

Tomasz Drewniak, Alina Dittmann
Staatliche Fachhochschule in Nysa

Einführung. Heimat, Diskurs und Zeit

*Die Philosophie ist eigentlich Heimweh –
Trieb überall zu Hause zu sein*
(Novalis)

Die Erfahrung der Abnabelung ist unabdingbarer Bestandteil der menschlichen Existenz: von den Griechen wird sie als Abkehr des Menschen von der Mutter Erde artikuliert, in der *Bibel* äußert sie sich als Fall des ersten Menschenpaares, und durch neuzeitliche Denker wird sie als eine Übertretung des Naturzustandes konzeptualisiert. Ein Korrelat dieser Erfahrung ist die Unmöglichkeit einer Rückkehr in den embryonalen Zustand, die Unmöglichkeit der Rückkehr in den ein „Urhaus“ darstellenden Mutterschoß.

In diesem „Haus“ – einer architektonischen Metapher für die Heimat – ist der Mensch zwar in Sicherheit, der von der Welt und dem Menschen selbst ausgehenden Gefahr entronnen, ist aber zugleich nicht „bei sich“, weil er zu seinem eigentlichen Menschsein noch nicht durchgedrungen ist. Teil der *conditio humana* generell, wie in ähnlicher Weise auch ganz spezifisch des Erwachsenseins, ist eine schwierige Beziehung zum „Haus“ und zu der Welt (zur „Welt als einem Haus“), die Bedrohung, Herausforderung und Pflicht ebenso beinhaltet wie Macht und Verantwortung für den Bau und die äußere Gestalt des „Hauses“. Die reale Heimat ist *sub specie temporis* gegeben worden – sowohl vor dem Hintergrund ihrer eigenen Zeitlichkeit als auch der Zeitlichkeit und Endlichkeit des Menschen. Ihre Struktur ist der des Menschen analog: beide gehören zum Werden, beide sind vom Verderben bedroht, beide sind wesentlich miteinander verbunden.

Der Mensch – dies wird vom philosophischen Bewusstsein am deutlichsten artikuliert – ist immer „in“ der Welt und gleichzeitig „außerhalb“ davon, er verbindet beide Seinsweisen und ist damit „zu Hause“ und „au-

ßerhalb des Hauses“ zugleich, immer wieder lässt er „das Haus“ hinter sich und kehrt doch immer wieder dorthin zurück. Sokrates, der den Begriff des kritischen Bewusstseins geprägt hat, weist in *Hippias Maior* darauf hin, dass ihn zu Hause ein unerwünschter Gefährte erwartet:

So habe ich wiederum von einigen Andern hier, vorzüglich aber von diesem Menschen der mich immer züchtigt alles Üble zu hören. Denn er ist mir gar nahe verwandt und wohnt mit mir zusammen¹.

Die Philosophie lässt erahnen, dass das „Haus“ bzw. die „Heimat“ die Fülle ihres Daseins nur in Bezug auf das über sie Hinausgehende (das Ideal) erreichen können, dass das „ideale Haus“ (das, was sein soll) den in dem „realen Haus“ (das, was ist) Lebenden eine Verpflichtung auferlegt.

Die sich in der europäischen Kultur offenbarende Heimaterfahrung wird somit durch eine zweifache Differenz gebildet: zum einen die Differenz zwischen der Ureinheit eines embryonalen Daseins in einem Allerlei und der Versöhnung der Differenzen; zum anderen die Differenz zwischen der real vorhandenen Heimat und dem Archetypus der Heimat sowie dem Ideal der Heimat. Die Steigerung der ersten Differenz geht einher mit einer zunehmenden Auffächerung der Existenz selbst sowie einem sich stetig vertiefenden Gefühl einer wachsenden Entfernung vom Ursprung. Die Steigerung der zweiten Differenz und ihre letztliche Verwandlung in einen trennenden Unterschied führt zur Transformation von Gegenwart und Vergangenheit in die sich verstärkende „dürftige Zeit“. Der Archetypus bewahrt die Erinnerung an die Einheit, das Ideal drückt ihre tatsächliche, den Menschen verpflichtende Gestalt aus. Der Archetypus situiert sich in der abgeschlossenen Vergangenheit, das Ideal wird in einer Zukunft verortet, die sich durch menschliche Aktivität verwirklicht. Der Archetypus stellt die Erinnerung an das Elternhaus dar, er ist das Ideal und gleichzeitig eine ständige Verpflichtung zum Bau eines eigenen Hauses. Der Mensch oszilliert also zwischen einer „verlorenen Heimat“ und einer „Utopie der Heimat“, zwischen einem regressiven und einem progressiven Bewusstsein, in das er jeweils seine eigene Heimatwelt einschreibt und damit die Spannung zwischen der „verlorenen Heimat“ und der „Utopie der Heimat“ entweder steigert oder abschwächt. Die Idee der Heimatsuche nun ist die Ausprägung eines Strebens nach der Herausbildung einer Form der Dialektik zwischen Differenz und Einheit, in der die

¹ Platon: *Hippias Maior*. Übers. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Im Internet: http://www.opera-platonis.de/Hippias_I.html. Zugriff: 10.10.2011.

Vergrößerung der ersten Differenz zum allmählichen Verschwinden der anderen führen soll.

Martin Buber zufolge wird die semantische Konstellation, die mit der Heimatproblematik verbunden ist, in der Neuzeit radikal transformiert, eine Verschiebung, die in der Beziehung zwischen Diskurs und Wirklichkeit sichtbar wird: der Mensch der Antike und der mittelalterliche Christ sind in der Welt beheimatet, philosophische und theologische Konzeptionen dienen lediglich der Explikation des gängigen Weltbildes. Zwar wird das „Haus“ immer weiter ausgestaltet, aber es besteht als solches, gewährt Obhut und erlegt der Welt eine Ordnung auf. Ihm entspricht eine stabile semantische Struktur, d. h. ein Weltbild – in der mittelalterlichen Ausdrucksform dieses Modells befindet sich die Erde räumlich im Zentrum, bezüglich der Hierarchie der Vollkommenheit ist sie jedoch randständig. Sofern das Paradigma des „Hauses“ mit den Perioden des „Außer-Haus-Seins“ beginnt oder endet, wird das Wesen der Neuzeit laut Buber von der Erfahrung des „Außer-Haus-Seins“ bestimmt.²

In der Neuzeit wird das alte „Haus“ durch die Relativierung der Lage der Erde im Weltall, ihre neue Verortung im geometrischen und unendlichen Raum und die Entdeckung unendlicher Größen in seinen Grundmauern erschüttert. Durch den neuzeitlichen Versuch, feste Fundamente für das neue „Haus“ zu legen, wird in Wirklichkeit das Paradigma des „Hauses“ durch das der „Obdachlosigkeit“ ersetzt. Zwar ist die Sehnsucht nach einem stabileren und geräumigeren Haus durchaus da, allerdings hält kein Versuch einer diskursiven Darstellung die Kritik durch die und Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit aus.

Der neuzeitliche Diskurs kann sich nicht in eine verbesserte Version der alten Metaphysik verwandeln, er kann sich nicht endgültig allem Zweifel widersetzen, sich selbst in Anlehnung an wissenschaftliche Beweisverfahren fundieren oder sich auf eine apodiktische Selbständigkeit stützen. All dies ist unmöglich, weil das Prinzip der archimedischen Mechanik seine Gültigkeit und damit fundamentale Bedeutung verliert und stattdessen der in Newtons Physik artikulierte Grundsatz der Bedeutungsrelativität seinen Platz einnimmt³.

² Buber, Martin: *Problem człowieka*. Übers. J. Doktor. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1993. S. 17-19.

³ Bachelard, Gaston: *Filozofia, która mówi nie*. Übers. J. Budzyk. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria 2000. S. 30. Siehe auch: Cassirer, Ernst: *Philosophie der symbolischen Formen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1958. Bd. 3.

In dem Maße, wie Odysseus' Weg dem Konzept des natürlichen Ortes von Aristoteles entspricht, müsste er als eine Rückkehr in die Heimat (Ithaka) verstanden werden. Der Weg bereichert, aber er transformiert nicht das „Haus“ selbst, das inmitten einer empirischen oder idealen Ordnung (*die reale Polis oder der platonische Staat*) besteht. Auf Odysseus warten Penelope und das Ehebett, die einen unveränderbaren Bezugspunkt für seine Wanderung bilden. Im Denken der Griechen dominieren Raum und Gestalt über die Zeit, die „verräumlicht“ (geometrisiert)⁴ wird und deren Negativität sich in der Idee einer zyklischen Rückkehr aufhebt. Dies kommt in der Struktur des Diskurses selbst zum Ausdruck: die Anamnese der vergangenen Zeit, der mythischen Ordnung, der philosophischen *arché* liefert das Beispiel für das Verständnis der Welt und eine vernünftige Praxis (der Archetypus wird zum Ideal).

Das „Unterwegssein“ des modernen Menschen unterscheidet sich von dem „Unterwegssein“ eines in einem theozentrischen Paradigma lebenden Menschen: beim Letzteren wird die Zeit als solche von Gott bestimmt, „das Haus“ befindet sich in einer nur Gott bekannten Zukunft. Der über der Zeit waltende Gott erlaubt dem Menschen, die Begrenzungen des Raumes sowie die Beschränkungen seiner eigenen Natur zu überschreiten: weder die Vergangenheit noch – anders als bei Ödipus – die mit ihr verbundene Schuld determinieren die Zukunft. Im Theozentrismus wird die Figur des Odysseus durch die Gestalt Abrahams ersetzt, der das alte, bereits existierende reale „Haus“ zugunsten eines neuen „Hauses“ (des von Gott bestimmten und verheißenen) verlässt⁵. Aber zugleich bleibt das jüdische Haus unzertrennlich mit einer Ethnie, dem auserwählten Volk, verbunden, das zwar bereits sein Haus gefunden hat, in diesem aber noch nicht „zu Hause“ ist, weil es in ihm ein Knecht und nicht der Herr ist.

Dieser Überzeugung zufolge wird der Messias die Herrschaftsverhältnisse umkehren, indem er den Knecht zum Herrn und den Herrn zum Knecht macht. Das Christentum setzt sich den griechischen *poleis*, dem römischen Imperium, dem jüdischen Messianismus oder der hellenischen *oikumene* (*Ökumene*) [der Ökumene als einer *Caritas*-Gemeinschaft] entgegen. Ein Christ steht in der Spannung zwischen zwei „Häusern“, dem irdischen „Haus“, dessen Idealbild die Kirche darstellt, sowie dem „Va-

⁴ Mitrowski, Grzegorz: *Kosmos, Bóg, czas*. Uniwersytet Śląski: Katowice 1993. S. 51-61.

⁵ Ebd., S. 75-79.

terhaus“, das sich im Königreich Gottes aktualisieren soll. Da, wie Schelling feststellte, die volle Gegenwart Gottes als des Geistes in der ökumenischen Gemeinschaft der Menschen noch nicht erreicht ist, bleibt das Christentum ein sich verwirklichendes Projekt,⁶ und die Aufklärung geht darüber nicht hinaus. Das Projekt der Aufklärung muss sich ohne den christlichen Bezug auf einen Fleisch gewordenen persönlichen Gott in seine eigene Antithese verwandeln (Ungleichheit, Versklavung, Entmenschlichung) – siehe das Beispiel der Französischen Revolution.

Die Neuzeit wertet die Zukunft auf, aber sie negiert gleichzeitig ihre kosmo- und theozentrische Rationalisierung: die in der Gegenwart gezeugte Zukunft bringt das Andersartige, Neue und Unbekannte mit sich⁷. Anfänglich (in ontischer und axiologischer Hinsicht) durchaus positiv besetzt, zeigt diese gegenläufige Bewegung die Janusköpfigkeit der Zukunft, so dass sich eine Reintegration der in der Neuzeit stetig anwachsenden Negativität vollzieht, indem versucht wird, den diskursiv simulierten *realen Heimat-Mangel* durch die Erzeugung eines den Menschen in der Welt beheimatenden Diskurses zu überwinden. In der Neuzeit vermehren sich die diskursiven Formen, jedoch gelingt es keiner einzigen, das utopische Potential in ein reales, dauerhaftes, sicheres und wohnliches „Haus“ umzugestalten. Anfänglich befindet man sich auf einem dauernden und nicht problematisierten „Nachhauseweg“, wobei das „Haus“ selbst ein sich wandelndes Projekt bzw. die Illusion eines Hauses bleibt (Nationalismus, Kommunismus, die Totalitarismen des 20. Jahrhunderts, das utilitaristische und konsumorientierte Projekt einer liberalen Demokratie und der Europäischen Union), während die Problematik, die der Vorstellung von Heimat anhaftet, im Zuge der Enttäuschung über sich selbst (als Postmodernismus) für null und nichtig erklärt wird (das Ideal wird zum anachronistischen und nutzlosen Archetypus).

Die den Menschen charakterisierende Spannung zwischen dem „In-der-Welt-Sein“ und dem „Sein außerhalb der Welt“ nimmt unterschiedliche Formen an. Sie kann sich auch in der Transposition des „Hauses“ selbst hin zu einem Endpunkt außerhalb der Welt äußern. Der bereits erwähnte Martin Buber unterscheidet Epochen der Behaustheit von Epochen der Hauslosigkeit, in denen der Mensch nicht einmal „einen

⁶ Schelling, Joseph Wilhelm Friedrich: *Philosophie der Offenbarung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1977. S. 320-321.

⁷ Habermas, Jürgen: *Filozoficzny dyskurs nowożytności*. Übers. M. Łukasiewicz. Kraków: Universitas 2000. S. 15.

Pflock“ hat, um „sein Zelt“ aufzuschlagen⁸. Ein Beispiel für eine solche Epoche ist für Buber die erfüllte, sich selbst kritisch begreifende Neuzeit: sie besitzt weder einen Archetypus noch ein Ideal, weil sie einerseits die Erinnerung an „die verlorene Heimat“ eingebüßt hat, andererseits ist sie unfähig, ein entsprechendes Heimatideal zu generieren.

Bei einer Abschwächung des sich bei Buber abzeichnenden neognostischen Motivs der Vereinsamung lässt sich Folgendes feststellen: die Neuzeit erzeugt einen kritischen diskursiven Überschuss, der es erlaubt, jede aktuelle Diskursgestalt und jedes tatsächliche In-der-Welt-Sein zu überschreiten. Dieser Überschuss verbindet Irrealität und Transformationspotential, er ersetzt das Prinzip der Ähnlichkeit zwischen dem Diskurs und der Realität durch das Prinzip einer Steigerung des Unterschieds zwischen den beiden⁹. Deshalb bemerkt sogar der Hegelsche Abraham-Odysseus, sobald er sich in einer scheinbar ungerüttelten und ungefährlichen Konstruktion des Hegelschen Systems befindet, ihren trügerischen Schein¹⁰.

Dadurch unterliegt die Heimat als *locus philosophicus* einer ganz spezifischen Verzweigung. Sie verwandelt sich in ein Feld von Kräften, deren Vektor die jeweilige Gestalt (Faktizität) der Heimat überschreitet, da, wie Habermas nachweist, gleichzeitig ein Rationalisierungsprozess der Lebenswelten und eine Animierung des in ihnen enthaltenen Transformations- und Integrations-Potentials stattfindet¹¹.

Der Sinn der Heimat äußert sich also in einer Verschiebung der Bedeutungen und nicht in ihrer dauerhaften, ein stabiles Zentrum aufweisenden Struktur. Der Topos der Heimat nimmt die Gestalt der Idee Kants an: er organisiert den Diskurs, wird aber selbst nicht vollständig darin dargestellt. Die Heimat ist sowohl „gegeben“ als auch „in Auftrag gegeben“, sie „bestimmt“ und „ist bestimmt“, sie gehört der Vergangenheit und der Zukunft an, sie ist ein ununterbrochen konstituiertes Dasein. Die neuzeitliche Figur der Heimat, die eher ein diskursives Modell eines rea-

⁸ Buber, Martin: *Problem człowieka*. S. 11.

⁹ Drewniak, Tomasz: *Epistemologia fikcji. Studium historyczno-systematyczne*. Nysa: Oficyna Wydawnicza Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Nysie 2011. S. 149-162.

¹⁰ Siehe: Löwith, Karl: *Od Hegla do Nietzschego. Rewolucyjny przełom w myśli XIX wieku*. Übers. S. Gromadzki. Warszawa: Wydawnictwo KR 2001; Benisz, Henryk: *Karl Löwith a heglowski rozwój ducha w XIX wieku. Inspiracje filozoficzne*. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego 2011.

¹¹ Habermas, Jürgen: *Filozoficzny dyskurs nowożytności*. S. 385-391.

len Daseins als seine adäquate Widerspiegelung ist, stellt sich wie folgt dar: ihre Existenz kommt durch ihre eigene Negation zum Ausdruck, d. h. durch die Vorstellung eines Verlustes oder einer Bedrohung der Heimat.

Anders ausgedrückt ist Heimat weder gegeben, noch existiert sie in einer Form, in der sie existieren soll. Das sie begleitende „ist nicht“ oder das in sich bereits einen Mangel enthaltende „ist“ verpflichten zu ihrer Transformation, wobei sich das Nichtvorhandensein der Heimat mit einer größeren Verpflichtung verbindet als ihr Vorhandensein. Wie F. Hölderlin trefflich bemerkt, aktiviert eine Bedrohung nämlich das Transformationspotential: „Wo aber die Gefahr ist, wächst/ Das Rettende auch“¹².

Die Bedeutung der neuzeitlichen Heimatfigur wird durch Negativität, die Radikalisierung dieser Negativität, ihre Transformation und Affirmation strukturiert. Einerseits offenbart sich in dieser Struktur der semantische Überschuss der Neuzeit, der durch Entfremdung gekennzeichnet ist, andererseits versucht sie, diesen Überschuss durch einen Überschuss mit einem entgegengesetzten Bedeutungsvektor aufzuwiegen (z.B. die romantische Dionysos-Figur). Indem er die Negativität des modernen semantischen Überschusses verwandelt, wendet sich dieser Vektor in Richtung des Zukünftigen¹³. In den Heimat-Topos ist somit das Motiv der Beheimatung eingeflochten, der ununterbrochenen Zählung des Fremden und Andersartigen. Der neuzeitliche Mensch ist „zu Hause“, indem er nach dem „Zuhause“ strebt, eine Heimat sucht, Diskurse schafft, welche die Heimat problematisieren und transformieren und die Heimat mit dem Neuen und Andersartigen reintegrieren. Der neuzeitliche Mensch ist „bei sich zu Hause“, sofern er das „Außer-Haus-Sein“ (den Gegenpol des „Zu-Hause-Seins“) in das „Auf-dem-Weg-nach-Hause-Sein“ (eine Transformation des „Hauses“) umgestalten kann.

Er ist nicht mehr und gleichzeitig noch nicht „zu Hause“, ein Zustand, den Martin Heidegger im Kontext der Interpretation von Hölderlins Dichtungen wie folgt charakterisiert: „Es ist die Zeit der entflohenen Götter und des kommenden Gottes. Das ist die dürftige Zeit, weil sie in einem gedoppelten Mangel und Nicht steht: im Nichtmehr der entflohe-

¹² Hölderlin, Friedrich: *Patmos*. In: Hölderlin, Friedrich: *Werke und Briefe*. Frankfurt am Main: Insel Verlag 1969. Bd. 1. S. 188.

¹³ Heidegger, Martin: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1989. S. 395-401.

nen Götter und im Nochnicht des Kommenden“¹⁴. Das Neuartige beruht hier darauf, dass der Mensch für die Zeit und für Gott selbst sowie für die Art und Weise von Gottes Werden in der Zeit verantwortlich ist. Das Kennzeichnende der neuzeitlichen Gott- und Heimatlosigkeit ist nicht der Heimat- und Gottmangel, sondern die Freisetzung der in ihnen verborgenen Möglichkeiten – der sich erneuernde und transformierende Gott sowie die sich erneuernde und transformierende Heimat. Der Topos der Heimat besitzt somit einen heuristischen Wert, soweit ihn eine synthetisierende Kraft kennzeichnet, zugleich ist diese Synthese aber nie endgültig – sie bleibt nicht nur für eine quantitative Kumulation offen, sondern auch, ähnlich wie die Neuzeit selbst, für eine qualitative Transformation¹⁵. Das kritische (reflektierte) Bewusstsein, die Negativität und die Transformation strukturieren den modernen Heimat-Diskurs und bilden die Dialektik der ewigen Unruhe, des Schwebens zwischen den Gegensätzen. Bernhard Waldenfels bemerkt:

Heimat gibt es nicht ohne Bodensatz an Unheimlichem und Unheimlichem. Heimat ist, „worin noch niemand war“, ich füge hinzu; wo auch niemand sein wird; denn eine heimische Welt, die alle Fremdheit abstreifen würde, wäre keine Lebenswelt mehr, sondern ein Mausoleum¹⁶.

Eine zweifache Differenz bilden auch die diskursiven Achsen des semantischen Feldes des vorliegenden Sammelbandes. Zum einen wäre da die Differenz zwischen der „verlorenen Heimat“ und „der gesuchten Heimat“, die Differenz zwischen dem Archetypus der Heimat und dem Ideal der Heimat. Die beiden wenden sich weder gegeneinander, noch versuchen sie, die Existenz der realen Heimat vollkommen zu beherrschen: ein Ideal verlangt für seine Fundierung einen Archetypus, genauso wie sich ein Archetypus erst in einem Ideal entfaltet. Die Erinnerung erweckt den Wunsch nach Beheimatung, ein Projekt dagegen erlaubt es, das reale Haus zu bauen. Zweitens gibt es eine Differenz zwischen dem philosophischen und dem dichterischen Diskurs. Die ihre metaphysischen Voraussetzungen kritisch erkennende Philosophie versucht nicht, den

¹⁴ Heidegger, Martin: *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1981. S. 47.

¹⁵ Sloterdijk, Peter: *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2001. S. 367-387.

¹⁶ Waldenfels, Bernhard: *Heimat in der Fremde*. In: *Heimat. Analysen, Themen, Perspektiven*. Hrsg. W. Cremer, K. Ansgar. Bielefeld-Bonn: Westfalen Verlag und Bundeszentrale 1990. S. 121.

dichterischen (literarischen) Diskurs auszuschließen oder ihn sich selbst unterzuordnen.

In diesem Sinne kann das „Haus“ des philosophischen Diskurses nur in der Nachbarschaft des dichterischen „Hauses“ gebaut werden. Der Unterschied zwischen den Polen der beiden Achsen nimmt hier eine dynamische Gestalt an: die gegenseitige Annäherung und Entfernung der beiden Pole ist eine Strategie der Resemantisierung des Heimatkonzeptes und auch der Neuzeit selbst. Diese Strategie wird an fünf semantischen Konstellationen sichtbar, die sich um die Problematik des Diskurses, der Gemeinschaft, der Stadt, der Landschaft, der Andersheit und der semantischen Kontamination verdichten. Die einzelnen Motive kommen im Rahmen einer ganz bestimmten Konstellation zum Vorschein und kehren deutlich sichtbar in einer anderen wieder. Die polyphone Struktur der Komposition dieses Buches stützt sich also auf die Technik der Zentrierung des Leitmotivs in unterschiedlichen semantischen Konstellationen, ähnlich wie es bei einer Fuge der Fall ist, wo das Thema mit einem freien Kontrapunkt verbunden wird. Diese Art von Diskurs steigert die Bedeutung nicht durch die Trennung von anderen Bedeutungen (durch die Zerlegung in einzelne Bedeutungseinheiten), sondern in der Vermehrung korrelativer Bedeutungen.

Das erste Kapitel situiert die Heimat-Problematik in der Perspektive einer kritischen Auseinandersetzung mit dem Wesen der Neuzeit. Ihre Antonymien verweisen auf die Genese des neuzeitlichen Verstandes und eines instrumental Diskurses, der seine operative Effektivität der Unterbrechung des Traditionsfadens verdankt. Die Neosemantisierungsstrategie beruht somit konsequent auf der „Rückgewinnung der Erinnerung“, der Einführung in den Diskurs der „verlorenen/ vergessenen Bedeutungen“ (der verlorenen Begrifflichkeit als Einheit von Mythos und Logos).

Der den Band eröffnende Text Paweł Pieniążeks, *Die Mythologie der Rückkehr bei Schiller*, skizziert das Paradigma des neuzeitlichen Diskurses als Konzeptualisierung der authentischen Gestalt der Menschlichkeit und der Kultur. Dieses Paradigma kennzeichnet einerseits das Ende der metaphysischen Struktur, die den Menschen in die ewige Ordnung des Seins einschreibt, was in einer Betonung der Zeitlichkeit und Endlichkeit des menschlichen Wesens resultierte. Andererseits bestimmt es die Erfahrung der aktuellen Gestalt der Menschlichkeit und der Welt als die einer Entfremdung. Das diskursive neuzeitliche Bewusstsein präsentiert sich also dahingehend, dass „die alte Welt“ einer Dekomposition unterzogen wurde, die neue aber noch keine Gestalt gewonnen hat.

Rousseaus kritische Diagnose der Neuzeit, die sich in eine egoistische, selbstbezogene Individualität und eine partikulären Interessen unterworfenen gesellschaftlichen Ordnung aufspaltet, wird durch Friedrich von Schiller weiter gedacht. Der antagonistische Dualismus der neuzeitlichen Kultur äußert sich – folgt man der Meinung des Autors der *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* – in einer Desintegration des Individuums, einer Unterordnung des Bildungsideals unter das Diktat der Arbeit und der abstrakten und mechanischen Konstruktion des neuzeitlichen Staates.

Im Menschen selbst entsteht außerdem eine Kluft zwischen der pragmatisch orientierten Sinnlichkeit und dem abstrakten, utopisch-moralistischen Verstand. Während der neuzeitliche Mensch „uneinig mit sich selbst und unglücklich in seiner Erfahrung des Menschseins“ ist, war die Kultur des antiken Griechenlands vom Geist der Harmonie und der Versöhnung von Individuum, Natur und Gesellschaft durchtränkt. Soweit die Griechen das Ideal der harmonischen Einheit festlegen, kann es vom neuzeitlichen reflexiven Bewusstsein umgesetzt werden, weil eben dieses reflexive Bewusstsein in Schillers Konzept die Grundlage der Versöhnung von Körper und Geist, Natur und Kunst, Natur und Moralität ausmacht.

In Wirklichkeit ist der Topos der Rückkehr zu den Griechen – wie P. Pieniżek nachweist – eine Rückkehr zu einem Ideal, das bisher noch nicht verwirklicht wurde. Das holistische Schönheitsideal wird zum Gegenstand eines unendlichen Strebens und die Neuzeit (die Entfremdung) selbst zum Gegenstand einer unendlichen Überschreitung und der Befreiung des in ihr verborgenen transformatorischen Potentials, indem dieses vom kritischen Bewusstsein erkannt wird.

Friedrich Hölderlin erscheint aus der Perspektive der Schillerschen Konzeption als ein elegischer Dichter, weil er die Natur suchte,

aber als eine Idee und in einer Vollkommenheit, in der sie nie existiert hat, wenn er sie gleich als etwas Dagewesenes und nun Verlorenes beweint¹⁷.

Ein elegischer Dichter vergrößert den Unterschied zwischen Ideal und Wirklichkeit, um eine Transformation der Letzteren zu erreichen. Dem-

¹⁷ Schiller, Friedrich: *Über naive und sentimentalische Dichtung*. In: Schiller, Friedrich: *Über Kunst und Wirklichkeit. Schriften und Briefe zur Ästhetik*. Leipzig: Reclam 1984. S. 423.

entsprechend weist die Hölderlinisch-Heideggersche Idee des dichterischen Wohnens in der Interpretation Jan Krasickis (*“Dichterisch wohnet/ Der Mensch auf dieser Erde“*. *Prolegomena of the idea of poetic habitation*) ein kritisch-transformierendes Potential auf. In ihrem Licht wird das nachneuzeitliche Nomadentum als Umsetzung der neuzeitlichen Entfremdung gesehen, die sich in einem metaphysischen Macht/Kraft-Diskurs offenbart – in der Vergegenständlichung und Instrumentalisierung des Seins, der Autonomie des Menschen und in dem Tod Gottes. Die Entfremdung der „dürftigen Zeit“ wird zu einer Erfahrung des Dichters, der an die Idee des Wohnens erinnert und somit das mit dem Sein und den Göttern gemeinsame Wohnen lehrt. Die poetisch idealisierte „verlorene Welt“ ruft beim Menschen nicht Ratlosigkeit, Sehnsucht und Entfremdung hervor, ganz im Gegenteil – Hölderlin als der „am meisten Zukünftige“ bewahrt den Menschen vor der Seinsvergessenheit und bereitet zugleich die Umwandlung der Welt vor.

Auf dem Hintergrund der Dionysos-Figur erscheint der neuzeitliche Verstand als Vergessen des Andersartigen – des Mythos als einer Urerfahrung der Existenz (Lucia Gorgoi, *Dionysos und seine Transformationen in der rumänischen Literatur der Moderne*). Nach Lucian Blaga, der an die nietzscheanische Idee der Remythologisierung der Kultur anknüpft, kann der Verstand im Kontext des Dionysos-Mythos eine Selbstinterpretation und Selbsttransformation vollziehen, indem er die eigene nihilistische und skeptische Gestalt überschreitet. Die Aufgabe des Verstandes ist die erneute Wiederentdeckung des dionysischen Substrats der nationalen Kultur. Blaga revitalisiert in seinem dramatischen Werk die Gestalt Zalmoxis, des Hauptgottes der Thraker, eines Gottes des Todes und der Wiedergeburt, des Abstiegs ins Jenseits und der initiatorischen Einweihung. Ähnlich wie Dionysos-Iakchos bei Schelling offenbart Zalmoxis eine neue, den Griechen unbekannt Seite der dionysischen Natur. Er ist kein Gott des Wahnsinns, der Exzessivität und des Individualitätsverlustes, sondern ein Gott der Freude und der milden Versöhnung aller Kreaturen. Gleichzeitig erbt Dionysos-Zalmoxis das antichristliche und antitheologische Potential des nietzscheanischen Dionysos. Während das Symbol des Gekreuzigten das Leben erniedrigt, ist Dionysos-Zalmoxis ein Gott des Lebens, das sich in der Symbolik des Weingottes selbst heiligt und bestätigt.

Wie Martin Heidegger feststellte, kann die Figur des Dionysos zu einer Verstärkung negativer Tendenzen der Neuzeit führen – der endgültigen Freisetzung des planetaren Willens zur Macht und einer gesteiger-

ten Instrumentalisierung des Seins im Ganzen. Die aus der Metaphysik erwachsende Neuzeit bildet einen instrumentalen, vermehrenden, objektivierenden und Bedeutungen verbrauchenden Diskurs, der zur Seinsvergessenheit und zugleich zu einer allgemeinen Heimatlosigkeit führt (Tomasz Drewniak, *Πόλις-ὕψιπολις-ἄπολις. Die Heimatlosigkeit und der semantische Überschuss des Seins im Licht der Heideggerschen Auslegung des Antigone-Chorlieds*).

Heidegger konstruiert die Genealogie und die Eschatologie der Heimatlosigkeit: Der Mensch kann nur angesichts der Unverborgenheit des Seins wohnhaft sein (sog. dichterisches Wohnen). Wenn er aber versucht, diese „Offenbarkeit“ zu beherrschen, gerät er in eine immer größere Heimatlosigkeit. Die Metaphysik reduziert den semantischen Überschuss des Seins zur Präsenz, sie transformiert die ontologische Differenz in eine Ähnlichkeit zwischen der Idee und ihrer sinnlichen Kopie und entzieht auch der Dichtung und dem Mythos ihren diskursiven Wert. Die Ausrichtung des Diskurses auf die Anwesenheit und Instrumentalisierung der Welt blockiert seine Fähigkeit zur Assimilierung des Seins. Heideggers Deutung der sophokleischen Triade *πόλις-ὕψιπολις-ἄπολις* verlagert den metaphysischen Diskurs in die Sphäre der Dominanz des Seins selbst.

Außerdem ermöglicht diese Auslegung die Transformation des Diskurses durch die Aneignung seiner Negativität und durch die Enteignung seines aggressiven Willens zur Gewalt gegenüber dem Andersartigen, d. h. gegenüber dem nichtmenschlichen Sein. Der vollständige Tod der Bedeutung (Desemantisierung) ist hier eine Bedingung ihrer Resemantisierung. Ebenso wie sich die Parusie des Seins in seiner Abwesenheit verbirgt, verbirgt sich das Denken in der Metaphysik, die Heimat in der Heimatlosigkeit und das Dichterische im „Prosaischen“. Aus dem Tod des metaphysischen Diskurses soll unter anderem eine Revitalisierung der dichterischen Potenz der Sprache resultieren, die es erlaubt, den semantischen Überschuss des Seins zu assimilieren.

In der Neuzeit wird der Heimatbegriff auch in seiner sozialen, politischen und räumlichen Dimension problematisiert, weshalb sich die Texte des zweiten Kapitels auf die folgenden Fragen konzentrieren: Wie kann man Individualismus, kritische Rationalität und die lokale Gemeinschaft vor dem instrumentalen Verstand und den homogenisierenden und zentralisierenden Tendenzen der Neuzeit bewahren? Wie kann man die neuzeitliche Republik mit den vorneuzeitlichen Traditionen versöhnen?

Und endlich: Was für Konsequenzen hat die Entstehung virtueller Gemeinschaften für den gesellschaftlichen Bereich?

Maurice Barrès unterscheidet sich von der ersten Generation der Konservativen, die den Untergang der Monarchie erlebt hat und gegen den die Revolution prägenden Geist der Aufklärung polemisierte (Arkadiusz Barut, *Ethnic roots of individuality. Conservative egotisme of Maurice Barrès*). In der Perspektive des Endes des 19. Jahrhunderts gehören die Revolution und der aufklärerische Rationalismus zur französischen (und europäischen) politischen und intellektuellen Tradition. Die Akzeptanz der politischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit der III. Republik, und, breiter gedacht, einer liberalen Demokratie, verbindet sich bei Barrès mit dem Versuch, sie mit dem bürgerlichen Geist zu verbinden. Erstens wird darauf hingewiesen, dass die Kriterien einer wissenschaftlichen und technischen Rationalität im Bereich der politischen Theorie und Praxis nicht gelten. Diese politische Praxis soll also auf der Tugend der Zurückhaltung basieren, die sowohl den Narzissmus des Verstandes als auch die Unstetigkeit der Emotionen mäßigt. Zweitens setzt die politische Tätigkeit eine öffentliche Sphäre voraus (Familie, regionale und religiöse Gemeinschaft, Volk), weil in ihr nicht nur die einzelnen Individuen verwurzelt sind, sondern auch eine Haltung ausgebildet wird, die das gemeinsame Wohl an die erste Stelle setzt (allerdings steht in der III. Republik der Zentralismus der staatlichen Macht einer atomisierten Gesellschaft gegenüber). Drittens verbindet sich die Gestaltung einer reifen Menschlichkeit mit einem allmählichen Übergang vom Egoismus zum Personalismus und von einer regionalen und ethnischen Gemeinschaft zu einer allgemeinmenschlichen.

Die Konzeption von Barrès stellt sich dem Individualismus entgegen, der sich durch die Ablehnung von Tradition, gesellschaftlichen Bindungen und der Religion konstituiert, der aber gleichzeitig von dem geprägt ist, was in der menschlichen Natur und Kultur am niedrigsten steht – dem auf einer Affirmation des gesellschaftlichen und historischen Kontextes der eigenen Freiheit beruhenden Individualismus. Dem Verfasser von *Les Déracinés* zufolge wird dem Einzelnen durch diese Affirmation ein „Atom“ des kollektiven Verstandes zuteil. Dadurch ist es möglich, den eigenen Verstand ebenso zu überschreiten wie jedwedes individuelle Ethos, wodurch die Menschen gleichzeitig in den Bereich der „überzeitlichen Werte“ eingeführt werden. Die Tradition „verwurzelt“ den Menschen und lässt ihn eine „Brücke“ zwischen der Vergangenheit und der Zukunft bauen, weil das Neue in ihrem Licht zur Weiterentwicklung und

Vollziehung der Vergangenheit wird. Gleichzeitig dient dieses Neue auch dem Ausbau des regionalen und europäischen Hauses.

Die amerikanische gesellschaftliche und politische Erfahrung entkräftet das heuristische Potential des Topos „der verlorenen Welt“: es ist eben die europäische Welt, die den Anforderungen eines „gemeinsamen Hauses“ nicht genügt, weil sie für die religiöse Vielfalt, die Unterschiedlichkeit der Traditionen und die ökonomische, gesellschaftliche und politische Kreativität zu eng ist. In Royces Konzeption erscheint die „neue Welt“ als eine Vielzahl offener Heimatwelten, die die gesellschaftliche Bindung nicht auf eine gemeinsame Geschichte (Gedächtnis) zurückführen, sondern auf eine Wahlgemeinschaft und den gemeinsamen Stolz auf die Zugehörigkeit zu einer konkreten lokalen Gemeinschaft, die bestimmte Bräuche und Ideen pflegt (Zbigniew Ambroźewicz, *Josiah Royce: From Provincialism to the Great Community*).

Der eine Gemeinschaft konstituierende Moment ist die Loyalität, die die Autonomie eines Individuums mit seiner Angehörigkeit zur Gesellschaft synthetisiert: die Freiheit mit Natur, die Natur mit der Kultur, die Individualität mit der Allgemeinheit, eine lokale mit der allgemeinen menschlichen Gemeinschaft, die Tradition mit Kreativität der menschlichen Freiheit. Die Verbindung von Loyalität und Gemeinschaft gehört – nach Royce – zum Wesen des Christentums. Das Christentum relativiert einerseits irdische Gesellschaften, andererseits werden sie von ihm als vollkommener Typ zwischenmenschlicher Relationen aufgefasst – d. h. als das Reich Gottes; einerseits trennt das Christentum das Individuum von der Gesellschaft, andererseits verbindet es beide durch Liebe und Loyalität.

Das Christentum macht den Menschen für die gemeinsame, sich durch die Arbeit in und zugunsten der lokalen Gemeinschaft verwirklichende Welt offen. Diese Verwirklichung erfolgt durch eine Verstärkung der Vielfalt und die Pflege einer realen und interpersonalen Freiheit. *Caritas* ist somit eine Bedingung von *universitas*. Der Personalismus einer lokalen Gemeinschaft stellt für Royce eine Absicherung gegenüber den Bedrohungen der Neuzeit dar: dem Schwund der Vielfalt und einer Depersonalisierung zwischenmenschlicher Beziehungen sowie einer Zunahme negativer Emotionen, die von den Massenmedien und dem politischen Diskurs weiter verstärkt werden. Die lokale Gemeinschaft sollte nicht als Fluchtort vor der Neuzeit gesehen werden, vielmehr ist sie eine Voraussetzung für die Möglichkeit einer entsprechenden Verwirklichung

der anderen Gemeinschaftsbereiche des menschlichen Lebens – der Nation, der allgemeinmenschlichen Gemeinschaft und des Reiches Gottes.

Die Entstehung des Internets als Kommunikationsmedium führte zu einer neuen Form sozialer Beziehungen – einer ihres realen Ortes beraubten virtuellen Gemeinschaft. Das virtuelle Milieu konstituiert einen neuen, depersonalisierten und fiktiven Typ von Identität (nickname) sowie einen von beruflichen Interessen, Leidenschaften und Verlangen strukturierten Diskurs. Magdalena Kamińska (*Electronic Agora, Digital Tribe: In Search of Virtual Community*) unterscheidet zwei Paradigmen der Rationalisierung und der virtuellen Gemeinschaft: im ersten hat die virtuelle Gemeinschaft einen instrumentalen und privativen Ersatz-Status gegenüber den realen sozialen Beziehungen, im zweiten ermöglicht die virtuelle Gemeinschaft einen neuartigen Typ von Kommunikation, der mit der realen Welt kompatibel ist.

Indem sie an Maffesolis Konzeption anknüpft, weist die Autorin darauf hin, dass der die westliche Kultur kennzeichnende Individualismus, Substantialismus, Rationalismus und Formalismus, das Hierarchiedenken und die kommunikative Diskursivität in virtuellen Gemeinschaften Ausdruck finden, die sich durch ihre Affektivität, Vergänglichkeit, Netzstruktur, haptische Wahrnehmung, Azephalie und Radikalität auszeichnen. Das dialektische Gesicht des Internets wird an der Tatsache sichtbar, dass bürgerliche Gemeinschaften neben den neuen Stammesgemeinschaften entstehen. Da mit der Umgestaltung der Städte der öffentliche Raum ebenso verschwindet wie die nicht-instrumentale, allgemein zugängliche und bürgerliche Gestalt des Diskurses, verlagert sich dieser Diskurs in den virtuellen Raum. Die elektronische Agora wird allerdings, ähnlich wie der reale öffentliche Raum und gesellschaftliche Institutionen, von einer regressiven und primitiven Gemeinschaft bedroht. Ihre Mitglieder sind ein Inbegriff des Heideggerschen „technisierten Tieres“. Sie bedienen sich zwar der neuesten Technologien, lehnen aber gleichzeitig die Idee des Hauses ab, die mit Individualismus, Rationalismus und kritischem Bewusstsein verbunden ist.

Eine Konsequenz der Ausbildung der neuzeitlichen Wissenschaft und Technik, der Industrialisierung und Urbanisierung ist die Entsakralisierung der Natur: die Umwelt wird zum objektiven Gegenstand der Naturgesetze. Und mittels der Rechte der Wissenschaft wird die Natur der Macht des Menschen übergeben. Der in seinem Wesen der Natur entfremdete Geist, der sich selbst als ihre Negation versteht, strebt nach der Wiedervereinigung von Geist und Natur in einer ländlichen Landschaft.

Das dritte Kapitel wird durch einen Beitrag Sebastian Mrožeks eröffnet, der sich bei seiner Analyse von Gedichten Joseph von Eichendorffs auf Ingardens Theorie des literarischen Werks stützt (*Joseph von Eichendorff phänomenologisch gelesen. Versuch einer Annäherung an den Eichendorffschen Heimatbegriff in seiner Lyrik im Kontext von Roman Ingardens Konzept des Literarischen Kunstwerks*). Heimat ist für Eichendorff ein verlorener Ort, der reale Ort wird durch ein poetisches Bild ersetzt. In seiner Poetik schaffen Zeit und Ort, die einer abgeschlossenen Vergangenheit angehören, eine Distanz zur aktuellen Gestalt der Realität. Der Dichter entwirft eine originelle Topographie und Semantik der heimatlichen Landschaft, die sich aus Elementen der Lubowitzer Landschaft Oberschlesiens und der Umgebung Heidelbergs zusammensetzen. Mrožek unterscheidet mehrere räumlich-semantische Dominanten von Eichendorffs Lyrik: ein auf einer Anhöhe situiertes Schloss, das die vergangene religiöse, gesellschaftliche und ethische Ordnung symbolisiert; den Sicherheit symbolisierenden Wald, das Wiederfinden der Identität und der Bindung an die Gemeinschaft, sowie die Stadt, die Fremdheit und Einsamkeit versinnbildlicht. Im selben Maße, wie sich der Dichter in dieser paradigmatischen Landschaft „zu Hause“ fühlt, lebt er in der realen Welt immer „zu spät“ – er oszilliert zwischen Traum, Sehnsucht und dem Gefühl von Einsamkeit.

Lucia Gorgoi (*Hermann Hesse und die Schweizer Heimat mit einer Analyse des Romans „Peter Camenzind“*) analysiert die Dialektik des Geistes und der Natur auf zwei Bedeutungsebenen: erstens in Hermann Hesses „Peter Camenzind“, zweitens in der Biographie des Schweizer Schriftstellers. Die Strenge der alpinen Natur stellt sich vor dem Hintergrund der poetischen (mythologisierenden) Empfindsamkeit Peter Camenzinds als ein Raum der Uranwesenheit Gottes dar – der gewaltigen, erschreckenden und berausenden Schöpfungskraft. Zwar verleiht der Geist der Natur seine Sprache, zugleich aber verschließt er seine Dynamik in Bildern ihrer Verwandlungen.

Ausdruck der Suche nach einer gemeinsamen Identität ist die intellektuelle Entwicklung Peter Camenzinds, seine Aufenthalte in Zürich und Basel, in Oberitalien und Paris, sowie seine Auseinandersetzung mit den Ideen des heiligen Franz von Assisi. Seine Sakralisierung der Natur ist von seiner Liebe für die gesamte Schöpfung durchdrungen. Sie inspiriert den Protagonisten zur Rückkehr in sein Heimatdorf, zur Aufwertung alltäglicher gesellschaftlicher Aktivitäten und zu einer Tätigkeit zugunsten der Gesellschaft. Die Rückkehr in die Heimat und in die wohnliche

Landschaft bejaht den zurückgelegten Weg, und ihre Krönung soll die Verwirklichung der Idee der Nächstenliebe sein: die Assimilation der Heimat in täglichen Aktivitäten, die Transformation des sich selbst in der Andersartigkeit suchenden Geistes zu einem Geist, der in realer Domestizierung dessen, was am nächsten ist, zu sich selbst findet.

Träume und die Natur sind die semantischen Vektoren, die das Werk des oberschlesischen Dichters Alfons Hayduk strukturieren (Julian Maliszewski, *Naturphilosophie und Humanismus in der Lyrik Alfons Hayduks*). Erstere erscheinen als eine Erinnerung an die schöne Vergangenheit, Letztere – als eine ununterbrochene Wiederkehr des ewig Gleichen. Die Natur gehört zusammen mit dem menschlichen Geist zum ewigen Rhythmus der Gesamtheit allen Seins. Bilder der oberschlesischen Natur, die die Vielfalt harmonisiert und Gegensätze miteinander versöhnt, werden für Hayduk zu einer Strategie des Wiederfindens des Geistes in der Welt, indem er die Welt als beseelt beschreibt. Dadurch, dass die Natur im Traum idealisiert dargestellt wird, wird die Heimat in einen Gegenstand der Träume und der Nostalgie verwandelt. Als der richtige Weg zur Wiederfindung der Einheit mit der Welt erscheint das Hervorbringen der geistigen Seite der Natur, was durch Arbeit geschieht. Im Rhythmus der täglichen Aktivitäten öffnet sich die oberschlesische Natur als eine Heimat für die sie bewohnende ethische Gemeinschaft, die durch ihre Arbeit eine Versöhnung des menschlichen Geistes, der Natur und Gottes („das erste frische Brot“) bewirkt.

Christian Sommer rekonstruiert in seinem Text („*Aber in Hütten wohnt der Mensch*“: *Heideggers Todtnauberg als mythologischer Bezirk der Wahrheit*) die semantische Konstellation von Heideggers „schöpferischer Landschaft“, wie sie sich in der Todtnauberger Hütte fokussiert. Der Rhythmus der menschlichen Arbeit – der Arbeit des Landwirts und des Schäfers in der Gebirgslandschaft des Schwarzwaldes – entspricht bei Heidegger dem Rhythmus des Daseins selbst, das durch den Denker im Handwerk des Denkens aufgefasst wird. In der Todtnauberger Hütte schafft Heidegger in einem Dialog mit der Poesie Hölderlins eine Vision der künftigen und mit der Mutter-Erde versöhnten Germania.

Die Todtnauberger Hütte und das obere Donautal werden für Heidegger zum Zentrum einer diskursiven Assimilation des Daseinsgeheimnisses (Germanias Geheimnisses), das in der poetischen Sprache Hölderlins sichtbar wird. Die Hütte wird zu einem Zentrum der Transformation der „Weltnacht“ in einen anderen Anfang, einer Verwandlung von *Vaterland* in *Vaterland*. Der in einer Dorfhütte verwurzelte Traum stellt in der

„dürftigen Zeit“ den letzten Unterschlupf des Daseins selbst dar, und zugleich den ersten Ort, in dem das Sein die Ankunft seiner Parusie verkündet. Die in der Todtnauberger Hütte zentrierte Reflexion Heideggers aktiviert und öffnet die unterirdische Quelle des Seins: ihr belebender Strom soll die Berghänge und Klüfte hinab fließen, die „Wüste der Welt“ bewässern und sie in „einen fruchtbaren Boden“ verwandeln, d. h. in eine Umwelt für die authentische Existenz des Menschen.

Die im 4. Kapitel analysierte konzeptuelle Figur der Stadt verbindet das Zentrum des zivilisierten Lebens mit der dauernden Beeinträchtigung der Ordnung. In der Stadt fordert der Mensch, während er die Fülle seiner Macht erreicht hat, die Gottheit und die Natur heraus: die biblischen Städte Sodom und Gomorra sind Synonyme des Verderbens, und auch Platons Atlantis weist ähnliche Eigenschaften auf. Darüber hinaus besitzt die Stadt ein utopisches Potential, das nicht zuletzt im Neuen Jerusalem, in der platonischen *Respublica* und *La Città del Sole* Tomasso Campanellis sichtbar wird.

Die in der Tragödie artikulierte griechische Heimaterfahrung war mit einer Rationalisierung der ständig wiederkehrenden Krise verbunden. Wie Ewa Smolka-Drewniak (*Woman and resacralization of polis in Euripides's tragedies*) betont, legen die räumlichen Beziehungen zwischen Mann und Frau – das Haus, das Bett, die rechte Seite, die linke Seite, die Agora, das Meer, der Ackerboden, das Brachland – das Paradigma der „Ordnung“ in der Stadt fest, ebenso aber auch das ihrer Krise. Die griechische Polis stützte sich auf einen unabdingbaren Dualismus: sie brauchte einerseits für ihr Fortdauern die Frau – als Ehefrau und Mutter der Bürger – andererseits schloss sie diese aus dem öffentlichen Leben aus.

Aus dieser Perspektive stellt die Frau, die sich im Grunde ihres Wesens dem Blutvergießen widersetzt, eine Bedrohung für die männliche Welt der politischen Aktivität dar – einer Aktivität, die immer wieder die Gottesrechte verletzt. Die Stadt benötigt jedoch die Frau, und dies nicht nur in biologischer Hinsicht: sie bestimmt auch den Charakter der Bindung der Gemeinschaft an Gott (an die Götter). Die Frau ist ein Symbol der Beständigkeit des oikos (Haus), auf dem die Existenz der Stadt basiert. Sie ist außerdem ein Symbol für das zivilisierte Leben. Durch die Frau, d. h. durch ihre Verortung, wird die ursprüngliche göttliche Macht reaktiviert. Durch die Frau „absorbiert“ die Stadt das Göttliche und erneuert dadurch ihr eigenes Leben.

Ein Zentrum der symbolischen Konstellation der Stadt in Zbigniew Herberts Dichtung ist das Motiv der Bedrohung: der inneren Bedrohung,

die aus den Verstößen und Verbrechen der Bewohner von Mykene resultiert, und einer äußeren Bedrohung – der durch Troja, außerdem auch der Bedrohung durch das Vergessen – als eine (verlassene) Stadt im Grenzland (Piotr Krzyżowski, *City and its metamorphosis in Zbigniew Herbert's poetry*). Eine bedrohte Stadt braucht Verteidiger, die in die Fußstapfen von Gilgamesch und Hektor treten, der „Verteidiger des grenzenlosen Königreichs und der Aschenstadt“, die „die alten Zaubersprüche der Menschheit, Märchen und Sagen“ neu aufsagen. Tatsächlich setzt Herbert die Kontinuität der Menschheit mit der Kontinuität der Stadt gleich – sei es in räumlich-geographischer Hinsicht oder symbolisch. Geht die Idee der Stadt verloren, führt das zum Verschwinden der die europäische Kultur charakterisierenden Werte: in der Interpretation Piotr Krzyżowskis erscheint Zbigniew Herberts Dichtung als eine verschiedene Gestalten annehmende Anamnese der Stadt-Idee als eines Zentrums des zivilisierten Lebens, eines Zentrums des historischen Gedächtnisses und der kulturellen Identität.

Für Juliane Karwath bildet Neisse, die Stadt, in der sie ihre Kindheit und Jugend verbrachte, den Archetypus einer Heimatstadt (Gabriela Dziedzic, *„Ein Kloster, eine Kirche und eine Kaserne“ – das Bild der Stadt Neisse in dem Roman „Das schlesische Fräulein“ von Juliane Karwath*). Die in der Zeit der napoleonischen Kriege lebende Begina, die Hauptprotagonistin des Romans *Das schlesische Fräulein*, kommt nach Neisse und heiratet einen dort stationierten Offizier. Zwei Pole organisieren das Leben in der Stadt: der Katholizismus und die mit ihm verbundene sakrale Architektur, außerdem der Alltagsrhythmus der Garnison. Ein Symbol für den ersten Pol ist das Glockenläuten (Neisse als das schlesische Rom), Symbol für den anderen ist der regelmäßige Schritt der marschierenden Soldaten (Neisse als Festung).

Zwar wird der städtische Raum durch den preußischen Militarismus dominiert, und die lockeren Sitten beeinträchtigen die bürgerliche Moral, aber die in der Stadt herrschende Atmosphäre ist keineswegs ungewöhnlich und der während der Befreiungskriege (1813-1815) aufkeimende Patriotismus verbindet die Bürger mit den Soldaten. Die von einer adeligen Familie abstammende Begina fühlt sich in Neisse einsam und vom Alltagstrott bedrückt. Erst ein Umzug nach Berlin löst das Heimweh nach Neisse in ihr aus. So wird Neisse zu ihrer Heimatstadt, indem es im Bereich der idealisierten Erinnerungen als eine unwiederbringlich verlorene Stadt dargestellt wird. Die reale Distanz vertieft die Nähe der Erinnerungen.

Beata Giblak (*Das polarisierte Heimatbild in Max Herrmann-Neißes Werk*) analysiert verschiedene Aspekte des Begriffes „Heimatstadt“ als Topos im literarischen und dichterischen Werk Max Herrmann-Neißes, der in seinen Romanen und lyrischen Texten ständig wiederkehrt. Die Heimatstadt in der Provinz (Neisse) erscheint vor allem als ein Raum der Konventionen, gesellschaftlicher Rollen und Masken, die zu Gesichtern geronnen sind. Der kleinstädtischen Stagnation und den Einschränkungen wird anfänglich die Metropole (Berlin) gegenübergestellt. Die mit ihr verbundene Dynamik ermöglicht jedoch kein authentisches Leben und bietet keine adäquate Umgebung für eine literarische Tätigkeit: die zwischenmenschlichen Beziehungen sind entpersonalisiert und merkantilisiert, die Technik dominiert – das „Privatleben der Kleinstadt“ wird durch „öffentliche Anonymität“ ersetzt.

Während die Provinz die Individualität versklavt, wird diese von der Metropole komplett eingesaugt. Die Rückkehr in die Heimatstadt verbindet sich für Max Herrmann-Neißes mit einer Strategie der Entlarvung und Transgression der dort herrschenden Normen, und in der Tat ist die Steigerung der Entfremdung zugleich eine Technik zur Freisetzung der Schöpfungskraft. Den Hass gegenüber der realen Heimatstadt begleitet die Liebe zu einer imaginären und idealisierten Stadt. Die paradoxe Beziehung des Dichters zu seiner Heimatstadt stellt sich wie folgt dar: der Dichter braucht eine reale Heimatlosigkeit, Entfremdung und Einsamkeit, um auf der Grundlage seiner wachsenden Sehnsucht das Spiel der Bilder zu initiieren. In diesem Sinne ist das „dichterische Bewohnen“ der Heimatstadt allein kraft der Phantasie möglich.

Im Werk Ștefan Baciu wird seine Heimatstadt Kronstadt zur utopischen „Stadt der Städte“ (Mariana-Virginia Lăzărescu, *„Ich sitz und seh wie alles nun verschwand“*. *Über den Heimatbegriff des Dichters Ștefan Baciu*). Der Dichter und Polyglott, der sich ab 1946 außerhalb Rumäniens aufhielt, vermischt die Darstellung seiner Heimatstadt mit der Multikulturalität der damaligen Metropolen. Weder flieht Baciu vor der modernen Metropole in die Vorstellung einer „verlorenen Stadt“, noch verstärkt er den Unterschied zwischen dem, „was war“ und dem, „was ist“. Seine poetische Strategie geht vielmehr in die entgegengesetzte Richtung: in dem Maße, wie seine eigene rumänisch-jüdisch-deutsch-ungarische Heimatstadt durch den Geist des europäischen Universalismus charakterisiert wird, ist er selbst in allen Metropolen zu Hause, weil er in ihnen das Echo und die eigentliche Erfüllung seiner Heimatstadt findet.

Der Begriff der Heimat setzt den Bezug auf andere „Heimaten“ voraus, auf andere Arten des Beheimatet-Seins in der Welt, und genau darauf liegt der Schwerpunkt des vierten Kapitels.

Der Slawen-Diskurs Theodor Fontanes nimmt in der Interpretation Jan Pacholskis (*Fontanes „slawische Welt“*) die Gestalt einer Auseinandersetzung mit Andersheit und Differenz an. In Fontanes Prosa erscheinen die Polen als fremdes Element, das durch seine ethnische, kulturelle und moralische Diversität provoziert. Sie sind untreu, verführerisch, risikobereit, ritterlich, edel, tapfer, aufopferungsvoll, mutig bis in den Wahnsinn, aufrührerisch und schlecht organisiert. Einerseits entziehen sie sich der für die preußische Armee und Gesellschaft (Kulturkampf) charakteristischen Homogenität, andererseits rufen ihre kämpferischen Tugenden Bewunderung hervor. Damit diese ausgesprochen dionysische Unterschiedlichkeit und Ambivalenz der Polen nicht ein ausschließlich (auto)destruktives Element darstellt, müssen sich diese in das Preußisch-Apollonische integrieren. Die preußische Ordnung (der Staat) stellt hier ein übergeordnetes und selektives Prinzip dar: im Bezug darauf sollen die „polnischen“ Eigenschaften in ihrem Wesen zu einem verschwindenden Element werden, das mit seinen positiven Merkmalen die Preußen bereichert. Die Andersartigkeit der Tschechen stellt dagegen, anders als bei den Polen, keine Gefahr dar. Sie ist gezähmt worden und weist sowohl in landschaftlicher als auch kultureller Hinsicht eine Ähnlichkeit mit dem Süden Europas (Italien) auf.

Anatol Michajłow (*Die Suche nach Heimat in Angelika Schrobsdorffs autobiographischem Roman „Du bist nicht so wie andre Mütter“*) analysiert die folgenden Probleme: kann man eine eigene Identität aufbauen, indem man auf die Tradition verzichtet? Kann man sich seine Heimat aussuchen? Welche Konsequenzen hat der Versuch, eine vollkommen neue Heimat zu finden? Für die aus einer assimilierten jüdischen Familie stammende Else soll der Bruch mit dem Judentum in seiner kulturellen, gesellschaftlichen und religiösen Spielart ein Akt der Begründung einer neuen, deutschen Identität sein. Die Assimilation auf kultureller Ebene (Else sieht sich selbst als Christin und kennt auch die deutsche Literatur besser als die Tora) führt nicht zur Assimilation im gesellschaftlichen Bereich (Else führt in Deutschland eine entfremdete Existenz und flüchtet später mit ihren Kindern vor den Nazis nach Bulgarien). Die Verwerfung des Judentums wird von einer Befreiung von ethischen Normen begleitet: eine Frucht des freizügigen erotischen Lebens Elses sind drei Kinder, die unterschiedliche Väter haben. Andererseits

lebt die Hauptheldin ein quasi-jüdisches Familien-Modell mit sich selbst im Mittelpunkt. Die beiden älteren Kinder versuchen, ähnlich wie die Mutter, eine ihre Identität eindeutig bestimmende Wahl zu treffen: der Bruder identifiziert sich mit dem Judentum und die Schwester mit dem Nazismus. Angelika, das jüngste Kind, bejaht ihren doppelten kulturellen und polyvalenten Status, indem sie ihn nicht als Last, sondern als Wert betrachtet.

Die Globalisierung verlagert die Erfahrung der Heimat in ein „Dazwischen“, das durch den gleichzeitigen Bezug auf mehrere Heimat-Welten konstituiert wird. Die Mobilität eines Gastarbeiters unterscheidet sich jedoch von der Mobilität eines postmodernen Touristen: während der Letztere einen in rechtlicher, gesellschaftlicher und ökonomischer Hinsicht privilegierten Status besitzt, verlässt der Erstere die Heimat auf der Suche nach Arbeit und bildet zusammen mit den anderen, sich aus unterschiedlichen Kulturkreisen rekrutierenden Gastarbeitern, eine ganz spezifische Diaspora (Anja Kauß, *Zu Hause in der Sehnsucht. Über die Verortung der Heimat im Spracherwerb sowie am ‚Nicht-Ort‘ in „Die Brücke vom Goldenen Horn“ und „Der Hof im Spiegel“ von Emine Sevgi Özdamar*). Diese Gruppe erzeugt ein nicht-räumliches und hybridartiges sprachliches Universum („den dritten Raum“), das die deutsche Sprache mit den Strukturen der jeweiligen Heimatsprachen sättigt. Eine räumliche Widerspiegelung einer Welt, in der die einen zum Verlassen ihrer Heimat gezwungen sind und die anderen sie freiwillig verlassen, ist ein „Nicht-Ort“, dem seine gesellschaftlich-kulturelle Identität entzogen wurde – ein „Transitraum“ (Verkehrsmittel, Straßen, Einkaufszentren), ein der symbolischen Bedeutungen beraubter funktionaler Raum.

Die postmoderne Mobilität kann auch ein Streben nach dem Wiederfinden des „Individuell-Eigenen“ ausdrücken. Wenn in einer globalisierten Welt die Heimat zu dem wird, was am Fremdesten ist, wird der die Andersheit zähmende Diskurs zugleich zu einem das Eigene enthüllenden. Alina Dittmann situiert das Prosawerk von Irena Brežná in der Perspektive des oben aufgezeichneten Interpretationsschemas (Alina Dittmann, *Identität und Alterität am Beispiel des Schaffens von Irena Brežná*). Die slowakisch-schweizerische Schriftstellerin transformiert die nomadische Erfahrung der Fremdheit in eine Erfahrung von Andersheit, die im Klima der Gastfreundschaft zur Entfaltung kommt. Wer kein Haus hat, kann es auch nicht verlieren, ist aber auch nicht im Stande, es zu verteidigen, und kann auch die „Andersheit“ nicht bei sich zu Gast haben (wobei hier der Begriff „Haus“ nicht nur räumlich zu verstehen ist, son-

dem auch als ein Konglomerat bestehend u.a. aus einer individuell-eigenen Weltanschauung, dem Reichtum an verschiedenen Lebenserfahrungen, der Auseinandersetzung mit der Fremdheit und nicht zuletzt auch dem Bewusstsein der eigenen Wurzeln). Daher ist das Gefühl des Fremdseins eine gegenwärtig existentielle Empfindung und wird nach und nach zum Normalfall. Die entwurzelten Heimatlosen aus allen Diktaturen der Welt und die freiwilligen Grenzgänger erhalten die einzigartige Möglichkeit der Verifizierung ihrer Beziehung zur Heimat aus der Entfernung zu ihr, wodurch ihre individuelle Identität schärfer artikuliert wird. Die Kriege in Tschetschenien und Kosovo sind für Brežná Figuren eines „bedrohten“ und eines „verlorenen“ Hauses, wohingegen die schwierige Liebe zwischen Menschen aus zwei unterschiedlichen Kulturkreisen zu einer Figur des „Bauens eines gemeinsamen Hauses“ wird. Fremdheit und Andersheit sind ein unentbehrliches Korrelat eines kritischen Bewusstseins, die jegliche Form der Existenz relativieren.

Es ist erst die Fiktion der kindlichen Wahrnehmung, die eine „verlorene Heimat“ wiederzufinden versucht: die jugendliche Erzählerin des Romans *Die beste aller Welten* verwandelt sich in das Alter Ego der Autorin. Die durch Kinderaugen wahrgenommene kommunistische Tschechoslowakei am Anfang der sechziger Jahre trägt Merkmale einer gemeinsamen slawischen Welt: sie ist voller Ironie, Emotionen und Chaos. Die selektive und transformative literarische Fiktion zähmt die kommunistische Wirklichkeit, während das kritische Bewusstsein ununterbrochen im „Nächsten“ das Fremde wahrnimmt. Die Heimat, als die beste aller Welten, besitzt einen fiktiven Status. Eine reale Heimat ist nie so, wie sie sein sollte. Die reale Heimat ist – ähnlich wie „das Haus“ – Gegenstand permanenter Fürsorge, Arbeit und Verantwortung.

Martin Heidegger bezeichnet im *Brief über den »Humanismus«* die Sprache als Königreich des Seins („Haus des Seins“). Einerseits beheimatet die Sprache den Menschen in der Welt, andererseits wird, wie das letzte Kapitel zeigt, diese Beheimatung von der kreativen Macht der Sprache einer ständigen Transformation unterzogen. Übernimmt man Ludwig Wittgensteins These, dass die Bedeutung eines Wortes durch seinen Gebrauch festgelegt wird, so kann man die Bedeutung des Wortes „Heimat“ durch die Darstellung der mit ihm verbundenen Sprachpraxis bestimmen. Mariusz Kamiński (*Homeland and its (near-)synonyms in corpora and dictionaries of English*) analysiert anhand englischsprachiger Wörterbücher des 19., 20. und 21. Jahrhunderts die semantischen Transformationen innerhalb der ursprünglich auf die Vokabeln „father-

land" und „motherland" fokussierten Bedeutungsfamilie. „Fatherland", „motherland", „mother country", „native land" und „homeland" personifizieren und hierarchisieren die einzelnen Elemente der Bedeutungsrelation auf der Grundlage paradigmatischer figurativer Bedeutungen (Mutter – Kinder, Haus – seine Bewohner, Vater – Kinder, Körper – Körperteile). Diese Vokabeln sind durch eine starke emotionale Komponente gekennzeichnet (Liebe, Loyalität, Autorität, Gehorsam) und weisen ganz spezifische Konnotationen auf: räumliche Konnotationen (die Erde), körperliche Konnotationen (Herz, Augen, Brust), organische Konnotationen (das Leben). Sie legen außerdem auch eine bestimmte Handlungsweise fest (verteidigen – *defend*, schützen – *protect*, kämpfen – *fight*, Rekonstruktion der Heimat – *reconstruction of motherland*, bauen – *build*, Aufbau des zweiten Hauses – *creating of a second home*). Im 20. Jahrhundert wurde die obere Bedeutungsfamilie durch „homeland" dominiert, was auch die Semantik der im Diskurs kreierten Metaphern determiniert.

Die Erfahrung der Heimat kann aus der Perspektive einer Sprachgemeinschaft und ihrer Korrelationen mit anderen Sprachen artikuliert werden. Marcin Walczyński analysiert den Interaktionsprozess zweier kulturell-sprachlicher Bereiche, der zur Herausbildung einer neuen Kommunikationsform führt – einer sog. pidgin-Sprache (*Where politics intermingles with linguistics: Dealing with language matters in Papua New Guinea and the role of Neomelanesian Pidgin English*). Diese Sprache ist den Anforderungen einer funktional-ökonomischen Kommunikation untergeordnet. Es kommt zu einer Kontamination lexikalischer Formen, die zu der in ökonomischer Hinsicht dominierenden Kultur gehören, mit der grammatischen Struktur der Sprache der Kultur, die Gegenstand einer ökonomischen Expansion ist. Im Falle Papua-Neuguineas unterliegt das ursprünglich künstliche und simplifizierte Sprachenuniversum einem Prozess der sog. Kreolisierung und verwandelt sich in eine lebendige Sprache, die in den Medien, der Politik, Bildung und Religion gebraucht wird. Tok Pisin verdrängt andere Sprachen von universellem Status (Englisch, Hiri, Motu), es konstituiert außerdem eine gemeinsame Welt für die Vielfalt der Stammsprachen Papua-Neuguineas (dort existiert die weltweit größte sprachliche Vielfalt auf engstem Raum). Die Standardisierung und der konstitutionelle Status von Englisch Tok Pisin eröffnet eine gemeinsame Welt, wobei aber die lokalen Welten nicht vernichtet werden.