

EISEL, U. (2007): Politisch korrekte Heimat? Ein polemischer Essay über politisches Engagement in der Wissenschaft sowie einige Gedanken über die Funktionsweise von Ideen. In: PIECHOCKI, R., WIERSBINSKI, N. [Hrsg.]: Heimat und Naturschutz. Die Vilmer Thesen und ihre Kritiker. Naturschutz und biologische Vielfalt, H. 47, Veröffentlichungen des Bundesamtes für Naturschutz, Bonn – Bad Godesberg, S. 353-402.

Ulrich Eisel

Politisch korrekte Heimat ?

Ein polemischer Essay über politisches Engagement in der Wissenschaft sowie einige Gedanken über die Funktionsweise von Ideen.

Anmerkungen zu einer Tagung

These 1: In der aktuellen politischen Diskussion soll der Begriff der Heimat ohne Rücksicht auf die Idee der Heimat definiert werden. Ein korrekter Begriff von Heimat wird konstruiert, indem der Idee der Heimat eine politische Entscheidung entgegengestellt wird.

Demgegenüber werde ich versuchen, der Idee der Heimat gerecht zu werden, ohne den richtigen Begriff zu finden. Ich werde sie wie ein Paradigma behandeln, das heißt die Funktionsweise eines Zentrums der Idee zu beschreiben versuchen.

These 2: Dieses Zentrum konstituiert die Opposition zwischen Heimat und Fremde und lebt von ihr. In den geflissentlichen Versuchen, die Heimat salonfähig zu machen, wird die Beziehung zum Fremden zu eliminieren versucht, weil diese Beziehung angeblich zur falschen Form der Heimatliebe führt. So wird konsequent an der Idee der Heimat vorbeigeredet.

Doppelspagat

Ich knüpfe an meinen Eindruck an, dass der Begriff der Heimat – nach anfänglicher Scheu der meisten Naturschützer und Landschaftsplaner – nun allmählich verramscht wird. Fast alle wollen ihr Süppchen damit kochen. So sehe ich mich nun zwischen zwei Fronten. Einerseits argumentiere ich für die Anerkennung und „Nutzung“ dieses Begriffs (und Gefühls) durch den Naturschutz. Andererseits warne ich vor Blauäugigkeit angesichts der Funktion dieses Begriffs in der jüngeren deutschen Geschichte. Bereits dies ist ein Spagat.

Offenbar sind diejenigen Aktivitäten, in denen der Heimatbegriff stark gemacht wurde (vgl. Schwerpunktheft der „Natur und Landschaft“ 2003; Eisel 2007, 2007a, 2007b; Körner; Eisel 2003; Piechocki et. al. 2003) innerhalb der Zunft recht wirksam; manche der warnenden Rufer halten nun Vorträge über die Heimat. Aber das hat eine unangenehme Konsequenz: Heimat wird schier zur Mode. In der Zeit knapper Mittel wird kein Versuch ausgelassen, die eigenen Interessen mit irgendetwas zu schmücken, was „zieht“. Zudem: Wissenschaftler dürfen nichts verpassen, müssen immer Anschluss an die aktuellste Diskussion dokumentieren – die nächste Evaluierung kommt bestimmt. Das animiert zu Etikettenschwindel und Leerformeln.

Ich unterstelle das nicht jedem der mittlerweile in Erscheinung tretenden Heimatbefürworter; es gibt sicherlich ernsthafte Bemühungen. Aber insgesamt stellt sich doch meist ein sich selbst verstärkender Prozess der oberflächlichen Diffusion eines Themas ein. (Man denke z. B. an die Begriffe Postmoderne oder Nachhaltigkeit.)

So ergibt sich ein zweiter Spagat: Ich habe nicht nur die deutsche Geschichte am Hals, sondern auch die mitinitiierte Gegenwart. Was den letzteren Aspekt angeht, so teile ich allerdings nicht das Interesse jener neuen Heimatliebhaber: Alle suchen nach einem modernen, demokratieverträglichen, zukunftsweisenden, das völkische Erbe abstreifenden, also gewissermaßen unbefleckten Heimatbegriff. Davon nehme ich mich aus. Ich halte das für eine falsche Problemstellung. Eher beschleicht mich Misstrauen angesichts des allzu flotten korrekten Schwungs, der in die Sache gekommen ist.

Im Folgenden werde ich exemplarisch den Tagungsbericht zur hannoveraner Tagung „Der Heimatbegriff in der nachhaltigen Entwicklung – Inhalte, Chancen und Risiken“¹, den ich für symptomatisch halte, auf die Art und Weise hin untersuchen, wie die unverdächtigen Heimatgefühle und der korrekte Heimatbegriff erarbeitet werden.

Bedeutungsvielfalt mit oder ohne Gemeinsamkeit?

In der aktuellen Diskussion ist erkennbar, dass viele den Versuch machen, aus Gründen der politischen Korrektheit Heimat so zu begreifen, dass zur Fremde/Fremdheit keine Opposition entsteht, dass nichts und niemand ausgeschlossen werden könnte, wenn man sich zur Heimat bekennt. Es soll damit die völkische und konservative Vergangenheit des Wortes abgestreift werden. Flankiert werden diese Versuche einerseits von der handlungstheoretischen Orientierung des Begriffs und damit einhergehend andererseits mit seiner „Enträumlichung“.

Zunächst wird versucht, sich einen gewissen Freiraum für eine eigene Definition des Heimatbegriffs zu schaffen. Dazu wird die Vielschichtigkeit, Undeutlichkeit, gewissermaßen die Sperrigkeit des Begriffs gegenüber vorschnellen Festlegungen betont. Das soll dazu dienen, Gegenbelege zu einem unzulässig verallgemeinerten Heimatbegriff zu sammeln. Dieser problematische Begriff ist der räumliche, landschaftliche und zudem angeblich latent fremdenfeindliche Heimatbegriff; dem Common Sense darf man nicht trauen. In sich heterogene – mal positiv, mal negativ besetzte – Beispiel für ganz andere Bedeutungshorizonte wären „geistige Heimat“, „soziale Heimat“, „Wahlheimat“; auch zum Beispiel die plurale Verwendung des Begriffs und die Variabilität der Ortsbindung zwischen dem eigenen Körper bis hin zur „ewigen Heimat“ jenseits von Raum und Zeit“ machen die große Vielfalt der Bedeutungen augenscheinlich.²

Aber alle Metaphern, die das Gegenteil des landläufigen räumlichen Heimatbegriffs belegen sollen, beweisen das Gegenteil dessen, was sie beweisen sollen. Sie rekurrieren alle auf eine Sehnsucht/Erfahrung von gelungenen Lebensmomenten in einem abgeschlossenen Lebensbezirk. (Damit meine ich nicht etwa ein „Wohlfühlen“, wie das in der Tabelle der Heimatgefühle und -zustände im Bericht über die hannoveraner Tagung genannt wird,

¹ Kirsch-Stracke; von Haaren 2005 in *Natur und Landschaft* 80, (11): 478-483.

² Alle Zitate Kirsch-Stracke; von Haaren 2005, 478; vgl. dort weitere Beispiele. Die Vielschichtigkeit und Heterogenität des Heimatbegriffs sei aber auch eine seiner Schwächen; er weise „Ungenauigkeiten“ auf (ebenda, 282). Wie allerdings ein Begriff ungenau sein und darin eine Schwäche zeigen könnte, ist mir schleierhaft. Ein Begriff ist ein Begriff. Er bedeutet genau all das, was an Bedeutungen in seinem Sinnhorizont enthalten ist. Bekannt ist mir jedoch, dass Begriffe ungenau gebraucht werden, und dass das eine Schwäche seines Nutzers wäre. Darunter könnte auch diese Tagung gelitten haben.

sondern Sinngebung.) Somit definiere ich Heimat zunächst als konkret erfahrenen Sinnbezirk. (Das ist nicht hinreichend, aber notwendig. Ich weise darauf hin, dass sich das *nicht* mit Handlungsbezirk deckt. Es ist mehr und anders.) Diese Bedeutung wird nun von den Begriffskonstrukteuren intuitiv vorausgesetzt und umstandslos auf alle möglichen anderen Lebensbereiche oder -dimensionen übertragen, und schon ist das dann auch eine „Art“ von Heimat, so als stünden verschiedene Sorten davon in der Welt und im Leben der Menschen herum, und brauchten in ihrer Vielzahl nur registriert zu werden. Irgendwie korreliert dann die Summe mit dem Begriff „Heimat“. Dann liegt der Schluss nahe: Sie ist ein vielschichtiges, vieldimensionales, individuell wirksames Objekt, das wissenschaftlich bzw. objektiv nicht fassbar und intersubjektiv nicht bewertbar ist (Kirsch-Stracke; von Haaren 2005, 478, 479 und 482). Es tritt nur in allerlei heterogenen Befindlichkeiten von Menschen auf. Bewiesen wird so aber ausschließlich, dass die Idee der Heimat im Kern genau nur das ist, was all jenen Metaphern zum Leben verhilft. Das läuft auf das Gegenteil von dem hinaus, was bewiesen werden sollte: auf die *Einheit* einer fundamentalen *Idee* von konkret sinnerfüllter Anpassung und vom Leben im *Inneren* eines solchen Anpassungsbezirks.

Für die Idee der Heimat bedeutet das: Diese betont pluralistischen Definitionsstrategien werden scheitern. Sie führen zu hohlen Denkgebilden, die von nichts im Sprachgefühl abgedeckt sind. Das hat einen paradoxen, aber doch konsequenten Effekt. Die globalisierungsgerechte Erneuerung des Heimatbegriffs landet dort, wo die Verdrängung des Begriffs schon immer war: bei einer realitätsfernen Dogmatisierung. Niemand kann mit einem Wort etwas anfangen, das etwas und zugleich dessen Gegenteil bedeuten soll. Das ist die sanfte Variante des Unfugs. Die krassere entsteht dann, wenn gar *entgegen* dem Sprachgefühl (zudem gegenteilige) Bedeutungselemente auf einen Nenner gebracht werden sollen. Solche Bestrebungen kann ich in der Diskussion über Heimat erkennen. Denn es wurde dann doch eine Gemeinsamkeit in der Vielzahl festgestellt. Unverzichtbar für Heimatgefühl sei der Wunsch danach, sich eine Welt zu schaffen und die Möglichkeit von uneingeschränkter Entfaltung (ebenda, 479, 481, 482).

Wie entsteht der Unfug?

Man sammelt allerlei Bedeutungen des Begriffs. Das sieht empirisch und solide aus. Dann bewertet man die verschiedenen Bedeutungsschattierungen. Die warnenden Finger heben sich: Es werden gute und schlechte Bedeutungen erkannt und entsprechend sortiert. Nicht die Widersprüche in den Heimatvorstellungen werden als solche gesucht, benannt und ernst genommen, sondern nach einem politischen Maßstab bemessen. Der ist klar: Völkischer und NS-Rassismus, die ja beide für das alte Zerrbild von Heimat verantwortlich zeichnen, sind durch Ausgrenzung des Fremden gekennzeichnet. Also muss das vermieden werden, ganz gleich, ob der Begriff das vorgibt oder nicht. Damit steht man auf der Seite der Gutmenschen und beginnt das Gegenbild von Heimat als Heimatbegriff auszuformulieren. Wer da nicht mitspielt, bekommt Ärger. Und die Menschen drumherum, die mit solchen Kunstprodukten beglückt werden, wundern sich darüber, was da wieder einmal „von oben“ über sie herein bricht. Zuerst sollten sie ihre Heimat nicht mehr so recht lieben, nun sollen sie plötzlich Fremde nicht mehr bemerken und für Patagonien jederzeit heimatliche Gefühle entwickeln können.

Die neue Hinwendung zur Heimat ist genauso unglaubwürdig wie die alte Verdrängung.

Der umgekehrte Weg bestünde darin: Man sucht die Widersprüche zwischen den Bedeutungsinhalten des Begriffs und bewertet sie als konstitutiv für das gesamte Sinngebilde „Heimat“. Dann muss man nicht den richtigen Begriff (und was das Absurdere ist: die richtigen Gefühle der Menschen) normieren, sondern kann untersuchen, um welches

kulturelle Denk- und Handlungsmuster und um welche Art der persönlichen Betroffenheit es sich eigentlich handelt, vor allem, ob die „unangenehmen“ Seiten des Begriffs (und der Gefühle) in ihrem Ursprung so diskriminierend sind, wie sie im nationalistischen Kontext auftreten. Auf dieser Basis kann man ein ganz anderes Handlungsverständnis entwickeln. Es geht dann nicht mehr darum, wie man das Böse bannt, d. h. um moralische Bevormundung, sondern darum, wie man mit den ohnehin nicht vermeidbaren Anstößigkeiten leben und politisch umgehen lernt. Dazu muss man recht genau ihre Herkunft und Wirkungsweise, das heißt den Sinngehalt der ganzen Konstruktion kennen. Es geht also nicht um Denkverbote und die Säuberung der Welt, sondern um Glaubwürdigkeit und Flexibilität in einer prekären Welt. Demgegenüber wird mit dem Hinweis auf Beliebigkeit und die Vielfalt der Bedeutungen sowie mit der Attitüde der undogmatischen Offenheit im Umgang mit der Welt, wenn man auch alles Fremde gutheißt, dogmatisch entschieden, was zukünftig der richtige Begriff zu sein hätte und dabei eine völlig unrealistische Bedeutung festgelegt.

Die Widersprüche eröffnen, wenn man sie ernst nimmt, statt sie politisch zu bereinigen, den Diskurs. Man bestimmt sie dann als Lebenshaltungen und kulturelle/politische Formeln. Damit verlieren die verschiedenen Aspekte von bzw. Positionen zu „Heimat“ ihre Beliebigkeit. Es entfällt die Plausibilität dafür, dass auf Grund der Vielfalt der Bedeutungen die Freiheit besteht, den Begriff mir nichts dir nichts ganz neu zu bestimmen und politisch korrekt einzuengen. Stattdessen wären die in Widersprüchen schillernden Bedeutungen in ihrer inneren Logik und als Ausgestaltung eines Bedeutungskerns unter wechselnden Bedingungen zu bestimmen.

Emanzipation ist Pflicht

In Folgenden werde ich die Auswirkungen der politischen und moralischen Vorgaben vorführen, dass zugelassene Heimat der Maxime zu genügen hätte, Emanzipationsmöglichkeiten zu eröffnen oder zumindest nicht zu behindern. Aus dieser Vorgabe ergibt sich das Problem, dass die theoretische Klarheit der Begriffsarbeit ebenso wie eine realistische Interventionsmöglichkeit in die politische Diskussion auf der Strecke bleiben. Der Anspruch auf eine emanzipative Wirkung des Heimatbegriffs zieht sich durch die ganze Tagung. Resümiert wird das wie folgt: „Eine Perspektive für die Zukunft wäre es, den Heimatbegriff im Sinne von Walter Benjamin „dem Feind zu vergällen“, indem er emanzipatorisch gefüllt würde. Wenn „Heimat“ dann so definiert wird wie von Najeha Abid (...), „Heimat ist da, wo ich handlungsfähig bin“, bestehen Chancen, dass der Heimatbegriff nicht die Ab- oder Ausgrenzung einzelner Bevölkerungsgruppen beschreibt, sondern das Miteinander aktiver Menschen kennzeichnet (...)“ (ebenda, 482). Das ist gegen die „Herkunftsheimat“ gerichtet; sie ist es, die der Emanzipation entgegen steht. Wie gut das politische Dogma etabliert ist und wie es Wissenschaftler robust mit ihren eigenen empirischen Befunden umgehen lässt, kann man am folgenden Zitat erkennen: „Auch wenn die Herkunftsheimat ganz offensichtlich im Empfinden vieler Menschen zunächst im Vordergrund dessen steht, was sie als Heimat bezeichnen, waren sich viele Diskutantinnen und Diskutanten dennoch einig, dass Heimat nicht vorgegeben ist, sondern dass sie geschaffen wird und zwar im geistigen und/oder materiellen Sinne – das wäre dann im Sinne Fischers (ein Tagungsteilnehmer, Erg. U. E.) die „Heimat als Versuch des Menschen, in der Welt zu Hause zu sein“ (ebenda, 479). Damit die Menschen ihren Ursprung vergessen und lernen, auf die richtige Art zu Hause zu sein, stellt sich die Frage: „Wovon aber hängt die Fähigkeit der Menschen ab, sich eine solche Heimat aktiv zu schaffen? Und kann man diese Fähigkeit fördern?“ (ebenda, 479). Vorschläge wurden gemacht: „Fischer schlug dazu

Schreibwerkstätten vor, in den Arbeitsgruppen wurde von gärtnerischen und anderen praktischen Projekten berichtet“ (ebenda, 479). Schreibwerkstätten und Gartenarbeit zur Emanzipation von konventioneller primärer Heimatverbundenheit und dennoch als Hinwendung zu einem zufriedenen Niederlassen in der Welt – man muss sich das einmal auf der Zunge zergehen lassen. Da sollen sich wohl Maurerpoliere, Hausfrauen, Jugendliche jeglicher Herkunft, Studienräte, Busfahrerinnen usw. usf. regelmäßig ihre emotionalen Verirrungen von der Seele schreiben, Verirrungen, die darin bestehen, dass sie gerne in Mecklenburg oder in der Pfalz leben, wo sie geboren wurden. Sie sollen all das lieben, nicht weil sie es sowieso gerne haben, sondern gewissermaßen gegen dieses Gefühl in sich umbiegen.

Aber die guten Gründe für sanfte Indoktrination ganz normaler Menschen durch eine Intellektuellenkaste liegen auf der Hand: „Kritisch wurde wiederholt angemerkt, dass Heimat eine der politischen Emanzipation abträgliche Ersatzfunktion übernehmen kann, indem sie Einzelnen oder Gruppen als Surrogat für mangelndes Selbstwertgefühl dient“ (ebenda, 480). Das Denkmuster ist folgendermaßen gestrickt: 1. Politische Emanzipation ist gut und Pflicht. 2. Selbstwertgefühl ist Voraussetzung für politische Emanzipation. 3. Mangel an Selbstwertgefühl tendiert zu Ersatzhandlungen. 4. Möglicher Ersatz ist Heimatliebe und somit politischer Emanzipation abträglich.

Hier wird die Pflicht zur Emanzipation nicht offen politisch eingeklagt, denn das wäre ja respektabel. Jeder Konservative könnte dann sagen: „Ich pfeife auf Eure Emanzipation“ und dies evtl. begründen; ein vernünftiger Disput könnte entstehen. Stattdessen wird der Umweg über einen Persönlichkeitsmangel genommen – und zwar ohne jede empirische Basis über den Zusammenhang zwischen Emanzipationsstreben und Selbstwertproblemen. Ich kenne zahlreiche Gegenbeispiele zur unterstellten Voraussetzung und auch ein nüchterner Rückblick auf die 68er-Bewegung einschließlich aller nachgefolgten subkulturellen Emanzipationsbewegungen lehrt eher, dass solche krampfhaften Emanzipationssprünge nach vorn mangelnden Selbstwert ersetzen sollen. Das spricht nicht gegen die kulturellen und politischen Ziele, die dabei formuliert wurden und werden, und auch nicht gegen Emanzipationsstreben, aber das als Akt psychischer Stärke schönreden und den Gegnern das eigene Unvermögen unterschieben muss man deshalb noch lange nicht. Diese fatale Verbindung von ideologischer Bevormundung und dem, was man „Psychologisieren“ nennt, ist allerdings gängige Praxis im progressiven Politikverständnis.

Solange nicht alle bekehrt sind, gilt es höllisch aufzupassen; die unausgereiften Persönlichkeiten lauern überall: „Weitere Gefahren einer Forcierung des Heimatthemas in der Planung liegen darin, dass es entpolitisiert wirken kann und dass bestimmte Heimatbilder aufoktroiert werden können“ (ebenda, 480). Ich muss gestehen, dass ich das grotesk finde: Da sitzt ein ganzer Saal voller Wissenschaftler und beweihrauchert sich mit der eigenen Emanzipiertheit, maßt sich an, einem Großteil der Bevölkerung den rechten Weg weisen zu müssen, indem ihm mit Mätzchen und Tricks ein fundamentales Lebensgefühl ausgetrieben werden soll und das unter dem Motto der Nachhilfe zu größerem Selbstwert. Diese Unverschämtheiten gehen einher mit einem kompletten Realitätsverlust, denn diese Akademiker glauben offenbar tatsächlich, dass so etwas funktionieren könnte. Zum Glück schweben sie – wie Planer zumeist – alleine im leeren Raum. Es ist offenbar keinerlei Bewusstsein dafür vorhanden, dass die Tagung aus nichts anderem bestand, als aus dem Anliegen, eine unendlich abstrakte Definition zu erarbeiten und der Menschheit zu oktroyieren, also genau das zu tun, was erstens den Gegnern unterstellt wird und zweitens paradoxerweise als unmöglich „erkannt“ wurde, denn es wurde festgestellt:

„Regionalentwicklung und Landschaftsplanung können Heimat nicht abstrakt erfassen und gestalten“ (ebenda, 482). Dieses Bewusstsein fehlt, weil das politische Motiv für die gefundene Leerformel natürlich ein höchst konkretes Anliegen ist. Das verstellt den Blick darauf, dass ein solcher Heimatbegriff mit der Idee der Heimat jede Verbindung verloren hat.

Allerlei übersehene Ungereimtheiten

Aber die Emanzipationsrechnung ging selbst auf der Tagung nicht auf. Das lag daran, dass sich die Idee der Heimat nicht so leicht totschweigen lässt. Delikaterweise tauchten ihre Indizien gerade dort auf, wo die schier uneinnehmbare Bastion ihres Gegners sich befindet: in der interkulturellen Arbeit mit Migrantinnen und Migranten (vgl. ebenda, 481). Da wurde aus einem Projekt berichtet: „In den interkulturellen Gärten können Menschen in Frieden ankommen, körperlich und sinnlich „Wurzeln schlagen in der Fremde“ (Müller 2002) und sich „neu beheimaten“. (...) Najeha Abid, Mitbegründerin der internationalen Gärten Göttingen, betonte die Chance zur Integration, die sich dadurch biete, dass man Heimat nicht statisch begreife, sondern als etwas, was man sich neu schaffen kann, ohne Bekanntes aufgeben zu müssen. Die Interkulturellen Gärten wirkten als Passage, in der Erfahrungen und Erkenntnisse zwischen den Kulturen hin- und herwanderten. Dies trage dazu bei, dass die Herkunftsheimat, in der man gute und schlechte Zeiten erlebt habe, nicht idealisiert werde“ (Kirsch-Stracke; von Haaren 2005, 481). Es lässt sich kaum deutlicher die Kraft der Idee der Heimat demonstrieren. Gerade die Wanderung zwischen Kulturen, hier explizit gedeutet in Verbindung mit „Herkunftsheimaten“, kristallisiert heraus, dass es da etwas „Bekanntes aufgeben zu müssen“ gilt. Die Tagungsteilnehmer hätten die Chance gehabt, die Ambivalenz von Heimat im Widerspruch zwischen Heimat und Fremde, dann, wenn man alte gegen neue Heimaten austauscht, zu bearbeiten. Damit hätten sie sich der Wirklichkeit ihres Themas etwas angenähert.

Die Tagung verlief aber anders: „In der **Diskussion** wurde Heimat als dynamisches Konzept und sozialer Prozess verstanden, woraus sich Handlungsfreiheit als Kriterium für Beheimatung ergibt. Ihre Merkmale sind: etwas schaffen, sich austauschen, auseinandersetzen und dadurch souverän agieren können“ (ebenda, 481). Somit wurde von Heimat überhaupt nichts verstanden. Das Fazit entspricht zwar nicht dem, was gerade zuvor herausgekommen war, aber dafür den politischen Vorgaben. Die nicht-„dynamischen“, mehr implizit und natürlich eher ungewollt geäußerten Aspekte aus dem Bericht über die Migrantinnen und Migranten wurde kurzerhand diskriminiert und jenem schwachen Selbstwertgefühl zugeordnet: „Abgrenzende und ausgrenzende Heimattümelei wurde dagegen ebenso wie nationalistische (Jugend-)Gruppen mit den ihr eigenen Strukturen und Symbolen als erstarrte „Ersatzheimat“ benannt, die letztlich heimatlos, weil handlungsunfähig macht“ (ebenda, 481). Aber auch in einem anderen Kontext hätte einer der Wissenschaftler einmal die Hand heben und sagen können: „Ich sehe da einen Widerspruch, lassen Sie uns darüber diskutieren“. Die Chance wurde verpasst. Denn „(i)m Workshop „'Heimat' entwickeln? Zum Umgang mit dem Heimatbegriff in Landschaftsplanung und Regionalentwicklung“ (...) ging Adrian Hoppenstedt (...) auf die Globalisierung und „McDonaldisierung“ menschlicher Lebensräume als Gründe für das Wiederaufleben von „Heimat“ ein. Der planerische Naturschutz berücksichtige zu wenig die Bedürfnisse der Menschen nach (räumlicher) Identität. Ein Instrument, diesen Zustand zu ändern, sieht Hoppenstedt u. a. in der Landschaftskonvention des Europarates, die von Deutschland bisher noch nicht unterzeichnet wurde. Im Zentrum steht für ihn dabei die Aufbereitung der „Eigenarten“ der verschiedenen europäischen Landschaften. Mittlerweile sei die Erhaltung kulturhistorischer Eigenheiten in der

Bevölkerung das Hauptargument für die Landschaftsplanung geworden“ (ebenda, 481). Hier wird klar und deutlich vorausgesetzt, dass Menschen das Bedürfnis nach räumlicher Identität haben (was ich im übrigen für eine unbewiesene und viel zu simple Theorie halte), dass das eine Reaktion auf Fremdbestimmung durch Mechanismen der Globalisierung und Amerikanisierung ist, dass diesem (angeblichen) Bedürfnis nachgekommen werden müsse und dass das durch die Aufbereitung der Eigenarten von Landschaften zu geschehen habe. Die Argumente, welche die Erhaltung kulturhistorischer Eigenheiten in den Vordergrund stellen, seien die erfolgreichsten Argumente für Landschaftsplaner gegenüber der Bevölkerung. Mich freut das zu hören, aber die Frage sei erlaubt: Was wird aus dem emanzipatorischen handlungstheoretischen Heimatbegriff, wenn sein verpönte Gegenteil, das heißt der dem politischen Konservatismus zugehörige Heimatbegriff, der das Eigene betont und das Fremde ausgrenzt, so gut einsatzfähig ist an den Stellen, wo man ihn unbedingt ersetzen will?

Diskutiert wurde das nicht, aber ein Silberstreif am Horizont schien auf: „Thieleking warnte vor einer Benutzung des Heimatbegriffs, wenn er von den Planenden anders verstanden werde, als von den Menschen vor Ort“ (ebenda). Wie wahr. So wurde denn „weitgehende Einigkeit“ (ebenda) darin erzielt, dass der „Begriff „Heimat“ nicht zu tabuisieren“ sei (ebenda) – allerdings in Amtssprachen solle er nicht vorkommen. Das liefere dann wohl auf halbtabu hinaus. Nutzbar sei der Begriff jedoch nur eingeschränkt: „Weil „Heimat“ aber kein Fachbegriff, sondern ein Alltagsbegriff ist, der Alltagserfahrungen ausdrückt, kann er nicht verrechtlicht werden. Außerdem ist Heimat mit den in der Planung üblichen Methoden weder objektiv erfassbar noch intersubjektiv bewertbar. Eine Verrechtlichung des Begriffs würde z. B. in der absurden Vorstellung einer „Heimatverträglichkeitsprüfung“ gipfeln“ (ebenda, 481-482). Ganz abgesehen davon, dass die neuesten und gepriesenen Weiterentwicklungen in der Landschaftsbildanalyse an eine solche absurde Vorstellung erinnern, ist dieses Argument irrelevant. Was soll denn Recht überhaupt für ein Verfahren wählen, wenn nicht das der Kodifizierung von alltagsweltlichen Begriffen? Was wäre mit Freiheit, Mord, Dieb, Parkplatz? Zum Beispiel die Diskussion über Sterbehilfe oder Genmanipulation dokumentiert bestens, wie zurzeit um die neuerliche und erweiterte Verrechtlichung des Begriffs „Leben“ gerungen wird. Und alltagsweltlich ist dieser Begriff doch wohl.

Offenbar wurde in dieser Argumentation etwas verwechselt.

Wie nachhaltig ist emanzipatorischer Heimatschutz?

Das Thema der Tagung hatte „Der Heimatbegriff in der nachhaltigen Entwicklung“ gelautet. Über diesen Zusammenhang habe ich nur zwei – ganz unterschiedliche – Bemerkungen gefunden. Die erste formuliert, dass Heimat keinesfalls ein konkreter Begriff als Nachhaltigkeit sei (ebenda, 481). „So, so“, ist man versucht zu sagen. Welcher Fragestellung der Vergleich angehört, bleibt verborgen. Versuchen wir es: Er hat nur Sinn, wenn erwogen wird, ob das Eine das Andere ersetzen könnte. Offenbar nicht, aber dennoch nützt der Heimatbegriff der Nachhaltigkeit: „Die Planung kann lediglich Räume schaffen, in denen Möglichkeiten für die menschliche Entfaltung und für hohe Lebensqualität bestehen. Heimat kann bei Auslösung dieses Potenzials als Gegengewicht zur Ökonomisierung und als weicher Standortfaktor gesehen werden. Bei einem solchen Umgang mit dem Heimatbegriff kann er zur Aktivierung in Prozessen der nachhaltigen Entwicklung beitragen“ (ebenda, 482). Widerstand gegen Ökonomisierung (was immer das auch sein mag) kann zur Aktivierung von Menschen und Demokratisierung von Prozessen führen, und das ist ein Beitrag zu Nachhaltigkeit. Das liest sich ganz eingängig. Trotzdem scheint es mir paradox zu sein.

Man kann schlussfolgern, dass Nachhaltigkeit im Gegensatz zu Ökonomisierung steht, wenn Heimat als ein Beitrag zu Nachhaltigkeit diesen Gegensatz aufbaut. Ökonomisierung übersetze ich einmal mit denjenigen materiellen Funktionszusammenhängen, deren Automatismus erstens die Natur zerstört, zweitens regionale Eigenart nicht beachtet und drittens dem Prinzip des technisch Machbaren folgt. Dieser Mechanismus ist universell, wirkt an allen Orten gleich. So verwundert es nicht, dass die Idee der Heimat in der Landschaftsplanung und im Naturschutz dem Nachhaltigkeitsprinzip dienlich sein kann. Denn Nachhaltigkeit und Heimat kämen meiner Übersetzung von Ökonomisierung zufolge derart überein, dass erstens die Natur zu schützen ist, zweitens regionale Bedingungen und Eigenart zu beachten sind und drittens der Einsatz von technischen Mittel an Bedingungen zu knüpfen ist, die den ersten beiden Kriterien Rechnung tragen. Im Hinblick auf die landläufig vertraute Idee der Heimat tauchen hiergegen keine Widersprüche auf. Aber wie verhält sich das mit dem angestrebten emanzipatorischen Heimatbegriff? Der gehört ja eigentlich in jene Welt der Machbarkeit. Zumindest wurde auf der Tagung die bedingungslose Verfügbarkeit der Welt für das handelnde Subjekt immer wieder als Kern des erwünschten Heimatgedankens herausgestellt. Das ist plausibel, wenn und weil es gegen die Art der Bindungen geht, welche die Grenze zwischen heimisch und fremd erzeugen. Wenn diese Grenze fällt, öffnet sich die Welt unterschiedslos für alle. Herkunft wird abgestreift. Orte werden Mittel zum Zweck der Emanzipation und sind beliebig. Jeder kann überall alles versuchen, Hauptsache, es dient seinem Autonomiestreben. Dieses Heimatgefühl kann „zur Aktivierung und Demokratisierung (...) beitragen“ (ebenda). Ich finde nicht, dass das nachhaltig klingt.

Was steht hinter dieser Konstruktion, dass der Handlungstypus, der in jene Welt der Ökonomisierung passt, nun gerade gegen sie stark gemacht werden soll? Denn Emanzipation ist das Credo der bürgerlichen, kapitalistischen, demokratischen, technisierten, verstädterten, industrialisierten, fortschrittlichen, verwissenschaftlichen modernen Welt. All das als Handlungsmuster sei ein Heimatgefühl und nachhaltig – wird behauptet. Das ist erstaunlich.

Wenn Heimat gegen die „Ökonomisierung“ und für die Nachhaltigkeit eingesetzt werden soll, wird auf diejenige zurückgegriffen, die das leistet. Auf der Tagung wurde benannt, was „in der Bevölkerung das Hauptargument für die Landschaftsplanung geworden“ (ebenda, 481) ist: „die Erhaltung kulturhistorischer Eigenheiten“ (ebenda). Das nennt man Denkmalschutz. Es geht dann um „das Bedürfnis der Menschen nach (räumlicher) Identität“ und „Eigenarten von Landschaften“. Das ist aber die Idee der Heimat, die alles Fremde ausgrenzt. So ergibt sich das Paradox: Will man einen emanzipatorischen Heimatbegriff, so schließt man das damit beabsichtigte Ziel der nachhaltigen Entwicklung aus. Will man nachhaltige Entwicklung nicht ausschließen, und begreift man Heimat in Übereinstimmung damit, erweist sich der politisch angestrebte Heimatbegriff als Spiegelfechtere: Der Aspekt der Emanzipation ergibt sich ganz konventionell als Partizipationsverfahren. So erklärt sich der permanente Verweis darauf, dass Heimat nicht abstrakt, sondern nur projektgebunden, vor Ort, in gemeinsamer Kommunikation mit der Bevölkerung, nämlich dann, wenn die Menschen selbst das Wort wählen, also insgesamt „von unten“ von Nutzen sei (ebenda, 480, 481). Heimat wird zum Prinzip der Betroffenenbeteiligung. Das ist nachvollziehbar. Aber Emanzipation ist dann nicht der Begriffsinhalt von Heimat, sondern Heimat ein Vehikel für konventionelle Partizipationsverfahren in der Landschaftsplanung und im Naturschutz.

Gegen diese Strategie, Heimat auf jeden Fall nicht von amtswegen zu verkünden, sondern stattdessen als existierende Gefühlslage zu nutzen, ist nichts einzuwenden. Nur so kann sie im Naturschutz eine Rolle spielen. Aber dann verweist das *Thema* der „Emanzipation“ gerade auf das Gegenteil von der Heimat, die der Naturschutz aufgreifen könnte. Denn will man

emanzipatorische Prozesse fördern und in den Dienst der Nachhaltigkeit stellen, so ist das möglich, aber der Heimatbegriff widerspricht dann der politisch-emanzipatorischen Zielsetzung: Heimat als Beteiligungsprinzip „von unten“ wird zumeist der besondere Ort der Herkunft der Menschen sein, der das Fremde ausschließt.

Die Gründe für das Dilemma sind einfach ermittelt:

Das Argument für die notwendige Konkretheit der Nutzung von Heimat in Naturschutz und Landschaftsplanung bestand darin, dass die Idee der Heimat als nicht eindeutig fassbar, daher nicht wissenschaftlich und juristisch objektivierbar und somit in der Planung nur „von unten“ nutzbar sei. Heimat könne nicht abstrakt vereinheitlicht werden, also könne man nur im gegebenen Einzelfall an ihre Bedeutung anknüpfen. Somit sei sie Mittel zur Artikulation von Handlungswünschen, und daher liege dann Emanzipation vor. Somit ist wohlverstandene (nämlich im Denken undeutlich belassene) Heimat ein emanzipatorischer Zustand und Begriff. Aus der Undeutlichkeit des Objekts im Denken folgt die Emanzipation des Subjekts, und dessen Emanzipationsgefühle sind solche der Heimatliebe.

Daran glaube ich nicht. Ich halte hier den Heimatbegriff für maßlos überdehnt sowie den Emanzipationsbegriff für unangebracht. Wenn Menschen sich für ihre Umgebung einsetzen und dabei gegen Fremdbestimmung angehen, dann tun sie das im guten Gefühl, sich nicht unterkriegen lassen zu wollen und das ihnen Liebgewordene zu verteidigen, also ihr Leben selbst bestimmen zu wollen. Die Verhältnisse sollen so bleiben oder so werden, wie sie es wollen. Diese Widerständigkeit, die gewissermaßen an sich selbst und an den Verhältnissen festhält bzw. deren Entwicklung in der Hand behalten will, löst keine Bindungen auf, will nicht weg von Ursprung, Bestimmung und Herkunft. Das aber wäre die Idee und Praxis von Emanzipation. Emanzipation will einen Bruch. Jener Widerstand will aber Brüche verhindern; er will Kontinuität. Daran ändert auch die Tatsache nichts, dass Selbstbestimmung im Spiel ist. Diese Selbstbestimmung ist von ganz anderer Art als die der Emanzipation. Es ist ein Unterschied, ob man unbedingt den Ort seiner Herkunft *verlassen* will und ganz *neue* Verhältnisse sucht, um endlich seine eigenen Bedürfnisse in den Vordergrund stellen zu können, oder ob man fremden, oft anonymen Anmaßungen widerspricht, sein Selbst *gegen* das Neue geltend macht – egal, ob es als Neuerung oder selbst als (inzwischen zur Mode gewordenen) Traditionspflege durch den Grundschullehrer des Dorfes oder durch einen zugezogenen Psychologieprofessor auftritt.

Klärungsversuch: Selbstbestimmung im Bezugsfeld politischer Philosophien

Das Dilemma entsteht also durch eine gedankliche Konfusion rund um die Selbstbestimmung. Selbstbestimmung bedeutet Unabhängigkeit von ungewollten unnatürlichen Einflüssen, d. h. zunächst ganz allgemein von Bindungen. Die kann auf zweierlei Art definiert werden, je nach Art der Einflüsse: Erstens ist Selbstbestimmung die Unabhängigkeit von den Einflüssen der Verwalter der Vergangenheit sowie der höheren Mächte und Prinzipien. Zweitens ist sie die Unabhängigkeit von Neuerungen; das bezieht sich auf die Einflüsse der Verwalter der Zukunft. Wird die Vergangenheit positiv bewertet und die Zukunft skeptisch beurteilt, ist Selbstbestimmung Konservierung. Wird umgekehrt bewertet, ist Selbstbestimmung Emanzipation.

Sind die Bindungen von besonderer Art, so heißen sie Tradition, Brauchtum, Familie, Eigenart, Heimat. Wird ihre Bindungskraft positiv beurteilt, heißen sie Sinn und Werte; beides muss konserviert werden. Selbstbestimmung muss sich dann gegen alles richten, was solche Besonderheiten zerstört. Damit in Verbindung stehende Freiheitskämpfe richten sich gegen Fremdherrschaft und Fremdbestimmung, die mit abstrakten Prinzipien diese

Besonderheiten uniformiert. Es geht um die Abwehr irgendeiner anonymen Inbesitznahme und Regulierung, sei es durch das römische Reich, den absolutistischen Staat, die napoleonischen Besatzer, die Kolonialmächte oder sonst eine den autochthonen Lebensgewohnheiten und Rechten äußerliche Instanz. In der Moderne wird solche Fremdbestimmung strukturell (vgl. Habermas 1979). Sie tritt als Mechanismus der Neuerung auf. Auch zuvor waren die Fremdherrschaften mit Neuerungen verbunden, aber das war nur ein empirisches Faktum, nicht der undurchschaubare Modus der Fremdbestimmung. Damit verschiebt sich die Bedeutung des Widerstands: Aus Freiheitskampf wird Konservierung oder auch Verweigerung. Asterix und Obelix symbolisieren Freiheitskämpfer wie Andreas Hofer oder die Landleute aus Schwyz, Uri und Unterwalden er waren; der bewahrende Aspekt fehlt überwiegend. Erst wenn ein globales System Fremdbestimmung als Zerstörung von Besonderheiten durch „technische Neuerungen“ und „kulturellen Wandel“ organisieren muss, weil seine Ökonomie ganz einfach so funktioniert, werden Freiheitskämpfer zu Konservatoren und Politikmüden. Jenes System besteht aus industrieller Kapitalbildung, Demokratie, Verstädterung, wissenschaftlich-technischer Revolution, Weltmarkt, Fortschritt, Wachstum, Emanzipation. Das hieß auf der hannoveraner Tagung „Ökonomisierung“ und sollte mit emanzipierter Heimatliebe bekämpft werden.

Aber die moderne Resistenz gegen anmaßende Fremdbestimmung durch Neuerungen, Verwaltungsmaßnahmen, Planungen und Sachzwänge ist gerade diejenige, die sich *gegen* das Emanzipationsprinzip und *mit* der konservativen Heimatidee ableitet. Das wird ja auch als widersprüchliche Inkonsistenz im Tagungsbericht deutlich, wurde aber nicht registriert. Deshalb entsteht das Dilemma paradoxer Zielsetzungen beim Einsatz von Heimat für die Nachhaltigkeit.

Eine andere Selbstbestimmung funktioniert umgekehrt wie diejenige, die sich gegen die Zerstörung besonderer Bindungen wehrt – sei es im vormodernen oder im modernen Sinne: Die Bindungen sind hierbei nicht besonderer, sondern allgemeiner Art. Das klassische Beispiel ist die Idee der universellen Abhängigkeit der ausgebeuteten Klassen von ihren Ausbeutern. Ein allgemeines Prinzip definiert die Unfreiheit. In der historischen Abfolge der Produktionsverhältnisse gestaltet sich die Selbstbestimmung zweischichtig:

1. Die bürgerliche Revolution hat mit dem Gleichheitsprinzip die allgemeine Geltung von Besonderheit abgeschafft. Dieses Geltungsprinzip hatte sich substantiell in personaler Herrschaft über Leibeigene ausgedrückt. Bodenbindung war das konstitutive Prinzip der Vergesellschaftung gewesen. Ergo muss das bürgerlich-demokratische Prinzip gegen materielle und individuelle Bodenbindung sein. Daher: Keine Heimat, denn die Heimat der freien und gleichen Brüder ist die ganze Welt. Zwar unterteilt sie sich nun in politische Nationen, aber das sind keine Dynastien mehr, sondern alle – im Idealfall nach dem gleichen Prinzip zustande gekommenen – Transformationen älterer Regionalisierungen. (Dieser Transformationsprozess ist noch immer im Gange.) Selbstbestimmung wird nun Emanzipation von allem, was an Besonderheiten fest hängt. Die heißen dann „Privilegien“, „alte Mächte“, „Relikte“, „ewig-gestrig“, „reaktionär“; Heimat fällt darunter.
2. Die auf der bürgerlichen aufbauende Bedeutungsschicht der Selbstbestimmung rekuriert darauf, dass diese bürgerliche Emanzipation von den Besonderheiten der bodengebundenen Vergesellschaftung als neuerliche, viel tiefer greifende Abhängigkeit begriffen wurde. Da das Kapital in der industriellen Produktionsweise und im Weltmarkt universell wird, wird die Ausbeutung der Arbeitskraft einem universellen Prinzip unterworfen. Deshalb bezieht sich Selbstbestimmung auch darauf, dass die Emanzipation der insgesamt entfremdeten menschlichen Gattung von der Befreiung der Arbeiterklasse abhängt. Fremdheit ist ein

Begriff für falsche, weil unmenschlich funktionierende Weltgeschichte. Als deren Grundprinzip gilt das der Ungleichheit (ursprünglich politisch und ökonomisch, nun vorrangig nur noch ökonomisch) und das der unnötigen Vergeudung von Produktivkräften. Somit basiert auch diese zweite Schicht der Forderung nach Selbstbestimmung auf dem Gleichheits- und dem Fortschrittsprinzip. Das ist das Gegenteil von Besonderheit und Herkunft, den Grundprinzipien der konservativen Selbstbestimmung. Selbstbestimmung heißt in diesem Kontext, sowohl selbstgefällig die Emanzipation zu preisen und das Neue zu wollen wie bei den Gewinnern der bürgerlichen Revolution gegen den Feudalismus, als auch genau dies gleichzeitig noch kritisch gegen die damit entstandene neue Welt zu wenden, wie bei den Sozialisten und Kommunisten.

So ergibt sich eine dreifache Absicherung: eine doppelte gegen Heimat – Übereinstimmung in der bürgerlichen und sozialistischen Ablehnung von „Bodenbindung“ – und eine weitere gegen die andere, bürgerliche Art der (politischen, aber noch nicht ökonomischen) Selbstbestimmung – die alle Menschen trotz Freiheit von Bodenbindung heimatlos macht. Unter dieser Perspektive führen Sinn und traditionale Werte zu Enge, Unfreiheit und Kontrolle und werden negativ beurteilt. Wenn dann Heimat dennoch ins Spiel gebracht werden soll, dann muss sie notwendig ein universelles Prinzip der neuerlichen und ständigen Ausdehnung von gleichberechtigten Handlungsmöglichkeiten in einer grenzenlosen Welt sein. Für die Bürger ist das nur noch eine Frage der Quantität und kommt ohne räumliche Heimat aus; Heimat ist dann konsequenterweise autonome Partizipation am Weltgeschehen. Für die fortschrittlichen Kritiker des Bürgertums braucht es auch noch einen qualitativen Sprung aus der (ökonomisch verfestigten) Entfremdung in die wirkliche Weltheimat. Solange das nicht erreicht ist, bleibt Heimat eine Utopie.

Das oben angeführte Dilemma, dass sich der emanzipatorische Heimatgedanke und der ihm zugemutete Beitrag zur Nachhaltigkeit widersprechen, resultiert also daraus, dass die Einbettung des Heimatbegriffs in die jeweiligen politischen Philosophien, die seine Bedeutungsvarianten bestimmen, gar nicht registriert wird. So wird empirisch als beliebig aufgesammelt, was als politisch-philosophische Variation der Idee von Heimat klar strukturiert ist. Die Schattierungen des Begriffs kommen wie die psychische Reichhaltigkeit der Menschen daher, so als trete der Begriff je nach Art der Gefühlswelt der Leute auf: Mal wird Enge gefühlt, mal Identität, mal sind es die alten Bekannten, mal auch eine Landschaft – wie halt das Leben im einzelnen so spielt.

Dieses Sammelsurium wird dann politisch korrekt bewertet, das heißt, es wird zusammengestellt, was man vereint sehen möchte. Das sind: strikte Handlungsorientierung (gegen Lokalisation als Bindung), Emanzipation (gegen Sinn und Tradition als Gewaltverhältnis), Nachhaltigkeit (gegen bedingungslosen Fortschritt) und die projektorientierte Anbindung an die Bedeutung von Heimat für Betroffene in Planungsprozessen und im Naturschutz (gegen abstrakte – möglicherweise ideologische – Planungsinterventionen unter dem Deckmantel des Heimatbegriffs). Und das passt dann nicht zusammen, weil zwei Paradigmen von Selbstbestimmung in den gestellten Bedingungen wirksam sind. Eines basiert auf Besonderheit und Differenz. Idealtypische Beispiele für den sozialen und persönlichen Habitus sind freiheitsliebende Stämme aller Art – meist störrische Bergbauern oder Küstenbewohner und deren Führer. Das andere basiert auf Gleichheit und Indifferenz. Modell wäre etwa die partnerschaftliche Wohngemeinschaft. Vermischt man das, kommt – wie gesehen – Brei heraus: der Wunsch nach Heimat als einer räumlich indifferenten *Identität* orientiert an *landschaftlicher Eigenart* und mit einem *grenzenlosen*

Handlungsspielraum, der *nachhaltig* wirkt. Wie viele Menschen das wohl fühlen werden bei dem Gedanken an Heimat?

Bis hierher habe ich das Bedeutungsfeld von „Heimat“ eher implizit und nur in beliebigen Facetten in Verbindung mit der kritischen Rekapitulation des Tenors jener hannoveraner Tagung behandelt. Im Folgenden werde ich systematischer die Idee der Heimat nachzeichnen. Damit erhebe ich nicht den Anspruch, erschöpfend eine „Philosophie der Heimat“ zu formulieren. Stattdessen will ich ansatzweise vorführen, was gemeint ist, wenn ich dem Ansinnen der Normierung von Begriffen und Gefühlen die Arbeit mit den Widersprüchen im Bedeutungshorizont der Begriffe gegenüberstelle. Das wird in einigen Punkten zu einer Wiederholung von Aspekten des Heimatbegriffs führen, die bereits zur Interpretation des Materials aus dem Tagungsbericht unerlässlich waren.

Einleitend werde ich an einem geläufigen Beispiel, das zum Thema Heimat hinführt, demonstrieren, wie man verhindern kann, dass man der Widersprüchlichkeit von Begriffen einfach in der Weise theoretisch ausgeliefert ist, dass man die Bedeutungsvarianten mit der Beliebigkeit des Gebrauchs begründet, das heißt ihnen keinen systematischen, sondern nur persönlichen Stellenwert abgewinnt. Theoretisch ausgeliefert ist man deshalb, weil dann kein theoretisches Kriterium möglich ist, um die vorhandenen Ambivalenzen zu sortieren und in Beziehung zu setzen. Stattdessen bleibt nur eben jene politische und moralische Normierung, die durch eine Entscheidung für irgendeine der Bedeutungen aus einer externen Perspektive heraus zustande kommt, da ja die Bedeutungsvarianten als offenes Feld dessen, was man alles meinen könnte mit dem Begriff, zur freien Wahl bereitliegen.

Nichts spricht gegen politische und moralische Standpunkte im Alltagsleben. In der Wissenschaft jedoch mutiert unter dieser Bedingung jeder theoretische Anspruch zu Propaganda. Die Wissenschaft hätte demgegenüber zunächst zu klären, wie jene unterschiedlichen Gebrauchswerte der Begriffe zustande kommen. Erst dann wird die Argumentation in einem vernünftigen Sinn politisch; sie ermöglicht einen Diskurs, in dem man sich positionieren und zugleich in dieser Position beobachten kann. Das ist etwas ganz anderes, als seine Position durch (moralische) Ausgrenzung (sic!) anderer Denk- und Handlungsmöglichkeiten zu gewinnen. Auch das ist politisch, jedoch im eingeschränkten Sinne von machtpolitisch.

Das Beispiel soll die Wirkungsweise von Ideen als Ausdruck eines Mechanismus von Kontextwechseln illustrieren. Es ist so gewählt, dass es inhaltlich auf spezifische Weise mit der Idee der Heimat korreliert. Es handelt sich um die Denkfigur der Natur als Gegenwelt der Zivilisation. Beide Begriffe, die Idee der Zivilisation und die Idee der Heimat, erhalten Sinn durch die Vorstellung eines Ausschlusses von Lebens- oder Existenzweisen, von etwas, das als „das Andere“, als Gegenwelt, empfunden wird.

Da die Auseinandersetzung über den Heimatbegriff nicht freischwebend, sondern in Verbindung mit einer erwünschten oder aber abgelehnten Renaissance im Naturschutz stattfindet, sind auch im systematischen Rahmen hin und wieder Hinweise auf diesen Zusammenhang enthalten. In diesem Sinne wurden abschließend auch Schlussfolgerungen für die Akzeptanzproblematik des Naturschutzes in der Bevölkerung gezogen.

Natur und Heimat im Wechsel der Bedeutungsbezüge oder: Wie wird
Bedeutungsvielfalt eindeutig?

Natur als Gegenwelt und Mitwelt

Der grundlegende neuzeitliche Begriffsinhalt der Idee der Natur ist der einer Gegenwelt zur Zivilisation. Dieser Begriffsinhalt ist zwingend. Das ergibt sich trivialerweise aus der Idee (und Existenz) des der Natur gegenüberstehenden Subjekts. In seiner Trivialität ist dieser Begriff der Natur positiv besetzt. Er ist die *Basis* aller Naturerfahrung und aller Sehnsucht nach Entlastung durch Eintritt in eine ganz andere Ordnung als die gesellschaftliche (vgl. Schiller: „Der Spaziergang“ oder „Einleitende Betrachtungen über die Verschiedenartigkeit des Naturgenusses und eine wissenschaftliche Ergründung des Weltganzen“ von Alexander von Humboldt 1978). Natur macht dann frei. Somit ist dieser Begriffsinhalt die Voraussetzung für Naturliebe und damit für Naturschutz. Er müsste daher in allen Schutzstrategien berücksichtigt und zumeist auch geschürt werden. Wenn dagegen diese unbekannte Zone der Gegenwelt als bedrohliche Wildnis empfunden wird, ist sie negativ besetzt. Das signalisiert, dass die gesellschaftliche Ordnung noch gar nicht das Spannungsfeld von Freiheit und Ordnung kennt, eine Kultur ohne Zivilisation ist.

Der grundlegende Begriffsinhalt von Heimat wird ebenfalls durch die Vorstellung von einer Gegenwelt definiert. Die Gegenwelt der Heimat ist die Fremde. Der Vertrautheit des Subjekts mit sich und seinesgleichen entspricht die Heimat. Wird die Vertrautheit bedrohlich, fasziniert das Fremde und verspricht Befreiung; andernfalls bedroht das Fremde.

Der Fremde entspricht die Natur. Beide stehen – jeweils in doppelter Deutungsmöglichkeit – für „das Andere“: andere Seinsweise (Natur) und andere Lebensweise (Fremde) – jeweils vertraut oder bedrohlich.

Dem Begriff der Gegenwelt wird – vor allem in der Diskussion um die Begründung einer ökologischen Ethik – der Begriff der Mitwelt entgegengehalten. Er rekurriert – gleichgültig auf welche Weise begründet – einerseits auf die Verantwortung der Menschen für das ihnen Gegenüberstehende und andererseits auf die grundlegende Gemeinsamkeit aller Lebewesen. Mitwelt bedeutet, dass die Subjekte die Natur als sinnvollerweise in ihrer Eigengesetzlichkeit existierend anerkennen. Das „Andere“ soll nicht mehr fremd sein. Damit korreliert, dass Heimat ein Ort ist, an dem der Sinnzusammenhang eines Miteinanders materiell als etwas Ursprüngliches verwirklicht ist.

Natur als Mitwelt ist also eine theoretische Konstruktion, in welcher sich der Mensch „dem Anderen“ unter der Perspektive der Koexistenz zuwendet. Die Verantwortung für die Natur schlägt eine Brücke auf Basis jener grundsätzlichen Differenzerfahrung. Andernfalls hätte der ganze Aufwand, um die Idee der Mitwelt zu begründen, gar keinen Sinn. Wie könnte sie als politisches Programm entstehen, wenn dieser Gedanke trivial wäre?

Der Denkkonstruktion „Mitwelt“ entspricht also zunächst keinerlei intuitive Selbstverständlichkeit. Dass Natur als Mitwelt dennoch eine vernünftige politische Forderung und kulturelle Errungenschaft ist, betrifft eine ganz andere Ebene. Diese Ebene kann nur *glaubwürdig* und erfolgreich betreten werden, wenn die primäre kulturelle Intuition der Gegenwelterfahrung in Rechnung gestellt und berücksichtigt wird, das heißt – wie immer – von einem Widerspruch aus gedacht und gehandelt wird. Natur als Mitwelt ist eine gesellschaftliche Aufgabe und muss daher auch genauso lanciert und begründet werden, *nicht* etwa als ein *naturgebener Ausgangspunkt*. Denn die Menschen leben nicht „mit“ der Natur, sondern *in* ihr als ihr Gegenüber. In den Zeiten und Kulturen, in denen die Menschen – so wie wir es zumindest sehnsüchtig phantasieren – *mit* der Natur lebten, lebten sie, wenn man ihre eigene Perspektive einnimmt, gar nicht mit ihr, sondern mit Gottheiten. Die Einheit mit der

Natur wurde gerade nicht durch irgendeine Idee der Natur gestiftet, sondern durch ihr Gegenteil: Alles war Zauber.

Natur als Gegenwelt könnte also eigentlich gar nicht „gefordert“ werden, weil sie die intuitive Voraussetzung der modernen Naturerfahrung ist. Da aber faktisch ein großer Teil der Erde kultiviert ist, kann gerade bei Unterschutzstellungsansprüchen die Lust auf Gegenwelt hervorgekehrt werden. Damit entsteht natürlich der Folgewiderspruch, dass „reine“ Gegenwelt aus unberührter Natur bestünde (was den Kern der Sehnsuchtsphantasie ausmacht), zugleich aber – wegen der *Lust* auf Gegenwelt – irgendwie doch zugänglich gemacht werden müsste; daran hängt sich das gesamte Dilemma des modernen Naturschutzes und vor allem die Entstehung seines Akzeptanzdefizits auf.

Natur als Mitwelt muss dagegen von vorn herein als Gebot der *Vernunft* (sowohl ethisch als auch utilitaristisch gemeint) dargestellt werden, das dem Gefühl der Natur als Gegenwelt nicht nur nicht entgegensteht, sondern sogar diese Idee nun einschließt, wenn man Naturschutz als gesellschaftliches Programm statt als Naturinteresse begreift. Beides sind dann verständliche *Ideen*, wovon die Natur als Mitwelt die Idee der Natur als Gegenwelt voraussetzt. Aber unter der Perspektive des Widerspruchs zwischen „als Gegenwelt *schützen*“ und „als Gegenwelt *erfahrbar machen*“ wird jene Gegenwelt Bestandteil eines räumlichen Miteinanders. Denn Natur als Gegenwelt ist dann nicht nur *begriffliche Voraussetzung*, sondern ein *empirischer Teil* desjenigen Programms, das Natur als Mitwelt vorschlägt. Heimat im Sinne eines gelebten Miteinanders einschließlich des Naturraumes enthält also noch jederzeit die Idee der Natur als Gegenwelt. Aber dieser Teil berücksichtigt den Aspekt von Naturbeziehung des Subjekts, der *nicht* „ökologisch“ ist, sondern sinnhaft. Daher kann er nicht mit ökologischen Argumenten glaubhaft geschützt werden. Die Räume, die davon betroffen sind, sind als sinnhafte Erfahrungsräume Gegenwelten und als Schutzobjekte Mitwelten.

Gerade dann, wenn Natur als Gegenwelt programmatisch eingesetzt wird, das heißt die ihr innewohnende Kraft ihres Dasein *ohne* den Menschen gemeint ist, ist sie ganz und gar ein gesellschaftlicher Tatbestand, nämlich eine *Idee* vom unentfremdeten Dasein, eine Attitüde der Zivilisationsmüdigkeit. Und diese Funktion kann sie nur haben, weil sie real tatsächlich ohne jedes menschliche Zutun existiert und schon immer existierte. Das bedeutet: Weil es sie real ohne den Menschen gibt, kann sie symbolisch eine rein kulturelle Vision sein, eine Vision, die genau das suggeriert, was real nicht zutrifft: dass sie eine *Gegenwelt* ist, *weil* sie so existiert, wie sie ist. Dass das aber nicht zutrifft, liegt daran, dass sie eine *Gegenwelt* nur deshalb ist, weil Subjektivität, die eine Differenz registriert, existiert. Natur an sich ist eigentlich nicht „Welt“. Denn „Welt“ ist der Inbegriff der Möglichkeit symbolischer Erschließung durch das Subjekt. Gerade deshalb aber ist Natur *Gegenwelt*, weil ihr *symbolisch* ohne den Menschen diese unabhängige Existenzweise nicht zukäme.³ Existenz heißt im ersten Fall das, was jeder darunter versteht; im zweiten Fall heißt es „bedeuten“. Denn gesellschaftlich gesehen existieren heißt Bedeutung haben. Die Natur für sich ist bedeutungslos. Dass auf der Sonne aus Wasserstoff Helium entsteht, ist für Wasserstoff, Helium und die Sonne bedeutungslos. Es ist nur ein Faktum.

³ Diese sowie die im Text noch folgenden Bedeutungswechsel durch wechselnde Referenzebenen sollte jeder durchschauen, der mit Naturschutz befasst ist, gewissermaßen ständig parat haben und souverän handhaben können. Andernfalls irrt er hilflos in der Begriffslandschaft umher.

Wirklichkeit I und Wirklichkeit II sowie: Gegenwelt und Mitwelt im erweiterten Verständnis

Wir haben also zwei Definitionen von „real“ vorliegen. Hinsichtlich der Natur bedeutet es das einzelne Vorkommen im materiellen Sinne. Inmitten der Gesellschaft bedeutet es das einzelne symbolische Vorkommen von Tatbeständen, also das, was diese in der Kommunikation zwischen Subjekten bedeuten. (Was die Sonne angeht wären das z. B.: Quell des Lebens, Hermes (plus Wagen), Gott (für Azteken, Inkas usw.), Mittelpunkt des Planetensystems anstelle der Erde, ...)

Alle Widersprüche und Doppelbödigkeiten, von denen bisher insgesamt die Rede war, kommen offenbar – und damit kommen wir zum Ausgangspunkt zurück – dadurch zustande, dass die Welt aus Objekten *und Subjekten* besteht – die bekannte „Subjekt-Objekt-Trennung“, über die immer so viel gejammert wird. Diese Trennung wiederholt sich in den Subjekten, das heißt, auch sie bestehen aus *zwei* Realitätsebenen. Sie sind die Einheit einer Differenz: Körper (Natur) und Geist (Symbole). Im Außenverhältnis können sie im Denken und Handeln jede der Relationen herstellen, die sich aus den drei Polen ergeben: Als Körper sind sie Säugetiere und bilden eine Einheit mit der Natur; damit beschäftigt sich überwiegend die Medizin. Als Geist sind sie different zu sich als Körper und zur Natur. Dann reden sie über sich als Nicht-Natur (Vernunft, Geist, Seele usw.) und über die Natur als entweder „Materie“ (analog zu ihrem Körper) oder als Idee, das heißt, sie weisen ihr symbolischen Gehalt zu. Symbolisch kann man – wenn man einmal nur unseren Kontext berücksichtigt – über die Natur als Gegenwelt oder aber als Mitwelt reden. Wird sie als Gegenwelt angesehen, wird die Subjekt-Objekt-Trennung betont und symbolisch mit der Idee der Entfremdung aufgeladen: Gerade weil die naive Einheit eines Miteinander in der Natur verloren ging – die Genesis oder auch Rousseau berichten davon –, ist sie als das ganz Andere potenzieller Ort der Entlastung von den Folgen jenes Verlustes durch die Trennung, also (willkommene) Gegenwelt zur lästigen Zivilisation. (Das ist ihre Bedeutung, das heißt ihr symbolischer empirischer Zustand.) Heimat ist sie dann nicht, es sei denn als „dumpfe Ahnung“ (Humboldt 1978, 2 f.) einer atmosphärischen Einheit des Weltganzen, einer höheren Ordnung also, der selbst die fremde, wilde Natur angehört.

Wird sie als Mitwelt angesehen, so wird die Einheit gegenüber der Subjekt-Objekt-Trennung eingeklagt. Sie ist dann „Mutter Erde“ usw. und Heimat als „blauer Planet“ im gewaltigen Universum, der Leben hervorbrachte und so auch die Menschen. Mitwelt bedeutet dann zweierlei: dankbare Übernahme von Verantwortung für diesen Quell des Lebens; zugleich verbindet sich damit die Formel, die Natur müsse doch immer „zusammen mit dem Menschen“ gesehen werden. Im ersten Fall wird der Mensch eher zurückgesetzt; im zweiten Fall wird die Verantwortung mit realistischen Bedingungen des Interessenausgleichs zwischen Schutz und Nutzung verknüpft. Beide normative Wendungen sind aber insofern prekär, als sie jenen anderen, aus der Subjekt-Objekt-Trennung zwingend folgenden und im Common Sense tief verankerten Aspekt (der Gegenwelt) nicht zur Kenntnis nehmen (und im Naturschutz damit die Hauptanziehungskraft der Natur verspielen).⁴

⁴ Ich lasse hier eine fundamentale Differenzierung aus, will sie aber nennen: die Ebene der Technik. Durch Technik ist die Gesellschaft materiell an die Natur gekoppelt (und umgekehrt). Der berühmte „Stoffwechsel“ mit der Natur (Marx) vermittelt sich über Arbeit, und die setzt Technik ein. (Zugleich hat diese Verbindung in der Gesellschaft hohen symbolischen Wert.) Durch das Dreieck Ökonomie – Technik – Wissenschaft wird die Subjekt-Objekt-Trennung als materielle Einheit organisiert – was bezeugt, dass die Einheit in der Mitwelt gesellschaftlicher Natur ist, jedoch verkompliziert dadurch, dass im Arbeitsprozess Technik und in Technik ja *Naturwissenschaft* steckt. Das werde ich alles überspringen. Nur soviel dazu: Alle Träumereien von einer „ökologischen Ökonomie“ und von Nachhaltigkeit knüpfen an diese gesellschaftliche Verbindung zwischen Mensch und Natur an. Sie stellen den Versuch dar, jenen Naturalismus, demzufolge die Natur der Gesellschaft

Wird dieses Problem bedacht und durch Differenzierung – meinetwegen ähnlich wie ich es zuvor versucht habe – ausgeräumt, so ist aber noch immer eine Falle offen: Natur als Mitwelt ist ein symbolischer Tatbestand, das heißt, sie gehört der empirischen Realität der Gesellschaft an. Wird diese Forderung nun aber unter der (monistischen) Perspektive der Einheit der Natur (statt der Gebote der Vernunft *wegen* der Subjekt-Objekt-Trennung) begründet, so erfolgt ein Kurzschluss zwischen den Ebenen „Körper“ und „Symbol“. Denn auch die *Einheit* zwischen Natur und Subjekten ist eine Idee, die der symbolischen Welt angehört. Wird sie als Naturtatbestand begriffen, kann eigentlich nur der menschliche Körper als betroffen angesehen werden. Das aber ist offensichtlich nicht beabsichtigt, denn der ganze Mensch ist gemeint. „Mitwelt“ bedeutet dann eine Allianz von *Handlungspartnern*. Damit wird unversehens die Natur mit Subjektqualitäten aufgeladen (also der Spieß umgedreht) und als *Naturtatbestand* (Realitätsebene 1) mit moralischen Qualitäten versehen (Realitätsebene 2). Dieser Kurzschluss wird dann ökologisch spezifiziert (Realitätsebene 1). Das ist ein grässliches gedankliches Chaos und ein reines Machtinstrument, denn die Konstruktion ist immun gegen Kritik, weil gesellschaftliche Kriterien als Naturgesetze Objektivität gewinnen. Die Subjekt-Objekt-Trennung wird scheinheilig geleugnet oder als überholt abgetan. Denn Einheit (Mitwelt) ist gut und Trennung (Gegenwelt) ist böse, weil „ökologisch“ bzw. naturschützerisch denken und handeln bedeutet, das Ganze der Natur *einschließlich* der menschlichen Gattung im Auge zu behalten, aber der alles beherrschen wollenden Vernunft keine Priorität (mehr) einzuräumen.

Hier vermischen sich zwei (oben schon angedeutete) gegnerische Strategien: Die Berücksichtigung „der Menschen“ im Naturschutz ist eigentlich gegen solche puristischen Schutzstrategien gerichtet, die menschliche Nutzung grundsätzlich als Bedrohung der Natur auslegen. Konsequenter Artenschutz wird kritisiert, weil er den guten Sinn und auch die Übermacht des gesellschaftlichen Fortschritts nicht realistisch einbeziehen kann. Realistisch wäre demzufolge, die Natur nicht zu konservieren sowie die Gesellschaft aus ihr auszugrenzen, sondern die Ganzheit der Mensch-Natur-Beziehung als Mitwelt zu konzipieren. Mitwelt würde dann nicht nur bedeuten, dass alle Lebewesen geachtet würden, sondern auch, dass selbst die Menschen gewisse Rechte (wie etwa das Recht auf Naturgenuss zum Zweck der Erholung) genießen würden. Aber wie funktioniert dieses Miteinander? Hier fällt in der Regel der Angriff auf den strikt konservierenden Naturschutz in sich zusammen: Der Zusammenhang wird nicht als symbolischer Tatbestand, nämlich als eine gesellschaftlich gewollte Sache der Vernunft und damit als politischer Prozess konzipiert (Realitätsebene 2), sondern als „ökologisches Miteinander“ (Realitätsebene 1). Die Gründe werden – zumeist offen oder aber verdeckt mittels der Stabilitäts-Diversitäts-Hypothese – ökosystemar oder ethisch (zumeist beides in undeutlicher Verbindung) formuliert. Genau das tun aber auch die (artenschützenden) Gegner und kritisieren das derzeitige Miteinander – genau gleich – als ökologisches Missmanagement. Sie ziehen die Konsequenz: Da die Einheit gewissermaßen etwas von der Natur (ökologisch) Gewolltes ist, ist die Idee der Mitwelt (Realitätsebene 2) ein Naturgebot (Realitätsebene 1 kurzgeschlossen mit Realitätsebene 2). Das sagen aber auch diejenigen, die eigentlich gegen solchen Naturalismus vorgehen wollten, solange sie die

ein ökologisches Apriori vorgibt, in eine gesellschaftliche Betrachtungsweise hinüber zu retten. Ob das gelingt, hängt alleine davon ab, ob die Sichtweise vom ökonomischen und technologischen Prozess abermals von ökologischen Prinzipien ausgeht – dann wird die Gesellschaftstheorie gerade verpasst – oder nicht. Und „Träumereien“ sage ich deshalb, weil ökologische Prinzipien und der kapitalistische Verwertungsprozess inkommensurabel sind, es sei denn, man fasst „ökologisch“ so weit, dass die Pointe verloren geht, eine Alternative zur kapitalistischen Ökonomie zu ermöglichen.

Mitweltidee mit ökologietheoretischen Argumenten (im weitesten Sinne) begründen. Ein Scheingefecht findet statt.

Im Folgenden wird das Augenmerk darauf gerichtet, dass jene symbolische Welt intern stark ausdifferenziert ist, so dass das eigentliche Problem darin besteht, dass es immer ganz verschiedene Definitionen eines Begriffs gibt. In der allgemeinen Diskussion über Heimat lässt sich das beobachten. Wie kann man einerseits Tatbestände durch Begriffe einheitlich (intersubjektiv überprüfbar) streng festlegen und andererseits dieser Variabilität gerecht werden?

Eindeutigkeit und Ambivalenz: ein Widerspruch?

Bei allen Begriffen ist zu unterscheiden zwischen dem, was sie bezeichnen und dem, was sie bedeuten. Wir müssen unterscheiden zwischen den begrifflich indizierten Objekten einerseits und der Bedeutung ihrer Begriffe als *Ideen*.

Im Hinblick auf den Begriff der Natur kann man die Kontextgebundenheit der Begriffe gut erläutern: Eine landwirtschaftliche Gegend bedeutet gemeinhin „Natur“ gegenüber der Vorstellung von Stadt, ist aber „Kultur“ gegenüber der Vorstellung von Wildnis, so dass der Begriff „Natur“ mindestens zwei Bedeutungshorizonte hat und damit auch zwei verschiedene Objekte bezeichnet. Mit dieser Doppeldeutigkeit variieren dann auch die Möglichkeiten der Zuordnung des Heimatbegriffs. Im Begriff Wildnis tritt wieder „das Andere“, die „Gegenwelt“ in Erscheinung; solange dies als Örtlichkeiten *nicht* wohlbekannte *Bestandteile* – wie zum Beispiel ein großes Sumpfbereich oder eine Felsschlucht – irgendeines Landlebens sind, ist das die „Fremde“, nicht die Heimat. Ist dagegen Wildnis ein *Gebiet* auf dem Lande, ist sie als erfahrbare Gegenwelt heimatliche Mitwelt. Demgegenüber ist das Land in der Bedeutung von Natur (gegenüber Stadt) ein Ort des naturgegebenen ruhigen Miteinanders und Paradigma von Heimat (gegenüber dem „Moloch“ Stadt, in dessen „Dschungel“ die „Entwurzelten“ als „Masse“ vergeblich ihr Heil im oberflächlichen Vergnügen suchen).⁵

In der Geschichte der Menschheit hat die Natur schon viele Bedeutungen gehabt. Sie ist als Idee variabel und offen für Deutungen. Andererseits hat sie aber eine ausgezeichnete Funktion: Sie ist zur letztendlichen Legitimation gesellschaftlicher Handlungen unverzichtbar. Natur ist immer zweierlei: das Ursprüngliche und das Vernünftige (vgl. Spaemann 1987). Wenn irgendetwas in der Gesellschaft „wider die Natur“ (gleichgültig auf welcher Ebene gemeint) ist, so wird es nicht durchsetzbar sein. (Auch wider die Vernunft darf nichts sein. Aber wenn diese anerkannte Vernunft auch noch den Charakter von Prozessen hat, die von menschlichem Zutun unabhängig sind, so ist das der allersicherste Maßstab, der zu haben ist.) In dieser Funktion hat Natur immer die Bedeutung des vor aller Zivilisation existent Gewesenen, das heißt die Aura des von der Zivilisation unabhängigen, objektiven und daher unbestechlichen Maßstabs; Zivilisation ist vergleichsweise korrupt. So ergibt sich die (legitimatorische) Funktion von Natur als Gegenwelt, als subjektunabhängige (gleichgültig ob harmonische oder aber wilde) Wohlordnung und Inspirationsquelle.

Also ganz einfach: Weil es für Subjekte die Subjekt-Objekt-Trennung jederzeit erfahrbar gibt, ist Natur „das Andere“. Dass der Mensch ihre Geschöpfe dennoch als „Mitwelt“ inwertsetzen kann, betrifft eine ganz andere Ebene. Das ist eine gesellschaftliche Entscheidung und belegt die Primärfunktion der Differenz zwischen Subjekten und Natur. Dass er mehr ist als nur ein

⁵ Ausführlich zu den Wortbedeutungen von Natur im Kontext des Stadtbegriffs vgl. Eisel, Bernard, Trepl 1998.

Säugetier, erlebt jeder Mensch in jeder Sekunde und kann – im Unterschied zu allen anderen Säugetieren – darüber sprechen.

Es ist die grundlegende Idee von der Natur (wohltuende, grausame, fragile, unverwüsthche, geordnete, chaotische, nützliche, selbstgenügsame, beherrschbare, unbeherrschbare, erschöpfliche, unerschöpfliche, kausale, zielstrebige ...) Gegenwelt zu sein. Natur war *vor* jeder Zivilisation. Entwicklungsgeschichtlich ist das ohnehin klar, aber auch ideell macht das ihren (unbestechlichen) Wert als Maßstab sowie ihre Qualität als Sehnsuchtsubjekt der von der Zivilisation Geplagten aus.

Die aufgezählten widersprüchlichen Eigenschaftspaare verweisen darauf, dass das, was als „Wesen“ dieses Sehnsuchtsubjekts ausgemacht werden kann, enorm differieren kann, das heißt, dieser grundlegende Gegenweltaspekt variiert.

Diese Differenzen folgen gesellschaftlichen Deutungsmustern, die ihrerseits historische und lebensweltliche Positionen darstellen: Es sind komprimierte Metaphern von heterogenen Ideengefügen, deren politischen Gehalt es philosophisch zu erschließen gilt. Bekannte Beispiele aus der wissenschaftstheoretischen Literatur sind: der Zusammenhang zwischen klassisch mechanistisch-rationalistischem Weltbild und der absolutistischen Gesellschaft des Barock, der Zusammenhang zwischen der darwinistischen Evolutionstheorie und der konkurrenzkapitalistischen Produktionsweise, der Zusammenhang zwischen biologischem Vitalismus und völkischer Politik. Die Idee der Natur wird also in der Weise von der Idee des Subjekts konstituiert, dass sie im Kern erstens inhaltlich das „Andere“ gegenüber der Subjektivität ist und damit Gegenwelt. Zweitens gehört es zu dieser Idee der Andersartigkeit, dass sie die Einheit von Ursprung und Vernunft ausmacht; sie spiegelt bzw. ersetzt die Idee Gottes. In dieser Funktion wird sie – drittens – zur Projektionsfläche aller Bemühungen, die Welt der Subjekte autonom zu ordnen (nach Prinzipien der Subjektivität wie Freiheit, Vernunft, Individualität usw.), so dass sie nun – viertens – umgekehrt zur Legitimation dieser Bemühungen dienen kann. Auf diese Weise ermächtigt sich der Mensch an Stelle Gottes, indem er sich zuletzt in der Moderne nicht mehr aus dessen Schöpfung begründet, sondern seine Gesellschaft aus dem Charakter der Natur, Ursprung und vernünftige Gesetzmäßigkeit zu sein. Was dabei als ursprünglich und vernünftig aus der Natur herausgelesen wird, hängt davon ab, was zuvor gesellschaftlich an Ordnung erstellt und in die Natur hineingelesen wurde. So werden im „Naturrecht“ ganze Staatsgebilde (wie z. B. das der liberalen Demokratie) als „natürlich“ deklariert. Die verschiedenen politischen Fraktionen sprechen jeweils ihre Gesellschaft (und Gesellschaftslehre) mit den Basisaspekten der Natur (als Einheit von Ursprung und Vernunft) heilig. Die Gegenfraktionen sagen dann prompt, das sei falsch, nämlich alles ganz unnatürlich; dagegen sei *ihre* Form der Vergesellschaftung natürlich und begründen das mit denjenigen konträren Natureigenschaften, die sie aus ihrem politischen Programm abgeleitet haben.

Auch die Idee der Heimat hat einen unveränderbaren „Kern“. Aus diesem Kern folgt, was an realen Prozessen/Phänomenen alles *nicht* Heimat werden kann. Der Wissenschaftstheoretiker Imre Lakatos nennt einen solchen Kern deshalb die „negative Heuristik“ einer Theorie: „Man kann alle wissenschaftlichen Forschungsprogramme durch ihren *‘harten Kern’* charakterisieren. Die negative Heuristik des Programms verbietet uns, den Modus tollens⁶

⁶ Das heißt, die logische Schlussregel, dass wenn $A \rightarrow B$ und $\neg B$ gelten, auf $\neg A$ geschlossen werden kann. (Erläuterung U. E.)

gegen diesen 'harten Kern' zu richten. Stattdessen müssen wir unseren Scharfsinn einsetzen, um 'Hilfshypothesen' zu artikulieren (...), die dann einen Schutzgürtel um den Kern bilden. Und wir müssen den Modus tollens auf sie umlenken" (Lakatos 1974, 129 f.).

Über den als negative Heuristik vorhandenen Kern hinaus ist aber jeder Begriff dann in einen variablen Kontext von Bedeutungen eingebunden. Das regelt die „positive Heuristik“: „Wissenschaftler (...) besitzen eine Forschungsstrategie auf weite Sicht, die (...) Widerlegungen vorwegnimmt. Diese Forschungsstrategie (...) wird (...) in der *positiven Heuristik* des Forschungsprogramms dargelegt. (...) (D)ie positive Heuristik besteht aus einer partiell artikulierten Reihe von Vorschlägen und Hinweisen, wie man die 'widerlegbaren Fassungen' des Forschungsprogramms verändern und entwickeln soll und wie der 'widerlegbare Schutzgürtel' modifiziert und raffinierter gestaltet werden kann" (ebenda, 131). Zwanglos übertragen auf Begriffe bedeutet das, dass man ihnen trotz ihres stabilen Kerns allerlei Bedeutungsschattierungen „abgewinnen“ kann. Diese Zugeständnisse sind aber dazu da, die Grundidee systematisch zu festigen. Davon lebt jeder Diskurs. Er enthält unzählige Male die Formulierung „ja, aber...“. Wir müssen es also als trivial betrachten, dass der Begriff Heimat schillert. Der Versuch, auf Basis (vorgeblicher) Undeutlichkeit per Appell und Ratschluss eine eindeutige Definition gegen den Kern zu erstellen und zu normieren, geht an der Realität (der Eigenschaften *aller* Begriffe) vorbei. (Dass das für mathematische oder natur- und ingenieurwissenschaftliche Begriffe bzw. technische Systeme teilweise nicht gilt, ist eine ganz andere Sache und folgt daraus, dass diese „Sprachen“ und Systeme so vollständig wie möglich aus ihrem lebensweltlichen Kontext herausgelöst werden müssen. Ihr Sinnzusammenhang wird durch einen scharf definierten Anwendungszusammenhang ersetzt.) Freilich enthebt dieses notwendige Schillern nicht der Verpflichtung (und Möglichkeit) des präzisen Sprechens. Aber an die Stelle der Normierung tritt die Rekonstruktion der jeweiligen Sinnhorizonte, welche die Verwendung des Begriffs bestimmen und rund um ihren Kern variieren lassen. Diese Horizonte erschließen sich aus den Eigenschaften und Funktionen, die dem jeweiligen Begriff (wie z. B. Heimat) beigemessen werden. Allerdings muss man dann in der Lage sein, die Hintergründe von solchen Begriffseigenschaften zu „lesen“. Auf diese Weise können die *Differenzen* von Positionen rational bestimmt werden; das wäre eine vernünftige Definition von Eindeutigkeit. Es ist die Voraussetzung für jeden Diskurs. Präzises Sprechen besteht also aus der genauen Differenzierung der variablen Bedeutungen, die die Grundidee annehmen kann.

So erweist sich, dass das Gegenteil einer Einheitsdefinition der Weg ist, mit einem Begriff, der ein kontroverses Objekt bezeichnet, umzugehen. Das liegt nicht daran, dass solche Begriffe sich sowieso jeder Wahrheitsproblematik entziehen, sondern daran, dass der Forschungsprozess auch ein Diskurs und ebenso wie dieser etwas Komplizierteres ist als eine empirisch gestützte Festlegung von Gesetzen oder Begriffsdefinitionen. Im Diskurs geht es um „Verstehen“; die Wahrheit liegt dann in der vernünftigen Klärung von sich gegeneinander abgrenzenden Sinnzusammenhängen, die bei der *differierenden* Verwendung von Begriffen deutlich werden.

Wie verhält sich nun diese Differenzierung als Mittel von Verständigung zu dem festen Kern der Begriffe?

Entscheidend ist die Erkenntnis, dass jene Variabilität keine Beliebigkeit ist. Die Differenzen bilden eine Matrix von Interpretationsmöglichkeiten, die von der „negativen Heuristik“ regiert wird. Dieser Kern schützt den Begriff gewissermaßen vor Überdehnung, trägt aber auch die Differenzen, die sich in einem vernünftigen Muster von alternativen Denkmöglichkeiten strukturieren.

Herkunft oder Zukunft: Heimat in politischer Perspektive

Die Welt als Heimat

Sucht man den Kern eines Begriffs, helfen die Eigenschaften seines Gegenbegriffs am besten weiter. Das gilt für alle Begriffe. Versucht man sich etwas unter den Begriffen Beliebigkeit oder Chaos ohne irgendeine Vorstellung von Ordnung/Gesetz/System zu denken (und umgekehrt), oder unter Natur etwas ohne jede Vorstellung von Subjektivität/Gesellschaft/Psyche/Geist vorzustellen (und umgekehrt), oder unter Leben etwas ohne jede Vorstellung von Tod zu denken (und umgekehrt); das würde schwierig. Natürlich sind alle Begriffe auch ohne ihre „Gegner“ irgendwie „positiv“ charakterisierbar. Aber eine *Vorstellung* davon, was die Summe dieser Eigenschaften ausmacht, erhält man nur, wenn man eine Vorstellung von der Opposition hat. Das bedeutet: Nur damit erhält ein Begriff „Sinn“. (Das begründet von Platon bis Adorno die Tradition des dialektischen Denkens.)

Unter welcher Bedingung funktioniert die Opposition von Heimat und Fremde?

Beginnen wir mit dem Modus Tollens. Als Beispiel soll dienen: Wenn Heimat immer ein räumlich isolierter Sinnbezirk ist, dann ist das unendliche, materielle Universum immer eine Fremde. Folgt man Lakatos, dann würde die Einbindung des Wissenschaftlers in seine positive Heuristik ihn zu folgendem Schluss verführen: Das Universum ist keine Fremde (sondern ggf. sogar „Heimat“); dennoch könnte Heimat immer ein räumlich isolierter Sinnbezirk sein, wenn ... (hier kämen die Hilfhypothesen des Schutzgürtels).

Wäre Heimat ein Ort der allgemeinen Gleichartigkeit und Gleichförmigkeit, d. h. wäre sie dadurch gekennzeichnet, dass an diesem Ort alles genauso wäre wie an den allermeisten anderen Orten auf der Welt, dann hätte sie nichts Besonderes an sich. Sie wäre dann durch Lebensverhältnisse geprägt, wie man sie jederzeit an dem Ort für jedermann passend genau gleich wirksam erzeugen könnte. Es gibt solche Lebenssituationen in diversen Institutionen: Das Militär ist so organisiert, Gefängnisse ebenfalls. Das sind spezifische Subsysteme der Gesellschaft. Aber auch die Alltagswelt wird oft so empfunden: Trabantenstädte, Flughäfen Einfamilienhauswohnsiedlungen, Gewerbegebiete. Diese Welten gelten als uniform und unwirtlich; sie werden deshalb kritisiert. Werden sie mit „Heimat“ assoziiert, so kommt Beklemmung auf. Aber das ist eine spezifische, kultur- und zivilisationskritische Einschätzung. Ihren deutlichsten Ausdruck hat sie in den vielfältigen Kritiken am funktionalistischen Städtebau der klassischen Moderne erhalten. Der hatte – selbst in kritischer Einstellung gegenüber dem Historismus – das Programm der Bereicherung des Lebens durch ein Primat der Funktion für die Gestaltung der Lebenswelt und damit einhergehend der serienmäßigen Erstellung von Gleichartigkeit für alle Nutzgüter (vom Stuhl bis zur Großstadt) vertreten. Kunst sollte der industriellen Produktionsweise einverleibt werden. Heimat hatte, ähnlich dem Ornament, keinen Platz in diesem Weltbild. Am radikalsten wurde das Programm in der Weise, dass es auch auf die menschliche Entwicklung ausgedehnt wurde. Dazu muss man sich riesige Heime voller Kinder vorstellen, ohne Eltern, mit Regeln, die allen gleiche Rechte, Möglichkeiten und Pflichten vorschreiben bzw. eröffnen, verwaltet durch Funktionäre eines Erziehungsprogramms.

Das ist kein Zerrbild, sondern es gab das in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts im Stalinismus als Programm einer Utopie vom neuen Menschen. Jede emotionale Bindung an räumliche und soziale Herkunft sollte mit dem Ziel ersetzt werden, durch allgemeinverbindliche Vernunftprinzipien und universelle Werte eine universalistische

Einstellung, die berühmte „internationale Solidarität“, zu erzeugen. Eine Menschheit mit einem einheitlich richtigen Bewusstsein wurde angestrebt. Wir würden solche Erziehungslager nicht als „Heimat“ einstufen. (Das ist unberührt davon, dass natürlich selbst dort Menschen in der Lage gewesen sein mögen, miteinander gegen diese Welt kleine Besonderheiten ihrer Lebenssituation notfalls als heimatlich zu erinnern. Die (symbolische) Natur des Menschen ist eben fast unverwundlich.)

Was fehlt? Eben das, was eliminiert werden sollte: Individualität (mit einem Beigeschmack der Irrationalität und egoistischen Vorteilsnahme). Das ist zwingend für ein Weltbild, das Menschlichkeit in solidarischen Kollektiven verwirklicht sieht. Einem spezifischen universalistischen Dogma zufolge war die *Heimat* der Ausgebeuteten die Perspektive auf den Ausweg aus ihrem *gemeinsamen Schicksal auf der ganzen Welt*. Daher konnte und musste man *im* Sozialismus die Kinder der angeblich nicht mehr Ausgebeuteten dann gleich richtig herum behandeln: als vernunftbegabte Solidaritätsmaschinen.

„Fremde“ ist unter diesen Voraussetzungen die allgemeine Ent-fremdung auf der *ganzen Welt*, nicht ein Ort außerhalb der eigenen Herkunftslandschaft. Es ist vielmehr ein *Zustand* aller, solange sie ausgebeutet werden. Heimat ist dementsprechend die Aussicht für alle auf eine Zukunft ohne Ausbeutung und umfasst die ganze Welt. Sie ist eine utopische Sehnsucht ohne jeden Ortsbezug. Das hat Ernst Bloch eindringlich beschrieben (Bloch, 1979). Diese Konstruktion ist konsistent und vernünftig, falls die geschichtsphilosophischen Voraussetzungen stimmen (worüber ich hier nicht diskutieren will), hat also *Sinn* in einem bestimmten politischen Rahmen.

Heimat im historisch-politischen Spannungsfeld

Durch die politische Philosophie des Sozialismus wird alles als Entfremdung begriffen und folglich bekämpft, was den Kern des dem banalen Sprachgefühl folgenden, modernen Heimatgefühls ausmacht; ich habe also mit diesem Einstieg das konterkariert, was ich zeigen will. Das hat das Gegenteil des landläufigen Heimatgedankens produziert. Was soll aber nun von *dieser* Idee der Heimat ausgeschlossen werden? Politisch geht es gegen die Ausbeuter und deren Helfershelfer. Historisch waren das der Kapitalismus sowie dessen Allianz mit den Resten dessen, was er selbst abgeschafft hatte: die Feudalgesellschaft, konkret die Leibeigenschaft und die Stände- und Gewerbeordnung. Also muss dieser Heimatbegriff *beide* Produktionsverhältnisse ausschließen. Da der Kapitalismus die alte Feudalordnung überwunden und den Weltmarkt etabliert hat, teilt die sozialistische Heimat mit dem kapitalistischen Prinzip zunächst die Orientierung am „Weltmaßstab“. Beides sind universalistische Strategien, wenden sich gegen alles Regionale, Partikulare – wenn auch mit entgegengesetzter politischer Zielsetzung: Globalisierung versus internationaler Solidarität. Demzufolge muss aus der gemeinsamen Gegnerschaft gegen die Feudalordnung ein identischer, aber auch ein unterschiedlicher Heimatbegriff folgen. Identisch ist die Bewertung der Heimat als überholte, hinderliche Sentimentalität. Im Kapitalismus braucht man sie nicht; stattdessen gilt es hier und jetzt den Fortschritt voranzutreiben. Der ist überall auf der Welt auf die gleiche Art wirksam. Das Kapital ist unter anderem an der Mobilität der Arbeitskräfte interessiert. Für Sozialisten dagegen ist diese kapitalistische Welt die „falsche Form“ des im Prinzip Richtigen, nämlich der Überwindung der alten Herrschaftsordnung, die auf persönlicher Herrschaft gründete und die Menschen an einen bestimmten Boden fesselte. Daher liegt die Heimat in der Zukunft einer von der Ausbeutung *aller* Menschen befreiten Welt. Das negiert beide Alternativen – die entfremdete kapitalistische Welt und die Unfreiheit

der erzwungenen Ortsbindung – und ist ihr Grundgedanke: universelle, solidarische Gleichheit.

Fazit: Beide an Fortschritt und Emanzipation interessierten Welthaltungen negieren notwendigerweise – wenn auch mit entgegengesetzten Folgerungen – eine spezifische Idee der regionalen Bindung. Die materielle Seite dieser Idee gründet in der feudalistischen Produktionsweise und war kodifiziert durch Rechtsnormen. Diese materielle Wirklichkeit erhält – gerade durch ihre Abschaffung – im Heimatbegriff ihr modernes Gesicht. Denn diese neue Welt der demokratischen Rechtsgleichheit, des Weltmarktes, der Mobilität von Arbeitskraft, der städtischen Zivilisation, des wissenschaftlichen und technischen Fortschritts ohne sichtbare Grenzen erzeugt nun den Wert des Verlusts aller alten Sicherheiten. (Der Prozess hält unvermindert an.) Da die materiellen Bindungen im Prinzip aufgehoben sind, artikulieren sich die Verlusterfahrungen unter Bezugnahme auf die ideelle Seite der Bindungen: Tradition, Religion und persönliche Lebensgeschichte. Diese ideelle Seite besteht aus einem speziellen „Material“. Es nennt sich „Sinn“ und enthält im Wesentlichen „Werte“ (vgl. oben: symbolische empirische Realität). Hier beginnt sich der Kern von „Heimat“ herauszuschälen. Jedes jener ehemals unfrei gelebten Leben bestand aus Selbstverständlichkeiten, die ein individuelles Schicksal an einem besonderen Ort in besonderen Lebensumständen waren – genauso wie heute auch noch, aber mit viel weniger Kontakt zu den Geschehnissen der Gesamtwelt. In diesem Sinne waren die Verhältnisse „eng“; aber die Enge schützte die Menschen auch vor Überforderung durch Schnelldigkeit sowie vor Fremdbestimmung durch abstrakte Prinzipien der Lebensführung, wenn man die heutige („global vernetzte“) Lebenssituation zum Maßstab nimmt. So erhielt und erhält jene ungeliebte Enge Bedeutung als behütender Sinn, wenn und weil alle Prozesse der Modernisierung mit den Emanzipationsmöglichkeiten potenziell auch eine Verlusterfahrung produzieren. Der politische Konservatismus nimmt sich dieser Erfahrung an, indem er sich die Bewahrung des Althergebrachten und die „sinn-volle“ Gestaltung des Fortschritts auf die Fahnen schreibt. Keiner weiß, wie das gehen soll, aber einen Namen hat man dafür: Nachhaltigkeit.

Da alle Prozesse und Artefakte, welche jene Verlusterfahrung hervorrufen, universalistisch und gleichmacherisch sind, kristallisiert sich die gegenteilige Erfahrung (und Politik) in der Sehnsucht (und Forderung) nach Besonderheit/Charakter/Eigenart. Dementsprechend war und ist das Besondere der ursprünglichen Lebensorte, natürlich einschließlich aller sozialen Beziehungen, „Heimat“. Alles, was daran schützt, ist positiv konnotiert. Alles, was unfrei macht negativ. Diese Wertzuweisungen sind beide im Kern der Idee enthalten (betreffen also trotz der gleichlautenden Wortwahl eine andere Ebene als die der negativen und positiven Heuristik). Außerhalb dieses Ortes beginnt die/das Fremde (oder aber auch die Freiheit).

Diese Begriffs- und Gefühlszusammenhänge (gerade auch in dieser Widerspruchsbindung *im* Heimatgefühl) sind ein Produkt der Moderne, nämlich der Denkmöglichkeit und der realen Möglichkeit, seine Herkunft als besonderen Ort mit spezifischen Chancen (das heißt guten oder schlechten Lebensbedingungen) erstens überhaupt wahrzunehmen und zweitens zu verlassen. Materiell ging es dabei um die jeweiligen sozialen und ökonomischen Lebenssituationen. Wenn man die aber als biographische Akkumulation von Erlebnissen benennen und zugleich damit darauf hinweisen will, dass man einen Ursprung hat, das heißt seine bisherige *Lebenszeit* generalisieren und verorten will, sobald man nach seiner Herkunft gefragt wird, so wird man nicht seine ganzen Erlebnisse in der Zeit erzählen, sondern diejenige Landschaft benennen, die das ursprüngliche Zuhause war. Die Information, die in der räumlichen Angabe enthalten ist und eine erste Annäherung an den Gegenüber darstellt,

bezieht sich darauf, dass zu den Gegenden jeweils eine Vorstellung von einer Situation (und auch von einem „Menschenschlag“) gehört.⁷ Diese Information ist auf jeder Maßstabsebene aussagekräftig. Heimat ist für beide Seiten – den Fragenden und den Antwortenden – ein kulturelles Muster für individuelle Biographien, die sich in „Gegenden“ ereignet haben. Ob jemand im „Ruhrpott“ groß wurde oder aber in Oberammergau lässt zunächst spezifische Unterschiede erwarten. Ob diese Vorurteile sich individuell einlösen, ist eine ganz andere Sache. Und *in* den Menschen fassen die Gegenden einen Lebenszeitraum zusammen. Das wird durch die landschaftliche Eigenart der Gegenden geleistet. Sie kann als ästhetische, ganzheitliche Raumerfahrung offenbar den Wert jener vielen Einzelerlebnisse aufnehmen, bündeln und der Erinnerung als nunmehr räumlich präsenten Gefühl zur Verfügung halten. (Ob die Heimat auf Grund dessen geliebt oder gehasst wird, ist dann eine ganz andere Problemstellung.) „Landschaft“ und der räumliche Aspekt sind vermutlich notwendige symbolische Verdichtungen der Konkretheit von zeitlich gereihten Eindrücken.⁸ (Dadurch kommt die Natur ins Spiel und die Rolle der Heimatidee für den Naturschutz.)

Unter aufklärerischer, liberaler, emanzipatorischer und sozialistischer Perspektive, das heißt unter der Bedingung eines universalistischen, rationalen und egalitären Weltbildes, muss diese Heimat verschwinden. Sie steht für Unfreiheit. Denn wenn *alle* Menschen auf der ganzen Welt *gleich* und *frei* sind (bzw. werden sollen), dann kann die *Ungleichheit* der *unfreien* Menschen (Leibeigenschaft usw.) sowie die Ungleichheit der freien Menschen („regionale Disparitäten“ und „regionale Identität“) an verschiedenen *besonderen* Orten (das heißt in Heimaten) mit *besonderen* Traditionen und Dialekten (das heißt in Heimaten) stabilisiert durch (Sinn-)Gefühle (statt durch Vernunft) nicht geduldet werden.

Nachdem die Ungleichheiten vor dem Gesetz und die Unfreiheiten in der Lebens- und Ortswahl abgeschafft sind, geht es den „Progressiven“ (Aufklärer, Liberale, Sozialisten) immer noch gegen die Gefühls- und Sinnebene. In ihr leben jene „alten Mächte“. Sie sagen, diese Mächte träten regelmäßig (in ihren Überlebensresten) auf den Plan, wenn Emanzipation und Fortschritt eingeschränkt werden sollen – und empirisch könnte das durchaus zutreffen. „Heimat“ wird dann unversehens hoffähig. Deshalb müssen die Progressiven sich unbedingt einen ganz neuen Heimatbegriff ausdenken, wenn sie ihn nicht von vorn herein ablehnen.

Die modische Idee der Heimat: leer und flach

Das macht den Sozialisten am wenigsten Beschwerden; sie haben – dank Ernst Bloch sogar explizit – schon einen. Aber der ist so umkonstruiert, dass jene wichtigen lebensräumlich gebündelten Lebensgefühle und -erinnerungen auf das aus dieser politischen Philosophie

⁷ Das lässt sich gut illustrieren durch die Praxis des Handygebrauchs. Ich wurde definitiv noch nie gewollt oder ungewollt Mithörer eines Handygesprächs, in dem der Anrufer oder der Angerufene nicht zuallererst eine Ortsangabe verlangt bzw. durchgegeben hätte. Das ist offenbar zwingend für eine gelingende Kommunikation und wird als sehr auskunftsträchtig darüber empfunden, in welcher Situation sich ein Mensch befindet. Zwar würde es für die Kommunikation genügen, einfach den Grund des Anrufs zu nennen bzw. die Bereitschaft auszudrücken, sich mit dem Anliegen zu beschäftigen. Stattdessen wird die Situation verortet, zum Beispiel mit „ich sitze im Zug“. Das wäre sicher ausreichend; aber es wird hinzugefügt „kurz vor Göttingen“ oder so ähnlich. Das sagt zwar über die Situation nichts aus, ist aber offenbar ein Relikt aus der Zeit, da Lebenssituationen noch „geographisch“ definiert waren. Es belegt die Relevanz, die dem Ort als Lebenssituation gefühlsmäßig unabhängig von der objektiven Bedeutung beigemessen wird. Solange Telefone stationär waren, war die Situation geographisch vorweg klar. Sie konnte allenfalls noch durch „beim Abendessen“ oder „in der Badewanne“ ergänzt werden.

⁸ Hier wäre einmal ein DFG-Programm von Nöten.

folgende große Ziel umgeleitet werden.⁹ Heimat ist dann das Versprechen einer unentfremdeten Weltgesellschaft, kann nur Sehnsucht (der solidarischen Kämpfer für diese Zukunft) und eine Hoffnung und Utopie sein. Ob eine solche Umdeutung des Begriffs empirisch eine Chance im Inneren der Menschen hat, das heißt mehr sein kann als eine ideologische Übereinkunft zwischen denen, die ihr Leid unter den kapitalistischen Verhältnissen in den Kontext jener Geschichtsphilosophie stellen, soll hier nicht diskutiert werden; es wäre eine ganz andere Problemwahl.¹⁰ Hier interessiert nur, dass ein solcher Heimatbegriff erstens unter den genannten geschichtsphilosophischen Voraussetzungen zwangsläufig auftauchen muss; er ist prognostizierbar, wenn und weil es eine politische Opposition zur kapitalistischen (und den Resten der feudalistischen) Produktionsweise gibt. Zweitens erklärt sich sein innerer Begründungszusammenhang durch das, worauf er sich zwangsläufig bezieht: auf das, was Heimat im Kern ist. Ohne diesen Bezug wäre die universalistische, egalitäre und utopisch-klassenkämpferische Heimatdefinition sinnlos und als *Gegenbegriff* sicher nie entstanden. Drittens erklären sich damit die krampfhaften Versuche in der aktuellen Diskussion, der Heimat ein globalisierungsgerechtes Image zu verpassen. Da der geschichtsphilosophische Hintergrund der Bemühung bis auf wenige Ausnahmen gar nicht bewusst und oft sicher auch in dieser Konsequenz nicht erwünscht ist, wird das, was Bloch beeindruckend entwickelt hat, in völlig entleerte Definitionen verpackt. Dann wird die Quintessenz eines ganzen Kongresses so formuliert: „Heimat ist da, wo ich handlungsfähig bin“ (Kirsch-Stracke, von Haaren, 2005). Das träfe zu beim Verzehren einer Currywurst an der Bude, im Freibad vor dem Sprung ins Wasser, für Weltraumpiloten in der Kapsel oder beim Nasebohren im Auto an der roten Ampel. Die kulturelle Tiefe des Heimatgefühls wird politisch und „sozialwissenschaftlich“ abgeflacht. Diese abstrakten Definitionsversuche sind nicht politisch bewusst reflektiert, sondern politisch korrekt motiviert und normiert – wie auch die meisten flankierenden Definitionsmaßnahmen für Heimat auf der gleichen Tagung. Sie stehen in der universalistischen, emanzipatorischen Tradition, die ihrer politischen Logik zufolge Bindung als Enge, Sinn als Unsinn, Religion als Opium für das Volk, Herkunft als Fessel, Tradition als Gewaltverhältnis, Besonderheit als

⁹ Ich berücksichtige hier (aus Gründen des Umfangs) nicht die konservativen Reduktionen und nationalistischen Interpretationen dieser universalistischen Grundkonstruktion in den sozialistischen Staaten der Vergangenheit bzw. einiger aktueller sozialistischer Parteien des ehemaligen Ostblocks. Die Gründe für diese Tendenz liegen im Gedanken von Geschichte und Gesellschaft als Entfremdungsprozess, ein Gedanke, der die gemeinsame Basis von Konservatismus und Sozialismus ausmacht (vgl. auch Körner; Nagel 2006).

¹⁰ Der Heimatbegriff in dieser Variante ist legitim und jedes ihm entsprechende Gefühl gut verständlich. Es erübrigt sich also jede besserwisserische Aburteilung. Zum Beispiel auch Adorno oder Walter Benjamin haben dieser Fremdheit in der Welt reichhaltigen Ausdruck verliehen. Aber es ist nicht zu übersehen, dass es sich weniger um eine auf kindlicher Erfahrung beruhende Haltung handelt, als vielmehr um eine von Geschichtsphilosophie durchsetzte *Entscheidung* für eine Lebenseinstellung, die in bestimmten Phasen des Lebens als geradezu zwingend empfunden werden kann. Auch das mag schon in einem dafür geeigneten Milieu als Kindheitserfahrung angelegt worden sein. Aber der spontane Impuls von Heimatgefühl wird auch dann gerade an eben solchem Milieu haften und nicht an einer später daran angehängten internationalistischen kritischen Philosophie oder sensiblen Entfremdungskritik, die sich dieser Erfahrung als *Metapher* bedient. Die auf der hannoveraner Tagung eigentlich als Gegenbeispiel zum räumlichen Heimatgefühl intendierten Sätze von Hannah Arendt illustrieren diese Verschiebung. Wenn eine deutsche Jüdin mit sozialistischem Hintergrund die Nähe zu einem vertrauten Menschen als die einzig verbliebene Anwendung von „Heimat“ beschreibt (Arendt in Kirsch-Stracke, von Haaren 2005, 479), dann ist das angesichts der politischen Situation, in der sich diese Menschen im Hinblick auf einen *Ort* legitimer Existenz befanden, mehr als plausibel. Aber die Formulierung dokumentiert deutlich eine Verschiebung: Hannah Arendt spricht davon, dass eine „Welt“ entsteht in solchen Beziehungen (und „eine Welt“ ist ja wohl die Metapher, die auf einen *Ort* anspielt), die dann – gewissermaßen als Ersatz für einen wirklich bergenden Herkunfts- und Lebensort – erst „anerkannt“ werden muss. Das Zitat widerlegt also, was es beweisen soll.

Ungleichheit, den Bezug auf die Vergangenheit als reaktionär und so in der Summe Heimat als Unfreiheit und unzeitgemäß empfinden muss.

Deshalb müssen vor allem Sinn und Ort getrennt werden. Der Sinn des Besonderen als Ort muss verschwinden. Dem entspricht eine Gefühlslage. Gegen dieses Gefühl ist ebensowenig etwas einzuwenden wie gegen seine politische Herkunft per se. Es kann nicht darum gehen vorzuschreiben, dass die Welt so oder aber anders erlebt werden soll. Für jeden Menschen sind in der Moderne zumindest Lebensphasen denkbar, und vermutlich unvermeidlich, in denen er sich vor eine Entscheidung für oder gegen eine Heimat im Sinne einer Entscheidung für oder gegen soziale Unfreiheit, die für ihn durch seinen Lebensort repräsentiert wird, gestellt sieht. Bedenklich ist stattdessen die modische Tendenz, bei der Befürwortung der Idee der Heimat ohne Rekurs auf die konstitutiven Zusammenhänge zwischen den politischen Philosophien im Hintergrund, vor allem aber auf die *Relevanz*beziehung zwischen dem herkömmlichen und dem daraus konstruktiv abgeleiteten Heimatgefühl und -begriff, den handlungstheoretisch entleerten und globalisierungsgerechten Heimatbegriff mit erhobenem Zeigefinger als Barriere gegen den völkischen einzuklagen. Dass das moralisch (bzw. eher politisch) ggf. vernünftig sein kann, sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass damit das Phänomen Heimat in seiner Herkunft und seiner Ambivalenz gar nicht berücksichtigt wird und lebensweltlich außerhalb einer bestimmten Szene von Daueremanzipierern wenig Resonanz hervorrufen wird. Somit geht die gesamte redliche Bemühung am Problem völlig vorbei, wird zur überflüssigen Demonstration politischer Korrektheit.

Flucht in eine Neue Welt: Eroberte Heimat

Heimat zynisch

Ich suche nun einen zweiten Widerspruch auf. Die Welt sieht sich mit einer frappierenden US-amerikanischen Definition von Heimatschutz konfrontiert. Der Minister für jenes Ressort soll dafür sorgen, dass alle bestenfalls halblegalen Praktiken bei der Terrorismusbekämpfung verdächtig für eine Tapferkeitsmedaille, ausgehändigt für die Verteidigung der Freiheit, erscheinen. Das kann nur so gedacht werden, wenn die Heimat für die Verteidigung der Freiheit steht, das heißt ein einzelnes Land mit der Freiheit schlechthin identifiziert wird. Das ist in der nordamerikanischen Tradition der Fall.

Zu der bisherigen Argumentation steht das quer. Dort war Heimat entweder – im Verhältnis von Sicherheit und Bevormundung – identitätsbildend aber vielleicht auch Unfreiheit gewesen oder aber – im kapitalismuskritischen emanzipatorischen Modell – ein Zustand der universellen Erlösung. Allerdings ist der klassische Kern nicht ungeeignet, auch die amerikanische Variante zu erschließen. Darüber hinaus gibt es ebenfalls eine Gemeinsamkeit (in der Differenz) mit dem progressiv umkonstruierten, universalistischen Heimatverständnis. Es gilt also die Zwischenstellung dieser Variante der Idee der Heimat durch Differenzierung zu ermitteln.

Bedenkt man die Relation der in einer Region Angestammten erstens zu möglichen kriegerischen Eindringlingen von außen und zweitens zu abstrakten Obrigkeiten (oft ist beides miteinander verbunden), so erhalten die inhaltlichen Bestimmungen des ambivalenten Kerns der Heimatidee die Aura der Rechtmäßigkeit und der Autonomie. Dann stehen Herkunft und

Tradition gegen Okkupation und abstrakte (weil nicht „gewachsene“) Herrschaft im Sinne von Fremdherrschaft. (Heute nennt man diese Attitüde regionale Identität.) Die alten schönen Bilder sind die unbeugsamen Friesen, Wilhelm Tell, Andreas Hofer, Asterix und Obelix, die schottischen Highlander usw. Diese Bilder verklären ein aktuelles Problem: In den aktiven regionalistischen Bewegungen (Okzitanier/Catalunier, Nordiren, Jurassier, Basken Südtiroler, Tamilen, ...) wird das Gebot der Legalität von politischem Handeln nicht zur Kenntnis genommen, d. h. umgekehrt: die Legalität der „Fremdherrschaft“ ignoriert. Indem abstrakt das Menschenrecht der Selbstbestimmung in Anspruch genommen wird, wird eine andere Ebene der Legalität gewählt, um die Legitimität des terroristischen Handelns herauszustellen. Auf diese Weise wird das Heimatgefühl derart politisch aufgeladen, dass staatliche Eigenständigkeit zum Ziel erklärt wird, das heißt, im Namen der Heimat wird die Ebene „Heimat“ gerade verlassen. Denn Heimatgefühl und entsprechende kulturelle Traditionen und Aktivitäten sind genau das, was die zentrale Staatlichkeit anerkennt und den Regionen zubilligt, einen autonomen Staat jedoch nicht.¹¹ Über die geschichtlichen und politischen Ursachen der Entscheidung für die Legitimität des Terrors soll hier nicht diskutiert werden und schon gar nicht über die moralische Berechtigung oder Verwerflichkeit. Stattdessen soll auf die Auffälligkeit aufmerksam gemacht werden, dass die US-amerikanische Außen- und Innenpolitik von diesem prekären Verhältnis von Legitimität und Legalität nicht frei ist. Nur erhält das bei einer Weltmacht einen ganz anderen Charakter: Es wird zynisch. Hier wird die Verteidigung der längst zum Staat transformierten Heimat mit der Berechtigung einer Supermacht, für das Weltwohl die Verantwortung zu besitzen, aufgeladen, und dies wird gewiss auch im Innenverhältnis (das heißt von den Menschen als persönliche moralische Verpflichtung gegenüber der Welt, die aus der Geschichte ihres *Landes* folgt) sehr ernsthaft empfunden. Das Recht, die Heimat als autonome Staatlichkeit zu konstituieren und zu schützen, wird nicht von einer politisch machtlosen Gruppierung gegenüber einem zentralen Staat beansprucht, sondern von einem Staat, der regelmäßig politisch missliebige Unabhängigkeitsbewegungen auszulöschen trachtet. Dass dieser Zynismus hinter allerlei legalistischen Vorwänden (meist der Konstruktion von Notrechtssituationen wie zum Beispiel der Notwendigkeit der Vernichtung von angeblichen Massenvernichtungswaffen) praktiziert wird, kann nicht über ihn hinwegtäuschen.

Wie kommt es zu dieser Hybris? (Alle Ursachen, die mit den USA als weltbeherrschender Ökonomie zusammenhängen, lasse ich im Folgenden außer acht.)

Eroberte Geborgenheit vor Unfreiheit

Die zuvor beschriebene Verbindung von Heimat und freiheitlicher Gesinnung ist mit einem weiteren Aspekt verbunden. Es geht immer auch um die Rechtmäßigkeit, einen Landstrich zu besetzen und zu besitzen. Aus der Geschichte der Landnahme wird das Anrecht auf freie Verfügung über die eigene Person – auch gegenüber dem Staat – abgeleitet. Der größte Teil der Südstaatler in den USA ist voll dieses Gefühls. So weht denn auch nicht zufällig in der BRD in vielen Kleingärten die Rebellenflagge (was dazu geführt hat, dass progressive amerikanische Country-Sänger verwundert Lieder über diesen Tatbestand schreiben (Jason Ringenberg: Rebel-Flag in Central Germany)). Diese Absurdität wird durch das Dreieck Heimat – Freiheit – Landbesitz gesteuert und findet im Südstaatenbeispiel seinen für den kleinbürgerlichen Kleingärtner geeigneten wildwest-romantischen Ausdruck.

¹¹ Den Gedankengang dieser Transformation verdanke ich Al Goergen, Perosio in Italien.

Dem widerspricht nicht, dass oft weniger Ländereien es sind, die den Kristallisationspunkt der Auseinandersetzungen bilden, als vielmehr die Sprache. Das liegt daran, dass die Sprache (Amtssprache) das Medium ist, die „Landbesetzung“ im sozialen Leben aller zu manifestieren. Damit wird der *geistige Raum*, die Kommunikation, besetzt.

In Nordamerika musste dieser Bedeutungszusammenhang von Heimat entstehen, weil dort nicht eine ursprüngliche, von Vorfahren durch Landnahme begründete Heimat verteidigt werden musste, sondern – umgekehrt – ein Kontinent besetzt wurde. Das stellt das Verhältnis von Heimat und Fremde auf den Kopf und bleibt doch dem alten Kern der Heimatidee treu. Denn nun ist – aus der Perspektive der Flüchtlinge auf der Mayflower und aller Nachgekommenen – die Fremde die Heimat. Das liegt daran, dass das Alte in einem offenbar fundamentalen Sinne fremd geworden war; somit ist Heimat mit dem Neuen assoziiert. Und das war empirisch gesehen ja die Fremde. Deshalb ist Amerika die „Neue Welt“ und Donald Rumsfeld schwadroniert polemisch über das „alte Europa“. Und da das Unternehmen ein ungeheures Wagnis darstellte, ist die „neue Heimat“ „the home of the brave“. Sie *gewinnen* ihre Freiheit *durch* Heimat, und sie gewinnen ihre (neue) Heimat durch Mut. Deshalb machen Tapferkeit und Landbesetzung frei. Das erzählt George W. Bush in jeder Flugzeugträger-Rede.

Zudem wurde dieser Kontinent nicht nur besetzt, sondern auch in einem (legitimen aber nicht legalen) Kolonialkrieg – gewissermaßen zum zweiten Mal und nun endgültig – gewonnen. Die Unabhängigkeit von der (europäischen) Herkunft (Heimat) wurde durch mutige Siedler und tapfere freiwillige Milizen in einer Revolution erkämpft. „Tradition“ ist eine Verbindung von Loslösung (von der alten Heimat), mutiger Okkupation und Widerstand. Auf das blickt jeder Nordamerikaner stolz zurück (wenn er kein Indianer ist) und weiß Gott an seiner Seite, weil schon die ersten Neuenglandbürger in diesem Vertrauen den großen Sprung gewagt hatten. Er begründet sich aus einer aus redlichen Glaubensgründen zur Heimat gemachten Fremde. Heimat ist aus eigener Kraft und Gottes Hilfe entstanden, nicht „überkommen“; und dies ist nun das Vermächtnis.

Natürlich war Landnahme spätestens seit der neolithischen Revolution in der Geschichte der Menschheit üblich. Aber das mehrschichtige nordamerikanische Gefühl der Selbstbefreiung und Verteidigung weltweiter Freiheit ist spezifisch; er ist bereits „modern“, auch wenn es zunächst um Religionsfreiheit ging. Unbedingte Unabhängigkeit der Lebensführung trat als Handlungsmotiv auf und bestimmt bis heute das nordamerikanische Selbstverständnis. (Somit würde jene entleerte handlungstheoretische Definitionsvariante des geschichtsphilosophischen Heimatbegriffs anlässlich der hannoveraner Tagung am ehesten den kulturellen Bodensatz der offiziellen US-Außen- und Innenpolitik abdecken; ob diejenigen, die sie programmatisch formuliert haben, das begrüßen werden, bezweifle ich. Intendiert haben sie es gewiss nicht. Aber gelandet sind sie trotzdem dort.)

Die *Realität*, auf die nach meinem Dafürhalten der Kern des Heimatgedankens bezogen ist, konnte so die Menschen aus der Heimat *vertreiben*, wenn man alle seine werthafte und sinnhaften Aspekte unter der Perspektive der *Unfreiheit* sieht und erlebt – so wie oben erläutert. Deshalb mussten und wollten sie das *Gegenteil*, die Fremde, in sich zur Heimat geraten lassen. Sie haben es getan in ihrer „neuen Heimat“ und haben damit einen paradoxen Heimatgedanken geboren. Natürlich kommen der Erwerb und das Bekenntnis zu einer neuen Heimat empirisch häufig vor und sind trivial. Aber im Falle der nordamerikanischen Kultur führen die genannten geschichtlichen Voraussetzungen dazu, dass die Eroberung des Neuen das Wesen von Tradition bestimmt; das konstituiert einen besonderen Typus. Die Basis für diese Umwertung bildet die Ambivalenz des Heimatbegriffs und -gefühls als Unfreiheit und

zugleich Geborgenheit. Die Flucht aus der Heimat war Flucht aus der Unfreiheit und führte in die Geborgenheit vor Verfolgung. Wie gestaltet sich diese Umdeutung auf der *kategoriellen* Ebene des Widerspruchs zwischen Heimat und Fremde? Denn dass eine fremde Gegend Heimat werden kann auf Basis der Ambivalenz des Heimatbegriffs betrifft noch nicht die innere Logik der negativen Heuristik.

Die Arbeit des Kerns

Die Pointe besteht darin, dass die Besetzung der Idee der Fremde mit der Idee der Heimat nur deshalb funktioniert, weil in der Idee der Heimat selbst – obwohl sie zur Fremde als Opposition definiert ist – jene für die damalige geschichtliche Situation günstige Koppelung von Heimat, Freiheit, Unabhängigkeit und Besitznahme in Gegnerschaft zu Ansprüchen enthalten ist, die mit der „gewachsenen“ Bindung an Tradition und Naturraum einhergehen. Hier wird die negative Heuristik eines Begriffs nicht etwa überdehnt, sondern bis an ihre Grenze ausgereizt. Eine wesentliche Bedingung der Idee von Heimat wird erfüllt, aber sie steht/wirkt unter umgekehrten Vorzeichen: das Neue/Fremde wird damit besetzt. Das funktioniert, weil noch immer die Bedingung erfüllt ist, dass damit das Gegenteil dessen ausgeschlossen wird, was auch die Opposition zum „klassischen“ Kern des Begriffs bildet: unerträgliche Lebensverhältnisse durch abstrakte Fremdbestimmung. Das ist das Gegenteil von Heimat. Wo immer solche Verhältnisse herrschen, ist sie nicht. Ist die ganze Welt so, dann ist nirgends Heimat. Ist die Herkunft so, dann ist die Fremde Versprechen auf Heimat. Ist die Herkunft nicht so, dann ist sie Heimat. Die formale Voraussetzung für die vernünftige Substitution eines Begriffsinhalts durch einen ihm widersprechenden innerhalb desselben Terminus besteht in dieser mehrfach wirkenden Ausschlussfunktion der negativen Heuristik. Die besteht aus der Idee einer bruchlosen friedlichen Verbindung mit den eigenen Ursprüngen. Je nachdem, ob das geschichtsphilosophisch oder biographisch interpretiert wird, wechseln die Begriffsinhalte (und Gefühle). Wird er geschichtsphilosophisch gefasst und empfunden, so projiziert das die biographische Interpretation und Erfahrung ins Weltgeschehen, so als erlebe sich jedes Individuum primär als Gattungswesen.

Da für die Flüchtlinge die Bedingung in Europa erfüllt war, dass sie unter solcher Fremdbestimmung litten, konnte das Neue und Fremde als mögliche Heimat gedacht werden. Bis heute bestimmt die Entscheidung zur Traditionslosigkeit das US-amerikanische Selbstverständnis. Auf dieser Basis bildete sich dann die stolze Tradition der Voraussetzungslosigkeit, des Pragmatismus und des Wagemuts heraus, die für „Freiheit“ steht und einem *Land* – und dort vor allem seinem „wildem Westen“ – anhaftet.

Dreimal Heimat: die Matrix von Einheit und Differenz

Jetzt haben wir mehrere Heimatgefühlskonstruktionen vorliegen. Im klassischen Fall besteht die Fremde aus vielen besonderen Orten, aber eben anderen Orten, als es die Heimat selbst ist. Diese Vielfalt von Besonderheiten, von denen eine jeweils immer alle anderen als heimischen Ursprung ausschließt, ist Bestandteil des konservativen Weltbildes. Grob wird das deutlich, wenn man sich die Opposition zum utopischen Heimatbegriff vor Augen hält, den ich eingangs geschildert habe. Dieser Heimatbegriff wendet sich explizit gegen das, was ich als den klassischen Kern des Heimatbegriffs begreife. Dieser Gegenbegriff ist universalistisch, egalitär und rationalistisch. Damit ist die Basis gleich mehrerer Weltbilder abgedeckt. Bei dieser Art der Idee von Heimat ist die Fremdheit ohne bestimmten Ort, weil sie ein genereller

Zustand der Welt ist, der positiv oder negativ bewertet werden kann. Wird er positiv bewertet, besteht die Welt aus Nationen freier, gleicher Brüder; Fremde sind nur Bewohner anderer Staaten. Wird negativ bewertet, ist Fremdheit überall. Diesem Zustand der alles durchdringenden Entfremdung zufolge ist auch Heimat ein nie gekannter und erst zu erkämpfender allgemeiner Zustand ohne Ort.

Das eine der Weltbilder ist das der französischen Aufklärung. Aber in diesem Falle wird die angestrebte Zukunft nicht mit dem Sinn von Heimat versehen. Die neue Verfasstheit der Welt ist einfach nur eine Verpflichtung für vernünftige, freiheitliche und vor dem Gesetz gleichgültige Menschen. Geborgen wird hier niemand, sondern nur befreit. Eine Rückkehr in eine verlorene Unschuld, die eine Art ursprünglicher Geborgenheit in der Welt für die ganze Gattung gewesen wäre, wird nicht imaginiert.¹² Verdünnt man die Geschichtsphilosophie aus politischen Gründen handlungstheoretisch, wird eine banal-alltagsweltliche Definition freier Entfaltung daraus.

Der Aspekt der Erneuerung eines Urzustands gehört der sozialistischen Variante der aufklärerischen Grundkonstruktion an. Diese Variante enthält – weitergehend als die Aufklärung – den Heimatgedanken, weil sie – neben den oben genannten Elementen der philosophischen Grundlage aus der Aufklärung – vom Entfremdungsbegriff bestimmt wird. Der impliziert diese Vorstellung des Sinnverlustes, die umgekehrt dann die Utopie einer Wiedergewinnung von universeller Geborgenheit für alle Menschen ermöglicht.

Mit dieser zusätzlichen Bestimmung überschneidet sich die sozialistische Variante zugleich mit der konservativen Idee der Heimat. Denn die ist ebenfalls vom Entfremdungsbegriff geprägt. Aber sie ist nicht egalitär. Hier gilt das Besondere, nicht die Gleichheit; demgegenüber ist vom Wert der Besonderheit in der aufklärerischen und der sozialistischen Variante nicht die Rede. Deshalb gewinnt der *Ort* in der konservativen Variante seine Bedeutung. Denn wenn man – aus politischen Gründen – die beiden anderen Varianten ausschließen *will*, das heißt konservative Politik betreiben will, so kann man das, was aus dem egalitären Universalismus folgt, nur durch das Gegenteil bekämpfen. Das ist die Idee der Geborgenheit an einem Ort, denn auf der Gegenseite steht die Idee der (zukünftigen) Geborgenheit in der Solidarität aller Menschen auf der ganzen Welt (Sozialismus) bzw. der (zukünftigen) Freiheit in der Gesellschaft (Aufklärung/Sozialismus).

Der dritte, der anglo-amerikanische Heimatbegriff entzieht sich zunächst diesem Interpretationsrahmen. Festzustellen ist: Er ist auf Freiheit bezogen, aber nicht egalitär. Die Gleichheit der Tapferen spielt keine Rolle, wenngleich sie auch nicht im Widerspruch zur Freiheit steht. Freiheit ist eher das Ergebnis einer besonderen Leistung als durch formale Rechtsgleichheit gekennzeichnet. (Dass in der nordamerikanischen Demokratie empirisch gesehen Rechtsgleichheit vorgesehen ist und praktiziert wird, betrifft eine ganz andere Ebene.) Diese Freiheit ergibt sich aus zweierlei: erstens aus dem entschlossenen Kampf gegen Fremdbestimmung und zweitens aus dem entschlossenen Kampf um das Überleben in einer fremden Natur. So verbindet sich mit dem neuen Naturraum das Fremde; das Neue an der Neuen Heimat ist der bearbeitete, besiedelte Raum. Der Widerstand gegen Fremdbestimmung in Europa und gegen die Gefahren der fremden Wildnis (einschließlich der Indianer) wird zusammengeschlossen und in der Kolonisation zu „Heimat“ gewendet. *Der Kampf gegen das Fremde als Überlebenskampf in der Natur erzeugt Freiheit und Heimat*. Daher ist das

¹² Das „Zurück zur Natur“ von Rousseau bedeutet ja, dass der Gesellschaftsvertrag der Freien so geschlossen werden soll, dass das, was den „naiven Wilden“ auszeichnet, nun mit Vernunft permanent verabredet wird. Die durch Sprache und Vernunft verlorene ursprüngliche Geborgenheit ist nun das Projekt eines offenen Diskurses derer, die sich mit Vernunft die Gefahren des Vernunftgebrauchs vergegenwärtigen.

Gegenteil der Fremde, die Heimat, gleich Freiheit. Wenn Überlebenskampf Heimat schafft und Heimat Freiheit bedeutet, dann kann *Herkunft* keine Bedeutung für die Lebensgestaltung erlangen – es sei denn, sie bezöge sich auf die Gemeinsamkeit in der Geschichte dieses Kampfes. Das ist die Tradition der Tapferen, die mit Gott im Bunde stehen. Deren Gleichheit ist die Gleichheit der *Chancen*, in der neuen Welt sein Glück zu machen. Die Gleichheit (der Tapferen) gründet in einer Paradoxie: in der gemeinsamen *Tradition* des *Neuanfangs*. Das spiegelt die Ambivalenz des klassischen Heimatgedankens in Umkehrung: statt Enge/Bindung und Geborgenheit/Sinn (Bewahrung durch behutsame Erneuerung von Tradition) nun Freiheit und Kampf (Tradition des Neuanfangs durch einen Bruch).

Die fremde Natur, die erobert wird, ist nicht jene Fremde, die ein durch die eigene Heimat ausgeschlossener, unwirtlicher Ort ist, sondern das zugleich räumliche und allgemeine Versprechen auf eine neue Lebensmöglichkeit. (Das führt zu einem völlig anderen Wildnisbegriff als es der kontinentaleuropäische ist.) Deshalb ist der ganze amerikanische Kontinent jene „Neue Welt“, nicht ein fremder Ort, wenngleich er das natürlich empirisch gesehen war, sondern eine Verheißung. Das Unwägbar an der Wildnis war keine abschreckende Gefahr, sondern eine Herausforderung. Die Wildnis verliert so den Charakter eines Sperrgebietes, das zu betreten entweder unsinnig oder überheblich und frevelhaft ist wie im vormodernen Bewusstsein, zumeist sogar beides. Im kollektiven Gedächtnis gehört sie damit zum kulturellen Erbe der Nation. Das fremde Land wird gerade in der fremdartigen Besonderheit seines Naturzustands durch eine Leistung – seine Eroberung – auf die eigene Tradition zurückgeführt: die der mutigen Selbstbefreiung.

Fasst man die Bestimmungen dieser Heimatidee zusammen, so ergibt sich als Hintergrund – welche Überraschung bei dem, was jetzt noch offen ist – das liberale Weltbild. Ein Staatsgedanke, der Überlebenskampf, Chancengleichheit, Beliebigkeit (der Herkunft) und eine Freiheitsidee enthält, die gewissermaßen unterhalb des demokratischen Freiheitsbegriffs liegt, nämlich den persönlichen Widerstand gegen jede Fremdherrschaft als Verteidigung eines durch Kultivierungsleistung als rechtmäßig legitimierten Ortes meint, gehören dem Liberalismus an und besetzten dort die konservative Seite des liberalen Spektrums. Das Gedankengebilde ist „republikanisch“ (vgl. Macpherson 1967 über Harrington und die Gentry sowie Vesting 1998).

Der liberalistische Hintergrund korreliert zudem mit einem weiteren Aspekt des amerikanischen Heimatgedankens. John Locke hat – im Gegenzug zu Hobbes Theorie des Überlebenskampfes um Macht – die Legitimation des Besitzbürgers aus dessen Arbeitsbereitschaft und -tätigkeit abgeleitet (vgl. Macpherson 1967, Kötzle 1999). Die Mitarbeit an der Anhäufung des gesellschaftlichen Reichtums begründen die politischen Rechte des Einzelnen. Die Überlebenseicherung durch Arbeit ist der Naturzustand der Menschen. Führt er zu Reichtum und Besitz, so legitimiert das nicht nur die gesellschaftliche Stellung des Einzelnen, sondern auch seine Bereitschaft und Praxis der Naturausbeutung. Die Leistung der mutigen Eroberung verbindet sich so mit der positiven Besetzung und naturrechtlichen Legitimation der unbeschränkten Nutzung von Natur als einer Kulturleistung und auch gesellschaftlichen Verpflichtung dessen, der ein guter Bürger sein will (vgl. Macpherson 1967, 223-249). Die „Wilden“ bringen da wenig zustande. Deshalb ist es nur legitim und *natürlich*, wenn ihnen ihre Lebensgrundlage zerstört wird, um persönlichen Besitz zu bilden. Die Freiheit des Bürgers beruht so auf einer doppelten Leistung, die sich an der wilden Natur bemisst: Raumgewinn und Ausbeutung. Das verträgt sich durchaus mit dem

Heimatstolz auf die Wildnis und ihrer Protektion, denn ihre schiere Unbezwingbarkeit dokumentiert die noch größere Kraft ihrer Bezwingen.¹³

So wie es eine (semantisch konträre) Überschneidung zwischen dem sozialistischen und dem konservativen Heimatbegriff gibt, kann man nun auch eine solche zwischen dem konservativen und dem amerikanischen liberalen Heimatbegriff feststellen. Jener fundamental-autonomistische Freiheitsbegriff, der Widerstand gegen abstrakte äußere Fremdbestimmung bedeutet, gehört dem Konservatismus insofern an, als dieser Freiheit in der Selbstverwirklichung innerer Anlagen sieht. Frei ist ein Mensch dann, wenn er sich alle äußeren Wertmaßstäbe in der Weise aneignet, dass er all das, was daran vernünftig ist, in sich wachruft und zur Entwicklung bringt. Dann hat er seine Besonderheit in einem anerkannten Rahmen von Wertmaßstäben erkannt und verwirklicht. Er ist dann recht souverän und handlungsfähig in der Welt verortet. Das ist das Gegenteil von Anpassung im Sinne der Unterwerfung unter äußere Zwänge und daher ein Akt der Freiheit. Aber diese Art der Freiheit *bindet* ihn dann zugleich an die anerkannten Maßstäbe. Er repräsentiert sie individuell. Frei ist er stattdessen von abstrakten Dogmen (Fremdbestimmung durch abstrakte Geistesproduktion) und von unvernünftigen inneren Antrieben (Fremdbestimmung durch die eigene Natur). Ein solcher Mensch – in der (vernünftigen) Mitte zwischen Weltgeist und Trieben – wäre weise und autonom in seinen Entscheidungen. Er unterläge keinerlei Fremdbestimmung.

Es ist erkennbar, dass dieser Freiheitsbegriff in seiner Ambivalenz äquivalent ist mit dem klassischen Heimatbegriff: Der Sinn der Freiheit besteht in vernünftiger Bindung, und das Richtige ist immer das im *besonderen* Fall *Sinnvolle*. Autonom bedeutet hier nicht „beliebige Bedürfnisbefriedigung“, sondern vernünftige und den eigenen Möglichkeiten entsprungene Selbstgenügsamkeit. Ein solcher Mensch hat „Charakter“, und das bedeutet: ihn zeichnet eine gewisse Widerständigkeit sowohl gegen die billigen Lösungen aus, die aus der Nachgiebigkeit gegenüber seinen eigenen Annehmlichkeiten folgen würden, als auch gegen alle Obrigkeiten. Er lässt sich nicht leicht (durch Natur oder Kultur) binden, aber er bindet sich gerne freiwillig, wenn es ihm sinnvoll erscheint für eine weitere Entwicklung seiner Eigenständigkeit. Das ist es, wenn er damit zunächst sich und dann darüber hinaus durch sich vernünftigen Maßstäben gerecht wird. Wenn es auf Heimat bezogen ist, dann eben dies auch durch Bindung an einen Ort.

Ein unbedingtes Bestreben nach fundamentaler menschlicher Autonomie tauchte auch im amerikanischen Lebensmodell auf. Wie wir oben gesehen haben, leistet die negative Heuristik die formale Anbindung der liberalen Position an den konservativen Kern dadurch, dass sie einen gemeinsamen Gegner blockiert, in diesem Fall jene abstrakten Fremdbestimmungen. Aber die inhaltliche Ausgestaltung der dadurch geschützten Position der persönlichen Autonomie als oberstem Wert ist ihrerseits konträr zur konservativen. Denn nun bedeutet Freiheit all das, was oben über das liberale Modell ausgeführt wurde: in der Summe „Pluralismus“, statt vielfältige Bindung wie im Konservatismus (vgl. Eisel 2004a).

Das hat Folgen für die Art des Raumbezugs: Das emanzipatorische Weltbild kann mit Heimat wenig anfangen, die Frage nach dem Raumbezug erübrigt sich damit; aber die sozialistische Variante des Heimatbegriffs enthält – wegen ihrer Nähe zum konservativen

¹³ Es ist natürlich im Rahmen eines Aufsatzes nicht möglich, die zahlreichen immanenten Vermittlungen der Grundstruktur durch angelsächsische und vor allem US-amerikanische religiöse und politische Traditionen zu berücksichtigen.

Entfremdungsgedanken – einen solchen Bezug. Der sozialistische unterschied sich vom konservativen Heimatbegriff durch seinen Universalismus: Heimat war nicht eine Ursprungsregion, sondern die ganze Welt im unentfremdeten Zustand. Im amerikanischen Modell begegnet uns nun eine Negation und zugleich semantisch konträre Definition dessen, was ausgeschlossen werden soll, wenn man – aufgrund seiner spezifischen Interessen – eine andere politisch-philosophische Position einnimmt.

Der US-amerikanische Minister für Heimatschutz schützt sein Land gegen den Rest der Welt. Die Größenordnung und Definitionslogik dieses Raumes liegt genau zwischen der landschaftlichen und der globalen Größenordnung. Die Logik der Abgrenzung ist nationalistisch. Damit ist nicht der chauvinistische und völkische Nationenbegriff gemeint, sondern durchaus die Idee der modernen multikulturellen Nation. Geeint wird sie durch Tradition. Das stimmt zwar mit dem konservativen Nationenbegriff überein; aber diese Übereinstimmung ist formal. Tradition besteht nicht aus Herkunft: z. B. einer Stammesgeschichte, dem Schicksal einer Dynastie oder auch nur einem regionalen Brauchtum. Stattdessen besteht sie aus der Aufrechterhaltung des Kampfes der Tapferen für die Freiheit. Sie sind „unbeugsam“ wie jene Comic-Gallier oder Andreas Hofer, aber sie verteidigen keinen Ursprung, sondern die Option auf ihre Art der traditionslosen Tradition. Ihre gemeinsame Geschichte ist die der *Eroberung* einer Heimat. Deshalb gibt es die Tendenz, zum *Schutz* der *Heimat* Eroberungskriege durchzuführen. Nichts ist plausibler im Herzen eines durchschnittlichen US-Amerikaners. Er sieht dann die Sonne der Freiheit scheinen.

Diese Heimat ist so konkret und besonders wie im klassisch konservativen Kerngedanken, aber keine Gegend, sondern ein politisch (das heißt wiederum abstrakt, nämlich nicht natürlich und traditionell) begrenzter Teil der Erde, ein bestimmtes „Land“; und sie ist so abstrakt und universalistisch wie die der Sozialisten, ein Befreiungsanspruch und -versprechen für die ganze Welt. Das betrifft zwar auch die Befreiung von falscher Tradition; aber diese Tradition ist – gerade entgegengesetzt wie im Sozialismus – die des Kampfes der Tüchtigen gegen Natur und Konkurrenten, nicht die der solidarischen Arbeitstätigen gegen eine ausbeuterische Klasse.

Die Konkurrenten der USA sind die anderen kapitalistischen Ökonomien auf dem Weltmarkt. So erstaunt es nicht, dass der latente Eroberungsdrang des Weltpolizisten sich vor allem um die Ausbreitung der kapitalistischen und insbesondere der US-amerikanischen kapitalistischen Ökonomie bemüht. Am hinderlichsten steht dem jede Art von anti-modernem Fundamentalismus entgegen. Deshalb richtet sich der amerikanische Heimatschutz mit viel moralischem Pathos im Namen der Freiheit gegen fundamentalistischen Terrorismus. Seine politische Ideologie zwingt ihn dazu (ganz abgesehen von den Kapitalinteressen auf dem Ölmarkt) und verbirgt ihm zugleich, was daran Heuchelei ist – unabhängig davon, dass natürlich nichts für fundamentalistischen Terror spricht, nur weil die USA ihn nutzen und scheinheilig bekämpfen (vgl. Goergen 2002).

Aufgelockerter Naturschutz

Seitenwechsel

Zurück zum Anfang. Die übergeordnete Fragestellung (auch der Vilmer Thesen) lautete: Kann nicht bzw. sollte nicht der Heimatbegriff, so wie er bei der Entstehung des Heimatschutzes eine wesentliche Rolle gespielt hat, auch im modernen Naturschutz wieder

stärker einbezogen werden? Die damit verbundene These lautete: Die Akzeptanz von Naturschutz leidet unter der geringen Popularität von Arten- und Biotopschutzargumenten. Diese Argumente werden zwar von großen Teilen der Bevölkerung abstrakt anerkannt, sobald sie verbunden mit einem latent ideologischen Katastrophen-Szenario vorgetragen werden. Aber zugleich ist bei konkreten Unterschutzstellungen damit eher ein Lacher zu ernten (Feldhamstersyndrom).

Der Rekurs auf Heimatliebe bietet sich an, um ernsthafte Betroffenheit zu erzeugen, weil Engagement für die Natur bzw. Belange der Natur im eigenen Lebensraum eher daran anknüpfen können, als an entweder isolierte regionale Artenschutzbelange oder aber globale Krisenphantasien. Empirische Studien sprechen dafür (vgl. Reusswig 2003). Es ergäbe sich dann nicht die Frontstellung einerseits zwischen einer Art, vertreten durch einen humorlosen Naturschutzexperten und auf der anderen Seite ökonomischen oder sonstigen Flächenansprüchen. Vielmehr verlief die Front zwischen dem Anspruch der Menschen auf eine liebgewonnene Lebenswelt einerseits und permanenten Fremdbestimmungen sowie Sachzwängen andererseits. Die Vorzeichen könnten sich verkehren: Der Naturschützer würde als Anwalt der Interessen der Bewohner einer Gegend auftreten, das heißt als Anwalt von deren Recht auf Verfügung über die Zustände in ihrer Heimat; dazu gehörte dann auch die Natur. (Dass das leichter gesagt ist als getan, was die Gefahr erneuter oberlehrerhafter Attitüden angeht, versteht sich; aber eine Alternative gibt es nicht. Gefragt vom Naturschützer wäre hier eigentlich nur ein gewisse Zugänglichkeit, d. h. Abstand von sich selbst und Einfühlungsvermögen in Problemsituationen sowie menschliche Offenheit.) Gefährdete Arten wären dann ein wertvoller Besitz der Betroffenen, nicht ein Mittel der Bevormundung durch die Obrigkeit. Der Naturschützer stünde nicht mehr auf der Seite der lästigen Fremdbestimmungen. Es gilt nicht, den Heimatbegriff unbefleckt zu definieren und „in die Diskussion zu bringen“, sondern im Naturschutz mit der Heimatliebe der Menschen zu „arbeiten“. Nicht das BfN muss eine „Kampagne“ für die deutsche Heimat machen, sondern seine Naturschützer müssen *wissen*, dass es den Menschen bei „Natur“ meist um ihre Heimat geht, nicht um Arten. Und wer mit einem anderen Heimatgefühl im Herzen lebt, zum Beispiel jenem utopisch-universalistischen, der wäre davon einfach nicht betroffen. Das wäre egal, denn es geht nicht um die Menschen, die *nicht* erreichbar sind, sondern um die, die erreichbar sind; und keinesfalls geht es um Bekehrungsversuche zum rechten Heimatgefühl und Schutzbewusstsein.

Diese strategische Einschätzung bietet Kriterien, um die verschiedenen Heimatbegriffe im Hinblick auf ihre Brauchbarkeit für den Naturschutz zu beurteilen. Denn darum geht es, nicht um ein (Wert-)urteil über die Heimatbegriffe schlechthin. An der Entscheidung der verschiedenen Menschen in unterschiedlichen Lebensphasen für unterschiedliche Heimatbegriffe (und -gefühle) ist nichts zu diskutieren – zumindest nicht moralisch – alle sind schlicht deshalb legitim, weil sie als Gefühle in Verbindung mit einem Lebensentwurf existieren. Den kann man niemand ausreden. Es hat sich gezeigt, dass die ganze Kraft, die das Heimatgefühl entfaltet, aus der Opposition des Begriffs zu dem der Fremde besteht. Das wird immer wieder kritisch abgeurteilt und hilflos zu reparieren versucht – natürlich erfolglos. Nennt man nun dieses Fremde „Fremdbestimmung“, bekommt sie plötzlich einen ganz anderen Klang. Das sind dann nicht mehr die armen diskriminierten Asylanten, die man durch die Verdrängung des Heimatgefühls schützen muss, sondern die höchst unsympathischen Zwänge einer immer undurchschaubarer werdenden modernen Welt. Heimat bedeutet dann Widerständigkeit und Besonnenheit. Aber natürlich ist damit der rassistische Aspekt nicht aus

der Welt geschafft. Es bleibt bei der Ambivalenz. Die Frage ist nur, auf welche Seite man sich schlägt, das heißt, was man ausfüllen will, wenn man Heimat nicht ängstlich meidet.

Die widerständige Seite des Heimatbegriffs steht somit für den Naturschutz offen. Aber die kann man nicht mit naturwissenschaftlichen Argumenten besetzen. Man muss kulturell und politisch argumentieren. Rote Listen sind dann irrelevante Argumente – zumindest im ersten Schritt, nicht jedoch im Anschluss daran. Dass stattdessen in anderen Kontexten strikt ökologische Begründungen von Artenschutzmaßnahmen Vorrang haben können, ist davon unberührt.

Dreimal Fremdbestimmung

Unter dieser Perspektive sollen nun zum Abschluss noch die Heimatbegriffe untersucht werden.

Für das deutsche und wohl auch überwiegend für das kontinentaleuropäische Bewusstsein scheint mir die konservative Heimatidee leitend zu sein. Sie bezieht die kulturelle und psychische Energie, die sich aus der Opposition zwischen Heimat und Fremde speist, auf die Idee des Ursprungs und einen Ort. Die Fremde besteht aus Unorten. Das bindet die positiven Gefühle an die Besonderheiten von Gegenden. Dieses Heimatgefühl ist „landschaftlich“. Das ist kein Zufall, denn der Kern der Idee der Landschaft ist identisch mit dem der Idee der Heimat.¹⁴ Der Naturschutz hat damit ein spezifisches Potenzial zur Verfügung. Er kann und müsste das jeweils ökologisch Besondere (denn darum handelt es sich ja grundsätzlich, wenn etwas geschützt werden soll), als Besonderheit einer landschaftlichen Erlebniswelt interpretieren.¹⁵ Damit ist aber dann der Appell an das Anrecht auf (weitgehend) unversehrte Heimat gemeint, *keinesfalls aber irgendeine ökopädagogische Zurschaustellung oder erlebnistouristische Aufbereitung*, also keine Lehrpfade, Informationstafeln und Wegemarkierungen mit Zeit- und Kilometerangaben: Das fällt unter Fremdbestimmung, kommt von oben (auch wenn es vom Dorflehrer und dem örtlichen Hotelier kommt), ist nicht das Althergebrachte, Normale. Der Wert einer Heimat besteht aus dem, was so ist, wie es schon immer war und wie man es selbst ohne Belehrung weiß und kennt, nicht aus dem Neuen, das irgendjemand verkündet und durchsetzen will. Das Neue bedeutet dann Verlust. Diese (konservative) Attitüde gilt es auf den Wert von ganz konkreten Naturobjekten und die jeweilige Landschaft als ganze umzuleiten. Wenn man damit nicht Aversionen gegenüber „den Fremden“ schüren will, dann muss man eben deutlich machen, dass nicht fremde Menschen/Kulturen/Religionen gemeint sind, sondern spezifische Prozesse der Fremdbestimmung, die für gesellschaftliches Leben unausweichlich sind und in der Moderne exponentiell zunehmen, dass man damit leben lernen muss, zumal sie oft ja jene „Freiheit“ von lästigen Traditionen mit sich bringen, aber dass man in jedem Einzelfall entscheiden kann und sollte, wieweit man das Spiel „Globalisierung“ mitspielt. Dann ist der Japanknöterich kein gefährlicher ökologischer Fremdling mehr, sondern eine zur Disposition stehende Option, die Landschaft damit bereichern oder sie davon frei halten zu wollen – mit der Tendenz, der erdgeschichtlich und historisch normalen Tendenz zur Ausbreitung von Arten in neue Gebiete das Wort zu reden. Der konservative Heimatbegriff ist also der, der dem Interesse des Naturschutzes auf „natürliche“ Weise entspricht; das ist keine besonders kluge

¹⁴ Zur Idee der Landschaft vgl. Eisel 1982, 2004; Hard 1970; Schultz 1980.

¹⁵ Latent ist dies ohnehin der Fall, wenn (vor allem heimische) Arten mit der Begründung geschützt werden, dass sie zur Eigenart einer Gegend gehören. Das wird in der Regel ökosystemar ummantelt, damit der Anschein objektiver naturwissenschaftlicher Begründung gewahrt bleibt (vgl. Körner; Eisel 2003, 21 f., Körner; Eisel 2006).

Erkenntnis, denn der Naturschutz ist ja als Heimatschutz entstanden und zwar in Verbindung mit der konservativen Variante.

Der emanzipatorische Heimatbegriff (der Aufklärer und Sozialisten) ist dagegen für den Naturschutz unbrauchbar.¹⁶ Er kennt keinen Ort der Geborgenheit, und es gilt nichts zu bewahren. Erst die unentfremdete Welt hätte beides verdient, und die hätte ein solches Programm nicht mehr nötig. Das heißt nicht, dass aufgeklärte Menschen und Sozialisten nicht jederzeit für die Bewahrung ihrer Heimat oder der Heimat irgendeines Anderen eintreten könnten und dies gewiss auch oft tun; aber sie könnten es nur im Widerspruch zu ihrer Grundhaltung und als vernünftige Inkonsistenz ihrer Lebenspraxis tun. Das ist respektabel. Es ist aber für die Institution Naturschutz programmatisch wertlos, es sei denn, man fasst die notwendigerweise gespaltene Haltung vernünftiger Menschen ins Auge, die Widersprüche nicht fürchten, bereit sind, sie auszuhalten und fallweise das Angemessene zu suchen. Auf der persönlichen Ebene kann Naturschutz als Heimatschutz gar nicht anders funktionieren, aber das ist nicht die Ebene politischer Programme und amtlicher Verlautbarungen.

Der Naturschützer: Erlebnishunger statt Pflichteifer

Auf welche Art könnte man einen attraktiven Naturschutz durch den Heimatbegriff bereichern, das heißt einerseits Naturschutz von den ökopädagogischen Besserwissereien befreien und andererseits beim Heimatbegriff gewissermaßen von seinen ungewollten rassistischen Aspekten ablenken?

Zunächst zum ersten Aspekt: Was für ein Mensch müsste dieser Naturschützer sein?

Er müsste nicht die (Vielfalt der) Natur schützen, sondern die Welt in ihrem Reichtum lieben; das gilt es auszustrahlen. Es läuft zwar sachlich auf dasselbe hinaus, aber im Ausdruck ist es das Gegenteil.

Wie müsste „attraktiver Naturschutz“ aussehen?

Darum ginge es gar nicht. Stattdessen ginge es um attraktive *Naturerfahrung*. Dieser Mensch müsste nicht wie Sauerbier anbieten, dass *Naturschutz* als Pflicht Spaß macht, sondern, dass die *Natur selbst* und *Wissen* über die Natur Spaß machen. Naturschutz müsste nicht als Schutz auftreten, sondern als Selbstverständlichkeit für Menschen, die das *Erlebnis* der Natur schätzen. Dass es Spaß macht, die Natur zu erleben, wäre das Erkenntnisziel, und im Anschluss daran: dass ihr Schutz dann das Selbstverständlichste von der Welt ist, nicht eine lästige Behinderung durch humorlose Eiferer; über die würde man *solidarisch* ironisch grinsen (denn vom Erdboden verschwinden werden die so schnell nicht).

Wie könnte die Umleitung von Schutzpflicht auf Erlebnislust aussehen?

Hier könnte die amerikanische Heimat relevant werden. Dort wird jene Fremdbestimmung, welche die Eroberung, die Aufbruchsstimmung, das Neuland, den Überlebenskampf der Mutigen blockiert, als diejenige Tradition gesehen, die sich auf Ursprung gründet. Deshalb schützen die Amerikaner voller Stolz weniger ihre Kulturlandschaft, als vielmehr ihre Wildnis

¹⁶ Dass es in der Tradition der Sozialisten schon frühzeitig eine Naturschutzbewegung gab, die Naturfreunde, widerspricht der Widerständigkeit ihres Heimatbegriffs gegen die Bewahrung von Orten nicht. Diese den Lebensreformbewegungen in Widerspruchsbindung parallel gelaufene Naturbewegung hat zwar in den Präambeln ihre politische Stoßrichtung immer brav vertreten, aber ihr Naturbild und ihre Heimatidee waren dem lebensphilosophischen Zeitgeist entsprechend konservativ. Die Dissertation von Udo Bensele macht das deutlich (Bensele 1985). Diese Variante kam um den Kern der Idee, die mit einem Ort verbunden ist, nicht herum, weil sie selbst auf einen Ortsbezug aus war. Das hatte mit der konkreten Praxis und Programmatik der Regeneration vom ausbeuterischen Arbeitsleben zu tun.

als Teil ihrer großen Tradition. Diese großartige Natur ist nicht „das Andere“, sondern ihr Erbe. Auch dann gilt noch die Formel „Gegenwelt zur Zivilisation“, aber mit Zivilisation ist dann die Dekadenz des schwächlichen, wenig angriffslustigen „alten Europa“ gemeint, nicht die der Tapferen, die mit dem Weißkopfadler verwandt sind und in Düsenjets ab und an die Welt retten. Programmatisch wird man sich der US-amerikanischen globale Sicherheitspolitik zur Begründung deutscher Heimat- und Naturschutzziele nicht bedienen können; das wäre absurd. Aber es geht auch um eine ganz andere Ebene. Es geht um eine Allianz des Naturschutzes mit dem amerikanischen Heimatbegriff, der auf dem Überlebenskampf in der Wildnis als zur Heimat gemachter Fremde aufbaut. Bedeutsam wäre aber nur die allgemeine Basis dieser Gefühlswelt im ästhetischen Urteil. Natureroberung ist ja nicht nur ein historischer Vorgang und eine materielle Notwendigkeit und schon gar nicht ein rein amerikanisches Phänomen; „amerikanisch“ ist nur der spezielle kulturelle und politische Habitus, der aus der spezifischen Konstellation der Eroberung dieses Teils des Kontinents folgte. Viel allgemeiner ist Natureroberung ein modernes kulturelles Schema der Selbsterfahrung/Selbstbestimmung/Selbstüberhöhung (Reinhold Messner-Syndrom (vgl. Eisel 1987)). Darauf ist bereits eine ganze Industrie (vor allem Tourismus- aber auch Bekleidungsindustrie) eingestiegen – in Europa nicht weniger als in den USA. Dazu zählen alle Überlebenstrainingtherapien, sämtliche Extremsportarten, Individual- oder Erlebnisurlaube jeder Preis- und Schwierigkeitsstufe usw. Das ist eine gewaltige Boombranche. Eigentlich ist das schon wieder ein besetztes Feld. Trotzdem scheint mir das ein Hinweis auf die Ebene zu sein, die den „Naturschützer“ (unter anderem) auszeichnen müsste.

Diese Moden rekurren auf ästhetische und sinnhafte Erfahrungsqualitäten, die nur der Natur anhaften. Im Wesentlichen wird hier das Erhabene im Menschen mobilisiert (vgl. zum Erhabenen Kant 1968). Im Kern handelt es sich um eine Mischung aus dem Wohlgefühl der Freiheit und der höheren Bestimmung durch Vernunft. Für die Naturschutzbeauftragten wäre es die Basis, um etwas vom Oberlehrer abzurücken und dem offenkundigen Bestreben, die Natur als Gegenwelt, als fremde, moralfreie, überraschende, widerständige Zone, zu nutzen, näher zu kommen. Wenn es zunächst um die Animation der Menschen zum Naturerlebnis statt zum biederem Schutz gehen soll, dann müsste der Spaß im Vordergrund stehen. Das bedeutet nicht, dass Naturschutzbeauftragte sich als Agenten der unerträglichen Kommerzialisierungen in einer „Spaßgesellschaft“ aufspielen müssten; aber sie und mit ihnen ihre Ansprechpartner würden die Heimat lieben, weil es einfach Spaß macht, zu allen Jahreszeiten und bei jedem Wetter, in ihr herumzuströmen, zu erleben, wie die Zyklen sich Jahr für Jahr wiederholen und sich trotzdem vieles verändert. Sie würden vermitteln, dass es Spaß macht, *nicht* genau zu wissen, wann man wo wieder an einem vertrauten Punkt ankommt, wenn man die Wege verlassen hat und stundenlang querfeldein gelaufen ist, statt den Eineinhalbstundenweg, gut markiert, Endpunkt Parkplatz usw. gewählt zu haben. Es gilt zu vermitteln, dass einem die Wälder der Heimat das jederzeit bieten; man muss dazu nicht für 5000 Euro nach Madagaskar oder Alaska fliegen. Man wird dann entdecken, dass man seine Heimat gar nicht so genau kennt, wie man dachte, und dass es Spaß macht, sie immer besser auszukundschaften. (Die Beispiele ließen sich vervielfachen.) Dass deshalb das Wild und die Vögel fluchtartig Mitteleuropa verlassen würden, ist recht unwahrscheinlich.

Natürlich ist der Naturschutz mit einem solchen Programm auf verlorenem Posten, solange die Eltern und Lehrer ihren Kindern das nicht vermitteln. Aber ignorieren muss er diese Möglichkeit deshalb trotzdem nicht. Wenn der Naturschützer in der Regel eher eine „lockere Type“ wäre, mit zweckfreier Weltzugewandtheit, verbunden mit etwas Risikobereitschaft, mit

Spaß an Überraschungen und Liebe zur genauen Kenntnis aller Dinge, die ihm begegnen, dann würde er in den empirischen Studien nicht als humorloses Trockenbrot den Kredit, den die *Themen* des Naturschutzes bei der Jugend haben, wieder verspielen (vgl. Schuster 2005). Er hätte jene Verbindung von Frohsinn und Leistung, die nur in der Natur erlebt werden kann, zu verkörpern. Das wäre etwas ganz anderes als die modernen Durch-die-Welt-Flitzer und wohlorganisierten Sensationserlebniskonsumenten. Und eine Lehre wäre auch, dass man sich mit einem GPS-System gerade den Spaß *verdirbt*. Wer die Segnungen dieser vernetzt behüteten Welt erleben will, bleibt besser zu Hause am Computer. Das Geld wäre – im Zweifelsfalle – besser in ein paar topographischen Karten investiert.

LITERATUR

- BENSEL, U. (1985): Soziale Bewegungen im Spannungsfeld zwischen Industriearbeit und Naturbedürfnis am Beispiel des Tourismusvereins ‚Die Naturfreunde‘. Berlin.
- BLOCH, E. (1979⁶): Das Prinzip Hoffnung. Frankfurt/M.
- EISEL, U. (1982): Die schöne Landschaft als kritische Utopie oder als konservatives Relikt. Über die Kristallisation gegnerischer politischer Philosophien im Symbol „Landschaft“. *Soziale Welt* 33 (2): 157-168.
- EISEL, U. (1987): Das Unbehagen in der Kultur ist das Unbehagen in der Natur. Über des Abenteuerurlaubers Behaglichkeit. In: „Landschaft“. Konkursbuch, Band. 18, Tübingen, 23-38.
- EISEL, U. (2004): Konkreter Mensch im konkreten Raum. Individuelle Eigenart als Prinzip objektiver Geltung In: SCHULTZ, H.-D. [Hrsg.]: ¿Geographie? Teil 3 (Ergänzungsband): Antworten vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Arbeitsberichte, Geographisches Institut, Humboldt-Universität zu Berlin, Heft 100, Berlin, (ISSN 0947-0360) 197-210.
- EISEL, U. (2004a): Bunte Welten mit Charakter? Über ein Paradox im Naturschutz und in der politischen Diskussion. *Politische Ökologie* 92-93, S. 24-27.
- EISEL, U. (2007): Heimatliebe diesseits von rechts und links. Eine Replik auf zwei Anwälte des richtigen Lebens. In: PIECHOCKI, R., WIERSBINSKI, N. [Hrsg.]: Heimat und Naturschutz. Die Vilmer Thesen und ihre Kritiker. Naturschutz und biologische Vielfalt, H. 47, Veröffentlichungen des Bundesamtes für Naturschutz, Bonn – Bad Godesberg, S.147-193.
- EISEL, U. (2007a): Der aufrechte Gang eines Weltbürgers im tiefen Jammertal und ein entschlossener Phänomenologe im Widerstand. Über Selbstmitleid und Verfolgungswahn als theoretische Basis. In: PIECHOCKI, R., WIERSBINSKI, N. [Hrsg.]: Heimat und Naturschutz. Die Vilmer Thesen und ihre Kritiker. Naturschutz und biologische Vielfalt, H. 47, Veröffentlichungen des Bundesamtes für Naturschutz, Bonn – Bad Godesberg, S. 225-234.
- EISEL, U. (2007b): Gesundes Volksempfinden unter der Knute intellektueller Arroganz? Replik auf Hans-Joachim Schemel. In: PIECHOCKI, R., WIERSBINSKI, N. [Hrsg.]: Heimat und Naturschutz. Die Vilmer Thesen und ihre Kritiker. Naturschutz und biologische Vielfalt, H. 47, Veröffentlichungen des Bundesamtes für Naturschutz, Bonn – Bad Godesberg, S. 111-117.

- GOERGEN, A. (2002): Das Politische im Zeitalter des Imperiums. In: OBERENDER, TH.; HAB. U. [Hrsg.]: Gott gegen Geld. Zur Zukunft des Politischen 1. Berlin, 56-79.
- HARD, G. (1970): Die „Landschaft“ der Sprache und die „Landschaft“ der Geographen. Semantische und forschungslogische Studien. Collocuium Geographicum, Band 11, Bonn.
- V. HUMBOLDT, A. (1978): Kosmos. (Für die Gegenwart bearbeitet von Hanno Beck.) Stuttgart. (zuerst 1745-1762)
- KANT, I. (1968): Kritik der Urteilskraft (1. Aufl. 1790, zitierte Fassung 1793). KANT, Werke in zwölf Bänden, Bd. X, Theorie-Werkausgabe Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- KIRSCH-STRACKE, R.; VON HAAREN, CH. (2005): „Der Heimatbegriff in der nachhaltigen Entwicklung – Inhalte, Chancen und Risiken“ (Tagungsbericht), Natur und Landschaft 80 (11): 478-483.
- KÖRNER, ST.; EISEL, U. (2003): Naturschutz als kulturelle Aufgabe – theoretische Rekonstruktion und Anregungen für eine inhaltliche Erweiterung. In: KÖRNER, ST.; NAGEL, A.; EISEL, U. [Hrsg.]: Naturschutzbegründungen. BfN-Schriftenreihe für Landschaftspflege und Naturschutz, Münster-Hiltrup, 5-49.
- KÖRNER, S., EISEL, U. (2006): Nachhaltige Landschaftsentwicklung. In: GENSKE, D. D., HUCH, M. UND MÜLLER, B. [Hrsg.]: Fläche – Zukunft – Raum. Strategien und Instrumente für Regionen im Umbruch. Schriftenreihe der Deutschen Gesellschaft für Geowissenschaften, Heft 37, Hannover, S. 45-60.
- KÖRNER, ST., NAGEL, A. (2006): Heimatliebe sozialistisch? In: PIECHOCKI, R., WIERSBINSKI, N. [Hrsg.]: Heimat und Naturschutz. Die Vilmer Thesen und ihre Kritiker. Naturschutz und biologische Vielfalt, H. 47, Veröffentlichungen des Bundesamtes für Naturschutz, Bonn – Bad Godesberg, S. 289-299.
- KÖTZLE, M. (1999): Eigenart durch Eigentum. In: EISEL, U.; TREPL, L. [Hrsg.]: Beiträge zur Kulturgeschichte der Natur, Band 10, München.
- LAKATOS, I. (1974): Falsifikation und die Methodologie wissenschaftlicher Forschungsprogramme. In: LAKATOS, I.; MUSGRAVE, A. [Hrsg.]: Kritik und Erkenntnisfortschritt. Braunschweig, 89-189.
- MACPHERSON, C. B. (1967): Die politische Theorie des Besitzindividualismus. Von Hobbes bis Locke. Frankfurt am Main.
- NATUR UND LANDSCHAFT (2003): Schwerpunkt: Heimat – ein Tabu im Naturschutz? 78, (9/10).
- PIECHOCKI, R.; EISEL, U.; KÖRNER, ST.; WIERSBINSKI, N. (2003): Vilmer Thesen zum Verhältnis von Heimatschutz und Naturschutz. Natur und Landschaft 78 (6): 241-244. Nachgedruckt in: Heimat Thüringen 11 (4): 2-7.
- REUSSWIG, F. (2003): Naturorientierungen und Lebensstile. Gesellschaftliche Naturbilder und Einstellungen zum Naturschutz. LÖBF-Mitteilungen (Landesanstalt für Ökologie, Bodenordnung und Forsten Nordrhein-Westfalen) 26 (1): 27-34.
- SCHULTZ, H.-D. (1980): Die deutschsprachige Geographie von 1800 bis 1970. Ein Beitrag zur Geschichte ihrer Methodologie. In: Abhandlungen des Geographischen Instituts – Anthropogeographie, Band 29. Berlin.
- SCHUSTER, K. (2005): Naturschutz – kein Thema für Jugendliche? Natur und Landschaft 80 (12): 507-513.
- SPAEMANN, R. (1987): Das Natürliche und das Vernünftige. In: SCHWEMMER, O. [Hrsg.]: Über Natur. Philosophische Beiträge zum Naturverständnis. Frankfurt am Main, 149-164.

VESTING, TH. (1998): Die Ambivalenz idealisierter Natur im Landschaftsgarten. Vom Garten des guten Feudalismus zum republikanischen Garten der Freiheit. In: EISEL, U.; TREPL, L. [Hrsg.]: Beiträge zur Kulturgeschichte der Natur, Band 8, München.