

„Es ist nicht gut, (k)eine *Heimat* zu haben.“¹

Eine Untersuchung von historischen & aktuellen
Heimat-Bezügen und deren politischer Verortung.

Bachelorarbeit

Zur Erlangung des akademischen Grades *Bachelor of Arts (BA)*
an der Karl-Franzens-Universität Graz

Vorgelegt von Martin Kollmann — 01619841

Institut für Kulturanthropologie und Europäische Ethnologie

Begutachterin: Univ.-Prof. Dr.phil. Johanna Rolshoven

Eingereicht am: 02. Januar 2020

¹ Abgeändertes Zitat nach Jean Améry: Wieviel Heimat braucht der Mensch? In: Joachim Riedl (Hg.), *Heimat: auf der Suche nach der verlorenen Identität*, Wien: Brandstätter, S. 12-14, hier S.14.

Einleitende Anmerkungen	3
<i>Geschlechtergerechte Sprache</i>	3
<i>Begriff Heimat</i>	3
<i>Verwendung von politisch „links“ in der Arbeit</i>	4
<i>Geographische Beispiele</i>	4
Einleitung	6
1 Frühe Heimat (19. Jahrhundert)	8
1.1 <i>Heimatrecht und Heimatschein</i>	8
2 Industrielle Revolution, Bürgertum und Heimat	11
2.1 <i>Zeitliche Deutung des Begriffs</i>	12
3 Heimat im Nationalsozialismus	14
3.1 <i>Bund Heimatschutz und Weimarer Republik</i>	14
3.2 <i>Drittes Reich</i>	16
3.3 <i>Heimat(recht) als Menschenrecht (am Beispiel der „Heimatvertriebenen“)</i>	18
4 Exkurs: Heimatkunde	21
4.1 <i>Nach 1945 (Heimatkunde wird zu Sachunterricht)</i>	23
4.2 <i>Zwischenresümee</i>	24
5 Heimat — aktuell	29
5.1 <i>„Wenn ich über Heimat singe, meine ich es in einem sehr positiven Sinn.“</i>	29
5.2 <i>Heimat als soziale und als räumlich-geographische Kategorie</i>	32
5.3 <i>„Verwurzelung“</i>	34
6 „Die Heimat der Männer sind die Frauen.“	38
6.1 <i>Heimat als männliches Konzept?</i>	39
6.2 <i>Mögliche Aneignung von Heimat durch Frauen</i>	42
7 (Begriffliche) Alternativen	45
Conclusio	49
Literaturverzeichnis	51
Abbildungsverzeichnis	56

Einleitende Anmerkungen

Geschlechtergerechte Sprache

In der folgenden Arbeit wird der Gender*Stern als Kennzeichnung für geschlechtergerechte Sprache verwendet. Wenn möglich, benütze ich die sogenannte „dritte“ Form, beispielsweise also „Studierende“ anstelle von „Student*innen“, für geschlechtsunspezifische Formulierungen nehme ich die weibliche Form an.

Begriff Heimat

Da der Begriff *Heimat* in dieser Arbeit zur Diskussion gestellt wird, ist er kein unbesetztes Wort, das beliebig verwendet werden kann. Es wird zu erörtern sein, was *Heimat* sein, wofür sie stehen und wie sie gedeutet werden kann. Um zu kennzeichnen, dass die Natürlichkeit des Begriffs in Frage zu stellen ist, wird er in der vorliegenden Arbeit *kursiv* geschrieben (ausgenommen sind direkte Zitate, in denen der Begriff vorkommt). Weiters möchte ich die weitverbreitete These angreifen, die *Heimat* als rein deutschsprachiges Wort und Konzept sieht und „ein Übersetzungsproblem ins Metaphysische stilisiert“ (Bausinger 1980: 15):

Zum Teil spricht aus dieser Feststellung nichts als Borniertheit, die ein allgemeines Übersetzungsproblem vorschnell aufs Konto des Nationalcharakters setzt. Richtig ist, daß der Heimatbegriff bei uns eine besondere — eine besonders „innige“ und in dieser *Innigkeit* problematische — Färbung angenommen hat. [Hervorhebung im Original] (Bausinger 1986: 95)

Was Bausinger salopp der Borniertheit zurechnet, wird jedoch kritisch zu hinterfragen sein. Gibt es *Heimat* im deutschsprachigen Raum nunmehr als lediglich postfaschistisch verwendeten Begriff, dessen in folgender Arbeit herzuleiten versuchte Historie irrelevant oder überdeckt ist? Insofern wäre die gefühlte Exklusivität zutreffend — immerhin gibt es kein vergleichbares Moment in der Geschichte, das den Begriff so intensiv mit einer Blut-und-Boden-Ideologie zu verknüpfen suchte. Als reiner lokaler Zugehörigkeitsbegriff ist *Heimat* jedoch keineswegs alleinstehend — ich denke hier beispielsweise an Paul Vidal de la Blaches Konzept der *pays* mit ihren *genres de vie* oder den englischen Begriff *home*. Wie die Literaturwissenschaftlerin Susanne Scharnowski bemerkt: „Also, im Englischen spricht man dann von *the English countryside*, die besonders emotional besetzt ist. Also, es gibt in vielen Kulturen Vorstellungen von einer verklärten oder emotional affektiv besetzten Landschaft, gerade im 19. Jahrhundert findet man das eigentlich in ganz Europa“ (Schäfer/Scharnowski 2019). Mit der *Kursiv*-Setzung von *Heimat* soll also der Konstruktionscharakter (als „deutsch“) markiert werden und eine Bewusstmachung stattfinden, inwiefern eine Kopplung mit anderen Termini der Verschleierung des Begriffs zugutekommt.

Verwendung von politisch „links“ in der Arbeit

Ich verweise des Öfteren auf die politische Ausrichtung „links“. Es würde den Themenbereich der folgenden Arbeit sprengen, die Entstehungsgeschichte und verschiedenen Strömungen der politischen Linken nachzuzeichnen. Insofern wird nachstehend die politische Linke als Gegenpol zu reaktionären Tendenzen, die singulär als „rechts“ bezeichnet werden, angenommen, ohne genauer zu differenzieren, aber immer mit dem Wissen darum, dass linksgesinnte und aktive Menschen keine homogene Masse sind und dem Autor bewusst ist, dass es nicht „die (eine) Linke“ gibt.

Geographische Beispiele

Im Folgenden werden historische als auch aktuelle Beispiele herangezogen, die sich auf deutschsprachige Gebiete beziehen — dies umfasst zumeist Deutschland und Österreich, teils auch die (deutschsprachige) Schweiz. Diese geographische Gemengelage ist einerseits der Quellenlage des historischen Materials zu *Heimat* zuzuschreiben, andererseits gibt es eine gewisse Deckungsgleichheit besonders von Deutschland und Österreich, was die „frühe *Heimat*“ betrifft als auch natürlich die Situation von 1938 bis 1945. Ebenso sind heute wieder Synchronbewegungen auszumachen, wenn beispielsweise die Narrative von politischen Parteien mehrerer Länder und deren *Heimat*-Deutungen einem Vergleich unterzogen werden.

ich bin kein h e l d oder keine h e l d i n und ich habe keine h e i m a t, in wiederholung, während
ÖSTERREICH daran arbeitet, neue heldenlieder, neue heimatlieder zu singen, will ich nur
mehr nicht sein

während alle mit h e i m a t und h e l d e n um sich schmeißen, als wären das wörter, die man
einfach so verwenden kann, einfach so, ist ja nichts dabei, so in eintracht mit der niedertracht
auf die h e i m a t und ihre h e l d e n anzustoßen

und ich soll mich mal nicht so anstellen, ich soll nicht immer so p e n d a n t i s c h sein, was
die wörter angeht, ich soll mal nicht ständig g e f a h r über jedes wort drüber schreiben, nicht
alles hinterfragen, ich soll das nicht tun, sagen sie mir, in wiederholung

— Julia Knaß

Einleitung

Die Debatte über den Begriff *Heimat* ist keine neue und schon gar keine, die sachlich geführt wurde und wird, keine die sich objektive Kategorien auf die Fahnen schreibt — allerdings eine, die nicht selten unter der Gürtellinie des gesellschaftlichen Diskurses verläuft. Aus dem Terminus wird Kapital geschlagen, es wird ausgegrenzt und eingeschlossen. Politische Grabenkämpfe führen dazu, dass *Heimat* für sich proklamiert und auf diese gepocht wird: „Wer seine Heimat liebt, spaltet sie nicht!“² Oder eben umgekehrt: „Wer seine Heimat spaltet, der liebt sie nicht!“³

Wenn ich nun selbst über *Heimat* nachdenke, kann ich nicht mehr unvorbelastet an sie herangehen — zu besetzt ist der Begriff von allen erdenklichen Seiten, als dass eine Herausfilterung *meiner eigenen Heimat* noch möglich wäre. Beobachtend, wie verbreitet der Begriff in meinem Alltag ist, stelle ich fest, dass mein unmittelbarer Freund*innenkreis nicht besonders *Heimat*-affin zu sein scheint. Zwar fahren alle mehr oder weniger oft nach Hause oder *heim*, niemand würde jedoch sprachlich den Ausdruck „in die Heimat zurückfahren“ verwenden, um dies auszudrücken. Wo mensch (ursprünglich) herkomme, überzeichnet im näheren Umfeld durch die karikierte Version der mit rassistischem Unterton (der darauf hinweisen möchte, dass die befragte Person ja nicht allzu weiß/österreichisch/heimisch aussehe/sich gebe) formulierten Frage, wo mensch *denn wirklich, wirklich, wirklich, ursprünglich, wirklich herkomme* — das wird als eine Frage der Herkunft, jedoch nicht der *Heimat*, gesehen. Mit Blick hinaus aus der eigenen Blase jedoch ist diese heimatfreie Zone schnell verloren. *Heimat* macht sich bemerkbar in der Politik, der Mode, der Werbung, der Literatur, dem Essen usw. Und vielmehr, als sich schlicht bemerkbar zu machen, werden Schweinsschnitzel plötzlich politisch und die Praxis des Scheitelkniens wird aus seinem Dornröschenschlaf erweckt, um *Heimat* zu definieren.⁴

Mit der vorliegenden Arbeit ist es mir ein Anliegen, zu untersuchen, inwieweit *Heimat* politisch zu deuten ist, wo ihre heutige Relevanz liegt und vor allem, wie sich letztere aus historischen Vorbedingungen kristallisiert. Beginnend mit der „frühen *Heimat*“ werde ich skizzieren, welche historischen Parameter dem Begriff zugrunde liegen, welche Relevanz *Heimat* in dieser Zeitspanne hatte und was es mit dem frühen Heimatrecht auf sich hatte. Darauf folgend widme

² Robert Habeck, Grünen-Politiker in Schleswig-Holstein.

³ Cristian Kollmann, Süd-Tiroler-Freiheit-Politiker.

⁴ Vgl. Krautschädl (2018): „Deine Unschuld hast du längst verloren“ — Ein offener Brief an Andreas Gabalier, in: *Vice*, [online] <https://www.vice.com/de/article/zm8g39/ein-offener-brief-an-andreas-gabalier-krautschadl> [02.12.2019].

ich ein Kapitel den Ausformungen von *Heimat* im Bürgertum und der Zeit um die industrielle Revolution, bevor ich mich intensiver mit der Relevanz des Terminus in der Zeit ab der Weimarer Republik über den Nationalsozialismus bis hin zur frühen Nachkriegszeit auseinandersetze. Das neuere „Heimatrecht“ der sogenannten „Heimatvertriebenen“ (in den Ostgebieten nach dem Zweiten Weltkrieg) ist ein Beispiel, mittels dem ich mich mit Rechtsansprüchen und Argumentationen dieser Gruppierungen beschäftige. Mit einem Exkurs über die „Heimatkunde“ und ihren Wurzeln sowie Ausformungen nach dem Zweiten Weltkrieg schließe ich den historischen Teil und mache einen Schnitt hin zu aktuelleren *Heimat*-Diskursen. In diesem Teil werden auch theoretische Konzepte verhandelt — beispielsweise die „Verwurzelung“ und die Frage nach *Heimat* als sozialer und räumlicher Kategorisierungsmöglichkeit. Ausgehend von aktuellen Entwicklungen wie dem „Heimatministerium“ wird anschließend gefragt, ob *Heimat* ein männliches Konzept ist. Als Abschluss werden in aller Kürze (begriffliche) Alternativen zum Begriff umrissen, um darauf einzugehen, ob *Heimat* als Konzept alternativlos ist oder es womöglich einer (sprachlichen) Erneuerung bedürfe, um es wieder — salopp gesagt — salonfähig zu machen.

Ich möchte abschließend noch anmerken, dass sich die folgenden Seiten an manchen Stellen durchaus als scharfe Kritik des Konzepts artikulieren. Es liegt teilweise daran, dass *Heimat* vor allem in dem Zeitraum, in dem ich begonnen habe, mich näher damit auseinanderzusetzen, eine politische Dimension entfaltete, die seinesgleichen suchte. „Es ist kein Zufall, dass die Heimatdebatte 2015 mit der Ankunft der ersten Geflüchteten begann“ (2019: 11), konstatiert hier beispielsweise auch Thorsten Mense im Vorwort von „Linke Heimatliebe“ (Ebermann 2019). Diese Dimension hat meiner Einschätzung nach nicht zu einer Beruhigung und Versachlichung der Diskussion um *Heimat* geführt — im Gegenteil, hatte der Begriff zuvor noch eine milde Irrelevanz, kommt Tagespolitik anno 2019 nicht darum herum, ihn zumindest von irgendeiner Seite her zu besetzen. Um diese Kritik zu hinterfragen, versuche ich demnach, eine Gegenposition zu ihr einzunehmen und zu erforschen, was positive Aspekte sein könnten, ob es mögliche Neuinterpretationen gäbe, ob ein alternativer Zugang möglich wäre. Dennoch ist diese Arbeit kein *Heimatlied*, kein Abgesang auf die Natur und die Natürlichkeit, sondern soll darlegen, wie *Heimat* zu dem werden konnte, was wir heute darunter verstehen.

1 Frühe *Heimat* (19. Jahrhundert)

Um etwaige Unklarheiten bezüglich der historischen Komponente des Begriffs auszuräumen, werde ich im Folgenden eine kurze Herleitung vornehmen. In dieser gehe ich zunächst auf die frühen Bedeutungen hinsichtlich ihrer geographisch-juristischen Nutzung ein.

Im Grimm'schen Wörterbuch zeigen sich erste Definitionen des Terminus, vorwiegend nüchtern geographisch und teils auch juristisch genützt. So ist die *Heimat* „der [G]eburtsort oder ständige [W]ohnort“ (Grimm 1854-1961) einer Person. Die juristische Dimension im 18. und beginnenden 19. Jahrhundert bezog sich einerseits auf die Nutzung in Polizeistuben, Bezirksämtern und anderen verwaltungstechnischen Strukturen für die Angabe des bei Grimm erwähnten Geburts- oder Wohnortes bzw. des Herkunftslandes. Andererseits war die *Heimat* ein essentieller Begriff für das frühe Erbrecht. Daraus ergibt sich auch die Verwobenheit zum Besitz — gewisse Rechte blieben Menschen ohne Besitztum (in diesem Sinne ohne *Heimat*) verwehrt, so waren unter anderem „das Gesinde, die Tagelöhner, die Besitzlosen [...] von vornherein auch *heimatlos* [Hervorhebung im Original]“ (Bausinger 1986: 92).

In Anbetracht der oben vorherrschenden Zeit muss allerdings bereits betont werden, dass *Heimat* auch immer einen „Gegenbegriff zur Fremde“ darstellte und dass diese „räumliche Erstreckung von Heimat vom ganzen Land über den Landstrich und den Ort bis hin zum Haus, zur Wohnung [reichte]“ (ebd.: 91), also nichts Fixiertes war, dass allgemeingültig entlang von Grenzziehungen verlief.

1.1 *Heimatrecht und Heimatschein*

Das Heimatrecht als im Gesetz verankertes Recht wurde in Österreich 1849 eingeführt (170. Kaiserliches Patent vom 17. März 1849).

Davor wurden mehrere Begriffe wie „politisches Domicil“, „Zuständigkeit“ oder „Zuständigkeitsobrigkeit“ parallel verwendet. Kurz gesagt, stellte das Heimatrecht das wichtigste und de facto einzige Mittel dar, an einem bestimmten Ort eine definitorische Unterscheidung zwischen einheimisch und fremd machen zu können. (Wendelin 2000: 195)

Die beiden Ursprünge des Heimatrechts bilden einerseits das „Gemeindeprinzip“, das die Armenversorgung und somit erste sozialstaatliche Funktionen regelte und andererseits das rechtliche Konzept der „Konstruktion“, welches die (Zwangs-)Rekrutierung der männlichen Bevölkerung zum Wehrdienst vorschrieb (vgl. Wendelin 2000: 195f.). Für ersteres war das Heimatrecht essentiell, um das Schubwesen zu unterfüttern: „Um jemanden nämlich überhaupt von

einem Ort abschieben zu können, mußte zuvor das Ziel des Schubes festgelegt sein.“ (ebd.: 195) Bezeichnend ist, dass die verantwortlichen Behörden „erst allmählich anfangen, sich für die Zuständigkeit über die Tatsache hinaus zu interessieren, daß eine Person an einem Ort fremd und *aus verschiedensten Gründen nicht erwünscht war* [Hervorhebung des Verfassers]“ (ebd.: 196). Hier zeigt sich ein Grundmisstrauen gegenüber ortsfremden Personen, das sich erst allmählich rechtlich manifestierte — die Begründungen dafür waren oft im weitesten Sinne monetärer Natur: die Absicherung vor Fremden („Landstreicher*innen“) im Gegensatz zu heimatrechtlich legitimierten Personen, die Anspruch auf die Dienste von Wohltätigkeitsorganisationen hatten. Zugleich gab es auch Bestrebungen, einen etwaigen Entzug vom Wehrdienst zu unterbinden. Jenseits von zahllosen Bestimmungen und Fristen, die vorgaben, wann eine Person ein Heimatrecht erwerben konnte und wann ihr ein solches abgesprochen wurde, galt doch generell, dass „[man] [a]us seinem Geburtsort normal nicht abgeschoben werden [konnte]“ (ebd.: 201). Dieses Faktum ist staatstechnisch mit dem auch noch heute (vor allem am amerikanischen Kontinent verbreiteten) *Ius Soli*, dem Geburtsortprinzip, verwandt.

Mit der Einführung des Heimatscheins im Jahr 1849 wurde das Heimatrecht formalisiert. Die*der Inhaber*in eines solchen Dokuments hatte damit die offizielle Bescheinigung, „in der ausstellenden Gemeinde das Heimatrecht zu besitzen“ (ebd.: 212). Parallel zum Heimatrecht bestand allerdings seit 1811 die Staatsbürgerschaft — quasi die „moderne [...] Integration in den großen Raum der österreichischen Monarchie“ (ebd.: 215), die im Kontrast zur „alten“ und sehr viel unmittelbareren Zugehörigkeit zu einem überschaubar lokalen Raum (z.B. der Gemeinde) stand. Nichtsdestotrotz waren beide Formen der Zugehörigkeit Seiten ein und derselben Medaille: Sie dienten dazu, dem sich formenden Territorialstaat Werkzeuge in die Hand zu geben, um sich über die ungefähre Position seiner Individuen ein Bild machen zu können.

Die Frage, wo eine Person beheimatet war — wohin sie *zuständig* [Hervorhebung im Original] war —, wurde zu einer der zentralen Fragen der inneren Verwaltung. Jenseits von Kontrolle brachte die steigende „Aufmerksamkeit“ des Staates aber auch die Integration seiner Untertanen in ein Gefüge, das immer größer wurde und den Rahmen der persönlichen Abhängigkeitsverhältnisse weit überstieg. Die Bewegungsfreiheit innerhalb dieses Raumes scheint jedoch nicht im gleichen Maße zugenommen zu haben, sie scheint im Gegenteil sogar noch eingeschränkt worden zu sein. (Ebd.: 223)

Heimat bedeutete in diesem Zusammenhang also nicht nur Zugehörigkeit, sondern auch Verbleib und Zuordnung. Es war nicht möglich, seine angestammte Heimat ohne Weiteres zu verlassen, sondern ein über das Temporäre hinausgehender Ortswechsel unterlag spezifischen Gesetzen und Eigenheiten, die auf monetären/sozialstaatlichen Überlegungen fußten. Wie Wendelin (ebd.) beschreibt, wurden diese Ortswechsel parallel mit der rechtlichen Festigung des

Territorialstaates zunehmend schwieriger. Aus einer staatstechnischen Perspektive lässt sich so auch eine frühe Anrufung der *Heimat* erklären: Das Heimatrecht mit dem Heimatschein setzte die Individuen fest — diese Festsetzung war der erste Schritt hin zum aufgeklärt-absoluten Staat, wie ihn u.a. Foucault beschreibt. Durch die kontrollierte Abnahme der Mobilität erlangte der Staat panoptische Züge, wodurch nur eine geringe Menge institutioneller Macht nötig war, um eine Vielzahl an Subjekten zu kontrollieren (vgl. Foucault 1994 [1976]: 258f.). Wie Wendelin (2000: 226) bemerkt, „entbehrt [es] aber nicht einer gewissen Ironie, daß das Ziel des Staatsapparates jedem Individuum einen eindeutigen Platz zuzuordnen, erst dadurch erreicht wurde, daß die Möglichkeiten, seine Zuständigkeit zu wechseln, drastisch eingeschränkt wurden.“

Diese institutionelle Komponente ist meiner Meinung nach Anzeichen einer frühen Nutzbarmachung von *Heimat* im Sinne eines exklusiven Zugangs. Wenn auch ohne populistischen Impetus, wurde das Heimatrecht dafür benützt, Menschen auf einen bestimmten Raum zu reduzieren — bald durch die strengere Festsetzung und die Unmöglichkeit, diesen Raum (ein bestimmter Verwaltungskreis, ein vordefiniertes Beziehungsverhältnis mit den damit einhergehenden Restriktionen) als Subjekt für sich selbst zu definieren. Wie willkürlich diese Bestimmungen waren, zeigt sich beispielsweise an der Kritik des englischen Historikers Edward Timms angesichts der Bestimmungen der Friedensverhandlungen von St. Germain: Jene Personen, die nach alten Bestimmungen Inhaber*innen des Heimatrechts waren, sollten auch die österreichische Staatsbürgerschaft erhalten, ebenso galt dies für deutschsprachige Minderheiten auf dem Gebiet der ehemaligen Monarchie. Nichtsdestotrotz hatte diese Bestimmung keine Gültigkeit für Juden und Jüdinnen aus Osteuropa, die, obgleich sie das Heimatrecht innehatten und für die österreichische Staatsbürgerschaft optierten, von der neuen Republik abgeschoben wurden (vgl. Wendelin 2000: 230). Dieses — historisch gesehen — nicht unübliche Narrativ antisemitischer Maßnahmen bei großen staatstechnischen Umwälzungen zeigt die Willkür eines geographischen-juristischen *Heimat*-Konzepts, das oberflächlich den Anschein erweckt, auf Basis von Zugehörigkeit und zeitlicher Annäherung zu basieren, in Wirklichkeit jedoch nicht davor gefeit ist, intrinsisch fremdenfeindliche Tendenzen zu verkörpern. So resümiert auch Bausinger, dass „Heimat, häufig behandelt als emotionaler Besitz, der jedem Menschen in die Wiege gelegt ist, [...] stark von sozialen und sozialpolitischen Rahmenbedingungen abhängig [war]“ (1986: 94). Abseits von antisemitischen Tendenzen wird im Laufe der vorliegenden Arbeit auch zu zeigen sein, inwiefern *Heimat* als Besitzrecht misogyne Züge enthält: „Die

männerorientierte Definition des Heimortortes bezieht sich [...] auf Kategorien von Besitz, Verfügbarkeit, Aufenthaltsrecht, die ganz generell in dieser Weise nicht für Frauen galten (und gelten)“ (Bütfering 1990: 426).

2 Industrielle Revolution, Bürgertum und *Heimat*

Mit dem Ende des Feudalsystems, dem Übergang zu einem ersten demokratischen System und der sich verstärkt bemerkbar machenden industriellen Revolution inklusive dem Hervortreten des Bürgertums ergab sich für den Heimatbegriff eine Problematik, eine Art von Existenzkrise, die nachhaltig dafür verantwortlich sein würde, wie wir *Heimat* heute wahrnehmen. Dieses „neue“ Heimatverständnis verdrängte die — oben dargestellte — ältere Version mit ihren geographischen und legalistischen Implikationen zugunsten einer „vom bürgerlichen Gedankengut geprägte[n] Heimatvorstellung“ (Seifert 2010: 13). Diese lässt sich laut Seifert durch drei Charakteristika bestimmen:

1) Idealisierung der Realität:

[I]m bürgerlichen Verständnis gerät der Heimatbegriff weithin geradezu zum Gegenbild der sich durch die Industrialisierung verändernden Gesellschaft mit ihren wirtschaftlichen, politischen und sozialen Spannungen. Man sieht in der so verstandenen Heimat die traditionellen politischen und sozialen Strukturen konserviert. (Ebd.: 13)

2) Emotionalisierung: Mit Bildern und einer Aufwertung des Nationalgefühls einhergehend, wird die Heimat angerufen, ihre physisch greifbaren Komponenten weichen einer Gefühlsempfindung.

3) Ästhetisierung: de facto ein „künstlerisch-gestalterischer Ausdruck“ von 1) und 2). Dazu zählen das Genre der Heimatliteratur, die visuelle Abbildung von Harmonie und Tradition, sichtbar gemacht durch „Ortsbild- und Landschaftspflege“ und der Verweh- rung gegen modernistische Tendenzen beispielsweise in Architektur (ebd.: 13).

Der erste Punkt, die Idealisierung der Realität, lässt sich beispielsweise anhand der Umstände des Bürgertums in Deutschland erklären: „Weite Kreise des Bürgertums waren ohne Einfluß, waren subalterne Diener diverser Obrigkeitsstaaten“ (Bausinger 1986: 79). Ohne greifbare Einflussnahme auf Politik und mit der sich simultan rapide fortschreitenden industriellen Entwicklung zog sich das Bürgertum zurück auf seine eigene Utopie: die *Heimat*. Fortan sollte demnach die einstige Realität (allerdings bereits befreit von sozialen Unstimmigkeiten und Widersprüchen basierend auf Ungleichheit und Verklärung) bewahrt und fortgesetzt werden: mit Begriffen wie Heimatkunst, Heimatromanen, Heimatschutz, Heimatkunde etc. „Die Wendung gegen die Stadt — und gemeint ist jetzt die industriell geprägte Großstadt —, gegen die Zivilisation

und Industrie wird aggressiv. Heimat wird immer stärker mit der Vorstellung des Bäuerlichen verknüpft“ (Bausinger 1980: 13). Das In-Stellung-Bringen des Ländlichen gegenüber der Stadt zielte darauf ab, eine „Aufwertung des Landes“ (ebd.: 14) zu vollziehen, um Arbeitskräfte davon abzuhalten, in die Stadt zu ziehen, wo die Industrialisierung bereits im vollen Gange war. Was auf lokaler Ebene der Scheinwiderspruch *Stadt/Land* war, wurde auch in einem groeren Kosmos relevant: im Kampf gegen den sogenannten Internationalismus. Die Bauern, schon von Wilhelm Heinrich Riehl als vaterlandslos getadelt, und später die Arbeiterklasse schworen sich auf Ciceros *Ibi patria, ubicumque est bene* ein und standen im Gegensatz zur entstehenden Gleichung von *Heimatliebe* = *Vaterlandsliebe*.

Diese Gleichzeitigkeit einer sich rasch ausbreitenden *Heimatliebe*, einem aggressiven Drang zur Verheimatlichung der Welt einerseits, und einem — an sozialistischen und kommunistischen Entwicklungen angehaftetem — Internationalismus, der ersterem Konzept scheinbar konträr gegenübersteht, wird in wissenschaftlichen Analysen meiner Meinung nach zu stark als Widersprüchlichkeit stilisiert. Es ist vielmehr eine Dialektik, die sich darin ausdrückt, dass diese Begriffe sich zunehmend politischen Tendenzen unterordneten und bisweilen von jeweils gegensätzlicher Seite zu rekrutieren gesucht worden sind.

Spätestens mit dem Ersten Weltkrieg jedoch wurden diese Ambitionen zum Internationalismus, zur internationalen Arbeiterklasse, radikalst gedämpft. Sanktioniert wurde, wer sich nicht im Interesse des Nationalen verhielt und die Anrufung von internationaler Solidarität durch Sozialist*innen wie Rosa Luxemburg verhallte in den Grabenkämpfen (vgl. Evans 2019). Der „Satisfaktionsraum Heimat“ wurde mittels Soldatenliedern in eine psychologische Kriegsführung miteingebaut (vgl. Greverus 1979: 8).

Die Suggestion der Gefährdung der Satisfaktionsrume der Subjekte, in dem emotional aufgeladenen Wort „Heimat“ zusammengefaßt, ist nun nicht nur kriegspsychologische Aggressionslenkung, sondern dient auch der systemstabilisierenden Innenlenkung. (Ebd.)

1918 war die Anrufung komplettiert — Heimatschutz, Heimatpflege und Heimatkunde waren populärer als je zuvor, nun eng verwoben mit der oben aufgestellten Gleichung (vgl. Bausinger 1980: 14f.).

2.1 Zeitliche Deutung des Begriffs

Bevor ich mich im Folgenden mit der Dimension von *Heimat* ab dem 20. Jahrhundert und somit auch den Anfängen, dem Höhepunkt und den Nachwehen des nationalsozialistischen Regimes

zuwenden werde, möchte ich darauf eingehen, inwiefern der Heimatbegriff im oben beschriebenen Zeitraum politisch besetzt war und, aufbauend darauf, wie sich dies interpretieren lässt. Aus den oben näher beschriebenen rechtlichen Grundlagen von *Heimat* lässt sich meiner Meinung nach eine implizite politische Deutung ableiten. *Heimat* als legalistisches Konzept für Eigentum ist in Retrospektive bereits bezeichnend für einen exklusiveren Anspruch an Eigentum — im Gegensatz zur Allmende beispielsweise, eine (meist landwirtschaftliche) Fläche, die von der Allgemeinheit mit bestimmten Auflagen genutzt werden durfte und niemandes Eigentum war (rechtlich gesehen war sie Verwaltungseigentum der jeweiligen Gemeinde). Parallelen zwischen dem Rückgang des Allgemeinguts und dem Beginn der industriellen Revolution sind augenscheinlich: Was unter dem Begriff *tragedy of the commons* von William Forster Lloyd verhandelt wird, nämlich die Übernutzung bis hin zur Zerstörung von frei verfügbaren, jedoch begrenzten Ressourcen, spiegelt sich auch bei Marx wider — in der These der sogenannten „ursprünglichen Akkumulation“ (vgl. Marx/Engels 1968: 741 ff.), in der darauf verwiesen wird, dass Allmende nicht einfach abgeschafft wurden, sondern allgemein benutzbare Flächen auf verschiedenste Art und Weise in den Besitz von Privatpersonen (oder Institutionen) übergingen und an spezifischen Orten auch die Grundlage für Großgrundbesitz und erster Kapitalanhäufung waren.

Die sog. ursprüngliche Akkumulation ist also nichts als der historische Scheidungsprozeß von Produzent und Produktionsmittel. Er erscheint als „ursprünglich“, weil er die Vorgeschichte des Kapitals und der ihm entsprechenden Produktionsweise bildet. (Ebd.: 742)

Mit Marx' These kann also gefragt werden, ob die als ursprüngliche Akkumulation bezeichnete Form von *Land Grabbing* — wie es Silvia Federici argumentiert — einen Zusammenhang mit einer frühmodernen Heimatkonzeption hat. Ich denke hierbei an Verlust- und Existenzängste — können Heimat und Eigentum in diesem Sinne gemeinsam oder getrennt gedacht werden? Wenn gemeinschaftlich genützte Flächen zu existieren aufhören und Menschen dadurch in eine (Arbeits- und Lohn-)Abhängigkeit getrieben werden, geschieht eine gesellschaftliche Transformation: Allmende als nach dem Prinzip der kollektiven Verwaltung und Bestellung sozusagen „freie“ Flächen, die kein Eigentumsdenken und Zugehörigkeitsgefühl verlangen, werden abgelöst von Besitz bzw. Aufteilung ebenjener Flächen hin zu Privateigentum. Daraus ergibt sich ein quasi verpflichtendes Zugehörigkeitsgefühl, eine Art Benennung und Zugeständnis an einen bestimmten Grund und Boden, an ein legalistisches Konzept von *Heimat*.

3 *Heimat* im Nationalsozialismus

„Die Behauptung, schon immer unpolitisch gewesen zu sein, entsprach zwar der Selbstwahrnehmung der deutschen Heimatbewegung, nicht aber den Realitäten“ (Schaarschmidt 2010: 128). Diese Erkenntnis bildet den Grundtenor heutiger Forschung zum Heimatbegriff während der Zeit des Nationalsozialismus⁵. Mit Schlagworten wie „Blut und Boden“ und „Volksgemeinschaft“ wurde eine ideologische Vereinnahmung der *Heimat* durch das Regime vorangetrieben. Ich möchte folgend einige Aspekte des Heimatbegriffs während der NS-Zeit aufgreifen und dahingehend analysieren, inwiefern ihre Bedeutungsverschiebungen bis heute gültig sind bzw. sich verändert haben.

3.1 *Bund Heimatschutz und Weimarer Republik*

In der Zeit vor der nationalsozialistischen Machtergreifung spielt der 1904 gegründete *Bund Heimatschutz* eine Vorreiterrolle in der Etablierung von gesellschaftlicher organisierter Heimatpflege. Der Gründer, Ernst Rudorff, schrieb schon in den 1880er-Jahren Artikel über die Verbindung von *Heimat* und Natur (darunter Konzepte, die sich später auch beispielsweise bei Heidegger wiederfinden, was ein Beispiel für deren Einfluss auf die Philosophie und somit Gesellschaft ist) und veröffentlichte 1897 die Schrift „Heimatschutz“ (vgl. Bauer 1986: 126). Der Verein „verstand sich als ‚bewußte und planmäßige Kulturbewegung‘“ (ebd.) und sah seine Zielgruppe vor allem in Architekten, Künstlern, Geistlichen und Lehrern (vorrangig männlich). Vor allem letztere sollten den „sozialen Nährboden für die ‚Auferstehung‘ des bürgerlichen Familienideologen Wilhelm Heinrich Riehl [bilden], mit dessen Hilfe sich der Rückzug in die Innerlichkeit deutscher Geistes- und Gemütswerte sowie die Flucht in die regionale Natur und Kultur einbringen ließ in den visionären Großhorizont nationaler Ideologie“ (ebd.: 127).

Nach der deutschen Niederlage im Ersten Weltkrieg wurde auch von Seiten der Heimatbewegung die revisionistische „Dolchstoßlegende“ (mit dem Zusatz „aus der Heimatfront“) propagiert. Im Sinne einer „Wiedergeburt“ der deutschen Kultur wurde dementsprechend eine Rückbesinnung auf ebenjene gefordert, die durch den Schutz vor den Einflüssen der Zivilisation und des materiellen Fortschritts vonstattengehen sollte. Mit einem neoromantischen Zugang wurden Ideen wie die des „Wesens eines Volkes“ neu definiert. Einerseits wurde diese explizite Stoßrichtung dazu genützt, den Wiederaufbau der Weimarer Republik voranzutreiben, denn die

⁵ nachfolgend mit *NS* abgekürzt.

Wiederherstellung und Bewahrung der *Heimat* war Grundkonsens. Andererseits bot diese Neuausrichtung und Schein-Politisierung (*Schein-* insofern, als dass der *Bund Heimatschutz* seit der Gründung bereits politisch aktiv war) die Möglichkeit, das Wirken von Heimatbewegungen auf ein neues Level zu heben — „[d]ie seit der Jahrhundertwende einsetzende reformpädagogische Ausrichtung der Heimatbewegung wurde damit in der Weimarer Republik zu einem innen- und außenpolitischen Programm“ (Ditt 1990: 145). Als prominente Gegenspielerin war die Bewegung darum bemüht, möglichst alle Deutschen unter dem kleinsten gemeinsamen Nenner *Heimat* zu vereinen, denn „[s]ie sei gerade nach der Niederlage und angesichts der inneren Zerrissenheit des deutschen Volkes wichtiger als jedes Klassen- und Konfessionsinteresse“ (ebd.). Durch diese Positionierung wird ersichtlich, dass die Heimatbewegung als Komplementär-Erscheinung dem Nationalismus in der Weimarer Republik diene. Der Erfolg dieser bedingt sich meiner Ansicht nach vor allem auch dadurch, dass die Themen, die von der Heimatbewegung aufgegriffen wurden (Veranstaltungen in den Grenzprovinzen des Deutschen Reichs, kulturelle Events zur Förderung des Brauchtums etc.) sehr gut in einem lokalen/regionalen Kontext funktionierten, gleichzeitig jedoch auch auf nationale Ebene umgemünzt werden konnten. Als Beispiel sei hier die Ruhr-Besetzung durch Frankreich 1923 genannt, die zur Erzwingung von Reparationsleistungen durchgeführt wurde. Dieser zunächst als regionale Problematik wahrgenommener Schritt Frankreichs zur Erfüllung des Versailler Vertrags wurde in ein identitätsstiftendes Politikum umgedeutet, bei dem es um nichts weniger als die Grundfeste der Republik ginge. So entwickelte sich die Heimatbewegung zur passenden Begleiterin der Weimarer Republik und die verschiedenen regionalen Vereine schafften die Basis für Gesetzgebungen und Weisungen. Im Gegensatz dazu wurden diese bereitwillig aus öffentlichen Mitteln gefördert und erhielten gesetzliche Grundlagen für ihre Forderungen — so wurde 1925 das Fach *Heimatkunde* in den Schulen eingerichtet und „„Heimat“ und „Volkstum“ [wurden] zu Leitbegriffen der Volksschullehrerausbildung auf den neu eingerichteten Pädagogischen Hochschulen“ (ebd.: 147). Diese Besetzung und Durchdringung von relevanten gesellschaftlichen Knotenpunkten (Bildungseinrichtungen, lokale Vereine, Politik auf nationaler Ebene) führte zu einer Positionierung, die Ditt wie folgt beschreibt:

Gegen Ende der Weimarer Republik war die Heimatbewegung damit nicht nur durch ihren zivilisationskritischen Ansatz, sondern auch durch ihr Engagement zugunsten des Nationalismus und Regionalismus zu einer außerparlamentarischen politischen Kraft geworden. (Ebd.)

Mit dem Wunsch nach einer „Wiedergeburt“ wurden die Forderungen der Heimatschützer*innen mit dem Gefühl der Niederlage nach dem Ersten Weltkrieg verknüpft. In Kombination mit

einem zivilisationskritischen Ansatz (die „westliche Zivilisation“ war sozusagen der „Dolchstoß“ eines unsichtbaren Feindes) waren die zentralen Forderungen, „sich auf die ‚deutsche Art‘, Geschichte und Kultur zurückzubessinnen sowie die räumlich-biologische [sic!] Grundlagen des deutschen Volkes vor den Einflüssen der Zivilisation zu schützen und zu pflegen“ (Ditt 1991: 191).

3.2 *Drittes Reich*

Die Besinnung der Heimatbewegung auf Begriffe wie „Volkstum“, „Wesen“, „Stämme“, waren auch vor der Machtübernahme der Nationalsozialist*innen 1933 bereits Usus — dieser Kniff mit (scheinbar) unproblematischen Bezügen zu früheren (mystischen) Zeiten und Gegebenheiten herzustellen passte dementsprechend gut zur NS-Ideologie und die sich daraus ergebende Legitimation des Begriffs *Heimat* wird auch heute gern verwendet, um *Heimat* als apolitisches Thema in einer Diskussion zu framen. Der oben erwähnte zivilisationskritische Ansatz, der sich in den Nachkriegsjahren ab 1918 ausbreitete, fand nachfolgend seinen Platz in der NSDAP: Das „Arteigene“ sei zu schützen, eine „heimatbewußte Volksgemeinschaft“ sei zu schaffen (vgl. Ditt 1991: 195).

Dass Heimatschützer*innen und Nationalsozialist*innen auf einer Wellenlänge bezüglich Wertvorstellungen waren, demonstriert Ditt eindrücklich, wenn er deren gemeinsame Nenner aufzählt:

Beide glaubten an die Existenz eines Volkstums, aus dem die Kultur erwachse, und an die Bedeutung der Zugehörigkeit zu einer spezifischen Heimat, die stärker als die Konfessions- und Klasseninteressen sei bzw. bewußtgemacht werden müsse. Beiden waren auch Heimat, Volkstum und Rasse nicht nur Begriffe der Integration und Identifikation, sondern auch der Exklusion. [...] Die Heimatbewegung war den Nationalsozialisten also willkommen und versprach, auf dem Feld der Kulturpolitik ein geeigneter Bündnispartner zu werden. (ebd.: 201f.)

Doch die Schnittmenge war nicht absolut — so gab es durchaus Widerstände aufseiten der Heimatschützer*innen gegen den modernistischen Anspruch des NS. Moderne Massenkultur wurde von ersten kritisch und als „volkstumszerstörend“ gesehen, während die NS-Propagandamaschinerie sehr wohl darauf zurückgriff und sich immer weiter damit beschäftigte und sie zu nutzen wusste.

1933 wurde schließlich der „Reichsbund Volkstum und Heimat“ gegründet, „den Rudolf Heß als die einzige von der NSDAP legitimierte Organisation auf dem Gebiet der Volkstumsarbeit bezeichnete“ (ebd.: 204) und der viele deutsche Regionalorganisationen des Heimatschutzes unter sich vereinte. Bis zum Beginn des Zweiten Weltkriegs waren die Heimatbünde damit

beschäftigt, sich mit der Heimatpolitik des Dritten Reichs „gleichzuschalten“. Ab 1938 kam dann eine neue kolossale Aufgabe dazu: die Versorgung der diversen Kriegsfronten mit Materialien aus der *Heimat*, beispielsweise mit Heimatliteratur und Heimatkalendern. Außerdem wurden sogenannte „Heimatbriefe“ an die Front geschickt, was zunächst noch von den jeweiligen Heimatvereinen für ihr Organisationsgebiet, ab 1939 jedoch von der NSDAP koordiniert wurde (vgl. ebd.: 210). Ein weiterer „Höhepunkt“ in der *Heimat*-Bewegung war die Gründung des „NS-Volkskulturwerks“ 1942. Damit wurde versucht, diverse Aktivitäten der *Heimat*-Bewegung im ländlichen Raum des Dritten Reichs unter einer Dachorganisation zusammenzufassen. Dieser Versuch konnte bis Kriegsende nie wirklich realisiert werden, was auch damit zu tun hatte, dass sich die Heimatbünde mal mehr, mal weniger subtil abzugrenzen versuchten — mit verschiedenen Begründungen: So spielte das Pochen auf regionale Unabhängigkeit eine wesentliche Rolle, das sich mit dem zentralistischen Anspruch der NS-Propaganda nicht vertrug. Auch das Mantra-artige Wiederholen von zivilisationskritischen Ressentiments und der Rückzug auf quasi apolitisches Terrain war den Nationalsozialist*innen ein Dorn im Auge, sahen sie doch den Zugriff auf „das Volk“ über die Mitglieder der Heimatbünde als wichtiges Werkzeug zur Manipulierung der „Volksgemeinschaft“ und für den Aufbau einer „gleichgeschalteten“ Kulturbewegung, denn „unmerklich für die meisten, waren die Heimatszenen Ausdruck einer massiven Blut- und Bodengläubigkeit, und über die scheinbar gänzlich unpolitischen Gehalte wurden militante nationalistische Ideologien vermittelt“ (Bausinger 1986: 105). Allerdings merkt beispielsweise Andrea Bastian an, dass der Nationalsozialismus selbst keine eigene *Heimat*-Ideologie hervorgebracht hat:

Er wurzelt in der imperialistischen Ideologie des 19. Jahrhunderts und benutzt auch andere ideologische Einzelelemente, die zumeist im 19. Jahrhundert entwickelt worden sind. Im gedanklichen System des Nationalsozialismus gibt es nichts, was nicht schon Jahrzehnte vorher gedacht oder diskutiert worden wäre. Wie die Ideologie, so hat auch die Sprache des Nationalsozialismus ihre Wurzeln im 19. Jahrhundert. Die nationalistische Überbewertung des Deutschtums spiegelt sich in den Bedeutungen von deutscher Nation, deutschem Reich, deutschem Boden, die das deutsche Volk als deutsche Ur-Heimat verinnerlichen soll (1995: 131)

Bei aller (gerechtfertigten) Kritik und dem Verweis auf eine Mittäter*innenschaft von Heimatbewegungen im Nationalsozialismus möchte ich anmerken, dass die Kooperation und die gegenseitige Anerkennung nicht widerspruchsfrei waren. So wollte der NS vorrangig *Heimat* mit Volk und Vaterland gleichschalten; dies, wie weiter oben erläutert, gelang nur teilweise, da im Heimatbund die beiden Begriffe oftmals als Gegensatzpaare verhandelt wurden, in Bezug darauf, dass *Heimat* etwas Natürliches sei, das im Kontrast zum künstlichen Nationalstaat, dem Vaterland, stehe.

Und es gab Konstruktionen, die hier vermitteln sollten, wie die „organische“ Gliederung des Reichs in Stämme und Gaue oder die Zuweisung rassistischer Nuancen an einzelne Landschaften, aus denen man dann die nordisch geprägte gesunde Gesamtmischung entstehen sah. Aber diese Rechnungen gingen nicht wirklich auf, es blieben Bedenken. (Ebd.: 106).

Auch Jäger bestätigt in seiner umfassenden Abhandlung, dass die Kooperation nicht immer friktionsfrei vonstattengehen konnte, denn

[o]bwohl die kulturkonservative, nationale und zuweilen auch rassistische Ausrichtung der bestehenden Vereine und Verbände Anknüpfungspunkte zu den neuen Machthabern bot, ließ sich der Eigensinn der Heimatbewegung nicht einfach ausschalten und überformen. Führende Köpfe der Heimatvereine und -verbände biederten sich zwar dem Regime an und mochten teils auch überzeugte Nationalsozialisten sein; es blieb aber bei einem gewissen Freiraum, der im Übrigen nach 1945 als Zeichen von Politik- und Ideologieförderung gedeutet werden konnte. (Jäger 2017)

3.3 Heimat(recht) als Menschenrecht (am Beispiel der „Heimatvertriebenen“)

Fraglich bleibt, inwiefern die Ablehnungshaltung der Heimatbewegungen zwischen 1933 und 1945 ein inklusives, womöglich sogar emanzipatorisches Moment enthielt. Den Widerstand gegen die Übernahme des Heimatbegriffs durch den NS als ein solches zu stilisieren, als Legitimation für eine de facto fließendes Wiederverwendung nach dem Zweiten Weltkrieg zu betrachten, scheint mir an dieser Stelle zu wenig zu sein.



Abb. 1: Denkmal für heimatvertriebene Südmährer*innen – nahe Kleinhaugsdorf, heutiger Bezirk Hollabrunn. (Szala 2006)

Bausinger (1986: 107) verweist außerdem auf die Relevanz von Heimatverbänden für die „Heimatvertriebenen“, also diejenigen (meist) Deutschen, die nach 1945 aus den ehemals besetzten Gebieten wie dem Sudetenland fliehen mussten und später Vertriebenenverbände einrichteten,

um ihren Anliegen Geltung zu verleihen. „Die Gründung von Vereinen entsprechend der landsmannschaftlichen Herkunft oder aufgrund der gemeinsamen Erfahrung von (Zwangs-)Migration erfolgte direkt ab 1945, zahllose dieser Vereine bestehen auch gegenwärtig noch“ (Jäger 2017). Anfangs noch von den Alliierten verhindert, durften sie sich in den ersten Jahren nach Kriegsende bereits organisieren und sammelten sich u.a. im *Block der Heimatvertriebenen und Entrechteten*, einer Interessensvertretung für kleinere Verbände, der auf bundespolitischer Ebene agierte. Es gab teilweise Regierungsbeteiligungen in der BRD (Land/Bund), bis der Block ab den 1960er-Jahren an Bedeutung verlor (vgl. ebd. 2017). Die Konflikte zwischen (Vertreter*innen von) „Heimatvertriebenen“ und den Ländern, aus denen sie vertrieben/ausgesiedelt wurden,⁶ waren noch lange nach dem Zweiten Weltkrieg (teilweise bis heute) Thema, die sich naturgemäß auch in gebauter Umwelt zeigen — siehe beispielsweise *Abb. 1*, ein Denkmal für Heimatvertriebene Südmährer*innen (Mähren ist ein Teil der heutigen Republik Tschechien) in Niederösterreich mit der eingangs erwähnten Forderung „Heimatrecht ist Menschenrecht“.

Die Forderung nach einem *Recht auf Heimat*, einem aus dem Verbot der Verbannung sowie der willkürlichen Entziehung der Staatsbürgerschaft und dem Recht auf Rückwanderung abgeleiteten (strittigen) Recht, das sich in der *Charta der deutschen Heimatvertriebenen* wiederfindet, existiert nach wie vor. Dieses ist im internationalen Recht nicht anerkannt und bewegt sich an der Grenze zu Fremdenfeindlichkeit und Ethnonationalismus. In Bezug auf die erwähnte *Charta* fordert das „Recht“ vor allem die Wahrung der von den Vertriebenen als Rechte wahrgenommenen Forderungen, die teilweise an Revanchismus grenzen und großteils nicht umsetzbar sind — die „Rückgabe“ der ehemals deutschen Siedlungsgebiete etwa, oder die Anerkennung der Vertreibung der Sudetendeutschen als *Völkermord*. In der *Charta* wird jedoch auch als einer der zentralen Punkte der Verzicht auf Rache und Vergeltung genannt. Dass dies ein eher formelles Bekenntnis an die damals neu gegründete Bundesrepublik Deutschland war, begründet der Historiker Jörg Hackmann wie folgt:

Rache und Vergeltung sind als Handeln in modernen Gesellschaften nur in einem rechtsfreien Raum und als Selbstjustiz auf zuvor zugefügtes Unrecht denkbar. Verzicht beinhaltet darüber hinaus, wie bereits angedeutet, dass es einen zugrundeliegenden Rechtsanspruch oder eine politische Option geben muss, die nicht in Anspruch genommen wird. [...] Worin der Rechtsanspruch besteht, auf den sich die Verfasser berufen, wird aus den folgenden Sätzen deutlich, die den Verlust der Heimat thematisieren. „Heimat“ ist religiös fundiert, da „von Gott gegeben“. *Die Vertreibung aus der Heimat sei mit Mord vergleichbar* [Hervorhebung des Verfassers]. Das Recht auf

⁶ Hier zu nennen sind exemplarisch die Vertreibungen aus der ehemaligen Tschechoslowakei mit ihren Auswirkungen bis hin zu Diskussionen um den EU-Beitritt Tschechiens.

die Heimat müsse daher als Grundrecht der Menschheit anerkannt und für die Vertriebenen verwirklicht werden. (2010)

Die obige Analyse der *Charta* beleuchtet eindrucksvoll, wie schnell (sie erschien 1950) nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs *Heimat* als „Kampfbegriff“ wieder tauglich gemacht wurde. Angesichts des durch die nationalsozialistische Herrschaft verübten Genozids von der Vertreibung der „Volksdeutschen“ als „Mord“ (siehe Hervorhebung oben) zu sprechen, markiert meiner Ansicht nach eine eindeutige Ausrichtung der frühen Politik der „Heimatvertriebenen“. So lässt es auch nicht verwundern, dass der Gründer des *Blocks der Heimatvertriebenen und Entrechteten* (BHE) durchaus kein unbeschriebenes Blatt während der NS-Zeit war und „[o]bwohl der BHE insofern zwar keine rechtsradikale Partei war, kam ihm eine zentrale Rolle bei der Beendigung der Entnazifizierungsmaßnahmen und der beruflichen Wiedereingliederung nationalsozialistisch belasteter Personen in der frühen Bundesrepublik zu“ (Stickler 2013).

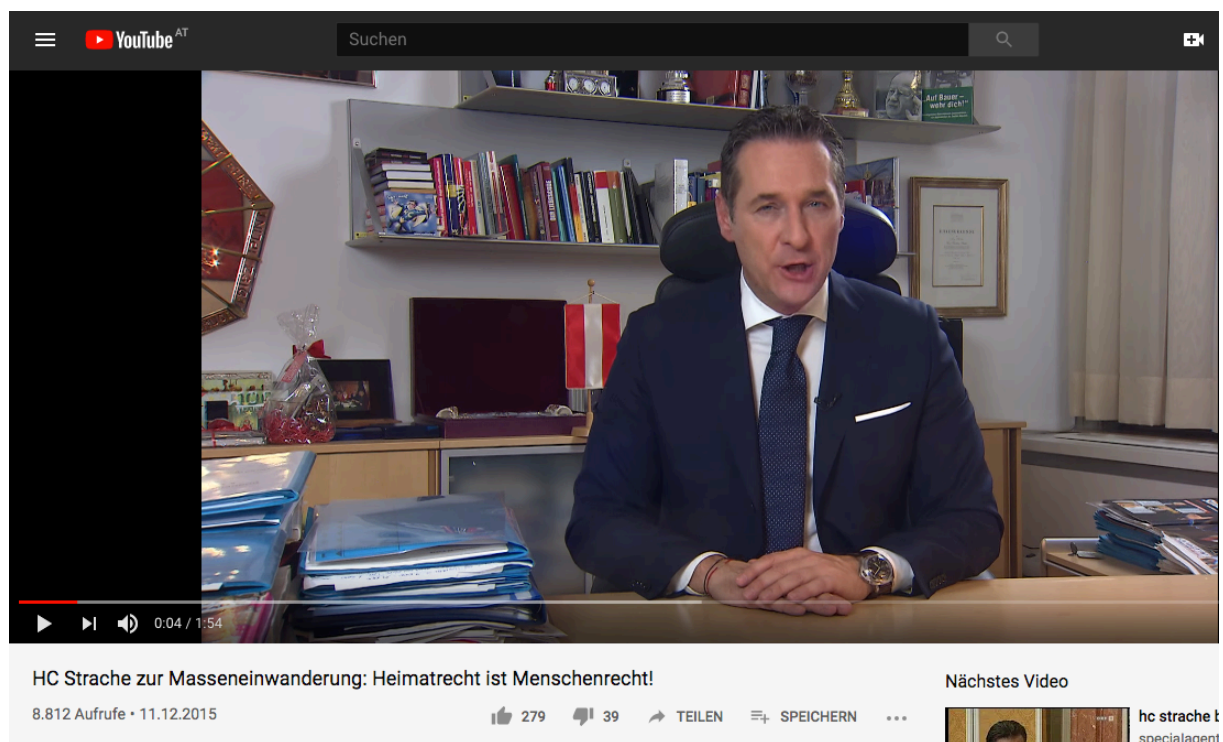


Abb. 2: Die Vermischung von Heimatrecht und Menschenrecht klappt nicht immer so ganz. (Screenshot, Strache 2015)

Der Bezug auf *Heimat* als Menschenrecht wird im Übrigen auch heute noch verwendet, um teils paradoxe Äußerungen zu tätigen. So propagierte der damalige Klubobmann der FPÖ Heinz-Christian Strache in einem Video (siehe Abb. 2), dass „Einwanderung [...] kein Menschenrecht [sei]. Das Heimatrecht schon! Und dieses Heimatrecht müssen wir Österreicher verteidigen und schützen! Für uns selbst und für unsere Kinder!“ (Strache 2015) Interessant an dieser Form der Argumentation ist, dass — wie oben erwähnt — das *Heimatrecht* der „Volks-

deutschen“ in diesem Sinne eine Verkehrung der Forderung Straches ist, wenngleich die Thematik sehr wohl eine Komponente von deutscher bzw. deutschsprachiger (und somit auch österreichischer, ganz davon abgesehen, dass die FPÖ sich immer wieder als „deutschnational“ definiert), rechter Politik ist. Denn einerseits sei Einwanderung kein Menschenrecht, andererseits das *Recht auf Heimat* allerdings schon — wie sich damit allerdings die territoriale Besetzung der ehemaligen Ostgebiete (zur Zeit des NS) Deutschlands (abseits von sogenannten „historischen Besitzansprüchen“) erklären lässt, bleibt ungewiss.

Allerdings lässt dieser Widerspruch erahnen, dass *Heimat*, in diesem Kontext gelesen, direkt verknüpft ist mit einem territorialen Anspruch, der sehr wohl expansionistisch gedacht wird, aber sich — wie bereits bei den „Ostgebieten“ und der damit einhergehenden Vertreibung sowohl zunächst der dort ansässigen Bevölkerung als auch in zweiter Instanz der „Rück-Vertreibung“ von angesiedelten Deutschen nach Ende des Zweiten Weltkriegs — strikt auf eine limitierte, homogene, je nachdem, wer gerade zur *Heimat* zählt, Gruppe bezieht, die ihre *Heimat* zwar erweitern darf, aber sich bevölkerungstechnisch nicht diversifiziert. Um noch einmal das Beispiel der „Heimatvertriebenen“ zu heranzuziehen: Wenn ein universelles *Heimatrecht* gefordert wird, gibt es Erklärungsbedarf, wie sich dieses mit einem Territorialanspruch decken kann — denn wie lässt sich sonst die Vertreibung einer ansässigen Bevölkerung „aus ihrer *Heimat*“ rechtfertigen, außer dadurch, dass jemand anderes Besitzansprüche auf ebendiese *Heimat* erhebt?

4 Exkurs: Heimatkunde

Begleitend zu den oben näher beschriebenen Zeitebenen gab es ab dem 17. Jahrhundert (vgl. Greverus 1979: 9) im deutschsprachigen Raum das Fach *Heimatkunde* im Schulunterricht. Bereits früh wurde „hier und gerade durch die Einsetzung der Lehrer und Erzieher des Volkes eine Ideologie verbreitet und verfestigt, in der die Linie Heimatliebe, Heimmattreue — Vaterlandsliebe, Vaterlandstreue dem Individuum Identität versprach, sofern es sich affirmativ dem System einordnete“ (ebd.). Wie Greverus beschreibt, war Heimatkunde „in ihren Anfängen eine Vorstufe des Geographieunterrichts auf der Anschauungsgrundlage, der allerdings Sozial- und Kulturgeographie mitumfaßte“ (ebd.). Aktuell ist dies auch wieder die Grundlage des Sachunterrichts, der in Österreich in der Volksschule gelehrt wird. So heißt es im Volksschullehrplan des Bundesministeriums:

Der Sachunterricht soll die Schülerinnen und Schüler dabei unterstützen, ihre unmittelbare und mittelbare Lebenswirklichkeit zu erschließen. In diesem Sinne hat der Sachunterricht die Aufgabe, an entsprechenden Beispielen die vielseitige Betrachtungsweise der Wirklichkeit sowie die

Stellung des Menschen — insbesondere die der Schülerin bzw. des Schülers — in dieser Wirklichkeit bewusst zu machen. (Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft und Forschung 2010)

Die Erwähnungen einer „Heimathskunde“ (Goebel 1991: 92) um 1872 bezeichnen die Beziehung dieser zur Erdkunde und zur Naturkunde und verweisen auf einen simplen, territorialen Blickwinkel auf die Heimat — es wird ausgegangen von einer kulturgeschichtlichen Gesamterzählung, worunter u.a. „Wohnung, Nahrung, Kleidung, Werkzeug, Verkehr, Schule, Dorf-, Stadt- und Landesgeschichte sowie Sagen verstand[en]“ wurden (ebd.: 93). Wenn wir uns nun die oben weiter beschriebene historische Entwicklung ansehen und als Lichtbild für die Entwicklung der Heimatkunde verwenden, so wird deutlich, dass sich mit der Formierung von Nationalstaaten natürlich auch ein Interesse entwickelt, diesen ein adäquates Mittel zur Seite zu stellen, wie ein „Vaterland“ ideologisiert und naturalisiert werden kann: „Die staatliche Schulpolitik förderte einen vaterländisch betonten Unterricht, der dem 1871 gegründeten Deutschen Reich angemessen schien und seinen Teil dazu beitragen sollte, die sozialistische Bewegung abzuwehren“ (ebd.). Dennoch gab es bis zur Gründung der Weimarer Republik noch eine Vielzahl von Konzepten, die in den Schulen gelehrt wurden — so wurden landwirtschaftliche Gewerbe besucht und für Frauen bzw. Mädchen bedeutete der verstärkte Bezug auf Heimatkunde etwa sogar die Reduktion der Stundenanzahl für Heimatkunde, „um zwei Stunden für Nadelarbeit zu gewinnen“ (ebd.: 98). Dies entsprach der Doktrin, weg vom *Wortwissen* zu kommen, um sich „Wissen selbstständig und durch Anschauung zu erarbeiten“ (Greverus 1979: 9). Das „Heimatprinzip“ führte schließlich dazu, dass sich der Unterricht in den Schulen an einem heimatlichen Grundsatz orientierte, kurzum: Es wurde das „Bildungsideal der Heimatschule“ proklamiert (Goebel 1991: 98).

Mit Eduard Spranger, der in Berlin als Pädagoge, Psychologe und Philosoph tätig war und dessen Vortrag „Der Bildungswert der Heimatkunde“ (1923) den Nullpunkt der Nachkriegs-Heimaterziehung in der Schule und in der breiten Öffentlichkeit markiert, wurde *die* Form von Heimatkunde salontauglich, die es als das „Verbundensein des Menschen in allen seinen natürlichen und geistigen Lebensbeziehungen mit einem besonderen Fleck Erde, der für ihn Geburtsort oder zumindest dauernder Wohnplatz [ist]“, betrachtet (Goebel 1991: 100). Ein berühmter Kritiker dieses Ansatzes war hingegen Erich Weniger — er warnte davor, „den Begriff metaphysisch zu überhöhen“ und wehrte sich gegen die „Durchdringung der gesamten Geschichte durch ein ‚Heimatprinzip‘“ (ebd.: 101).⁷

⁷ An dieser Stelle sei erwähnt, dass Erich Weniger bekennender Nationalsozialist war, der sich nach dem Krieg relativierend gegenüber dem NS äußerte und sich gegen die von den Alliierten angestrebten Entnazifizierungs-

Ab spätestens 1933 allerdings schlug die zu diesem Zeitpunkt sehr heterogene (und in Diskussionen um ihren Charakter verhaftete) Heimatkunde den Weg ein, der sie bis zum Höhepunkt im Nationalsozialismus führen sollte: Als „Gesinnungskunde“ (Greverus) ließ sie die letzten vermeintlich neutralen Gefilde zurück und wurde zunehmend zu einem Vehikel für die vorherrschende Ideologie. So sollte nach und nach die gesamte Volksschulzeit umgewidmet werden, um ausschließlich Heimatkunde in verschiedenen Formen zu vermitteln.



Abb. 3: Schulbuch Heimatkunde Klasse 3 (DDR.center)

So mischten die Richtlinien bisherige Unterrichtsziele („die Heimat kennen, erleben und lieben“) mit Volkstums- und Volksgemeinschaftsparolen. Heimatgeschichtliche Erzählungen sollten sich mit „Helden der Heimat, des Weltkrieges und der Bewegung“ (womit der Nationalsozialismus gemeint war) verbinden; Heimatkunde hatte Stolz auf „Heimat, Sippe, Stamm, Volk und Führer“ zu wecken. (Goebel 1991: 104)

Aus nationalsozialistischer pädagogischer Sicht macht diese Form von Indoktrinierung im Volksschulalter gewissermaßen „Sinn“ — denn „früh übt sich“ und so wurde im Rahmen der „Volksgemeinschaft“ während des NS darauf geachtet, die Bevölkerung so früh wie möglich mit der Propaganda in Kontakt zu bringen und dafür zu sorgen, dass sich diese in den Köpfen festsetzte — so blieb einzig und allein „die ideologisch mystifizierte Propaganda einer menschenverachtenden Einheitspartei“ (ebd.: 106).

4.1 Nach 1945 (Heimatkunde wird zu Sachunterricht)

Wie in vielen Bereichen deutscher Tradition wurde auch in der Heimatkunde versucht, nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges an die Gebräuchlichkeiten der Weimarer Republik anzu-

prozesse wandte. Vgl. beispielsweise Ortmeier, Benjamin (2008): Erich Weniger und die NS-Zeit. Forschungsbericht, in: Frank-Olaf Radtke (Hg.), *Frankfurter Beiträge zur Erziehungswissenschaft*, 7.3, Frankfurt am Main: Johann Wolfgang Goethe-Universität.

knüpfen, was sich jedoch als problematisch herausstellte, da in einem Reflexionsprozess erkannt wurde, dass die „Emotionalisierung des Heimatgedankens [...] ‚zu kritiklosem Stolz auf die heimatlichen Werte und zur Geringschätzung der anderswo gewachsenen führen‘ [könne]“ (Goebel 1991: 104). Kritik an der ländlich-idyllisierenden, gleichzeitig sich der modernen Gegenwart verwehrenden Heimatkunde konnte geäußert werden, gleichzeitig wurde die Verworfenheit mit Inhalten, die „stark poetisierend und romantisierend, zum Teil mystisch“ waren, problematisiert und thematisiert (ebd.: 107). Was unter dem NS unmöglich war, entwickelte sich in den ersten zwei Nachkriegsjahrzehnten als Kind seiner Zeit — schließlich wurde allem Heimatlichen nicht nur im Schulbereich abgeschworen, sondern diese klandestine Geisteshaltung der öffentlichen Ablehnung mit teils verleugneter oder abgelenkter Sehnsucht danach war im Gesamtkonzept *Heimat* nach 1945 erstmal auf Eis gelegt.

Ab den 1960er-Jahren bekam die Idee eines Sachunterrichts Aufwind in den pädagogischen Instituten (1962 erstmals „Grundlegender Sachunterricht“ anstelle von Heimatkunde) und nach und nach wurden Lehrpläne umgestaltet. Die Ausrichtung schwenkte von einer Wissenschaftsorientierung hin zu Zielen der Emanzipation und Demokratisierung (vgl. ebd.: 107ff.). Ausgenommen an dieser Stelle war die DDR, die nach 1955 „Heimatgeschichte“ als Unterrichtsfach (wieder-)einführte, um die Grundlagen für die „Verwurzelung“ in der sozialistischen Erzählung Ostdeutschlands zu schaffen. „Heimat und Vaterland wurden wieder in direkten Zusammenhang gebracht“, auch wenn es „politisch äußerst fragwürdig [war], Heimat und Vaterland als absolut identische Erscheinungen zu behandeln“ (Lange 1971 zitiert nach Greverus 1979: 12). Dies veranschaulicht auch Abb. 3, die den Umschlag eines Schulbuches des Unterrichtsfaches Heimatkunde zeigt, auf dem Schüler*innen abgebildet sind, die DDR-Fahnen schwenken. Das Interesse von sozialistischen Staaten an der Herstellung einer (emotionalen) *Heimat*, die das gesamte Staatsgebiet abdeckt und die Abgrenzung gegenüber einem Angehörigkeitsgefühl zum Staat (oder etwaige Parallelen) müssen an anderer Stelle erörtert werden. Greverus bemerkt jedenfalls treffend: „Heimatkunden dagegen haben nie nach Heimat gesucht, auf Heimat gehofft, sondern gezeigt, wo sie war“ (ebd.: 14).

4.2 Zwischenresümee

Auf die Betrachtung einer deutschen (bzw. deutschsprachigen) Heimatkunde, der Analyse von *Heimat* im Nationalsozialismus und der darauffolgenden, kurzzeitigen Erstarkung einer Recht-auf-Heimat-Bewegung stützend, werde ich nun versuchen, diese Versatzstücke einer von Krieg

und Nachkriegszeit geprägten *Heimat* in einem politischen Kontext zu verorten und nachfolgend in eine Deutungsrichtung einzuordnen, die als Grundlage für aktuelle Entwicklungen des Begriffs dienen.

Spätestens beginnend mit dem Nationalsozialismus wird ersichtlich, dass *Heimat* ein zu besetzendes Territorium ist, das — bereits vor-aufgeladen durch die Nachkriegszeit ab 1918 — zentrale Elemente zur Bindung von Staatsbürger*innen an „ihr“ Land enthält. Die noch zu lösende Aufgabe, das „Vaterland“ mit der *Heimat* gleichzusetzen, wird zunehmend forciert, denn noch immer wird *Heimat* teilweise territorial-kleinräumlich und nicht gesamtstaatlich betrachtet. Durch Mystifizierung und einer Zuwendung ins Unwirkliche verliert sie allerdings zunehmend diesen Charakter und wird zu dem, was Manuela Fiedler als „Erdschollen-Metaphysik, die eine schicksalhafte Verbundenheit von Individuum/Volk und einem Stück Erde behauptet“, bezeichnet (1995: 8). Erst durch den oben erwähnten Spranger'schen Zugang zu *Heimat* erhielt ebenjene ihre wissenschaftliche Basis, die über de facto existierende Räumlichkeiten (Versatzstücke eines alten, historischen Begriffs von *Heimat*) hinausging und eintrat in die Sphäre eines emotionalen Erlebens von Umwelt (vgl. Neumeyer 1992: 33f.). „Heimat wurde [...] zu etwas ‚Höherem, Immateriellen, Jenseitigen‘ und damit dem Alltag und den realen Problemen entzogen. Als ‚Aufgabe und Sinn des Lebens‘ [...] erhob sie sich über die materiellen Bedürfnisse“ (ebd.: 34).

Deshalb bemühten sich die Nationalsozialisten darum, die nationale Komponente des Begriffs zu betonen und durch die Reihung „Heimat“, Volk und Vaterland eine logische Verknüpfung herzustellen, welche die emotionale Beziehung zur direkten Um- und Lebenswelt auf das größere Gebilde Staat übertragbar machte. (Brückel 2009: 30)

Meiner Meinung nach bildet dies einen der Grundpfeiler der Debatte um aktuelle Tendenzen von *Heimat*: die Verankerung des Begriffs in einer Linie mit den Begriffen „Volk“ und „Vaterland“, als unausweichliche *Conditio sine qua non* und als Nachwirken bzw. Omnipräsenz des Nationalsozialismus in heutigen Diskursen. Wie Bausinger allerdings anmerkt, spielte das „zentrifugale Moment“ von *Heimat* auch eine womöglich gegensätzliche Rolle zum Nationalsozialismus. „Der und die Führer des Nationalsozialismus maßen Institutionen und Menschen daran, was sie für die Verwirklichung der Expansionsziele zu leisten vermochten“ (Bausinger 1986: 105f.). Wenn diese gegenläufig handelten — beispielsweise die Expansion des Dritten Reichs kritisch beäugten oder sich gegen zentralistische Tendenzen wehrten — wurden sie ebenso sanktioniert.⁸ Dies lässt freilich nicht automatisch auf eine kritische Haltung *per se*

⁸ Vgl. hierfür die Ausführungen von Ditt (1990: 202ff.).

schließen — zeigt doch eine Abwehrhaltung gegen die erzwungene „Öffnung“ der *Heimat* für „Fremde“ eine Seite der Heimatbewegung, die sich auch heute wieder kritisieren lässt. Generell bleibt an dieser Stelle die Beantwortung der Frage offen, inwiefern der Widerstand gegen das NS-Regime ein kritischer Akt war, wenn die Begründung einzig und allein darin lag, die „*Heimat* zu schützen“ — denn dieser „Schutz“ ist immer nur eine Seite der Medaille, gerade in Bezug auf die Dichotomie entstehend aus Regionalismus und Globalisierung, die in aktuelleren Diskursen vorherrschend ist. Ich möchte betonen, dass hier keineswegs eine Schmälerung des Widerstands betrieben werden soll, vielmehr geht es darum, eine kritische Perspektive gegenüber Begrifflichkeiten einzunehmen, um gegebenenfalls eine Vereinnahmung dieser aufzeigen zu können.

Die oben erwähnte bewusste Heranführung des Heimatbegriffs an die Nation nahm nach Ende des Zweiten Weltkriegs eine unerwartete Wende: *Wollte* sich die Heimatbewegung vor dem Krieg nicht mit der Nation gleichsetzen, *musste* sie es danach — als Substitutionsmittel.



Abb. 4: Filmplakat: *Grün ist die Heide* (1951) (film-poster-archiv.de)

[S]olange die nationale Identifikation noch nicht hergestellt ist (gerade nach den singulären Verbrechen des Nationalsozialismus), solange dient auch hier die Heimat als Nationsersatz — eine Heimat, die an kultur-nationale Identifikationsmuster gebunden wird. (Costadura/Ries 2016: 15)

Diese Flucht — vielleicht rückwärts, eher jedoch nach Drüben — in das scheinbar Unproblematische, die *Heimat* — zeigt sich archetypisch am Genre des Heimatfilms.

Filme von damals über damals scheinen gleichsam der Anamnese eines gestörten Jetzt-Bewußtseins zu dienen, scheinen Antworten auf die Frage zu versprechen, weshalb das Leben in diesen Jahren ganz ohne Auseinandersetzung mit der Vergangenheit auskommen konnte. (Kaschuba 1990: 830f.)

Die Annahme, dass diese Filme womöglich gar nicht die post-nationalsozialistische Gesellschaft widerspiegeln, lässt sich lakonisch mit Kracauer widerlegen, der meinte: „Jeder populäre Film entspricht populären

Wünschen“ (1985: 223). Eine Parallele zu oben besprochenen Recht-auf-Heimat-Bewegungen ist mehr als zufällig, zumal auch Mehrfach-/Neuverfilmungen von Klassikern wie „Grün ist die Heide“ (siehe Abb. 4) immer wieder aktualisiert wurden: „1932 als Natur- und Kulturfilm gedreht, 1951 dann mit Flüchtlings- und Nachkriegsmotiven angereichert und 1974 mit Schlagern

musikalisch neu garniert, fügte sich das Strickmuster jeweils chamäleonhaft in die veränderten gesellschaftlichen Landschaften ein“ (Kaschuba 1990: 830). So flossen Narrative, welche in der Nachkriegszeit aktuell, jedoch tabuisiert waren, in die Filme ein und gaben einem Gefühl Ausdruck, das sich als *Heimat* akzentuierte, allerdings — wie Neumeyer bemerkt — mit einem entscheidenden Unterschied:

Während dies [*Heimat* als Mittel zur Identitätsstiftung; *Anmerkung des Verfassers*] nach dem 1. Weltkrieg jedoch eine zunehmende Politisierung zur Folge hatte und z.B. die Heimatkunde als Mittel zum Zweck der nationalen Erneuerung einen wichtigen Platz einnahm, zeichnete sich das Heimatbild der Zeit nach dem 2. Weltkrieg dadurch aus, dass es völlig unpolitisch und auf einen ‚Kraftquell für Sitte und Gemüt‘ [...] reduziert war. (1992: 40)

Diese (scheinbare) Entpolitisierung, auf die Neumeyer hier verweist, wird bis heute eine essenzielle Rolle in der Wirkung des Begriffs einnehmen. „In Form des am Kiosk zu erstehenden Heimatromans, des Heimatschlagers oder natürlich des Heimatfilms war diese stereotype, klicheehafte ‚Allerweltsheimat‘ (Bausinger) einfach zu konsumieren“ (Brückel 2009: 26).

Dass sich *Heimat* weg von einer politisch *konkreten* Ebene bewegte, lässt sich meiner Einschätzung nach nur teilweise bestätigen — einerseits ging der Begriff definitiv eine Symbiose mit der Marktwirtschaft ein, denn vor dem Zweiten Weltkrieg war *Heimat* zwar durchaus als Kampfbegriff präsent, wurde jedoch nicht wirklich vermarktet. Es gab demnach keine Kommerzialisierung und keine nennenswerte Behaftung von Waren mit dem *Heimat*-Fetisch. Ganz anders war die Situation bereits während des Zweiten Weltkrieges, wo Propaganda auch durchaus kommerziell betrieben wurde, in Form von *Heimat*-Wettbewerben und Merchandise wie Postkarten („Grüße aus der Heimat“ an die Front), Fotoalben und dergleichen. Andererseits bedeutet dieses Anbieten bzw. die kommerzielle Nutzbarmachung des Begriffs nicht automatisch, dass eine Entpolitisierung stattgefunden haben muss. Denn auch die Kommerzialisierung eines Konzepts kann den politischen Inhalt dessen nicht ganz auslöschen bzw. nur bedingt angehen.⁹ Umgekehrt kann die Vermarktung von politischen Konzepten deren Charakter geradezu verschleiern und über den Weg der Ware Eingang in die Allgemeinheit finden. Ob nun entpolitisiert oder verschleiert, diese Periode war von kurzer Dauer — der wirtschaftliche Aufschwung der 1960er-Jahre unterband es für ein gutes Jahrzehnt, rückwärtsgewandt und der Vergangenheit nachsinnend zu denken, es herrschte eine allgemeine Aufbruchsstimmung (ökono-

⁹ Ein — zugegeben — streitbares Beispiel ist Punk und seine Kommerzialisierung in den 1980er-Jahren, vgl. hierfür z.B. Meinert, Philipp & Seeliger, Martin (Hg.) (2013): *Punk in Deutschland. Sozial- und kulturwissenschaftliche Perspektiven*, Bielefeld: transcript Verlag.

mischer, kultureller, intellektueller Art), als sich die deutsche (bzw. deutschsprachige) Wirtschaft vom Zweiten Weltkrieg zu erholen begann. Diese sollte allerdings nicht allzu lange dauern: Spätestens mit Ende des Jahrzehnts „setzte die Renaissance von ‚Heimat‘ ein, als die Kritiker der modernen Wachstumsgesellschaft begannen, ‚Heimat‘ wiederzuentdecken“ (Brückel 2009: 26). Ebenso wurde vermehrt Literatur von Exilant*innen (die aufgrund des NS geflüchtet waren, oder auch aus der DDR/BRD etc.) veröffentlicht, die sich auf ihre Art und Weise mit Heimatbezogenheit und der Idee von Heimatlosigkeit auseinandersetzten.

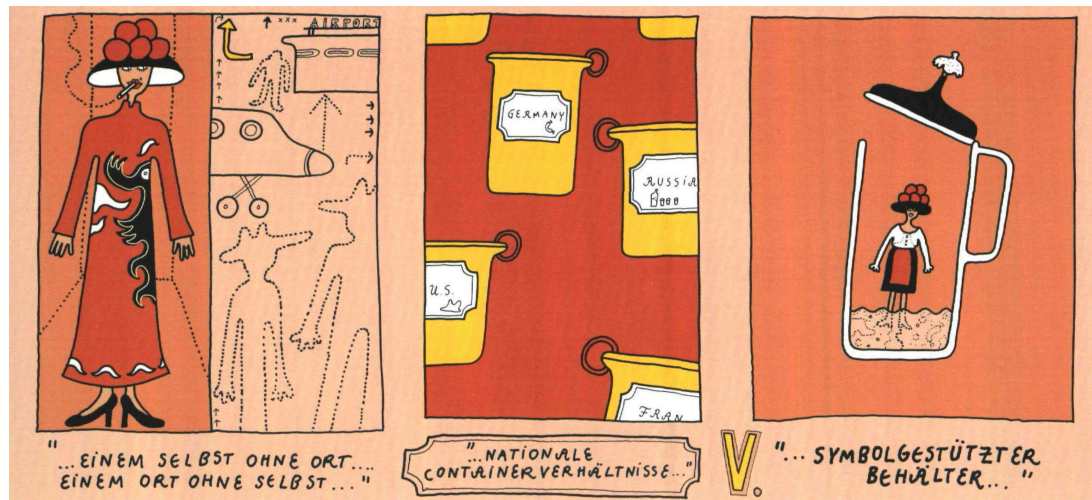


Abb. 5: Illustrationen zu „Der gesprengte Behälter“. (Saenger 1999)

Bevor ich nun auf aktuellere Entwicklungen rund um den Begriff eingehen werde, stelle ich fest, dass sich der Heimatbegriff bislang zuallererst als Container vorstellig macht, der befüllt werden will bzw. muss, um Diskursrelevanz zu behalten (siehe Abb. 5, in dem die Illustratorin Susanne Saenger die Container-Bedeutung von *Heimat* wörtlich nimmt). Der Wegfall einer juristischen Bedeutung mit der Konstituierung von Nationalstaaten und der Industrialisierung riss ein Loch auf, das — mit einiger Verzögerung — mit historischem Material gefüllt wurde. Ebendiese zunehmend ins Mystische wegkippende Füllung erreicht mit dem Nationalsozialismus ihren Höhepunkt und floss danach rapide ab, wiederum ein Behältnis zurücklassend, das — von Schuldgefühlen flankiert — wieder neu befüllt werden musste, dieses Mal bereits im Wettstreit mit mehreren Positionen, welche die *Heimat* mit ihrem Destillat befüllen wollten (die Recht-auf-Heimat-Bewegungen vs. das als unverfänglich betrachtete Genre des Heimatfilms). In einem beständigen Für und Wider um die *Heimat* deklarierten in den letzten Jahrzehnten Institutionen und Gruppierungen vielerlei Art und verschiedenster politischer Ausrichtung die Deutungshoheit über den Begriff, teilweise im Unklaren darüber, wessen Ideen Nachfolger*innen sie sind und welche Konzepte älterer *Heimat*-Definitionen ihren Argumentationen zugrunde liegen. „‚Heimat‘ ist beweglich geworden. ‚Heimat‘ ist individuell geworden. ‚Heimat‘ überrascht“ (Blickle 2012: 41).

5 *Heimat* — aktuell

5.1 „Wenn ich über Heimat singe, meine ich es in einem sehr positiven Sinn.“¹⁰

Mit einem Bruch von knapp 60 Jahren, die seit dem Aufkommen des Heimatfilms vergangen sind, möchte ich nun einen Blick in die (nähere) Gegenwart werfen, um hervorzuheben, wo *Heimat* heute produziert und wie sie (von wem) beansprucht wird. Aktuelle Debatten über den Begriff sind den meisten von uns geläufig — nicht, weil mensch daran besonders interessiert sein muss, sondern weil es unvermeidlich ist, diese in der Medienlandschaft mitzubekommen. *Heimat* wird geradezu ausschließlich politisch interpretiert und das von allen möglichen Blickwinkeln und mit größtmöglich diverser Begründung. Einige Beispiele in chronologischer Unordnung aus den letzten Jahren:

„[D]ass Umweltschutz Heimatschutz ist“, ist nicht neu. Was beispielsweise die FPÖ schon einige Zeit in ihrem politischen Programm verankert hat, weitet sich mit der Debatte um das Klima und seine Krise auf rechte und rechtsextreme Positionen aus: „Eine intakte, unberührte Umwelt ist Symbol für die Kraft, Schönheit und Reinheit der Nation und des Volkes an sich. Natur und Volk dürfen nicht von einer immer stärker wachsenden und sich globalisierenden Industrie zerstört werden“ (ebd.).

Eben dieser *Heimatschutz*, dem sich bevorzugt im rechten politischen Spektrum bedient wird, spielt allerdings auch bei den Grünen in Österreich eine Rolle: „Ich scheue mich nicht davor, von der Heimat Europa zu sprechen und den Werten, *die hier zu verteidigen sind* [Hervorhebung des Verfassers]. Ich bin also auch ein Heimatschützer, wenn man so will“, meint beispielsweise Werner Kogler, Klubobmann und Bundessprecher der Grünen, im Gespräch mit dem *Standard* (Sterkl 2019).

In ihrem Format *#natsanalyse* beschäftigte sich die Politikwissenschaftlerin Natascha Strobl mit dem Attentäter in Christchurch im März 2019:

¹⁰ Andreas Gabalier auf die Frage nach seinem Heimatbezug. Begalke, Mathias (2018): Andreas Gabalier spricht über Heimat und Volks-Rock’n’Roll, in: *Göttinger Tageblatt*, [online]: <https://www.goettinger-tageblatt.de/Nachrichten/Kultur/Weltweit/Andreas-Gabalier-im-Interview-ueber-Heimat-und-Volks-Rock-n-Roll> [24.11.2019] [Hervorhebung des Verfassers]



Abb. 6: Tweets vom 18.03.2019. (Screenshot, Strobl 2019)

In ihrer Analyse stellt Strobl die These auf, dass sich das Manifest des Attentäters in weiten Teilen auf die politische Theorie des Nationalsozialisten und Staatsrechtlers Carl Schmitt bezieht, der auch aktuell für rechtsextreme Gruppierungen wie die *Identitäre Bewegung* sehr relevant ist, weil er einen theoretischen Grundstock für ihre Positionen bietet bzw. dementsprechend interpretiert werden kann. Schmitt spricht in seinem Werk „Theorie des Partisanen“ vom „tellurischen Charakter“, der als eines von vier Merkmalen die Position und Legitimation des „Partisanen“ ausmacht. Dieser Charakter dient als Begründung für die Verteidigung der „(unkonkreten) Heimat sowie der (konkreten) Heimaterde“ (Strobl 2019, siehe Abb. 6) und legitimiert sich faktisch in der Heimatverbundenheit von ebenjenem. Diese Art von Heimatverteidigung als Legitimation für Terrorismus wird allerdings nicht in dieser Art von Schmitt propagiert, sondern immer wieder als Basis aufgegriffen und gedeutet.

Abschließend für die Liste an Beispielen, weniger extrem als das letztgenannte, aber dennoch richtungsweisend für *Heimat* in der Populärkultur ist die Debatte rund um den Begriff in der österreichischen Musik: Als Andreas Gabalier 2018 ein Album mit dem Titel „Vergiss Mein Nicht“ veröffentlichte, gab es teils heftige Reaktionen darauf. Freilich — Gabalier war bereits zu dem Zeitpunkt kein unbeschriebenes Blatt in punkto *Heimat* und auch die heftigen Reaktionen sind doch zumindest teilweise in seiner Performance mitkalkuliert.¹¹ Doch die Popularität des Sängers und das Ausbleiben von Reaktionen auf Songzeilen wie

¹¹ So gab es beispielsweise einen Eklat, weil Gabalier 2014 beim Formel 1 Grand Prix in Spielberg die „alte“ (bis 2011 gültige) Version der österreichischen Bundeshymne gesungen hatte, in der die Zeile „Heimat großer Töchter und Söhne“ noch „Heimat bist du großer Söhne“ lautete. Als Rechtfertigung meinte der Sänger lapidar:

I glaub an mei Land und die ewige Liab /
Nix is mehr Daham als ein Schnitzel aus der Pfann /
Tradition leben, mit der Zeit gehen /
So wie's früher in der Milka-Tender-Werbung war /
I glaub an Leut, die sich geben wie sie sind /
In einem christlichen Land hängt ein Kreuz an der Wand /
I glaub an den Petrus an der Himmelstür /
Der sagt, komm her zu mir, Bua i muss reden mit dir /
Vaterunser beten, Holzscheitelknien /
Nach einem Zeltfest im Rausch am Heuboden die Unschuld riskieren / (Schachinger 2018)

veranlasste schließlich eine andere österreichische Band, Krautschädl, auf die Texte des ersten näher einzugehen und ihre Form von Heimatverbundenheit darzulegen:

Oder verstehen wir da etwas falsch? Wenn das alles nur ein großes Kunstprojekt oder zumindest nur ein schlechter Scherz ist, dann musst du schon etwas sagen. Ansonsten müssen nämlich wir etwas sagen. *Da geht es nämlich auch um unsere Heimat* [Hervorhebung des Verfassers]. Und um die machen wir uns gerade Sorgen. Unter anderem wegen dir, lieber Andreas. Unsere Heimat, die ist nämlich groß, auch, wenn längst nicht immer alles heil ist – auch wenn alles immer wieder mal auch viel zu viel Heil! ist. Aber vielleicht ist ja gerade das auch das Steile an der Sache. (Krautschädl 2018)

Es geht Krautschädl also um die Deutungshoheit des Begriffs, darum, die *Heimat* für sich zu reklamieren und zu zeigen, dass der Begriff anzueignen ist und dies fortwährend geschieht. Während Andreas Gabalier seine Ansichten zur *Heimat* in Liedform verarbeitet, gibt es auch Gegenpositionen, die sich auf einen (scheinbar) emanzipatorischeren Aspekt beziehen, der sich entlang dieser Definition bewegt:

Heimat heißt, sich engagieren, eingebunden sein in politische und kulturelle Prozesse. Heimat heißt helfen, wo Hilfe gebraucht wird. Heimat heißt gemeinsam feiern, wo immer es was zu feiern gibt. Heimat heißt, der Heimat gegenüber auch einmal ungemütlich werden, wenn es denn sein muss. Heimat ist vor allem auch immer ein konstruktiver Dialog mit der Heimat. (Ebd.)

In ihrem offenen Brief an den „Volks-Rock’n’roller“ kreieren die Mitglieder von Krautschädl meiner Meinung nach ein Amalgam aus verschiedenen Begriffen: Einerseits beziehen sie sich auf die *Heimat* sehr positiv, sie nennen Kindheitserinnerungen, materielle Kulturgüter wie das Wiener Schnitzel und Bier und auch Immaterielles, das ihre *Heimat* ausmacht. Andererseits ist ihre Verbundenheit auch personeller Natur. Sie lieben Werke von „Fendrich, Ambros und Danzer. [...] Wir lieben Ingeborg Bachmann (gerade, weil wir sie so oft nicht verstehen), Marianne Mendt und Anita Wachter. Wir lieben H.C. Artmann, Walter von der Vogelweide und David Alaba“ (ebd.). Diese Attribuierung diverser Persönlichkeiten unter den gemeinsamen Nenner

„So habe ich es mit acht Jahren in der Schule gelernt.“ (Vgl.: Der Standard (2014): Grüne empört über Gabaliers Bundeshymne ohne „Töchter“, in: *Der Standard*, [online] <https://www.derstandard.at/story/2000002276391/gruene-empoert-ueber-gabalier-version-ohne-toechter> [27.11.2019].)

Heimat verschleiert allerdings eine andere Subsumierung dieser Liste kultureller Versatzstücke: die des Nationalstaats. „Das nationalistische Ethos“, schreibt Norbert Elias in Abgrenzung zu *Heimat*, „beruht auf einem Gefühl der Solidarität und Verpflichtung, das sich nicht einfach auf bestimmte Personen oder eine Einzelperson [...] richtet, sondern auf ein souveränes Kollektiv, das die betreffenden Individuen selbst mit Tausenden oder Millionen anderer bilden, das hier und jetzt als Staat organisiert ist“ (Elias 1995: 50). Die Abgrenzung der *Heimat* zum Nationalismus ist hier schwierig zu erkennen und in mancher Diktion auch fließend. Krautschädl positionieren sich dementsprechend passend zu Gabaliers oben zitierten Textzeilen — auch er spricht über das „Land“ und vermischt Traditionen, subjektive Eindrücke und Erfahrungen zu einer homogenen *Heimat*, die allerdings unerwähnt bleibt.

Nach dieser Sammlung von Beispielen, wie *Heimat* aktuell verwendet und diskutiert wird, werde ich mich nachfolgend mit der tieferliegenden Struktur des Begriffs beschäftigen. Ziel ist es, herauszuarbeiten, was die soziale und räumliche Komponente umfasst und wie *Heimat* als „gelebter Raum“ (Waldenfels) verwirklicht wird.

5.2 *Heimat als soziale und als räumlich-geographische Kategorie*

„Die Frage nach der Heimat ist eine spezielle Form von Ortsfrage“, stellt Bernhard Waldenfels fest (1990: 110). Laut ihm bezieht *Heimat* ihre Kraft aus der Zugehörigkeit von Personen und Dingen innerhalb eines Raums. Wenn auch diese „Zugehörigkeit [...] in ihrer kulturellen Variabilität niemals ganz natürlich [ist], [...] reicht sie hinein in eine natürliche Welt, deren Vorgaben wir nicht ins Beliebig abwandeln können“ (ebd.: 111). Auch Greverus attestiert der *Heimat* diese Trennung, wandelt jedoch den räumlichen Part in den Begriff der „Territorialität“ ab: „Das Territorium ‚Heimat‘ wird als Ziel dieser primären Bedürfnisse [Identität, Sicherheit, Aktivität und Stimulation; *Anmerkung des Verfassers*] definiert“ (Bastian 1995: 37). Diese räumliche Bindung der Subjekte ist demnach mehr als nur die zufällige Verortung im Raum und ebendieser Raum ist kein leerer Container (siehe Abb. 5), „sondern ein mehr oder weniger erfüllter und gegliederter Raum; er ist kein gleichförmiges Medium, sondern nimmt verschiedenartige Strukturen an“ (Waldenfels 1990: 111f.). Als Gedankenspiel greift er die Frage „Woher kommst du?“ (ebd.: 112) auf und entwickelt daraus eine dreigeteilte Antwort, die mit den Kategorien „Aufenthaltort, Herkunftsort und Lebensort“ (ebd.) beantwortet wird. Qua der Definition eines jeden dieser Orte zieht er den Schluss, dass ausschließlich der *Lebensort* als *Heimat* fungieren kann:

Schließlich bleibt als dritte Möglichkeit der *Lebensort*, das heißt der Ort, wo ich zu Hause bin und mich zu Hause fühle, wo ich im vollen Sinne lebe als einer, der eingewöhnt ist und nicht nur eingeboren. In solchem Sinne sprechen die Engländer von *home*, wenn wir „Heimat“ sagen. Diesen Lebensort kann ich nun in der Tat verlieren, er ist nicht austauschbar, auch nicht einzig, sondern *wandelbar* in den Grenzen, in denen ich selber es bin. Es gibt eine zweite oder dritte Heimat: schon der Heimkehrer aus der Fremde findet nicht dieselbe Heimat vor, die er verlassen hat. Doch beliebig viele Heimaten gibt es nicht. Auf gewisse Weise ist der Lebensort von uns gewählt, und sei es auch nur in stummer oder resignierter Zustimmung [Hervorhebungen im Original]. (Ebd.: 113)

Begründet wird dies damit, dass der *Lebensort* gewissermaßen eine *Wahlheimat* ist, die der Mensch „aktiv gestalten und erwerben [kann]“, im Gegensatz zum *Herkunftsort*, der passiv auf ihn wirkt, also wohl *Heimat* sein kann, allerdings nicht selbstbestimmt, sondern sedimentiert in einer „Vorvergangenheit, die in vollem Sinne nie Gegenwart war“ (ebd.: 114). Raumbegriffe sind ihrerseits ebenso wenig statisch wie Diskussionen darüber. Beginnend mit dem *spatial turn*, dessen Weg beispielsweise der Philosoph Henri Lefebvre mitbereitet hatte, hat sich ab den 1970er-Jahren ein äußerst dynamischer Raumbegriff entwickelt, der für eine kritische Untersuchung von *Heimat* relevant sein kann. „Ein solcher Raumbegriff steht quer zu einem traditionellen Heimatbegriff, der sich auf einen unhintergehbaren Ursprungsort bezieht“, meint beispielsweise Friederike Eigler, die diesen heranzieht, um literarische Heimatbilder zu decodieren (2012: 76). Eigler ist der Ansicht, dass sich der statische Heimatbegriff als ungeeignet erweist, um auf aktuelle Entwicklungen (seit dem 20. Jahrhundert) einzugehen, da sich parallel dazu der Raumbegriff radikal verändert hat. Überhaupt ist *Heimat* heute bereits so voll mit „politischen, geschichtlichen, universalen, semiotischen [...], rassistischen, nationalen, sozialpsychiatrischen [...], fremdheitskundlichen, ethnographischen und ethnologischen Termini“ (Öztürk 2012: 124), dass die Statik des Begriffs zwingend unter der Last der postmodernen Zeit in sich zusammenbrechen muss. Die von einem singulären Erzählstrang ausgehende Behauptung, dass der *Container Heimat* mit beliebiger (unproblematischer) Bedeutung gefüllt werden kann, lässt sich angesichts von Migrationsbewegungen und dem Jetzt einer postkolonialen Zeit so nicht mehr halten. Im Wechselspiel mit der sozialen Ausformung von *Heimat* kommt sie „in den literarischen Texten zum Ausdruck, d.h., sie ist nicht immer ein auf der Landkarte eingezeichneter Ort, der nur einen Namen hat“ (ebd.), sondern kann sich bisweilen in einem von diffus bis konkret reichendem „Heimatgefühl“ ausdrücken.

5.3 „Verwurzelung“

Ein Brückenschlag von der sozial-räumlichen Komponente der Heimat zur sogenannten Verwurzelung kann indes gelingen, wenn wir nochmals Eigler aufgreifen: Sie zieht eine Annahme des Kulturgeographen Yi-Fu Tuan¹² heran, der ein „universale[s] menschliche[s] Bedürfniss [sic!] nach ‚Verortung‘ oder ‚Verwurzelung‘ (er verwendet den Begriff ‚rootedness‘) in seinen umfassenden ethnographischen Quellen ‚aus unterschiedlichen Kulturen und Zeiten“ (2012: 77) ausmacht. Dieses Bedürfnis ist sicherlich schwer zu fassen und bedürfte zumindest einer größer angelegten Feldforschung, um es veri- oder falsifizieren zu können, worauf an dieser Stelle verzichtet werden muss — allerdings konnte durch die für diese Arbeit betriebene Literaturrecherche einiges gefunden werden, was sich auf Verwurzelung bezieht. Im Fach wird

auch der Begriff der *Lokalität* („locality“) von Arjun Appadurai diskutiert, dem beispielsweise Eigler eine unvermutete Korrespondenz zur *rootedness* von Tuan attestiert. Appadurai, der anhand von „neighborhoods“ eine Theorie zur kleinräumlichen Vernetzung von Subjekten entwirft, sieht ebendiese als Brennpunkt von staatlicher Kontrolle versus dem Entzug gegenüber dieser:

From the point of view of modern nationalism, neighborhoods exist principally to incubate and reproduce compliant national citizens — and not for the production of local subjects. Locality for the modern nation-state is either a site of nationally appropriated nostalgias, celebrations, and commemorations or a necessary condition of the production of nationals. Neighborhoods as social formations represent anxieties for the nation-state, as they usually contain large or residual spaces where the techniques of nationhood (birth control, linguistic uniformity, economic discipline, communications efficiency, and political loyalty) are likely to be either weak or contested. (Appadurai 1996: 190)



Abb. 7: Plakat 1921 zur Volksabstimmung (kulturshaker.de 2015)

Dieses Wechselspiel sieht Appadurai in den Subjekten der *neighborhoods* verankert, es ist eine Art Verwurzelung, die sich formiert und fortwährend erneuert werden muss, einerseits fragil, da sie in kontinuierlicher Abgrenzung existiert, „because they are opposed to something else and derive from other, already produced neighborhoods“ (ebd.: 183), andererseits ausgezeichnet durch eine Art widerständige Zwischenposition, als vermittelnde Kraft zwischen kleinteiliger Welt und Globalisierung. Meiner Meinung nach sind jedoch *locality* und *rootedness*, also

¹² Tuan, Yi-Fu (2008): *Space and Place: The Perspective of Experience*, Minneapolis/London: University of Minnesota Press.

Verwurzelung, zwei unterschiedliche Kategorien, denen ebenso unterschiedliche Voraussetzungen zugrunde liegen, die ich im Folgenden darlegen möchte.

„Geht es um Migration, gleicht der deutschsprachige Diskurs der letzten Jahre einer sich ausdehnenden Landschaft mit erhöhter Stolpergefahr. Überall sind ‚Wurzeln‘“ (Termeer 2016: 17). Die Wurzel-Metapher hat im letzten Jahrhundert eine ähnlich verfolgenswerte Metamorphose durchgemacht wie ihre Schwester im Geiste, die *Heimat*. Was Termeer als „biologische Metaphorik“ (ebd.: 8) bezeichnet, ist bereits vor knapp 100 Jahren erstmals breitenwirksam diskutiert worden (siehe auch Abb. 7) und zwar von (im *Exkurs: Heimatkunde* erwähnten) Eduard Spranger, der proklamierte, „[d]er Mensch bedürfe eines ‚Wurzeln in der Erde‘; es mache das ‚Elend des Großstädtlers‘ aus, ‚daß er nicht mehr tief einwurzeln kann in den Boden und die umfangenden, seelisch schützenden Kräfte des Bodens‘“ (Spranger 1923 zitiert nach Goebel 1991: 100). Diese Kontrastierung von Stadt- gegenüber Landbewohner*innen ist natürlich ein „alter Hut“, ebenso oft widerlegt wie neu diskutiert, und spätestens seit der flächendeckenden Verbreitung und massiven Invasion des industriellen Kapitalismus in die kleinsten Winkel jedweder Lebensrealität seiner nostalgischen Grundlage entzogen.

Die Wendung gegen die Stadt — und gemeint ist jetzt die industriell geprägte Großstadt —, gegen die Zivilisation und Industrie wird aggressiv. Heimat wird immer stärker mit der Vorstellung des Bäuerlichen verknüpft, wobei keineswegs immer die Stille und Weite des Landes maßgeblich ist, sondern oft genug die bäuerliche „Verwurzelung“, die Bindung an den Boden, die selbst noch in den Formen elementaren bäurischen Starrsinns gefeiert wird. (Bausinger 1980: 13)

Durch die Analyse Bausingers wird ersichtlich, wie sich *Verwurzelung* als Gegenposition aufstellt: de facto als Zivilisationskritik — und eben dies verbindet sie mit dem bürgerlichen Heimatideal, das „mit ihrem Bekenntnis zur überlieferten Ordnung des ländlichen Lebens und zur Tatkraft bodenverwurzelter Herrenmenschen [...] eine Ethik [vermittelte], die dem politischen Bedarf der Zeit angemessen war“ (Bausinger 1986: 101).

Dass die Verwurzelungs-Metaphorik nicht nur intensiv einen problematischen Mensch-Natur-Bezug bemüht, bestätigt auch Thomas Ebermann. Im Zuge dieser Arbeit hatte ich die Gelegenheit, den Publizisten und ehemaligen Hamburger Politiker zu interviewen und durfte einige Nachfragen zu seinem 2019 erschienen Buch „Linke Heimatliebe. Eine Entwurzelung“ stellen. Darin bezieht Ebermann Stellung zu aktuellen Ausformungen des Heimatbegriffs und analysiert auch zeitgenössische Positionen wie Ernst Blochs *Heimat-als-Utopie*-Konzept. Auf die Verbindung von „Ver-/Entwurzelung“ und Antisemitismus angesprochen, meint Ebermann:

[00:04:35] E: Den ausschließenden Charakter hatte es vom ersten Moment an, weil wir wissen ja, dass am Ende des 19. Jh. eine überwältigende Mehrheit der Heimatvereine diesen „Arier-Paragraphen“, das Verbot der Juden, dort mitzuwirken und so etwas hatte, und das ist natürlich mit all den Mythen von jenen, die die Fähigkeit haben, schollen-verbunden zu sein und jenen, die zur ewigen Wanderschaft verdammt sind.

IV: Ja genau, eben diese—

E: Die dann befruchtet wurden, nicht, so dass eigentlich die Fremdheit noch einmal, die Fremdheit, die's ohnehin gab, noch einmal manifest untermauert wurde durch den Heimatbegriff. Da glaube ich, dass der Begriff der „Verwurzelung“ insofern ein Schlüsselbegriff ist, als er ja die Behauptung, die der Filbinger [deutscher Jurist und Politiker im Nationalsozialismus, 1913-2007; *Anmerkung des Verfassers*] dann nochmal in den 80er-Jahren auffrischt, aufstellt, dass man psychische Schäden erlitte wie der Baum Schädigung erlitte, wenn man ihn umtopft, wenn man nicht heimatverbunden sei und dieses Bild, das ja eigentlich in den verschiedensten Varianten in der bürgerlichen Ideologie vorkommt, nicht, wo die Wurzel-Metapher nicht so ausgeprägt ist als die Lebensweisheit „Schuster, bleib bei deinen Leisten!“, das heißt, „finde dich mit der Ordnung, den Hierarchien und deinem Eingordnet-Sein ab.“ (Thomas Ebermann, Interview-Transkript, Graz, 02.09.2019)

Diese Erläuterung Ebermanns von Filbinger und der Superstruktur des Baumes mit den Begriffen „Umtopfung“ und „Wurzelschädigung“ ist Teil eines dezidiert antisemitischen Codes, der sich über die Jahre mit *Heimat* vermischt hat. Jener wurde bereits vor und im Nationalsozialismus angewendet und hatte ebenso große Relevanz in den Anfängen der stalinistischen Sowjetunion Unter dem Begriff der „wurzellosen Kosmopolit*in“ wurden hauptsächlich Jüdinnen und Juden denunziert, verhaftet und hingerichtet. Um zu vermeiden, dass die Verhaftungen als antisemitischer Akt von der Bevölkerung aufgefasst werden würden, kam es zur Codierung mit der Metapher der Wurzel und dem Typus der Kosmopolit*in als Negativumwandlung einer Weltbürger*in. Ebermann attestiert der Metaphorik deshalb eine „enge Zugehörigkeit zur Blut- und Boden-Ideologie, untrennbar vom Bild des verwurzelten Ariers versus des nomadischen zersetzenden Juden“ (2019: 39).

„Verwurzelung“ als Konzept ist demnach nicht ausschließlich in Diskussionen um Heimat zu finden — sie erstreckt sich allerdings zurück bis zu protonationalistischen Diskursen in Deutschland, fasst antisemitische Codes mit ein und wird des Öfteren in Zusammenhang mit Konzepten wie Lokalität und *rootedness* genannt. Termeer geht diesbezüglich noch einen Schritt weiter und attestiert dem Begriff eine Nähe zur (diskriminierenden) Praxis des *Otherings*:

Wer „wurzelt“ steckt fest, ist und bleibt verwachsen mit seinem/ihrem „kulturellen Herkunftsraum“. Gerade die Konstruktion des Pflanzlichen betont eine letztliche Unverrückbarkeit. [...] Die Wurzelmetapher behauptet, dass fremde — wohlmöglich unveränderliche — Eigenschaften miteingebracht werden. (Termeer 2016: 18)

Auch wenn diese „Verwurzelung“ positiv konnotiert sein kann (siehe Abb. 8) und in manchen Kontexten gar Vielfalt ausdrücken soll, gibt es eine strikte Trennung zwischen denen, die qua Geburt verwurzelt sind mit „ihrem“ Boden und denjenigen, die „entwurzelt“ sind und sich als Quasi-Eindringlinge auf „heimischem Boden“ bewegen bzw. wurzeln wollen. Nicht zuletzt deshalb ist zu beobachten, dass „die Konstruktionen von ‚Fremden‘ in der Gesellschaft via Wurzelmetapher [...] augenfällig mit verbreiteten Auffassungen über ‚eingewanderte‘ Pflanzen — Neophyten — in ‚heimischen‘ Ökosystemen [korrespondieren]“ (ebd.: 19).

Tiere und Pflanzen werden als „Massen“ bezeichnet, die die „heimische“ Vegetation verdrängen, als „unkultiviert“, als „triebhaft“, „nicht sesshaft“, „rücksichtslos“ und „kaum kontrollierbar“. Dagegen scheint die „heimische“ Natur als positiver Gegenpol, der vor „Überfremdung“ geschützt werden muss. Dem folgen dann oft (aus rassistischen Diskursen bekannte) Abwehr- und Vernichtungsrhetoriken. (ebd.: 27f.)



Abb. 8: Verwurzelung als („positives“) *Othering* in Medienberichten (Screenshot, kulturshaker.de 2016)

Diese Rhetorik dient einerseits der Naturalisierung von sozialen Verhältnissen, andererseits — in weitaus befremdlicher Manier — kann damit eine Enthumanisierung von „Fremden“ betrieben werden. Die „Abwehr- und Vernichtungsrhetoriken“ lassen sich qua Geschichte nicht 1:1 wiederaufnehmen bzw. würden mit ihrer Direktheit möglicherweise auf Ablehnung stoßen; durch die Verschiebung auf eine Naturebene (welche Ähnlichkeit hat mit der Verschiebung im

NS, vgl. beispielsweise die Gleichsetzung von Juden und Jüdinnen mit Schlangen/Ratten) wiederum kann diese Form der Rhetorik artikuliert werden — für diejenigen, die sie ablehnen, gibt es nur schwer eine Handhabe dagegen, da sie sich nicht auf Personengruppen bezieht; für die Befürworter*innen ist der Code hingegen eindeutig.

Insofern also „Verwurzelung“ in einem Atemzug mit *Heimat* genannt wird, kann davon ausgegangen werden, dass die beiden Begriffe in einem Naheverhältnis miteinander stehen, das problematisch bis reaktionär ist. Durch ihren Bezug zur *Heimat* bezieht sich das „Verwurzelt sein“ auf einen territorialen Aspekt, der in die *Heimat* eingeschrieben ist; umgekehrt benötigt *Heimat* ihrerseits die „Verwurzelung“ als Legitimation auf der Ebene der Naturverhältnisse, um ihre begrenzten territorialen Eigenschaften naturalisieren zu können.

6 „Die Heimat der Männer sind die Frauen.“¹³

Es mag paradox anmuten, dass *Heimat*, nach all dem, was sie laut vorliegender Arbeit ist und nicht ist und was sie vorgibt zu sein, noch etwas sein soll: männlich. Zur Veranschaulichung der These ist dem Kapitel folgendes Foto vorangestellt:



Abb. 9: „Frauen brauchen wir hier nicht: Die Führungsmannschaft des Heimatministeriums“. (Bähr 2018)

„In der Pressemitteilung auf der Website des Heimatministeriums wurde stolz die neue Führungsriege vorgestellt, und zwar mit einem Foto, das Seehofer inmitten von acht weißen Männern mittleren Alters zeigt, alle Staatssekretäre und Abteilungsleiter“ (Bähr 2018). Dieses Foto

¹³ Bütfering 1990: 416

als Klischee aktueller Politik zu bezeichnen, ginge zu weit — ist doch die Frauenbeteiligung in den letzten Jahren (mehr oder weniger) stetig angestiegen.¹⁴ Dennoch lässt sich anhand dieser Fotografie treffend nachzeichnen, wie *Heimat* als politisches Instrument genützt wird und wer mögliche Akteure sind. In weiterer Folge werde ich eine These aufgreifen und gegebenenfalls weiterentwickeln, die Elisabeth Bütfering in Pionierin-Arbeit 1990 dargelegt hat. Ich möchte besonderes Augenmerk auf ihre Forschung legen, da das Gros der Literatur, die ich bisher für diese Arbeit gesichtet habe, keinerlei Verweis auf eine vergeschlechtliche Perspektive von Heimat zu machen scheint.¹⁵ Auch Bütfering erwähnt dieses —bescheiden formuliert — *Kuriosum*:

Obwohl in diesem Sammelband [Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.): *Heimat. Analysen, Themen, Perspektiven*, ein immerhin knapp 1000-seitiges Werk; *Anmerkung des Verfassers*] mehrere Beiträge die „begriffliche Annäherung“ an Heimat zum Gegenstand haben, steht zu befürchten, daß dort keine Annäherung an die geschlechterbestimmten Dimensionen des Begriffs versucht wird. Andererseits zwingt die Beschäftigung mit „Heimat aus Frauensicht“ nachgerade zu einer Klärung des Begriffs „Heimat“ als einer Kategorie des Patriarchats. (1990: 417)

In Bezug auf zwei Werbespots aus dem Jahre 1990 konkludiert Bütfering: „Keine Frage: Die Heimat der Männer sind die Frauen. Wo aber ist der Frauen Heimat?“ (Ebd.: 416) In ihrem Beitrag arbeitet die Autorin heraus, dass das Konzept von *Heimat* für beiderlei Geschlechter etwas fundamental anderes bedeutet und spürt der Frage nach, ob Frauen etwas wie eine eigene *Heimat* haben bzw. eine solche denken können/dürfen.

6.1 *Heimat als männliches Konzept?*

Das oben erwähnte Bild (Abb.9) muss nicht eingehend betrachtet werden, um zu erkennen, dass die Politiker bzw. die Menschen mit Führungspositionen im Heimatministerium¹⁶ allesamt *alte, weiße Männer* sind.¹⁷ Dies mag durchaus „Zufall“ sein (insoweit die von Männern dominierte Politiklandschaft Europas ebenso „Zufall“ ist), fällt jedoch in diesem Kontext besonders auf, da *Heimat* ein exponiertes Thema in der aktuellen Politik ist. „Die einzige Vielfalt, die sich auf diesem Foto zeigt, betrifft die tausend Arten, auf die ein Anzug schlecht sitzen kann“ (Bähr

¹⁴ Siehe hierzu beispielsweise die Statistik des österreichischen Nationalrats, wo der Anteil an Frauen von 5,5% (1945) auf immerhin 34,4% (2017) gestiegen ist: <https://www.parlament.gv.at/PERK/FRAU/WODIEFRAU/index.shtml#FrauenNR>

¹⁵ Ausgenommen ist teilweise die Literatur, die ich in diesem Kapitel verwende.

¹⁶ Das Heimatministerium, eigentlich „Bundesministerium des Innern, für Bau und Heimat“ wurde im März 2018 um den Zusatz „Heimat“ erweitert. Maßgeblich dafür verantwortlich war der aktuelle deutsche Innenminister Horst Seehofer.

¹⁷ An dieser Stelle salopp gebraucht. „Alte, weiße Männer“ ist außerdem ein Buch von Sophie Passmann, erschienen 2019. Darin interviewt sie 16 Männer in verschiedenen Machtpositionen, um zu untersuchen, wie viel am Klischee ebenjener Personengruppe wahr ist.

Kerstan, Thomas (2019): „Alte weiße Männer.“ Arbeit am Feindbild, in: *Zeit Online*, [online] <https://www.zeit.de/2019/12/alte-weiße-maenner-sophie-passmann-feminismus> [12.12.2019].

2018). Abseits des Zynismus der Autorin lässt sich diese Repräsentation auch kategorisch denken. Im *dritten Kapitel* habe ich dargelegt, wie *Heimat* und Besitz miteinander verbunden sind — „Der Älteste kriegt die Heimat“ (Bausinger 1986: 92) war als deutsche Redensart bekannt.

Aber die ganz konkrete Heimat gehörte nicht jedem: ein Teil der Bauernkinder verlor die „Heimat“ mit dem Augenblick der Hofübernahme und war fortan auf anderen Verdienst angewiesen, und das Gesinde, die Tagelöhner, die Besitzlosen waren von vornherein auch *heimatlos*. [Ebd.]

Diese Besitz- und Erbverhältnisse herzuleiten, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, die Existenz ebenjener ist jedoch unbestritten und gilt bis heute (beispielsweise bei manchen Hofübernahmen bei Bauernfamilien).

Heimat, der „schöne Besitz“, offenbart sich als Kategorie des Patriarchalen nicht zuletzt in der Begriffsgeschichte. Haus und Hof, vom Vater auf den Sohn vererbt, die Koppelung von Grundeigentum, Aufenthaltsrecht, Wahlrecht und so weiter, all das bezieht Frauen ein als Teil des männlichen Besitztums und schließt sie aus als Individuen aus eigenem Recht. (Bütfering 1990: 417).

Dieser Gleichsetzung von *Besitz* = *männlich* liegt eine Umkehrung inne: *Heimat* dient in seiner materiellen Manifestation einerseits der patriarchalen Legitimation von Besitz, andererseits wird die emotionale Komponente auf Frauen projiziert. Auch Greverus hat sich mit der „Gleichsetzung von Heimat und Mütterlichkeit und [der] Nutzbarmachung dieser Kombination für politische Interessen“ beschäftigt (ebd.: 417f.). Sie bezeichnet als „Heimatmenschen“ diejenigen, „die relikthaft in einer patriarchalischen Ordnung lebten“ (Greverus 1972: 297). Parallel zur Veränderung der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse ab dem 19. Jahrhundert lässt sich skizzieren, wie versucht wurde, „die materiell verlorengegangene Hierarchie des ‚Ganzen Hauses‘ ideologisch zu erneuern und damit auch Grenzen und Machtgefälle in der der Geschlechterpolarität festzuschreiben“ (Bütfering 1990: 418). Der Patriarch als Herr dieses Hauses verlor u.a durch die Industrialisierung seine Vorherrschaft, somit wurde eine Neuordnung der Besitz- und Machtverhältnisse notwendig und führte schließlich zur Zuschreibung dessen, was Bütfering als „Frauenheimat Männerwelt“ herausarbeitet und sich im Zwang in die Privatheit äußerte, wo Frauen von nun an ihre Haupttätigkeit verrichteten. Diese Zweiteilung, die in der feministischen Theorie bereits früh aufgearbeitet wurde und die ich hier salopp als *Herdlogik des Patriarchats* bezeichne, lässt sich beispielsweise am „Pommernlied“ von 1910 ablesen:



Abb. 10: Die Mutter-Heimat Statue in Wolgograd. (Mariluna 2004)

Kennst du das Volk, das für die Hütte / So hart und fest in
jedem Kampfe stand, /
Mit deutscher Art und deutscher Sitte / Für Freiheit
blut'ge Kränze wand? /
Es ist das Volk am balt'schen Strand / Im Lieben schönen
Pommernland! —
Kennst du die holden Fraun'ngestalten / Die schaffend an
dem trauten Herde blühn, /
In steter Lieb' und Treue walten / Und in der Völker Lie-
der glühn? /
Es sind die Frau'n vom balt'schen Strand / Im lieben schö-
nen Pommernland. (Greverus 1972: 315)

In Retrospektive zeigt diese Strophe vorrangig ein Kli-
scheebild auf, welches Frauen hinter den Herd wäht,
während Männer (versinnbildlicht und generalisiert im
Volk) „für Freiheit blut'ge Kränze wand[en]“ (ebd.).
— Diese Nivellierung der beiden Begriffe verdeutlicht
eine vielfach bekannte Rhetorik, die sich um die Be-
griffe „Mutter Erde“, „Vater Staat“ und dergleichen
spannt. Das englische „Motherland“ und das deutsche
„Vaterland“ — all diese Termini sind, semiotisch be-
trachtet, keine neutralen Territorien, die beliebig aus-
tauschbar sind, sondern transportieren kraft ihrer Zu-
sammensetzung manchmal mehr, manchmal weniger
exakte Hinter- und Vordergründe mit, die wiederum je

nach Rezipient*in verschiedenartig interpretiert werden und teilweise auch frühere gemein-
same Bedeutungen hatten, die an Relevanz verloren: „Das männliche Nationalgefühl des 19.
Jahrhunderts kulminierte in der Vision vom Vaterland als Braut, nach der sich der deutsche
Mann sehnt und die er in Besitz zu nehmen gedenkt“ (Bütfering 1990: 421). Diese Gleichset-
zung der „Braut“ und dem „Vaterland“ lässt bereits ahnen, in welche Gefilde die Richtung geht.
Wir müssen deshalb *Heimat* zuallererst als „zutiefst geschlechtergebundenen Begriff“ (ebd.:
422) analysieren und verstehen, inwiefern sich Geschlechterrollen auf dem Tableau *Heimat*
angeordnet haben respektive wurden. Bedeutungsumkehrungen sind möglich und in jeglicher
Form denkbar — siehe beispielsweise Abb. 10, in der die *Mutter-Heimat* Statue im russischen
Wolgograd an den *Großen Vaterländischen Krieg* erinnert, dies jedoch selbst in kriegerischer
Ausführung mit Schwert. Es muss in der Analyse von diesen verschiedenen und vielfältigen
Ebenen an Bedeutung mitbedacht werden, dass *Heimat* nie ein statisches Konzept ist, keine

Verbindlichkeit trotz seiner „Verwurzelung“ herstellt und offen für Neubezüge politischer und ideologischer Natur ist.

Mit Blick auf die weitere Entwicklung dieser Gegenüberstellung von Vaterland/*Heimat* und Mann/Frau (/Mutter) lässt sich zweifelsohne eine Klimax in der Rhetorik des Nationalsozialismus finden, wo in der Blut-und-Boden-Ideologie auch die Verbindung von Mutter Erde und dem *Heimatboden* eine zentrale Rolle einnahm. Greverus verweist allerdings auf zeitliche Gegebenheiten: „Dieser ‚Mutter-Erde‘-Kult [...] hatte sich bereits vor der nationalsozialistischen Hyptertrophierung [sic!] — zu einem ‚Mutter Erde-Heimat‘-Mystizismus entwickelt, der [...] auch gegenwärtig [= 1970er-Jahre; *Anmerkung des Verfassers*] noch vielfach seine Anhänger hat“ (ebd.: 373). Diesen *Hype* um die „Mutter Erde-Heimat“ in die Gegenwart zu übertragen, wäre verkürzt. Bei oberflächlicher Betrachtung von aktuellen *Heimat*-Phänomenen ist eine teils beeindruckend plumpe Gleichsetzung von *Heimat* und Frau einerseits und Natur/Mutter Erde andererseits allerdings nicht zu übersehen. Zurecht warnt Bütfering allerdings vor einer zu kurz greifenden Verallgemeinerung:

Es gibt nicht *die* Heimat aus Frauensicht, vielmehr verschiedenste, auch konträre Vorstellungen und Ausprägungen. Frauen haben unter den Bedingungen patriarchaler Wertsetzung und geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung die unterschiedlichsten Varianten von Überleben, Anpassung und Kampf erprobt; all dies können wir auch als Versuch verstehen, sich Raum zu schaffen, sich Heimat anzueignen. (Bütfering 1990: 419)

Dass Versuche der Aneignung immer auf Ablehnung stoßen, zeigt sich in einem patriarchalen System dementsprechend: Abhängigkeit und Gewalt seien bestimmende Faktoren in diesem Prozess, da — so argumentiert Bütfering — Umbrüche in diesem System zwangsläufig mit Gewalt vor sich gehen. Dementsprechend lesen wir „[...] in zahlreichen autobiographischen Berichten von Frauen [...] von vielfacher Heimatlosigkeit, Ungeborgenheit und Brutalität in der Familie, dem vorgeblichen Schutzraum ‚Heimat‘“ (ebd.: 422).

6.2 Mögliche Aneignung von Heimat durch Frauen

Bütferings These einer Heimatlosigkeit von Frauen liegen Überlegungen zugrunde, die allgemeingültig für Grundgedanken eines feministischen Diskurses sind. Es sind „Kategorien von Besitz, Verfügbarkeit, Aufenthaltsrecht“ (ebd.: 426), über die in einem emanzipatorischen Kontext nachgedacht werden muss. In ihrem Beitrag spricht sie des Öfteren von *Heimat* als „Kerker“, vom „Gefangensein“ in ebenjener.

In diesem Sinne stellt sich die Frage, inwiefern *Heimat* hier auf oben erwähnte Elemente Bezug nimmt. Sowohl Greverus als auch Bausinger beschäftigen sich in punkto Geschlechterfragen

im *Heimat*-Kontext nicht mit einer Subjektanalyse, es geht beiden um einen Raumbegriff. Bütfering jedoch stellt Überlegungen an zu einer Entdeckung von *Heimat* durch Frauen: „Müssen gerade Frauen zuerst ‚weggehen, um anzukommen‘?“ (ebd. 424). Auch hier stellt sich erneut die Frage: Lässt sich *Heimat* so einfach aneignen? Wenn Journalist und Autor Daniel Schreiber meint: „Wir sollten das Wort dem rechten Rand überlassen“ (2018), könnte dies für eine feministische Perspektive umgewandelt werden in: „Wir sollten das Wort den Männern überlassen“? Historisch betrachtet sind Männer und *Heimat* miteinander verschmolzen — angefangen mit dem oben erwähnten Vaterlandsbegriff, auf einer subtileren (jedoch umso fundamentale-



Abb. 11: Gabalier in Lederhosen mit Begleitung im Dirndl.
(austriancharts.at 2015)

ren) Ebene mit dem Recht auf Besitz, das sich bis in die Mitte des letzten Jahrhunderts auch auf die Frau erstreckte. Heute ist gleichsam eine Kontinuität bzw. eine „Verklischeeisierung“ zu beobachten: Der im letzten Kapitel erwähnte Andreas Gabalier als selbsternannter Verteidiger der *Heimat* möglicherweise mit seiner Idealvorstellung einer Frau an seiner Seite (siehe Abb. 11) spiegelt sich ideologisch in dem anhaltenden Hype um Trachtenbekleidung als Hommage an die (verlorene) *Heimat*. Eine vollständige Erörterung dieser Werbebilder und

deren Wirkung und ihre Identitätsbildung bezüglich *Heimat* bleibt an dieser Stelle aus, die Tendenz zur Vergeschlechtlichung des Begriffs macht sich allerdings verstärkt im kommerziellen Sektor besonders bemerkbar.

Doch zurück zur „Frauenheimat“ Bütferings. Mit kritischem Blick auf den Begriff *Heimat* stellt sich mir die Frage, ob der Weg hin zu einer geschlechtsspezifischen *Heimat*-Erfahrung der richtige ist. In Anbetracht der Tatsache, dass *Heimat* an sich ein männliches Konzept ist, bleibt nichtsdestoweniger der schale Geschmack einer Suche nach *der* spezifischen *Heimat* für Frauen. Als „Satisfaktionsterritorium“ (Greverus) missverstanden, geht Bütfering davon aus, *Heimat* auch von Frauenseite besetzen zu können, wie es im Spektrum des Begriffs von vielen Seiten versucht wird (vgl. die Debatte *Krautschädl* vs. *Gabalier* weiter oben). Erneut drängt sich die Frage auf, warum sich Frauen ein dezidiert reaktionäres, in diesem Kontext auch im

Patriarchat verankertes Konzept aneignen anstatt verwerfen sollten. Hierbei sollte Sorge getragen werden, dass Fragen, die um Raumaneignung kreisen, nicht delegitimiert, sondern mittels eines alternativen Konzepts diskutiert werden. „Heimat haben bedeutet Raum haben, und zwar sowohl im Sinne materieller Verfügungsmacht als auch in Form von Einfluß im gesellschafts-politischen Raum“ (Bütfering 1990: 431). Ich plädiere dafür, *Heimat* in diesem Zitat zu streichen und Raum einzufordern, ohne den Umweg über die Gefühlsebene zu gehen. Warum nicht Raum einfordern ohne Rekurs auf die *Heimat*? Bütfering zeigt Strategien auf, wenn sie ihre Forderungen für eine „Heimat für Frauen“ aufstellt: „Die Rückeroberung der Straße, die (Wieder-)Aneignung der Stadt, die Besetzung öffentlicher Räume erfordert zuallererst ein selbstbewußtes, souveränes und aktives Verhalten, eine machtvolle Präsenz von Frauen als einzelne und in der Gruppe“ (ebd.: 432). Doch wenn die Autorin fragt, ob Frauen „nicht immer und in jedem Fall [...] Fremde bleiben in der ‚Herrenkultur‘“, so ist die Fragestellung nicht sinnvoll. Es geht um die Auflösung dieser sogenannten „Herrenkultur“, um das Teilen von Privilegien und die Aneignung von Raum, womöglich auch um die Herstellung eines Safe Space.

Einerseits sind Frauen in der Männergesellschaft grundsätzlich *Heimatlose* [Hervorhebung im Original]. Die Welt, in der sie leben, ist — als ganze — nicht ihre Welt. Frauen sind zwar unentbehrliche Mitlebende. Sie bereichern und verschönern, ergänzen und garnieren männliche Tage und Nächte, männliche Wohn- und manchmal auch Arbeitsstätten, männliche Wünsche und Phantasien. Sie haben ihre Aufgaben und Funktionen, die kein Mann ihnen abnehmen kann und will. Aber sie sind in dieser Welt nicht zu Hause. Denn es ist eine Welt für den Mann, für seine Interessen von ihm gebaut und verbaut, für seine Vorstellungen von Leben und Leibe, für seine Produkte. Frauen haben hier zunächst mal keinen Ort, der ihr Ort ist. (Thürmer-Rohr 1992: 178f.)

Thürmer-Rohr plädiert beispielsweise für ein Vagabund*innen-Dasein von Frauen weil Frauen in der Männerwelt nicht zu Hause sein können. Bütfering konkludiert mit der Auflistung verschiedenster Lebensrealitäten, die von Frauen (zur Zeit der Erscheinung des Textes) gelebt werden und die eine „Beheimatung“ von Männern in diesen Szenarien ausschließen. Wenn sie abschließend meint, dass sich das „Konzept Heimat [...] in Auflösung“ befände, „[d]ie Sehnsüchte allerdings, die mit diesem Begriff verbunden sind, virulent und jederzeit abrufbar [bleiben]“ (1990: 436), dann müssen wir unseren Fokus dahin verschieben — *Heimat* als reines Gefühl, das letzte Verankerungen (Verwurzelungen?) in der materiellen Wirklichkeit hat, muss vor allem auf einer Gefühlsebene behandelt und gegebenenfalls kritisiert werden. Zuletzt bleibt auch, Bütfering darin zuzustimmen, dass „wenn Frauen Heimat haben (können), dann gewiß nicht in den Kategorien, in denen Männer und männliche Wissenschaften Heimat definiert, erforscht, interpretiert und besungen haben“ (ebd.).

7 (Begriffliche) Alternativen

Da die vorliegende Arbeit den Begriff *Heimat* kritisch analysieren und zeigen soll, wie diese sich in verschiedenen Ungleichzeitigkeiten darstellt, werde ich nachfolgend in aller Kürze eine Auswahl an Begrifflichkeiten vorstellen, die als alternative Konzepte gehandhabt werden (können) oder *Heimat* neu denken. Alternativen orientieren sich hierbei einerseits an einer sprachlichen Differenzierung, andererseits auch an einer konzeptuellen Veränderung.

Ulf Hannerz spricht beispielsweise vom „Lokalen“. „Unsere Erfahrungen von Orten als Orte und die lokalgebundene Sozialisation des Menschen spiegeln die Entstehung und Konstruktion von Orten nicht notwendigerweise auf irgendeine einfache Art und Weise wider“ (Hannerz 1995: 77). *Heimat* interpretiere ich in diesem Fall als komplexes „Ort-Werden“ im Sozialisierungsprozess. Dass Orte also *Heimat* werden, ist nur eine von vielen möglichen Optionen, sie beruht allerdings darauf, dass „sich im Lokalen tendenziell auch eine besondere Art sinnlicher Erfahrung vermittelt“ (ebd.: 77f.). Die „totale Erfahrung“ (Hannerz) von *Heimat* lässt demnach keine Alternative von sich aus zu, da sie den gesamten örtlichen Erfahrungshorizont unter sich subsumiert.

Es [das Lokale] vermittelt ein Gefühl der Unmittelbarkeit, des Eintauchens, des Umschlössenseins. Faßt man all diese Punkte zusammen — den Alltag, das Intime, und Unmittelbare, die frühen und prägenden, sinnlichen und körperlichen Erfahrungen —, so scheint sehr viel für eine anhaltende Bedeutung des Lokalen zu sprechen. (Ebd.: 78)

Diese Bedeutung gilt es zu thematisieren, ohne zu mystifizieren. Ich sehe die Hauptproblematik eines Konzepts, das sich auf Hannerz' erwähnte Punkte bezieht, darin, diese *nicht* als Gegenpol zu Kosmopolitismus und/oder Globalisierung zu denken — anders gesagt: ein „Recht auf *Heimat*“ ohne *Heimat*. Wie dies bewerkstelligt werden kann, umfasst jedenfalls Fragen zum *Othe-ring* gleichwohl wie es einen wertfrei geführten Diskurs benötigt, was das Lokale ausmacht. Komplementär dazu bemüht auch Waldenfels Begriffe wie *Bi-* und *Multilokalität*; anschickend, das *Lokale* zu modernisieren und der Lebensrealität zunehmender Mobilität anzupassen (vgl. 1990: 119f.).

Das Territoriale, das Ina-Maria Greverus in ihrem „literaturanthropologischen Versuch zum Heimatphänomen“ (1972) aufgreift, überführt sie aus einem „Raumanspruch‘ des Tieres“ (23) in eine menschliche Dimension. Aufbauend auf „The Territorial Imperative“ von Robert Ardrey¹⁸, der Sicherheit, Stimulation (durch Grenzstreitigkeiten in der Peripherie des Territoriums)

¹⁸ Ardrey, Robert (1966): *The Territorial Imperative*, New York: Atheneum.

und Identität als die drei Eckpunkte territorialen Verhaltens sieht, entwirft Greverus ihrerseits das Territorium als „konkrete[n] und selbstgeschaffene[n] Raumabschnitt mit fließenden Grenzen“ (1972: 25). Sie deutet ebenso darauf hin, wie schwierig es ist, „einen Wertbegriff gleichzeitig als Verstandesbegriff, als terminus technicus, zu benutzen“ (ebd.: 27).

Das Territorium ist zuvörderst Identifikationsraum, wozu notwendig gehört, daß es funktional auch den Schutzraum und den Aktionsraum darstellt. Die Vertrautheit des Territoriums gründet auf der Vertrautheit mit seinen jeweils gültigen Werten und Normen, ihrer Bedeutsamkeit und Verhaltensforderung. Das satisfaktionierende Territorium für das Subjekt Mensch beruht auf der Erfüllung der territorialen Bedürfnisse durch ‚ungestörtes‘, erfülltes Sich-Verhalten-Können in einem sozio-kulturell gegliederten Raum. (Ebd.: 382)

Insofern Werte und Normen als Eckpfeiler wirken, ist lt. Greverus ein territorialer Impetus vorhanden, der sich je nach gesellschaftlichen Bedingungen spezifisch zeigt.

Die Dominanz des Wertes „Heimat“ gegenüber anderen kulturellen Werten, ebenso wie die Institutionalisierung dieses Wertes als systembestätigendes Verhaltensregulativ mit positiven und negativen Sanktionierungen, konnten in ihrer Abhängigkeit von bestimmten Situationszwängen und politischen Ideologien aufgewiesen werden. (Ebd.: 383).

In ihrer literaturanthropologischen Analyse sieht Greverus *Heimat* als Plateau, auf dem „kulturspezifisch formulierte“ Bedürfnisse adressiert werden. Diese Deutung wird dadurch bekräftigt, dass der Begriff nur *ein* möglicher ideologischer Raum ist, in dem sich diese Bedürfnisse akkumulieren, bedingt durch die spezifischen historischen Gegebenheiten von *Heimat*. Sie wird dadurch zur verdichteten, jedoch kulturspezifischen Präzision des Konzepts Territorialität. Umgekehrt eröffnen sich dadurch Möglichkeitsstränge, Territorialität erneut und divergent zur *Heimat* zu erörtern und letztere als ein Produkt ersterer zu begreifen. Laut Greverus „wurden die Bedürfnisse (besonders mißkreditiert durch den Triebbegriff) in den Bereich einer ‚gemeinen Wirklichkeit‘ verbannt — in den Bereich der zu überwindenden tierischen Natur des Menschen“ (ebd.: 391). Die „Territorialität als ein auch dem Menschen immanentes Verhalten“ (ebd.: 392) unterliegt jedoch auch noch Jahrzehnte nach Greverus’ und Ardreys Analyse immer neuer Kritik und muss hinterfragt werden, gerade in Zeiten höchster Individual-Mobilität und fluiden Territorial-Staaten für die einen und unüberwindbaren Grenzen für die anderen.

Zuletzt werde ich noch auf Ernst Blochs Heimatbegriff eingehen, wozu zunächst seine „legendenbehaftete“ Heimat-Definition zitiert wird, die genauso oft rekuriert wie sie missbräuchlich verwendet wird:

Der Mensch lebt noch überall in der Vorgeschichte, ja alles und jedes steht noch vor Erschaffung der Welt, als einer rechten. Die wirkliche Genesis ist nicht am Anfang, sondern am Ende, und sie beginnt erst anzufangen, wenn Gesellschaft und Dasein radikal werden, das heißt sich an der Wurzel fassen. Die Wurzel der Geschichte aber ist der arbeitende, schaffende, die Gegebenheiten umbildende und überholende Mensch. Hat er sich erfasst und das Seine ohne Entäußerung und

Entfremdung in realer Demokratie begründet, so entsteht in der Welt etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat. (Bloch 1985: 1628)

Es sei gesagt, dass Blochs Hauptwerk „Prinzip Hoffnung“ ein philosophisches Gesamtkunstwerk ist, das ebenso schwierig beschrieben und verstanden wie es in einigen Absätzen hier folgend einer kritischen *Heimat*-Analyse unterzogen werden könnte. Dementsprechend werde ich nur fragmentarisch darauf eingehen können.

Zentral in der utopischen *Heimat* Blochs ist die Kindheit:

So ist Heimat nicht allein das, was in die Kindheit scheint, sondern umgekehrt, der Schein der Heimat erzeugt im Menschen das, was man Kindheit nennen mag. Die Empfindung von Heimatlichkeit und das innere Kind eines Menschen korrespondieren miteinander. (Metz/Seeßlen 2019)

Diese Phase ist allerdings nicht von Dauer, es *muss* eine Verabschiedung daraus geben und die Retrospektive darauf *muss* mit Reflexion vor sich gehen, denn: „Die Heimat der Kindheit ist vor allem eine Erinnerung, die auch trügen kann“ (ebd.). Bloch ist selbst weit davon entfernt, *Kindheit* als etwas rein Utopisches, Idyllisches zu verklären. Dieses Zerrbild einer beglückenden und beglückten Zeit drückt sich besonders im „Schein der Heimat“ (Bloch) aus. Doch Metz und Seeßlen drehen diese Ambivalenz dialektisch um: „So ist Heimat nicht allein das, was in die Kindheit scheint, sondern umgekehrt, der Schein der Heimat erzeugt im Menschen das, was man Kindheit nennen mag.“ Und: „Auch der Tod des inneren Kindes und der Verlust von Heimat bedingen einander auf diese Weise“ (ebd.). Diese Zuspitzung ist natürlich nur die Superlative der These Blochs.

Die "Utopie vom Umbau der Welt in Heimat" ist in der Blochschen Philosophie eine Chiffre für die gelungene Vermittlung zwischen Subjekt und Objekt. Wie dies konkret aussehen soll, ist nirgends ausgemalt, sondern zeigt sich tendenziell in menschlichen Wunschvorstellungen und ihren Manifestationen. Die Zielrichtung der Hoffnung drückt Bloch durch den Begriff der Heimat aus. (Vidal)

Diese Codierung von Bloch ist nun mein Kritikpunkt, da ich von *Heimat* als semantisch ungeeignetem Träger dieser Utopie ausgehe. Wie kann Utopie sein, was für Menschen gleichzeitig Albtraum ist?¹⁹ *Heimat* ist — wie oben dargestellt wurde — durchzogen von einer fortwährenden reaktionären Gewalt, die sich immer wieder facettenreich zum Ausdruck bringt — sei es in Form von Eigentum, in vergeschlechtlichter Perspektive oder als totalitäres Konzept. Auch wenn sich eine *utopische Heimat* dem verwehrt:

¹⁹ Vgl. Aydemir, Fatma/Yaghoobifarah, Hengameh (2019): *Eure Heimat ist unser Albtraum*, Berlin: ullstein fünf.

Die Heimat [...] ist ein Zustand, den entweder alle Menschen oder aber niemand erreicht. Denn jener Mensch, der anderen Menschen die Heimat raubt — oder sie ihnen verweigert, hat die eigene Heimat schon verloren. (Metz/Seeßlen 2019)

Thürmer-Rohr verweist auf eine weitere Perspektive im Werk Blochs, die bei einer tiefergehenden Analyse und Kritik ebendessen mitbedacht werden muss: „Bloch sieht zum Beispiel Columbus als einen, der nach dem verlorenen Paradies suchte. Dabei sagt er nicht, daß solche Paradiessuche immer der Anfang von Eroberungs- und Unterwerfungsfeldzügen der Männer war. Die Paradiessuche abendländischer Männer [...] sind ihre großen und kleinen Kolonien“ (1992: 26). Inwiefern sich also Utopien (oder „Paradiessuche“) als solche realisieren lassen, unterliegt dem historischen Blick, mit dem Thürmer-Rohr beispielsweise aufzeigt, dass utopisch anmutende Pläne der einen sich in der dezidierten Nicht-Erfüllung für die anderen als Kehrseite der Medaille verwirklichen. Bloch steht nichtsdestotrotz für eine radikale Zukunftsorientierung des Begriffs, der sich jeglicher reaktionären Deutung verwehrt: „Er verdeutlicht, dass eine Gesellschaft, die das Spannungsverhältnis zwischen Heimat und Fremde mittels eindeutiger Bestimmungen zu einer Seite hin aufzulösen versucht, den Geschichtsprozess leugnet“ (Vidal). Somit kann sich *Heimat* nur als „Noch-Nicht“ (Bloch) zu realisieren *beginnen* und wird (womöglich für immer) prozessual gedacht — die Auflösung des Spannungsverhältnisses ist selbst nur als fortschreitender Prozess zu denken, der niemals absolut sein kann. „Das Prinzip Hoffnung“ jedoch warnt auch vor der „abstrakt-utopischen Träumerei“ (Greverus 1995: 186) — diese führt zur oben erwähnten Verklärung und nicht zu einer perspektivenoffenen Diskussion rund um Utopien. „Für manche ist Heimat von vornherein nur als Utopie denkbar: eine Sehnsucht nach Stimmigkeit von Raum und Zeit, von Menschen und Aufgaben“, konkludiert Bütfering (1990: 420). Diese Sehnsucht in Bahnen zu lenken, die sich reaktionärer Deutung verwehren, ist Blochs Anspruch.

Conclusio

Es gibt keine rein natürliche Heimat. Wie die Kindheit, so ist auch die Heimat immer schon zurechtgemacht, zurechtgestutzt gedeutet, verarbeitet, umgesetzt und fortgesetzt, kurz: sie ist in all ihrer Natürlichkeit mit Künstlichem durchsetzt, und nur so ist sie menschlich. (Waldenfels 1990: 114)

Diese „Zurechtmachung“, Inszenierung, Instrumentalisierung wurde auf den vorangegangenen Seiten teilweise hinterfragt und erklärt, ja, auch dekonstruiert. „Zuhause ja, aber Heimat — nein danke“ (Bütfering 1990: 420) ist ebenso eine zu pauschale Wiedergabe dessen, trifft jedoch den Ton, der den schalen Geschmack, den *Heimat*-Tümelei hinterlässt, wiederzugeben vermag. „Nicht dafür einzutreten, dass alle eine Heimat haben, sondern dass sie niemand mehr braucht, weil die Verhältnisse vernünftig eingerichtet sind“, fordert Mense im eingangs erwähnten Vorwort zu „Linke Heimatliebe“ (Ebermann 2019: 15). Seine Forderung ergibt insofern Sinn, als dass sich eine *Heimat für alle* — österreichisch formuliert — *nicht auszugehen* scheint. Exemplarisch genannt seien hier die oben Erwähnten, wie z.B. die Unmöglichkeit einer Staatsbürger*innenschaft für Jüdinnen und Juden in bestimmten Szenarien oder die irrationale Logik der „Verwurzelung“. Frauen wiederum sind selbst in utopischen *Heimat*-Konzepten (noch) nicht mitgedacht (siehe Bloch und Thürmer-Rohr), das *Heimatrecht* gilt augenscheinlich nur für „Heimatvertriebene“, aber nicht für Geflüchtete, denn diese würden laut populistischen Politiker*innen die *Heimat* bedrohen.

Jenseits einer intendierten Vorzeichnung des Begriffs musste ich im Schreibprozess darüber nachdenken, ob ich *Heimat* zu negativ aufgeladen hatte, ob die vorliegende Arbeit eine einseitige Perspektive wiedergibt. Über die Antwort darauf kann ich selbst nicht urteilen, möchte aber anmerken, dass die Aspekte, die *Heimat* besonders im historischen Kontext prägen und ausmachen, ein eindeutiges Bild zeichnen, wofür der Begriff stand und welche Verwendung erlaubt und welche sanktioniert wurde. *Heimat* ist an sich kein egalitäres Konzept — Versuche, es als solches darzustellen, wurden und werden zuhauf unternommen, es ist umkämpftes Terrain und zwischenzeitlich sind die Fronten zwischen progressiveren Interpretationen und reaktionären Kräften so verhärtet, dass bisweilen auch eine Umkehrung geschieht, wie in dieser Arbeit gezeigt werden konnte.

Historische Kontexte und Beispiele, die in den vorangehenden Kapiteln erörtert worden sind, laufen oft Gefahr, ohne Differenzierung in die Gegenwart übernommen zu werden. Die Veror-

tung beispielsweise, *wie* relevant das *Heimatrecht* als Besitzrecht 300 Jahre nach seinem Entstehen ist, kann nur kontextabhängig analysiert und kritisiert werden. Andererseits muss darauf Acht gegeben werden, historische Sedimentationen qua ihres „Alters“ nicht zu ignorieren, sondern adäquate Methoden dafür zu finden, sie zeitlich einordnen zu können und damit Rückschlüsse ziehen zu können, inwieweit sich diese Rückstände heute bemerkbar machen. So ist meiner Ansicht nach die Relevanz von *Heimat* als vergeschlechtlichtes Konzept relevanter denn je zuvor, auch wenn die Anfänge jenes sehr weit zurückreichen und an ein gesellschaftliches System gekoppelt sind, das scheinbar lange zurückliegt. Patriarchale Verbindungen ebenjenes reichen allerdings bis ins Jetzt und reproduzieren sich dementsprechend.

„Das Sprechen über Heimat ist in diesem Sinne vor allem ein Symptom“ (Schreiber 2018) — Wofür? Das ist die Gretchenfrage. Ich meine: für Schwellensituationen, für Unsicherheit, dafür, dass eine Gesellschaft, die sich Fragen zur Zukunft stellt, die falschen Antworten auf diese (falschen) Fragen erhält. Wie Blochs Utopie-Begriff sich jeglichem Reaktionärem sperrt, so wäre es wünschenswert, dass auch *Heimat* sich dem Rückwärts- und Abwärtstrend sperrt, der sich über sie stülpt, der *Heimat* definiert als Container, als geschlossenes System mit einem Innen und einem Außen und diese Definition als allgemeingültige politisch fahrbar macht.

Und doch greift das Resümee von Schreiber, „Heimat dem rechten Rand zu überlassen“ (Schreiber) zu kurz. Es geht nicht darum, Begriffe als verloren zu betrachten, nachdem sie politisch markiert sind und sie schlicht aufzugeben. Es sollte eine Bestrebung progressiver Kräfte sein, aus der *Heimat* zu lernen — die Teile, die eine utopische Schlagkraft haben, zu nutzen, während der Rest, der sich reaktionär (um-)deuten lässt, überworfene werden muss, damit sich erstere aus ihren begrifflichen Fesseln befreien können. Dies zu ermöglichen und Konzepte von *Heimat* diverser zu denken und womöglich auch nicht mehr von *Heimat* zu sprechen — dazu soll die vorliegende Arbeit durch die historische Einordnung des Begriffs und die Analyse von historischen sowie aktuellen Beispielen einen Beitrag leisten.

Literaturverzeichnis

- Appadurai, Arjun (1996): *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
- Bähr, Julia (2018): Männerverein Heimatministerium. Das Spiegelkabinett des Horst Seehofer, in: *Frankfurter Allgemeine*, [online] <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/das-heimatministerium-von-seehofer-ist-ein-maennerverein-15517227.html> [11.12.2019].
- Bastian, Andrea (1995): *Der Heimat-Begriff. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung in verschiedenen Funktionsbereichen der deutschen Sprache*, Tübingen: Niemeyer Verlag.
- Bauer, Rudolph (1986): Über das falsche Versprechen von Heimat. Zur Bedeutungsveränderung eines Wortes, in: Jochen Kelter: (Hg.), *Die Ohnmacht der Gefühle. Heimat zwischen Wunsch und Wirklichkeit*, Weingarten: Drumlin, S. 116-131.
- Bausinger, Hermann (1980): Heimat und Identität, in: ebd. & Konrad Köstlin (Hg.), *Heimat und Identität. Probleme regionaler Kultur*, Neumünster: Karl Wachholtz Verlag, S. 9-24.
- Bausinger, Hermann (1986): Heimat in einer offenen Gesellschaft. Begriffsgeschichte als Problemgeschichte, in: Jochen Kelter (Hg.), *Die Ohnmacht der Gefühle. Heimat zwischen Wunsch und Wirklichkeit*, Weingarten: Drumlin, S. 89-115.
- Blickle, Peter (2012): Der neue Heimatbegriff, in: Franciszek Grucza (Hg.), *Vielheit und Einheit der Germanistik weltweit*, Bd. 9, Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH: Internationaler Verlag der Wissenschaften, S. 41-45.
- Bloch, Ernst (1985): *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Brückel, David Benjamin (2009): *Zurück in die Zukunft. Zur Diskussion des Heimatphänomens im deutschsprachigen Film am Beispiel von Edgar Reitz' Filmroman Heimat*, Diplomarbeit im Fach Theater-, Film- und Medienwissenschaft an der Universität Wien.
- Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft und Forschung (2010): *Lehrplan der Volksschule, Siebenter Teil, Bildungs- und Lehraufgaben sowie Lehrstoff und didaktische Grundsätze der Pflichtgegenstände der Grundschule und der Volksschuloberstufe, Grundschule – Sachunterricht*, [online] https://www.bmbwf.gv.at/dam/jcr:5f2c1947-be93-456e-956c-f60674530eb4/lp_vs_7_su_14051.pdf [11.11.2019].

- Bütfering, Elisabeth (1990): Frauenheimat Männerwelt. Die Heimatlosigkeit ist weiblich, in Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.), *Heimat. Analysen, Themen, Perspektiven*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, S. 416-436.
- Costadura, Edoardo/Ries, Klaus (2016): Heimat — ein Problemaufriss, in: dies. (Hg.), *Heimat gestern und heute. Interdisziplinäre Perspektiven*, Bielefeld: transcript Verlag, S.7-23.
- Die FPÖ und das „Recht auf Heimat“ und der Kosovo (2010): [online] <https://www.stopptdie-rechten.at/2010/09/20/fpo-das-recht-auf-heimat-und-der-kosovo/> [08.08.2019].
- Ditt, Karl (1990): Die deutsche Heimatbewegung 1871–1945, in Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.), *Heimat. Analysen, Themen, Perspektiven*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, S.135-154.
- Ditt, Karl (1991): „Mit Westfalengruß und Heil Hitler“. Die westfälische Heimatbewegung 1918–1945, in: Edeltraud Klueting (Hg.), *Antimodernismus und Reform*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 191-215.
- Ebermann, Thomas (2019): Linke Heimatliebe. Eine Entwurzelung, Hamburg: KVV konkret.
- Eigler, Friederike (2012): Zur Rolle aktueller Raumdiskurse für die Literatur- und Kulturwissenschaften, in: Franciszek Grucza (Hg.), *Vielheit und Einheit der Germanistik weltweit*, Bd. 9, Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH: Internationaler Verlag der Wissenschaften, S. 75-79.
- Elias, Norbert (1995): Exkurs über Nationalismus, in: Joachim Riedl (Hg.), *Heimat: auf der Suche nach der verlorenen Identität*, Wien: Brandstätter, S. 46-50.
- Evans, Kate (2019): Rosa. Die Graphic Novel über Rosa Luxemburg, Berlin: Dietz.
- Fiedler, Manuela (1995): Heimat im deutschen Film. Ein Mythos zwischen Regression und Utopie, Coppingrave, Coppi-Verlag.
- Foucault, Michel (1994) [1976]: Überwachen und Strafen: Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Goebel, Klaus (1991): Der Heimatkundeunterricht in den deutschen Schulen, in: Edeltraud Klueting (Hg.), *Antimodernismus und Reform*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 90-111.
- Graf von Krockow, Christian (1988): Vom Recht und Unrecht auf die Heimat, in: *Gewerkschaftliche Monatshefte*, Jg. 88, Nr. 4, S. 222-224.
- Greverus, Ina-Maria (1972): Der territoriale Mensch. Ein literaturanthropologischer Versuch zum Heimatphänomen, Frankfurt am Main: Athenäum Verlag.
- Greverus, Ina-Maria (1979): Auf der Suche nach Heimat, München: Beck.

- Greverus, Ina-Maria (1990): Anthropologische Horizonte zwischen Glückssuche und dem Prinzip Collage. Ist das anthropologische Prinzip Hoffnung verloren? In: Wolfgang Kaschuba (Hg.), *Kulturen — Identitäten — Diskurse. Perspektiven Europäischer Ethnologie*, Berlin: Akademie Verlag, S. 186-209.
- Grimm, Jacob und Wilhelm (1854-1961): Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm, [online] http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GH05424#XGH05424 [05.08.2019].
- Hackmann, Jörg (2010): Die „Charta der deutschen Heimatvertriebenen“ vom 5. August 1950, in *Themenportal Europäische Geschichte*, [online] www.europa.clío-online.de/essay/id/fdae-1532 [24.10.2019].
- Hannerz, Ulf (1995): „Kultur“ in einer vernetzten Welt. Zur Revision eines ethnologischen Begriffes, in: Wolfgang Kaschuba (Hg.), *Kulturen — Identitäten — Diskurse. Perspektiven Europäischer Ethnologie*, Berlin: Akademie Verlag, S. 64-84.
- Jäger, Jens (2017): Heimat, in: Docupedia-Zeitgeschichte, [online] http://docupedia.de/zg/Jaeger_heimat_v1_de_2017 [23.10.2019].
- Kaschuba, Wolfgang (1990): Der Deutsche Heimatfilm — Bildwelten als Weltbilder, in Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.), *Heimat. Analysen, Themen, Perspektiven*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, S. 829-851.
- Kracauer, Siegfried (1985): *Theorie des Films*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Krautschädl (2018): „Deine Unschuld hast du längst verloren“ — Ein offener Brief an Andreas Gabalier, in: *Vice*, [online] <https://www.vice.com/de/article/zm8g39/ein-offener-brief-an-andreas-gabalier-krautschadl> [02.12.2019].
- Marx, Karl & Engels, Friedrich (1968): *Werke*, Bd. 23, Berlin: Dietz.
- Metz, Markus & Seeblen, Georg (2019): Heimat als Utopie. Heimat — der offene Begriff, in: *Deutschlandfunk*, [online] https://www.deutschlandfunk.de/heimat-als-utopie-heimat-der-offene-begriff.1184.de.html?dram:article_id=457932 [19.12.2019].
- Neumeyer, Michael (1992): *Heimat. Zu Geschichte und Begriff eines Phänomens*, Kiel: Selbstverlag des Geographischen Instituts der Universität Kiel.
- Öztürk, Kadriye (2012): Zerstörung des Heimatbegriffs: Postkoloniale und postmoderne Heimatdarstellungen und -vorstellungen in der deutschsprachigen Literatur, in: Franciszek Grucza (Hg.), *Vielheit und Einheit der Germanistik weltweit*, Bd. 9, Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH: Internationaler Verlag der Wissenschaften, S. 123-128.

- Schachinger, Christian (2018): Neues vom Volks-Rock-'n'-Roller: Ein Gabaliersdelikt, in: *Der Standard*, [online] <https://www.derstandard.at/story/2000080811462/neues-vom-volks-rock-n-roller-ein-gabaliersdelikt> [27.11.2019].
- Schaarschmidt, Thomas (2010): Heimat in der Diktatur, in: Manfred Seifert (Hg.), *Zwischen Emotion und Kalkül. ‚Heimat‘ Als Argument im Prozess der Moderne*, Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, S. 127-141.
- Schreiber, Daniel (2018): Heimatministerium. Deutschland soll werden, wie es nie war, in: *Zeit Online*, [online] <https://www.zeit.de/kultur/2018-02/heimatministerium-heimat-rechtspopulismus-begriff-kulturgeschichte/komplettansicht> [15.12.2019].
- Seifert, Manfred (2010): Das Projekt „Heimat“ — Positionen und Perspektiven, in: ders. (Hg.), *Zwischen Emotion und Kalkül. ‚Heimat‘ Als Argument im Prozess der Moderne*, Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, S. 9-22.
- Schäfer, Barbara & Scharnowski, Susanne (2019): Heimatbegriff in der Kulturgeschichte. Das große Missverständnis, in: *Deutschlandfunk*, [online] https://www.deutschlandfunk.de/heimatbegriff-in-der-kulturgeschichte-das-grosse.1184.de.html?dram:article_id=457936 [18.12.2019].
- Sterkl, Maria (2019): Grünen-Kandidat Werner Kogler: „Ich bin auch ein Heimatschützer“, in: *Der Standard*, [online] <https://www.derstandard.at/story/2000102917018/gruenen-kan-didat-werner-kogler-ich-bin-auch-ein-heimatschuetzer> [26.11.2019].
- Stickler, Matthias (2013): Block der Heimatvertriebenen und Entrechteten (BHE), in: *Online-Lexikon zur Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa*, [online] online-lexikon.uni-oldenburg.de/55228.html [24.10.2019].
- Strache, Heinz-Christian (2015): HC Strache zur Masseneinwanderung: Heimatrecht ist Menschenrecht! YouTube, [online] <https://www.youtube.com/watch?v=8WFwDX4c6TM> [23.10.2019].
- Strobl, Natasha (2019): Warum sind Rechte für Umweltschutz aber gegen Klimaschutz? In: *Moment*, [online] <https://www.moment.at/story/warum-sind-rechte-fuer-umwelt-aber-gegen-klimaschutz> [26.11.2019].
- Termeer, Marcus (2016): Menschen mit fremden Wurzeln in hybriden Stadtlandschaften. Versuch über Identität und Urbanität im Postfordismus, Berlin: Neofelis.
- Thürmer-Rohr, Christina (1992): *Vagabundinnen. Feministische Essays*, Berlin: Orlanda Frauenverlag.
- Vidal, Francesca: Prinzip Hoffnung. Heimat, in: *Ernst Bloch Assoziation*, [online] <http://www.ernst-bloch.net/owb/fobei/fobei31.htm> [18.12.2019].

- Waldenfels, Bernhard (1990): Heimat in der Fremde, in: Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.), *Heimat. Analysen, Themen, Perspektiven*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, S. 109-121.
- Wendelin, Harald (2000): Schub und Heimatrecht, in: Waltraud Heindl u.a. (Hg.), *Grenze und Staat: Passwesen, Staatsbürgerschaft, Heimatrecht und Fremdengesetzgebung in der österreichischen Monarchie 1750-1867*, Wien: Böhlau, S. 173-343.

Abbildungsverzeichnis

- Abb. 1: Szala, Marcin (2006): Denkmal für heimatvertriebene Südmährer – nahe Kleinhaugsdorf, heutiger Bezirk Hollabrunn, Wikipedia, [online] <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=33705691> [23.10.2019].
- Abb. 2: Strache, Heinz-Christian (2015): HC Strache zur Masseneinwanderung: Heimatrecht ist Menschenrecht!, YouTube, [Screenshot, online] <https://www.youtube.com/watch?v=8WFwDX4c6TM> [04.11.2019].
- Abb. 3: DDR.center: Schulbuch Heimatkunde Klasse 3. Das lernten wir in der DDR, [online] http://www.ddr.center/katalogseite/schulbuch_heimatkunde_3_klasse-seite_2.html [13.11.2019].
- Abb. 4: Filmposter-Archiv.de: Filmplakat: Grün ist die Heide (1951), [online] <https://www.filmposter-archiv.de/filmplakat.php?id=6643> [20.11.2019].
- Abb. 5: Saenger, Susanne (1999): Illustrationen, in: *Der Spiegel Spezial*, Jg. 99, Nr. 6, S. 24-29., Scan des Originals [20.11.2019].
- Abb. 6: Strobl, Natascha (2019): Tweets vom 18.03.2019, [Screenshot, online] https://twitter.com/Natascha_Strobl/status/1107706744237547520 [24.11.2019].
- Abb. 7: Kulturshaker.de (2015): Plakat 1921 zur Volksabstimmung, [online] <https://kulturshaker.de/menschen-haben-keine-wurzeln/#fnref-1458-5> [11.12.2019].
- Abb. 8: Kulturshaker.de (2016): Rezension: Menschen mit fremden Wurzeln in hybriden Stadtlandschaften, [Screenshot, online] <https://kulturshaker.de/rezension-menschen-mit-fremden-wurzeln-in-hybriden-stadtlandschaften/#fnref-2822-7> [11.12.2019]
- Abb. 9: Bähr, Julia (2018): Das Spiegelkabinett des Horst Seehofer, in: Frankfurter Allgemeine, 28.03.2018, [online] <https://www.faz.net/aktuell/feuilleton/das-heimatministerium-von-seehofer-ist-ein-maennerverein-15517227.html> [11.12.2019].
- Abb. 10: Mariluna (2004): Mutter-Heimat-Statue in Wolgograd von Jewgeni Wiktorowitsch Wutschetitsch (gestorben 1974), Wikipedia, [online] [https://de.wikipedia.org/wiki/Mutter-Heimat-Statue_\(Wolgograd\)#/media/Datei:Rodina_mat_zovet.jpg](https://de.wikipedia.org/wiki/Mutter-Heimat-Statue_(Wolgograd)#/media/Datei:Rodina_mat_zovet.jpg) [15.12.2019].
- Abb. 11: austriancharts.at (2015): Andreas Gabalier — Mountain Man, [online] <https://austriancharts.at/showitem.asp?interpret=Andreas+Gabalier&titel=Mountain+Man&cat=a> [15.12.2019].