



HEIMAT ZUR SOZIALEN KONSTRUKTION EINER POLITISCHEN UTOPIE*

KARSTEN FISCHER

„Heimat“ ist kein Begriff, der sich allgemeingültig bestimmen lässt; vielmehr zeichnet er sich, mehr als wohl jeder andere Begriff, durch ein gigantisches Missverhältnis aus: Er suggeriert definitivische Verallgemeinerbarkeit und ein einheitliches Verständnis, das alle haben, die diesen Begriff benutzen, obwohl er ein unvergleichlich vielschichtiges Ensemble jeweils individuell unterschiedlicher Gefühle, Vorstellungen und Erwartungen umfasst. Jeder Begriff vereinhellicht eine Vielheit, und dieses Spannungsverhältnis entscheidet über die Trennschärfe eines Begriffs. Trennschärfe ist ein Begriff, wenn er diese Vielheit hinreichend vereinhellicht, so dass die Semantik, das heißt die Bedeutung, die mit einem Begriff verbunden wird, das für soziale Kommunikation erforderliche Mindestmaß an Verständlichkeit und also Anschlussfähigkeit hat. Der Begriff „Heimat“ hingegen ist vieldeutig. Während beispielsweise mit dem Begriff „Frieden“ mehrheitlich etwas positives verbunden wird, das mit Politik zu tun hat, denkt bei dem Begriff „Heimat“ die eine an eine Landschaft, der andere an bestimmte Personen und ein(e) Dritte(r) an eine Beschäftigung oder eine Leidenschaft.

Aus diesem Grunde erscheint es nicht sinnvoll, eine neue Sicht auf den Begriff „Heimat“ im Sinne einer präziseren Definition zu versuchen, sondern ich versuche nachfolgend einen bestimmten Blick

auf den Heimatbegriff: Es sollen keine möglichen Realitätsgehalte verschiedener Verwendungen des Heimatbegriffs aufgespürt werden, sondern hier interessieren diese Verwendungen *als solche*. Im Sinne dieser konstruktivistischen Perspektive ist „Heimat“ die *soziale Konstruktion einer politischen Utopie*.

Nachfolgend wird folglich zunächst genauer erläutert, was unter sozialer Konstruktion zu verstehen ist (1.). Danach wird der Begriff der *politischen Utopie* genauer erklärt (2.). Das führt zu einer kritischen Bestandsaufnahme des politischen Aspektes von Heimatkonstruktionen (3.), auf deren Basis sich dann abschließend eine generalisierendere Stellungnahme zu Thema *Heimat* abgeben lässt (4.).

1. Heimat als „soziale Konstruktion“ der Wirklichkeit

Mit dem Begriff „soziale Konstruktion der Wirklichkeit“ ist die Einsicht umschrieben, dass wir nicht einer gesellschaftlichen Wirklichkeit begegnen, in die wir uns dann einzufinden haben im Sinne der Anpassung unserer Einstellungen und Erfahrungen an das Vorgefundene. Vielmehr ist das, was wir als „gesellschaftliche Wirklichkeit“ beschreiben, eine nachträgliche Verallgemeinerung unserer sozialen Erfahrungen und also eine *kognitive Konstruktion*: Wen wir als Person wahrnehmen, wen wir als Rolle wahrnehmen, was beziehungsweise wen wir als Autorität betrachten, was wir als Institution beschreiben etc. pp., verdankt sich keiner direkten Realitätsbeobachtung wie die Feststellung des Wetters oder anderer Naturphänomene, sondern ist von den jeweiligen sozialen Zusammenhängen und ihrer Interpretation bedingt.¹ Was wir sinnvollerweise einzig beobachten können, sind

mithin verschiedene *Kommunikationen über Gesellschaft* im Sinne verschiedener *Konstruktionen gesellschaftlicher Realität*. Beispielsweise sind die gesellschaftlichen Zustände, in denen wir uns zu befinden glauben, jeweils andere, je nachdem, in welchem Maße wir die soziale Konstruktion von Fremdheit vornehmen oder nicht.²

„Heimat“ ist demnach nichts Vorfindliches, keine „gesellschaftliche Realität“, sondern eine jeweils subjektive, erfahrungsbedingte, *soziale Konstruktion*.³ Wenn man den Heimatbegriff folglich nicht einfach als *Realität* behandeln kann, die sich definieren und generalisieren lässt, muss er in seinen verschiedenen *Verwendungen* beobachtet werden, um zu erkennen, in welcher Weise die soziale Wirklichkeit jeweils *durch den Heimatbegriff konstruiert* wird.

Hinsichtlich des Themas „Heimat“ ist diese konstruktivistische Lesart ja auch besonders naheliegend und durch demoskopische Befunde zu illustrieren. So äußerten laut einer Umfrage aus der Zeit um die Jahrtausendwende 31 % der Befragten, ihre „Heimat“ sei ihr Wohnort, 27 % nannten ihr Elternhaus beziehungsweise ihre Kindheit, 31 % ihre Familie und Freunde und 11 % ihre Nation.⁴ Wie auch immer diese Verteilung auch ausfällt und sich über die Jahre verändert, zeigt sich jedenfalls, dass jeder etwas anderes als seine Heimat konstruiert.

Die konstruktivistische Perspektive zielt aber noch auf etwas anderes: Wenn Heimat nichts Vorfindliches ist, ist sie etwas bewusst *Wählbares*. Dies veranschaulichen drei Zitate prominenter Mitbürger: *Marcel Reich-Ranicki* hat in verschiedenen Zusammenhängen immer wieder geäußert, seit dem Dritten Reich könne Deutschland nicht mehr seine Heimat sein, Israel könne es für einen Atheisten

wie ihn, der nur den Nationalsozialismus überhaupt auf sein Judentum verwiesen wurde, auch nicht sein – seine Heimat sei die deutsche Sprache, die deutsche Literatur.

Der aktuelle Literaturnobelpreisträger V.S. Naipaul äußerte in einem F.A.Z.-Interview auf die Frage *Ist die Literatur zu ihrer Heimat geworden?*:

„Nun gut, wenn man von Heimat sprechen will, würde ich sagen: mein Schreiben ist meine Heimat. Ja, so ist es wohl – falls man eine Heimat haben muss. Aber ich denke nicht, dass man eine Heimat haben muss.“⁵ Und der Regisseur des Films „Heimat“, Edgar Reitz, meint: „Heimat ist kein fester Besitz, bei dem man sagen kann, hier übernehme ich Verantwortung, hier bin ich und hieran habe ich Eigentumsrechte. Heimat bezeichnet [...] auch immer etwas Verlorenes und, indem wir es verlieren, das Gefühl dafür. [...] Wer einen Film gesehen hat, will [...] zurückkehren in die Gemeinschaft derer, die sich von dem Ereignis haben anlocken lassen. [...] Sie wollen einfach nur miteinander sein und erfahren, dass das, was ihnen gefällt, auch den anderen gefällt und dass man in dieser fast wortlosen Gemeinschaft eine neue Heimat findet. Für mich, der ich jede Heimat verloren habe, ist das Kino meine Heimat geworden, zumindest die Utopie davon.“⁶

Alle drei Autoren setzen also unterschiedliche Schwerpunkte und dokumentieren unterschiedliche Einstellungen: Während Naipaul gegenüber dem Thema Heimat gleichgültig bis negativ eingestellt ist, deutet Reich-Ranicki aus negativen Erfahrungen und Abgrenzungen die deutsche Literatur als ideale, intellektualistische *Wahl-Heimat*. Ganz ähnlich Edgar Reitz, der mit dem Kino nur ein anderes Medium nennt als Reich-Ranicki und dies, entgegen dem solipsistischen Akt des Lesens, als Gemeinschaftserlebnis betont.

Alle drei stimmen aber darin überein, dass Heimat eine Wahlentscheidung ist – ~~Wahl Heimat~~ ~~wäre~~ demnach eine Tautologie.

Objektiv feststellbar ist also immer nur *Herkunft*; Heimat hingegen ist eine Entfindung, die *ex post* konstruiert wird, und zwar maßgeblich *via negativa*, aufgrund von Verlusterfahrungen, als Abgrenzung und als Entwurf: „Heimat entsteht erst im Blick zurück, im Augenblick des Innewerdens des Verlusts eines Ortes. Ohne diesen erlebten Verlust gibt es keine Heimat.“⁴⁷

In diesem Zusammenhang liefert Edgar Reitz in der zitierten Äußerung noch ein weiteres Stichwort, das nun der näheren Beschäftigung harret: Heimat als politische Utopie.

2. Heimat als politische Utopie

Diese Perspektive, Heimat als politische Utopie zu betrachten, nimmt unmittelbar den Untertitel der Tagung ernst: „Kein Ort, nirgends“ das ist nichts anderes als die deutsche Übersetzung des griechischen Wortes *Utopie*. Der stillschweigende Tagungstitel lautet demnach: Heimat – eine Utopie. Diesem Aspekt hat vor drei Jahren Bernhard Schlink eine kleine Schrift gewidmet, die gänzlich darauf Bezug nimmt, Heimat sei „Nichtort, ??“⁴⁸ Schaut man sich die Begriffs- und Ideengeschichte von Utopie(n) etwas genauer an, ergeben sich jedoch wichtige Differenzierungen.

Der Begriff Utopie geht auf die Schrift *Utopia* des englischen Mönches Thomas Morus aus dem Jahr 1516⁴⁹ zurück. Im Griechischen bedeutet es *Nicht-Ort*, in der englischen Aussprache dieses griechischen Kunstwortes kann *Utopia* aber zweierlei bedeuten: *Nicht-Ort*, *Nirgend-*

Alternative zum Bestehenden, sondern vielmehr die einzig mögliche Zukunft zur Darstellung zu bringen beansprucht.“⁵² Was bedeutet dies alles nun für das Thema *Heimat als Utopie*?

Edgar Reitz versteht seine Bemerkung, für ihn sei das Kino Heimat geworden, mit dem Zusatz: „zumindest die Utopie davon.“ Damit entspricht er dem klassischen, noch nicht zur *U-Chronie* entgrenzten, *u-topischen* Denken, das seinen Entwurf liminal anlegt, als kritische Kontrastfolie für die Wirklichkeit.

Der Schritt zur *U-Chronie* hat jedoch auch die Heimat erfasst, wie sich am Beispiel Ernst Blochs zeigen lässt. Dessen *opus magnum* „Das Prinzip Hoffnung“ mündet in eine Apotheose des Heimatbegriffes, nicht aber als liminaler, kritisch-korrektiver Begriff, sondern als politisch-theologisches Heilsversprechen, dessen revolutionäre Umsetzung im wahrsten Sinne des Wortes nur eine Frage der Zeit sein soll:

„Der Mensch lebt noch überall in der Vorgeschiede, ja alles und jedes steht noch vor Erschaffung der Welt, als einer rechten. Die wirkliche Genesis ist nicht am Anfang, sondern am Ende, und die 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 Enttäuscherung und Entfremdung in realer Demokratie begründet, so entsteht in der Welt etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat.“⁵³

Damit ist auch für den Heimatbegriff der entgrenzende Schritt von der Utopie zur *Uchronie* vollzogen. Als politische *Uchronie* ist der Heimatgedanke allerdings auf die abschüssige Bahn eines missbräuchlichen *politischen Mythos* im Kontext tota-

literärer Ideologien geraten. „Der Wunsch nach Heimat ist [...] eine Utopie, die als Erinnerung und Sehnsucht so legitim wie jede andere Heimatutopie ist, als Ideologie, Politik und Recht dagegen ein Programm für den Konflikt.“⁵⁴

Diese politische Problematik des Heimatbegriffs hat bereits eine längere Vorgesichte, weswegen es sie nun zu rekapitulieren gilt.

3. Heimat als politischer Mythos

Bevor die politischen Risiken und Nebenwirkungen des Heimatbegriffs genauer zu bestimmen sind, bedarf zunächst noch der Begriff des politischen Mythos der Erläuterung: Ein politischer Mythos ist im Wortsinne „eine Erzählung, die vier unterscheidbare Funktionen hat. Sie kann politische Legitimation schaffen, sie kann orientieren und Sinn stiften, sie kann dazu dienen, die Einheit eines politischen Gemeinwesens zu versinnbildlichen, zu begründen, und sie kann Kontingenzen weg-erzählen und Komplexität reduzieren“, und zwar (1) durch Narrativierung und (2) durch ikonische Verdichtung.⁵⁵

Die Instrumentalisierung genau dieser vier Funktionen – politische Legitimation, Sinn- und Orientierungsstiftung, Homogenitätsfiktio und Komplexitätsreduktion – kann man im Fall des Heimatbegriffs geradezu idealtypisch beobachten, wenn man eine *tour de force* durch die Ideengeschichte unternimmt.

Im Sinne einer politischen Integrationsideologie ist „Heimat“ eine moderne Entfindung, genauer gesagt: eine der politischen Romantik des 19. Jahrhunderts. Insbesondere in der romantischen Dichtung wird Heimat seit dem frühen 19. Jahrhundert als „Erfahrung des Verlustes der vertrauten Umgebung“ und des „Un-

bezug seines verstanden, als „Erfahrung einer als individuell verstandenen, nun verlorenen Vergangenheit, einer gewissen verlorenen kindlichen Geborgenheit und als „verlorenes Paradies“ im Sinne jener säkularisationsbedingten religiösen Verlufterfahrung,¹⁶ die Georg Lukács einmal als „transzendente Obdachlosigkeit“ bezeichnet hat.¹⁷

So ist der Heimatbegriff seit dem frühen 19. Jahrhundert „eine konservative Antwort auf Revolution und Industrialisierung“ und den durch sie hervorgerufenen sozialen Wandel, der als Ursache einer als problematisch empfundenen Individualisierung und Entwurzelung verstanden würde. Insbesondere in Deutschland fiel dies auf besonders fruchtbaren Boden, denn anders als in Frankreich, wo die Nation seit der Revolution auf den *fiat constitutionnel* konzentriert und mit dem Ideal von *Liberté, Egalité, Fraternité* als politischem Mythos saturiert war, mussten im territorial „zersplitterten“ Deutschland „Kultur, Abstammung, Sprache und Tradition“ sowie eine imaginierte, gemeinsame (Kultur-)Geschichte“ die fehlende nationale Einheit kompensieren.¹⁸

Dies machte den Heimatbegriff anfällig gleichsam für einen Kurzschluss mit der nationalistischen Vaterlandsideologie in ihrer opfersüchtigen Variante. Exemplarisch belegen lässt sich dies an zwei Gedichten von Friedrich Hölderlin: In „Rückkehr in die Heimath“ preist Hölderlin sein „Vaterland“ als unverändertes „heiliges-Duldes“. Dessen Himmel, der „Himmel der Heimath“, soll sein Leben wieder nehmen und segnen, mit der Folge, dass „die eigenmächtigen Wünsche“ des Jünglings „besänftigt und stille vor dem Schicksal sind“, auf dass sich der von eigennützigem, individualistischen Begierden „Geläuterte“ dem in der zweiten Person Sin-

den“ sowie „Volk und (Lebens-)Raum“ avancierten zu Kategorien, mit denen Bedrohlichkeitsphantasien kommuniziert und die entsprechenden Projektionen unter anderem auf „das Weljudentum“ und „die slawischen Völker“ lanciert werden konnten. Die provinzielle Dimension der Stilisierung der „heimatlichen Scholle“ verhielt sich dabei komplementär zur politischen Sakralisierung des Blutes, das zur Expansion heimatlichen Bodens in Hölderlin'scher Manier zu vergießen war, wobei der sogenannten „Heimatfront“ die naheliegende und in puncto Verfolgung und Ermordung von Dissidenten entsprechend hemmungslos exekutierte Bedeutung zukam.

Im 20. Jahrhundert wird Heimat also zum politischen Mythos und verfällt von der „Utopie zur Uchronie. Wie ein Blick in Rosenbergs *Mythos des 20. Jahrhunderts*, Hütlers *Mein Kampf* und die alltägliche *Lingua tertii imperii* (Victor Klemperer)¹⁹ zeigt, ist nämlich auch und gerade der Nationalsozialismus eine Phantasie vom „Neustart des Weltlaufs“, dessen räumlich expansiver Ideologie eine Urzustandsphantasie mit Zukunftsvisionen verschränkte. Geschichtsmythologie zugrunde liegt.²⁴ Naheliegenderweise bedeutete das Ende des Zweiten Weltkrieges in doppelter Hinsicht eine Zäsur für den Heimatbegriff: Zum einen war die nationalsozialistische Heimatideologie diskreditiert, zum anderen stellte sich das Problem des Heimatverlustes angesichts über 12 Millionen vor allem aus Polen, der Tschechoslowakei und Ungarn vertriebener Deutscher und Deutschstämmiger in neuer Form. Dadurch geriet der Heimatbegriff gleichsam in eine weltanschauliche Zwickmühle und stand aufs Neue vor einem Ideologiemotivproblem: Einerseits bedurfte es dringend seiner Entmythologisierung und Entideologisierung, wie sie beispielsweise

von Siegfried Lenz mit seinem wirkungsmächtigen Roman *Heimatmuseum* vorbildlich unternommen wurde.²⁵ Andererseits forcierte das Flüchtlingsproblem ein neues, scheinbar defensiveres Heimatideologiebedürfnis,²⁶ das sich in Parteigründungen wie dem in den fünfziger Jahren unter Adenauer kurzzeitig sogar in der Regierungskoalition vertretenen „Block der Heimatvertriebenen und Entrechteten“ ebenso widerspiegelt wie insbesondere in der Persistenz der verschiedenen Vertriebenenverbände. Dass sich deren Postulate und Rituale nahezu unverändert in eine zweite und dritte Generation vererbt haben, die ihre angebliche Heimat häufig nicht einmal persönlich kennen, ist ein geradezu idealtypischer Fall der eingangs thematisierten sozialen Konstruktion der Wirklichkeit und ihrer Ideologiefähigkeit. An den Vertriebenenverbänden jedenfalls scheint die Entideologisierung des Heimatbegriffs in der Nachkriegszeit teilweise vorüber gegangen zu sein, beginnend mit der sogenannten *Charta der Heimatvertriebenen* von 1950, in der es pathetisch heißt, „Heimatlose“ seien „Fremdlinge auf dieser Erde“, und „den Menschen mit Zwang von seiner Heimat [zu] trennen“, bedeute, „ihm im Geiste zu töten“, bis hin zu jenem Vertriebenenverband, der noch in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts proklamierte „Schlesien bleibt unser“, um nur auf massiven politischen Druck zu ergänzen „[Schlesien bleibt unser] Heimat im Europa freier Völker“.²⁷ Auch jenseits der deutschen und europäischen Grenzen lässt sich, beispielsweise im Nahost-Konflikt, eine politisch fatale Ideologisierung des Heimatgedankens beobachten, wenn er nämlich gleichermaßen von den um ihr „Heimatrecht“ kämpfenden Palästinenser beansprucht wird, wie von israelischen Siedlern unter Beru-

fungt ihr Heimatrecht an „Eretz Israel“. Die Heimat zeigt sich wie im Brennglas eine im Heimatbegriff angelegte Verschränkung politischer, rechtlicher und religiöser Motive, die für die moderne, das heißt funktionale differenzierte Politik, Recht, Wissenschaft, Wissenschaft, Religion, Kunst etc. unterschiedende Gesellschaft immer ein Alarmsignal sein muss.

Nimmt man die bis hierhin angestellten Überlegungen zur Geschichte des Heimatbegriffes als einem politischen Mythos zusammen, so bestätigen sie zunächst die eingangs erläuterte konstruktivistische Perspektive: „Heimat war niemals ein Wort für reale soziale Kräfte oder reale politische Situationen. Stattdessen ist es immer ein Mythos über die Möglichkeit von Gemeinschaft angesichts von Fragmentierung und Entfremdung gewesen.“²⁸ Als ein solcher Mythos war der Heimatbegriff in erster Linie ein ideologischer „Kompensationsbegriff“ für

Heimatbegriffe	<i>apolitisch</i>	<i>Politisch</i>
<i>Qualitativ</i>	reflexiv-abstrakt	affirmativ-konkret
<i>Quantitativ</i>	individuell	Kollektiv

Das Prädikat *reflexiv-abstrakt* spielt auf die eingangs genannten Zitate von Marcel Reich-Ranicki, V.S. Naipaul und Edgar Reitz an, die sich, mehr oder minder emphatisch, alle drei zu einer Heimat bekennen, allerdings zu einer abstrakten Heimat (Literatur beziehungsweise Kino) als Ergebnis eines reflexiven Prozesses. Je weniger konkret ein Heimatbegriff ist, desto weniger missbrauchsfähig ist er, desto kritischer, auch: selbstkritischer kann er verwendet werden, desto bewusster bleibt in ihm die Kontingenz jedweder sozialer Konstruktion von Heimat und desto mehr gesellschaftliche Komplexität behält er, anstatt sie zu reduzieren. Solch ein auf *Wahl-Heimat* im wahrsten Sinne des Wortes abzielender Heimatbegriff widerstrebt naturgemäß seiner Übertragung auf die Politik. Die Bedingungen

4. Heimat als apolitische Konstruktion

Als apolitische, individuelle, private Empfindung dürfte *Heimat* gut und wichtig, ja sogar unentbehrlich sein nicht hingegen als kollektive und politische Kategorie. „Heimat ist vor allem die persönlich vertraute Welt, bestenfalls der geteilte Horizont einer Gruppe“; für Fragen der kollektiven Identität kann sie nur unter ideologischem Aufwand nutzbar gemacht werden,²⁹ der offensichtlich immer höchst problematische politische Konsequenzen zeitigt.

Diese hinsichtlich des Heimatbegriffes und seiner zukünftigen, unproblematischen Verwendbarkeit schlechthin wesentliche Unterscheidung lässt sich typologisch veranschaulichen:

der Moderne erfordern politische Heimatlosigkeit, denn „das Prinzip der modernen Welt fordert, dass, was jeder anerkennen soll, sich ihm als ein berechtigtes zeige. Außerdem aber will jeder noch mitgesprochen und geraten haben.“³⁰ Damit aber vermindert sich der Wert der Tradition zugunsten von Diskussion, statt Überlieferung bedarf es *Überzeugung*, *Konformität* weicht *Individualität*, statt *Homogenität* verbreitet sich *Heterogenität* und anstelle *Lokalität* ist *Mobilität* gefragt. Daher ist die Vorstellungswelt von *Heimat*, die mit den solchermaßen überkommenen traditionellen Kategorien untrennbar verbunden ist, auch für die sogenannte europäische Integration und Identitätsbildung ebenso unbrauchbar wie als Sedativum für den Globalisierungsprozess.

Anmerkungen

- ¹ Vortrag auf der GEE-Tagung „Heimat – Kein Ort nirgend?“ am 28. Juni 2003; die Vortragstexte wurden beibehalten.
- ² In diesem Sinne gibt es keine „objektive Erkenntnis“, sondern „Erkenntnis ist das, was Erkenntnis für Erkenntnis hält.“ Niklas Luhmann: Soziologische Aufklärung 5. Konstruktivistische Perspektiven, Opladen 1990, S. 35.
- ³ Vgl. Kai-Uwe Hellmann: Fremdheit als soziale Konstruktion. Eine Studie zur Systemtheorie des Fremden, in: Herfried Münkler (Hg.): Die Herausforderung durch das Fremde. Berlin 1998, S. 401-459.
- ⁴ Vgl. Peter L. Berger / Thomas Luckmann: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt/M. 1980, S. 112 ff.; Christina Reinhardt: Die Richardstraße gibt es nicht. Ein konstruktivistischer Versuch über lokale Identität und Ortsbindung, Frankfurt/M./New York 1999.
- ⁵ Bernhard Schlink, *Heimat als Utopie*, Frankfurt am Main 2000, S. 23. Vgl. Ansgar Häher: *Heimat und Kontinuität. Von der Heimat zu dem Ort, worin noch niemand war*, in: Wilfried Belschner / Stefan Grubitzsch / Christian Leszczynski / Stefan

Müller-Doohm (Hg.): *Wem gehört die Heimat? Beiträge der politischen Psychologie zu einem unstrukturierten Phänomen*, Opladen 1995, S. 63-68, 64.

⁶ Der Islam will die Welt beherrschen. Saudi-Arabien ist die treibende Kraft: Ein Gespräch mit dem Nobelpreisträger V.S. Naipaul über Religionen, Heimat und Tradition, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 13. August 2002, S. 36.

⁷ Heimat im globalen Dorf. Ein Podiumsgespräch mit dem Regisseur Edgar Reitz während der Tagung über Heimat, Ortlosigkeit und das neue Kino [03.07.1997], <http://www.heise.de/tp/deutschspezial/nmd/6162/1.html> [Zugriff: 01. November 2002].

⁸ Martin Hecht: *Das Verschwinden der Heimat. Zur Gefühlslage der Nation*, Leipzig 2000, S. 17. Ebd., S. 209 ff. wird allerdings die wenig sinnvolle Klage geführt, die Generation der 1970er und 1980er Jahre sei eine heimatlose Generation, und die Techno-Generation kenne Heimat nicht einmal mehr.

⁹ Bernhard Schlink: *Heimat als Utopie*, Frankfurt/M. 2000, S. 32.

¹⁰ Thomas Morus: *Utopia*, Stuttgart 1964/1983.

¹¹ Herfried Münkler: *Utopie – soziale Planung und politische Macht*, in: Eberhard Grillparzer / Günther Ludwig / Peter Schubert (Hg.): *Kunst + Utopie*, Hannover 1997, S. 9-14, 10.

¹² Louis-Sébastien Mercier: *Das Jahr 2440. Ein Traum aller Träume*, hg.v. Herbert Jaumann, Frankfurt/M. 1989.

¹³ Herfried Münkler: *Das Ende des Utopiemonopols und die Zukunft des Utopischen*, in: Richard Saage (Hg.): *„Hat die politische Utopie eine Zukunft?“*, Darmstadt 1992, S. 207-214, 212 f.

¹⁴ Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt/M. 1985, S. 1628.

¹⁵ Schlink, a.o., S. 44.

¹⁶ Herfried Münkler: *Überholen ohne einzuholen. Deutsche Gründungszählungen im Leistungsvergleich*, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, H. 10/1995, S. 1179-1190, 1180.

¹⁷ Johannes Schmitt: *Heimat und Globalisierung (I)*, <http://www.phil.uni-sb.de/projekte/imprimatur/2001/imp010708.html> [Zugriff: 01. November 2002].

¹⁸ Georg Lukács: *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*, Darmstadt/Newview 1983, S. 32.

¹⁹ Schmitt, *Heimat und Globalisierung (I)*, a.o.

²⁰ http://www.hoelderlin-gesellschaft.de/texte/oden/rueckkehr_in_die_heimath.html [Zugriff: 03. September 2003].



- ²⁰ www.noetischer-gesellschaft.de/texte/der-sozialpsychologischen-Notizbuch Zugriff: 03. September 2003.
- ²¹ *Celia Applegate: A Nation of Provincials. The German Idea of Heimat, Berkeley/Los Angeles/Oxford 1990* analysiert exemplarisch ein Jahrhundert pfälzischer Heimatthematik im Viereck zwischen Kirchheimbolanden, Zweibrücken, Speyer und Bad Bergzabern. Vgl. auch Elizabeth Boa / Rachel Palfrayman: *Heimat. A German Dream. Regional Loyalties and National Identity in German Culture 1890-1990*, Oxford etc. 2000.
- ²² Karl Ditt: Die deutsche Heimatbewegung 1871-1943, in: *Heimat. Analysen, Themen, Perspektiven*, Bonn 1990, S. 135-154, 144.
- ²³ Victor Klemperer: *LTI. Notizbuch eines Philologen*, Köln 1987.
- ²⁴ Vgl. Karsten Fischer: „Systemzeit“ und Weltgeschichte. Zum Motiv der Epochenwende in der NS-Ideologie, in: Ders. (Hg.): *Neustart des Weltlaufs? Fiktion und Faszination der Zeitenwende*, Frankfurt/M. 1999, S. 184-202 m.w.N.
- ²⁵ Siegfried Lenz: *Heimatmuseum*, Hamburg 1978.
- ²⁶ Vgl. zur sozialpsychologischen Dimension W. Edward Gregory, *The Idealization of the Absent*, in: *American Journal of Sociology* 50 (1944), S. 53-54.
- ²⁷ Vgl. Paul Walter: „Mut“ zur Heimat? – Strukturelemente konservativer und rechtsradikaler Heimatvorstellungen, in: Belschner / Grubitzsch / Leszczynski / Müller-Doohm (Hg.), a.a.O., S. 193-200, 199. Diese politische Ideologieggeschichte des Heimatbegriffs ist mitnichten abgeschlossen, vgl. ein Buch aus dem Jahr 1987 mit dem Titel „Die Heimat als soziologische und geopolitische Kategorie“, in dem die mit dem Namen Karl Haushofer verbundene Geopolitik der Zwischenkriegszeit reaktiviert wird und unter ausdrücklicher Berufung auf Ernst Forsthoff und Hans Freyer dem Irrationalismus folgendermaßen gehuldigt wird: „Der Identitätsimpuls, den ‚Heimat‘ der modernen Industriegesellschaft vermitteln kann, besteht darin, das Kraftparallelogramm zwischen Individuum und Gesellschaft so auszurufen, dass die Zentrifugalkräfte der Tradition die Zentrifugalkräfte der Modernisierung auf ein dem Menschen wie der Natur verträgliches Maß reduzieren. Der Mensch ist kein spaltbares Material [...] Heimat ist Frieden!“ Wolfgang Thüne: *Die Heimat als soziologische und geopolitische Kategorie*, Würzburg 1987, S. 331 f.
- ²⁸ Applegate, a.a.O., S. 19.
- ²⁹ Rainer Piepmeyer: *Philosophische Aspekte des*

- Heimatbegriffs, in: *Heimat. Analysen, Themen, Perspektiven*, a.a.O., S. 91-108, 95.
- ³⁰ Hermann Bausinger: *Heimat in einer offenen Gesellschaft. Begriffsgeschichte als Problemgeschichte*, in: *Heimat. Analysen, Themen, Perspektiven*, a.a.O., S. 76-90, 83.
- ³¹ Beate Mitzscherlich: „Heimat ist etwas, was ich mache“. Eine psychologische Untersuchung zum individuellen Prozess von Beheimatung, *Herbolzheim '2000*, S. 44.
- ³² Bausinger, a.a.O., S. 79.
- ³³ Will Cremer / Ansgar Klein: *Heimat in der Moderne*, in: *Heimat. Analysen, Themen, Perspektiven*, a.a.O., S. 33-55, 53.
- ³⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen, (Werke, Red. Eva Moldenhauer / Karl Markus Michel, Frankfurt/M. 1969 ff., Bd. 7), § 317 Zusatz.



Dr. Karsten Fischer arbeitet als wissenschaftlicher Assistent am Lehrbereich Theorie der Politik der Humboldt-Universität zu Berlin.