solchen. Die vermeintliche ‚Reinheit‘ ist daher letztlich auch nur eine Frage der Skalierung, zeigt diese Betrachterperspektive doch keine sichtbaren Spuren menschlicher Zivilisationstätigkeit und suggeriert vielmehr eine ‚Natürlichkeit‘ der Erde (Nitzke 2017, 3ff.).

¹⁸ Vgl. etwa Edgar Allan Poes Kurzgeschichte *The Unparalleled Adventure of One Hans Pfaall* (1835) oder Jules Vernes Romane *De la Terre à la Lune* (1865) und *Autour de la Lune* (1870).

¹⁹ Erstveröffentlichung im *New York Times Magazine* vom 13. Juli 1969, S. 9–11.

Der Gedichtband *Cyrano, oder: Die Rückkehr vom Mond* knüpft an diesen Perspektivwechsel literarisch an. Durs Grünbein ist dabei keinesfalls der erste Schriftsteller, der sich in Gedichten mit dem selbstreflexiven Blick auf die Erde auseinandersetzt (Nesselhauf 2019, 143–166; Paulsen 2018, 131–149) – spannend aber sind die gleich mehrfachen Reflektionsebenen der lyrischen Sammlung. So verweist ja bereits der Titel einerseits auf den Schriftsteller Cyrano de Bergerac (1619–1655), dessen *L'Histoire comique des États et Empires de la Lune* (posthum 1657) zu den einflussreichsten utopischen Romanen der europäischen Literaturgeschichte zählt. Gleichzeitig wird mit der Rückkehr (als letzter Station des Monomythos nach Joseph Campbell (2008) auf die „Weltraumhelden“ (Anders 1994, 27) Bezug genommen, die durch ihre Perspektive nun mit einem neuen ‚Wissen‘ auf die Erde zurückkehren.

Wie jedes der 84 Gedichte ist auch „Tacchini“ nach einem Mondkrater betitelt²⁰ und freirhythmisch gestaltet; es besteht aus drei Strophen mit jeweils drei (und damit insgesamt: neun) Versen ohne durchgängiges Reimschema. Bereits auf den ersten Blick fällt auf, dass jede Strophe über die drei Verse hinweg aus zwei vollständigen und abgeschlossenen Sätzen besteht, die aber jeweils einmal pro Strophe durch ein hartes Enjambement aufgebrochen werden.²¹

Ort und Zeit werden direkt zum Einstieg mit der antithetischen Konjunktion „aber“ vorgestellt, wobei der Gegensatz (wahrscheinlich: „tagsüber“) ungenannt bleibt. Denn *nachts* ist das ‚geile Glitzern‘ (/g/-Alliteration) der „Ballungszentren“²²

²⁰ Der fast kreisrunde Krater mit einem Durchmesser von etwa 42 Kilometern – benannt nach dem italienischen Astronom Pietro Tacchini (1838–1905) – befindet sich am östlichen Rand der Mondvorderseite (vgl. <<https://planetarynames.wr.usgs.gov/Feature/5813>>).

²¹ Dabei werden entweder Subjekt und Prädikat (vgl. „Glitzern / dringt“ (Verse 1/2) und „elektrifiziert [sind] / die Küsten“ (Verse 7/8)) oder Objekt und Prädikat (vgl. „Raumstation / schaut“ (Verse 5/6)) getrennt. Diese syntaktischen Brüche können durchaus in einen poetologischen Zusammenhang zwischen Form und Inhalt gestellt werden, schließlich thematisiert das Gedicht ja gerade die Zerstörung von ‚Natürlichkeit‘. Dass dennoch jeder neue Vers mit einer Majuskel beginnt, kann dementsprechend als Versuch der Ordnung und Vereinheitlichung (und als ein Eingriff in die ‚Natur‘ der Sprache) verstanden werden.

²² Hier, wie auch beim „Lichtschmutz“ danach, scheint das lyrische Ich auf den wissenschaftlichen Fachbegriff zu-

weithin sichtbar und lässt „die Sterne verblassen“ und den ‚Mond ergrauen‘. Diese erste Strophe knüpft an die ikonischen Fotografien (und inzwischen: Tweets²³) der Raumfahrer*innen an, allerdings lässt der ‚objektive‘ *Blick von außen* vermuten, dass der ‚ungetrübte‘ *Blick in den Himmel* (in der Lyrik und der Wirklichkeit) nicht mehr möglich ist, die Sterne und der Mond – der ja (von der Erd-Perspektive aus) selbst nur angestrahlt wird – längst vom irdischen Licht des hell erleuchteten ‚Raumschiff Erde‘ überblendet werden.

Dies setzt sich in der zweiten Strophe fort, wenn die Erde nun durch die Lichtimmission quasi künstlich „umschleiert“ wird, also der menschliche Einfluss (man könnte von einer regelrechten ‚Strahlkraft‘ sprechen) längst bis in die Erdatmosphäre reicht. Das elektrische Licht steht hier paradigmatisch und *pars pro toto* für den technologischen Fortschritt, der längst den jahrtausendealten Tag-Nacht-Rhythmus aufhebt, und gleicht, die Anthropozän-Hypothese aufgreifend, als Form der Zivilisationstätigkeit und als menschlicher ‚Abdruck‘, einem anthropogenen ‚Einschreiben‘ in die verschiedenen Schichten der Atmosphäre.²⁴

Die Natur wird somit durch die Technologie in den Schatten gestellt – „die Sterne verblassen, der Mond ergraut“ – und verliert ihre ‚Reinheit‘, die in der Lyrikgeschichte eigentlich gerade besungen wurde: Das poetische Bild vom ‚silbernen Mond‘²⁵ und den ‚goldnen Sternlein‘²⁶, deren

rückgreifen zu müssen, und es nicht bei einer poetischen Umschreibung ausdrücken zu wollen (oder zu können).

23 Vgl. etwa die tausendfach abgerufenen Tweets des deutschen Astronauten Alexander Gerst, der bei seinem ersten Einsatz auf der Internationalen Raumstation im Jahre 2014 beispielsweise Aufnahmen verschiedener Landstriche oder der schützenden Atmosphäre (<https://twitter.com/astro_alex/status/475006586004705280?lang=de> vom 06.06.2014; <https://twitter.com/Astro_Alex/status/513615768882540544/photo/1> vom 21.09.2014) machte. Ein Foto von aus dem Weltraum sichtbaren Polarlichtern kommentierte er: „Manchmal scheint es fast so, als sei unser Planet ein lebendiges Wesen“ (<https://twitter.com/Astro_Alex/status/511234650313072640/photo/1> vom 14.09.2014).

24 Die internationale Raumstation ISS umkreist die Erde in etwa 400 km Höhe, also noch innerhalb der bis ca. 500 km reichenden Thermosphäre; darunter liegen die Mesosphäre (bis ca. 80 km), die Stratosphäre (bis ca. 50 km) sowie die Troposphäre (bis ca. 15 km).

25 In Friedrich Gottlieb Klopstocks Gedicht „Die frühen Gräber“ (1764).

26 In Matthias Claudius’ „Abendlied“ (1779).

‚klarer und reiner‘ Schein²⁷ aufhellt, ‚was Nacht ist‘²⁸, dürfte angesichts der Lichtverschmutzung für immer der Vergangenheit angehören. Dementsprechend wird in Grünbeins Gedicht der menschliche Einfluss („Städte“/„Ballungszentren“ und „Casino-Oasen“²⁹) durch die neue Betrachterperspektive von außen rahmend der Natur („Sterne“, „Mond“ und „Urstromtäler“, „Küsten“) gegenübergestellt. Das lyrische Ich beschreibt den (ambivalenten³⁰) Blick der Raumfahrer*innen auf die hell erleuchtete Erde als großes „Fest“, was durchaus als Kritik an (Ressourcen-) Verschwendung und Exzess verstanden werden kann. Andererseits mag die vom Weltraum aus sichtbare menschliche Zivilisationstätigkeit inzwischen auch schlicht als gegenwärtiger Zustand festgestellt werden. In diesem Sinne scheint der nicht mehr aufzuhaltende technologische Fortschritt, der kolonialistisch die ‚Natürlichkeit‘ der Erde unterwirft, schließlich im abschließenden Bild vom „Kristallpalast Erde“³¹ zu kulminieren.

Dies lässt eine ‚neue Natürlichkeit‘ des ‚Heimatplaneten‘ vermuten, und das durchaus im Sinne von Buckminster-Fullers technologischer Denkfigur des „Spaceship Earth“, wenn das durch die Atmosphäre schimmernde Licht der Großstädte regelrecht zur Außenbeleuchtung des

27 In Clemens Brentanos „Der Spinnerin Nachtlid“ (1802).

28 In Johann Gottfried Herders Gedicht „Der Mond“ (1787).

29 Sicherlich eine Referenz auf das in der Mojave-Wüste erbaute Las Vegas (in Nevada, USA) oder das am Persischen Golf errichtete Dubai (in den Vereinigten Arabischen Emiraten), die beide als künstlich errichtete Planstädte als exemplarische Beispiele einer regelrechten Hybris im Umgang mit der Natur verstanden werden können – schließlich dienen diese Anthrome nicht etwa dem landwirtschaftlichen Anbau, sondern rein der Unterhaltung.

30 Die „Wehmut“ (Vers 6) erscheint durchaus doppeldeutig – als Wunsch, am irdischen „Fest“ teilzunehmen oder als Trauer angesichts der verlorenen ‚Natürlichkeit‘.

31 Der Begriff „Kristallpalast“ wiederum – in Grünbeins Dresdner ‚Heimat‘ bis 1945 die Bezeichnung eines legendären Tanztheaters und heute der Name eines UFA-Kinos, das 1999 mit dem deutschen Architekturpreis ausgezeichnet wurde – erinnert an den Crystal Palace in London: Das zur Weltausstellung 1851 errichtete Gebäude steht architekturgeschichtlich wie kaum ein anderes Bauwerk für den Fortschritt der Industriellen Revolution. Gleichzeitig scheint der „Kristallpalast“ letztlich aber auch Dantes „Kristallhimmel“ (der „cielo cristallino“ aus dem 28. Gesang des „Paradiso“ innerhalb seiner wohl zwischen 1307 und 1321 entstandenen *Divina Commedia*) umzudrehen.

‚Raumschiffs‘ wird. Und ohnehin unterstreicht der Blick auf die gesamte Erde – nicht nur auf einen bestimmten Erdteil oder lediglich auf die westlichen Industrienationen – die planetare Perspektive des Anthropozän. Die ‚natürliche Heimat‘ existiert, wie von Bauman konstatiert, nur noch in der Imagination und ist im frühen 21. Jahrhundert einer ‚globalen Heimat‘ gewichen.

Eine solche ‚Bewusstwerdung‘ setzt zwar spät ein, hoffentlich jedoch nicht zu spät. Denn sowohl als natürlicher wie auch als globaler ‚Heimatplanet‘ wird die Erde und ihre Zukunft (und damit verbunden auch die Zukunft der Menschen) ja insofern prekär, als dass sich die Menschheit in gerade jenem Moment als Weltenmacher setzt, an dem sie erkennt, von der Weltgestaltungsfähigkeit auf unheimliche Weise wieder eingeholt zu werden. Damit bietet das Konzept des Anthropozän selbst keine Lösungsansätze, es erzeugt jedoch die Reflektionsgrundlage für Veränderungen.

Dementsprechend muss sich auch die Lyrik anpassen: Indem Grünbeins Gedicht „Tacchini“ den Blick von oben als Reflektionsperspektive und Moment der (Selbst-)Erkenntnis wählt und durch die Skalierung eine globale Dimension einnimmt, und indem sein Zyklus *Cyrano, oder: Die Rückkehr vom Mond* mit lyrischen Traditionslinien spielt und diese postmodern bricht³², bemüht er sich um eine engagierte Lyrik im Zeitalter des Anthropozän. Denn gerade Kunst und Literatur könnten als Vermittler theoretische Diskussionen und Ansätze aufgreifen und einem breiten Publikum zugänglich machen – und das natürlich besonders eindrücklich im Blick von oben auf die Erde, sei es in Grünbeins Gedicht oder in millionenfach aufgerufenen Tweets und Instagram-Postings von Astronauten.

Literatur

- Anders, Günther (1994): *Der Blick vom Mond. Reflexionen über Weltraumflüge*. München: Beck.
- Bauman, Zygmunt (2001): *Community. Seeking Safety in an Insecure World*. Cambridge: Polity.
- Becker, Kristin (2014): *Affe, Mond und Meer. Inszenierungen von Wissen und Wissenschaft im 19. und frühen 20. Jahrhundert*. Berlin: Kadmos.
- Boulding, Kenneth E. (2017): *The Economics of the Coming Spaceship Earth*. In: Markandya, Anil/

- Richardson Julie (Hgg.): *The Earthscan Reader in Environmental Economics*. New York: Routledge, S. 27-35.
- Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe in den Jahren 1794 bis 1805. Fünfter Theil vom Jahre 1799 und 1800. Stuttgart: Cotta 1829.
- Buckminster-Fuller, Richard (2008): *Operating Manual for Spaceship Earth*. Baden: Lars Müller.
- Campbell, Joseph (2008): *The Hero with a Thousand Faces*. Novato, CA: New World Library.
- Clark, Bruce (2017): *Mediating Gaia. Literature, Space, and Cybernetics in the Dissemination of Gaia Discourse*. In: Nitzke, Solvejg/Pethes, Nicolas (Hgg.): *Imagining Earth. Concepts of Wholeness in Cultural Constructions of Our Home Planet*. Bielefeld: Transcript, S. 61-90.
- Crutzen, Paul J. (2002): *Geology of Mankind*. In: *Nature* 415, S. 2.
- Crutzen, Paul J./Stoermer, Eugene F. (2000): *The ‚Anthropocene‘*. In: *IGBP Global Change Newsletter* 41, S. 16-17.
- Dürbeck, Gabriele (2015): *Das Anthropozän in geistes- und kulturwissenschaftlicher Perspektive*. In: Dies./Stobbe, Urte (Hgg.): *Ecocriticism. Eine Einführung*. Köln: Böhlau, S. 107-119.
- Ellis, Erle C./Ramankutty, Navin (2008): *Putting People in the Map: Anthropogenic Biomes of the World*. In: *Frontiers in Ecology and the Environment* 6,8, S. 439-447.
- Engell, Lorenz: *Das Mondprogramm. Wie das Fernsehen das größte Ereignis aller Zeiten erzeugte und wieder auflöste, um zu seiner Geschichte zu finden*. In: Lenger, Friedrich/Nünning, Ansgar (Hgg.): *Medienereignisse der Moderne*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 150-171.
- Grünbein, Durs (2014): *Tacchini*. In: Ders.: *Cyrano, oder: Die Rückkehr vom Mond*. Berlin: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin (1980): *Die Zeit des Weltbildes*. In: Ders.: *Holzwege*. Frankfurt: Klostermann, S. 73-110.
- Heidegger, Martin (1985): *Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt: Klostermann.
- Hesiod (1994): *Theogonie*. In: Ders.: *Werke in einem Band*. Berlin: Aufbau, S. 1-42.
- Hoyle, Fred (1960): *The Nature of the Universe*. Oxford: Basil Blackwell.
- Kelley, Kevin W. (1989) (Hg.): *Der Heimatplanet*. Frankfurt: Zweitausendeins.
- Kirchner, James W. (2002): *The Gaia Hypothesis: Fact, Theory, and Wishful Thinking*. In: *Climatic Change* 52, S. 391-408.
- Lovelock, James E./Margulia, Lynn (1974) (Hgg.): *Atmospheric Homeostasis by and for the Biosphere: The Gaia Hypothesis*. In: *Tellus* 26, S. 2-10.
- McKibben, Bill (2006): *The End of Nature*. New York: Random House.
- Merbold, Ulf (1986): *Flug ins All. Der persönliche Bericht des ersten Astronauten der Bundesrepublik*. Bergisch Gladbach: Lübbe, S. 216f.

³² Vgl. etwa Nesselhauf 2014, 58ff.

- „NASA 2018 Strategic Plan“ (29.03.2018), <https://www.nasa.gov/sites/default/files/atoms/files/6-nasa_2018_strategic_plan_mar2018_tagged.pdf>.
- Nesselhauf, Jonas (2014): To the Moon – and back? Postmoderne Mondreisen bei Landolfi, Pelewin und Grünbein. In: *Literatura i kultura popularna* 20, S. 49-64.
- Nesselhauf, Jonas (2019): Weltsicht und ‚Earthrise‘ – Hans Magnus Enzensbergers ‚gewimmer und firmament‘ (1960) und Gary Snyders ‚Little Songs for Gaia‘ (1983). In: Dürbeck, Gabriele/Ders. (Hgg.): *Repräsentationsweisen des Anthropozän in Literatur und Medien / Representations of the Anthropocene in Literature and Media*. Berlin: Peter Lang, S. 143-166.
- Nitzke, Solvejg/Nicolas Pethes (2017): Introduction. Visions of the ‚Blue Marble‘. *Technology, Philosophy, Fiction*. In: Dies. (Hgg.): *Imagining Earth. Concepts of Wholeness in Cultural Constructions of Our Home Planet*. Bielefeld: Transcript, S. 7-21.
- Nitzke, Solvejg (2017): The End of the World that is Not One. Writing about Earth as a Hyperobject. In: *Metaphora* 2, S. 1-15.
- Paulsen, Adam (2018): Der planetarische Blick der Poesie: Zur Konstituierung der Erde als Heimat in Günter Kunerts lyrischem Werk. In: Dürbeck, Gabriele/Kanz, Christine/Zschachlitz, Ralf (Hgg.): *Ökologischer Wandel in der deutschsprachigen Literatur des 20. und 21. Jahrhunderts. Neue Ansätze und Perspektiven*. Berlin: Peter Lang, S. 131-149.
- Poole, Robert (2008): *Earthrise. How Man First Saw the Earth*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Revkin, Andrew C. (2006): „NASA’s Goals Delete Mention of Home Planet“ (22.07.2006), <<https://www.nytimes.com/2006/07/22/science/22nasa.html>>.
- Sachs, Wolfgang (1992): *Satellitenblick. Die Visualisierung der Erde im Zuge der Weltraumfahrt*. Berlin: Wissenschaftszentrum für Sozialforschung.
- Schetsche, Michael (2014): Mondlandung. In: Wodjanka, Stephanie/Ebert, Juliane (Hgg.): *Metzler Lexikon moderner Mythen*. Stuttgart: Metzler, S. 263-266.
- Sloterdijk, Peter (1990): *Versprechen auf Deutsch. Rede über das eigene Land*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Sloterdijk, Peter (2011): Wie groß ist ‚groß‘? In: Ders. et al.: *Das Raumschiff Erde hat keinen Notausgang. Energie und Politik im Anthropozän*. Berlin: Suhrkamp, S. 93-110.
- Steffen, Will et al. (2011): The Anthropocene: From Global Change to Planetary Stewardship. In: *Ambio* 40, S. 1-23.
- Vázquez, M., E. Pallé/Rodríguez, P. Montañés (2010) (Hgg.): *The Earth as a Distant Planet. A Rosetta Stone for the Search of Earth-Like Worlds*. New York: Springer.
- Vonnegut, Kurt (2006): Excelsior! We’re going to the Moon! Excelsior! In: Ders.: *Wampeters, Foma & Granfalloon (Opinions)*. New York: Dial, S. 79-91.
- White, Frank (1998): *The Overview Effect. Space Exploration and Human Evolution*. Reston, VA: American Institute for Aeronautics and Astronautics.

Artikel

Elisabeth Heyne*

Wahrnehmungshygiene und Baumpuderrauch. Kleine amazonische Sinneslehre (Lévi-Strauss, Restany, Viveiros de Castro, Kohn, Oloixarac)

Abstract: Der amazonische Regenwald gilt traditionell als Heimat von Sinnestäuschungen. Als das radikal Fremde hält er die selten gewordene Erfahrung bereit, sich als Mensch angesichts einer Fülle von ‚Umwelt‘ in der Unterzahl zu fühlen. Der Beitrag untersucht vor diesem Hintergrund zwei Paradigmen amazonischer Wahrnehmungslehren. Dient er im 20. Jahrhundert als Erfahrungsort für einen letzten Rest „integraler Natürlichkeit“ (Pierre Restany) und bietet eine im Verschwinden begriffene Heimat für den „chronisch heimatlosen“ Europäer (Lévi-Strauss, Frans Krajcberg), scheint er dagegen im 21. Jahrhundert die dringend benötigten Wahrnehmungsmodi für die Verstrickungen zwischen Mensch, Umwelt, Tier, Pflanze und Technik im Anthropozän zu liefern (Eduardo Kohn, Eduardo Viveiros de Castro). Anhand des Romans *Constelaciones oscuras* (2015; dt. *Kryptozän*, 2016) der argentinischen Autorin Pola Oloixarac lassen sich die verschiedenen Funktionalisierungen und Imaginationen des Amazonaswaldes als Wahrnehmungsschule nachvollziehen. Zugleich ist der literarische Text mehr als nur fiktionale Verhandlung divergenter Amazonasreferenzen: Er greift indigene Perspektivverschiebungen auf, verkehrt Positiv- in Negativformen und denkt zu Ende, was aktuelle Amazonasethnologien mit Begriffen von Multinaturalismus, Schamanismus und Perspektivismus entwerfen. Da er nicht davor zurückschreckt, die letzte Konsequenz einer „anthropology beyond the human“ zu ziehen, den Menschen als fremdgesteuerten Wirt einer symbiotischen Verbindung zu betrachten, lässt sich an ihm eine Wahrnehmungslehre für die Verstrickungen des Anthropozäns ableiten.

Traditionally, the Amazon rainforest appears to be the natural habitat of illusions and hallucinations. As the fundamental “other” it provides the rare experience for modern human beings to feel outnumbered when faced with the abundance of “nature”, or “Umwelt”. This paper examines two paradigms of amazonian perception, their theorization and literary reflection. While serving as refuge for the last remains of “integral naturalness” (Pierre Restany) or as the vanishing home for the “chronically homeless” European (Lévi-Strauss, Frans Krajcberg) in 20th century, it gives lessons on the necessary modes of perception for the 21th century and its entanglements of humans, animals, plants and technologies in the Anthropocene (Eduardo Kohn, Eduardo Viveiros de Castro). A novel by Argentinian contemporary writer Pola Oloixarac, *Constelaciones oscuras* (2015; engl. *Dark constellations*, 2019), draws attention to the different functionalizations and imaginations of Amazon forests. Moreover, the novel seizes on indigenous ontologies, reverses positive and negative forms and completes approaches of modern Amazonian anthropology and their notions of multinaturalism, shamanism and perspectivism. The text ultimately does not recoil from the idea of an “anthropology beyond the human” and its consequences: the human as an externally controlled host in a symbiotic existence. On the basis of Oloixarac’s novel this paper sketches a theory of perception for the entanglements of the Anthropocene.

Keywords: Amazon, Amazonas, Wahrnehmung, Perception, Ethnologie, Anthropology and Literature, Oloixarac, Lévi-Strauss, Umwelt

*Dr. Elisabeth Heyne, Technische Universität Dresden, Institut für Germanistik, Professur für Medienwissenschaft und NdL, E-Mail: Elisabeth.Heyne@tu-dresden.de

„The Whites design their words because their thought is full of forgetting.“ (Davi Kopenawa zitiert nach Viveiros de Castro 2007, 154)

1 Im Dickicht der Bäume

In den Wäldern des Amazonasgebiets schiebt sich etwas zwischen Worte und Welten, das sich gegen

die westlich geschulte Wahrnehmung sträubt: „Der Urwald ist voll von Sinnestäuschungen. Er ist voll von Träumen, Lügen, Dämonen“, (Herzog 1982: TC: 43:57–44:08) brummt der alte, halbblinde Kapitän aus Werner Herzogs *Fitzcarraldo*, der seit längerem ohne Schiff im peruanischen Iquitos sitzt. Er habe dagegen „zu unterscheiden gelernt, zwischen der Realität und Halluzination“. Für diese nicht über-, aber doch anders-sinnliche Fähig-

keit zur Unterscheidung wird der blinde Seemann prompt vom mythomanischen Fitzcarraldo angeheuert und steuert ein Schiff heil über einen Berg, schmeckt Flusszuläufe, erspürt die Präsenz unsichtbarer Indigener. „Orinoco-Paul“ legt nahe: Es bedarf einer anderen Sinneslehre, um sich im amazonischen Dickicht zurecht zu finden.

In jenem Urwald, so auch die Überzeugung der aktuellen Amazonasethnologie, „täuschen die Erscheinungen“. (Viveiros de Castro 2016, 301) Und dabei ist der Dschungel des Amazonasbeckens als verheißungsvolles, lange nicht vollständig vom Westen entdecktes Anderes zugleich ein kultureller Orientierungspunkt für die Moderne. Dass der amazonische Regenwald unkartographiert oder unerschlossen scheint, ist vor allem Anlass für exzessive und dichte Beschreibung, Vermessung und Überlagerung durch Imaginationen, Fiktionalisierungen, Recherchen zur angeblichen Wildheit: Einerseits ist er der klassische Ort der Phantasmen und der Halluzinationen. Andererseits eine (Theorie-)Heimat für all jene von „chronischer Heimatlosigkeit“ [déracinement chronique] (Lévi-Strauss [1955] 1981, 48) Betroffenen, die sich an der ethnologischen Auslegung des Eigenen und des Fremden versuchen. Hier lässt sich Alterität erfahren; hier ist ein Ort, der westliche Kunst- und Wissenschaftsproduktion seit den Sammelexzessen des 18. und 19. Jahrhunderts angetrieben hat. Er bietet ein Maß an Verfremdungsrequisiten, das erst die literarische Konturierung des Eigenen ermöglicht. Er birgt „das letzte Reservoir intakter, vollständiger (integraler) Natur“ (Restany [1978] 2005, 229), das auf dem klimakatastrophischen, zerfurchten, überbevölkerten Planeten noch übrigbleibt.¹ Dabei ist er als bedrohte ‚grüne Lunge‘ der Erde zugleich Sinnbild zerstörter ‚Natur‘ und Vorzeigobjekt des gewissenberuhigenden Klimaschutzes. Und die animistischen Vorstellungswelten seiner Bewohner*innen liefern Denkmodelle, die Auswege aus der binären Ordnung abendländischer Epistemologien versprechen.

Die Verhandlungen des Amazonas, die darauf zielen, indigene Denkweisen, Ontologien und Ökologien in ihren Einzelheiten zu verstehen und dokumentieren, sind dabei sicherlich in der

¹ Den Hinweis auf Pierre Restany, der im Laufe dieses Textes noch zu Wort kommen wird, verdanke ich Marcelo Rezende, Archiv der Avantgarden, Dresden.

Unterzahl. Stattdessen ist er traditionell der Ort, an den (post-)moderne westliche Wissenschaftler*innen und Künstler*innen pilgern – und sei es nur mit dem Finger auf der Landkarte in der Pariser Bibliothèque Nationale wie Alfred Döblin –, um einen transformierten Blick aus der Fremde auf die eigene Gesellschaft werfen zu können oder um sich selbst transformiert wahrzunehmen.

Solche Lektüren des Regenwalds als Gegen-Ort – amazonische Lektionen in Natürllichkeit –, haben Tradition in der Moderne. Unter umgekehrten Vorzeichen bildet der Amazonas aber auch auf der zeitgenössischen Landkarte des Anthropozäns einen besonderen Fleck: Angesichts der globalen Herausforderungen und Problemlagen des ‚Menschenzeitalters‘ sind neue Wahrnehmungsweisen und Modelle für Umweltbeziehungen nötig geworden, die jenseits der Trennung von Regionalem und Globalem, von Natur, Kultur und Technologie sowie mit anderen Zeiträumen operieren. Auch das Anthropozän birgt folglich ein Wahrnehmungsproblem.² Noch bevor eine „neue Beschreibung unserer Situation, unserer Zugehörigkeit“ (Latour 2018) nötig wird, braucht es – so die Theoretiker*innen des jüngst angebrochenen Erdzeitalters – eine andere Form der Wahrnehmung dafür, wie Dinge, Tiere, Pflanzen, geologische und atmosphärische Prozesse und Menschen im Anthropozän zusammenhängen. Dieser Suche nach neuen Wahrnehmungsformen widmet sich seit längerem ein Zweig der Ethnologie, Anthropologie und Soziologie um Bruno Latour, Philippe Descola, Eduardo Viveiros de Castro, Eduardo Kohn u.a. Sie sprechen sich einerseits im Anschluss an die Science-and-Technology-Studies dafür aus, die sozialwissenschaftliche Vormachtstellung des Menschen, seine Hegemonie als sozialer Agent infrage zu stellen. Andererseits knüpfen sie an eine ethnologische Tradition an, für die Claude Lévi-Strauss als Ahne

² Zum Beispiel beklagt bei Jane Benett: „Bilder von Odradek und die Ränder der Wahrnehmung“. Renn/Scherer 2017, 47-66. In ganz anderer Hinsicht meint der Lyriker Daniel Falb, man könne das Anthropozän nicht „mit bloßem Auge“ erkennen. Wird darüber gesprochen, wird zunächst einmal auf die „unsichtbaren Dinge“ verwiesen, Dinge, deren (zeitliche, globale, etc.) Komplexität am besten in exponentiellen Graphen ausgedrückt werden kann: Falb 2015, 27f. Ebenso verhält es sich mit dem angenommenen Geflecht zwischen den Objekten, der Interobjektivität, unter die auch die Beziehungen von Subjekten untereinander – als Sonderfall – subsumiert werden müssten. Vgl. Morton 2013.

dient, und versuchen von ihm ausgehend, die klassischen anthropologischen Dualismen (Natur/Kultur, Mensch/Tier, Umwelt/Gesellschaft, Körper/Geist) zu überwinden, ohne das strukturalistische Denken als solches zu verabschieden (Vgl. Descola 2014, 268). Alle genannten Theoretiker verbindet außerdem eine Vorliebe für eben jenen bestimmten und – verglichen mit ihren meist globalen Fragestellungen – relativ kleinen geografischen Teil der Welt.

Der Amazonas ist als Ort, an dem westliche Wahrnehmungsweisen an ihre Grenzen kommen und in ihr Gegenteil verkehrt werden, treibende Kraft für eine „Selbstausslegung im Anderen“ (Rottenburg 2001, 44). Als solche ermöglicht er verfremdete Blickverschiebungen auf das Eigene. Die genannten Ethnologen gehen nun aber davon aus, dass er über seine Existenz als (Selbst-)Reflexionsfigur auch im positiven Sinne Denkmodelle bereithält, denen angesichts der wahrnehmungstheoretischen Herausforderungen des Anthropozäns neue Virulenz zukommt. Sie versuchen, Wahrnehmungsprogramme für das Anthropozän ausgerechnet an dem Ort zu finden, den man so lange als letztes Residuum von ‚Natürlichkeit‘ konzeptualisieren konnte. Ausgangspunkte und Ziele beider Amazonaskonzeptionen – als Reservoir intakter Natur, indem sich ein Naturzustand der Sinne erlernen lasse, einerseits, und als Netzwerkmodell für die Verstrickungen des Anthropozäns andererseits – sind radikal verschieden und doch vergleichbar. Und an beiden Imaginationen und Konzeptualisierungen hat nicht zuletzt die Literatur entscheidenden Anteil, gerade dann, wenn sie konkurrierende Wissens- und Wahrnehmungsmodi zueinander in Beziehung setzt.

Die Frage nach einer amazonischen Wahrnehmungslehre wird im Folgenden mit einem Roman in Verbindung gebracht, der diese Position des Amazonas zwischen Reflexions- und positiver Wissensfigur verhandelt und zugleich mehr ist als ein literarischer Text: Die 2015 erschienenen *Constelaciones oscuras* (dt. *Kryptozän*) der argentinischen Autorin Pola Oloixarac folgen auf drei zeitlichen Ebenen von 1882 bis 2024 den fiktiven Biographien dreier exemplarischer Akteure des Anthropozäns: dem spekulativen Botaniker Niklas Bruun im 19. Jahrhundert, dem Hacker Cassio im 20. Jahrhundert und der Virologin Piera im 21. Jahrhundert. Zugleich ist der Roman die Dokumentation einer „ciencia impura“,

der „constelaciones oscuras de la historia de la ciencia del continente del Antropoceno“ (Oloixarac 2015, 144).³ Bereits sein Titel enthält verdichtet die Referenz auf ein Wahrnehmungsmodell der indigenen Völker Lateinamerikas: Die *constelaciones oscuras*, die „Dunklen Konstellationen“, bzw. „Dunkelwolken“ bezeichnen einerseits ein astronomisches Phänomen, andererseits die daraus abgeleiteten negativen Sternbilder der Inkas. Statt leuchtender Sternformationen bestehen diese aus Staubansammlungen, die durch den Kontrast mit der hell leuchtenden Milchstraße als dunkle Gebilde am Himmel erscheinen (Abb. 1), bei den Inkas trugen sie die Gestalt mythischer Tiere. Im Nachvollzug des indigenen Wissens versucht der Roman nicht das Licht, sondern die Abwesenheit von Licht wahrzunehmen, Positiv in Negativ kippen zu lassen, und zwar gerade an einem Ort, an dem „siempre hay más oscuridad que estrellas“ (Oloixarac 2015, 144).⁴

Ausgehend von Oloixaracs Roman lässt sich ein Entwurf für eine amazonische Sinneslehre im Anthropozän skizzieren. Diese nimmt allerdings erst vor dem Hintergrund ihrer Vorgeschichte Konturen an: der Vorstellung eines Naturzustands, dem sich auch ein Naturzustand der Sinne zuordnen lässt. Zwei exemplarische Stationen dieser Vorgeschichte beleuchtet das nächste Kapitel anhand von zwei Szenen aus Wissenschaft und Kunst(kritik) im 20. Jahrhundert (II), um anschließend anhand der *Constelaciones oscuras* einer amazonischen Form der Wahrnehmung nachzugehen und sie mithilfe von drei Kategorien (III.1 bis 3) zu umreißen.

2 Vom Naturzustand der Sinne

2.1 Heimatlosigkeit als Wahrnehmungsprogramm

Die Tradition der Amazonasethnographie reicht weit zurück. Eines der berühmtesten frühen Beispiele sind etwa die Reisebeschreibungen von

³ Dt.: „einer ‚unreinen Wissenschaft‘ – [den] Dunkelwolken in der Wissenschaftsgeschichte des [Kontinents des, EH] Anthropozäns“ Oloixarac 2016, 112.

⁴ Dt.: „das Ausmaß der Dunkelheit die Anzahl der Sterne um ein Vielfaches übertrifft.“ Oloixarac 2016, 112.



Abb. 1: Dunkelwolke

Jean de Léry aus dem 16. Jahrhundert, die wiederum Claude Lévi-Strauss in der Tasche hatte, als er sich 1935 selbst auf den Weg in den Urwald machte. Auch später ist er überzeugt, das moderne ethnographische Bewusstsein entstamme dem Amazonasgebiet (Lévi-Strauss [1955] 1981, 330). Lévi-Strauss findet eine eigene Erklärung dafür, warum es gerade der amazonische Urwald und die dort (noch) lebenden indigenen Völker sind, die schon seit Jahrhunderten das Interesse der Ethnographie erregen: Es sei das eklatante Ungleichgewicht zwischen Umwelt und Mensch, das – zumindest zum Zeitpunkt seiner

Reise – dort herrsche. Das Privileg des Amazonasgebiets sei seine relative Menschenleere. In ihr bestehe seine Freiheit. Und Freiheit, so Lévi-Strauss, sei das „Ergebnis der objektiven Beziehung zwischen dem Individuum und dem Raum, den es einnimmt, zwischen dem Verbraucher und den Ressourcen über die er verfügt“ (Lévi-Strauss [1955] 1981, 140). Lévi-Strauss folgert, dass man angesichts der Vielfalt anderer Lebensformen in den Regenwäldern des Amazonas in die Schule der ökologischen Demut gehen könne; und das heißt auch: zumindest von außen eine im Verschwinden begriffene, aber gerade noch vorhan-

dene Welt betrachten, die der Logik des Anthropozäns Widerstand leistet.

Im Oktober 1938 reiste Lévi-Strauss durch den Regenwald, vorbei an verschiedenen Amazonaszuflüssen, auf der Suche nach einer unbekannt Gruppe von Tupi-Kawahib. In seinem melancholischen Blick auf das unter den Augen und Füßen der westlichen Mission, Kolonisation und Forschung verschwindende indigene Leben, den *Traurigen Tropen*, versucht er gegen den herrschenden „nostalgischen Kannibalismus“ eine selbstreflexive „Archäologie der Exotik“ zu setzen. Wissenschaftsbiographie, literarisierende Natur- und Abenteuerbeschreibungen und Gesellschaftsanalyse wechseln sich in seinem Text ab. Auch den amazonischen Urwald, der erst am Ende seines Buches als Akteur auftritt, beschreibt er dabei als eine Art „Gesellschaft“, „[e]benso dicht, jedoch von anderen Wesen bevölkert wie unsere Städte“, eine Gesellschaft, für die Lévi-Strauss noch behaupten konnte, sie habe „uns energischer ferngehalten [...] als die Wüsten, in denen wir uns so närrisch tummelten“. Eine „Gemeinschaft von Bäumen und Pflanzen“, aus Pilzen und Insekten, „führt darin ein unabhängiges Leben“, man finde „kaum Worte, um ihn [den Regenwald, EH] zu beschreiben“: Er versucht es trotzdem, mit verschiedenen Vergleichen: Der Wald sei wie die Landschaften fremder Planeten, habe in Licht und Dichte eine Aquariumsatmosphäre, sei ein kompliziertes System, das statt des Auges, stärker das Gehör und den Geruchssinn anspreche, die „der Seele näherstehenden“ (Lévi-Strauss [1955] 1981, 337) Sinne.

Da, wo die Beschreibungssprache des Feldforschers ganz offensichtlich an ihre Grenzen kommt, sucht er nach einer Neuausrichtung seiner Sinne: Angesichts der Dichte des amazonischen Waldes, die die westliche Wahrnehmung heraus- und überfordere, gerate das Primat des Auges an seine Grenzen. Stattdessen tritt im Text plötzlich eine Akteurin auf den Plan, die bis dahin unerwähnt geblieben war und auch später nicht mehr vorkommen wird: Lucinda. Lucinda ist ein Affenweibchen, das Lévi-Strauss als Junges von einer Nambikwara-Frau erhält, die Lucinda bis dahin aufgepäppelt hat (Abb. 2).

Abends flößt er dem Tier, das ihn seitdem begleitet, Whiskey ein, um etwas Ruhe vor ihm zu haben, denn Lucinda hat sich einen seiner Stiefel ausgesucht, als „einzigsten Ort der Sicher-

heit in diesem Wald, in dem sie zwar auf die Welt gekommen war, den ihr die wenigen in der Nähe des Menschen verbrachten Monate jedoch so entfremdet hatten, als sei sie in der raffiniertesten Zivilisation großgeworden“ (Lévi-Strauss [1955] 1981, 338). An diesem Stiefel hält sich das vom Wald entfremdete Tier bei den täglichen Märschen durch den Wald fest und ist nicht dazu zu bewegen, stattdessen etwa auf seinem Arm Platz zu nehmen. Diese zusätzliche Schwierigkeit führt nun dazu, dass der ohnehin beschwerliche Weg durch „das schwankende Geflecht“ (Lévi-Strauss [1955] 1981, 338) von den klagenden Schreien Lucindas begleitet wird, wenn Dornen, Zweige und Schlammlöcher sie bedrohen. So hinkt der Ethnologe unter lautem Gezeter des Affens seinem Vordermann hinterher, bis sich die deutliche Komik der Situation und die Müdigkeit des Marschierenden schließlich in drei Vierzeiler ergießt, die nicht Lévi-Strauss, wie der Text suggeriert, sondern vielmehr die Aquariumsatmosphäre selbst hervorbringt.

Dans la forêt céphalopode / gros coquillage chevelu / de vase, sur des rochers roses qu'érode/ le ventre des poissons-lune d'Honolulu. (Übers. EH)

Im Kopffüßer-Wald / große zottelige Muschel / von Schlamm, über den rosigen Felsen erodiert / der Leib von Mondfischen aus Honolulu.

Vor seinem Kurzgedicht nutzt Lévi-Strauss zunächst seine tierische Begleiterin Lucinda dafür, einen Ausweg aus seiner Wahrnehmungsüberforderung zu finden. Sie taucht hier, an der Stelle, an der die Beschwerlichkeit der Reise, das fremdartige und geschlossene Universum des Waldes sowie die deutliche Asymmetrie zwischen Mensch und Umwelt so eklatant erscheinen, als Spiegelfigur auf. Mit ihr lässt sich die beschwerliche Passage des Zivilisierten durch die submarine, exotische und zersetzende Dichte, die radikale Fremderfahrung erst eigentlich erfassen. Auch sie ist, obgleich qua Geburt Teil der amazonischen Ökologie, ausgeschlossen und gerade dadurch der Verantwortung des Menschen anheimgegeben, der erst über sie als künstlich hergestellter Figur der Entwurzelung die Gefahren und Beschwerlichkeiten, die eigentlich besonders ihn selbst betreffen, zu erkennen vermag. Lévi-Strauss' demütige Erfahrung gipfelt folglich nicht in der Kontemplation des Unterwasserwaldes, der ihm fremd, unverständ-

lich und über Lucinda vermittelt feindlich bleibt, sondern – am deutlichsten hörbar im Schrei des Affen – in einem ethischen Diskurs: „für uns Europäer und Landbewohner, bedeutet das Abenteuer im Herzen der Neuen Welt zunächst, daß diese Welt nicht die unsrige war und daß wir die Verantwortung für das Verbrechen tragen, sie zu zerstören; und zuletzt, daß es keine andere mehr geben wird“ (Lévi-Strauss [1955] 1981, 389).

Die amazonischen menschlichen Gesellschaften gehören durch ihre minoritäre Position im Kontext all der „Umwelt“, die sie umgibt, anders strukturierten ökologischen Ordnungen an als ihre westlichen Beobachter*innen. Traditionell zeugt allein die hohe Sterblichkeitsrate der frühen Amazonasreisenden von der Ohnmacht des westlichen Menschen, sich in diese Form der amazonischen Umwelt einzupassen (Hermannstädter 2002). Für Lévi-Strauss liegt in dieser Unterlegenheitserfahrung nun epistemologisches Potenzial. Von ihr aus lasse sich eine neue Perspektive auf die eigene Gesellschaft gewinnen, zugleich könne man sich so von ihr „emanzipieren“ (Lévi-Strauss [1955] 1981, 388). Denn Ethnolog*innen leiden, das ist sein Ausgangspunkt, an „chronischer Heimatlosigkeit“. Um überhaupt Ethnolog*in zu werden, muss man seine eigene kulturelle Zugehörigkeit aufgeben, ein „Entwurzelter“ [déraciné] wie Lucinda werden, um ganz in die Fremde einzutauchen. Damit verbaue man sich bewusst die Möglichkeit, in die Selbstverständlichkeit der „Verwurzelung“ zurückzukehren, gewinne aber die Möglichkeit, andere „Heimaten“ zu erkunden und damit wiederum Perspektiven auf seine Herkunftsgesellschaft zu gewinnen. Die Heimatlosigkeit wird also zur wahrnehmungstechnischen Grundvoraussetzung der Ethnologie.

Im Falle der amazonischen Dichte droht nun der heimatlose Blick zu scheitern, weil statt optischer Wahrnehmung andere Sinne nötig sind – solche, die der „Seele näherstehen“. Die erforderliche Wahrnehmungsleistung wird in der Logik des Textes von einem Tier erbracht, das selbst zunächst Entwurzelung erfahren musste, also die Erfahrung des Ethnologen umkehrt und zugleich doppelt. Lévi-Strauss' anthropomorphisierende Zuschreibungen legen also nahe, dass die der Seele näherstehenden Sinne den Bereich einer tierischen, ‚natürlichen‘ Wahrnehmung bezeichnen, mit der sich durch die zum Menschen analoge Heimatlosigkeit ein Blick zurück

auf ihre ‚natürliche Heimat‘ werfen lässt. Ist im Folgenden also von natürlicher Wahrnehmung die Rede, so zielt dies nicht auf Naturwahrnehmung, um Gefühle der Erhabenheit, der Erholung oder der Ganzheitlichkeit hervorzubringen. Es geht um die Konstruktion eines Naturzustands der Sinne angesichts der Dichte des Amazonas, die bei Lévi-Strauss (und anderen) als solche gesetzt wird, und schließlich der poetischen und künstlerischen Sprache – oft unter Verwendung tierischer Vermittlungsinstanzen – näherzustehen zu scheint als der wissenschaftlichen Reflexion.

2.2 Wahrnehmungshygiene

Zur selben Zeit als Lévi-Strauss 1955, vor dem Hintergrund des Holocausts und Hiroshima, seinen Abgesang auf die Tropen verfasst, verlässt 1948 ein Künstler Europa in Richtung Brasilien, der als einziger seiner Familie die Shoa überlebte. Der in Polen geborene Künstler Frans Krajcberg, der als entscheidender Vertreter der Eco Art berühmt werden sollte, errichtet, in Brasilien angekommen, ein Haus mitten im Parará-Wald. Dank der Immersion in die vegetabile Welt fühle er sich erstmals „chez soi“ (Mollard/Lismonde 2005, 113).⁵ In den 1950er Jahren intensiviert sich die brasilianische Landwirtschaft, Wälder werden zugunsten von Kaffeeplantagen vernichtet, und Krajcbergs Haus fällt einer Brandrodung zum Opfer. Die Erinnerung an brennende Menschenberge in den Krematorien der Konzentrationslager wiederholt sich in seinen Augen angesichts der brennenden Bäumen des amazonischen Regenwaldes in einer „Shoa de la nature“ (Mollard/Lismonde 2005, 152).⁶

In seinem zweiten, nun von der Regierung Brasiliens unterstützten Siedlungsversuch errichtet er auf einem monumentalen abgestorbenen Stamm ein Baumhaus nahe des amazonischen Waldes, in dem Leben, Kunstwerk und Natur zusammenfallen sollen, ein Ausdruck der „arborescence originelle du monde“ (Mollard/Lismonde 2005, 114).

⁵ „Ici, à Nova Vicosá, dans ma forêt profonde, sur ma branche indestructible, je me sentais enfin protégé!“ Mollard/Lismonde 2005, 113.

⁶ „Et chaque fois que je vois l'entassement des arbres d'Amazonie brûlés par les hommes, je ne peux m'empêcher de penser à la cendre des fours crématoires: les cendres de la vie, les cendres des hommes devenues fous.“ Mollard/Lismonde, S. 64.



Abb. 2 Claude Lévi-Strauss und Lucinda

Seine erste Reise ins Amazonasgebiet 1966 konfrontiert ihn mit der systematischen Auslöschung des Waldes wie des indigenen Lebens. Sein politisches Engagement gegen die industrielle Zerstörung des Waldes und den Mord an seinen Bewohner*innen spannt sich von dokumentarischer Fotografie bis zu hybriden Kunstwerken aus verbranntem Holz, in dem die Natur als Zeugin ihrer eigenen Vernichtung auftreten soll. Ähnlich wie Lévi-Strauss versucht sich Krajcberg nicht an einer direkten Auseinandersetzung mit dem europäischen Holocaust, sondern überträgt seine ethische Perspektive von Menschen auf Bäume. In Form einer Perspektivverschie-

bung wird hier zunächst die amazonische Dichte zur Verhandlung europäischer Gewaltgeschichte genutzt, bevor der Ansatz sich als gezielter Klimaaktivismus verselbstständigt.

Als Krajcberg in den 1970er Jahren den französischen Kunstkritiker Pierre Restany einlädt, um mit ihm Brasilien zu bereisen, wird die Reise für Restany zum Initiationsmoment für ein neues Kunstverständnis, das der „Natur“ Vorrang einräumen sollte. Während für Krajcberg die menschliche Existenz grundsätzlich zu potenzieller Naturzerstörung führen müsse, meint Restany in Krajcbergs Kunst eine „direkte Sprache“, einen authentischen

Ausdruck des amazonischen Waldes, zu erkennen.⁷ Diese Vorstellung verdichtet Restany noch auf dem Schiff, mit dem er an der Seite von Krajcberg den Rio Negro entlang steuert, zu seinem *Manifest für den integralen Naturalismus*. In den Ökoskulpturen des polnischen Künstlers gehe es um das „Auslösen von Wahrnehmungsoperationen“, die Natur und Mensch zusammenfinden ließen (Mollard/Lismonde 2005, 130). Denn die Liebe zur Natur bestehe, so Restanys Manifest, in einer „discipline de la perception, une hygiène ou une gymnastique de la sensibilité, dont la finalité tendrait à une plus exacte mesure des rapports humains, à une compréhension plus spontanée des bases de la communication et du langage.“⁸ Das Komplement dieser neuen Form von Wahrnehmung sei eine „éthétique généralisée“, eine verallgemeinerte Ästhetik: „Si tout art est dans la nature, il faut apprendre à voir. [...] Apprendre à voir, c'est avant tout se méfier des facilités et des complaisances de l'œil.“⁹ Diese Form des Sehens spiele sich nicht im Auge ab. Es sei vielmehr eine Arbeit gegen das Auge, mit dem der Realismus – verstanden als machtvoller Blick, der sich interventionistisch gegenüber seinem Objekt verhalte – von einem „integralen Naturalismus“ ersetzt werden müsse: indem die Natur die Wahrnehmung prägt, und nicht andersherum.

Während Krajcberg vor allem Zerstörung wahrnimmt, setzt Restany, auch wenn mit ihm die Bedrohung des Waldes mit einem Blick auf die europäische Kolonisierung verbunden ist, in seinem Manifest von 1978 anders an und erkennt im Amazonas „aujourd'hui sur notre planète l'ultime réservoir, refuge de la nature intégrale“¹⁰ Für Krajcberg ist die im Manifest verkündete Kultur der Natur immer auch politisch gegen die Ausbeutung des Planeten und gegen die Kolonisie-

⁷ Pierre Restany: „la poésie vierge d'un langage direct“, zitiert nach Mollard/Lismonde 2005, 128.

⁸ Pierre Restany, zitiert nach Mollard/Lismonde 2005, 130. „Disziplin der Wahrnehmung, einer Hygiene oder Gymnastik der Sensibilität [sensibilité], deren Zweck auf eine exakteres Maß der menschlichen Beziehungen abzielt, auf ein spontanes Verständnis der Grundlagen von Kommunikation und Sprache.“ [Übers. EH]

⁹ Mollard/Lismonde 2005, 131. „Wenn alle Kunst in der Natur ist, dann muss man sehen lernen. [...] Sehen lernen, das heißt zunächst einmal, den Einfachheiten und den Selbstgefälligkeiten des Auges zu misstrauen“ [Übers. EH].

¹⁰ Restany 2005 [1978], 229. „Der Amazonas bildet heute auf unserem Planeten das letzte Reservoir, Refugium intakter, vollständiger (integraler) Natur.“ [Übers. EH]

rung gewendet, obwohl kritische Stimmen in dem Manifest gerade einen kolonialistischen Ansatz erkannten.¹¹ Restanys Wahrnehmungshygiene zielt auf etwas anderes: Seinen Amazonasschock, den er als kurzzeitig „Entwurzelter“ auf dem Rio Negro erfährt, kann zwar nicht ausblenden, dass die Natur, die ihm hier entgegenschlägt, radikal bedroht wird, und doch konstruiert er sie als unberührtes Gegenüber. Er fällt zurück in einen naiven Gegensatz von kultureller Intervention und natürlicher Vollständigkeit. Dieser müsse sich die menschliche Wahrnehmung unterordnen lernen. Erneut taucht hier die Idee einer demütigen Lektion in amazonischer Natürlichkeit auf, der sich schon Lévi-Strauss unterziehen wollte. Angesichts der amazonischen Dichte scheine es, so Restanys Manifest, einen Naturzustand der Sinne zu geben, den der westliche Wahrnehmungsapparat (wieder) erlernen könne. Kurz vor ihrem Verschwinden verspricht hier die radikal fremd konstruierte Natur einen letzten Ausweg und wird noch in den 1970er Jahren zum Garant von Reinheit, die sich durch sinnliche Wahrnehmung, wenn sie nur hygienisch genug verfährt, erreichen lasse.

3 *Constelaciones oscuras:* Multinaturalismus als Wahrnehmungsmodell

Die argentinische Gegenwartsautorin Pola Oloixarac, fasziniert von Fitzcarraldo-Figuren,¹² betrachtet in ihren *Constelaciones oscuras* verschiedene

¹¹ Zurück aus dem Urwald geben sie eine Pressekonferenz in São Paulo, um die Eckpfeiler des „integralen Naturalismus“ zu skizzieren. Anlässlich dessen kommt es zu Gegen-Demonstrationen: Die Gringos wollten Brasilien und seine Kunst dominieren. Wer hat das Recht, für den Amazonas zu sprechen? Schreibt sich hier die Kolonisierung in Gestalt des westlichen Blicks nur weiter? Auch in Europa gibt es Gegenwind, starke Polemiken gegen die Aufwertung der „Natürlichen Schönheit“: Die Ausrufung der „Kultur der Natur“ sei reaktionär – stattdessen wolle man eine Opposition von Natur und Kultur. – Sie seien ihrer Zeit voraus, meint Krajcberg. Vgl. Mollard/Lismonde 2005, 138.

¹² Wie ihr Opernlibretto über die Amazonasreise von Hércule Florence, einem französisch-brasilianischen Fotografen und dem deutschen Naturforscher Georg Heinrich von Langsdorff im 19. Jahrhundert beweist: Vgl. Pola Oloixarac: *Hércules en el Mato Grosso*, uraufgeführt 2014 im

Akteure in ihren amazonischen Verstrickungen. Ihr Roman agiert jenseits der Vorstellungen von ethnographischer Heimatlosigkeit und tropischer Wahrnehmungshygiene und zeigt zugleich, was sich aus der Überwindung beider Paradigmen gewinnen lässt. Die erste der drei Erzählebenen setzt im Jahr 1882 ein, dem Todesjahr Darwins, und folgt dem europäischen Botaniker und Anthropologen Niklas Bruun u.a. in den brasilianischen Urwald, wo er in einer Zeit verschiedener „Theorien der Weltbeschreibung im Widerstreit“ (Oloixarac 2016, 16; 2015, 24f.) die Hybriden und Transformationen zwischen Mensch, Tier und Pflanze studiert, die sich nicht mit einem evolutionären Denken im Sinne Darwins vereinbaren lassen.¹³ Die zweite Ebene des Romans überträgt diese Neigung zu den Hybriden ins 21. Jahrhundert und auf die Verbindung genetischer und digitaler Codes. Sie erzählt von Kindheit und Jugend des argentinisch-brasilianischen Hackers und Ethnologinnensohns Cassio Liberman Brandão da Silva in Buenos Aires, geboren 1983, zum Ende der Militärdiktatur in Argentinien. Dieser leakt schließlich 2024, auf der dritten Zeitebene, gemeinsam mit der Biologin Piera eine auf internationale Überwachung zielende Gendatenbank, indem er in seinen eigenen Körper einen von ihr entwickelten digital-genetischen Virus injizieren lässt. Alle drei verbindet ein wissenschaftliches Projekt: den westlichen Binarismus, die herrschenden Taxonomien, Ordnungen und totalen Vermessungen sowie die Grenzen des Menschen zu sprengen, alle drei nehmen Ausgang – oder suchen ihn – in den Wäldern.

Als lateinamerikanische Autorin betont Oloixarac in ihrer paratextuellen Inszenierung immer wieder ihre Zwischenposition zwischen westlich geprägter Perspektive und peruanischer, angeblich tropennaher Herkunft, mit deren Außenwahrnehmung sie in Interviews, Tweets und Kommentaren spielt. Ihr Roman ist Literatur des Anthropozäns, weil er Technologie, Popkultur und Naturgeschichte, Ethnographie, (Internet-) Geschichte und dystopische Zukunftsvision miteinander verschränkt. Er ist zugleich ein Text über

das Anthropozän. Dessen Beginn setzt die Erzählstimme vage auf 1945 – und verknüpft seine Geschichte mit Argentinien und den Verstrickungen zwischen Wissenschaft, Politik, dem Bündnis mit Nazi-Deutschland, dessen Wissenschaftler*innen und technologischen Investitionen. Der amazonische Urwald,¹⁴ der für den Roman mehr als nur Schauplatz und Requisite ist, trägt die gleichen Wahrnehmungsprobleme in den Roman hinein, denen bereits Lévi-Strauss, Restany oder „Orinoco-Paul“ begegneten: Die schier unfassbare Dichte des Waldes; die Überzahl nichtmenschlicher Akteure und die Verkehrung des Verhältnisses zwischen Mensch und Umwelt; Mischwesen zwischen Mensch, Tier und Pflanze und schließlich die Frage: Was ist Halluzination, Täuschung, Rausch, und was ist Realität im Amazonas? Aus diesen drei Punkten (Dichte/Hybride, Perspektivverschiebungen, Rausch) ergibt sich ein Gegenvorschlag, den der Roman gegen die Idee einer Wahrnehmungshygiene entwirft. Er wendet diese in ihr Gegenteil, um mit dem apokalyptischen Stoff des Anthropozäns, „la trama apocalíptica del Antropoceno“ (Oloixarac 2015, 25), sowohl die Gegenüberstellung von aktiv-übergriffigem Menschlichem und „integraler“ Natur als auch einen Naturzustand der Sinne zu verabschieden und durch eine ethnographische Perspektive stattdessen auf die Prothetik von Wahrnehmung zu setzen. Den Roman an diesen Punkten mit aktuellen Überlegungen aus der Amazonasethnologie zu kontrastieren hilft zu erkennen, wie er deren Erkenntnisse reflexiv aufnimmt und sowohl vergleichend in die Vergangenheit als auch dystopisch in die Zukunft verlängert.

3.1 Dichte: Hybride und Ähnlichkeiten

Fast jede Beschreibung des Amazonaswaldes merkt als erstes dessen *Dichte* an. Es ist nicht die Dunkelheit deutscher Waldeinsamkeit, sondern es ist die erdrückende, leuchtende Dichte eines Artenreichtums, den die Betrachtenden nicht zu

Teatro Colón, Buenos Aires. Der Urwald, davon geht sie zudem zusammen mit Fitzcarraldo aus, sei die beste Oper. **13** Als zweiter Todesstoß für Darwin sozusagen, der sich in seinen letzten Arbeiten ebenfalls vor allem der Botanik zugewandt hatte.

14 Der Roman parallelisiert über den Aspekt der Dichte den amazonischen Urwald, in dem Cassios Mutter als Ethnologin forschte, mit dem Internet, dem netzwerkförmigen, übervollen und scheinbar undurchdringlichen Urwald Cassios.

fassen vermögen, der Ursache und Ausdruck der Heimatlosigkeit des Fremden inmitten einer überbordenden Fülle an „Natur“ scheint. Der Botaniker Niklas Bruun, fiktiver Autor von *De flora subterranea*, eines wissenschaftlichen Werks von halluzinierender Prosa, das das Komplott und die Erzählfetzen des Anthropozäns vorausahnen sollte, begegnet dieser Dichte Ende des 19. Jahrhunderts auf andere Art und Weise (Vgl. Oloixarac 2015, 24, 137; Oloixarac 2016, 16, 106).

Beeinflusst von einem Anhänger der „botánica especulativa“ (Oloixarac 2015, 142; Oloixarac 2016, 110), einem spekulativen Botaniker, in dessen brasilianischen Refugium nahe des Amazonas Niklas schließlich strandet, begibt er sich mit diesem flussaufwärts in das Innere des Amazonasgebiets, auf der Suche nach einem nicht-menschlichen Wesen, das mitten im Urwald ein botanisch-hybrides Laboratorium unterhalte (Abb. 3). Wenn der Text nahelegt, es war, als würden sie dabei „volver a los inicios de la creación“ (Oloixarac 2015, 208),¹⁵ dann ist damit nur bedingt eine ganzheitliche göttliche Schöpfung gemeint, sondern eine hybride *Kreatur*, „una rata de unos seis pies, perfectamente adiestrada en el arte del habla humana, que ejercía con sorna“ (Oloixarac 2015, 214).¹⁶ Hoichi, so der Name dieser Schöpfung, züchtet mitten im Amazonasurwald eine halluzinogene Pflanze, *Crissia pallida*, in den Körpern von Frauen, die er zuvor in einen künstlichen Schlaf versetzt. Sein eigentliches Ziel ist es, die Menschheit in im Dunkeln hausende Wurmwesen zu transformieren. Von seinem amazonischen Laboratorium aus solle die Neue Welt in einem post- bzw. antikolonialen Feldzug die Alte verschlingen.

Hoichis Laboratorium, in dem sich Niklas plötzlich wiederfindet, ohne genau zu wissen, wie er hineingelangt sein könnte, verströmt den „[o]lor a rancio, a biblioteca encerrada en el medio de la selva“ (Oloixarac 2015, 210).¹⁷ Es ist ein verfallenes Gebäude, das längst von der Ordnung des Vegetabilen zurückerobert wurde. Solche

in Pflanzen verwandelte Gebäude bilden häufig den Hintergrund für Niklas' Reisen. Keine unberührte Natur, sondern Räume, die sich in ständiger Transformation befinden. Die Dichte, mit der Niklas hier konfrontiert ist, folgt also einer anderen Ordnung: Es ist die Dichte, die dann entsteht, wenn die Botanik nicht mehr Arten beschreibt, sondern erfindet, die Dichte eines Netzes, in dem die Natur nicht mehr das passive, schutzsuchende Opfer menschlicher, expansiver Aktion ist, sondern sich an ihre Stelle Hybride zwischen Humanem, Tierischen und Florem sowie zwischen genetischem und digitalem Code schiebt.

Die Dichte, die Niklas hier eher riecht als sieht, bewegt sich jenseits der Kategorien des Räumlichen:

Entonces Niklas, según su diario, empezó a dibujar y a describir todo lo que veía. Sólo que lo que veía no tenía formas espaciales, parecía del orden de pensamientos que recubrían las cosas, como si describiera el manto de terciopelo que sin embargo delinea cuidadosamente lo que cubre y protege. (Oloixarac 2015, 213)¹⁸

Die Beschreibungssprache, die er schließlich für das Formlose findet, ist wie ein „Mantel, der das, was er bedeckt und schützt, gleichzeitig auch sanft konturiert“. Die Wahrnehmung des Formlosen eröffnet eine alternative Ordnung (III.2) und betont die verhüllende und formende Funktion von Sprache, die im Kontext eines Hygiene-dispositivs scheitern muss. Die Formlosigkeit ist also eigentlich nur der Effekt einer inadäquaten Sprache: In der post- und antidarwinistischen genetischen Geschichte der Vermischungen und Einschreibungen, der sich der Roman widmet, befinden sich die Formen grundsätzlich im Wandel, ohne dass dies für den Menschen wahrnehmbar wäre. Im Amazonas wurde nicht nur die Mimikry entdeckt,¹⁹ dort verdichten sich für Niklas auch die Hinweise auf eine alternative Taxonomie, die nicht auf Abstammung, sondern

¹⁵ Dt.: „Es war, als ob sie zu den Ursprüngen der Schöpfung zurückkehrten.“, Oloixarac 2016, 165.

¹⁶ Dt.: „eine sechseinhalb Fuß große Ratte, die die menschliche Sprache perfekt beherrschte, eine Kunst, die sie mit sarkastischem Unterton ausübte“, Oloixarac 2016, 169.

¹⁷ Dt.: „Ein ranziger Geruch lag in der Luft, als hätte man sie mitten im Urwald in eine alte Bibliothek eingeschlossen.“, Oloixarac 2016, 166.

¹⁸ Dt.: „Seinem Tagebuch zufolge zeichnete und beschrieb Niklas ab diesem Moment alles, was er hörte und sah. Doch das, was er sah, besaß keine räumliche Form, vielmehr schien es einer gedanklichen Ordnung anzugehören, die sich über die Dinge legt. Es war, als beschrieb er den samtenen Mantel, der das, was er bedeckt und schützt, gleichzeitig auch sanft konturiert.“ Oloixarac 2016, 169.

¹⁹ Siehe zu den täuschenden Ähnlichkeiten in der Fauna der „Neuen Welt“ Heyne 2019 sowie ausführlicher Heyne 2020, 166-182.

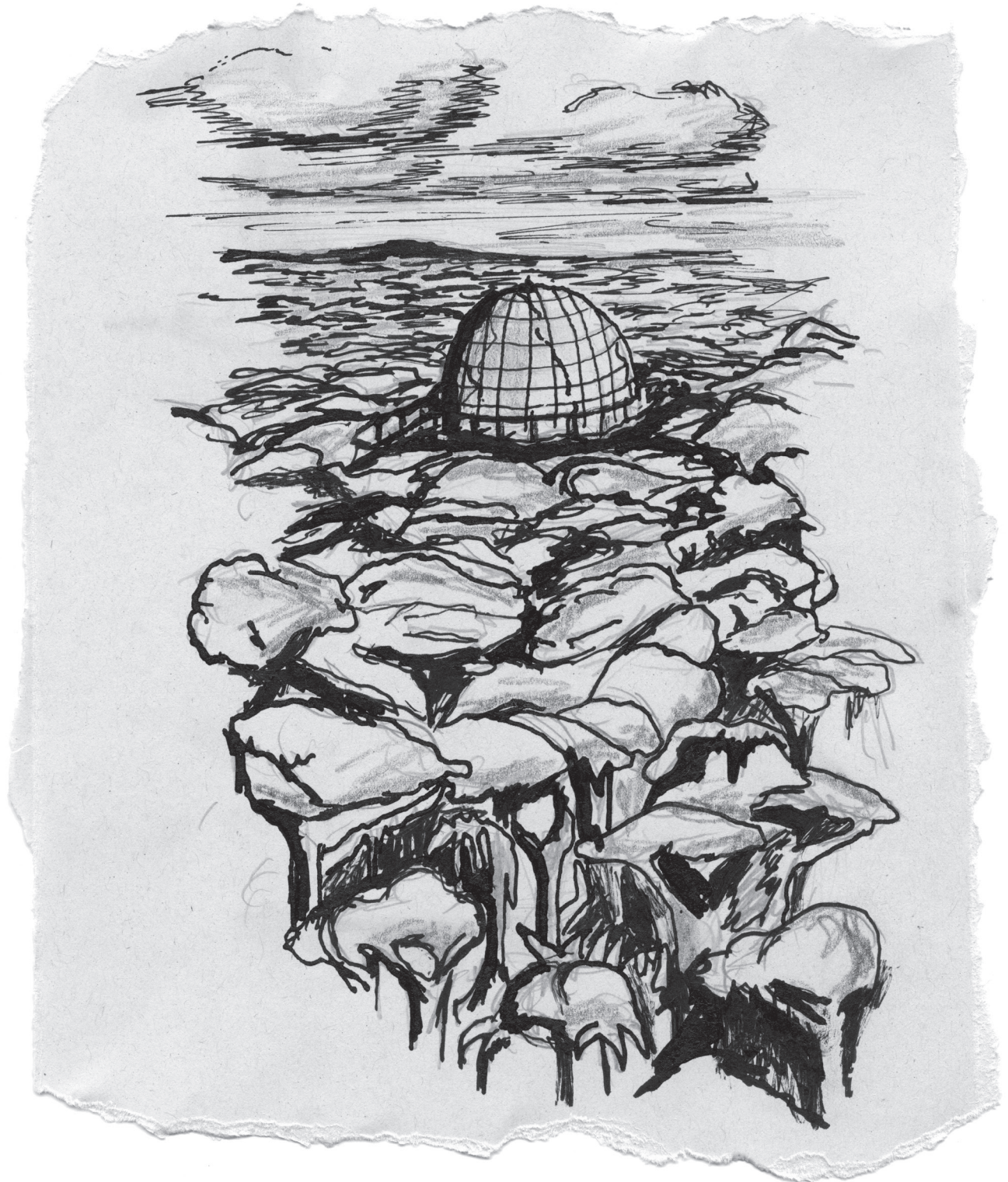


Abb. 3: Das botanisch-hybride Laboratorium inmitten des Urwalds, Abbildung in der deutschen Übersetzung (Jonathan Guggenberger)

auf deutlich rasanter ablaufenden mimetischen Prozessen und feindlichen Übernahmen einer Art durch die andere basiert, auf eine alternative Evolution, quer zu den Grenzen der Arten, als

„Symbiosen und Tauschgeschäfte“. Diese mimetische, antidarwinistische Theorie zum Artenwandel hatte der Text zuvor mit einem Hinweis auf die einst im Amazonasgebiet angesiedelten

Tupinambá bereits auf der zweiten Erzählebene um den Hacker Cassio eingeführt: „En la mitología tupinambá, los encuentros entre especies diferentes son sucesos del orden maravilloso. Una especie comienza por imitar a otra, empieza por poseer sus gestos para después comérsela“ (Oloixarac 2015, 36).²⁰ Mimikry ist hier also nicht Schutz oder Drohgebärde, sondern funktioniert nach Art eines trojanischen Pferds. Zugleich ist sie eine soziale Kategorie (Oloixarac 2015, 37; 2016, 28):²¹ Evolution wartet nicht die Zyklen des Generationswechsels ab, sondern vollzieht sich, so Niklas Entdeckungen, im Individuum über Begegnungen und Kontrakte und erzeugt alternative Formen der Verwicklung und Verdichtung.²² Andererseits durchzieht den Roman die Ahnung, dass sich Umwälzungen in so großen zeitlichen Dimensionen vollziehen, dass sie für den Menschen unsichtbar bleiben; dass also ganze Ordnungen und Verknüpfungen für den Menschen jenseits des Wahrnehmbaren liegen. Im Kontext des wissensarchäologischen Zugriffs des Romans wird diese alternative Form der Artentwicklung, die quer zu den Grenzen des Menschlichen verläuft, zu einem gleichberechtigten Teil der unterirdischen konkurrierenden Narrative des Anthropozäns.

Die Suche nach einem „letzten“, durch die expansive menschliche Nutzung und Manipulation von Umwelt gefährdeten, also schließlich auch vom Menschen schützenswerten Refugium

20 Dt.: „In der Mythologie der Tupinambá gelten Begegnungen zwischen unterschiedlichen Arten als feste Bestandteile eines göttlichen Plans. Eine Art imitiert zunächst die andere, eignet sich ihre Gesten an, um sie anschließend zu fressen.“ Oloixarac 2016, 27.

21 Parallel taucht in Cassios Jugendlektüren immer wieder die Mutantenratte Splinter aus der *Ninja-Turtles*-Comicserie der 1980er Jahre auf, die durch Nachahmung die Gesten ihres Herrchens erlernt hatte und so unter Menschen lebte, vgl. Oloixarac 2015, 59; Oloixarac 2016, 44.

22 Vgl. Oloixarac 2015, 140: „Los cambios eran mucho más rápidos: ocurrían durante la vida misma del individuo, se daban por contactos inesperados y por mimesis que no esperaban el trabajo silente de ciclos reproductivos que se seleccionan los mejores rasgos.“ Oloixarac 2016, 109: „Die Veränderungen vollzogen sich sehr viel schneller als von Darwin angenommen: Sie gingen noch während des Lebens eines Individuums vor sich. Sie ergaben sich durch unerwartete Kontakte und durch mimetische Prozesse, die nicht darauf warteten, dass die stille und gemächliche Arbeit der Reproduktionszyklen die besten Merkmale einer Spezies auswählte.“

von Natur im Amazonas erscheint vor diesem Hintergrund als Produkt einer Gegenwart, die der Fiktion einer binären Aufteilung von Natur und Kultur und, damit verbunden, der Illusion von Naturkontrolle erlegen ist. Auf diese Fiktion und ihre Ursprünge weist Oloixaracs Roman hin, indem er, als sich der (europäische) Naturschutzgedanke zu formieren beginnt, eine parallele Naturgeschichtsschreibung beginnen lässt. Mit dem spekulativen Botaniker Niklas eröffnet er eine Gegenerzählung, die sich dem Hybriden, in der Figur der Ratte Hoichi, überantwortet und Niklas schließlich in der Dichte des Waldes verschwinden lässt.

3.2 Perspektivverschiebungen: Multinaturalismus

Die Figur der Dunkelwolken, der Verkehrung des Informationsgehalts von Positiv- und Negativformen, bestimmt den ganzen Roman und alle drei Erzählebenen. Das Vorbild, das astronomische System der Inka, transformiert die Dunkelheit, wenn man sie lesen kann, in Information, das Licht dagegen in „Grundrauschen“, „ruido“ (Oloixarac 2015, 195; 2016, 152). Die Adaption der indigenen Kosmologie liefert dem Roman einerseits die Möglichkeit, alternative Wissenschaftssysteme denkbar werden zu lassen (wie Niklas' antidarwinistische Evolutionstheorie). Unter den „Strahlen dunkler Materie“ (Oloixarac 2015, 98; 2016, 128) bietet sie zudem die Grundlage für Kritik und Alternativen zur europäischen, lichtzentrierten, aufklärerischen Vernunft. Oloixaracs Roman zeichnet das Narrativ des Anthropozäns selbst als ein apokalyptisches, katastrophisches aus. Mit dem Beginn des Romans im Todesjahr Darwins bietet er eine phantastische Alternativgeschichte an und beschreibt zugleich den Umschlagspunkt, auf dem das hoffnungsvoll fortschrittsorientierte Zeitalter des Evolutionismus und der Höherentwicklung sich der ökologischen Konsequenzen dieser Fortschrittskategorien bewusst wird.

Die Lesbarkeit der Dunkelheit bzw. die Verkehrung von Figur und Grund in den *constelaciones oscuras* wird nicht nur für Niklas, sondern auch für Cassio handlungsleitend: Das Unternehmen, für das er – zu einem berüchtigten Hackergenie herangewachsen – schließlich arbeitet, heißt STROMATOLITHON. In Verbindung mit

dem *Projekt zur Regionalen Reorganisation der genetischen Daten Lateinamerikas* (eine ironische Wendung des „Prozesses der Nationalen Reorganisation“, dem Begriff, mit dem die argentinische Militärdiktatur selbst den „schmutzigen Krieg“ gegen ihre Gegner beschrieb) verknüpft es eine DNA-Datenbank mit den digitalen Überwachungsdaten und Bewegungsprofilen von Handys, Kreditkarten und Überwachungskameras ganz Lateinamerikas. Zusammen mit der staatlichen Gendatenbank, in der jedes Neugeborene seit 2012 erfasst wird, bildet STROMATOLITHON ein perfektes Überwachungssystem. Zugleich dient es der Verteidigung der regionalen genetischen Daten, als „último bastión del Estado-nación en el siglo XXI“ (Oloixarac 2015, 165).²³ Die verschiedenen Zentren für technische DNA-Reproduktion und Datenanalyse befinden sich im Übrigen mitten im amazonischen Urwald.

Die so erzeugten Data-Doubles lassen sich ohne das Wissen des jeweiligen Individuums jederzeit und zu allem befragen. Cassio – der daran arbeitet, eine Technologie zu entwickeln, die eine solche Masse an Daten prozessieren kann – widmet sich dabei der „Lesbarkeit der dunklen Konstellationen der Welt“, all jene Punkte in der Welt also, die noch nicht datentechnisch verarbeitet wurden: „ahora que la oscuridad era legible, se volvía lumínica. Pronto no habría donde esconderse“ (Oloixarac 2015, 197).²⁴ Dabei ist es nicht Cassio, sondern es sind die Algorithmen von STROMATOLITHON, die radikale Sichtbarkeit produzieren, garantieren und verarbeiten: Es ist das „Gehirn-Auge“, „el ojo-cerebro“ (Oloixarac 2015, 227; 2016, 181), seine Algorithmen sind darauf trainiert, das Auge ausfindig zu machen. Sie sehen Augen, und sie sind selbst megalomanes Auge, das nur die Augen der Menschen selbst nicht mehr wahrzunehmen in der Lage sind. Es ist der „aparato sensorial de la biométrica desafiada“ (Oloixarac 2015, 168),²⁵ der Sinnesapparat einer maßlosen Biometrie.

23 Dt.: Die „letzte Bastion des Nationalstaats im 21. Jahrhundert.“ Oloixarac 2016, 131.

24 Dt.: „Nun, da man die Dunkelheit lesen konnte, wurde sie selbst zur Lichtquelle. Bald würde es keinen Ort mehr geben, an dem man sich verstecken könnte.“ Oloixarac 2016, 153.

25 Dt.: „[Der] Wahrnehmungsapparat, der die maßlose und teils gesetzwidrige biometrische Datenverarbeitung ermöglichte.“ Oloixarac 2016, 133.

Cassios Begegnung mit diesem nichtmenschlichen Wahrnehmungshybriden aus digitalen und genetischen Daten geht eine ähnliche Begegnung seines Doppelgängers Niklas voraus, des spekulativen Botanikers und seines Narrativs vom Anthropozäns. Als dieser auf den amazonischen Mutanten Hoichi trifft, lehrt ihn die hybride Ratte: „Hay tantas cosas que nos miran y no vemos“ (Oloixarac 2015, 213), „So viele Dinge blicken uns an, und wir sehen sie nicht“ (Oloixarac 2016, 168). Mit ihm blickt nun das sonst Übersehene zurück: „Todo puede convertirse en otra cosa. Es la enseñanza de la selva, mi amigo“ (Oloixarac 2015, 216).²⁶ Die Ratte als verkörperte Perspektivverschiebung wird nun auf der Erzählebene Cassios nicht nur von STROMATOLITHON gedoppelt. Cassio ersinnt schließlich, als er sein Gewissen entdeckt, gemeinsam mit der Biologin Piera einen Hybrid aus biologischen und Computerviren, den er sich injizieren lässt, um mit ihm das ganze Datensystem zu infizieren und weltweit zu verteilen: Seine letzte große Tat als Hacker versucht, die Sichtbarkeiten vor der Kommodifizierung zu schützen und stattdessen zu demokratisieren: Das Übersehene sieht auch hier zurück.

Aktuelle Amazonasethnographien gehen davon aus, dass nahezu alle indigenen Völker des Amazonasgebiets Tiere und viele andere nichtmenschliche Wesen als beseelte, sinnerzeugende, intentionale Subjekte wahrnehmen. Sie denken „perspektivisch“, in dem sie in der Lage sind, auch nichtmenschlichen Wesen eine Perspektive und ein Selbst zuzuerkennen. Diese Denkform resultiert wiederum, wie der Anthropologe Eduardo Kohn in seinem Buch über die Runa aus Ávila und den amazonischen Perspektivismus argumentiert, aus einer besonders dichten Ökologie verschiedener Subjekte – aus einem relationalen Netz, das weit jenseits des Menschen gespannt ist: „It’s a response to the challenges of getting by in an ecology of selves whose relational webs extend well beyond the human, and it emerges from everyday interactions with forest beings“ (Kohn 2013, 96). Sein brasilianischer Kollege Eduardo Viveiros de Castro versucht den Unterschied zwischen westlichen und amazonischen Denksystemen „in Perspektive zu setzen“

26 Dt.: „alles kann sich jederzeit in etwas anderes verwandeln. Das ist es, was der Urwald uns lehrt, mein Freund.“ Oloixarac 2016, 171.

(Viveiros de Castro 2016, 260), indem er sie über die Begriffe von Multinaturalismus und Multikulturalismus beschreibt:²⁷ Während der moderne europäische Multikulturalismus sich auf der Überzeugung gründe, dass eine Einheit der Natur, also eine „Allgemeinheit der Körper und der Substanz“ von einer Vielzahl möglicher, verschiedener Kulturen begleitet werde, basiere der Multinaturalismus der amazonischen Indigenen auf einer Einheit des Geistes und einer Vielheit der Körper (Viveiros de Castro 2016, 260). Der (*unser westlicher*) Multikulturalismus geht davon aus, es gebe eine allgemeine objektive Natur der Körper, die sich mit Gesetzen beschreiben lasse, die für alle Körper gelte – die Gesetze der Kultur aber seien viele, variabel, bestimmt von einer Vielzahl subjektiver Signifikate. Der Multinaturalismus ermöglicht dagegen Prozesse der körperlichen Erscheinungsweise, „ein Prozess der in der ‚höchst wandelbaren Welt‘ [...] der amazonischen Kulturen allgegenwärtig ist“ (Viveiros de Castro 2016, 262), weil er Körper als „aktive Affektivität“ bestimmt, die sich über ihren Standpunkt definieren, der wiederum die Voraussetzung des Subjekts ist, nicht anders herum. Viveiros de Castro grenzt dieses System klar ab von der Vorstellung eines kulturellen Relativismus. Der Multinaturalismus habe eine einzige „Kultur“ und viele „Naturen“, „eine beständige Epistemologie und eine variable Ontologie“ (Viveiros de Castro, 288), setze also nicht variable Vorstellungen, sondern multiple Perspektiven voraus, die sich nicht aus den jeweiligen geistigen Zuständen, sondern aus je verschiedenen Körpern ergeben würden. Während für das europäische Denken die Seele der Ort ist, an dem Unterscheidungen getroffen werden (haben Tiere eine Seele?), sei es für die Indigenen des Amazonas der nicht als materielle Substanz gedachte Körper (hat der Körper eine Perspektive oder nicht?). Da die Seele allgemein ist, kann sie die Körper wechseln, die Perspektiven vertauschen.

Der Amazonas ist, folgt man Viveiros de Castro, nicht deswegen so faszinierend für den Westen, weil *wir* hier lernen, mehr kulturelle Relativität wahrzunehmen, als wir es ohnehin schon

²⁷ Dabei schließt er an den Versuch des Lévi-Strauss-Schülers Philippe Descola an, „unsere“ westlich geprägten Denksysteme „als Sonderfall in einer allgemeinen Grammatik der Kosmologien“ zu verstehen vgl. Descola 2011, 142.

Im Gegenteil: Er ist es, weil wir dort natürlichen Perspektivismus erlernen können. Hoichi, STROMATOLITHON²⁸ und Cassios Virus sind in diesem Sinne nichtmenschliche Akteure, die in Oloixaracs eine eigene Perspektive erhalten, ein Standpunkt und Wahrnehmungsfähigkeit haben, die grundlegend verschieden von unserer ist, weil sie an andere Körper (Tierkörper, Datenträger und deren „Gehirn-Augen“) geknüpft sind. Innerhalb des Romans werden Menschen in Code übersetzbar, ihr Körper wechselt vom Humanen zum Datenträger, seine DNA wie auch seine Perspektive aber bleiben erhalten, auch wenn der Körper wechselt. Die *Constelaciones oscuras* ermöglichen eine weitreichendere Perspektivverschiebung als eine bloße Verkehrung des Informationsgehalts zwischen hell und dunkel: Ihre Orientierung an einem amazonisch-multinaturalistischem Modell ermöglicht es, Wahrnehmung als etwas zu verstehen, das, weil es von Körpern (und nicht mehr von Geistern) ausgeht, vom Menschen lösbar und multiplizierbar ist. Die Lektüre des Romans wird dann zur Simulation amazonischer Dichte, die es erlaubt, sich lesend in multinaturalistischen Wahrnehmungsformen zu üben.

3.3 Rausch statt Rauschen: Prothetische Wahrnehmung

Folgt man dem multinaturalistischen Ansatz, bedeutet das auch eine enorme Komplizierung der Wahrnehmungssituationen: „So viele Dinge blicken uns an, und wir sehen sie nicht.“ Welche Wahrnehmungsweisen bräuchte es, um derart multiplizierte Wahrnehmungsakte erfassen zu können? Und welche Vermittlungsformen wären nötig, um mit den verschiedenen Akteuren zu kommunizieren?

Eduardo Kohn antwortet auf diese Fragen mit einem „pansemiotischen“ Ansatz, der auf der Grundlage der Zeichentheorie von Peirce davon ausgeht, dass Tiere und Pflanzen zwar nicht mit-

²⁸ Vor allem in Verbindung mit den technisch-menschlichen Nasen, den „Bionose“-Apparaturen, die analog zur Überwachungskamera die Luft auf DNA-Partikeln scannen: Eine genetische Überwachungstechnologie, mit der der Roman zusammen mit flächendeckender visueller Erfassung eine Dystopie radikaler Datenerfassung erschafft, mit der Bezeichnung als Riechorgan aber ebenfalls auf der Ebene sinnlicher Wahrnehmung angesiedelt ist.

tels symbolischer Zeichen kommunizieren, allerdings von indexikalischen und ikonischen Zeichen Gebrauch machen. Mit dieser Fokussierung auf andere Repräsentationsweisen von Welt, die weder dem Menschen entstammen noch auf ihn beschränkt sind, öffne sich, so Kohn, auch eine neue Perspektive auf menschliche semiotische Prozesse: Indem man andere Kategorien auf den Menschen anwende als seine eigenen – wie Sprache, Kultur und Geschichte –, erschlossen sich neue Dimensionen für die Anthropologie, eine „Anthropologie jenseits des Menschen“. Diese bricht zudem mit einer bestimmten Auffassung von „natürlichen“ und „künstlichen“ Weisen des Weltbezugs: Kohn zufolge konstruiert jedes Lebewesen quasi unnatürliche, im Sinne von künstliche, auf Zeichengebrauch basierende Welten.²⁹ Das perspektivische Denken der Runa aus Ávila erlaube es ihnen nun, jede Lebensform als etwas mit eigener Perspektive auf die Welt (und damit auch auf den Menschen) zu begreifen. Die so entstehenden vielfältigen Blickrichtungen erzeugten ein dichtes Netz, eine „ecology of selves“, die Kohn zum Anlass nimmt, Leben selbst als grundsätzlich semiotisch zu definieren.³⁰

Seine Analyse des relativ gesehen menschenleeren amazonischen „web of living thoughts“ (Kohn 2013, 78) trägt dazu bei, konkrete Praktiken zu benennen, mithilfe derer es möglich werden kann, von der anderen Seite her auf den Menschen zu blicken, auf der Basis dieser Vielzahl an Perspektiven das Menschliche zu defami-

²⁹ Kohns Ansatz nichtmenschliche Arten von Repräsentation zu fokussieren, ist allerdings im Gegensatz zum Verantwortungsdiskurs, der in den *Traurigen Tropen* vorherrscht, weniger als ethisches Projekt angelegt, denn als ein epistemologisches. Sein Blick auf die Runa im Amazonasgebiet, die zahlreiche nichtmenschliche Akteure als beseelte, sinnerzeugende und intentionale Subjekte behandeln, dient nicht etwa einer exotisierenden Zuschreibung, sondern einer Kritik westlicher Denkweisen, ohne daraus konkrete (verantwortliche) Handlungsweisen gegenüber dem untersuchten Gegenstand abzuleiten.

³⁰ Unter dem Titel „Provincializing language“ will er also zeigen, dass Zeichengebrauch nicht auf die dem Menschen vorbehaltenen symbolische Sprache beschränkt ist. Jedes Lebewesen, ob Pflanze oder Tier, mache von indexikalischen oder ikonischen Repräsentationen Gebrauch und müsse damit als ein denkendes Ich verstanden werden. Das denkende Ich wiederum entstehe, so Kohn, aus einer Dynamik von Bezugnahmen auf Abwesenheit, Zukunft und Zielgerichtetheit, Wachstum bzw. Lernfähigkeit sowie der Fähigkeit zum Irrtum.

liarisieren und seine dezentrale Position innerhalb eines vielfältigen Netzwerkes von verschiedenen Repräsentationen überhaupt erst verstehbar zu machen. Er liefert also von ethnologischer Seite eine weitere amazonische Lektion in Perspektivverschiebungen, die sich als eng verwandt mit dem literarischen Unternehmen Oloixaracs ausweist, und unternimmt dabei statt (post)kolonialer Zuschreibungen eine Kritik an westlichen Repräsentationsweisen.

In ganz ähnlicher Hinsicht geht der Ethnologe Viveiros de Castro davon aus, dass eine spezifische Vermittlungsfigur – der Schamane als „Diplomat“ zwischen der Welt der Menschen und der Welt der Geister – Teil vieler Denksysteme des indigenen Amazonas sei. Geister im Amazonas seien weniger personifizierte Imaginationen als „ontologischer Modus vom Typ der ‚intensiven virtuellen Vielfalt‘“ (Viveiros de Castro 2007, 155). Die Schamanen der Yanomami seien in der Lage, z.B. die Xapiripë-Geister wahrzunehmen, wenn sie das Puder eines bestimmten Baumes einatmeten (Viveiros de Castro 2007, 153). Denn die Geister ernährten sich von diesem Baum: Und erst, wenn der Schamane die gleiche Nahrung aufnehme wie sie, könne er sie auch sehen. Im besonderen Fall der Xapiripë-Geister bilden diese die „Bilder der Tiere des Waldes“ (Viveiros de Castro 2007, 154), jedes Tier hat sein Bild, sie sind das eigentliche Zentrum des Waldes. Ein Schamane ist also „ein Freund des Bildes“ – wobei hier ein grundsätzlich anderer Bildbegriff zugrunde gelegt werden muss: Die Geister-Bilder sind nicht-ikonisch und nicht-sichtbar. Sie bestehen vielmehr in indexikalischen Verweisen auf einen mentalen Status, auf die charakteristischen Affekte einer bestimmten Tierart, dessen Bilder sie sind: Bilder konstituieren sich dann über affektive Verweisungszusammenhänge statt über ikonische Ähnlichkeit zu einem Referenten. Und es sind Bilder von anderer Sichtbarkeit: Sie sind einem besonderen Modus der Wahrnehmung zugänglich, zugleich sind es Bilder, die uns sehen, bevor wir sie sehen können, die uns verstehen, bevor wir sie verstehen können. Um diese Form der Wahrnehmung zu beschreiben, verfällt Viveiros de Castro schließlich auf Frequenz-Metaphern: Es gebe eine „human mode“ und ein „animic field“, auf denen die Geister als Frequenzen unter den Wahrnehmungsgrenzen des menschlichen Auges lägen. Die Schamanen könnten dann mithilfe des hallu-

zinogenen Baumpuders zu Empfängern werden: Entscheidend sei, dass sie auf den gleichen Frequenzen empfangen können wie die Geisterbilder. Schamanen *sehen* die Geister nicht, sondern sie *sehen wie* die Geister: Durch die temporäre Veränderung ihres ontologischen Status können die Schamanen auch an anderer Wahrnehmung Anteil haben (Viveiros de Castro 2007, 159-162).

Um das dichte Netz der Perspektiven überhaupt als Möglichkeit zu erfassen, ist es also nötig, zunächst eine Vielheit von Körpern und daran geknüpfte verschiedene Blicke auf die Umwelt zu unterstellen. Sei es durch Provinzialisierung des Zeichenbegriffs, wodurch das Symbolische als menschlicher Sonderfall ausgezeichnet wird, sei es durch die Idee einer schamanistischen Technologie, deren Basisinstrument und visuelle Prothese in halluzinogenen Stoffen besteht: In den Wahrnehmungstechniken des Amazonas spielen Prothesen eine entscheidende Rolle, um das Rauschen der dichten, „sylvan“ „ecology of selves“ erfassen zu können.

Auch der Hacker Cassio in Oloixaracs Roman lässt sich über die Verknüpfung von Geister- und digitalen Bildern als eine Schamanenfigur beschreiben: Geisterbild und Code, als zwei Formen alternativer Sichtbarkeit, bilden Strukturen in der Sphäre des Virtuellen.³¹ Ähnlich wie die Schamanen bei Viveiros de Castro ist seine vermittelnde Arbeit zwischen Menschen und Daten ein kosmischer Akt der Diplomatie, eine gesellschaftlich entscheidende Moderation zwischen zwei ontologischen Sphären mit jeweils unterschiedlichen Perspektiven auf die Welt. Cassio gelingt dies mittels der von der Biologin Piera konzipierten technischen Prothese, einem selbstentwickelten Virus, einer Mischung aus genetischen und digitalen Daten. Diesen lässt er sich von ihr injizieren und wird dadurch gerade kein „super-individual“, sondern ein „super-divided being“ (Viveiros de Castro 2007, 156), insofern er

³¹ Cassio referiert in Oloixaracs Roman immer wieder ironisch auf den *Kleinen Prinzen*: „Das Wesentliche ist für die Augen unsichtbar (weil wir eine Vulnerabilität in der Software nur finden können, wenn wir uns in sie vertiefen)“ Oloixarac 2016, 53; „lo esencial es invisible a los ojos (porque sólo podemos encontrar una vulnerabilidad en el software si nos sumergimos en él)“ Oloixarac 2015, 69 [Herv.i.O.]. Cassio benötigt folglich andere Sinne, um den Code hinter der Sichtbarkeit zu erfassen.

über körperliche Transformation an verschiedenen Modi der Wahrnehmung teilhaben kann.

Aus Oloixaracs Roman lässt sich folgern: Es braucht eine neue Sinneslehre für den Datenkontinent. „El enorme, nuevo continente de datos representaba el nuevo mundo por descubrir: había que diseñar los sentidos, el tacto, la vista, que pudieran percibir ese laberinto“ (Oloixarac 2015, 166).³² Statt aber angesichts des Amazonas einen Abgesang auf eine ursprüngliche Naturform der Sinne anzustimmen, lässt sich – besonders dann, wenn man den Roman vor dem Hintergrund des amazonischen Perspektivismus liest – nachweisen: Es sind nicht (allein) die digitalen Datenkontinente, die uns zu neuen Wahrnehmungsweisen zwingen: Die Anerkennung anderer Akteure als Wahrnehmende – seien es Algorithmen, Hunde oder Geisterbilder – erfordert prothetische Wahrnehmungstechnologien:

The glittering webs of the new communications, transportation, and genetic technologies are not simply cast over us by greedy corporations forced to sell what they overproduce. On the contrary, these new human-fostered technologies are in a direct line with the old. All arose from precedents – prehuman precedents – in an evolutionary and ecological context. Technology is a part of the human survival strategy [...] it has extended our ability to sense and manipulate the environment that supports us. It has been with us from the time long before we were human beings[.] (Margulis/Sagan 2007, 76-88)³³

Die (philosophisch) anthropologische Erkenntnis, das Wahrnehmung immer schon prothetisch funktioniert hat, fällt bei Oloixarac dagegen zusammen mit dem Hinweis darauf, dass der menschliche Blick längst nicht mehr die einzige oder dominante Perspektive auf Welt ist und ohnehin nie war.

Niklas Bruun, der spekulative Botaniker, beschreibt am Ende des 19. Jahrhunderts in „la penumbra de los documentos“ (Oloixarac 2015, 18; 2016, 11), im „Halbdunkel der Dokumente“, und ohne es selbst zu wissen, eine geheime Pflanze, die *Crissia pallida*: spinnenartig, golden leuch-

³² Dt.: „Der riesige Kontinent der Daten war die Neue Welt, die es jetzt zu entdecken galt: Es mussten die entsprechenden Instrumente ausgebildet werden, ein Tastsinn und ein Sehsinn, die fähig waren, dieses Labyrinth zu erobern.“ Oloixarac 2016, 132.

³³ Dank an Hannes Bergthaller für diesen Hinweis.

tend, von betäubender wie auch halluzinogener Wirkung, an der Grenze des organischen Lebens. Aus diesem Grenzbereich zwischen Pflanze und Tier, Leben und Tod greife sie ihre Feinde an. Niklas Schriften, von „seherischer Sprache“, „el tono absoluto, que no resuena en ninguna garganta“ (Oloixarac 2015, 136; 2016, 105), bald wissenschaftlich, bald imaginär, erwähnen Pflanzen, die es außerhalb seiner Texte wohl nie gegeben hat. Seine halluzinierende Prosa befasst sich mit Hybriden, mit manipulativen Parasiten und Symbiosen: Der Schluss liegt nahe, dass sie unter dem Einfluss der geheimen Pflanze verfasst wurden. Wie ein Schamane atmet Niklas pflanzliche Dämpfe ein und ist dadurch in der Lage, zwischen den Wissensordnungen zu vermitteln: Die delirierende Einbildungskraft angesichts der amazonischen Dichte führte für Lévi-Strauss nur zur eklektischen Lyrik, Niklas und Cassio aber sind einem Code auf der Spur, um das Rauschen in Information zu übersetzen.

Der Amazonas als Heimat der „chronisch Heimatlosen“ hat nun nicht mehr primär die Funktion, zur Entwurzelung der Wahrnehmung zu führen, indem er alle erlernten westlichen Wahrnehmungskonventionen an ihre Grenzen bringt und sich erst nach dieser Form der Entwurzelungserfahrung ein verfremdender Blick auf das Eigene werfen lässt. Die Überlegungen, die sich aus Roman und aktuellen ethnologischen Ansätze zum amazonischen „sylvan thinking“ ableiten lassen, legen nun einen anderen Schluss nahe: Statt einer Wahrnehmungshygiene, einer Entwurzelung oder einer Renaturalisierung von Wahrnehmungsformen scheint das eigentliche Paradigma einer Prothetik der Wahrnehmung aus dem Amazonasgebiet zu stammen.

Die indigenen Denksysteme im Amazonasgebiet greifen auf eine deutlich längere Tradition und Übung in Perspektivverschiebungen und selbstreflexiven Techniken der Defamiliarisierung zurück, im Denken in Netzwerken und im Versuch, anzuerkennen, wie viele Dinge uns anblicken. Statt amazonischer Wahrnehmungshygiene treffen zeitgenössische Anthropolog*innen hier auf einen eingeübten Umgang in medialer Wahrnehmung, der den Übergang von natürlicher und prothetischer nicht als Dekadenzgeschichte erzählt. Die *Constelaciones oscuras* setzen dort an und führen die amazonischen Perspektivverschiebungen zurück in die Vergangenheit. Vom

Totenbett Darwins aus erzählt der Roman eine Alternativgeschichte zum evolutionären Paradigma und setzt gegen die Idee von Fortschritts- und Artentwicklung die Vorstellung symbiotischer Beziehungen und Tauschgeschäfte quer zu den Artengrenzen, orientiert an den Denksystemen amazonischer Indigener. Zugleich imaginiert der Roman aber auch den Preis für die Marginalisierung der menschlichen Perspektive: Denn zumindest die Pläne der hybriden Ratte Hoichi zielen auf Versklavung des Menschen, und sowohl Niklas' als auch Cassios Existenz als menschliche Individuen scheinen am Ende des Textes in Auflösung begriffen.

4 Heimat des Verschwindens

In Ethnologie, Kunsttheorie und Literatur des 20. Jahrhunderts ähneln sich die Versuche, angesichts des Amazonaswaldes neue Wahrnehmungsweisen einzuüben. Um soziale Beziehungen, Zeichengebrauch und Sprache der eigenen Gesellschaft genauer wahrnehmen zu können, bedürfe es des Blicks auf das radikal Fremde, das den Status eines bedrohten, aber gerade noch vorhandenen ‚Natürlichen‘ trage. Erst in diesem Spiegel könne Anthropologie oder Kunst heimisch in der eigenen Sprache werden. Zu Beginn des 21. Jahrhunderts und mit der plötzlich dringlich gewordenen Reflexion jenes ‚Menschenzeitalters‘ wandelt sich auch die Funktion der traditionsreichen epistemologischen Reise durch die amazonische Dichte: Erst wenn sich die Vorstellung einer Hygiene der Wahrnehmung in ihr Gegenteil wendet, werden dort die Verstrickungen sichtbar: Es geht dann nicht mehr um die mahnende Zeugenschaft einer zerstörten, stummen, passiven Natur. Die Idee von Naturschutz kann dann allerdings ebenso wenig mit einer „Politik [...] erhabener Indifferenz“ (Haraway 2018, 13) ad acta gelegt werden.³⁴ Stattdessen offenbart das Unternehmen des Perspektivismus seine radikale Ambivalenz: Einerseits scheinen in

³⁴ Vgl. für eine solche Position der erhabenen Indifferenz etwa die scheinbare Demontage des Naturschutz-Konzepts als radikal kulturalistisches bei Rolf Peter Sieferle: „Was geschützt werden muß, ist ja gerade nicht mehr natürlich vorhanden, es existiert nicht mehr aus eigenem Vermögen, sondern ist letztlich dem Willen des Schützenden unterstellt“ Sieferle 1997, 218.

den *Constelaciones oscuras* die eigensinnigen Verwandtschaften auf, die es ermöglichen sollen, „die Fesseln des Anthropozäns und des Kapitalozäns zu zerschneiden“ (Haraway 2018, 13). Andererseits geht der Roman zwischen Genetik, Virologie, Kryptologie und Ökologie mit seiner in die Zukunft blickenden Science-Fiction die Netzwerke jenseits des Menschen so weit, dass der Mensch droht, selbst übersehen zu werden: Das Ende des Textes legt die Verwandlung von Niklas in eine Pflanze nahe: Er verschwindet im Urwald, auf der Suche nach „hybriden Wesen“ (Oloixarac 2016, 179; 2015, 224) und wird nicht mehr gesehen. Cassio, dessen Hackerleben sich ohnehin per se im Verborgenen abspielt, der es als Kind der 1980er Jahre bis 2024 geschafft haben wird, dass keine einzige Fotografie von ihm erhalten ist,³⁵ übt sich in der „Kunst des Verschwindens“, „el arte de desaparecer“ (Oloixarac 2016, 185; 2015, 232), bis er sich in den „Wälder[n] der Anonymität“ (Oloixarac 2016, 184)³⁶ verliert. Während Niklas nach dem Verfassen delirierender letzter Texte sich schließlich ergibt und zur Orchidee zu werden scheint oder aber als bloßer Kontemplateur im Wald verschwindet, löst die Transformation des Hackers Cassio auf zweiter und dritter Ebene wiederum das ein, was Hoichi forderte: Der Preis der Perspektivverschiebungen hin zu den intimen Verbindungen zwischen Mensch, Tier, Pflanze und digitalem Code ist der Verlust des ‚natürlichen‘ Menschen. Die neue Welt, der neue Kontinent, ist virtueller Natur, und für die Wahrnehmungsweisen des Virtuellen bildet der amazonische, sich in permanenter Verwandlung befindliche Ort des Urwalds die ideale Matrix.

Laut dem eingangs zitierten Davi Kopenawa, Wortführer der Yanomami, Schamane und Denker, ist das weiße Äquivalent zu den Tiergeistern, die Halluzination der Weißen also, die gelehrte Vernunft. Und daher, schließt Viveiros de Castro daraus, ist Schreiben ihr Schamanismus: „To be able to see them [the *xapiripë*] you must inhale

³⁵ Außer einer einzigen, im Buch abgedruckten, fingierten Fotografie aus dem Labor von STROMATOLITHON, die Cassio und Max Lambard zeigt. (sp.: 25f; dt.: 17) Es wäre lohnenswert, genauer auf den Abbildungsgebrauch in den *Constelaciones oscuras* einzugehen und den Status der Illustrationen und der fingierten Fotografien mit den virtuellen Tierbildern der Yanomami in Beziehung zu setzen.

³⁶ Sp.: „antes de perderse en la selva anónima“ Oloixarac 2015, 231.

the powder of the *yākōanahi* tree many, many times. It takes as much time as Whites take to learn the design of their words“ (Viveiros de Castro 2007, 156). Der Roman wird zum schamanistischen Akt der Diplomatie, um mit den weißen Halluzinationen in Kontakt zu treten. So bleibt der Amazonaswald zwar der überdeterminierte Referenzpunkt für die wechselnden westlichen Wahrnehmungsparadigmen diesseits und jenseits von Natur und Kultur. Der schamanistischen Leistung des literarischen Textes aber kann es gelingen, zwischen den verschiedenen Wissensbeständen, die der Sphäre des Virtuellen angehören und immer auch Ergebnis verschiedener Projektionen sind, und ihren jeweiligen Standpunkten zu vermitteln, um Perspektivverschiebungen einzuüben und dabei zugleich immer wieder die eigene Imaginationsleistung zu reflektieren.

Literaturverzeichnis

- Benett, Jane (2017): Bilder von Odradek und die Ränder der Wahrnehmung. In: Renn, Jürgen/Scherer, Bernd (Hgg.): Das Anthropozän. Zum Stand der Dinge. Berlin: Matthes & Seitz, S. 47-66.
- Descola, Philippe (2014): All too human (still). A comment on Eduardo Kohn's How forests think. In: *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4, H. 2, S. 267-273.
- Descola, Philippe (2011): Jenseits von Natur und Kultur. Hg. von Michael Kauppert. Übers. von Eva Moldenhauer. Berlin: Suhrkamp.
- Falb, Daniel (2015): Anthropozän. Dichtung in der Gegenwartsgeologie. Hg. von Asmus Trautsch. Berlin: Verlagshaus Berlin (= Edition Poeticon 09).
- Haraway, Donna (2018): Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän. Übers. von Karin Harrasser. Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag.
- Hermannstädter, Anita/Ethnologisches Museum Berlin/Brasilianisches Kulturinstitut in Berlin (Hg.) (2002): Deutsche am Amazonas. Forscher oder Abenteurer? Expeditionen in Brasilien 1800 bis 1914. Berlin/Münster: Lit Verlag.
- Heyne, Elisabeth (2019): Wie sammelt man das Imaginäre? Von der Leuchtzirpe. In: Avenue. Das Magazin für Wissenskultur 7, S. 42-47 und <https://avenue.jetzt/sammeln/wie-sammelt-man-das-imaginaere-von-der-leuchtzirpe/>.
- Heyne, Elisabeth (2020): Wissenschaften vom Imaginären. Sammeln, Sehen, Lesen und Experimentieren bei Roger Caillois und Elias Canetti. Berlin: De Gruyter.
- Kohn, Eduardo (2013): How forests think. Toward an anthropology beyond the human. Berkeley: University of California Press.

- Latour, Bruno (2018): Wir sind alle wie Trump. Der Soziologe Bruno Latour über Klimawandel, Heimat und Globalisierung – und die Notwendigkeit einer Neuorientierung jenseits der traditionellen politischen Kategorien. In: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung vom 13.05.2018.
- Lévi-Strauss, Claude (1981): Traurige Tropen [1955]. Übers. von Eva Moldenhauer. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Margulis, Lynn/Sagan, Dorion (2007): Welcome to the machine. In: Dies.: Dazzle gradually. Reflections on the nature of nature. White River Junction: Chelsea Green Pub, S. 76-88.
- Mollard, Claude/Lismonde, Pascale (2005): Frans Krajcberg, la traversée du feu: biographie. Paris: Isthme.
- Morton, Timothy (2013): Hyperobjects. Philosophy and ecology after the end of the world. Minneapolis: University of Minnesota Press (= Posthumanities 27).
- Oloixarac, Pola (2015): Las constelaciones oscuras. Buenos Aires: Literatura Random House.
- Oloixarac, Pola (2016): Kryptozän. Übers. von Timo Berger. Berlin: Wagenbach.
- Restany, Pierre (2005): Manifeste du naturalisme intégral [1978]. In: Mollard, Claude, Pascale Lismonde: Frans Krajcberg, la traversée du feu. Paris: Isthme, S. 229-232.
- Rottenburg, Richard (2001): Marginalität und der Blick aus der Ferne In: Behrend, Heike (Hg.): Geist, Bild und Narr. Zu einer Ethnologie kultureller Konversion. Festschrift für Fritz Kramer. Berlin: Philo, S. 37-44.
- Sieferle, Rolf Peter (1997): Rückblick auf die Natur. Eine Geschichte des Menschen und seiner Umwelt. München: Luchterhand.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2007): The Crystal Forest: Notes on the Ontology of Amazonian Spirits. In: Inner Asia 9 H. 2, Special Issue: Perspectivism, S. 153-172.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2016): Die Unbeständigkeit der wilden Seele. Übers. von Oliver Precht. Wien/Berlin: Verlag Turia + Kant (= Neue Subjektile).

Filmverzeichnis

Herzog, Werner (1982): Fitzcarraldo [DVD] BRD.

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1: The dark nebula LDN 483 (La Silla Observatory),
Quelle: <https://www.eso.org/public/images/eso1501a/>
- Abb. 2: Claude Lévi-Strauss und Lucinda „Mr. Lévi-Strauss in Brazil in the 1930s“, Quelle:
https://www.nytimes.com/slideshow/2009/11/04/arts/10091104_CLAUDE_SLIDESHOW_index/s/20091105-strauss-slideshow_slide2.html
- Abb. 3: Das botanisch-hybride Laboratorium inmitten des Urwalds, Abb. dt. Übers. Oloixarac 2016, Bildrechte: Jonathan Guggenberger

Artikel

Stephanie Heimgartner*

Fluide Identitäten

Abstract: In den Literaturen der afrikanischen Diaspora bilden identitätspolitische Fragen nach wie vor einen Schwerpunkt. Aber die Verortung individueller Identität wird mit einer komplexen persönlichen oder familialen Migrationsgeschichte zunehmend schwieriger. Der Artikel diskutiert literarische Konzepte von Identitätsverflüssigung, Erfahrungen der Körperlosigkeit und Strategien des Namenswechsels an beispielhaften Texten von Léonora Miano, NoViolet Bulawayo und Fatou Diome und verdeutlicht, dass ein räumliches Konzept von Heimat heute notwendigerweise nur noch als prekär darstellbar ist und andersartige Identitätskonzepte an seine Stelle treten müssen.

In literatures of the African diaspora, identity politics remain a central topic. However, the process of locating individual identity becomes ever more difficult as personal or family histories of migration become more complex. The article discusses concepts of "identity liquidification", experiences of bodilessness and strategies of name changing using examples from the work of Léonora Miano, NoViolet Bulawayo and Fatou Diome. It shows that, ultimately, spatial concepts of home have no chance of persisting and appear necessarily precarious. It follows that different concepts of identity need to take their place.

Keywords: Fluidity, liquid identity, diaspora, african literatures, Bulawayo, Diome

*Dr. Stephanie Heimgartner, Ruhr-Universität Bochum, Germanistisches Institut,
E-Mail: Stephanie.Heimgartner@rub.de

In Léonora Mianos Erzählung *Afropean Soul* nimmt ein junger Mann in Paris an einer Demonstration teil. Die Kundgebung findet zu Ehren eines kleinen Jungen statt, der durch eine fehlgeleitete Kugel aus der Pistole eines Polizisten zu Tode kam. Die Eltern des Kindes stammen aus der Sahelzone.

Miano arrangiert diese exemplarische Situation, um ihren Protagonisten stellvertretend einige der mit seiner Lebenssituation verbundenen Fragen durchdenken zu lassen:

„Il était devenu soudain *une bande ethnique à lui tout seul*. Constamment sommé de décliner son origine, de prouver son droit au sol. Il se prouvait donc, d'après ce qu'il entendait dire, que l'identité se fonde sur l'origine, et qu'il se soit trompé pendant tout ce temps. Des années durant, il s'était imaginé être une conscience, plutôt qu'un corps. Il s'était vécu de l'intérieur.“ (Miano 2008, 54)¹

¹ „Plötzlich war er ganz allein zu einer „ethnischen Bande“ geworden. Ständig dazu aufgerufen, seinen Ursprung zu verleugnen, sein Anrecht am hiesigen Boden zu beweisen. Es erwies sich aus dem, was er so reden hörte, dass Identität von der Herkunft abhängt, und damit, dass er sich die ganze Zeit über geirrt hatte. Seit Jahren hatte er sich vorgestellt, eher ein Bewusstsein zu sein als ein Körper. Er hatte von innen heraus gelebt.“ Eigene Übersetzung.

Die „bande ethnique“ bezeichnet im Vokabular des Front National eine Jugendbande, von der angenommen wird, dass ihre Mitglieder gleichen ethnischen Ursprungs sind. Es ist wichtig zu betonen, dass ein solcher Zusammenschluss zwar zum politischen Imaginären der Rechtspopulisten zählt, aber de facto wohl kaum existiert (Attias-Donfut et.al. 2011, 123-131). In ironischer Kontrafaktur greift ihn daher 2007 auch die HipHop-Gruppe *La Rumeur* in ihrem Titel „Je suis une bande ethnique a moi tout seul“ (Ich bilde schon ganz allein eine ethnische Bande) auf, das Miano hier zitiert. An dieser Verflechtung von Fremd- und Selbstzuschreibungen, die im öffentlichen Diskurs stattfindet, bevor sie in kultureller Bearbeitung aufgegriffen wird, lässt sich die Bedeutung identitätspolitischer Fragen für Gesellschaften mit diasporischen Communities bereits ablesen. Der Protagonist von *Afropean Soul* beschreibt, wie der Versuch, eine Antwort auf die Frage zu finden, welchen Ort man als Heimat benennen kann, gerade zu einer Entkörperlichung der eigenen Erfahrung führt. Dieser Versuch der Identitätsbestimmung ist es, der das Erleben von Präsenz an einem definierten Ort und das Benennen von Heimat erschwert. Die

Einschätzung, dass die eigene Erfahrung Gültigkeit besitzt und wirksam werden kann, wäre aber gerade eine Antwort auf die Zugehörigkeitsfrage. Wo solche Bestätigung nicht erfahren wird, wird sie zumindest mit Vehemenz behauptet.

„Elle portait un ensemble pagne, comme souvent les femmes du Sahel. Un foulard noué de façon complexe lui faisait une coiffe digne de la reine d'Angleterre. Il était si serré que les vents les plus furieux ne l'auraient pas ébranlé. Les jeunes gens qui lui tenaient la main, lui parlant à voix basse, portaient des t-shirts frappés de l'*Ankh*. Sans les connaître, le jeune homme sut qu'il s'agissait de nationalistes noirs [...] Il ne partageait pas leurs opinions.“ (Miano 2008, 61)²

Am Beispiel der Mutter des toten Jungen, für den in der Erzählung demonstriert wird, zeigt Miano in dieser Passage, wie leicht sich persönliche (Leid-)Erfahrungen unter solchen Bedingungen der Verunsicherung zur Legitimation fremder Interessen instrumentalisieren lassen. Während die Frau weint und in sich selbst von ihrer Trauer und ihrer traditionellen Kleidung unbeweglich gemacht wird, umringen sie von außen die politischen Aktivistinnen der „nationalistes noirs“, einer Vereinigung, die dem Rassismus und der Benachteiligung in der französischen Mehrheitsgesellschaft durch eine Überhöhung der eigenen Minderheitenkultur ins Mythisch-Panafrikanische zu begegnen sucht.

Identitätspolitische Fragen werden von der Literatur der afrikanischen Diaspora mit solcher Dringlichkeit verhandelt, weil die damit verbundenen gesellschaftlichen Antworten und politischen Ziele immer schwerer durchsetzbar scheinen. Gesellschaften pluralisieren sich, ihre traditionellen Strukturen erodieren. Sich innerhalb solcher prekären Strukturen zu etablieren, ist nicht mehr stabil möglich (Vgl. Charim 2018, 37-44).³ Dabei handelt es sich um ein globales Phänomen, das

² „Sie trug ein Ensemble aus traditionellem Stoff, wie die Frauen der Sahelzone es oft tun. Ein auf komplizierte Weise geknotetes Tuch türmte sich zu einem Kopfputz auf, der der Königin von England würdig gewesen wäre. Er war so fest gewickelt, dass selbst die wütendsten Winde ihn nicht hätten auflösen können. Die jungen Leute, die ihre Hand hielten und leise mit ihr sprachen, trugen mit dem Ankh bedruckte T-Shirts. Ohne sie zu kennen, wusste der junge Mann, dass es sich um Schwarze Nationalisten handelte [...] Er teilte ihre Ansichten nicht.“ Eigene Übersetzung.

³ Zu den Fallstricken identitätspolitischer Diskurse vgl. auch Appiah 2018.

nahezu alle Gesellschaften und Individuen, wenn auch in unterschiedlichem Maße, betrifft. Neben denjenigen, die sich bemühen, lebendige Wege in der Pluralität zu finden, existieren deshalb in solchen Gesellschaften auf beiden Seiten auch diejenigen, die eine Rekonstitution der bekannten sozialen Heimat anstreben. Den hier beschriebenen „Nationalistes Noirs“ steht in Frankreich der Front National gegenüber, ähnliche Konfliktlinien gibt es in vielen europäischen Ländern, die in den letzten Jahren verstärkt die Zuwanderung von ‚people of colour‘ erfahren haben.

An zwei weiteren Autorinnen möchte ich im Folgenden zeigen, wie identitätspolitische Fragestellungen – und damit auch Fragen nach der Möglichkeit von Heimat – die Literatur der afrikanischen Diaspora bestimmen und welche Antworten auf die angesichts der von Migration, Entwurzelung und prekären Umständen gezeichneten Lebensläufe ganzer Volksgruppen ausweglose Frage „Wo gehöre ich hin?“ in jüngster Zeit entworfen werden. Dabei möchte ich gegen Ende dezidiert auch positive Konzepte einer pluralen Identität vorstellen. Zunächst jedoch zur Problemstellung: Wieso haben identitätspolitische Fragen gerade in jüngster Zeit ein solches Gewicht gewonnen? Nach Isolde Charim gibt es drei historische Phasen der Identitätspolitik: In einer ersten Phase, die mit der Sattelzeit um 1800 einsetzt, bestimmt sich Identität an der Veränderbarkeit des Subjekts, das durch Bildung, rechtliche Gleichstellung und Eingliederung in nationalstaatliche, für alle Bürger gültige Strukturen wie das Heer und das Melde- und Steuerwesen formiert wurde. Die zweite Phase, ab den 1960er Jahren, sieht ein Aufkommen des Diversitätsgedankens: Es geht um die Gleichstellung der Angehörigen von Interessensgruppen vor dem Gesetz und im öffentlichen Diskurs; um die Möglichkeiten, als schwarz, schwul, weiblich, behindert öffentlich repräsentiert und gehört zu werden. Heute befinden wir uns in der dritten Phase, derjenigen der Pluralisierung von Identität. Nicht nur unsere Gesellschaft ist pluralistisch, sondern nahezu jeder Einzelne erfährt sich in seiner Biografie und seinen Lebensweisen als schwer bestimmbar (Charim 2018, 46f.).

Das bedeutet, dass Identität, die uns früher aus unserer Geschichte oder der unserer Familie automatisch zuwuchs und die später vehement als individuell behauptet wurde, heute von jedem

Mitglied einer Gesellschaft immer wieder neu geklärt werden muss. Isolde Charim schreibt: „Wir leben im identitären Prekariat. Und wie jedes Prekariat verlangt uns das mehr Arbeit ab als gesicherte, fixe Verhältnisse“ (Charim 2018, 48).

Diese Erfahrung der sich gleichsam verflüssigenden Identität machen Menschen in diasporischen Lebensverhältnissen verstärkt, aber eben auch die Mehrheitsgesellschaften, in die diasporische Gruppen einwandern. Die folgenden Beispiele literarisieren solche Erfahrungen, nicht ohne oft offensiv und gänzlich ohne fiktionale Rahmung die damit verbundenen politischen Fragen zu stellen.

1 Neue Namen

Was könnte vordergründig bedeutsamer für Identität sein als der eigene Name?

Folgerichtig heißt der international erfolgreiche Debütroman der aus Zimbabwe stammenden Autorin NoViolet Bulawayo *We Need New Names*. Die kindliche Protagonistin lebt zu Beginn des Romans in einem Armenviertel einer nicht näher benannten zimbabwischen Stadt und wird als 13-Jährige zu ihrer Tante nach Michigan verschickt, um nicht wieder zurückzukehren. Ihr Name ändert sich dabei nicht, er lautet „Darling“. Ihr Stadtviertel in der namenlosen Herkunftsstadt wird durch Bulldozer der Regierung zerstört, woraufhin die Bewohner an anderer Stelle Wellblechhütten errichten. Die neue Siedlung nennen sie sarkastisch „Paradise“. Auch als Darling in den USA landet, ändert sich als Erstes, wenn auch nicht intentional, der Name der Stadt, in der sie ankommt. Anstatt in „Paradise“ wohnt sie nun in „Destroyed Michigan“ (Bulawayo 2014, 147).

Bereits in der ersten Heimat leben die Slumkinder in einer uneinheitlichen, in ihrer Vieldeutigkeit nur schwer lesbaren Welt. Diese Uneindeutigkeit macht die Identität der Kinder von Beginn an zu einer prekären, denn Heimat wird ja durch – wenn auch oft nur vermeintliche – Eindeutigkeit der primär erlernten Zeichen und Zuschreibungen hergestellt. Die Kinder aus „Paradise“ pilgern regelmäßig ins Villenviertel jenseits der Schnellstraße, das sie „Budapest“ nennen; beispielsweise, um dort Obst zu stehlen. Dabei begegnen sie nicht nur den kapriziös erscheinenden Bewohnern der riesigen Häuser, sondern auch maro-

dierenden Banden, die diese Häuser gewaltsam einnehmen und in deren Nachhut die Kinder eine der Villen zu einem Ausflug in eine fremde Welt nutzen (sie bestaunen Fußmatten, Familienfotos, eine Aufnahme der Queen, Federbetten, und probieren jede Menge unbekanntes Essen). Eine solche Welt des Wohlstands ist ihnen nur ausschnittsweise aus dem Fernsehen bekannt, und in ihren Spielen entwickeln sie Fantasien von ihr. Diese Vorstellungen sind nicht immer Wunschträume. Auch die nie als schrecklich benannten Erfahrungen ihres eigenen Lebens werden in die spielerische Imagination einbezogen, in der man natürlich neue Namen braucht. Interessant ist bei allen Umbenennungen des Romans, was und wer jeweils namenlos bleibt bzw. wann jemand oder etwas seinen Namen verliert. In einer Szene wird in Anlehnung an die bekannte US-amerikanische Fernsehserie *Emergency Room* Krankenhaus gespielt:

„ER is what they do in a hospital in America. In order to do it right, we need new names. I am Dr. Bullet, she is beautiful, and you are Dr. Roz, he is tall, Sbho says, nodding at me. [...]

Who am I? Chipso says.

You, you are a patient. Patients are just called patients, says Sbho. (Bulawayo 2014, 82f.)

Im Rollenspiel entwickeln die Mädchen einen Plan, wie sie ihre 11-jährige Freundin Chipso mit Hilfe eines Kleiderbügels von ihrem dicken Bauch befreien können – das Mädchen ist von seinem eigenen Großvater schwanger. Glücklicherweise kommt rechtzeitig vor der inszenierten Operation eine Erwachsene hinzu und beendet das Experiment. Chipso kann ihren eigenen Namen wieder annehmen. Ihr Kind, das erst geboren wird, als die Protagonistin bereits in den USA ist, nennt sie „Darling“. Damit nimmt es den leeren Platz der verschwundenen Freundin ein, die nie zurückkehren wird.

In einem späteren Kapitel verwandelt sich der Onkel der Protagonistin in „Vasco da Gama“. Während er zuvor unter seinem eigentlichen Namen Kojo bequem zu Hause im Fernsehsessel saß und sich von seiner Frau bedienen ließ, ergreift ihn, als der Sohn als Soldat nach Afghanistan geht, eine eigentümliche Unruhe. Täglich fährt er mit dem Auto weite Strecken ziellos umher und trinkt nach der Heimkunft große Mengen Alkohol. Seine Depression mündet in eine zunehmende

Verwahrlosung, seine Frau entfremdet sich ihm und beginnt ein Verhältnis mit ihrem Arbeitgeber (Bulawayo 2014, 279-282). Es ist offenkundig, dass sich Kojos Zugehörigkeit zur neuen Heimat aus der Gegenwart seines Sohnes speiste, den zu verlieren er nicht ertragen kann, und dass seine Depression seine Frau ratlos macht. Der Roman zeichnet nach, wie Verluste, über die nicht gesprochen werden kann, zu Wesensveränderungen führen. Einen neuen Namen bekommen Menschen und Orte des Romans bei solchen die Identität in Frage stellenden Brüchen. Traumatische und verdrängte Orte und Erlebnisse bleiben dagegen ohne Namen.

Das Spiel mit Namen im Roman ist vielfältig und verdeutlicht Identität als eine sukzessive Besetzung verschiedener Rollen, von denen manche unbenennbar bleiben. Selbst intime menschliche Beziehungen überleben solche Brüche nicht. Fatou Diomes Roman „Le ventre de l’Atlantique“ (dt. „Der Bauch des Ozeans“) kontrastiert noch deutlicher als Bulawayos Text mehrere beispielhafte Figuren und ihre Lebensgeschichten. Die Protagonistin Salie lebt in Frankreich, während ihr jüngerer Bruder auf einer Insel vor der Küste Senegals davon träumt, als Fußballspieler entdeckt zu werden und ebenfalls nach Europa auszuwandern. Vergeblich versucht Salie ihn davon zu überzeugen, dass das Leben in Frankreich nicht das bessere ist. Bei einem Besuch zu Hause offenbart sich die ganze Komplexität ihrer Empfindungen: Erwartungen und Projektionen der Verwandten an die Heimkehrerin und deren Entfremdung von der Heimat münden in beiderseitiger Enttäuschung.

Irrésistible, l’envie de remonter à la source, car il est rassurant de penser que la vie reste plus facile à saisir là où elle enfonce ses racines. Pourtant, revenir équivaut pour moi à partir. Je vais chez moi comme on va à l’étranger, car je suis devenue l’autre pour ceux que je continue à appeler les miens. Je ne sais plus quel sens donner à l’effervescence que suscite mon arrivée. Ces gens qui s’attourent autour de moi viennent-ils fêter une des leurs, me soutirer quelques billets, s’instruire sur l’ailleurs qui les intrigue, ou sont-ils simplement là pour observer et juger la bête curieuse que je suis peut-être devenue à leurs yeux? (Diome 2003, 190)

Die Sehnsucht nach den Ursprüngen verliert man nie. Man möchte nur zu gern glauben, daß das Leben sich dort, wo man herkommt, leichter an der Wurzel packen läßt. Für mich aber heißt heimkehren fortgehen. Fahre

ich nach Hause, dann komme ich in die Fremde, denn für die, die ich immer noch die Meinen nenne, bin ich die Andere geworden. Ich kann die Aufregung, die meine Ankunft hervorruft, nicht mehr deuten: Was wollen all diese Leute von mir? Mich als eine der Ihren feiern, mir Geld abluchsen oder etwas über die Fremde erfahren, die sie fasziniert? Oder wollen sie bloß das seltsame Tier bestaunen, das ich in ihren Augen bin? (Diome 2004, 176)

Diomes Roman führt nicht nur anhand von Salies Geschichte, sondern anhand mehrerer Beispiele vor, wie eine Entfremdung von der durch ihre insuläre Lage exemplarischen Dorfgemeinschaft stattgefunden hat. So wird der junge Moussa als Fußballspieler nach Frankreich geholt, erfüllt aber die in ihn gesetzten Erwartungen nicht, soll die Schulden, die er bei seinem Talentscout gemacht hat, im Hafen abarbeiten und wird schließlich abgeschoben. Zu Hause begegnet man dem mit leeren Händen Zurückkehrenden mit Unverständnis und Ablehnung. Schließlich begeht er Selbstmord.

Die junge Sankèle soll einen Auswanderer heiraten, verliebt sich aber in den Lehrer und wird von ihm schwanger. Ihre Eltern verstecken sie bis zur Niederkunft, dann wirft ihr Vater das Neugeborene ins Meer. Sankèle flieht mit der Hilfe des Lehrers von der Insel und beginnt ein Leben als Tänzerin in der Stadt, später munkelt man, sie sei nach Frankreich gegangen. Ihr Schicksal bietet eine Weile Stoff für die Phantasien der Dorfbewohner, bevor es zu verblassen beginnt. Doch ihr Leben, so stellt die Erzählung klar, befand sich am Kreuzungspunkt dreier für die Dorfgemeinschaft wichtiger Figuren: ihres Vaters, eines alten Fischers, der als Bewahrer der Tradition gelten kann; des Lehrers, der die Jugendlichen mit seinem Bildungsanspruch und seinen politischen Ansichten herausfordert; und des aus Frankreich erfolgreich zurückgekehrten „homme de Barbès“, der wegen seines Lebens zwischen den Welten und seines Wohlstands von allen beneidet und bewundert wird. Sowohl Moussas als auch Sankèles Identitäten werden bewusst als gleichnishaft inszeniert, um neben der Protagonistin weitere Figurenschicksale im Kontrast aufscheinen zu lassen, deren Konflikte ähnlich sind, wenn sie auch unterschiedlich ausgehen. Erst an diasporischen Schicksalen, die mit unklärbaren Identitätskonflikten behaftet sind, wird die Problematik und Prekarität des Wunsches nach einer eindeutigen Heimat deutlich:

Weil alle geschilderten Migrationsgeschichten, gleich ob von äußerlichem „Erfolg“ im neuen Land gekrönt oder nicht, in ähnlichen Verlust- und Suchbewegungen nach Heimat und Identität münden, führen sie letztlich zu einer Preisgabe des Heimatbegriffs und zu einer Neubestimmung von Identität, die nicht erst im Laufe der eigenen Biografie als brüchig, sondern als von vornherein unbestimmbar erfahren wird. Eine Heimat im Sinne eines nicht in Frage zu stellenden Orts des Ursprungs existiert nicht, weil sie von Beginn an in der Vorstellung der Figuren durch das Bewusstsein eines vollkommen verschiedenen Anderswo, das ein scheinbar ganz anderes Leben ermöglicht hätte, komplementiert und damit usurpiert wird. Selbst diejenigen Figuren in Diomes Roman, die das Land ihrer Geburt nie verlassen – wie der Lehrer – verfügen über viel Wissen über die Problematik und nehmen Anteil am Zerrissensein der Auswanderer und Rückkehrer, sodass sie in ihrer Heimat nicht mehr sicher verankert sein können. Es stellt sich damit auch die Frage, wer in einer Welt, die von Wanderungsbewegungen Einzelner und großer Bevölkerungsgruppen gekennzeichnet ist, seine Heimat überhaupt noch als stabil erfahren kann.⁴

Diome wählt als zentrale Metapher, um das Losgelöstsein ihrer Figuren zu illustrieren, das Meer. Der Atlantische Ozean dient als Bildspender nicht nur, weil er neue und alte Heimat gleichzeitig verbindet und trennt, sondern auch, weil sich das Bild von der frei schwimmenden Alge im Meer kontrastiv zu dem gängigen der Verwurzelung im festen Heimatboden aufbauen lässt. Ein mit Zitaten aus anderen Texten⁵ durchsetzter Abschnitt, der auch von der künstlerischen Existenz handelt, beschließt programmatisch den Roman:

Je cherche mon pays là où on apprécie l'être-additionné, sans dissocier ses multiples strates. Je cherche

⁴ Die wohl bekannteste Theorie einer grundsätzlichen Hybridität von Identität hat Bhabha (1994) entworfen. Zu betonen ist, dass auch das von ihm vorgelegte Konzept Identität als von vornherein prekär und konflikthaft entwirft: „[T]he very place of identification [...] is a place of splitting.“ (vgl. bes. a.a.O., S. 57-93, „Interrogating Identity“, hier 63).

⁵ „Vivre libre ou mourir“ ist ein Wahlspruch aus der Zeit der frz. Revolution, der an zentraler Stelle im Pariser Pantheon angebracht ist „[...] partout où je pose mes valises, je suis chez moi [...]“ erinnert an den Marvin-Gaye-Song: „Wherever I lay my hat“ (1962).

mon pays là où s'estompe la fragmentation identitaire. Je cherche mon pays là où les bras de l'Atlantique fusionnent pour donner l'encre mauve qui dit l'incandescence et la douceur, la brûlure d'exister et la joie de vivre. Je cherche mon territoire sur une page blanche; un carnet, ça tient dans un sac de voyage. Alors, partout où je pose mes valises, je suis chez moi. Aucun filet ne saura empêcher les algues de l'Atlantique de voguer et de tirer leur saveur des eaux qu'elles traversent. Racler, balayer les fonds marins, tremper dans l'encre de seiche, écrire la vie sur la crête des vagues. Laissez souffler le vent qui chante mon peuple marin, l'Océan ne berce que ceux qu'il appelle, j'ignore l'amarrage. Le départ est le seul horizon offert à ceux qui cherchent les mille écrans où le destin cache les solutions de ses mille erreurs.

Dans le rugissement des pagaies, quand la mamie-maman murmure, j'entends la mer déclamer son ode aux enfants tombés du bastingage. Partir, vivre libre et mourir, comme une algue de l'Atlantique.⁶ (Diome 2003, 295f.)

Damit fällt bei dem Entwurf eines Identitätsmodells für die Zukunft möglicherweise nicht zufällig die Wahl Diomes auf den von Deleuze und Guattari so benannten *glatten Raum* par excellence, das Meer. Wie in anderen literarischen Verarbeitungen des Migrationsthemas geht es der Autorin nicht zuletzt darum, die Veränderbarkeit und Pluralität, den Mangel an einer „eigentlichen“ Identität also, positiv zu besetzen (Charim 2018, 53), Menschen damit nicht mehr als lokal oder national Beheimatete, sondern als Subjekte in Bewe-

⁶ „Ich suche meine Heimat dort, wo man die Vielfalt schätzt, ohne sie auseinanderzuidividieren. Ich suche meine Heimat dort, wo man Menschen nicht zerstückelt. Wo sich die Arme des Ozeans treffen und zu violetter Tinte verfließen, die von Wärme und Weißglut erzählt, von der Wunde und den Freuden des Lebens. Ich suche mein Revier auf einer weißen Seite – ein Heft paßt in jede Reisetasche. Ich bin überall zu Hause, wo ich meine Koffer abstelle. Kein Netz kann die Algen davon abhalten, den Ozean zu durchqueren und den Geschmack des Wassers anzunehmen, in dem sie treiben. Ich will die Tiefen des Meeres abtasten, durchkämmen und das Leben mit Tintenfischfarbe auf die Gischtkronen der Wellen schreiben. Laßt den Wind von meinem Inselvolk singen, das Meer wiegt nur die, die es ruft, ich kenne den Ankerplatz nicht. Wenn du die tausend Schatzkästlein finden willst, in denen das Schicksal die Wundermittel gegen seine tausend Fehler verbirgt, mußt du in die Welt hinausziehen. Im Klatschen der Ruder und im Gemurmel meiner Omami höre ich die Ode des Ozeans an die Kinder, die über Bord gegangen sind. Fort, frei leben und sterben wie eine Alge im Ozean.“ (Diome 2004, 273f.).

gung, im Werden zu definieren. Solche Subjekte verfügen aber, das zeigt die vegetabile Metapher der Alge, nicht mehr über den klassischen Subjektstatus des autonomen, rational handelnden Akteurs. Sie werden bewegt von den Elementen, von den äußeren Gegebenheiten, und müssen sich anpassen, das aufnehmen, was ihnen widerfährt; sie sind mehr Chronisten der Umstände als Autoren der eigenen Geschichten.

Solche beweglichen Subjekte setzen sich anders in Relation zu geographischen Räumen, aus denen sie ja nicht mehr primär ihre Zugehörigkeit herleiten. Eine Entkörperlichung oder Entmenschlichung von Erfahrung scheint, wenn man den Beschreibungen der Innenwelt der Protagonisten bei Miano und Diome glaubt, eine Folge prekär gewordener Heimat zu sein. Menschlicher Weltbezug ohne Raumbezug ist jedoch schlechterdings nicht denkbar und auch nicht literarisch erzählbar. Die Notwendigkeit einer Neubestimmung nicht fixierbarer Identitäten begründet sich einerseits aus von der Globalisierung ausgelösten Migrationsbewegungen, die Menschen entwurzeln, die ihre Heimat nun nicht mehr bestimmen können, sondern stets mehreren Gesellschaften angehören. Sie findet andererseits ihre Basis in einer Denkbewegung, die den Wurzeln des Kosmopolitismus, der Kapitalismus- und psychoanalysekritischen Theorie, des Posthumanismus und des Postkolonialismus entspringt. In dieser Denkbewegung verschwimmen nicht nur die Grenzen der Heimatländer, sondern in der radikaleren Version sogar die Grenze zwischen Subjekt und Sozietät.

So hat beispielsweise Rosi Braidotti Subjekte (ebenfalls in Anlehnung an Deleuze/Guattari) als wesentlich nie fertige, sondern sich stets wandelnde beschrieben. Identität wird bei Braidotti als grundsätzlich fluide und beweglich konzipiert, eine Entgrenzung des individuell Identitätsstiftenden also positiv begriffen. Nomadisch zu werden ist demnach eine Bewegung, der man nicht nur durch globalpolitische Verflechtungen passiv ausgeliefert ist, sondern die angetrieben wird von

einem Begehren des dynamischen, vielschichtigen, mehrfach zugehörigen Subjekts.

Was von der Subjektvorstellung der Moderne in solchen Entwürfen bestehen bleibt, ist die Notwendigkeit, eine Stimme zu haben, mit der diese Prozesse und Positionen in Bewegung zum Ausdruck gebracht und anhand derer sie verfolgt werden können. Dies wird in Braidottis Theorie dadurch garantiert, dass sie Subjekte stets als körperliche („embodied“) denkt, die als solche auch über eine Stimme verfügen. Zahlreiche literarische Texte greifen wie der von Fatou Diome diese philosophisch-anthropologischen Entwürfe auf oder entwerfen sie parallel aus der Erfahrung ihrer Autoren heraus. Räume werden dabei eher als Transiträume beschrieben denn als Orte des Verbleibs, Subjekte als durchlässig und beweglich. Die Literatur bildet damit vielfach die Plattform für die Abbildung fluider Subjektpositionen und ermöglicht es, unerhörte Einzel- und Kollektivbewegungen zu imaginieren.

Literatur

- Appiah, Anthony Kwame (2018): *The Lies that Bind. Rethinking Identity. Creed, Country, Colour, Class, Culture*. London: Profile Books.
- Attias-Donfut, Claudine u.a. (2011): *Des destins contrastés. Entre réussites et déviances*. In: Jacques Barou (Hg.): *De l'Afrique à la France. D'une génération à l'autre*. Paris: Armand Colin, S. 91-137.
- Bhabha, Homi (1994): *The Location of Culture*. London, New York: Routledge.
- Braidotti, Rosi (2011): *Nomadic Theory. The portable Rosi Braidotti*. New York: Columbia University Press.
- Bulawayo, NoViolet (2014): *We Need New Names*. London: Vintage.
- Charim, Isolde (2018): *Ich und die Anderen. Wie die neue Pluralisierung uns alle verändert*. Wien: Zsolnay.
- Diome, Fatou (2003): *Le ventre de l'Atlantique*. Paris: Anne Carrière.
- Diome, Fatou (2004): *Der Bauch des Ozeans*. Aus dem Frz. v. Brigitte Große. Zürich: Diogenes.
- Miano, Léonora (2008): *Afropean Soul*. Paris: Flammarion.
- Sarr, Felwine (2019): *Afrotopia*. Aus dem Frz. v. Max Henninger. Berlin: Matthes & Seitz.

Artikel

Sarah Heinz*

Beyond Sedentarism and Nomadology: Yaa Gyasi's *Homegoing* and the Ambivalent Desire for Home

Abstract: Heim und Heimat sind auratische Begriffe, die häufig mit positiven Emotionen und Erlebnissen wie Behaglichkeit, Wärme oder Sicherheit verbunden werden. In solchen Assoziationen wird Heim/at zu einem stabil existenten Ort, einer organischen Gemeinschaft und einem angeborenen Gefühl, d.h. zu einer angeblich natürlichen Erfahrung, die von außen bedroht werden kann. Solch eine ‚sesshafte‘ Metaphysik sieht Mobilität als Pathologie oder Bedrohung und lehnt Heimatlosigkeit, Bewegung und alternative Modelle von Heim/at ab. Diese Konzepte von Heim/at sind von nomadologischen Ansätzen hinterfragt worden. Heim/at wird hier als gefährliche Fantasie und Ideologie verabschiedet, während eine radikale Heimatlosigkeit, Mobilität und nomadische Subjektivität zu einer Quelle für Widerstand gegen Essentialismus und staatliche Kontrolle werden.

Diese binären Oppositionen haben zu Aporien in der Diskussion um Heim und Heimat geführt, die der Artikel nachzeichnet, um, angelehnt an Brahs Konzept des ‚homing desire‘ (1996), anhand der Lektüre von Yaa Gyasis Roman *Homegoing* (2016) einen dritten Weg zur Konzeptualisierung von Heim/at vorzuschlagen. Anhand der beiden Protagonistinnen Effia und Esi als repräsentativen Beispielen für die ambivalente Sichtweise des gesamten Romans wird verdeutlicht, dass Effias Lebensgeschichte organische, sesshafte Sichtweisen auf Heim/at kritisch kommentiert, während Esis Geschichte aufzeigt, dass die Glorifizierung von Nomadismus und radikaler Heimatlosigkeit ebenso problematisch sein können. Für beide Protagonistinnen und ihre Nachkommen ist Heim und Heimat flüchtig, fluide und problematisch, gleichzeitig aber auch eine Sehnsucht und ein unerfüllbarer Wunsch.

Home is an auratic term that is often connected to positive feelings and experiences like comfort, warmth, or safety. In such associations, home is set up as a pre-existing space, an organic community, and an inborn feeling, i.e. an allegedly natural experience that can become threatened by hostile outside forces. Such a sedentarist metaphysics sees mobility as a pathology or threat and rejects both homelessness and alternative notions of home. However, ideas of home have been ‚mobilised‘ in nomadological approaches to home and mobility. Here, home is reassessed as a dangerous fantasy, and a radical homelessness and nomadic subjectivity turns into a progressive source of resistance to essentialist sedentarism and state control.

This binary opposition has led to certain impasses in the discussion of home that the article traces, to then propose a third way of conceptualising home in a close reading of Yaa Gyasi’s novel *Homegoing* (2016) along the lines of Brah’s notion of a ‚homing desire‘ (1996). Using the initial two protagonists, the two sisters Effia and Esi, and their respective chapters as representative examples for the novel as a whole, the close readings show that Effia’s story critically comments on organic, sedentarist notions of home, while Esi’s story underlines that celebrations of nomadism and homelessness are equally problematic. For both characters and their descendants, home is elusive, fluid, and far from unproblematic, but at the same time, home is something longed for and desired.

Keywords: Home; mobility; homing desire; Yaa Gyasi, *Homegoing*; sedentarism vs. nomadology; family

*Prof. Dr. Sarah Heinz, Universität Wien, Institut für Anglistik und Amerikanistik, Professur für Englische und Anglophone Literaturen, E-Mail: Sarah.Heinz@univie.ac.at

In recent years, I have taught several seminars and lectures on home and homeland and have used aspects of home in workshops or summer schools. One thing I always start with is to ask the participants what they associate with the word ‚home‘ without much explaining in what sense or

context we will talk about the notion. Reactions are surprisingly consistent, even across national settings and generations: For the majority of people, home is safety, comfort, and a private space. Home is also associated with community, family, origins, or their birthplace or hometown

where their parents might still live. And finally, home is connected to their identity and agency. It is a space where they can be themselves, or, as one participant phrased it recently, "home is where the dog licks my face."¹

What becomes obvious in all of these associations is that home, more often than not, is an auratic and highly positive term: it glows, it promises something, and it connects us with our sense of self, our past, and the people we love. Although many participants are not surprised to hear that research has often focused on the negative aspects of home, e.g. domestic violence, a lack of agency, power politics, and hierarchies, individually home is seen as a refuge and a place of belonging. I want to concentrate on such discourses of belonging and their contestation in the following. The literary analysis focuses on Yaa Gyasi's novel *Homegoing*, published in 2016, a family story that follows two sisters from the Gold Coast, now Ghana, and the life stories of their descendants in both America and Africa across seven generations.

My thesis is that Gyasi acknowledges that home is a human desire and that ideas of belonging and origins cannot simply be discarded or dismissed. However, the novel also makes clear that home does not simply exist and that it is neither organic nor unproblematic. It rather is a fluid experience and constantly in the making, and it can trigger both positive and negative feelings. The novel can thus be helpful in reframing reductive debates around home that have frequently been stuck between a celebration of homelessness and mobility or a conservative glorification of essentialist and defensive notions of home. In its ambivalent depiction of home, the novel therefore defies what David Morley has termed "the sterile opposition often posed between nomadological and sedentarist perspectives" (2017, 9). Using the initial two protagonists, the two sisters Effia and Esi, and their respective chapters as representative examples for the novel as a whole, my close readings show that Effia's story critically comments on organic, sedentary notions

of home, while Esi's story underlines that wholesale celebrations of nomadism and (an equally essentialist) homelessness are also problematic. For both characters (and their descendants in the later chapters), home is elusive, fluid, and far from unproblematic, but at the same time, home is something longed for and desired.

In order to contextualise the critical reframing of home in the novel, the paper will first sketch the two central oppositions outlined above: sedentarist celebrations of home as stable and natural vs. nomadic rejections of home and celebrations of homelessness. In my close readings, I will then propose a conceptualisation of home that mediates between these two seemingly exclusive interpretations, using Avtar Brah's notion of a 'homing desire' (1996). This concept stresses that home and having a home is a desire that many human beings might share, but that this home does not simply or even naturally exist. In this sense, home can never be fixed or essentialised as sedentarist discourse has attempted to do, as I will now show.

1 Being (at) Home: Sedentarist Idealisations of Home and Homeplaces

In spite of the intuitive ease with which most people approach the idea of home, it is notoriously tricky to define as soon as you look closer. Home is a multidimensional term that may refer to physical structures like a house, social units like a family, a place of origins, concrete practices, or affective ties. It is a place, a performance, an imaginary, a feeling, or a sense of self, all at the same time (cf. Mallett 2004, 62-89). Home is also a scalable concept that may start with my mind or body as home, a house as my home, and end with a nation or even the globe as home (cf. Marston 2000, 219-242). Scholars have therefore imagined these scales of home as concentric circles (cf. Hollander 1991, 31-49). The multiple scales and dimensions of home can explain the terminological and conceptual vagueness of home, but they can also account for the relative effortlessness with which common-sense understandings of home often conflate house and home, home and homeland, or home, family, and identity.

¹ I would like to thank the participants of my courses and workshops on home held over the last few years at the universities of Vienna and Mannheim, for their ideas, lively debate, and creativity around the issue of home and homeland. I specifically thank the participant who allowed me to use the quote cited above, taken from one of their creative writing exercises.

Such “complexity and layered meanings of ‘home’” can be connected to the issue of the translatability of terms like ‘Heimat,’ words that are often surrounded by a “certain mystery” (King 2016, 247). It has been claimed that the term ‘Heimat’ cannot be translated, e.g. by words like the English ‘home’, because ‘Heimat’ is said to contain “German-specific” ideas that are not contained in the other language (Cunningham et al. 2018, 146), a claim that often entails keeping the German term in italics or inverted commas (as for example in Tuan 2012, 230). There is a certain legitimacy to such claims, as direct translations of a term like ‘Heimatfilm’ as ‘home movie’ make more than clear. However, the idea that the affective load of ‘Heimat’ is completely untranslatable and that the emotional weight of the term is German-specific is problematic. The English term ‘home’ is as affectively loaded and multidimensional as the German ‘Heimat’, and both terms contain the conflation of individual home and national homeland. This is shared by many similar terms in other languages, e.g. the Albanian ‘shtëpi,’ which means both a physical dwelling and “the emotional feelings attached to something which is less tangible” (King 2016, 247). Although a direct and comprehensive translation of a term like ‘Heimat’ without losing any cultural and emotional aspects is impossible, this more general problem of translation per se should not inhibit us from seeing similarities and overlaps in notions of home in other languages and its affective and multidimensional character.

What this discussion of definitions and translations of home outlines is that the term is a kaleidoscope of dimensions, scales, and meanings. Nevertheless, what many associations share is their seeming stability and boundedness and their sense of home as a place of belonging. Morley describes such understandings of home as part of a “sedentarist metaphysics” that focuses on being there, on proximity (both physical and emotional), rather than on movement:

In this cosmology, physical contiguity and the strength of social and emotional connections have largely been assumed to be equivalent, so that all that is physically close at hand also feels familiar. (2017, 59)

This sense of home can take on “rather cosmic proportions,” as for example in Martin Heidegger’s notion of dwelling as a place “that one’s life

emerges in and (in the larger sense) to which it returns at death. So being *in* (and *from*) a place integrates one’s life” (Fox 2016, 21, emphasis in original; see also Heidegger 1975). Heidegger here connects the linguistic roots of *bauen*, the act of building, with *buan*, to dwell, and, finally, with a human’s self or being, in German *bin* or *bist*. He thus creates an intense, organic relation between dwelling and identity that, in turn, enables humans to build and create homeplaces: “Heidegger develops the *essential* continuity of being, building, dwelling, and thinking.” (Hofstadter 1975, xiii, emphasis mine; see also Blunt and Dowling 2006, 3-5). The logical flipside of such organic notions of home is, then, that “all forms of mobility, which ‘disembed’ individuals from their local communities, have been seen to undermine social cohesion” and have been associated with danger, pollution, and destruction (Morley 2017, 59). In a famous definition, George therefore defines home as “the place where one is *in* because an Other(s) is kept out” (1996, 27; emphasis in original; see also Morley 2000, 31-41).

The watercolour “The Sinews of Old England” by George Hicks from 1857 provides a good starting point for an unpicking of such sedentarist concepts of home because it connects the home’s stability and familiarity to a genetic sense of belonging and an authentic, rooted, moral way of life. We see a young family in front of their well-furnished, tidy home. The young wife adoringly looks up at her husband, who in turn looks beyond the frame of the painting and past us as the viewers. Through his position within the frame of the picture and through his posture, it is obvious that he is the most important person of this domestic scene, but that he belongs to the world beyond it. Next to them, the couple’s blond child is already being trained in the power relations of home, holding a shovel and lovingly clinging to the father’s trouser leg. All three figures stand on the home’s threshold as the border between the feminised world of household and childcare and the allegedly masculine public sphere (cf. Blunt and Dowling 2006, 140). Thus, home literally is a background for the whole scene, yet the male’s gaze is directed away from it.

The picture’s title connects this tidy and carefully gendered scene to the nation: this home is an ideal version of England, and the sinews to defend and build it are the white male’s as a



Illustration 1: George Hicks, "The Sinews of Old England" (1857, Yale Center for British Art)

father and husband. His wife on the other hand has equally proven that she can fulfil her part of the national deal: she is young, fertile, and white, and can thus provide for the continuity of this ideal England in her white children. Man's creative, public, and physical work is thus, again organically, connected to women's reproductive work and framed by the private homespace. It may come as no surprise, then, that the centre of the picture is the place where the couple's hips meet. The painting's motif of the 'fated' roles within the family illustrates that "[t]he family home appears as an integral location for imagining the nation as a whole" (Blunt and Dowling 2006, 140). The painting thus shows how images of the individual family home have been instrumentalised to connect both larger communities and individuals to abstract entities like a nation, first and foremost emotionally. Already in its etymology, the nation is closely linked to metaphors of genetic, biological, or familial links and thus to naturalised notions of the family home. 'Natio' derives from the Latin 'to be born,' and different nations were referred to as breeds, stocks, or races (cf. McClintock 1997, 90f.; Loomba 2002, 22-26). This concept of the nation as genetic fate and domestic genealogy, as something you are born with, creates a seemingly natural link between the individual citizen and the nation, the nation's past and its future, and this link is seen as inescapable and unchosen (cf. Anderson 2006, 143).

Such organic, biological imaginaries and their mapping of the family home and the homeland make it unnecessary to explain *why exactly* people's feelings for their homeplaces should also 'naturally' be how they relate to their national or other collective communities. At the same time, this discourse of home as organic belonging also shows that "[h]ouses are assumed to become homes because they provide and become the environment within which family relationships – close, private, and intimate – are located" (Bowlby/Gregor/McKie 1997, 344). A house without a family seems to be no real home, and a community devoid of kinship ties does not seem to be a homeland. This can then be extended to an individual's role within the home and the homeland, turning the family into the idealised place of producing ideal citizens: "A house identified with the self is called a 'home', a country identified with the self is called a 'homeland'" (Tabor 1998, 218; qtd. in Morley 2000, 266).

The naturalised trope of the family home thus offers an extremely powerful tool for explaining and sanctioning social, cultural, and political hierarchies and sometimes radical and violent actions against those deemed to threaten this home. Such a moral evaluation of home and of close, familiar human relations as the only truly authentic form of community is typical for sedentarist discourses, and it has led cultural critics like Leavis and Thompson, the Chicago School, or sociologists like Simmel or Sennett towards multiple condemnations of alternative modes of being and the allegedly detrimental effects of modernisation, e.g. in their interpretation of urbanisation as alienated placelessness, threatening 'foreign' influences as endangering formerly 'organic communities,' or mobility (and mobile populations) as pathological and demoralising (cf. Morley 2017, 60). What all such evaluations of mobility and placelessness share, no matter their sometimes radically different political orientation, is their nostalgia for a space and time in which home was unquestioned and in which people were 'naturally' connected to each other and, therefore, also to themselves.

2 Contesting Organic Notions of Home: Nomadology and the Celebration of Homelessness

Such sedentarist notions of home illustrated by a painting like "The Sinews of Old England" have been heavily criticised. Research as well as political activists or anti-colonial movements have shown that issues of agency, dependence, and power are central to how home is used to engender a problematic and defensive sense of identity and unity. Such critiques of organic ideas of belonging and *Heimat* have, specifically in their postmodern form, tended towards "an idealization of all that is nomadic. There, mobility is identified with practices of transgression and resistance" (Morley 2017, 61). From Thomas Hobbes' "identification of unfettered movement with the liberty of the modern individual" to the more radical celebration of a nomadic metaphysics in Deleuze and Guattari and their "focus on the nomad and/or the rhizomatic as evading the repressive control of the state," stable notions of home have been rejected as dull, conservative,

dangerous, and reactionary (Morley 2017, 61). The “nomadic subject” becomes the new paradigm after the crisis of modern subjectivity (cf. Braidotti 2011). In this vein, Deleuze and Guattari develop a nomadology as the much-needed antidote to sedentarist discourses and present it as the opposite of history (cf. 1987), and Grossberg talks about a “politics of dislocation” as the prime means to think about modalities of belonging and attachment that are still possible in the contemporary world (1996, 185). Bauman, more sceptical of its potential negative outcomes but sure of its inevitability, similarly identifies fluidity as the principal source of strength in and central characteristics of what he terms “liquid modernity” (2012). Specifically in the context of studies of new media like the mobile phone or new networks of electronic communication, it has been claimed that we have developed a “place polygamy” or even a deterritorialised placelessness that has detached us from the physical world and material geographies that have been so crucial for sedentarist notions of home and the identity of being and dwelling (cf. Morley 2017, 10).

In these nomadological approaches, home turns into a phantasmagoria, a conservative imaginary, or even into a dangerous (but always made-up) tool of ideologies and state control. Homelessness and migrancy, a highly negative stigma in sedentarist ideals of home, now become new modes of being and of resistance, in and of themselves liberating and progressive. Instead of being bounded spaces with fixed, even natural borders, home and homelands only come into being because there are people and communities transgressing them. This focus has been especially pronounced in studies of transnational homes and migration. Researchers have asked questions about whether and how a place can become home, what it means to be at home, and how the loss or leaving of a familiar space affects communities, individuals, but also their literary imaginaries of old and new homeplaces (cf. Ahmed 2000; Al-Ali and Koser 2002; Ahmed et al. 2003). Thomas Nail has termed this “kinopolitics,” a politics of movement, and in his reading, the migrant turns into the primary or even constitutive figure of human history: “kinopolitics is the reinvention of political theory from the primacy of social motion instead of the state” (Wolters 2015, n.pag.; cf. Nail 2015).

This nomadological focus on the uses and abuses of home and the role of mobility has enabled a new sensibility for the processes through which sedentarist notions of home are developed and authenticated. The question that has been increasingly posed in research is not what home is, but rather how and why notions of home are brought into being and how they are changing across time, space, and between cultures and communities (cf. Blunt and Dowling 2006, 88). Homeplaces and practices, social relations, and the complex feelings we attach to them here are assessed as sites upon which ideas and ideals of identity and community are acted out without assuming that these home arrangements are natural or unchanging. Rather than a private space or respite from social norms, home is seen as “intensely political both in its internal relationships and through its interfaces with the wider world over domestic, national and imperial scales” (Blunt and Dowling 2006, 142). The same holds true for literary imaginings of home: “Imagining a home is as political an act as is imagining a nation.” (George 1996, 6). In this logic, home does not exist and is definitely neither organic nor natural. To look at how it is brought into being can therefore enable us to unpick the ideological baggage that imaginaries of home have been made to bear.

However, the nomadological celebration of mobility and homelessness has also led towards certain impasses. Referring to Ahmed’s critique of the uncritical use of migrancy as an overly generalised metaphor or even an ontological condition (1999), Morley explains:

The problem here [...] is that this generalization of mobility as a form of ontological liberation from reified identities is proposed as a kind of ‘ethics of transgression’ that improperly universalizes all forms of estrangement. Evidently, in so doing, it erases all the important specificities and differences between those who travel, disregarding the diversity in the extent of their travel, the way they do so and why, and whether or not they have control over their mobility. (2017, 63)

The metaphorisation of migrancy and the flattening of differences between specific, concrete, and contextualised forms and experiences of mobility ignore the profoundly different effects of forms of mobility and migrancy and fail to answer questions about who travels or has access to mobil-

ity, when, how, and under what circumstances people travel, and what agency they have over their movement. Studies on the loss and destruction of home have shown how painful and problematic experiences of movement can be. Here, homelessness can engender a loss or lack of agency, e.g. towards the state or the multinational companies that evict people and communities, rather than creating a position of resistance and power (cf. Porteous and Smith's influential study on domicile and the global destruction of home, 2001).

In the context of such impasses, Avtar Brah's concept of a "homing desire" and the role of the diasporic experience is an important intervention in the debate surrounding the opposition of sedentary and nomadological notions of home. Similar to nomadological approaches, Brah inverts the usual perspective onto home, seeing it come into being through movement, leaving, and loss. This shift radically changes how home is defined. Instead of being something from which we start, it is something that we never reach, something that never exists as a stable place or sense of belonging. Similar to Nail's idea of kinopolitics, Brah uses the diasporic experience and its reassessment of stable senses of home and borders as a means to "think through" them (1996, 198), turning diasporas into "*an ensemble of investigative technologies*" (1996, 197, emphasis in the original).

However, Brah also acknowledges home as something that humans might still desire. She argues that "the concept of diaspora offers a critique of discourses of fixed origins, while taking account of a homing desire which is not the same thing as desire for a 'homeland'." (1996, 180). Home is multi-locational, ambivalent, and a fiction. Nevertheless, a space and a community can *become* home, even if they never just *are* home. Consequently, there is an important "difference between 'feeling at home', and staking claim to a place as one's own," and Brah insists on the need to not lose sight of the specific contexts, moments, and circumstances in which choices about home are made (1996, 193). In a final move, Brah uses this multiple, fluid, and processual approach to home as a means to re-define identity as "always plural, and in process" without rejecting the notion of identity completely (Brah 1996, 198). This interpretation of the experience

of diaspora shows that home and self are about both routes and roots (cf. Gilroy 1993; Clifford 1997).

The following close readings of the life stories in Gyasi's *Homegoing* will now focus on this duality of routes and roots and on the elusive qualities of home in its protagonists' ambivalent homing desires, showing how the novel as a whole can help to reframe the often binary debates around sedentarism and nomadology outlined above.

3 Points of Origin: Absent/Present Mothers and the Ambivalence of Home

Gyasi's novel is preceded by an Akan proverb: "The family is like the forest: if you are outside it is dense; if you are inside you see that each tree has its own position." (*HG*, n.p.).² This proverb frames the novel's stories about home in terms of family, describing it by a metaphor taken from nature. The 'family as forest' metaphor, however, is not used to stress the essential, in-born qualities of domestic ties. The proverb rather focuses on how 'the family' does not simply exist. It is a matter of perspective: it seems to be a unified whole when seen from outside, but seen from inside, it becomes obvious that it consists of a whole number of individual trees and their differing relations to each other. In that sense, families are about unity and difference, and the proverb thinks through borders rather than in terms of either inside or outside a bordered space.

The narrative structure of the novel reinforces this sense of relation, proximity, and connection, but also of disparity, rupture, and movement. Each chapter of the novel can be seen as a self-contained short story, but if read in succession, the reader can also create connections and relations between the single chapters via cross-references to earlier protagonists and overarching motifs, creating an ongoing story across seven generations. Before starting the first chapter, the reader is confronted with a family tree (yet another metaphor taken from nature that ties in with the Akan proverb from the beginning). The

² In the following, all quotes from the novel will be indicated by the shorthand *HG* and a page number.

tree starts with Maame, an Asante woman who is taken to a Fante tribe in a slave raid in the 1750s. She has one daughter, Effia, with the Fante man who is her slave owner, and escapes back to her tribe in a fire she has set herself in the night her daughter is born. As a free woman, she marries and has a second daughter, Esi. The two half-sisters will never meet in the novel, and Effia does not even know that she has a sister.

This initial construction of one woman who has two daughters in two places who share genetic ancestry but never meet each other is an obvious device to think through ideas of home, family, and belonging. The mother literally and metaphorically is the origin and first home of each child, yet their experiences of home and their life trajectories are vastly different. In Maame and her two daughters, the novel asks questions about nature and nurture. It shows that both Effia and Esi desire to feel at home, primarily through their attachment to a mother. Yet, for both of them, Maame cannot be an unconditional, uncomplicated home: for Effia, because she will never know Maame, who leaves her at birth, and for Esi, because Maame's traumatic past has made her unable to simply return and be at home. As Esi realises in her chapter:

Maame was not a whole woman. There were large swaths of her spirit missing, and no matter how much she loved Esi, and no matter how much Esi loved her, they both knew in that moment that love could never return what Maame had lost. (HG, 42)

Through her captivity and loss of a child, Maame has also lost her belief in home as unconditional, organic, or safe. The broken families that start off the novel are therefore a stark contrast to the idyllic image of George Hicks' Old England and the fated union of white husband and wife in front of their tidy home.

It is thus no coincidence that Maame is the only character in the family tree without their own chapter. She figures in her daughter Esi's story, but her own story is never told in full. We do not know where she came from and we do not know where her story ends because even her death remains uncertain. She is a point of origins and the beginning of the family tree (and the novel) without ever being a real presence, but even her absence is a matter of many of the protagonists' homing desires. As such a desired

point of origins, she haunts most of the following chapters. As Gyasi formulates at the beginning of Effia's chapter, Maame is like the fire that she has started:

The night Effia Otcher was born into the musky heat of Fanteland, a fire raged through the woods just outside her father's compound. [...] it burned, up and through, unconcerned with what wreckage it left behind, until it reached an Asante village. There, it disappeared, becoming one with the night. (HG, 3)

In that sense, Maame as the story's initial mother and point of origins turns into a metaphor for home connected to sedentary ideas about genetic belonging and organic proximity, and both Effia and Esi more or less consciously yearn for her. At the same time, however, her absence, fragmented identity, and flight connect her to mobility and a continuing homelessness and spiritual migrancy that Esi describes as "not being a whole woman" (HG, 42).

In the very different fates of each branch of the family tree, the question of routes and roots and the ambivalence of Maame's absence and presence is then taken up again. In Effia, Maame's inability to really be at home becomes most prominent, making Effia's story a prime example of the pitfalls of sedentary discourse. Esi's story, on the other hand, shows that movement and homelessness are equally ambivalent and that mobility is not necessarily liberating as nomadological discourses have claimed. While Effia marries the British governor in charge of Cape Coast Castle and the British slave trade, her half-sister Esi is sold as a slave to America after being held captive in the dungeons below. For my following close reading, I concentrate on the first two chapters describing Effia's and Esi's stories, because their fates illustrate Gyasi's assessment of home as sedentary presence and nomadological absence, as both positive and negative, as something lost and never in existence.

4 Making Yourself Small: Effia's Home as Non-Belonging

Effia's story begins with her troubled relationship to Baaba, first wife of her father, who later turns out not to be her birth mother, as Effia thinks, but

her foster mother. Baaba hates and beats Effia from birth although Effia does not understand or even ask why. For each violent assault on her foster child, Baaba is punished by her husband, Effia's genetic father and the previous slave owner of Maame. The cyclical violence paradoxically connects Effia, her father, and Baaba: "For each scar on Effia's body, there was a companion scar on Baaba's, but that didn't stop mother from beating daughter, father from beating mother." (*HG*, 5). Much in line with sedentarist imaginaries of home and family, a naturalised hierarchy of genders and generations is here put into practice that is typical of the idealised communal relations so cherished by many nationalist discourses and visualised in Hick's watercolour: the husband as the head of the household rules the wife, while the mother rules the children. In tune with this naturalised sense of hierarchy, the passage then presents family connections as intense bodily, organic connections, here taking the shape of the doubled scars, but these bodily connections do not create positive, organic experiences of belonging together. Rather, the scars and the hierarchies connecting the generations and genders outline the trauma and disjunction within the space of the home and the implicit violence of sedentarist ideals of home in general. The family home is a space of rejection although Effia never questions that she belongs there or that Baaba is her mother. She simply takes 'home' and 'family' as she knows it for granted, and she embodies this home not only in her scars, but also in her self-image: "It was only when Effia didn't speak or question, when she made herself small, that she could feel Baaba's love, or something like it." (*HG*, 8). Home is smallness, silence, and a desperate attempt to come up to the unspoken, yet crucial and unquestioned expectations of the rules and people closest to Effia.

The first time that Effia starts to question her sense of home is when a white British soldier comes to her village to propose to one of the local girls. As the white man is shown around the place, he does not understand community relations, family arrangements, or the function of the village huts:

They stopped first by Effia's own compound. "This is where we live," Effia told the white man, and he smiled at her dumbly, his green eyes hidden in fog. He didn't

understand. Even after his translator spoke to him, he didn't understand. Cobbe held Effia's hand as he and Baaba led the white man through the compound. "Here, in this village," Cobbe said, "each wife has her own hut. This is the hut she shares with her children. When it is her husband's night to be with her, he goes to her in her hut." The white man's eyes grew clearer as the translation was given, and suddenly Effia realized that he was seeing through new eyes. The mud of her hut's walls, the straw of the roof, he could finally see them. [...] Effia forced herself to see things through new eyes, too. She smelled the sea-salt wind as it touched the hairs in her nose, felt the bark of a palm tree as sharp as a scratch, saw the deep, deep red of the clay that was all around them. (*HG*, 6)

Showing her home to someone from another cultural context makes Effia reassess the routines and practices of her family. Just as the white man can only 'see' the huts when he is made to understand how social relations and family practices work in the Fante village, Effia can, for the first time, really 'see' her home and her family. Through a stranger becoming more familiar with her homeplace, Effia can start to de-familiarise her sense of home and begin to question what she has taken for granted. This de-familiarisation is again expressed through bodily experiences like smell or touch. Just as her scars have become the embodiment of the abusive relation to her mother and the violence of home, her body here can become the medium to start generating new ideas of home apart from those Effia has learnt to accept as organic and natural.

This process of de-familiarisation continues with Effia's marriage to Governor James Collins. Her father strongly resists the idea of his daughter marrying a white man, but her mother is more than keen on Effia leaving the village. While her father cries when she leaves, Baaba is relieved to be rid of the child she has been forced to take care of. The present of the black stone that Baaba gives to Effia when she leaves is thus an ambivalent one: "She slipped it into Effia's hands and then leaned into her until her lips were touching Effia's ear. 'Take this with you when you go,' Baaba said. 'A piece of your mother.'" (*HG*, 16). In a first reading, the present of the stone and the intimate bodily touch seem like tender gestures and a request to take a piece of Baaba to remember her by. However, the reader later finds out that Maame is Effia's birth mother and that the stone belonged to her.

Baaba's act of giving Maame's stone to Effia must thus be reinterpreted as a final purge of Maame's presence in the Fante community and in Cobbe's family. In the course of the novel, many seemingly obvious or familiar acts like this giving of a present have to be reassessed, making readers aware of their own assumptions about home as comfort and safety, family, love, or bodily touch. Like in a crime novel, the second reading changes our assessment of such situations and makes us aware that our intuitive first assumptions, often shaped by sedentary ideals about home, were wrong. Home is thus effectively de-familiarised for both Effia and the reader.

When Effia is taken to live in the Castle with James Collins, this critical reassessment of home as organic belonging is reinforced even more strongly. Although Effia still uses the practices of her homeplace as an epistemological framework to make sense of her new surroundings, for example by describing the Castle as a village (*HG*, 17), she knows that the place where she comes from has been no space of belonging for her. This becomes clear in the confrontation between Effia and James after she hears crying from the dungeons and finds out that people are held captive in the castle:

"You white people. My father warned me about your ways. Take me home. Take me home right now!" [...] "You want to go home?" James asked. His Fante firm, though unclear. "Your home is no better." Effia pulled his hand from her mouth and stared at him for a while longer. She remembered her mother's joy at seeing her leave, and knew that James was right. She couldn't go home. (*HG*, 17)

This passage has several levels when it comes to notions of home. Firstly, it implies that Effia comes from a space that she calls home and that she has a desire to return to. It then becomes clear that this home has been lost to her: she cannot go home. But Effia's story goes even further: her memory of her mother's joy in seeing her leave makes the reader and Effia realise that home did not exist in the first place, and this is again embodied by a mother figure who contradicts traditional ideas of mothers as origins, roots, and organic belonging. Both her birth mother Maame, who left her at birth, and her foster mother Baaba, who was keen to get rid of her, are unavailable for Effia as points of origin, comfort, and belonging.

Although Effia has been part of the village community and has had a home in terms of shelter, food, and close relations, and although she is later loved by her white husband and accepts the Castle as her new place of residence, an essential, 'natural' sense of home is something that is and has always been missing from Effia's life, as sedentary and geographically stable as it is.

Effia's chapter ends with her pregnancy by James Collins, her father's death, and the revelation that Baaba is not her mother. In a foreshadowing of many of the novel's characters' sense of non-belonging, Baaba curses her foster daughter: "'You are nothing from nowhere. No mother and now no father.' She looked at Effia's stomach and smiled. 'What can grow from nothing?'" (*HG*, 27). Effia will be a mother, but even at that early stage, it is obvious that her children and all her further descendants will suffer from a sense of loss and unrest, just as much as feeling a desire for home as a place of wholeness.

5 Being Moved towards Loss: Esi's Involuntary Migrancy

In stark contrast to Effia's chapter, in which even the journey between the village and the Castle is not depicted or even commented upon, as if Effia were simply transplanted from the one place to the other, Esi's chapter mostly consists of scenes in which the main protagonist moves from one place to another, either literally or in her mind's eye. However, I will show that these forms of mobility are not connected to a liberatory movement or a progressive nomadology, but rather as lacking in agency and leading towards the final fate of slavery and deportation that will later shape all of Esi's descendants' lives and sense of homelessness in America.

The chapter begins in the dungeons below the British Cape Coast Castle where Esi has spent the previous two weeks after being taken from her village in a Fante slave raid. Although most of the chapter's story time is spent in this dungeon, the chapter's discourse mostly concentrates on how Esi came to be there. The dungeon is a transitional space, a non-home or even non-place for Esi and her fellow captives, in which they are held for a specific, yet unknown time, and from

which they are taken to yet another unknown non-home. Just like Esi's own sense of time and place, the chapter is therefore split into "Now" and "Before the Castle" (HG, 31), which is Esi's only way of dealing with the traumatic loss of her home, the conditions of life in the dungeons, and the uncertainty of what will happen to her.

A sense of the future does not exist except for images of a future that Esi would have had if she had been allowed to remain in her community: "Esi *would have married* [...] in the summer, when the sun stretched long and high, when the palm trees could be tapped for wine" (HG, 28, emphasis mine). This use of the modal 'would have' as a third conditional works like a time machine because it expresses a potential future event in terms of the past tense and, in effect, as a lost opportunity of the present. Although the 'if' is missing in the sentence (as, for example, by adding, "if she had not been captured, she would have..."), this 'if' is looming in the background of the whole paragraph, framing every single memory of her childhood, her home, and her family. The bliss and the happiness of her childhood days is therefore shown as irrevocably lost, annihilating not only Esi's social connections and her home, but also her own sense of self in terms of a personal future. This loss even includes her memories themselves:

When she wanted to forget the Castle, she thought of these [happy] things, but she did not expect joy. Hell was a place of remembering, each beautiful moment passed through the mind's eye until it fell to the ground like a rotten mango, perfectly useless, uselessly perfect. (HG, 28)

Her past and her future, in their connection to a blissful home and close community, are elusive and unhelpful, yet the present is so unbearable that Esi cannot face it without resorting to memories of the past and images of a lost future.

In tune with this emphasis on the irrevocable loss of home and with it, a sense of self and stability, the chapter is dominated by verbs of movement, first and foremost "walk," "travel," "pass (through)," and "move." However, most of these verbs are used to stress the passivity and lack of agency of the people who are moved, mostly against their will. The food Esi is given in the dungeons "passed right through her" (HG, 29), and someone else's urine or her own blood

'travel' between her legs (cf. HG, 31, 48). Later on, water "slip[s] out of her numb lips" (HG, 47). Such expressions of movement give more agency to the substances travelling than to the people experiencing or rather enduring this movement, inverting the agency and selfhood of subjects and objects and foreshadowing the life of slavery ahead of Esi, in which she and her children will be objects to be bought and sold.

This sense of involuntary movement is reinforced by the depiction of actual travel in Esi's chapter. While she loves to walk across the village with her father as a child (cf. HG, 31f.), the most intense description of travel is the long walk to the Cape Coast Castle after she is captured by the slave traders:

She was tied to others; how many, she didn't know. [...] Esi studied the lines in [her] palms. They led nowhere. She had never felt so hopeless in her life. Everyone walked. Esi had walked for miles with her father before and so she thought that she could take it. And indeed the first few days were not so bad, but by the tenth the calluses on Esi's feet split open and blood seeped out, painting the leaves she left behind. Ahead of her, the bloody leaves of others. (HG, 43)

In this passage, walking turns into a movement without agency or destination, and even the lines in Esi's palms, in spite of their closeness and familiarity, tell her nothing about her future or her destiny. The once homely and blissful activity of walking that she used to enjoy when spending time with her father, becomes painful and unending and mirrors the loss of home and selfhood that Esi experiences. As the other captives, she is turned into one among many anonymous objects in a long line of trading goods, tied to each other and mixing their blood on the path towards slavery. Even the social ties that Esi creates on that journey with another woman called Tansi are fleeting and transitory. Tansi is therefore called Esi's "journey friend," and Esi does not dare to hope that "they would be allowed to stay together even longer" (HG, 29). After Esi is raped by a British soldier, she does not even want to keep up the ties to Tansi but starts to "separate herself" from the time and place she is in: "She no longer wanted to talk to Tansi. She no longer wanted to listen to stories." (HG, 48). The experience of involuntary movement and the loss of family and social ties has effectively destroyed Esi's sense of community and home, making her heart the "gray

rock" that her daughter Ness in a later chapter associates with her and creating the "hardness of spirit" that will make Esi unable to even reach for her daughter when the child is taken from her and sold to another plantation (*HG*, 71).

This loss of home and its ensuing literal and spiritual homelessness is not liberating towards a new nomadic subjectivity, and it does not enable resistance to institutions or state control, as a radical nomadology would have it. Rather, it subordinates Esi to power structures out of her control and makes her vulnerable to what, at the very end of the chapter, is called "more evil [that] was coming with the next wave" (*HG*, 49). Even the movement of the waves is more active in its foreboding anticipation than Esi and her fellow captives, who are 'being herded' and 'being marched' across the sand towards the next involuntary journey across the infamous Middle Passage (cf. *HG*, 49).

6 Conclusion

Home is a contested concept that has been seen as stable and fluid, bounded and open, negative and positive. While sedentary discourses stress the presence, stability, and boundedness of home and present social relations within the home as organic, natural, and in need of defence, nomadological views re-assess home as reactionary, non-existent, and a phantasy of origins used to authenticate repressive state control and violent action against anyone deemed Other. This entails different views towards mobility and movement, making it threatening and pathological in a sedentary metaphysics, while being praised as liberating and progressive by nomadology. This binary opposition of essentialising or rejecting home and the often reductive notions of mobility, fluidity, and selfhood attached to these oppositions tend to overlook the ambivalence of notions of home as a place, an imaginary, a sense of self, communal ties, affects and feelings, as well as practices.

Home is an absence, elusive, and constantly in the making, but it also is an aspiration. In contrast to both sedentary and nomadological ideas on home, terms like Avtar Brah's 'homing desire' stress that humans have a craving for belonging, but that this might not be attached to a real

place or even be attainable in the first place. It is this experience of losing something that was not there, of wanting to belong and desiring the safety and comfort of an idealised home, which the protagonists of *Homegoing* go through. The absent-present mother Maame and her two daughters embody this ambivalent sense of home as intensely desired but also as always already lost and problematic. As my close readings have shown, Maame's dual and complex experience with two homes and two daughters makes her daughter Effia accept a sedentary notion of home although it is shaped by violence and self-rejection, while Esi's happy childhood home is, again violently, interrupted by capture and involuntary movement that defy nomadological celebrations of liberatory mobility. The novel thus problematises easy notions of organic belonging and of home as a self-evident fact of nature as much as it complicates ideas about a homeless flux of ontological migrancy. As the novel's title indicates, home is a process and an aspiration, a constant 'home-going,' not a home-coming, home-being, or an eternal homelessness.

Works Cited

- Gyasi, Yaa (2016): *Homegoing*. London: Viking.
- Ahmed, Sara (1999): Home and Away. Narratives of Migration and Estrangement. In: *International Journal of Cultural Studies*, 2/3, p. 329-347.
- Ahmed, Sara (2000): *Strange Encounters. Embodied Others in Post-Coloniality*. London: Routledge.
- Ahmed, Sara/Castañeda, Claudia/Fortier, Anne-Marie/et al. (eds.) (2003): *Uprootings/Regroundings. Questions of Home and Migration*. Oxford: Berg.
- Al-Ali, Nadjie/Koser, Khalid (2002): *New Approaches to Migration? Transnational Communities and the Transformation of Home*. London: Routledge.
- Anderson, Benedict (2006): *Imagined Communities*. London: Verso.
- Bauman, Zygmunt (2012): *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity.
- Blunt, Alison/Dowling, Robyn (2006): *Home*. London: Routledge.
- Bowlby, Sophie/Gregory, Susan/McKie, Linda (1997): 'Doing Home.' Patriarchy, Caring, and Space. In: *Women's Studies International Forum*, 20/3, p. 343-350.
- Brah, Avtar (1996): *Cartographies of Diaspora. Contesting Identities*. London: Routledge.

- Braidotti, Rosi (2011): *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York: Columbia UP.
- Clifford, James (1997): *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Mass.: Harvard UP.
- Cunningham, D. Joseph/ Pfeiffer, Peter C./Ryshina-Pankova, Marianna (2018): *Assessing Humanities Learning in an Integrated Undergraduate German Curriculum*. In: *Die Unterrichtspraxis/Teaching German*, 51/2, p. 144-155.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (1987): *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. Transl. Brian Massumi. London: continuum.
- Fox, Michael Allen (2016): *Home. A Very Short Introduction*. Oxford: UP.
- George, Rosemary Marangoly (1996): *The Politics of Home. Postcolonial Relocations and Twentieth-Century Fiction*. Cambridge: UP.
- Gilroy, Paul (1993): *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. London: Verso.
- Grossberg, Larry (1996): *The Space of Culture, the Power of Space*. In: Chambers, Iain/Curti, Lidia (eds.): *The Post-colonial Question. Common Skies, Divided Horizons*. London: Routledge, p. 169-188.
- Heidegger, Martin (1975): *Building Dwelling Thinking*. In: Heidegger, Martin: *Poetry, Language, Thought*. Transl. Albert Hofstadter. New York: Harper Colophon Books, p. 141-160.
- Hicks, George (1857): *The Sinews of Old England. Watercolour*. Yale Center for British Art, Friends of British Art Fund. <http://collections.britishart.yale.edu/vufind/Record/3659731>. Public Domain Image. Last accessed: 11 April 2019.
- Hofstadter, Albert (1975): *Introduction*. In: Heidegger, Martin: *Poetry, Language, Thought*. Transl. Albert Hofstadter. New York: Harper Colophon Books, p. ix-xxii.
- Hollander, John (1991): *The Idea of a Home: A Kind of Space*. In: *Social Research*, 58/1, p. 31-49.
- King, Russell (2016): *Afterword: Many Ageings, Multiple Migrations and Ambiguous Homes*. In: Walsh, Katie/Näre, Lena (eds.): *Transnational Migration and Home in Older Age*. London: Routledge, p. 239-252.
- Loomba, Ania (2002): *Shakespeare, Race and Colonialism*. Oxford: Oxford UP.
- Mallett, Shelley (2004): *Understanding Home. A Critical Review of the Literature*. In: *The Sociological Review*, 52/1, p. 62-89.
- Marston, Sallie A. (2000): *The Social Construction of Scale*. In: *Progress in Human Geography*, 24/2, p. 219-242.
- McClintock, Anne (1997): *'No Longer in a Future Heaven.'* Gender, Race and Nationalism. In: Mufti, Aamir/Shohat, Ella/McClintock, Anne (eds.): *Dangerous Liaisons. Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives*. Minneapolis: University of Minnesota Press, p. 89-112.
- Morley, David (2000): *Home Territories. Media, Mobility and Identity*. London: Routledge.
- Morley, David (2003): *What's 'Home' got to do with it? Contradictory Dynamics in the Domestication of Technology and the Dislocation of Domesticity*. In: *European Journal of Cultural Studies*, 6/4, p. 435-458.
- Morley, David (2017): *Communications and Mobility. The Migrant, the Mobile Phone, and the Container Box*. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell.
- Nail, Thomas (2015): *The Figure of the Migrant*. Stanford: UP.
- Porteous, J. Douglas/Smith, Sandra E. (2001): *Domicide. The Global Destruction of Home*. Montreal: McGill-Queen's UP.
- Tabor, Philip (1998): *Striking home – the Telematic Assault on Identity*. In: Hill, Jonathan (ed.): *Occupying Architecture. Between the Architect and the User*. London: Routledge, p. 217-228.
- Tuan, Yi-Fu (2012): *Epilogue. Home as Elsewhere*. In: Kugele, Jens/Eigler, Friederike Ursula (eds.): *'Heimat': At the Intersection of Memory and Space*. Berlin: De Gruyter, p. 226-239.
- Wolters, Eugene (2015): *The Figure of the Migrant, an Interview with Thomas Nail*. *Critical Theory*: <http://www.critical-theory.com/the-figure-of-the-migrant-an-interview-with-thomas-nail/> Last accessed: 10 April 2019.