SSOAR

Open Access Repository
www.ssoar.info

Naturräume, Körper, Geschlecht: Wälder als Verkörperungen sozialer Geschlechter

Termeer, Marcus

Veröffentlichungsversion / Published Version
Sammelwerksbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:
Termeer, M. (2008). Naturräume, Körper, Geschlecht: Wälder als Verkörperungen sozialer Geschlechter. In K.-S. Rehberg (Hrsg.), *Die Natur der Gesellschaft: Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006. Teilbd. 1 u. 2* (S. 524-538). Frankfurt am Main: Campus Verl. https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-153268

Nutzungsbedingungen:
Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.
Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:
This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.
By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

gesis
Leibniz-Institut
für Sozialwissenschaften

Mitglied der
Leibniz-Gemeinschaft

Naturräume – Körper – Geschlecht

Wälder als Verkörperungen sozialer Geschlechter

Marcus Termeer

»In Wahrheit wird das Naturbild der gesellschaftlich bedingten Auffassung des Menschen nachgebildet und diese letztere dann, im Zirkel, wiederum aus dem Naturbild erschlossen«,

schreibt bereits Franz Borkenau (1934: 304). Ich möchte zeigen, dass der soziale Geschlechter-Antagonismus seine ›Fortsetzung‹ in der ›äußeren Natur‹ findet. Genauer: es lassen sich in den gesellschaftlichen Naturverhältnissen der europäischen Geschichte Konstruktionen und Wahrnehmungen ›weiblicher‹ und ›männlicher‹ Wälder finden.

Zuerst ein Blick aus umgekehrter Richtung.

Die eigentlich seit 30 Jahren widerlegte »Jagdhypothese«, so der Autor Cord Riechelmann (2006a, 2006b) Mitte 2006 in der *taz* und ausführlicher in der *jungle world*, werde im Geschlechterdiskurs auffällig wiederbelebt. Nicht nur von Eva Hermann. Norbert Bolz und Peter Sloterdijk sprächen vom Mann als ursprünglichem Jäger, was ihn heute zu sportlichen Surrogaten zwinge. Frauen als »Sammlerinnen« passten viel besser zum Kapitalismus, etwa als Konsumentin. In den USA hatte die Hypothese schon in den 90er Jahren im Umkreis der politischen Rechten ihr Comeback: als Instrument gegen den Feminismus und, im Zeichen des sozialen Kahlschlags, für konservative Familie. Ganz weg war die Hypothese nie. Auch in der Soziobiologie finden sich ihre Grundannahmen.

Die »Jagdhypothese«: 1925 findet der Anatom Raymond Dart Knochen in Transvaal. Seine Deutung: Der *Australopithecus africanus*, der Vormensch hat den Dschungel verlassen und wird in der Savanne mittels eigens ersonnener Tötungswerkzeuge Großwildjäger. Dieser Entwurf einer patriarchalen Menschwerdung inklusive Kleinfamilie macht in der Anthropologie und weit darüber hinaus paradigmatisch Karriere. Männern gehört die Welt, Frauen gehören ins Haus. Sie können nicht jagen, wegen ständiger Mutterschaft. Männchen entwickeln im Kampf mit gefährlichen Tieren soziale Fähigkeiten, Kommunikation, Intellekt, Kultur. Weibchen bleiben auch hier zurück. Eine ständig verfügbare Sexualität macht das Bild komplett. Männchen *beherrschen* ihren Trieb bereits, weil sie das in der gefährlichen Exo-

sphäre müssen, Weibchen *werden* von ihrem Trieb beherrscht. Darin steckt die Doppelkonstruktion von Weiblichkeit: Triebhaftigkeit und Mutterinstinkt.[1]

Eigentlich ist die »Jagdhypothese« von Grund auf unplausibel. Warum sollten Proto-Menschen den Wald und damit einen relativen Überfluss, eine relative Sicherheit verlassen, um sich in die Gefahr der Savanne zu begeben? Als Erklärung wird Ende des 20. Jahrhunderts eine Klimaverschlechterung nachgereicht, die den Wald habe schrumpfen lassen. Auch hier bleibt die Frage, warum verschlechterte Umweltbedingungen dazu zwingen sollten, sich in noch größere Gefahr zu begeben?

Das Jagd-Modell hält sich so hartnäckig, weil es einen männlichen Erfolgsmythos erzählt: Der Proto-Mensch, also: Proto-Mann, verlässt den Wald, um sodann zwangsläufig zum Jäger zu werden. Er entzieht sich seiner Verstrickung mit der Wildnis, der Natur, seinem Ausgeliefertsein an ihre Gewalt. Als Jäger kann er in den Wald zurückkehren, um nun selbst Herrschaft auszuüben. Und das heißt auch: Der Proto-Mann steigt aus dem ›Sumpf des Dschungels‹: der Gleichheit mit den Weibchen, die er schließlich zur eigenen Suprematie wendet.

Die Erzählung geht oft einher mit einem auch ideologischen Umbau des Waldes. Liest man populäre wie wissenschaftliche und philosophische Literatur über die Notwendigkeit der Jagd, entfaltet sich ein menschheitsgeschichtlich konstantes symbiotisches Verhältnis zwischen Jäger und *seinem* Wald, den er am Leben hält, ja geschaffen hat. Das heißt, auch bei der ›äußeren Natur‹ geht es nicht einfach um Repression, sondern um Produktion, die Produktion eines *Eigenen*.

Die Geschichte ist ähnlich schon einmal erzählt worden: im 16. Jahrhundert bei Lucas Cranach d.Ä., im Bildprogramm des Protestantismus. Hier geht es um die Transformationen ›männlicher‹ und ›weiblicher‹ Wildnis und damit um die Gründung der bürgerlichen Familie als Basis von Askese und Kapitalismus, um männliche (Eigen-) Aktivität und weibliche Passivität als Resultat.

Bis Ende des Mittelalters gelten ›Wilde Männer‹, mythische Waldbewohner, als animalische Bestien, triebgesteuert, kannibalisch, diebisch, ruhelos, unfähig zum Familienleben. Ihre weiblichen Pendants gelten als ›Meisterinnen der Verstellung‹. Unübertroffen hässlich, total behaart und mit monströsen Hängebrüsten versehen, gieren sie nach normalen Männern. Diese verführen sie in Gestalt verlockender Frauen. Beim Geschlechtsakt offenbaren sie dann ihr wahres Äußeres.

Diese ›Wilden‹, Verkörperungen unbeherrschten Waldes, werden *nun* zum ›Urbild‹ der patriarchalen Familie: ›Asket‹ und ›Jungfrau‹. Bei Cranach hat der ›Wilde Mann‹ den Löwen erschlagen, eigentlich das ›innere Tier‹, den ›Trieb‹, ›Stachel des Begehrens‹. Ein Akt der Selbstdisziplinierung. Die ›Wilde Frau‹ bleibt dabei bloß

1 Zu ausführlichen Auseinandersetzungen mit der »Jagdhypothese« vgl. Cartmill 1995: 13ff.; Haraway 2001; Grupe u.a. 2005: 50f. u. 60; Schmitz 2006.

passiv Mitgezogene. Sie erhält nun aber deutliche Züge der ›jungfräulichen Mutter‹. Asketische Ehemoral als soziale Keimzelle, auch hier verlegt ins Vorzeitliche.

Der »Wilde Mann« wird entalterisiert. Denn neben seinen ›bösen‹ hat er noch gewollte männliche Eigenschaften, er ist aktiv, tapfer, kampfstark, eroberungswillig; zwar in roher Form, aber disziplinierbar. Und: schon im Mittelalter gibt es vielfach Überschneidungen der Figur mit Tierhütern, heiligen Einsiedlern, verwandelten Höflingen usw. Die »Wilde Frau« wird bzw. bleibt alterisiert. Sie hat keine gewollten weiblichen Eigenschaften. Sie stimmt strukturell überein mit Hexen, Kannibalinnen und den damit assoziierten Landschaften, bedroht die männliche Ordnung mit Umsturz, mit Verschlingen, Entgrenzung, Vermischung.

Beide sind nach der Transformation Bestandteil einer Kulturlandschaft. Hier wird die ›männliche Wildnis‹ zu einem selbst-beherrschten Wald, die ›weibliche‹ aber beseitigt, durch den Garten ersetzt (Termeer 2005: 220ff.).

Und damit zu den Konstruktionen ›männlicher‹ – entalterisierter – und ›weiblicher‹ – alterisierter – Wälder.

Männliche Landschaften?

Es besteht eine bekannte enge semantische/symbolische Verknüpfung von ›äußerer Natur‹/Landschaft, von Räumen insgesamt mit ›Weiblichkeit‹. Seit dem 18. Jahrhundert, so Martina Löw (2001: 118ff.), wird der Körper als geschlossener Behälter wahrgenommen. Dieser Körper erscheint »gemäß der Raumvorstellungen« passiv, aktiv dagegen der Geist. In der Folge werden dem Mann Aktivität, Zeit, Kopf, Geist, Hirn, Kultur zugeordnet, der Frau Passivität, Raum, Leib, Bauch, Herz, Natur. »Der Mann ist Körper nur durch den Kopf.« Sein Behälterkörper ist – spätestens beim von Klaus Theweleit analysierten ›soldatischen Mann‹ – ein gedrillter Panzer, seine Beherrschung ist Voraussetzung einer »imaginierte(n) Entkörperung«. Aber, so Sabine Schülting (1997: 35ff.), schon die Eroberungsfahrten zur ›Terra incognita‹ seit dem Ende des 15. Jahrhunderts präsentieren eine männliche Besetzung von Mobilität, Fort-Schritt, damit eine »Überwindung des Weiblichen«, das besetzt ist mit Passivität. Die »semantische Überlagerung von Raum und Frauenkörper« zeigten schon die damaligen allegorischen Darstellungen von Ländern und Kontinenten als Frauen. Linda Hentschel (2002: 66ff.) verweist bezüglich »der Überlagerung von Körperkonstruktionen und Raumwahrnehmung« in der Landschaftsmalerei auf die Rolle der Zentralperspektive bei der »Feminisierung des Raumes«. Hier werde »das Sehen selbst sexualisiert«. »Das Verschließen des Körpers und das Öffnen des Raumes sind *parallel* verlaufende Bewegungen.«

Kann es dann ›männliche‹ Landschaften, Wälder überhaupt geben? Drei Voraussetzungen für eine Bejahung der Frage:

Es gibt bereits vormoderne männliche Wildnis-Verkörperungen: ›Wilde Männer‹, Satyrn und ähnliche Wesen der Mythologien, aber auch etwa die ›Germanen‹ als Urahnen im deutschen Humanismus. Deren noch unzivilisierte, aber doch ›männliche‹ Eigenschaften sind ins Erwünschte transformierbar.

Der männliche Körper fungiert historisch immer wieder als Maßstab, als Modell einer ›guten‹ Ordnung von Kosmos, Staat, Stadt usw., von Ordnung, Herrschaft überhaupt. Ernst H. Kantorowicz (1990; Orig. 1957) hat zudem für Formen vormoderner Herrschaft nachgewiesen, dass Herrscher neben dem sterblichen ›natürlichen‹ einen auratischen ›unsterblichen‹ ›politischen‹ Körper ›besitzen‹, der das politische Gemeinwesen verkörpert und offenbar ›männlich‹ ist (vgl. Termeer 2005: 182ff.). Nach Martin Warnke (1992: 109ff.) ist die Zusammenfassung und Repräsentation einer Nation »in einem Individuum« – so beim Leviathan – »eine Grundfigur politischer Erfahrung«. Giganten-Gestalten stellen »Herrschaft über Land und Leute« dar, ihre Körper Länder, ihre Köpfe Städte. Herrscher wie Alexander oder Friedrich II. werden zu erhabenen Gebirgen imaginiert. Ähnlich den Gebirgen wird in der Aufklärung auch ›Hochwäldern‹ die – männlich besetzte – Erhabenheitserfahrung zugeschrieben. Auch Wälder können männliche Ordnung verkörpern, aber zumeist als hierarchisch organisierte Gruppen.

Damit schließlich zu Elias Canettis (1992: 93) Beschreibung des Waldes als Massensymbol. Eine Variante ist der Wald als ›stehendes Heer‹, das nicht wankt noch flieht und sich lieber in Stücke hauen lässt. Die Bäume stellen also tapfere Soldaten oder ›gepanzerte Recken‹ dar – männlich konnotiert und imaginär entkörperlicht. Die andere Variante, hier nur nebenbei, ist der Wald als Kirche (und umgekehrt: der gotische Dom als Wald).[2] Beiden gemein ist eine Wahrnehmung von Wald als strikter Ordnung, gleichförmigem Aufbau. Er gehört zur Sphäre des ›Eigenen‹.

›Weibliche Wälder‹ – ›männliche Wälder‹

›Weibliche Wälder‹ markieren die Orte der/des Anderen, Gegenwelten. Das sind Au-, Bruch-, Sumpfwälder – scheinbar amorphe Landschaften auf schwankendem Grund, geprägt von Vermischungen der Aggregatzustände. Das Weibliche wird schon bei Aristoteles dem Flüssigen, Substanzlosen zugeordnet, einer erst vom

2 Die Vorstellung kommt Ende des 18. Jahrhunderts auf. Sie prägt später das Bild ›natürlicher‹ Wälder und fließt ein in die traditionelle Gleichgewichtsökologie, das »Schlusswald«-Konzept, die Annahme, Buchenwälder seien die »potenzielle natürliche Vegetation« Mitteleuropas (vgl. Termeer 2005).

Männlichen formbaren Masse. Hier entzieht sich das ›Weibliche‹ bisher der Formung. Und da, wo Sümpfe stocken, entstehen ›Miasmen‹. Von der Renaissance bis ins 19. Jahrhundert werden so giftige Dämpfe aus dem Boden bezeichnet. »Miasma« ist ursprünglich in der griechischen Mythologie der unabwendbare »Fluch der Mutter«. Sein Panik erregendes Mittel ist das Menstruationsblut.

Es geht um bedrohliche, wenigstens numinose Orte, ›ungezügelten‹ Dschungel, geprägt vom ›eigensinnigen Wuchern‹ der Bäume, Sträucher, Schlingpflanzen, das im Geruch der Unfruchtbarkeit steht; um ›jungfräuliche Wälder‹, die noch ihrer Unterwerfung und ›Fruchtbarmachung‹ harren.

Frühneuzeitlich sind solche Wälder Orte von Hexen. Im Mittelalter werden sie auch ›Wurmgärten‹ genannt. Hier gibt es Pflanzen – vor allem Weiden und Erlen – und Tiere, die schon in archaischen und antiken Zuschreibungen weibliche Sexualität und Zaubermacht, Tod und Unglück verkörpern. Weiden galten seit der Antike oft als unfruchtbar, wurden so zum Symbol von Keuschheit wie Unkeuschheit. Das liegt anscheinend an der bevorzugten gärtnerischen Verwendung von fruchtlosen männlichen (im heutigen botanischen Sinn) Stecklingen. Ebenso aber auch an Zuschreibungen von ›regelloser Sumpfzeugung‹, bzw. ›gottloser Selbstzeugung‹. Weidenarten können sich ›geschlechtlich‹ – per Samen – wie ›ungeschlechtlich‹ vermehren: per Stockausschlag oder natürlicher Klonung. Die ›Weiblichkeit‹ der Weiden sollen auch ihre Blüten zeigen: Weidenkätzchen. Katzen wieder fungieren als Symbol fürs weibliche Genital. Und sie werden frühneuzeitlich oft rituell als Hexen verbrannt. In den feuchten Wäldern werden Schlangen und Kröten verortet. Kröten und Frösche symbolisieren ebenfalls das weibliche Genital, ebenso die Gebärmutter, sie haben – auch daher – den ›bösen Blick‹. Sie sind Attribute von Dämonen und Hexen, sollen bei Hostienfrevel und Schadenszauber eingesetzt werden. Beim Abhexen der männlichen Schamglieder etwa. Frösche gelten auch als Zwitter und so zu teuflischer Selbstzeugung fähig[3] (vgl. Termeer 2005: 79ff.).

In der ›neuen Welt‹ sind solche Wälder Orte der Kannibalinnen. Die Reisebeschreibungen der europäischen Eroberer schildern das Eindringen in den südamerikanischen Dschungel per Schiff auf labyrinthischen Flussläufen immer wieder als regelrechte Deflorationen jungfräulicher Leiber. Die Landnahmen werden zu Hochzeiten oder bei Gegnern zu Vergewaltigungen. Im Dschungel lauern und herrschen noch wilde nackte Frauen. Sie bedrohen die männliche und europäische Vorherrschaft mit totaler Inversion. Junge Verführerinnen locken die Männer, gierige Alte braten sie. Ihre Gier gilt den Reiseberichten zufolge vor allem dem Fett. Dieses wird so, mit der Auflösung der männlichen Körper, zum Symbol der Auflösung von Ordnung in Substanzlosigkeit (vgl. ebd.: 190ff.).

3 Auch der Teufel wird als unfruchtbar dargestellt, kann danach aber das Geschlecht wechseln, raubt Samen als weiblicher Succubus und zeugt damit als männlicher Incubus.

Entalterisierte ›männliche Wälder‹ changieren zwischen ›Wildnis‹ und strenger Ordnung: Im mittelalterlichen Königsforst etwa wiederholt sich rituell die königliche Eroberung der Wildnis. Sie verkörpert nun den König, entspricht seiner ›Natur‹, daher muss sie erhalten werden. Allerdings erst nach der Ausrottung zumindest großer Raubtiere. Der Forst kann aber auch eigens angepflanzt sein. Er ist Bannwald, der König Herrscher über Leben und Tod. Sein Jagdobjekt wird der Hirsch, die Jagd zum wichtigsten Blut-Ritual neben dem Krieg. Das Zerlegen der Beute und Verteilen der Körperteile unterliegt strengsten zeremoniellen Regeln (vgl. ebd.: 278ff.).

Forst ist ein beherrschter, institutionalisierter Wald. Wälder können später ständisch-patriarchalische Gesellschaftsgefüge verkörpern: 1669 lässt Minister Jean-Baptiste Colbert in seinem Buch »Holzreformation« Wälder ordentlich aufmarschieren. Die Bäume bilden die fest gefügte Hierarchie im Frankreich Ludwigs XIV. Eichen und Buchen als Adel, Nadelbäume als monotone, aber notwendige Bourgeoisie, Eschen, Hainbuchen, Kastanien als Handwerker. Die eben genannten ›Hexenbäume‹ und andere ›Weichlaubhölzer‹ sind hier ›Kanaillen‹, ›Schurken‹, ›Vaganten‹: auszuweisen oder auszumerzen. »Schanddeckel« und »Forstunkraut sind sie im damaligen deutschen Forstjargon, da sie sich selbst ansiedeln, zu krummem oder mehrstämmigem Wuchs neigen (vgl. ebd.: 348ff.). 200 Jahre später sieht auch der deutsche Publizist Wilhelm Heinrich Riehl im Wald ein Vorbild ständischer Hierarchie. Hier aber als angeblich naturwüchsig raue Gemeinschaft, als Gegenwelt zur künstlichen Gesellschaft. Wald und patriarchale Gemeinschaft als Symbiose (vgl. ebd.: 457ff.).

Im späten 18. Jahrhundert beginnen in Deutschland (in Frankreich früher, aber wenig nachhaltig) umfangreiche obrigkeitliche Vermessungen, Geometrisierungen und Neubegründungen der Landschaft, oft gegen den Widerstand der ansässigen Bevölkerung. Es kommt zur systematischen Aufforstung nicht nur entwaldeter Flächen. Vielmehr werden ebenso systematisch ›unordentliche‹ Wälder beseitigt – angebliche Wildnis, wie auch traditionelle bäuerliche Wirtschaftsformen: Nieder-, Mittel-, Plenterwälder. Es entsteht geregelter Forst, zumeist aus Nadelbäumen: Hochwald, »Altersklassenwald« (die Bäume sind gleich alt, groß und dick), »Normalwald« ohne ›Individuen‹, mit der Tendenz zur genetischen Homogenisierung und mit gerad- und einstämmigen, astfreien Bäumen. Dazu bedarf es regelmäßiger »Durchforstungen«, »Läuterungen« usw. (vgl. ebd.: 528) In diesem Zusammenhang wird auch die »Nachhaltigkeit« erfunden: Es geht dabei ums Taxieren, Klassifizieren, Kalkulieren, um die Produktion von Gleichmaß, um Reinbestände, um je flächenweise Kahlschläge und Wiederaufforstungen (vgl. Kaufmann 2004: 174).

Dieser ›Wald‹ ist nach försterlichem Credo ausdrücklich *Kultur*. Er ist Maschinenwald. Also mit Zeit assoziiert, der linearen Zeit des Fortschritts: Die Bäume ›sterben‹ nicht mehr oder pflanzen sich selbst fort, sie werden bei ›Schlagreife‹ geerntet und ersetzt. Zugleich herrscht ein immergleiches Bild von ›Stabilität‹. ›Natur-

Wald‹ dagegen ist Raum, unterliegt der Instabilität und der zyklischen Zeit – Werden und Vergehen –, wird als wuchernder Stillstand wahrgenommen: vom Keimling zum Totholz (vgl. Termeer 2005: 369ff.).

Um 1800 wird die Fichte »Preußenbaum« und ist schon längst zum ›Soldaten‹ erzogen. Für Förster wird die militärische Ausbildung obligatorisch. Gedrillte Körper: Bäume, besonders Fichten, in Reih und Glied gepflanzt, werden immer wieder als preußische Armee wahrgenommen. Die Aufforstungen als Widerstand, ja Aufmarsch gegen Frankreich (vgl. ebd.: 387ff.).

Der Kunstwald wird schnell als ›natürlich‹ wahrgenommen, zugleich ästhetisiert. Das entspricht nach William J. Thomas Mitchell (1994: 5) dem Wesen von Kulturlandschaften: die Konventionen der vermessenen Landschaft werden naturalisiert und gleichzeitig wird ihre Natürlichkeit konventionalisiert.

In dieser Zeit beginnt die Konstruktion ›heroischer Urwälder‹ als Manifestationen von ›ewigen Werten‹ oder ›ehernen Traditionen‹. So zunächst in der ›empfindsamen‹ Wahrnehmung von nicht mehr genutzten Hutewäldern als Reste ›germanischer Urwälder‹ und ›heilige Haine‹ (durch Klopstock, den »Göttinger Hainbund« usw.). Um 1810 dann kommt es zum regelrechten kriegerischen Eichenkult im Kontext der antinapoleonischen deutschen Freikorpsler um Theodor Körner u.a. Bäume und Wald werden hier selbst zu Kombattanten (vgl. Termeer 2005: 387ff.).

Gleichzeitig beginnt die systematische Zerstörung der Grundlagen ›weiblicher‹ Wälder. David Blackbourn (2006) zeigt die umfangreiche Trockenlegung des Oderbruchs unter dem »Soldatenkönig« Friedrich Wilhelm und seinem Sohn Friedrich II.: Die Begradigung und Eindeichung der Oder, die Eroberung und Zerstörung der Sümpfe, der labyrinthischen Nebenarme mit ihrem oft strauchförmigen Dschungel als ›Feindesland‹, den geometrischen Neubau der Landschaft. Ebenso die Kanalisierung des Rheins seit Anfang des 19. Jahrhunderts. Zwei wesentliche Resultate sind hier die Vernichtung der Auwälder und der Beginn der ›Rheinromantik‹. So genannte ›Verschönerungsvereine‹ engagieren sich später gegen Sümpfe und Moore, um die Natur zu ästhetisieren. Der Beginn einer restlosen Re-Konstruktion der Landschaft zur geordneten, in der die ›weiblichen Anteile‹ höchstens als Schutzgebiete übrig bleiben, als das nun gefährdete ›Andere‹. Künstlich am Leben gehalten. Als Quasi-Gärten. Als Formationen ihrer eigenen Unterwerfung. Das Bedrohliche, Numinose bleibt aber in der Ikonographie durchaus erhalten, ebenso die eindeutige Sexualisierung.

›Männlicher Wald‹ repräsentiert patriarchal-gesellschaftlich geforderte Tugenden. Er kann daher auch ›Wildnis‹ sein. Sie erscheint in einer diaphanen Konstruktion als immer schon zugehörig. Sie wird zum Monument ›ewiger Werte‹, ›unsterblich‹, Vorbild im ›Daseinskampf‹. Diese Wälder werden so retrospektiv zu immer schon formierten Körpern auf festem Grund.

Im 19. Jahrhundert, im Durchlauferhitzer etwa der vaterländisch-militärischen Turnertüchtigung in der so genannten ›Wildnis‹ (›Turnvater Jahn‹), werden Eichen schließlich zu Lieblingsobjekten des ›Heimatschutzes‹. Der ist meist zwischen Konservativismus und Protofaschismus angesiedelt: Einer seiner Protagonisten, Walther Schoenichen – staatlicher Naturschützer vor 1933 und im Faschismus, auch in den 50ern noch angesehener Naturpublizist – soll hier als Beispiel genannt werden. In seinen Schriften sind Krieg und Daseinskampf Hauptkennzeichen aller Baumgesellschaften, herrscht strikte Monumentalität. Die Bäume sind ›Recken‹, stählen sich und wachsen nur im andauernden Kampf gegen das Leben. Ihre Säfte durchlaufen die gepanzerten Bahnen der Äste und der zu ›Säulen‹ erklärten Körper, die fest verwurzelt allem trotzen. Eine Sprache, die das lebendige Gewimmel, das Wald sein könnte, abtötet, im Monumentalen bannt. Imaginierte Entkörperung, »Anti-Produktion«, in der aus Entlebendigtem neue Ordnungen entstehen, wie das Theweleit – bezüglich der faschistischen Literatur – charakterisiert hat (vgl. Termeer 2005: 496f.).

Körper und ihre Erfahrungen als historische Prozesse

Der Antagonismus alterisiert – entalterisiert folgt in seiner Logik der des Antagonismus von Leib und Körper. Der Leib (gemeint ist hier nicht der Leib in der Phänomenologie) ist danach das (noch) nicht Beherrschte, Ungeformte, Unbegrenzte, der Körper dagegen das Formierte, Beherrschte, strikt Begrenzte. Als ›weiblicher *Körper*‹ der ›äußeren Natur‹ wird in Europa stets der Garten konstruiert bzw. identifiziert. ›Natur‹ wie ›Weiblichkeit‹, die erst vom ›Gärtner‹ zum Körper formiert, gezwungen (›erhöht‹) wird. Der Leib bedroht den Körper, entweder, beim weiblichen, von innen, als innere Wildheit, Eigenregung, oder, beim männlichen, von außen.

Naturräume – Körper – Geschlecht: Wie kommt es zu wechselseitigen Plausibilisierungen, Repräsentationen? Mit Richard Sennett (1997: 456) kann man sagen: Räume nehmen Gestalt an, so, wie Menschen ihren eigenen Körper erfahren. Zwischen ›innerer‹ und ›äußerer Natur‹ bestehen, hier von Norbert Elias (1995: II, 337) geliehen, »Interdependenzgeflechte«, die historischen Prozessen unterliegen. Der Geschichtlichkeit der Körper-Produktionen entsprechen die jeweiligen Wahrnehmungen/Konstruktionen von Naturorten.

Gunter Gebauer (1982) und Sennett (a.a.O.) haben den Wandel des Körpers vom ständischen *Besitzer* zum modernen *Repräsentanten* von Eigenschaften nachgezeichnet. Ein Wandel, der offenbar verflochten ist mit Transformationen semantischer Räume, wie sie Peter Czerwinski (1989, 1993) und Michael Sonntag (1999) untersucht haben. Bis in die frühe Neuzeit hinein ist der Körper Zeichen sozialer Ungleichheit. Er besitzt spezifische, unabänderliche, patrilinear vererbte ›Naturen‹:

die von Bauern, Adeligen oder gar ›ansteckenden‹ ›Unehrlichen‹ (vgl. Gebauer 1982: 314ff.). Herrschaft wie Abhängigkeiten sind »polyzentrisch« und »aggregativ« aufgebaut, bestehen aus vielen verschiedenen Einzelrechten und Gewalten. Normen und Verhalten werden bestimmt vom sozialen Status und der Gruppenzugehörigkeit (vgl. Sonntag 1999: 55ff.). Die Identitäten ihrer Mitglieder stützen sich aufs Sinnliche, auf »volle Körper« und deren Signale. Wahrnehmung zeigt sich als »*parataktisches* Verhältnis von Konkretem und Allgemeinem, von Körperlich-Dinglichem und Abstraktem, von Handeln und Denken« (Czerwinski 1989: 34 u. 23). Auch die psychische Struktur ist eine »parataktische«, eine Trennung von sozialen Ordnungsmustern nicht möglich (vgl. Sonntag ebd.).

So existieren auch vielzählige ›aggregativ‹ angeordnete Bedeutungsräume, sozusagen ›Blöcke‹, in die Figuren augenblicklich hinein springen oder fallen können. Auch der Wald ist Ort simultaner Wirklichkeiten, eher ›Nebenwelt‹ als ›Gegenwelt‹. Hier finden – die mittelalterliche Literatur ist voll davon – Identitätswandel statt. Die Körper sind noch keine ›geschlossenen Behälter‹. Nach den von Michel Foucault (1974: 46ff.) untersuchten »Formen der Ähnlichkeit« lassen sich analog zu den ›Körper-Naturen‹ der Menschen auch Waldformationen zuordnen: zum Beispiel Bauern und das ›Krummholz‹ im Niederwald, Hexen (Frauen) und Weiden, Erlen, Sümpfe, Katzen, Kröten etc., Hochadelige und der ›Königsforst‹. Wälder – auch ›Hexenorte‹ – werden zugleich umfangreich genutzt – materiell und immateriell. Sie werden traditionell bewirtschaftet, liefern Nahrung und Ressourcen, sind Viehweiden. Sie gehören also in die Welt des Alltags. Zugleich sind sie eine ›andere Welt‹, ›beseelt‹, Räume, in denen gute und böse Geister hausen, Dämonen, Hexen, ›Wilde‹, sie sind nach christlicher Auffassung eine ›Einöde‹: Ort der ›Versuchungen‹, Buße und Offenbarung. Gleichzeitig können sie vernichtet, gerodet werden.

In bürgerlichen Gesellschaften gibt es nur einen, systematisch generativ angeordneten Bedeutungsraum, der so gewissermaßen über Untergründe verfügt (das ›Unterbewusstsein‹), ein vertikaler Raum reflexiv vermittelnder Schichten. ›Innen‹ und ›Außen‹, ›innere‹ und ›äußere Natur‹ im bürgerlichen Sinn entstehen in einem allmählichen Prozess, in dem der Körper physisch demokratisiertes »Ausdrucksmedium« wird. Im früh-kapitalistischen Produktionsprozess wird die Ungleichheit der Körper zunehmend obsolet, unhaltbar seit dem 18. Jahrhundert, denn sie steht dem sozialen Aufstieg der Bourgeoisie im Weg (vgl. Gebauer 1982: 316f., Sennett 1997: 251ff.). Demokratisierte Körper, »Klassen-Körper« nach Bourdieu, werden zum Distinktionsmittel, errichten »Geschmacksdistanzen« zwischen den Schichten (vgl. Bourdieu 1994: 310f.). Als neue ›natürliche Differenz‹ wird nun aber der Körper des ›Gattungssubjekts‹ Frau wissenschaftlich zum Eigenschaftsbesitzer erklärt.

Auch der Wald wird Ort der systematischen Wirklichkeiten. Das heißt, mit Horkheimer/Adorno: was ›außen‹ ist, muss ›innen‹, neu konstruiert werden.

Wälder als »Bild- und Erfahrungsräume«

Waldformationen sind, wie alle Naturorte, Orte sozialer Konstruktionen: »Bild- und Erfahrungsräume«. Martin Burckhardt (1994: 205f.) wendet den Begriff auf absolutistische Parks an. Hier werde eine Bild-Grammatik zur direkten Erfahrung. »Bildraum« und »Erfahrungsraum« überlagern sich untrennbar, weil der Betrachter des Bildes gleichzeitig *in* diesem sei und ein Bewusstsein seiner Selbst als Betrachter habe. Das alles trifft aber ebenso auf Wälder, auf die ›freie Landschaft‹ zu, und das bereits im Augenblick ihrer Bemächtigung. Das hier Angetroffene ist für die Wahrnehmung als ›Bild‹ gesellschaftlich schon vorgeformt. Ob es Abwehr oder Verlangen hervorruft, hängt von der Einstellung zur formenden Gesellschaft ab.

Erfahrungen unterliegen, mit Barbara Duden (2002: 28) gesagt, der »Geschichtlichkeit des ›Körperwissens‹«, der »historischen Prägung des *soma*«. Sie werden aber zugleich von Texten transportiert, müssen also als Diskurse gelesen werden. Und Judith Butler hat Recht: Die Quellen-Ebene produziert »Verzerrungen« von Realitäten, und die Wahrnehmung des Körpers ist stark geprägt von je gültigen »Begriffsrastern« und »Interpretationsmodellen«. Nur: Eine Analyse direkter Erfahrungen wie Lust, Schmerz, Schrecken, Überwältigung usw. als rein sprachliche Konstrukte greift zu kurz. Menschen produzieren nicht nur Diskurse, sie haben zugleich auch Körper (vgl. Bos u.a. 2002: 19). Und die sind auch mehr als bloß äußerlich lesbare Zeichen.[4] Das reklamiert aber *kein* letztlich ›Authentisches‹. Foucaults (1981: 74) Definition von Diskursen als systematisch ihre Gegenstände bildende Praktiken ernst zu nehmen,[5] heißt von wechselseitigen Beziehungen zwischen Erfahrungen/Materialität und Diskursen/Narrativität ausgehen (vgl. Canning 2002: 46).

Ich halte die Zivilisationstheorie von Elias zwar für problematisch – sie entwirft die historischen Prozesse nur quantitativ, linear und eindimensional, verwirft jede Dialektik und ist trotz des »Über-Ich«-Begriffs strikt lerntheoretisch fundiert. Aber, bei Elias kann man lernen, dass Individuen, ihre Körper und deren Äußerungen, Erfahrungen, Gefühle, Affekte nur in »Interdependenzgeflechten« mit Gesellschaf-

4 Sigrid Schade (2002: 80ff.) beispielsweise spricht vom Körper-Ausdruck, davon, den »Körper (zu) ›lesen‹ – einen Körper, der Gesten, Mimiken, Haltungen, Krankheiten etc. produziert und darin Figurationen aufweist«. Das erscheint zunächst als weitgehende Thematisierung des Körpers als bloße Oberfläche. Aber, Schade verknüpft auch »die Frage nach dem ›Körper als Schauplatz der Geschichte‹ mit der nach der ›Beredsamkeit des Leibes‹ und der einer Lektüre des ›Körper(bildes) als Text‹«, ebenso die »Prozesse der libidonösen Besetzung(en)« und »Begehrensökonomien« (ebd.: 85). Damit ist ansatzweise auch das ›Innere‹ des Körpers angesprochen. Und dieses markiert die wesentliche Differenz zwischen ›Körperbild‹ und ›Landschaftsbild‹: Zum Körper gehört das Selbst-Bewusstsein, wechselseitig verwoben mit Affekten und Gefühlen.

5 »Sowohl die phänomenologische Frage nach der raumzeitlichen Situierung der leiblichen Existenz (Merleau-Ponty 1973) als auch die Frage nach der Produktion des Raumes im Zeichen der kapitalistischen Produktionsverhältnisse finden im Denken Michel Foucaults Widerhall.« (Hartle 2006: 86).

ten existieren. Der »Habitus«-Begriff bei Elias und vergleichbar bei Bourdieu spricht davon, wie Normen inkorporiert werden:[6] *es stellt sich körperlich dar und es fühlt sich an*, einer bestimmten sozialen Gruppe oder einem Geschlecht anzugehören. So mittels unterschiedlicher Praktiken, Zuschreibungen oder Raumerfahrungen.

Wälder sind ›Bilder‹, die als Idyllen, als ›erhabene Orte‹ oder als Orte des verschlingenden Schreckens, der Inversion entstehen können. Sie bilden so die ›Rahmen‹ für affektive Erfahrungen, für den »leiblichen Nachvollzug«, wie das die Phänomenologie nennt,[7] für die wechselseitige Repräsentation von Körper und Raum, für ›Gefühle‹ der Übereinstimmung bzw. Differenz.

Schon Walter Benjamin (II.1: 309) beschäftigt sich mit dem »Bildraum, und konkreter: Leibraum«, in dem der Gesichtssinn überlagert bzw. zurückgedrängt wird von den anderen Sinnen und Imaginationen, den »Innervation(en)« des »leibhaft(en)« Kollektivs. Das bezieht sich zwar auf Möglichkeiten »revolutionärer Entladung« oder die (vor allem) Pariser Passagen des 19. Jahrhunderts. Aber zumindest die Landschaft, der Wald dieses 19. Jahrhunderts (und der folgenden Jahrhunderte) lässt sich auch als »Kollektivarchitektur« und »Haus des träumenden Kollektivs« (V.2: 1012) bezeichnen. Wie die Stadt dem Flanierenden, tritt auch die ›Genusslandschaft‹ dem Spazierenden »in ihren dialektischen Polen scharf auseinander: sie eröffnet sich ihm als Landschaft, sie umschließt ihn als Stube« (V.2: 1053). Auch hier werden »Schwellen« übertreten, »Demarkationslinien zwischen getrennten Sphären«, (Hartle 2006: 70). Es ist die Landschaft einer damals entstehenden »bürgerlichen Natur-Mystik« (Löfgren 1986: 135ff.), in der die ›äußere Natur‹ zu etwas widersprüchlich ›Heimischem‹ wird in einer »kulturellen Spannung« zwischen Abscheu vor einer unkontrollierten Natur und Faszination angesichts ihrer »als Verkörperung des Ungekünstelten«. Die Fauna wird taxonomisch geordnet und dezimiert, die verbliebenen erwünschten Arten vermenschlicht zwischen Sentimentalität und moralischer Berufungsinstanz. Die Landschaft wird paradox gespalten in

6 Nach Bourdieu werden gesellschaftliche Strukturen zum agierenden (gesellschaftlich geprägten) Leib. Was dieser »gelernt hat, das besitzt man nicht wie ein wiederbetrachtbares Wissen, sondern das ist man« (Bourdieu 2003: 135). Da der Habitus soziale Strukturen produziert und reproduziert, erscheinen der Wahrnehmung Handeln und Strukturen als ›natürlich‹ und ›authentisch‹.

7 Maurice Merleau-Ponty (1966) weist dem Leib (und keinem davon trennbaren ›reinen‹ Bewusstsein) die zentrale – und produzierende – Rolle bei der Objekt-Werdung zu. Welt und Selbst entstehen hier simultan in der Wahrnehmung, die folglich nicht nur passiv ist. Wahrnehmung entsteht im Leib, dessen »Zur-Welt-Sein« ein primordiales ist, also vorobjektiv und unreflektiert, und endet per Objekt-Reflexion. Der Reflexion geht so zwingend das Unreflektierte voraus (ebd.: 102ff.). Zwar betont er, die primordiale Erfahrung sei stets sozial und kulturell eingebettet: »Das Soziale ist je schon da, ehe wir es erkennen oder darüber urteilen« (ebd.: 414). Hartle (2006: 121f.) moniert aber wohl zu Recht die »immer wiederkehrende Metapher des ›Fußens‹ von Symbolischem auf einem ontologischen Grund« in Merleau-Pontys Raumanthropologie und verweist ebenso zu Recht auf Bernhard Waldenfels' Weiterentwicklung, in der der Leib immer schon »ein Tableau historischer Einschreibungen« ist.

eine »Konsumlandschaft«, urbanisiert und industrialisiert, und eine zunächst exotisierte Genusslandschaft. Das Exotische wird zugleich domestiziert, die Natur damit auf eine Weise ›natürlich‹, dass sich der Bürger in ihr ganz bei sich selbst fühlt. Das »bürgerliche Ideal der Natürlichkeit« (Horkheimer/Adorno 1993: 37f.), meine »nicht die amorphe Natur, (…) sondern die Tugend der Mitte. Promiskuität und Askese, Überfluß und Hunger sind trotz der Gegensätzlichkeit unmittelbar identisch als Mächte der Auflösung«.

Wälder, Landschaften, Gärten werden in der Neuzeit tatsächlich als ›Bilder‹ wahrgenommen und entworfen: in der Moderne etwa entstehen alltagstheoretisch wie forstwissenschaftlich, pflanzensoziologisch oder ökologisch ›Waldbilder‹, an denen sich real aufgesuchte Orte messen lassen müssen, vor allem auch ästhetisch und emotional.

Mit dem Begriff ›Bild‹ möchte ich anknüpfen an Christoph Görg (2003: 45ff.) und Adornos »Negative Dialektik« (1975: 179). Adornos Begriff der »zweiten Natur«, bezieht sich auf eine »ihrer selbst unbewußten Gesellschaft«. Eine kritische Negation von Naturalisierungen, die durchaus Dekonstruktionen von Kategorien vorweg nimmt, das aber zugunsten eines »erneuerten *Materialismus*«. Adorno will auf einen »mit dem Begriff nicht-identischen Gehalt« hinaus. Natur ist danach zwar immer eine gesellschaftliche Konstruktion, geht darin aber nicht auf. Das Nicht-Identische seinerseits ist nichts jenseits der Konstruktion verborgenes, bloß zu befreiendes ›Authentisches‹, keine real ›unberührte Natur‹. Es bleibt in der Wahrnehmung abhängig von sozialen Vermittlungen und kulturellen Bedeutungen. Hinter den ›Bildern‹ finden sich also – ›Bilder‹.

›Bilder‹ entsprechen bis zu einem gewissen Punkt durchaus den ›Hybriden‹, ›Artefakten‹ etc. in den Theorien Bruno Latours (1995: 23ff.), der den Selbstentwurf der Moderne – die strikte Trennung von Natur und Gesellschaft – als pure Fiktion zeigt, oder Donna Haraways (1995: 91f.), die von der »Verknüpfung von Körpern und Bedeutung« spricht, vom »situierten Wissen«, das entstehe in einem »Interaktionsprozeß materiell-semiotischer AkteurInnen«, deren Körper »Apparate der körperlichen Produktion« seien. Latour wie Haraway aber konstatieren die Implosion, Auflösung der für die Moderne so wesentlichen binären, antagonistischen Strukturen von Kultur/Gesellschaft – Natur, männlich – weiblich, Objekt – Subjekt, aktiv – passiv, Produktion – Reproduktion usw., und sehen hierin auch Chancen.

Hier kommt es mit der Kritischen Theorie zum wesentlichen Einwand: Das jeweils entstehende ›Dritte‹ bedarf weiterhin der dialektischen Vermittlung. Adorno (1975: 177) hat das ebenfalls Trügerische dieses ›Dritten‹ betont. Dazu Görg (2003: 52f.): »Was Natur und Gesellschaft jeweils sind, das ergibt sich mit Verweis auf ihr Gegenteil. Dies zeigt, wie sehr beide miteinander auch wechselseitig identifiziert werden, Gesellschaft als das Andere der Natur, Natur als das Andere der Gesellschaft angesehen wird.« Das »Dritte ist selbst Resultat eines geschichtlichen Prozes-

ses« und muss daher »als Zusammengesetztes analysiert werden«, um nicht »die Krise gesellschaftlicher Naturverhältnisse« zu verschleiern.

Zudem muss unterschieden werden zwischen den sozialen Funktionen vormoderner und moderner sowie postmoderner ›Hybride‹. Erstere ›beweisen‹ in der Wahrnehmung einen existierenden Antagonismus Kultur – Natur, die Herrschaft (bzw. deren Notwendigkeit) der Kultur über die Natur. Letztere – gentechnisch rekomponierte Organismen, geklonte Tiere oder gar Menschen, mutierte Erreger wie BSE, Vogelgrippe etc., industriell bewirkte Phänomene wie Ozonlöcher, Klimawandel usw. – stellen eine paradoxe Bedrohung der Herrschaft dar. Paradox, weil die ›Neuerfindung‹ der Natur zwingend auf der Herrschaft über sie basiert, weil die vermeintliche Auflösung des Antagonismus von Gesellschaft/Technik/Kultur und Natur zwingend auf diesem Antagonismus basiert. Die Produkte der älteren Form der Herrschaft – die Kulturlandschaft und ihr Inventar – erscheinen vor diesem Hintergrund der breiten sozialen Wahrnehmung als das sozusagen ›Rettende‹ und damit zu Rettendes, wohinter seine Existenz als Produkt historischer Prozesse, ›inkorporierter‹ Herrschaft weitgehend verschwindet.

Literatur

Adorno, Theodor W. (1966/1975), *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M.

Benjamin, Walter (1971ff.), *Gesammelte Schriften*, hg. von Tiedemann, Rolf/Schweppenhäuser, Hermann, Frankfurt a.M. (im Text mit Nummerierung der Bände).

Blackbourn, David (2006), *The Conquest of Nature. Water, Landscape and the Making of Modern Germany*, London.

Borkenau, Franz (1934), *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode*, Paris.

Bos, Marguérite u.a. (2002), »Erfahrung: Alles nur Diskus? Auseinandersetzungen mit einer Debatte um einen vielschichtigen Begriff«, in: Bos, Marguérite (Hg.), *Erfahrung: Alles nur Diskus? Zur Verwendung des Erfahrungsbegriffs in der Geschlechtergeschichte. Beiträge zum 11. Schweizer HistorikerInnentagung 2002*, Zürich, S. 9–21.

Bourdieu, Pierre (1979/1994), *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt a.M.

Bourdieu, Pierre (1980/2003), *Sozialer Sinn. Kritik der Theoretischen Vernunft*, Frankfurt a.M.

Burckhardt, Martin (1994), *Metamorphosen von Raum und Zeit. Eine Geschichte der Wahrnehmung*, Frankfurt a.M./New York.

Canetti, Elias (1960/1992), *Masse und Macht*, Frankfurt a.M.

Canning, Kathleen (2002), »Problematische Dichotomien. Erfahrung zwischen Narrativität und Materialität«, in: Bos, Marguérite u.a. (Hg.), *Erfahrung: Alles nur Diskurs?*, S. 37–58.

Cartmill, Matt (1995), *Das Bambi-Syndrom. Jagdleidenschaft und Misanthropie in der Kulturgeschichte*, Reinbek.

Czerwinski, Peter (1989), *Der Glanz der Abstraktion. Frühe Formen von Reflexivität im Mittelalter. Exempel einer Geschichte der Wahrnehmung I*, Frankfurt a.M./New York.

Czerwinski, Peter (1993), *Gegenwärtigkeit. Simultane Räume und zyklische Zeiten, Formen von Regeneration und Genealogie im Mittelalter. Exempel einer Geschichte der Wahrnehmung II*, München.

Duden, Barbara (2002), »Somatisches Wissen, Erfahrungswissen und ›diskursive‹ Gewissheiten. Überlegungen zum Erfahrungsbegriff aus der Sicht der Körper-Historikerin«, in: Bos, Marguérite u.a. (Hg.), *Erfahrung: Alles nur Diskurs?*, S. 25–35.

Elias, Norbert (1939/1995), *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, *Bd. 1: Wandlungen des Verhaltens in der weltlichen Oberschicht des Abendlandes. Bd. 2: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Zivilisation*, Frankfurt a.M.

Foucault, Michel (1966/1974), *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a.M.

Foucault, Michel (1981), *Archäologie des Wissens*, Frankfurt a.M.

Gebauer, Gunter (1982), »Ausdruck und Einbildung. Zur symbolischen Funktion des Körpers«, in: Kamper, Dietmar/Wulf, Christoph (Hg.), *Die Wiederkehr des Körpers*, Frankfurt a.M., S. 313–329.

Görg, Christoph (2003), *Regulation der Naturverhältnisse. Zu einer kritischen Theorie der ökologischen Krise*, Münster.

Grupe, Gisela u.a. (2005), *Anthropologie. Ein einführendes Lehrbuch*, Berlin/Heidelberg.

Haraway, Donna (1983–1989/1995), *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, hg. von Carmen Hammer u. Immanuel Stieß, Frankfurt a.M./New York.

Haraway, Donna (2001), »Im Streit um die Natur der Primaten. Auftritt der Töchter im Feld des Jägers 1960–1980«, in: Hagner, Michael (Hg.), *Ansichten der Wissenschaftsgeschichte*, Frankfurt a.M., S. 337–389.

Hartle, Johann Frederik (2006), *Der geöffnete Raum. Zur Politik der ästhetischen Form*, München.

Hentschel, Linda (2002), »Pornotopische Techniken des Betrachtens – Gustave Courbets ›L'origine du monde‹ (1866) und der Penetrationskonflikt der Zentralperspektive«, in: Härtel, Insa/Schade, Sigrid (Hg.), *Körper und Repräsentation*, Opladen, S. 63–71.

Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (1944/1969/1993), *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt a.M.

Kantorowicz, Ernst H. (1957/1990), *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters*, München.

Kaufmann, Stefan (2004), »Nachhaltigkeit«, in: Bröckling, Ulrich u.a. (Hg.), *Glossar der Gegenwart*, Frankfurt a.M., S. 175–181.

Latour, Bruno (1991/1995), *Wir sind nie modern gewesen. Versuche einer symmetrischen Anthropologie*, Berlin.

Löfgren, Orvar (1986), »Natur, Tiere und Moral. Zur Entwicklung der bürgerlichen Naturauffassung«, in: Jeggle, Utz u.a. (Hg.), *Volkskultur in der Moderne*, Reinbek, S. 122–144.

Löw, Martina (2001), *Raumsoziologie*, Frankfurt a.M.

Merleau-Ponty, Maurice (1945/1966), *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin.

Mitchell, William J. Thomas (1994), »Imperial Landscape«, in: Mitchell, Willaim J. Thomas (Hg.), *Landscape and Power*, Chicago, S. 5–34.

Riechelmann, Cord (2006a), »Die Töchter im Feld der Jäger. Erst Jagd, dann Kleinfamilie? Die im Geschlechterdiskurs gerade wieder angesagte Jagdhypothese ist lange widerlegt«, *taz* vom 13./14. Mai 2006.

Riechelmann, Cord (2006b), »Von Jägern und Stammlern. Wo Männer noch Männer und Frauen noch Frauen sind: Raymond Darts »Jagdhypothese« hat in Wissenschaft und Gesellschaft sichtbare und hässliche Spuren hinterlassen«, *jungle world*, Nr. 30, 26. Juli 2006.

Schade, Sigrid (2002), »Körper – Zeichen – Geschlecht. ›Repräsentation‹: zwischen Kultur, Körper und Wahrnehmung«, in: Härtel, Insa/Schade, Sigrid (Hg.), *Körper und Repräsentation*, S. 77–87.

Schmitz, Sigrid (2006), »Jägerinnen und Sammler. Evolutionsgeschichten zur Menschwerdung«, in: Ebeling, Smilla/Schmitz, Sigrid (Hg.), *Geschlechterforschung und Naturwissenschaften. Einführungen in ein komplexes Wechselspiel*, Wiesbaden, S. 189–210.

Schülting, Sabine (1997), *Wilde Frauen, fremde Welten. Kolonisierungsgeschichten aus Amerika*, Reinbek.

Sennett, Richard (1994/1997), *Fleisch und Stein. Der Körper und die Stadt in der westlichen Zivilisation*, Frankfurt a.M.

Sonntag, Michael (1999), *»Das Verborgene des Herzens«. Zur Geschichte der Individualität*, Reinbek.

Termeer, Marcus (2005), *Verkörperungen des Waldes. Eine Körper-, Geschlechter- und Herrschaftsgeschichte*, Bielefeld.

Warnke, Martin (1992), *Politische Landschaft. Zur Kunstgeschichte der Natur*, München/Wien.