

Migranten zwischen den Schweizer Alpen und dem Mittelmeer

Peter Stamms Roman *Weit über das Land* und Homers *Odyssee* als interkultureller Raum

Peter Arnds

Abstract Peter Stamm's novel *Weit über das Land* (2016) features the protagonist Thomas who, like Homer's Odysseus, one day leaves his wife and family behind, walks away, and does not return for twenty years. Stamm bases his narrative loosely on Homer's *Odyssey*. Astrid, the wife left behind, resembles Penelope, and the final, rather moving, scene evokes Odysseus's return. What other parallels with Homer can we detect in this text? Does Stamm employ the concept of Odysseus's *Irrfahrt* to critique Swiss conditions? This article examines the psychogeography of Stamm's novel in its intertextuality with Homer by way of several theoretical paradigms – Deleuze/Guattari's rhizome, Agamben's *homo sacer*, and Huizinga's *homo ludens* – to analyse to what extent the Swiss Alps and the Mediterranean become an intercultural space.

Keywords: Swiss literature, Homer, Alps, Mediterranean, rhizome, *homo sacer*, *homo ludens* (Schweizer Literatur, Homer, Alpen, Mittelmeer, Rhizom, *Homo sacer*, *Homo ludens*)

Peter Stamms Roman *Weit über das Land* (2016) handelt von Thomas' Reise, der eines Tages seine Familie verlässt, in die Alpen wandert und, wie Odysseus, zwanzig Jahre fortbleibt. Dieser Artikel demonstriert die nahe Verwandtschaft von Stamms Roman mit Homers *Odyssee*. Thomas' Gattin Astrid erinnert an Penelope und die bewegende Rückkehr des Protagonisten orientiert sich nah an der des griechischen Helden. Welche anderen Parallelen lassen sich im Text aufspüren? Benutzt Stamm das Konzept der *Irrfahrt* des Odysseus, um die Schweizer Verhältnisse zu kritisieren? Ich untersuche in diesem Artikel die Psychogeographie des Romans sowie dessen Intertextualität anhand einer Reihe kulturtheoretischer Paradigmen – Deleuzes und Guattaris Rhizom, Agambens *Homo sacer* und Huizingas *Homo ludens* –, um zu zeigen, inwiefern die Schweizer Alpen und das Mittelmeer einen interkulturellen Raum bilden.

Wer kennt ihn nicht, den Traum, einmal einfach zu verschwinden, verloren zu gehen und sich jeglicher sozialen Verantwortung zu entziehen? Es ist ein Traum von spontanen Aufbrüchen, davon, alles hinter sich zu lassen, ohne jemals zurückzublicken. Die wenigsten Reisen passen jedoch in dieses Bild, denn meistens sind sie auf die eine oder andere Art geplant. Das gilt auch für das Reisen in der Weltliteratur, wo es eher selten zu spontanen Aufbrüchen und ziellosem Herumirren kommt. Homers *Odyssee* mag uns zunächst insofern als Ausnahme erscheinen, als die zwanzig Jahre andauernden Reisen des Odysseus als Irrfahrten beschrieben werden. Letztendlich entzieht sich aber auch die *Odyssee* der Beliebigkeit und Zufälligkeit, da Odysseus von den Göttern gelenkt wird und seine Reisen und Mühen dazu dienen, die Identität des Helden nach und nach zu konstruieren. Außerdem blickt Odysseus immer wieder zurück, seine Reise verliert nie ihr Telos aus den Augen, jene Idee des *Nostos*, seine Heimkehr zu Penelope, von der er zwanzig Jahre lang getrennt ist.

Die Beschreibung der *Odyssee* als Irrfahrt spiegelt den scheinbar willkürlichen Charakter der Reise von Odysseus über das Mittelmeer wider. Solche willkürlichen Reisen, vor allem die zu Fuß über ungewöhnlich lange Zeiträume, sind in der zeitgenössischen Literatur rar gesät. In der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur ist Peter Stamms *Weit über das Land* (2016) ein solcher Text. Er handelt vom unsteten Wandern des Schweizers Thomas, der eines Tages einfach losgeht, in die Schweizer Wälder und Berge hinein, und seine Familie zurücklassend, wie Odysseus, zwanzig Jahre nicht wieder heimkehrt. Es ist ein Thema, dieses plötzliche Verschwinden und Untertauchen, das Stamm von seinem ersten Roman an zu faszinieren scheint, denn dort, in *Agnes* (1998), heißt es bereits:

Die Landschaft, durch die wir fuhren, hatte etwas Ungefähres, Ungenaues. Als wir durch einen Wald kamen, konnte ich mir vorstellen, was Agnes gemeint hatte, als sie sagte, man könne in diesen Wäldern spurlos verschwinden. Dann und wann kamen wir an Häusern vorbei, die nicht allein standen und doch kein Dorf bildeten. Auch hier, dachte ich, könnte man verschwinden, ohne jemals wieder gefunden zu werden. (Stamm 2009: 34f.)

Dieses Verschwinden auf Kosten einer sozialen Verantwortlichkeit, insbesondere die Flucht des (Anti-)Helden vor seiner Frau und den Kindern aus dem sozialen Raum hinaus in den Abenteuerraum, die Bergwelt bzw. das Meer, hat diverse literarische Vorgänger. Für das neunzehnte Jahrhundert seien vor allem zwei zentrale Texte erwähnt, in denen die Motivation des Protagonisten an Stamms in die Alpen aufbrechenden Thomas erinnert, Ludwig Tiecks Märchennovelle *Der Runenberg* (1804) aus der deutschen Romantik und in der amerikanischen Literatur Washington Irving's Erzählung *Rip van Winkle* (1819). Wie Homers *Odyssee* und Stamms Roman handelt es sich dabei um zwei Texte, die genau das zur Schau stellen, was Leslie Fiedler einst beschrieb als eine Literatur, die Männer auf der Flucht zeigt,

»on the run, harried into the forest and out to sea, down the river or into combat – anywhere to avoid ›civilization‹ [...] and responsibility« (Fiedler 1962: xx-xxi) – Männer also, die, wie Judith Fetterley brillant im Zusammenhang mit Irvings Klassiker analysierte, ganz und gar dem Lustprinzip frönen: »[their commitment] is to pleasure and play« (Fetterley 1991: 504).

Obwohl sich zwischen Stamms Roman und Irving und Tieck ebenfalls eine enge Intertextualität auftut, zumal alle drei Männer ihre Familie für die Bergwelt aufgebend jahrelang verschwinden, möchte ich mich in diesem Kapitel vorwiegend auf den Vergleich mit Homers Odysseus sowie auf den Alpenraum und das Mittelmeer als interkulturelle und über drei theoretische Paradigmen (Giorgio Agambens *Homo sacer*, Gilles Deleuzes und Feliz Guattaris glatter Raum und rhizomatischer Weg und Johan Huizingas *Homo ludens*) erfassbare Spielplätze des verantwortungslosen Helden konzentrieren.

Es ist nicht nur das zwanzigjährige Fortbleiben seines Protagonisten Thomas, das Stamms *Weit über das Land* mit Rip Van Winkle und Odysseus verbindet. Thomas' Gattin Astrid ähnelt Penelope. Beide Ehefrauen haben ihr Herz zur Geduld geschult, während sie auf ihre Männer warten, und beide zeigen eine beeindruckende Resistenz gegenüber anderen um sie werbenden Männern. Während jeder einzelne Freier in Ithaka um Penelope wirbt, widersetzt sich Astrid den Annäherungsversuchen des Polizeikommissars, den sie zunächst hinzuzieht, um ihren Mann zu finden. An Penelopes Traurigkeit, ihre stille Trauer um Odysseus und ihre Einsamkeit in ihrem Schmerzbett erinnern auch Stamms Zeilen über Astrid: »[A]ber nachts im Bett, wenn sie nicht einschlafen konnte, dachte sie an Thomas und war ganz sicher, dass er nicht tot war« (Stamm 2016: 188). Es sind beide passive Frauen, Penelope mehr als Astrid, doch beide verharren in einer Warteposition, sind duldsam, während ihre Männer sich auf den Spielplätzen der Welt herumtreiben. Auch bei Tieck ist das so, Elisabeth, Christians Frau, ist passiv, erduldet, leidend und am Ende ganz verlassen, denn ihr Mann läuft in der Bergwelt einer Vision nach, die ihn in den Wahnsinn stürzt. Dies ist anders in Irvings *Rip van Winkle*, wie Fetterley uns gezeigt hat, denn hier bildet die zurückgelassene Ehefrau einen stärkeren Kontrast zum Mann. Sie ist die agierende, die die Politik in die Hand nimmt, während ihr Mann Rip seine Ehe sowie die amerikanische Revolution in den Bergen verschläft:

While the desire to avoid work, escape authority and sleep through the major decisions of one's life is obviously applicable to both men and women, in Irving's story this ›universal‹ desire is made specifically male. Work, authority, and decision making are symbolized by Dame Van Winkle and the longing for flight is defined against her. (Fetterley 1991: 564)

Es begegnen uns in dieser Literatur also Männer, die sich freiwillig und auf Dauer vom *contrat social* entfernen und in einen Naturzustand begeben, was sie mit jenem

Homo sacer verbindet, den die Gemeinschaft letztendlich für tot erklärt. So sagt in Tiecks *Runenberg* Christian zu seiner Frau, als diese ihn am Ende noch einmal aus der Bergwelt und dem Wahnsinn verfallen auftauchen sieht: »Sey ruhig, sagte er, ich bin dir so gut wie gestorben« (Tieck 2003: 111). In Irvings legendärer Erzählung hat die Gemeinschaft Rip Van Winkle ebenfalls für tot erklärt und wie Odysseus und Thomas bleibt er zwanzig Jahre lang fort, im Gegensatz zu ihnen stirbt ihm jedoch seine Frau weg, was ihn sogar, da er unter ihrer »Pantoffelherrschaft« (Irving 2015: 77) immer gelitten hat, zu erleichtern scheint. Während Thomas' Name schließlich von der Liste der gesuchten Personen gestrichen wird, da er von allen außer Astrid für tot gehalten wird, prophezeit Kirke Odysseus vor seinem Abstieg in das Haus des Hades, dass er und seine Gefährten »zweimal Sterbende« seien, während andere nur einmal sterben (Homer 2022: 193). Thomas' Bewusstsein, nicht mehr zur Gemeinschaft zu gehören (vgl. Stamm 2016: 149), ja sogar seine Angst, »Jäger könnten ihn [...] aufstöbern wie ein Wild« (Stamm 2016: 183) und damit den Bann brechen, in dem er sich befindet (vgl. Stamm 2016: 183), entspricht dem Status von Odysseus als *Homo sacer*. Odysseus ist ständig den Göttern ausgeliefert, die Grenze zwischen seiner Sterblichkeit und seiner Göttlichkeit stets unscharf. Nach Agamben entspricht dieser Zustand dem des *Homo sacer*, der von der Gemeinschaft abgesondert, verstossen und dadurch bereits *diis debitae*, »den Göttern geweiht/verfallen« ist (Agamben 2002: 83).

Thomas' Verschwinden aus der »eingespielten« (Stamm 2016: 149) Welt der Schweiz, wie er sagt, in den Naturzustand hinein erinnert an Odysseus' Verschleierung seiner Identität, sein Verschwinden im Mittelmeerraum. Es ist eine Verschleierung, die von Calypso erleichtert wird, deren Name diese Idee des Versteckens impliziert und die ihn sieben Jahre lang im Exil hält, dem traditionellen Zeitrahmen im Mythos, in dem sich Menschen in Tiere verwandeln (im Werwolf-Mythos zum Beispiel; vgl. Walker Bynum 1998: 1011). Unterstützt von Athene ist Odysseus aber auch Meister der Verkleidungen – er kehrt als alter Bettler und Vagabund nach Ithaka zurück – und er löscht seine eigene Identität vollständig aus, indem er den Zyklopen täuscht und sich ihm gegenüber während der Flucht mit dem Namen »Niemand« ausweist (Homer 2022: 146).

An die List und den Einfallsreichtum von Odysseus erinnern Thomas' diverse Tricks, seiner Heimat zu entkommen. In diesem Detail unterscheidet er sich von Odysseus, dessen einziges Ziel gerade die Heimkehr – *Nostos* – ist. Die Vorstellung von Odysseus' rechtmäßigem Platz zu Hause, dem Zufluchtsort aller Migranten und, in Agambens Theoretisierung, dem *veum* in der altgermanischen Rechtsformel des *vargr i veum* (des *Homo sacer*, der einen Zufluchtsort benötigt [vgl. Agamben 2002: 114]), destabilisiert jedoch seine Rolle als *Homo sacer* und markiert die Freier selbst als Gesetzlose und *vargr i veum* (Wölfe im Heiligtum), da sie seit vielen Jahren das Gesetz der *Xenia*, der Gastfreundschaft, missbrauchen.

Der Fremde, *Xenos*, befindet sich in einem Spannungsfeld zwischen »Außenseiter« und »Gast«, wobei der Brauch der Gastfreundschaft darauf abzielt, den Fremden in einen Gast zu verwandeln (Belfiore 1993/94: 115). Die Freier erreichen jedoch nie den Status von *Xenos* als Gast, sondern bleiben für immer die metaphorischen Wölfe, in denen auch die altgermanische Tradition den *Friedlosen* und den damit in einem permanenten Kriegszustand befindlichen Gesetzlosen sieht. Der dauerhafte Status der Freier im Kriegszustand erfordert dann auch das Ende des Epos, da Odysseus der Einzige ist, der sie besiegen kann. Er kann dies aufgrund seiner eigenen Position als *Homo sacer* tun, der sich in einem extremen Spannungsfeld zwischen Heimat und Außenwelt, zwischen potentieller Gastgeberchaft und Feindseligkeit befindet. Dies spiegelt jene Art von Symmetrie zwischen Odysseus und den Freiern wider, die Agamben für den Souverän und den *Homo sacer* identifiziert hat, beide außerhalb des Gesetzes:

An den beiden äußersten Grenzen der Ordnung stellen der Souverän und der *homo sacer* zwei symmetrische Figuren dar, die dieselbe Struktur haben und korreliert sind: Souverän ist derjenige, dem gegenüber alle Menschen potentiell *homines sacri* sind, und *homo sacer* ist derjenige dem gegenüber alle Menschen Souveräne sind. (Agamben 2002: 94)

Wir beobachten den Missbrauch von *Xenia* an anderer Stelle in der *Odyssee*, am prominentesten vielleicht in der Zyklopen-Episode, in der Polyphem beginnt, Odysseus' Mannschaft zu verschlingen, anstatt ihnen Nahrung und Unterkunft zu gewähren. Der Recht und Gesetze missachtende (vgl. Homer 2022: 141) Zyklop entspricht dem Archetypus des unzivilisierten wilden Mannes und ein schwaches Echo darauf mag der Leser von Stamms Roman in Thomas' eigener Abstreifung aller bürgerlichen Spielregeln und Kultur vernehmen. Obwohl Polyphem der Sohn Poseidons ist, der fortan die Reise des Odysseus verfolgt, findet er sich aufgrund seines Kannibalismus in jener Grauzone zwischen Mensch und Tier (»wie ein im Gebirge sich nährenden Löwe« [Homer 2022: 143]) wieder, einer Liminalität, die auch den Rückzug von Thomas kennzeichnet, der in einer abgelegenen Berghütte »wie die Tiere« überwintern will (Stamm 2016: 179). Wie Odysseus dringt Thomas in dieser Episode in die Behausung eines anderen ein und verletzt damit das Gesetz der *Xenia* (vgl. Jones 2003: xxiv).

Während der Zyklop in seiner Kulturlosigkeit den *idiotes* im aristotelischen Sinne, den außerhalb der *polis* und in der griechischen Gedankenwelt vornehmlich im Gebirge Lebenden, gleichkommt, die in ihrer Gesetzlosigkeit keine politischen Ämter bekleiden, sehen wir diesen Status bei Thomas in seiner Selbstdistanzierung von der zivilisierten Welt. Seine Wanderung als physisches *déplacement* und Irrgang aus der Perspektive der Gemeinschaft, die er verlässt, suggeriert auch eine Art geistiges *déplacement*, das buchstäblich an *Verrücktheit* grenzt. Obwohl Odysseus über das

Mittelmeer streunt, sind seine scheinbar zufälligen Irrfahrten Teil einer fortschreitenden Selbstverwirklichung, wie Paul Ricœur gezeigt hat (Ricœur 1987: 72–74). Alles, was Odysseus unternimmt, ist vom Schicksal bestimmt und hat die Funktion, seinen Charakter zu bilden und ihn zurück zu seinen Anfängen zu geleiten. Das ist ganz anders bei Thomas, der keine Bildung im klassischen Sinne durchmacht, sodass seine Wanderungen uns eher als Torheit denn als persönliches Wachstum erscheinen mögen. Sein Aufenthalt jenseits von Recht und Kultur, zumindest solange er im Schweizer Alpenraum unterwegs ist, erinnert eher an die Gesetz- und Kulturlosigkeit der Zyklopen als an das Telos der Wanderungen Odysseus'. Dem entsprechend verliert sich Thomas' Reise schließlich in vage Landschaften (Stamm 2016: 64), ähnlich wie Katherines Reise in Stamms zweitem Roman *Ungefähre Landschaften* (2001). Wie Susanne Kaul überzeugend argumentiert, handelt es sich um Landschaften, die den inhärenten Mangel an Richtung und Telos widerspiegeln, der für alle Prozesse des Determinismus und der Bildung typisch sei, sodass eine solche Landschaft »nichts enthält, was einem markierten Weg ähnelt« (Kaul 2004: 193). Thomas' zielloses, oft von Wegen wegführendes Driften durch die Schweizer Alpen sowie die psychologische Unbestimmtheit seines Wanderns sprechen von der Willkür, Fragmentierung und Heterogenität seines Lebens, dem völligen Fehlen einer vermeintlichen Einheit im Handeln. Es ist diese Art von Freiheit des *Homo sacer*, dessen Schicksal unbestimmt ist, die Thomas von Odysseus unterscheidet. Während die *Odyssee* in ihrer Poetik der Einheit des Handelns (Bittner 1997: 97–110) ein aristotelisches Grundprinzip spiegelt, indem Odysseus alle seine Handlungen dem einen Endzweck unterwirft, die Heimat zu erreichen, kommt Thomas eines Tages eher spontan diese Idee – nach zwanzig Jahren genau in dem Moment, als er irgendeinen niederen Job verrichtet und sein Chef ihn als einen »verdammten Idioten« beschimpft (Stamm 2016: 220). So bereut Thomas plötzlich sein Leben auf der Straße und beschließt so spontan wie er losgegangen ist, sich wieder auf den Heimweg zu machen.

Eine der engsten Parallelen zur *Odyssee* erscheint dann in Stamms letzter, höchst bewegender Szene. Es ist der Augenblick, in dem der Held zurückkehrt, aber im Gegensatz zu Thomas' plötzlichem Wiederauftauchen wird Odysseus nur von seinem alten Jagdhund Argos bemerkt: »Dort lag Argos, der Hund, der von Hundeläusen bedeckt war. Als der wahrnahm, dass es Odysseus war, der ihm nahte, wedelte er mit dem Schwanz und senkte die Ohren, die beiden. Doch er vermochte nicht mehr, zu seinem Herren zu kommen. Der aber blickte zur Seite und wischte sich ab eine Träne« (Homer 2022: 286f.). Auch Stamm bringt einen alten Hund auf die Bühne: »Ihr Hund, ein alter Labrador, kam in die Küche getrabt und schnüffelte an seinem leeren Napf herum. Astrid sah, wie er den Kopf hob und die Ohren spitzte, noch bevor sie das Geräusch des Gartentors wahrgenommen hatte. Da wusste sie, dass er zurückgekommen war« (Stamm 2016: 222).

Es besteht eine gewisse Symmetrie zwischen Odysseus, der in der Gestalt eines Bettlers zurückkehrt und dessen Körper mit schmutzigen Lumpen bedeckt ist, und seinem von Läusen befallenen Hund. Beide sind sie aus der Gemeinschaft verstoßen, im Exil, jene Melancholie reflektierend, die Robert Burton in *Anatomy of Melancholy* (1621) als »canine melancholy« bezeichnet (Gowland 2006: 18). Dasselbe gilt für Thomas und seine eigene Synergie mit Hunden, nicht so sehr mit dem zu Hause, sondern vielmehr dem, mit dem er zeitweise unterwegs ist, »ein Streuner wie er« (Stamm 2016: 218f.). Die Anwesenheit der Hunde als *companion species* und in ihrer »cross-species sociality« (Haraway 2003: 4) unterstreicht den Status des Vagabunden (Streuner) für beide Protagonisten, wobei das Wort »streunen«, das Stamm benutzt, vom mittelhochdeutschen »striunen« abgeleitet ist, in der Bedeutung von »schnuppernd umherstreifen«, »auf neugierige oder verdächtige Weise nach etwas forschen« (vgl. Der Streuner o.D.). Der Streuner als Hund/Vagabund, der Odysseus mit Thomas verbindet, und das Konzept von Burtons *melancholia canina* haben, nebenbei bemerkt, eine Variante in Walter Benjamins Hund als Melancholiker, der Natusulo im Ursprung des deutschen Trauerspiels (vgl. Benjamin 1991: 330), der mit der Nase nah am Boden vor seiner Vergangenheit davonläuft und für den das Vergessen ein produktiver Prozess ist.

Doch es gibt noch weitere Anklänge an Homer. Die stete Versuchung und Gefahr des Vergessens begleiten beide Reisenden: So etwa die Sirenen-Episode der *Odyssee*, als Thomas ein Bordell besucht und sich einfach mit einem Drink begnügt. Wie Homers Lotusfresser, die Odysseus vergessen lassen, warum er unterwegs ist, vergisst sich Thomas beim Gehen in den Alpen; und in Buch XI besucht Odysseus das Land der Toten, ein Kapitel, das in Thomas' Todes- und *out-of-body-experience* schwach nachhallt, als er in eine Gletscherspalte fällt. Als Odysseus die Unterwelt besucht, wird er sich des Vergehens der Zeit bewusst, zumal der Prophet Tiresias ihm die Zukunft voraussagt. Odysseus nimmt jedoch bereitwillig das Elend der Sterblichkeit in Kauf und weist auch Calypsos Versprechen der Unsterblichkeit zurück. Sein einziges Ziel ist es, eines Tages nach Hause zurückkehren zu können. Ganz anders bei Thomas, der den Gedanken an eine Heimkehr ablegt, bis er nach zwanzig Jahren des Umherirrens endlich genug davon hat. Anders als Odysseus scheint er nach Unsterblichkeitsblicken zu streben, die eng an sein Wandern durch das alpine Terrain gebunden sind, wobei die ewige Faszination der Bergwelt Stamms Bezug auf romantische Ideale andeutet. Thomas scheint sich dem Diktat der Zeit zu entziehen und entdeckt eine ewige Gegenwart, solange er »durch eine menschenleere Welt« wandelt (Stamm 2016: 61). Wie die Kameraden des Odysseus, die von den Lotusblüten essen und dadurch die »Heimkehr vergessen« (Homer 2022: 137), hatte Thomas »sich ganz vergessen« (Stamm 2016: 149), obwohl er weiß, dass er nicht nach Hause zurückkommen würde (vgl. Stamm 2016: 156).

Stamms Roman untersucht insbesondere das Gehen in seiner Langsamkeit und seiner Verbindung mit Zeit und Emotion. Die Zeit, solange Thomas weiter geht,

wird ins Unendliche gedehnt. Ein Schritt folgt dem anderen, sodass die Langsamkeit, die dem Gehen innewohnt, die Tendenz hat, die Zeit auszudehnen, »independent of minutes and hours« (Kagge 2019: 17), wodurch das Leben scheinbar verlängert wird. Bei seinem Aufstieg in die Bergwelt hat Thomas' »langsame[r] Pendelschritt, den er sich in den Bergen angewöhnt hatte und den er stundenlang durchhalten konnte« (Stamm 2016: 133), das Potential für Permanenz. Hin und wieder glaubt er, die Zeit selbst habe sich für ihn verändert, indem er in der Zeit rückwärts (vgl. ebd.: 152) oder in Zeitlupe (vgl. ebd.: 153) und wie in einem Labyrinth »gefangen in einem Felsen« wandert (ebd.: 153).

Es ist dieses Bild des Labyrinths und des Mangels an Richtung und Telos, das Thomas' Reise rhizomatisch erscheinen lässt. Das Rhizom, wie es Deleuze und Guattari beschrieben haben, zeichnet sich durch einen Mangel an Linearität aus und ist in seiner Fähigkeit, Fluchtlinien zu öffnen, ambivalent. Als Bild der Verstrickung ist es anti-genealogisch, anti-hierarchisch und anti-teleologisch. Des Rhizoms leicht ausziehbare Wurzeln, wie sie bei Knollenfrüchten und Zwiebeln vorkommen, machen es zum klassischen Bild nomadischer Wanderschaft. Anstatt eine eindeutige Dialektik zu bieten, ergänzen sich Rhizom und Arboreszenz – die Tiefenwurzel – oft gegenseitig, so Deleuze und Guattari, die argumentiert haben, dass es »Arboreszenzknotten in Rhizomen gibt« (Deleuze/Guattari 1987: 20). Es stellt sich nun die Frage, ob die Odyssee als Irrfahrt das Rhizom widerspiegelt. Ich würde argumentieren, dass Odysseus' *Nostos*-Orientiertheit sowie die Vorherbestimmung seiner Reise, die weitgehend von Göttern gelenkt wird, arboreszenter erscheinen als die Wanderung von Thomas, wenn auch als Irrfahrt mit ihrem Potential, das *Nostos* zu verlieren.

Da das Rhizom keine lineare Richtung zeigt, sondern ein offenes Ende und unzählige Fluchtlinien bietet, die sich wie ein Knäuel Spaghetti kreuzen, hat es eine besondere Beziehung zu Zeit und Raum. Für Thomas erweckt das Wandern auf den rhizomatischen Pfaden der Alpen den Eindruck einer permanenten Präsenz. Er wandelt in glatter Zeit, die ihre Konturen und Begrenzungen verloren hat, was Thomas in seiner Fähigkeit, die Vergangenheit auszulöschen, so vergesslich macht wie die Lotophagen in der *Odyssee*. Als Ort konstituieren die Alpen das, was Deleuze und Guattari als glatten Raum definiert haben: nomadischer, unzivilisierter Raum – die Wüste, Steppe, endlose Wälder, das Meer, und, trotz ihrer Vertikalität, die Berge. Der gekerbte Raum hingegen ist ein urbaner Raum, der seine glatte Oberfläche verloren hat und von einer Struktur und Regeln bestimmt wird. Er ist das Spielfeld des *contrat social*. Der gekerbte Raum enthält unnatürliche Grenzen, ist der Raum des Nationalstaats. Während der glatte Raum das von Abweichungen bestimmte Rhizom toleriert, streifen oder kerben gerade Linien den Raum der *polis*. Außerhalb der Polis als Stadt und die Grenzen des Nationalstaates ignorierend verliert der glatte Raum seine politischen Züge; er ist ein Ort abseits des Rasters, ein Nicht-Ort aus der Sicht des politischen Lebens, das innerhalb der Gemeinschaft existiert. Dennoch

kann er auf persönlicher Ebene ein Ort des gesteigerten Bewusstseins sein, wo eine grenzenlose Freiheit Thomas das Glück eines Nomaden verleiht.

Dieser interkulturelle glatte Raum, die Alpen bei Stamm, das Mittelmeer bei Homer, ist auch ein Ort, der Johan Huizingas Beschreibung des Spielplatzes in »seiner räumlichen Trennung vom gewöhnlichen Leben« widerspiegelt (Huizinga 2016: 19). Thomas ist nicht nur *Homo sacer*, sondern auch *Homo ludens*, ein einsamer Spieler, der sich aus der eingespielten Welt der Schweiz in seine ganz eigene verspielte Welt (spielerische Welt) zurückzieht. Dieser alpine Spielplatz ist für ihn ein »heiliger Ort« (Huizinga 2016: 19), heilig und abgesondert auch hier im Sinne von *sacer* wie beim *Homo sacer*. Während für diesen jedoch eine solche *sacratio* einen Fluch impliziert, bedeutet sie für den *Homo ludens* Ekstase und Glückseligkeit. Wir sehen dies deutlich in Thomas' Aufenthalt in den Alpen als einem ekstatischen Spielplatz; und doch sind seine gesteigerten Empfindungen nicht ohne auktoriale Ironie.

Diese Ironie liegt in der Tatsache, dass es sich um einen Raum handelt, in dem männliche Egozentrik und rücksichtsloser Egoismus vorherrschen. Im Fall von Thomas, der sich weigert, nach Hause zurückzukehren, sind der Spielplatz und die Zeit, die er dort verbringt, keine vorübergehende Angelegenheit, sondern von Dauer. Indem er all die Jahre an seinem Leben im Naturzustand festhält, strebt Thomas einen dauerhaften Ausnahmezustand an, im Sinne Bachtins einen Karneval, der nicht vorübergeht. Bei Odysseus ist das anders. Sein Ziel, nach Ithaka zurückzukehren, verliert er nie aus den Augen und seine gesamte Reise wird von den Göttern und dem Schicksal gelenkt, obwohl er aus Sicht Penelopes auch seine zwanzig Jahre Spielerei bekommt. Denn, wie Rebecca Solnit es in *Wanderlust* (2001) so prägnant formulierte:

Homer's Odysseus travels the world and sleeps around. Odysseus's wife Penelope stays dutifully at home. [...] Travel, whether local or global, has remained a largely masculine prerogative ever since, with women often the destination, the prize, or keepers of the hearth. (Solnit 2014: 235)

Als Naturzustand sind sowohl Homers Mittelmeer als auch Stamms Alpen *engendered spaces*, es sind maskuline, aber auch animalisierte Räume. Thomas' Irrgang verwandelt ihn von einer domestizierten Spezies in den Archetyp des wilden Mannes, manchmal sogar in ein nacktes Fast-Tier. Die Welt der Alpengipfel, die er erklimmt, ist eine treffende Metapher für den Höhepunkt männlicher Begierde, die Befriedigung phallozentrischer Eroberungsansprüche. Dass Thomas' Frau ihn nach zwanzig Jahren wieder zurücknimmt, entspringt einer männlicher Egozentrik entstammenden Vision. Solnit hat also recht, wenn sie sagt, dass Frauen bei männlichen Reisen oft »das Ziel, der Preis, die Hüter des Herdes« (Solnit 2014: 235) waren: Vielleicht ist Astrid am Ende das einzige Ziel in Thomas' mäandrierendem, labyrinthischem Gang. Während sich Stamm von Homer in seiner subtilen Ironie bezüglich der Gekuld der Frau als Hüterin des Herdes unterscheiden mag, unterscheiden sich die

beiden Autoren in Bezug auf ihre männlich zentrierten Perspektiven nicht sonderlich. Und während Dante Odysseus in die Hölle steckt, weil er verbotenes Terrain sucht, kann Thomas' egoistischer Aufenthalt in der Alpenwelt als genauso sündhaft gelesen werden – ein Irrgang in der Tat –, wenn wir Robert Macfarlane Gehör schenken, der uns an Texte wie Thomas Burnetts *The Sacred Theory of the Earth* (1681) erinnert, wo er schreibt, dass Berge in der christlichen Vorstellung des 17. Jahrhunderts als Überbleibsel gesehen wurden, die zurückblieben, als die Große Sintflut zurückging, »tatsächlich gigantische Andenken an die Sündhaftigkeit der Menschheit« (Macfarlane 2008: 27).

Die Frage nach Treue und Untreue bleibt als Parallele in beiden Texten, mit denen ich diesen interkulturellen, intertextuellen Rundgang beenden möchte. Sowohl Odysseus als auch Thomas schlafen mit anderen Frauen, während ihre Frauen treu auf sie warten, wobei ihre Untreue in gelegentlichen schwachen Momenten ihrer Marathon-Wartezeit nur in Gedanken verbannt wird. James Joyce, der andere Autor, der bekanntermaßen mit Homers *Odyssee* im Kontext des Gehens spielte, hatte, wie wir uns vielleicht erinnern, diese Konstellation auf den Kopf gestellt, indem er Leopold Bloom zum betrogenen Ehemann machte, den Molly Bloom (seine Penelope) mit Blazes Boylan betrügt. Es wurde in der Kritik heftig debatiert über das Joycesche ›Oxymoron der Treue‹, das heißt die Frage, ob Joyce ironisch war, als er Molly das seit Jahrtausenden männliche Vorrecht (vgl. Doherty 1990: 343) verlieh, oder ob Penelope Molly tatsächlich gar nicht so unähnlich sei (vgl. Ames 2003: 132). Weniger abenteuerlustig ist Stamm jedenfalls mit seiner Penelope/Astrid, die in seinem Roman über männliche Eskapaden und Weltenwandern zu kurz kommt.

So lässt sich zusammenfassend sagen, dass sich der interkulturelle Raum in Stamms Roman in seiner Intertextualität mit Homers *Odyssee* offenbart. Dabei steht die Irrfahrt oder, in Thomas' Fall, der Irrgang im Mittelpunkt und verbindet (ähnlich wie in Xavier Kollers Film *Reise der Hoffnung* [1990]) gegensätzliche Welten, den in sich hermetisch abgeriegelten alpinen mit dem offenen, interkulturellen Mittelmeerraum. Astrid, die zurückgelassene Ehefrau, ist in ihrem geduldigen Warten Penelope nachempfunden, Homers Held und Stamms Antiheld verbindet vor allem ihr friedloses Getriebensein, und auch die finale Szene der Heimkehr ist hochgradig intertextuell. Jedoch auch andere Parallelen, so etwa der Gang in die Unterwelt und die Gefahr des Vergessens, lassen sich in beiden Texten nachweisen, die spezifisch den Raum betreffen, den der ewig Wandernde durchquert, sodass hiermit die Festung Schweiz sich in einen intertextuell kosmopolitischen Raum verwandelt. Das Mittelmeer als kosmopolitischer Raum ist dabei in besonderem Maße, sozusagen als ein Katalysatorraum, signifikant. Durch seine subtilen Anspielungen auf Homer verwandelt Stamm die Schweiz in einen interkulturellen Raum. Durch diesen Versuch, mittels der Irrfahrt des Odysseus jene eingespielte und sich stets isolierende Nation zu öffnen, weist Stamm letztendlich auch auf

den Migrationsdiskurs und das Schicksal tausender im Mittelmeer driftenden Migranten.

Literatur

- Agamben, Giorgio (2002): *Homo Sacer: Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*. Übers. v. Hubert Thüring. Frankfurt a.M.
- Ames, Keri Elizabeth (2003): The Oxymoron of Fidelity in Homer's ›Odyssey‹ and Joyce's ›Ulysses‹, in: *Joyce Studies Annual*, 14. S. 132–174.
- Belfiore, Elizabeth (1993/1994): Xenia in Sophocles' Philoctetes, in: *The Classical Journal*, Vol. 89, No. 2. S. 113–129.
- Benjamin, Walter (1991): *Abhandlungen. Gesammelte Schriften*, vol. I.1. Frankfurt a.M.
- Bittner, Rüdiger (1997): One Action, in: Amély Rorty (Hg.): *Essays on Aristotle's Poetics*. Princeton. S. 97–110.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Felix (1987): *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Übers. v. Brian Massumi. Minneapolis.
- Doherty, Lillian (1990): Joyce's Penelope and Homer's: Feminist Reconsiderations, in: *Classical and Modern Literature*, Band 10. S. 343–349.
- Fetterley, Judith (1991): ›Introduction: On the Politics of Literature‹ and ›Palpable Designs: An American Dream: Rip Van Winkle‹, in: Robyn R. Warhol/Diane Price Herndl (Hg.): *Feminisms: An Anthology of Literary Theory and Criticism*. New Brunswick. S. 492–509.
- Fiedler, Leslie (1962): *Love and Death in the American Novel*. New York.
- Gowland, Angus (2006): *The Worlds of Renaissance Melancholy. Robert Burton in Context*. Cambridge.
- Haraway, Donna (2003): *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago.
- Homer (2003): *The Odyssey*. Übers. v. E. V. Rieu. Einleitung v. Peter Jones. London.
- Homer (2002): *Odyssee*. Stuttgart.
- Huizinga, Johan (2016 [1944]): *Homo Ludens. A Study of the Play Element in Culture*. Tacoma.
- Irving, Washington (2015): *Rip Van Winkle*. Weimar.
- Jones, Peter (2003): Einleitung zu *The Odyssey*. Übers. v. E. V. Rieu. London.
- Kagge, Erling (2019): *Walking. One Step at a Time*. Übers. v. Becky Crook. London.
- Kaul, Susanne (2004): Travelling in Uncharted Territories. The ›Ungefähre Landschaft‹ as a Metaphor for the Self, in: *KulturPoetik*, Bd. 4, H. 2. S. 192–201.
- Macfarlane, Robert (2008 [1988]): *Mountains of the Mind. A History of a Fascination*. London.

- Ricœur, Paul (1987): ›Narrative Funktion und menschliche Zeiterfahrung.« Übers. v. Iris Radisch, in: Volker Bohn (Hg.): *Romantik – Literatur und Philosophie*. Frankfurt a.M. S. 45–79.
- Solnit, Rebecca (2014): *Wanderlust. A History of Walking*. London.
- Stamm, Peter (2016): *Weit über das Land*. Frankfurt a.M.
- Stamm, Peter (2009): *Agnes*. Frankfurt a.M.
- Tieck, Ludwig (2005): *Märchen aus dem Phantastus*. Stuttgart.
- Walker Bynum, Caroline (1998): ›Metamorphosis, or Gerald and the Werewolf«, in: *Speculum*. 73. 4. S. 987–1013.

Internetquellen

- Der Streuner (o.D.): DWDS, [online] <https://www.dwds.de/wb/Streuner> [Stand: 16.03.2024].