

Erkundungen

Heimat und Landschaft

In politischen Zusammenhängen wird das Konzept ›Heimat‹ – so Andrea Bastian – »bis heute von allen Machthabern genutzt, um zur Identifikation des Bürgers mit dem Staat beizutragen«.¹ Es wird, wie Andreas Schumann spezifiziert, dazu verwendet, »subjektive Gefühlswelten zu kanalisieren und somit für das soziale Verhalten bestimmter Gruppen Orientierungen zu schaffen«.² Auch die neuere Forschung betrachtet ›Heimat‹ als »Modell kollektiver Identitätsbildung« (Anja Oesterheldt)³ oder – zugespitzt formuliert – als »Identitätsfabrik« (Friedemann Schmoll).⁴ Der Heimatbegriff erscheint in diesem Zusammenhang funktional als identitätspolitisches Phänomen. Allerdings ist mit ihm kein einheitliches inhaltliches Profil verbunden. Eine »allgemeingültige ›eigentliche‹ Bedeutung«⁵ von ›Heimat‹ gab und gibt es nicht. Der Begriff wird im politischen Kontext überwiegend als Konstrukt – als Leerstelle, »Interpretament«,⁶ »black box«⁷ oder »Assoziationsgenerator«⁸ – beschrieben, dessen Sinn sich je nach Zusammenhang ändert. Reinhart Koselleck nennt solche Begriffe »Leer- und Blindformeln«, die in antagonistische Prozesse verwickelt und je »nach Klassen- und Interessenlage der Sprecher verschieden und gegenläufig verwendbar sind«.⁹

Trotz ihrer relativen semantischen Offenheit ist ›Heimat‹ dennoch keine Variable, deren Bedeutung sich beliebig per Definition festlegen ließe, denn, wie Koselleck mit einem Nietzsche-Zitat unterstreicht, »definierbar ist nur das, was keine Geschichte hat«¹⁰ – und Heimat hat eine sehr bewegte Begriffsgeschichte. Diese bildete sich in den Deutungskämpfen um die Meta-Erzählungen der Moderne aus, die »ein Neu-Interpretieren, ein Zurechtmachen« von Schlüsselbegriffen beinhalteten, »bei dem der bisherige ›Sinn‹ und ›Zweck‹ nothwendig verdunkelt oder ganz ausgelöscht werden« musste, um mit einem weiteren Nietzsche-Zitat zu ergänzen.¹¹ Bei der Rekonstruktion der Heimatschutzprogrammatik müssen insofern drei Aspekte beachtet werden. Erstens nimmt jedes Heimatkonzept seinen Ausgang von einem vorherigen »›Sinn‹ und ›Zweck‹«, zweitens ist das »Neu-Interpretieren« ein Prozess des Neu-Ausrichtens, Überschreibens, Verdunkelns und Auslöschens, und drittens sind Verlauf und Dynamik des Interpretationsprozesses von übergeordneten metapolitischen Diskursen abhängig.

Die jeweiligen Vorstellungen von ›Heimat‹ entwickelten sich zwar kontinuierlich aus der Begriffsgeschichte heraus, doch verkehrte sich die Bedeutung beim Wechsel des Diskurszusammenhangs gelegentlich sogar ins Gegenteil – ein Phänomen, das sich gerade heute wieder beobachten lässt.¹² So ist die pluralistische Heimatidee – wie Lobensommer aufzeigt¹³ – ein Produkt postmoderner Theoriebildung und setzt sich explizit von anderen, ebenfalls noch im politischen Diskurs gebräuchlichen, etwa biologischen Heimatkonzepten ab.

Diese Untersuchung verwendet entsprechend weder einen ›eigentlichen‹ Sinn des Begriffs, noch sucht sie danach, wie die eine oder andere Seite die vermeintlich richtige Bedeutung ›verfälscht‹ oder ›missbraucht‹ hätte. Es wird lediglich analysiert, wie der Heimatbegriff im Diskurszusammenhang des Heimatschutzes gedeutet wurde, wie er ›funktionierte‹ und welche Konfigurationen von Wissen, Macht und Raum mit ihm verbunden waren. Die folgende Übersicht zum Begriff und Konzept von ›Heimat‹ konzentriert sich folglich auf die Rekonstruktion des Diskurses, innerhalb dessen der Heimatbegriff der Heimatschutzbewegung sein theoretisches Profil und seine »strukturellen Merkmale«¹⁴ erhielt.

Bedeutungslinien des Heimatbegriffs

Zur Geschichte des Heimatbegriffs liegen bereits mehrere Untersuchungen vor.¹⁵ Danach entfaltete sich die Bedeutung zunächst entlang zweier Linien, die sich grob in die konkretere ›Ort und Recht‹ und eine abstraktere ›Ort und Ordnung‹ einteilen lassen. Diese Unterscheidung findet sich bereits 1877 im *Grimmschen Wörterbuch*, das unter dem Stichwort »heimat« örtliche Bedeutungen wie Herkunfts-, Geburts- und dauernden Wohnort sowie eher rechtliche wie »besitzthum« verzeichnet.¹⁶ Dazu führt es unter der Rubrik »heimat in freierer anwendung« gesondert metaphorische Übertragungen auf, in denen der Heimatbegriff eine tragende Funktion in ordnungspolitischer Hinsicht besitzt.¹⁷ Beide Begriffslinien sollen im Folgenden kurz umrissen werden, da sie die spätere Verwendung vorprägen.

Die ortsbezogene Kategorie bezeichnet traditionell den konkreten Herkunftszusammenhang beziehungsweise den dauernden Aufenthaltsort einer Person, sei es das Elternhaus, den Geburts- oder Wohnort, eine Region oder einen Staat. Die geografische Bedeutungslinie ist eng verbunden mit einer juristischen, die konkrete Besitzverhältnisse regelt. Danach war ›Heimat‹ in einigen Gebieten des deutschen Sprachraums die Hofstelle eines Bauern. Wurde diese ›Heimat‹ nach dem Tod der Eltern an den ältesten Sohn vererbt, wurden die anderen Geschwister je nach Regelung ›heimatlos‹ und waren gezwungen, sich eine neue Heimat oder einen Erwerb in der ›Fremde‹ zu suchen. ›Heimat‹ implizierte eine bestimmte Besitzordnung: »Heimat ›hat‹ man«, wie Schmoll schreibt.¹⁸

Ebenso gab es ein Heimatrecht, das in der Armenversorgung von Bedeutung war. Dem *Handwörterbuch der Staatswissenschaften* gemäß verdankt es seine »Entstehung der im 16. Jh. allenthalben erfolgenden Einführung einer Verpflichtung der politischen oder Kirchengemeinde zur Unterstützung ›ihrer‹ Armen und dem damit verbundenen Gebot, fremde Bettler des Ortes zu verweisen«.¹⁹ Heimat bot zwar eine gewisse materielle Sicherheit. Allerdings zeigt sich auch hier als ›strukturelles Merkmal«²⁰

des Heimatbegriffs ein Inklusions- und Exklusionsmechanismus. Ortsansässige Arme wurden zwar versorgt, wer jedoch ›fremd‹ war, wurde von der Unterstützung ausgeschlossen. In einem Ende des 18. Jahrhunderts verfassten Reformentwurf zur Armenversorgung heißt es dazu: »[F]remde Collectanten und Bettler muß eine gute Polizey, nach ihrer Abfertigung bey der Almosenspende, unverzüglich wieder aus der Stadt und Lande schaffen«.²¹ Wie Bausinger schreibt, war das Heimatrecht ein »Ausschlussprinzip«,²² das entlang der Polarität des Fremden und des Eigenen »stets Ein- und Ausgrenzungen« vollzog.²³

Ort und Recht

Allerdings besaß das Heimatrecht auch für die ›Inkludierten‹ nicht nur Vorteile. Es fesselte die Empfangsberechtigten aus Gründen der sozialen Absicherung auch dann an einen bestimmten Ort, wenn ihnen dort keine ausreichenden Erwerbsmöglichkeiten geboten waren. »Verständlicherweise«, so Bastian, zielten »daher die Bestrebungen seit der Aufklärung auf mehr Freiheiten auch bezüglich der Wahl eines Aufenthaltsortes«.²⁴ Die ›Geschichte der Heimat‹ kennt nicht nur einen Kampf für die Heimat, sondern ebenso einen »Kampf um Freiheit von der Heimat«.²⁵ Zumindest letzterer war erfolgreich: Im 19. Jahrhundert wurde der alte »auf die Grundherrschaft eines Landes bezogene Begriff ›Heimatrecht‹«²⁶ auf dem Gebiet des Deutschen Reichs weitgehend obsolet und die Forderungen nach Freizügigkeit und Auswanderungsfreiheit wurden umgesetzt.

›Heimat‹ erweist sich also im rechtlichen Bereich als ein Begriff mit ambivalentem Charakter. Heimat versprach zwar soziale Sicherheit – doch nicht jedem. Über den konkreten Vor- und Nachteil des Heimatrechts entschieden Mechanismen der In- und Exklusion, des Eigenen und des Fremden sowie der juristische und soziale Status. Das Erbrecht spaltete Geschwister in Erben und ›heimatlose‹ Nicht-Erben, das Heimatrecht Arme in Ortsansässige und Fremde. Der ›Kampf um die Freiheit von der Heimat‹ wirkte sich positiv auf die Gruppe der Fabrikbesitzer und Arbeiter aus, während Gutsbesitzer den Zugriff auf billige Arbeitskräfte verloren.

Ort und Ordnung

Schon früh wurde der Heimatbegriff auch in übertragenem Sinne verwendet. Beispiele metaphorischer Bezugnahmen reichen bis ins Mittelalter zurück.²⁷ Das *Grimmsche Wörterbuch* führt für den übertragenen Gebrauch eine Passage aus dem religiösen Kontext an: »wann führst du mich mit deinem goldnen / stabe gen Himmel, zu meiner heimath?«²⁸ Im Rahmen der christlichen Ordnung wurde die Bedeutung des Begriffs auf eine himmlische Heimat übertragen. Diese avancierte zum ›eigentlichen‹ Ursprungs- und Bestimmungsort des Menschen – der geografische verwandelte sich zum mythischen Ursprungsort. Neben der Herkunftsbedeutung wurden auch strukturelle Merkmale transferiert wie zum Beispiel das Gegensatzpaar von Eigenem und Fremdem. Als Folge der Beheimatung im Himmel wurde der Mensch nunmehr zum »fremdling auf der rauhen erde«.²⁹ Ebenso blieb in der himmlischen Heimatmetapher das Prinzip von In- und Exklusion erhalten, da die Himmelspforte nur einem bestimmten Personenkreis offenstand, manchem ›Sünder‹ blieb sie versperrt. Die Übertragung der Heimat in

die christliche Seinsordnung blieb nicht ohne Folgen für die semantische Struktur des Begriffs selbst. Wie Bausinger schreibt, ist dem Ausdruck durch die religiöse Metapher »schon früh etwas von Überhöhung zugewachsen«. ³⁰

Um 1800 emanzipierte sich die metaphorische »Überhöhung« vom christlichen Kontext. Wie Oesterheldt schreibt, wurde das »religiöse Versprechen einer himmlischen Heimat [...] nun im Weltlichen gesucht«. ³¹ »Heimat« erhielt eine Nebenbedeutung als eschatologischer ³² Ursprungs-, Bestimmungs- und Idealort. Damit übernahm der Begriff eine bedeutende strukturelle Funktion in den Begriffsnetzen, in die er eingefügt wurde – die des »Ursprungsmoduls«. Die »Geschichte von den Ursprüngen« hat – wie Judith Butler hervorhebt – eine strategisch relevante Funktion »in einer Erzählung, die die Konstituierung des Gesetzes als geschichtlich unvermeidlich erscheinen lässt, indem sie eine einzige, autoritative Darstellung einer unwiederbringlich verlorenen Vergangenheit liefert«. ³³ Ausgehend vom Ursprung können ebenso der Zielpunkt von Gesellschaftsordnungen sowie ihr Menschen- und Ordnungsideal definiert und legitimiert werden; über die Definition des Ursprungsmodus können Entscheidungen über In- und Exklusion, über das Eigene und das Fremde vorgenommen werden. »Heimat« wurde im metaphorischen Gebrauch zur funktionalen Leerformel, die andere Begriffe und Begriffsnetze organisierte.

Konzept der landschaftlichen Heimat

Der säkularisierte übertragene Heimatbegriff wurde zunächst im Diskurs der Romantik relevant. Autoren wie Novalis (1772–1801), so Andreas Schumann, verwendeten Heimat im Sinne eines transzendenten Sehnsuchtsziels – jedoch vorrangig ohne konkreten Ortsbezug. ³⁴ Einen solchen erhielt sie erst durch die Synthese von »Heimat« und »Landschaft«. Diese Neuinterpretation des Heimatbegriffs erfolgte ungefähr in der »Sattelzeit« (Koselleck) zwischen 1770 und 1830, als »die Auflösung der alten und die Entstehung der modernen Welt« ³⁵ ihren Scheitelpunkt fanden. Die »Entdeckung« der Heimat in der Landschaft ist also ein originäres Phänomen der Moderne. Allerdings ist der Zeitpunkt der Synthese von Landschaft und Heimat zur »landschaftlichen Heimat« in der Forschung noch umstritten: Celia Applegate datiert den Beginn dieses Prozesses auf die 1780er Jahre, ³⁶ Oesterheldt auf die Zeit um 1800. Entscheidende Relevanz scheint die Konstruktion der »landschaftlichen Heimat« erst in den 1830er, 1840er Jahren durch Autoren wie Jeremias Gotthelf (1797–1854) ³⁷ oder Adalbert Stifter (1805–1868) ³⁸ erreicht zu haben.

Schumann unterscheidet zwei Phasen der Neudeutung von Landschaft als Heimat. Ungefähr ab 1830 sei »aus der Geschichte die Bedeutung einer Gegend abgeleitet« ³⁹ worden; als Beispiel führt er die *Rheinsagen aus dem Munde des Volkes und deutscher Dichter* (1836) von Karl Simrock (1802–1876) an, durch die das Rheinland zur mythischen Bedeutungslandschaft stilisiert worden sei. ⁴⁰ In einer zweiten Phase ab etwa 1840 kehrte sich dieses Verhältnis um. »Aus der Beschaffenheit der Landschaft und aus dem Entwurf eines Volkstypus heraus« wurde – so Schumann – »die Entwicklung von Kultur und Dichtung erklärt«. ⁴¹ Eine Heimatregion wurde nicht mehr durch Geschichten und Sagen geprägt, die sich hier zufällig zugetragen hatten. Stattdessen wurden die Geschichten und das Verhalten ihrer Akteure ebenso oder sogar vorrangig als Produkt der

Natur beziehungsweise von deren Projektionsfläche: der Heimatlandschaft, verstanden.⁴² In diesem zweiten Schritt wurde die ›Geschichte‹ als bedeutungs-, kultur- und identitätsstiftendes Element durch die Landschaft ergänzt und überlagert. Sie wechselte ihre Rolle von einer passiven Szenerie zum menschen-, geschichts- und kulturbestimmenden Subjekt. Erst durch diese mythisch-schöpferische Eigenschaft erfüllte sie die entscheidende Vorbedingung, um Heimat im übertragenen Sinne werden zu können.

»Der subjektive und (wie etwa bei Novalis) transzendente Heimatbegriff der Romantik« – so Schumann – erfuhr »mit der Popularisierung regionalen Bewußtseins eine Neudeutung in dem Maße, wie er sich auf konkrete Örtlichkeiten ausweitete«.⁴³ Das innovative Moment der ›Entdeckung‹ der landschaftlichen Heimat war, dass Heimat mit zwei unterschiedlichen Diskursen gekoppelt wurde: dem Landschafts- und dem Volkstumsdiskurs. Bastian fasst den Prozess zusammen, wenn sie schreibt, dass Heimat »zum Synonym für Landschaft, Volkstum und Vergangenheit« wurde.⁴⁴ Die ›landschaftliche Heimat‹ wurde zum Ursprungsort eines bestimmten Volkstums. Mit der Neudeutung entstand die Möglichkeit, kollektive, aber kleinräumige Identifikationsangebote zu erzeugen und medial durch Architektur, Kunst und Literatur zu verbreiten. Jede Landschaft brachte nun angeblich einen eigenen landschaftsgebundenen »Volkstypus«⁴⁵ hervor, dessen Profil diejenigen bestimmten, die über die Autorität und die notwendigen medialen Möglichkeiten verfügten.⁴⁶ Entsprechend bemerkt Schumann, dass die ›Volkstypen‹ und ihre ›Identität‹ in der Heimatliteratur konstruiert wurden – ein Prozess, der sich parallel in allen kulturschaffenden Bereichen vollzog. ›Heimat‹ erhielt einen lokalen oder regionalen Charakter, der, aufbauend auf vorhandenen Erzählungen, als »intendiertes Konstrukt zur Stiftung von Sinn und kollektiver Identität« ins Leben gerufen wurde.⁴⁷

Durch die Neubestimmung als Heimat wurde die Landschaft metaphysisch aufgeladen und avancierte selbst zum Schöpfungsort. »Der Landschaft wurde« – so Schmoll – »der Rang des Ontologischen oder einer mythischen Größe zuerkannt«.⁴⁸ Die Bedeutungsverschiebung des übertragenen Heimatbegriffs lässt sich insofern auch als gleitender Säkularisierungsprozess verstehen, der von der christlichen Metapher der himmlischen Heimat zum transzendenten Sehnsuchtsort der Romantik, schließlich zum Ursprungs- und Bestimmungsmodul der landschaftlichen Heimat verlief. Innerhalb des Säkularisierungsprozesses senkte sich das theologische Element entsprechend auf die irdische Natur herab, die nun den Rang des Schöpfungs- und Ursprungsortes erhielt. Das vormals ›göttliche Walten‹ erschien nach der Säkularisierung in den ›ewigen Gesetzmäßigkeiten‹ der Natur wieder, die ›Land und Leute‹ prägten.

Der theologische Hintergrund der landschaftlichen Heimatinterpretation wird in den kritischeren Forschungsarbeiten zumeist registriert. Der Heimatbegriff erhielt, wie Oesterheld es formuliert, »seine semantische Dichte zwischen 1800 und 1900 ganz wesentlich über eine Säkularisierung religiöser Konzepte von ›Heimat‹ (bzw. der Sakralisierung profaner Bereiche mithilfe von ›Heimat‹)«.⁴⁹ Unter dem Label ›Heimat‹ wurde durch »das Lob der heimatlichen Landschaft und Volksstereotypen« – so Schumann – »eine rückwärtsgewandte historische und soziale Utopie entwickelt, der mit ›Treue‹ zu begegnen sei«.⁵⁰ Sie wurde als utopischer und »unhinterfragbarer ›Letzt-

wert« konstruiert»,⁵¹ der einen »integrativen und identifikatorischen Sinn«⁵² entfaltete. Entsprechend nennt auch Schmoll die »Ordnung der Heimat« eine »ahistorische und naturhafte«.⁵³

Ob man ›Heimat‹ nun als säkularisiertes Christentum, als »ahistorische und naturhafte Ordnung«,⁵⁴ »Identitätsfabrik«,⁵⁵ »intendiertes Konstrukt zur Stiftung von Sinn und kollektiver Identität«,⁵⁶ »unhinterfragbaren ›Letztwert‹«,⁵⁷ Metaphysik, Utopie, Mythos, Religion oder Glaubenssystem bezeichnet – auf ihrer übertragenen Bedeutungsebene bezieht sich ›Heimat‹ nur scheinbar auf einen bestimmten Ort. Sie ist ein metaphysisches Konstrukt. Der Befund, dass das Konzept der ›landschaftlichen Heimat‹ religiös aufgeladen ist, stellt die Frage nach ihrem theologischen Profil. Die nähere Betrachtung zeigt, dass sich der Säkularisierungsprozess tief in ihre komplexe Konstruktion eingeschrieben hat. So gehört insbesondere eine spezifische Doppelstruktur zu ihren Merkmalen: die diskursive Aufspaltung der Wirklichkeit in eine konkrete lebensweltliche Realität – die ›Landschaft‹ – und eine abstrakte spirituelle Idealität – die ›Heimat‹. Das religiöse Potenzial der ›landschaftlichen Heimat‹ entsteht aus der kategorialen Binnendifferenz zwischen ›Landschaft‹ und ›Heimat‹, wobei ›Heimat‹, insbesondere die »Urheimat«⁵⁸ als Idealbild »für die defizitäre Realität« des irdischen Lebens dient.⁵⁹ Die durch die ›Moderne‹ veränderte Landschaft war für die Heimatschutzbewegung keine wirkliche Heimat mehr oder sie war es zumindest nur noch partiell. Die beiden Sphären bezogen sich im Konzept der landschaftlichen Heimat zwar auf dasselbe Terrain, waren jedoch nicht identisch. Diese Differenz strukturierte das temporale, topografische und eschatologische Binnengefüge der landschaftlichen Heimatmetaphysik und soll im Folgenden grob skizziert werden.

1. Temporale Differenz Die erste, grundlegende Differenz zwischen ›Heimat‹ und ›Landschaft‹ wird aus einem Vergleich zwischen landschaftlicher und christlicher Schöpfungsgeschichte deutlich. Der christlichen Genesis gemäß lebten die ersten Menschen im Paradies in einem Zustand der Harmonie und des Glücks. Das Paradies wird daher auch »als ›Urheimat‹ der Menschen verstanden«.⁶⁰ Aus dieser ›Urheimat‹ wurden sie nach dem ›Sündenfall‹ ins ›irdische Jammertal‹ vertrieben. Er spaltete die Schöpfung demnach in ein verlorenes Paradies und ein minderwertiges irdisches Dasein. Das christliche Diesseits entstand nach dieser etwas grobkörnigen Darstellung folglich erst mit dem Verlust des ursprünglichen Idealzustands.

Die säkularisierte ›landschaftliche Heimat‹ zeichnete sich durch einen vergleichbaren Erzählbogen aus: Landschaft, Volkstum und Kultur befanden sich ursprünglich in einem Zustand prästablierter Harmonie. Das Heimatgefühl wirkte in ihnen, belebte und beseelte sie, bestimmte ihr Wesen und leitete ihre weitere Entwicklung. Diese vermeintlich ursprüngliche Einheit wurde jedoch durch den ›Sündenfall der Moderne‹ zerstört. Die Landschaft wurde materiell durch Eisenbahn und Industrialisierung »entstellt«, das Heimatgefühl ideell durch Aufklärung, Liberalismus, Materialismus und Individualismus »zersetzt«. Der Mensch fand sich plötzlich als »fremdling auf der rauhen erde« wieder, die Heimat blieb ihm nur als Gefühl, Erinnerung und Kontrastbild zur als defizitär empfundenen Realität erhalten. Die Heimat konnte erst durch das Bewusstsein des vermeintlichen Verlusts einer heilen Welt entstehen, wodurch zur gegenwärtigen und realen Zeitebene der Landschaft eine vergangene und zugleich utopi-

sche ›heimatliche‹ Zeitschicht hinzutrat. Schmoll bezeichnet die Erfindung der zweiten, idealen Ebene als »reaktive Logik« der Heimat, als »Thematisierung einer untergegangenen, womöglich so nie dagewesenen, aber immer heilen Welt«. ⁶¹

2. Eschatologische Differenz Die eschatologische Differenz gehört ebenfalls zum festen semantischen Inventar des übertragenen Heimatbegriffs. Hier genügt zur Verdeutlichung ein laienhaftes Verständnis der christlichen Schöpfungsgeschichte. Aus der Urheimat wurden Adam und Eva ins irdische Jammertal vertrieben, weil sie sich dazu verführen ließen, verbotene Früchte vom Baum der Erkenntnis zu essen. Analog dazu geschah nach der Lesart der Heimatschützer die Vertreibung aus der landschaftlichen Urheimat durch den Sündenfall der Aufklärung, die den vermeintlich natürlichen und unbewussten Lauf der Dinge beendete. Das heimatliche Paradies – so deren Kritik – wurde aufs Reißbrett gelegt und durch »die kahle Theorie, das ›rationelle Prinzip‹« ⁶² zerstört.

Der ›Sündenfall‹ bestimmte auch die eschatologische Konstruktion. Wie die christliche Seele ihr Heil allein durch Rückkehr »gen Himmel, zu meiner heimath« ⁶³ wiederfinden konnte, bot dem Heimatschützer nur die Wiederkehr der Heimat, also die Wiederherstellung der vermeintlich natürlichen Schöpfungsordnung – als Einheit von Landschaft, Volkstum und Kultur – Aussicht auf Erlösung aus der missliebigen Realität. »Die Seele des Volkes – und um diese handelt es sich doch«, so der Heimat-Vordenker Ernst Rudorff,

»kann nicht gesund bleiben, wenn ihr der Hintergrund unverfälschter Natur in ihrem Vaterlande genommen wird; sie muß, – wenn sie nicht verkümmern und ausarten soll, – in ihrer Landschaft und in den Denkmälern ihrer Vergangenheit gleichsam ein Spiegelbild ihres innersten Wesens bewahren dürfen, aus dem ihr das Ideal ihrer Eigenart, wie diese sich im Laufe der Jahrtausende herausgebildet hat, immer wieder frisch und ungetrübt entgegenleuchtet. Hier liegt der wahre Jungbrunnen des Volkstums!« ⁶⁴

Das Heilsereignis konnte entsprechend nur durch die symbolische Wiederherstellung des ursprünglichen, paradiesischen Zustands der Einheit von Landschaft und Volksseele erreicht werden, wenn die Landschaft als »Spiegelbild« der imaginären Seele des Volkes erscheinen würde. Dazu müsste der Sündenfall – das Projekt der Moderne mit seiner Vorherrschaft der vermeintlich kalten Ratio – korrigiert und die »natürliche Ordnung« reaktiviert werden. Die Heimatidee bezog ihre eschatologische Dynamik also gerade aus dem Spannungsverhältnis zwischen realer Landschaft, imaginärer Heimat, dem Sündenfall der Moderne und dem Versuch, diese in ein bestimmtes volkstums-gerechtes Verhältnis zu bringen.

3. Topografische Differenz In der populären Vorstellung des Christentums artikulierte sich der Gegensatz zwischen himmlischer Ordnung und weltlicher Existenz auch auf einer topografischen Ebene – das Paradies schwebte, bildlich gesprochen, hoch über der irdischen Welt. Die Heimatkonstruktion der romantischen Poesie entsprach dieser Grunddisposition anscheinend zunächst. »Heimat« – so analysiert Bernd Hüppauf ein Gedicht des Romantikers Joseph von Eichendorff (1788–1857) – »kann nur in einem ima-

ginierten Flug in einen Sehnsuchtsort, einen profanisierten Himmel erreicht werden, der allerdings seinen sakralen Ursprung nicht gänzlich verloren hat.⁶⁵ Diese räumliche Konstellation änderte sich mit der ›Entdeckung‹ der landschaftlichen Heimat. In der säkularisierten Welt der Moderne konnte diese topografische Ordnung nicht aufrechterhalten werden. Heimat musste der Landschaft zumindest scheinbar immanent sein. Dennoch blieb eine topografische, allerdings transformierte Differenz erhalten. Die Landschaft wurde ›doppelbödig‹, sie spaltete sich in zwei Wahrnehmungsebenen auf: in die reale Landschaft, die physisch vorhanden und sinnlich zugänglich war, und die ideale Heimat, die sich in einer metaphysischen Schicht befand und nur dem inneren Auge »entgegenleuchtete«.⁶⁶ Beide Wahrnehmungssphären waren zwar durch gleiche Koordinaten bestimmt, doch schwebte die Heimat in der Form einer ausschließlich spirituell zu erfahrenden Aura zugleich in und über der Landschaft, sie blieb – gemäß Walter Benjamins Bestimmung der Aura – die »Erscheinung einer Ferne, so nah sie sein mag«.⁶⁷

Die Konstruktion der ›landschaftlichen Heimat‹, ihre Realität, ihre Ordnung sowie die Erwartungen und Hoffnungen an sie wurden zunächst literarisch und künstlerisch erzeugt und veranschaulicht. Als säkularisierter Idealort sollte die landschaftliche Heimat Ursprung und Telos der vermeintlich natürlichen Ordnung repräsentieren und ihre Gesetze legitimieren. Die ›ideale‹ Heimat bot die Basis, von der aus die »Natur als Ursprungs- und Natürlichkeitsnorm«⁶⁸ eingerichtet werden konnte. Ausformuliert und ausdifferenziert wurde das heimatliche Ideal beispielsweise in der Heimatliteratur des 19. Jahrhunderts; dort entfaltete sich ein Ordnungs- und Wertesystem, durch das – so Schmoll – »das Verhältnis der Menschen zueinander und zu ihrer Umwelt unverrückbar vorgegeben war«.⁶⁹ Die heimatlichen Normen strukturierten als vermeintliche Naturgesetzmäßigkeiten einerseits wie selbstverständlich die regionalen Ordnungssysteme; andererseits schufen sie einen neuen ›Natur‹-Universalismus. Die regionalen, »angenommenen Eigenarten« zeichneten sich, wie Schumann hervorhebt, »nicht durch Eigenständigkeit, sondern durch Gleichförmigkeit aus«.⁷⁰ Trotz der singulären ortsbezogenen Szenerien war die Ordnung der landschaftlichen Heimat letztendlich ubiquitär.

Ihre Merkmale werden entsprechend relativ einheitlich beschrieben. Zur ›Ordnung der Heimat‹ entwickelte sich ein einschlägiger Kanon von Stimmungen, Einstellungen, Gefühlen, Werten und Identitätsangeboten. Die Wertschätzung richtete sich allgemein nach dem Maß der Naturnähe. Der Bauer wurde als besonders naturnaher, gleichsam mit der Scholle verwachsener Mensch zum Ankersymbol der ›natürlichen Ordnung‹ stilisiert. Heimat rangierte in dieser Ordnung als Emanation der Natur und als »Wert an sich, der unhinterfragt bleibt und als unhinterfragbar gesetzt wird«.⁷¹ Als höchster Letztwert verlangte die landschaftliche Heimat »Liebe« und »Treue«⁷² und den Schutz ihrer ›Eigenarten‹. Dazu gehörten nicht nur physische Güter, sondern im weiteren Sinne vermeintlich natürliche Gegebenheiten wie das Volkstum und insbesondere die soziale und politische Ordnung beziehungsweise ihre historisch gewachsenen Formen, gleichgültig, ob im ländlichen oder städtischen Kontext. Als solche wurden »Familie, Bauerntum, Sitten und Gebräuche«⁷³ ideologisch und programmatisch aufgewertet und emotional aufgeladen. Das Gefühl und das Unbewusste wurden in diesem

Wertesystem grundsätzlich als natürlicher betrachtet als Vernunft und Geist. »Natürlich« und »historisch gewachsen« wurden als Gegenbegriffe zu »künstlich« und »rational« verwendet. Die Rückführung auf die Natur – also die Naturalisierung oder Biologisierung von Mensch, Kultur und Ordnung – bildete den Kern der landschaftlichen Neuinterpretation von Heimat: Mit der Heimat – so Schmall – »konnte selbstbewußt eine Naturalisierung der gesellschaftlichen Diskurse betrieben werden«. ⁷⁴ Verbunden mit der Aufwertung der Natur war eine zunehmende Akzeptanz von Tendenzen wie dem Sozialdarwinismus und Rassismus.

Nationalisierung und Sakralisierung der Landschaft

Obwohl die Vertreter der landschaftlichen Heimat sich oft als Traditionalisten bezeichneten, ist das Konzept der Synthese von Landschaft und Heimat, wie oben dargestellt, relativ jung. Es basiert maßgeblich auf der Neudeutung anderer, teilweise sogar ursprünglich entgegengesetzter Traditionslinien und gehört somit zu den »Invented Traditions« (Hobsbawm) – den »erfundenen Traditionen«. Versuche, Nation und Volkstum in der »Landschaft« zu verankern, gab es bereits vor der Neudeutung des Heimatbegriffs.

Ansätze zu einer Sakralisierung und Nationalisierung der Landschaft zeigten sich beispielsweise in der »Nationalgeistdebatte« am Rande des Siebenjährigen Krieges (1756–1763), in dem sich unter anderem das preussische Preußen und eine kaiserlich geführte Reichskoalition gegenüberstanden. In diesem Konflikt polemisierte der Reichspublizist Friedrich Karl von Moser (1723–1798) gegen die damals schon bekannte Praxis, einen »Nationalstolz« zu erzeugen, der »auf dem »trägen mechanischen Hang gegen dem Boden, aus dem wir hervorgesprossen«« basierte. ⁷⁵ Dieser beruhe auf der Macht des »Vorurtheils und der Gewohnheit«, die, wie er schrieb, »einen Grönländer nach seinen Eis-Bergen, den Hottentotten nach seinen Hütten, den Schweizer nach seinen Alpen und den Schwaben nach seinen dicken Suppen seufzen« mache. ⁷⁶ Seinen preussischen Kontrahenten unterstellte Moser, dass sie solch habituell erzeugte Landschaftsverbundenheit und Nationalgefühl als Regierungsmittel nutzen würden, um bei den Untertanen »ein geduldiges Beugen unter das Joch der Regierung« zu bewirken. ⁷⁷

Doch begnügte man sich in Preußen nicht mit einem Nationalgefühl, das auf gewohnheitsmäßiger Verbundenheit mit der regionalen Landschaft beruhte. Zu dieser Zeit herrschte die Überzeugung vor, dass »nur ein Republikaner auf ein Vaterland stolz thun könne, und daß es in Monarchien nichts weiter als ein bloßer Name, eine leere Einbildung sey«. ⁷⁸ Mit Begehrlichkeit schaute der preussische Vordenker Thomas Abbt (1738–1796) auf den republikanischen Enthusiasmus und räsionierte offen darüber, wie sich dieser zu einer »Triebfeder« transformieren ließe, die auch im monarchischen Preußen die »politische Maschine im Gang« halten würde. ⁷⁹ Mit demselben strategischen Interesse schaute der protestantische Geistliche auf die todesmutigen christlichen Märtyrer. In seiner Schrift *Vom Tode für das Vaterland* (1791) ⁸⁰ legte er detailliert dar, mit welchen Techniken sich der republikanische und christliche Opfermut auf König und Vaterland übertragen lasse. Eine davon sollte ein synkretistischer Helden- und Totenkult sein, der auch landschaftliche Elemente einbezog.

Ausgehend von der gewagten Vermutung, dass die Republiken den Enthusiasmus ihrer Bürger mobilisieren könnten, weil ihr Gebiet »mit dem Blut ihrer Söhne gedüngt«⁸¹ sei, versuchte Abbt einen vergleichbaren Effekt für die preußische Monarchie zu erzielen. Er konstruierte eine Art preußisch-germanische ›Blut und Boden‹-Kontinuitätslinie, die von den »Ehrfurcht«⁸² gebietenden germanischen Wäldern und Provinzen, in denen die »alten Teutschen«⁸³ ihr Blut fürs Vaterland vergossen hätten, bis zu den »heiligen«⁸⁴ friderizianischen Schlachtfeldern verlief, wo die preußischen ›Helden‹ Hans Karl von Winterfeld (1707–1757), Ewald Christian von Kleist (1715–1759) und andere den Tod gefunden hatten.⁸⁵ Für die Analyse späterer ästhetischer Nationalisierungsstrategien ist es interessant, dass er diese imaginäre Traditionslinie durch manipulative, heroisierende und sakralisierende Darstellungen zu beleben versuchte. Abbt hoffte, über die Aktivierung der Einbildungskraft »lodernde Leidenschaften«⁸⁶ zu entfachen, die die Untertanen dazu treiben würden, ihr Leben mit dem gleichen Opfermut für Preußens Glanz und Gloria hinzugeben, mit dem einst der Heilige Stephanus »durch den Anblick des vor ihm geöffneten Himmels entzückt« seine Steinigung ertragen habe.⁸⁷

Die aus christlichen und republikanischen Traditionen synthetisierte Nationalreligion bot er in seinem »Grundtext des deutschen Blut-und Bodens-Kultes«⁸⁸ als neues Identifikationsangebot für Untertanen an, die sich auf traditionellem Wege nicht mehr für König und Vaterland begeistern ließen. Laut Wolfgang Burgdorf ersetzte Abbt »die Offenbarungsreligion durch einen Kult um das Vaterland«.⁸⁹ Anders als für den Verfassungspatriotismus Mosers, dessen »Nationalgeist« mit dem Geist der Freiheit identisch war und der sich in seinen Schriften entsprechend »politisch-moralisch« – so Johanna Söhnigen – »auf die naturrechtlichen Forderungen nach Freiheit und ›Gleichheit der Rechte‹ stützte«,⁹⁰ diskreditierte Abbt bei seiner Umdeutung christlicher und republikanischer Traditionen nach Kräften die »vernünftige«⁹¹ und »kalte Überlegung«.⁹² Stattdessen spekulierte er auf Emotionen und hoffte insbesondere, über die Einbildungskraft die Begeisterungsfähigkeit und Leidenschaft der Jugend instrumentalisieren zu können.

Die ›Nationalgeistdebatte‹ kann, wie Burgdorf schreibt, auch als Kampf zweier Staats- und Nationalkonzepte verstanden werden.⁹³ Bereits zu dieser Zeit gab es eine Frontstellung zwischen dem einerseits von Moser vertretenen, auf Vernunft sowie Freiheits- und allgemeiner Menschenliebe basierenden republikanischen Nationalkonzept, in dem »Staat und Verfassung [...] den Zweck« hatten, so Söhnigen, »die Freiheit und den Schutz aller Bürger zu garantieren – besonders vor dem willkürlichen Zugriff der eigenen Regierungen«,⁹⁴ und andererseits einer erklärtermaßen irrational begründeten ›Liebe zum Vaterland‹, die auf kultisch aufgeladenen Landschaftselementen wie den germanischen ›Totenwäldern‹ und friderizianischen Schlachtfeldern sowie dem habituellen ›Hang gegen den heimischen Boden‹ basierte. Abbt, einer der Architekten dieses Konzepts, unterstrich zwar ebenso, dass die bürgerliche Freiheit in Preußen garantiert sei und behauptete gar: »Alles ist Bürger«,⁹⁵ doch hatte seine Freiheitsidee »jede Bindung an die Aufklärungsdiskussion um die Begründung der politischen Ordnung verloren«, wie Burgdorf anmerkt.⁹⁶ Abbts Nationalisierungsidee operierte mit emotionalisierenden und kultischen Elementen und Mechanismen, die sich in den semantischen Fundus des Landschaftsbegriffs

einschrieben. Spätestens mit Abbts Instruktionsschrift nahm auch die Erfindung einer »neue[n] Art von Schönheit«⁹⁷ zur Sakralisierung sowie Ästhetisierung von Nation und Landschaft ihren Anfang, die beispielsweise eine flächendeckende Verbreitung von öffentlichkeitswirksamen Galerien und Bildsäulen umfassen sollte. Die ästhetische Strategie Abbts ist in dieser Hinsicht durchaus als Vorläufer einer – um George L. Mosses Formel zu verwenden – »Nationalisierung der Massen« zu begreifen.

Nur am Rande soll an dieser Stelle auf die Landschaftsparks verwiesen werden, deren Verbreitung ebenfalls im 18. Jahrhundert begann und die als Versuchslabore zur künstlichen Synthese von Nation, Geschichte und Natur betrachtet werden können (wenngleich dort unterschiedliche Deutungen angeboten wurden). Im kleineren Maßstab, »der Abgezirkeltheit«⁹⁸ des Landschaftsgartens, lässt sich beobachten, wie eine »nationalisierte[] Geschichte« in die Landschaft übertragen und als vermeintlich natürlich verankert wurde: »Der Ursprung der nationalisierten Geschichte assoziiert in der Landschaft den Ursprung aus Natur«, so Wilfried Lipp. »Dadurch wird der legitimatorisch identifikatorische Anspruch an einer Norm festgemacht, die nicht mehr determinierbar und deren ›Gesetz‹ nicht in Frage zu stellen ist.«⁹⁹ Die ›Natur‹ als Ursprung von nationalen Mythen hat ihre Wurzeln ebenfalls bereits im 18. Jahrhundert.

Heimat und Nation

Der sich seit der Französischen Revolution vollziehende Aufstieg von ›Volk‹ und ›Nation‹ zu »Schlüsselbegriffen der politisch-sozialen Sprache, die den Fluchtpunkt und die Sinnmitte dessen bezeichneten, was heute ›politische Deutungskultur‹ genannt wird«,¹⁰⁰ verlangte Änderungen in den Strategien zur Legitimation politischer Herrschaft, die an Tendenzen der ›Nationalgeistdebatte‹ anknüpften. Während der naturrechtlich-republikanische Volks- und Nationsbegriff der Aufklärung die weitere Demokratisierung und Liberalisierung des politischen Lebens forcierte, formierte sich eine Gegenbewegung, die nach einer anderen, ›naturbasierten‹ Interpretation von Volk und Nation suchte, mit der zwar nicht der vollständige Erhalt der ehemals ›gottgewollten‹ Ordnung, doch zumindest einiger ihrer Strukturen gerechtfertigt werden konnten.

Manfred Riedel weist in seinem Forschungsüberblick zu den geschichtlichen Grundbegriffen »Gesellschaft, Gemeinschaft« darauf hin, dass das Vordrängen einer »naturwüchsige[n] Begriffssprache«, die »Worte wie ›Volk‹, ›Volkstum‹, ›Nation‹, ›Stamm‹« umfasst, mit der Entstehung der romantischen Bewegung korrespondierte – »dem Versuch einer literarisch-kulturellen und politischen Abwehr der Aufklärung und ihrer praktischen Konsequenzen, vor allem der Französischen Revolution«.¹⁰¹ Heimat wurde »ein romantischer, d.h. ein gegenrevolutionärer Entwurf«.¹⁰² Die landschaftliche Heimat wurde zur (neo)romantischen »Sehnsuchtsstopographie« (Oesterheldt) stilisiert und »als verlorenes Gegenteil der ›Moderne‹«¹⁰³ inszeniert. Die eigentliche ›Ursünde der Moderne‹ lag aus dieser Perspektive in den Prozessen der Liberalisierung und Demokratisierung. Für die romantische ›Volksmythologie‹ bot das Ordnungsmodell der landschaftlichen Heimat mit seinem Ursprung in der ›Natur‹ eine ideale Ergänzung. Es erlaubte, die Illusion einer »gewachsene[n] germanisch-