



universität
wien

DISSERTATION / DOCTORAL THESIS

Titel der Dissertation /Title of the Doctoral Thesis

Erdverbundenheit: Mensch-Umwelt-Beziehungen bei Pa-
gans und *earth lovers* im Südwesten Englands

verfasst von / submitted by

Franz Graf

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Doktor der Philosophie (Dr. phil)

Wien, 2017

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on the student
record sheet:

A 092 307

Dissertationsgebiet lt. Studienblatt /
field of study as it appears on the student record sheet:

Kultur und Sozialanthropologie

Betreut von / Supervisor:

Univ. Prof. Dr. Elke Mader

Für Eva Maria

Danksagung

Zu behaupten, ich hätte diese Arbeit „selbstständig verfasst“, kommt mir angesichts der Beteiligung vieler Personen eigenartig vor. Jedenfalls lassen sich die Unterstützung, die Begleitung und auch die Zwänge, die zu der vorliegenden Arbeit geführt haben, mit einer Danksagung nicht ausgleichen. Dennoch möchte mich an dieser Stelle zumindest rituell (oder förmlich) bei jenen bedanken, die mir dieses Projekt nicht nur ermöglicht, sondern substantiell zu dessen Verlauf und Fertigstellung beigetragen haben.

Ich bedanke mich bei Manfred Kremser, der mir noch kurz vor seinem Tod versicherte, dass ich diese Dissertation schreiben werde. Mit dem Marietta Blau-Stipendium des Bundesministeriums für Wissenschaft und Forschung unter Karlheinz Töchterle konnte der einjährige Feldaufenthalt in Bristol (zumindest zu einem Großteil) finanziert werden. Für weitere Finanzierung und vor allem für den Glauben an ihre Sinnhaftigkeit danke ich meiner Mutter Rosemarie Graf und ihren Eltern Rosa und Lorenz Steiner.

Meinen FreundInnen und GesprächspartnerInnen im Feld danke ich, dass sie mich und Eva Graf an ihrem Leben teilhaben ließen, und dass sie an unserem Leben teilgenommen haben. Dominic Rooney sei hier im speziellen gedankt, weil er uns ein Heim geboten hat, indem auch unser Sohn Jan geboren werden konnte. Für Gespräche und Beratungen bin ich Kathryn Rountree, Tim Ingold und Graham Harvey zu Dank verpflichtet.

Elke Mader danke ich, dass sie mich (einen „Kremser-Schüler“) bereitwillig als Dissertanten akzeptiert hat und mein Projekt von Beginn an gefördert hat. Des Weiteren danke ich den TeilnehmerInnen der Konferenzen *New Socialities and Subjectivities in Health Care in the 21st Century* (MAAH – University of Amsterdam, 2012), *Socrel Annual Conference: Material Religion* (Durham University, 2013), *Religion as Resource: Local and Global Discourse* (Universität Tübingen, 2014) für Diskussionen zu Teilen der vorliegenden Arbeit.

Der Arbeitsgruppe „*Power of Things*“ – Monika Gritsch, Bernhard Hadolt, Herta Nöbauer, Luisa Piart, Heidi Pichler, Gerti Seiser, Sabine Strasser und Tatjana Thelen – sowie der „*Awareness Research Group*“ – Birgit Fordinal, Stefanie Haller, Martin Luger, Julia Vogl – danke ich für konstruktive, kritische und stärkende Auseinandersetzungen mit meiner Arbeit. Darüberhinaus gilt mein Dank Ulrike Davis-Sulikowski, Laura Graf, Susanne Kainz, Ursula Kermer, Stefan Khittel, Marion Linska, Robert Mixan und Maria Promitzer für Feedback, Motivation, Korrekturen und Kommentare. Für die Transkriptionen der Interviews bedanke ich mich bei Dune Johnson und Luke Chamberlain.

Für die großartige Unterstützung in der allerletzten Phase dieses Prozesses gilt den fünf Männern Uli Göttke-Krogmann, Evangelos Karagiannis, Mark Kirstätter, Wolfgang Stuchlik und Martin Thalhammer mein Dank, für unglaubliche Leistungen beim Korrigieren, Bibliografieren, Redigieren und Motivieren.

Das Schreiben der vorliegenden Arbeit ist mit einem bestimmten Ort auf ganz besondere Weise verbunden. Diese „Umwelt“ ist die Wohngemeinschaft (oder der *Coworking Space*) Taborstraße: mit dem Brendl ums eine Ecke, dem Au-BürgerInnen-Garten ums andere; den samstäglichen Blühpflanzen und den frischen Lebensmitteln vom Karmelitermarkt; den Mühlviertler „Fleischaktionen“ und der engelshaften Mariana Seritean, die danach wieder für Ordnung sorgt; der immer bis zum Rand gefüllten Tiefkühltruhe; den vorzüglichen Speisen, mit einschlägiger „Prominenz“ oder ohne; den Gesprächen mit Vangelis, Muza und Pezi; den materialisierten Erinnerungen an die zahlreichen Arbeiten und Qualifizierungsarbeiten; der formidablen Bibliothek und vor allem anderen mit der gemeinschaftlichen „Arbeits-Freizeit“ mit Gerti. Ich danke Dir! Du hast meine Arbeit ins Freie geführt.

Diese Dissertation wurde vor allem durch eine Person möglich. Eva hat mich durch diesen sechsjährigen Prozess mit all seinen Höhen und Tiefen begleitet, mich gefördert und unterstützt. Ich danke Dir für die Geduld und die Ausdauer, die Du nicht nur meiner Abwesenheit, sondern auch Jan und Hannah entgegengebracht hast.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung: Umweltbeziehungen bei britischen Pagans und earth lovers	1
1 Theoriegeschichtliche Schlaglichter zum Verhältnis von Natur und Kultur	19
2 Zur Bewohnperspektive als theoretischer Rahmen für Mensch-Umwelt-Beziehungen	41
3 Anmerkungen zur Feldforschung und zum „Feld“ der Pagans	53
4 Kontexte und Diskurse des britischen Paganismus	77
5 Zum Zustand der englischen Umwelt und deren Bedeutung in paganen Diskursen	103
6 <i>The spark that makes us sparkle</i> : Graces Sehnsucht nach Verbundenheit	115
7 <i>Learning to love the earth again</i> : „Gutes Leben“ im Garten von Anne und Susan	133
8 <i>What we know of aliveness</i> : Fluch und Segen von Tanyas Erdverbundenheit	157
9 I don't do logic, <i>I do metaphorical</i> : Judiths emotionaler Ausgleich in den Wäldern	183
10 Erdverbundenheit: Interpretationen über die ethnographischen Fallbeispiele und Feldforschung hinweg 215	
11 Bibliografie	237

Einleitung: Umweltbeziehungen bei britischen Pagans und earth lovers

I love not man the less, but Nature more.

George Gordon Lord Byron

Nach dem Historiker Ronald Hutton ist Paganismus “the only religion England has given the world” (Hutton 1999: vii). Doch was diese Religion ausmacht, lässt sich schwer bestimmen. Versuche, den Paganismus als zeitgenössisches Phänomen genau zu erfassen bzw. abzugrenzen, komme nach der Ansicht eines Gesprächspartners in Bristol einem „herding cats“ (dt. „Flöhe hüten“) gleich. Das Zusammenfassen von Glaubensinhalten, „Pfaden“ und „Traditionen“ der Pagans, paganen Gruppierungen und Institutionen unter dem übergeordneten Begriff „Paganismus“ entspräche einem Streben nach Kontrolle des Unkontrollierbaren. Diese Einschätzung stammt von Mike Slater, der für den *Bristol Open Circle Moot* als regelmäßiger Treffpunkt für Pagans (vgl. Hope / Jones 2006) mitverantwortlich ist. Das ursprüngliche Vorhaben der TeilnehmerInnen, gemeinsam Rituale durchzuführen, sei daran gescheitert, dass sie sich aufgrund ihrer unterschiedlichen spirituellen und religiösen Hintergründe nicht auf eine rituelle Form einigen konnten. Deswegen beschränkt sich der *Moot* nunmehr auf Treffen in einem Pub, Wanderungen in Naturreservaten, Organisation von Vorträgen und dem Austausch von Büchern zu Paganismus und verwandten Themen.

Die breite Palette paganer Gruppierungen lässt sich bereits bei einer Internetrecherche oder einem flüchtigen Blick in eine der zahlreichen paganen Veröffentlichungen erkennen. Alleine unter die Kategorie *wicca* oder *witchcraft* (Hexenkunst) fallen *alexandrian wicca*, *gardnerian wicca*, *dianic wicca*, *discordianism* und *hedgewitchcraft*. Eine weitere Tradition des Paganismus ist *druidry* (Druidentum) mit seinem Fokus auf Bindungen mit dem Land und dessen keltische Vergangenheit. Dieser Strang von Paganismus wird durch drei Organisationen vertreten: *The Order of Bards, Ovates and Druids* (OBOD o.J.) will beispielsweise eine Spiritualität fördern, „that is rooted in a love of nature, a love of the land“. *The British Druid Order* (BDO o.J.) steht für Animismus, Polytheismus und Umweltschutz. *The Druid Network* (TDN o.J.) ist wiederum ein anarchistisch-animistisches Kollektiv, das gleichzeitig als „offizielle Religion“ in England anerkannt wurde. Weiters

finden sich AnhängerInnen von *heathenry* (Heidentum) mit starkem Bezug auf nordeuropäische Mythologie und der Hinwendung zu bestimmten „spirits of place“. Zudem gibt es *eco-pagans*, *thelemiten*, *goddess-follower*, *neo-shamans*, *animist pagans*. Außerdem outen sich als Pagans Menschen, die sich nicht mit einer bestimmten Richtung des Paganismus identifizieren, sondern in eklektischer Weise ihrer „invention of tradition“ (Hobsbawm / Ranger 1989) nachgehen. Dabei werden Bezüge sowohl zu einem breiteren New-Age Milieu (vgl. Ivakhiv 2001) als auch zu Elementen griechischer, römischer, irischer, walisischer, angelsächsischer, keltischer, persischer, skandinavischer sowie nordamerikanischer Mythologien und Weltanschauungen hergestellt.¹

Die geringe Anzahl von Pagans (in der Zensuserhebung von 2011 bekannten sich in England ca. 75.000 Personen zum Paganismus) verhält sich diametral entgegengesetzt zur Diversität innerhalb des Phänomens. Manche sprechen sich für den Begriff „contemporary paganism“ (Griffin / Clifton 2004: vii) aus und verwenden den Plural, um dem Facettenreichtum des Phänomens Ausdruck zu verleihen. Paganismus sei eben alles andere als monolithisch. Meine ersten Eindrücke der Performances von Pagans waren *Steam Punk*, *arts & crafts movement*, Wildnisromantik und „Laienperformance“. Paganismus zeigte sich mir in einer Mischung aus Punk, Folk und Rock 'n' Roll mit Anklängen an ein Historiendrama à la *Vikings* und der epischen Qualität von *Avatar* oder der Tolkien-Saga. Seine ProtagonistInnen teilten für mich eine gehörige Portion Romantik à la Jane Austin und eine Agenda von *Dr. Who*. Das Phänomen ist durchdrungen von einer ausgeprägten Exzentrizität, verwoben mit Feminismus, Individualismus und selbstbewusster Situierung in einer Zeit zunehmender Ökologisierung. Das breite soziale, politische und religiöse Spektrum, in dem die pagane Praxis angesiedelt ist (zwischen *working* und *middle class*, ländlich und urban, aktivistisch und unpolitisch, Freizeit und Beruf), macht eine Definition nicht gerade einfacher.

Als ich 2011 mein Forschungsprojekt entworfen hatte, war mir diese Fülle an Subjektpositionen nicht bewusst und ich war zunächst an etwas anderem interessiert. Meine theoretische und empirische Neugier galt dem „neuen Animismus“. Auf Basis meiner Vorkontakte und der Veröffentlichungen paganer AutorInnen hatte ich konkrete Vorstellungen über das Feld und die wichtigsten Forschungsfragen. Englische AnimistInnen

¹ Siehe beispielsweise Blain (2005), Carr-Gomm / Heygate (2009), De Angeles / Restall Orr / van Dooren (2005), Fortune (1999 [1938]), Graves (1966 [1948]), Harvey (2005, 2007), MacLellan / Cross (2012), Restall Orr (2007), Simos (1979), York (2003).

und ihre animistische Praxis lagen im Zentrum meines Interesses. Was ich jetzt präsentiere, ist Ergebnis eines sechsjährigen Prozesses, der mein Leben und meine Einstellungen entscheidend verändert hat. Was ich hier in der Einleitung darstelle und theoretisch untermauere, ist bereits Ergebnis der Forschung, nicht die Beschreibung ihrer chronologischen Abfolge. Ich gehe auf Konzepte und Begriffe ein, die sich im Feld als relevant erwiesen haben, auch wenn ich nicht damit ins Feld gegangen bin. Daher werde ich hier in der Einleitung den Kreis meiner Forschungssubjekte zuerst einmal abzugrenzen versuchen. Dann kläre ich ein paar wesentliche Begriffe, die in der Forschung an Bedeutung gewonnen haben und lege meine angepassten Fragestellungen dar. Schlussendlich gebe ich einen Überblick über die einzelnen Kapitel der Arbeit.

Im britischen Paganismus wird eine Tendenz der Vereinheitlichung, Subsumierung und Institutionalisierung auf der Grundlage der Beziehungen von Pagans zur Umwelt deutlich. Einer meiner Gesprächspartner bezeichnete diesen Prozess als Etablierung einer „sacred view of ecology“. Für die *Pagan Federation*, (Pagan Federation o.J.) eine seit den 1970er Jahren aktive internationale Dachorganisation, stellt "Love for and Kinship with Nature" den kleinsten gemeinsamen Nenner paganen Strebens dar. Demzufolge ist ein Pagan ein „follower of a polytheistic or pantheistic nature-worshipping religion“ (Jones o.J.). Der Anthropologe Leslie Sponsel (2012) fasst beispielsweise Paganismus unter dem breiteren Begriff der "spiritual ecology"; der Umweltwissenschaftler Adrian Ivakhiv (2001) unter „earthbased spiritualities“; der Religionswissenschaftler Bron Taylor (2010) unter "dark green religions". Dabei werden die Gemeinsamkeiten aller Pagans in den Gefühlen der Zugehörigkeit zur natürlichen Umwelt gesehen. Die Betonung von Ökologie im Paganismus und in anderen Religionen „[that] are becoming more environmentally friendly“ veranlasste Taylor (2016: 1) diese Tendenz als „greening of religion“ zu bezeichnen. Den Unterschied zu „ökologischen“ Teilen christlicher Religiosität sieht Kathryn Rountree (2012: 306f) darin, dass im Paganismus „ideas about human relationships with other-than-human beings in the natural world constitute the fundamental plank of its religious beliefs and worldview“.

Ich führte meine Feldforschung in Bristol und Umgebung im Südwesten Englands in Begleitung meiner Lebensgefährtin Eva Promitzer von September 2012 bis September 2013 durch. Dabei wurde mir klar, dass Umwelt² nicht nur in den religiösen Vorstellungen und

² Begriffe und Konzepte wie „Umwelt“, „Ökologie“, "Natur" und „natürliche Welt“ sind in unterschiedliche Kontexte anthropologischer und anderer sozial- und geisteswissenschaftlicher Auseinandersetzung eingebettet, mit jeweils unterschiedlichen Implikationen und stehen in Zusammenhang mit verschiedenen intellektuellen Projekten: äußere Natur, Ökosystem, Biosphäre, Planet, Kosmos, Universum, Land, Landschaft, Erde, Materie, Materialität, Dinge, Ort, Raum, Globus, Welt, Nicht-Menschen, andere-als-menschliche Personen, Ökumene

Weltbildern von Pagans, sondern auch in ihren Handlungen eine bedeutende Rolle einnimmt. In ihren Tätigkeiten wird ein „Drang ins Freie“ (vgl. Kirchhoff / Vicenzotti / Voigt 2012) sichtbar, ob sie sich als AnimistInnen bezeichnen oder nicht. Wandern, Ritualisieren, Gärtnern und Teilnahme an paganen Events im Freien, wie beispielsweise bei Jahreskreisfesten, führen Pagans in bestimmte natürliche Umwelten. In Wäldern, Gärten, natürlichen Landschaften oder "heiligen Stätten" (*sacred sites*) verorten sie ihre Vorstellungen und Haltungen zur Umwelt. Sie erzählen von einer „Eingefasstheit“ in ein mehr-als-menschliches Netz mannigfaltiger Beziehungen, sprechen von einer „lebendigen Erde“ und fordern Respekt für nicht-menschliche BewohnerInnen der Erde. Die Interaktionen mit diesen BewohnerInnen sehen sie als Quellen von Weisheit und Wohlbefinden. „Erdverbundenheit“, Gefühle der Zugehörigkeit zu bestimmten Orten, bis hin zur Erde als Ganzes, rücken in den Vordergrund. Sie bringen Emotionen wie Erstaunen, Bewunderung und Berührtheit, genauso wie Schmerz, Sorge und Trauer ins Gespräch.

Meine Aufmerksamkeit galt zunächst der ethnografischen Erforschung von britischen Pagans und ihren Umweltbeziehungen. Mir ging es jedoch mit der Zeit um die Demystifizierung dieser „ökologischen Spiritualität“ (Kopnina 2015: 320). Meine Vorannahmen zur spirituellen Dimension des Paganismus sind dem Fokus der Beziehungen mit einer „lebendigen Welt“ gewichen. Somit wurden Personen zu Forschungssubjekten, die sich nicht unbedingt mit Paganismus als Religion oder Spiritualität identifizierten. Ich habe diese dennoch einbezogen und im Sinne einer „synthetischen Gruppierung“ als *earth lovers* zusammengefasst. Entscheidend dafür waren Ähnlichkeiten in der Zuschreibung von Bedeutungen, den Praktiken und Erfahrungen im Umgang mit der Natur. Des Weiteren teilen sie alle ein „Projekt“: Sie wollen „gute“ Menschen sein und ein „gutes Leben“ führen, das mit Sinn erfüllt ist und das sie moralisch vor sich und der Umwelt vertreten können. „Gut“ kann dabei nur sein, was die mehr-als-menschliche Welt nicht gefährdet. Sie halten die christliche „göttliche Erlaubnis“, sich die Erde untertan zu machen für eine der Hauptursachen des Übels der Umweltzerstörung. Demgegenüber gilt es in der direkten Interaktion mit der Natur eine ethische Praxis zu entwickeln. In meinem Verständnis von *earth lovers* bilden daher Umweltbeziehungen und „Erdverbundenheit“ eine Grundlage des Strebens nach dem "guten Leben". Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Mensch und

etc. Ich beziehe mich hier nur auf jene Aspekte, die im Rahmen der vorliegenden Arbeit angesprochen werden und verwende „Umwelt“ im weitesten Sinne in Anlehnung an den Anthropologen Paul Little (1999: 273), der dieses Konzept als Werkzeug versteht, „with which to understand some of the complexities of life on earth and the role played by humans as an integral part of those complexities“.

Umwelt liegt im Herzen dieses Strebens. Sowohl mythologische und spirituelle als auch wissenschaftliche und ökologische Diskurse werden von ihnen herangezogen, um der Notwendigkeit und dem Potential ihrer Umweltbeziehungen Nachdruck zu verleihen.

Zum besseren Verständnis des hier behandelten Gegenstandes möchte ich zunächst auf den historischen Kontext eingehen. Mitte des 20. Jahrhunderts wurde *Paganism* in England zu einer Selbstbezeichnung für eine zunehmende Anzahl von Praktizierenden. Diese bezogen sich auf „alte“ (vor-moderne, vor-industrielle und vor-christliche) Quellen, um eine „alternative“ und „neue“ Religiosität und Spiritualität zu erschaffen bzw. wieder zu beleben (Harvey 2007: 16; vgl. Hutton 1999). Seitdem findet Paganismus Verbreitung in Europa, Nordamerika, Australien, Neuseeland und Südafrika und steht für selbstbewusste polytheistische, pantheistische und animistische Zugänge (Magliocco 2009; Pike 2001; Strmiska 2005).³ Der Begriff „pagan“ kann etymologisch auf das lateinische Wort *paganus* zurückgeführt werden, was soviel wie „Bauer“, „Dorfbewohner“, „zur Heide gehörig“, oder „die Waldgegend bewohnend“ bedeutet. In der Zeit der Christianisierung Roms wurde *paganus* für Nichtchristen verwendet und erhielt seine pejorative Bedeutung, die sich bis heute in der Bezeichnung für Angehörige nicht-abrahamitischer Religionen wiederfindet (Reid / Rabinovitch 2004: 514). Im viktorianischen England, als sich eine romantische Sicht auf das Landleben mit Vorstellungen über „edle Wilde“ paarte, kam es zu einer Aufwertung des Begriffs. Die Romantik, in ihrer Opposition zu Industrialisierung und Mechanisierung, kann als historischer Vorläufer von Paganismus gesehen werden (Luhrmann 1993). Die damals formulierten ethischen Fragen nach der Position des Menschen in der Natur sind bis heute maßgeblich. Auch die globalen Gegenbewegungen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, wie beispielsweise die Umweltbewegung und die sub- und gegenkulturelle Bewegungen der 1960er Jahre, hatten Einfluss auf den Paganismus und waren für seine internationale Verbreitung mitverantwortlich.

Statt der im Deutschen geläufigeren Begriffe „Heidentum“ bzw. „Heiden“ ziehe ich es vor, von „Paganismus“ bzw. „Pagans“ zu sprechen. Sie sind semantisch inklusiver und vermögen ein breiteres Phänomen zu erfassen. Nur wenige Pagans in England bezeichnen sich selbst als Heiden (*heathens*), insbesondere jene, die sich auf nordeuropäische Überlieferungen beziehen. Zudem ist der Begriff „Heidentum“ wegen der historischen

³ Die 1971 in England gegründete Dachorganisation *The Pagan Federation* listet über 30 internationale Vertretungen auf (Rountree 2012: 305).

Aneignung durch die NationalsozialistInnen im deutschsprachigen Raum weitgehend pejorativ konnotiert. Paganismus wird von Praktizierenden gerne als eine alt-europäische Weltanschauung und Praxis beschrieben, die sich trotz Christianisierung und Modernisierung über Jahrhunderte hinweg im Untergrund bis heute erhalten hätte. Auch wenn sich dies durch die historische Forschung nicht belegen lässt (vgl. Hutton 1999), stellt diese Position einen Widerspruch zu dem im populären (anglikanischen) Diskurs gängigen Argument dar, dass „neo-paganism“ nur eine moderne Erfindung ohne ernstzunehmende historische Tiefe sei. Im Vergleich zur Jahrtausende alten Kontinuität des Christentums verdiene Paganismus nicht die Bezeichnung „Religion“, sondern höchstens „New Religious Movement“ oder „Alternative Spirituality“, so die herrschende Vorstellung in England.⁴

Auch sind viele Pagans nicht an Paganismus als Religion interessiert. Für sie ist Paganismus eher eine Möglichkeit, institutionalisierten und patriarchalen Formen der Religiosität zu entgehen. Dennoch: Unabhängig davon, ob sie die relativ junge Geschichte des Paganismus annehmen oder nicht, sehen sie in der Fremdbezeichnung „neo-pagans“ eine ideologische und interessengeleitete Abwertung ihrer eigenen Zugehörigkeit, die sie auf einen hegemonialen Diskurs zurückführen. In der kultur- und sozialwissenschaftlichen Auseinandersetzung hat sich der Begriff „neo-pagans“ und „neo-paganism“ durchgesetzt, vor allem, um zwischen Paganismus als Sammelbegriff (europäischer) vorchristlicher Religionen und Gesellschaftsformen, und Neo-Paganismus als zeitgenössisches Phänomen der Moderne zu differenzieren. Ich verwende in dieser Arbeit Paganismus und Neo-Paganismus synonym und sehe Paganismus als zeitgenössisches soziales Phänomen, das in historische und regionale Kontexte eingebunden ist (vgl. Luhrmann 1993; Hope / Jones 2006).

Ziel dieser Untersuchung ist ein ethnographisch fundiertes Verständnis von Mensch-Umwelt-Beziehungen von Pagans und *earth lovers* zu ermitteln. Ausgangspunkt bilden nicht „Weltbilder“, *folk models*, religiöse Ideologien oder Konzepte der Forschungssubjekte. Stattdessen liegt der Fokus auf den Handlungen von Menschen in konkreten Umwelten. Umweltbeziehungen sollen „in its own right“ geltend gemacht werden. Es soll gezeigt werden, wie Vorstellungen, Bedeutungen und Werte in der direkten alltäglichen Auseinandersetzung mit einer mehr-als-menschlichen Welt entstehen. Dies führt zum ersten

⁴ Vgl. beispielsweise die Diskussion zwischen Phil Ryder (Chair of Trustees for The Druid Network) und Alison Ruoff (General Synod Member of The Church of England) in der BBC Newshour am 2.10.2010 (BBC NH 2010). Für diese Einschätzung ist auch die interne Aussendung der Church of England aufschlussreich, in der sie ihre Haltung gegenüber „Neuen Religiösen Bewegungen“ und „Alternativen Spiritualitäten“ klarlegt (zur Verfügung gestellt von Phil Ryder, 22.11.2012).

Fragenkomplex der Arbeit: Wie sehen die von Pagans und *earth lovers* gelebten Umweltbeziehungen aus? Welche Handlungen liegen ihnen zugrunde und wie begründen sie diese Handlungen? Welche Bedeutungen werden Umweltbeziehungen beigemessen? Wie und was wird dabei wahrgenommen? Auf welche Werte beziehen sie sich dabei?

Die Prominenz von Umweltbeziehungen in Paganismus und die damit verbundene Praxis sollte meine empirische Erhebung leiten. Mein ursprünglicher Forschungsfokus (neuer Animismus) rückte in den Hintergrund, bleibt aber für einzelne Aspekte der Umweltbeziehungen von *earth lovers* von Bedeutung. Wenn Pagans die Beziehung zwischen Mensch und Umwelt hervorheben, drückt sich darin ein ethischer Anspruch aus, der mit ihrem Projekt zur Herstellung des „Guten Lebens“ einhergeht. Ihre Handlungs-, Wahrnehmungs- und Denkweisen sowie die damit zusammenhängenden Werte können von ihren Lebensläufen nicht getrennt gesehen werden. Daraus ergibt sich der zweite Fragenkomplex der vorliegenden Arbeit: Wie sehen die biografischen Hintergründe der AkteurInnen aus? Welche Motivationen führen sie zu Beziehungen mit einer mehr-als-menschlichen Welt? Welche persönliche Geschichte liegt hinter diesen Motivationen? Wie beschreiben Pagans die Transformationen ihres Lebens im Kontext ihres Strebens? Wodurch bestreiten sie ihren Lebensunterhalt?

Paganisches Streben nach dem „guten Leben“ steht in engem Zusammenhang mit ihrem Alltag. Dieser bildet den dritten Schwerpunkt der Arbeit: Welche Auswirkung haben die Umweltbeziehungen auf das alltägliche Leben meiner GesprächspartnerInnen? Wie werden die Praktiken, Vorstellungen und Werte ins Alltagsleben integriert? Welche alltäglichen Beziehungen sind davon betroffen? Wie wird mit Anschauungen umgegangen, die nicht auf denselben Grundannahmen basieren?

Es gibt verschiedene Theorien und Modelle, die die Zusammenhänge zwischen Praxis, Weltanschauung, Biografie und Alltag zu erklären versuchen. Ich bin jedoch nicht mit einem bestimmten theoretischen Ansatz ins Feld gegangen und wollte meine Fragen, sowie die sozialen und kulturellen Realitäten der AkteurInnen nicht vordefinieren. Stattdessen wollte ich explizit mit ethnographischen Methoden offen an die AkteurInnen herantreten. Meine Forschungsstrategie wurde durch das Feld geleitet. Die Auswahl von (theoretischer) Literatur hat sich zu einem großen Teil durch die Begegnungen herausgebildet. Die Literaturreviews, die ich vor meiner Ankunft in Bristol fertigte, haben sich zu einem beträchtlichen Teil als nicht hilfreich erwiesen. Sowohl die Bearbeitung theoretischer Konzepte als auch meine

Gegenstandsbeschreibungen verflochten Literatur mit Gesprächen und Begegnungen während der Feldforschung. Das Feld hat die Relevanz bestimmter Diskurse und Texte mitbestimmt. Folgenden Fragen bin ich nachgegangen: Welche Ansätze entsprechen den Wirklichkeiten meiner ForschungspartnerInnen am besten? Welche sozialwissenschaftlichen Modelle tragen zum Verständnis der Handlungsweisen, Vorstellungen und Wahrnehmungsweisen bei und werden den Realitäten der AkteurInnen gerecht? Welche aktuellen gesellschaftlichen Bedürfnisse werden von diesen Realitäten angesprochen?

Mein theoretisches Interesse gründet in der Frage, was aus der Beschäftigung mit britischen *earth lovers* über das Verhältnis zwischen Mensch und Umwelt generell gesagt werden kann. Die Frage nach diesem Verhältnis begleitet die Anthropologie seit ihren Anfängen. Ihr kommt angesichts rezenter ökologischer Herausforderungen und Verantwortungen neue Relevanz zu. Die aktuellen Unsicherheiten verstärken die Hinterfragung von bewährten Ansätzen zum Verhältnis zwischen Mensch und Natur und führen zu einer Neubewertung verschiedener Zugänge. Was mich besonders interessiert, ist, wie das Verhältnis von Mensch und Welt gedacht werden kann, ohne zwischen Natur und Kultur (und den damit einhergehenden Dichotomien) scharf zu trennen. Anthropologie versucht nicht bloß „the native’s point of view“ zu begreifen, sondern fragt auch nach jenen Bedingungen, welche die Phänomene im Feld möglich machen. In diesem Zusammenhang waren folgende Fragen ausschlaggebend: Wie wird Umweltverbundenheit oder Zugehörigkeit zu einer mehr-als-menschlichen Welt hergestellt? Welche Fertigkeiten werden entwickelt? Wie werden diese von Wahrnehmung und Imagination beeinflusst? Welche Rolle spielen dabei öffentliche Diskurse?

Dem regen Austausch im britischen Paganismus zwischen PraktikerInnen und WissenschaftlerInnen (häufig in Personalunion) kommt vor dem Hintergrund der zunehmenden Relevanz von Umweltfragen eine entscheidende Rolle zu. Die *Pagan Studies*, ein multidisziplinäres Forschungscluster, haben sich in den 1990er Jahren unter Mitarbeit von ReligionswissenschaftlerInnen, TheologInnen, ArchäologInnen, HistorikerInnen, AnthropologInnen und SoziologInnen herausgebildet. Mit dem Sammelband *Researching Paganisms* (Blain / Ezzy / Harvey 2004) wurde bei AltaMira Press *The Pagan Studies Series* begründet. Etwa zeitgleich hat sich *The Pomgranate: The International Journal of Pagan Studies* als Peer-Reviewed Zeitschrift etabliert. Dieses Forschungscluster geht unter anderem auf die Konferenz *Nature Religion Today: Western Paganism, Shamanism and Esotericism* an

der Lancaster University (Lancashire) im Jahre 1996 zurück: „[The conference] sought to explore the innovations in practice and belief which constitute contemporary Paganism, and which appear to be a part of a widespread cultural response to the decay of main-line religions and to a *widely felt awareness of ecological crisis*“ (Pearson / Roberts / Samuel 1998: 1, meine Hervorhebung). Wenn sich auch die Frage von Pagans nach dem Verhältnis des Menschen zur Natur zumindest bis in die Romantik zurückführen lässt, hat sich in den letzten zehn Jahren ein Diskurs im Paganismus und den *Pagan Studies* herausgebildet, der als „neuer Animismus“ bezeichnet wird (Harvey 2005: xi). Dies war auch ausschlaggebend für mein wissenschaftliches und persönliches Interesse an Paganismus.

„Animismus“ ist eines der ältesten anthropologischen Konzepte (Bird-David 1999). Edward B. Tylor, der erste Universitätsprofessor für Anthropologie in England, legte 1871 mit der Veröffentlichung von *Primitive Culture* den „Grundstein“ für die anthropologischen Animismus-Debatten. Als Animismus definierte er den Glauben an Geister, Seelen und spirituelle Wesen. Dies bildete für Tylor (1891 [1871]: 425), „the very essence of Spiritualistic as opposed to Materialistic philosophy.“ Vor dem Hintergrund der europäischen Aufklärung und des britischen Kolonialismus bezeichnete Tylor mit Animismus "primitive" und "ursprüngliche" Religionen. Im evolutionistischen Denken des ausgehenden 19. Jahrhunderts waren diese Teil eines unilinearen und hierarchischen Entwicklungsmodells. Animismus stellte deren unterste, "primitivste" Stufe dar. Vom Animismus, so die Meinung, entwickelte sich die Menschheit über Polytheismus zu Monotheismus bis hin zum modernen wissenschaftlichen Weltbild der damaligen Zeit. AnimistInnen würden glauben, dass unbelebte Objekte und nicht-menschliche Entitäten eine Seele und persönliche Eigenschaften, wie Intention und Emotion, aufweisen. Auf Bäume, Verstorbene oder Naturphänomene würden sie Leben und menschliche Eigenschaften projizieren, ein „Irrglaube“ im Lichte damaliger Wissenschaft.

Nicht nur im Kontext der *Pagan Studies* wird Tylors *Primitive Culture* als ausdrückliche Polemik für „the furtherance of rationalism against the mistakes of religious belief“ verstanden (Harvey 2010: 15). Animismus wurde zum Inbegriff der Beschreibung des Irrationalen, Primitiven und des falschen Glaubens. Aus der damaligen westlichen Perspektive waren AnimistInnen kognitiv unterentwickelt und hatten eine kindliche, fehlerhafte Sicht auf die Welt. So abstrus dieses Verständnis heute klingen mag, in der Psychologie gilt es nach wie vor als tauglich um das Handeln von Menschen zu erklären (siehe Cziko 2000: 15ff; vgl. auch Guthrie 2000). In Anlehnung an Baudrillard merkt

Elizabeth Povinelli an, dass “subaltern perspectives on ... the nature of human-environmental interactions are subordinate to the dominant perspective not only because they are popularly imagined as preceding it in social evolutionary time but also because they are represented as beliefs rather than a method for ascertaining truth” (Povinelli 1995: 505f). Die Definition und Abgrenzung eines falschen animistischen Glaubens diene als Kontrastfolie im Projekt der Moderne, das sich auf Basis von klaren Trennungen zwischen Geist und Körper sowie Kultur und Natur etablierte (Bird-David 1999: 68; vgl. Lewis 1994). Tylors (1891 [1871]) Verständnis von Animismus wird heute als „alter Animismus“ bezeichnet (vgl. Willerslev 2013: 41).

Die Forschungen des Anthropologen Irving A. Hallowell (2002 [1960]) bei den Ojibwa im südlichen Kanada nehmen eine bedeutende Rolle in der Neubewertung von Animismus, sowohl in der Anthropologie (Bird-David 1999; Ingold 2000; Descola 2005) als auch in den *Pagan Studies* (Harvey 2002, 2005: 33ff, 2013; Wallis 2011) ein. In seinem Aufsatz *Ojibwa Ontology, Behavior, and World View*⁵ prägte Hallowell den Begriff der „other-than-human persons“. Er beschrieb die Ojibwa-Lebenswelt als ein Beziehungsgefüge aus einer Vielzahl von „Personen“, von denen nicht alle menschlich sind. Im Weltbild der Ojibwa können auch Bären, Steine, der Donner, Winde, sowie Wesen, die den Stoff für Mythen und Träume bilden, personale Eigenschaften, „such as sentience, volition, memory, speech“ (Hallowell 2002 [1960]: 41), aufweisen. „Andere-als-menschliche Personen“ zeichnen sich für ihn dadurch aus, dass sie intentional kommunizieren und sich relational verhalten können: „[They] have such attributes as self-awareness and understanding. I can talk with them. Like myself they have personal identity, autonomy, and volition. I cannot always predict exactly how they will act, although most of the time their behavior meets my expectations“ (ibid.: 41f). Hallowells Konzeptualisierung von Personalität auf Basis seiner Ojibwa-GesprächspartnerInnen bildete einen entscheidenden Gegensatz zu den westlichen Vorstellungen seiner Zeit.

In die Anthropologie wurde Hallowells Personenkonzept Ende der 1990er Jahre von Nurit Bird-David (1999: 71) aufgegriffen. Sie machte deutlich, dass für ein modernes Verständnis von Personalität die Trennung zwischen Menschen und Nicht-Menschen grundlegend ist, und „Person“ eine Subkategorie von „Mensch“ darstellt. Stattdessen beschreibt Hallowell Ojibwa-Personen im Sinne eines generischen Konzeptes, in dem

⁵ 1960 in *Culture and History*, Hg. Stanley Diamond, Columbia University Press erschienen. Ich beziehe mich auf einen Reprint von 2002 in *Readings in Indigenous Religions*, Hg. Graham Harvey, 17-49. London: Bloomsbury.

„Menschen-Personen“, „Tier-Personen“ und „Pflanzen-Personen“ die Subkategorien bilden. Bird-David zufolge hat Hallowells Arbeit die westliche Annahme der Irrigkeit animistischer Glaubens- und Praxissysteme widerlegt und deren Erforschung von bestimmten Vorannahmen moderner westlicher Personenkonzepte befreit. Auch Kenneth Morrison (2000: 35) betont, dass durch Hallowells Fokus auf die ontologischen Ähnlichkeiten zwischen Personen aller Art (Menschen, Pflanzen, Tiere oder kosmische Wesen) die Sichtweise auf indigene Realitäten von einer kosmischen Hierarchie und übernatürlichen Kausalität befreit wurde. Die Dimension des Religiösen sei damit in die alltäglichen und praktischen Beziehungen einer bewohnten Welt zurückverortet worden. Auf ähnliche Weise wird Hallowell auch in den *Religious Studies* und im Paganismus rezipiert. Graham Harvey (1993) hat dort das Konzept der „andere-als-menschlichen Personen“ eingebracht und zeitgenössischen Paganismus mit einem animistischen Verständnis zusammengeführt.

Dies bildet die Grundlage seiner häufig zitierten Aussage: „The world is full of persons, only some of whom are human, and ... life is always lived in relationship with others“ (Harvey 2005: xi). Im Feld wurde ich früh darauf hingewiesen, dass die Mehrheit der Pagans jedoch nicht als AnimistInnen zu verstehen seien. Natur wäre bei ihnen bloß Kulisse, eine schöne Szenerie für Rituale zur Verwirklichung ihrer Selbstprojekte. Anstatt direkte Interaktionen mit einer konkreten Umwelt einzugehen, wie in indigenen animistischen Kontexten, würden diese Pagans tatsächlichen Orten und den darin Lebenden nur „esoterische“ Bedeutungen überstülpen. Was ich hier als „animistisches Diskursfeld“ bezeichnen will, zeigt eine programmatische Tendenz. Während bei Tylor Animismus noch als irriger Glaube an die Existenz von Geistern verstanden werden konnte, hat die Reevaluierung dazu beigetragen, die ontologischen Besonderheiten hervorzuheben und die Prämissen westlicher Mensch-Natur Verhältnisse zu hinterfragen. Neben dem Verständnis von animistischen Lebenswelten, zeigt sich darin eine selbstreflexive und ethische Dimension, die auf die Frage hindeutet, welche Haltungen das Leben „gut“ machen können.

Der Zusammenhang zwischen dem Streben nach dem „guten Leben“ und Animismus wird auch in der Rezeption der Ojibwa durch Hallowell (2002 [1960]: 41) deutlich. Er zeigt, dass lebenswichtige und bedeutsame soziale Beziehungen der Ojibwa über die sozialen Beziehungen mit Menschen hinausgehen und untrennbar mit der Frage nach dem „Guten Leben“ verbunden sind:

The central goal of life for the Ojibwa is expressed by the term *pīmādāzīwin*, life in the fullest sense of longevity, health and freedom from misfortune. This goal cannot be achieved without the effective help and cooperation of *both* human and other-than-human ‚persons,‘ as well as by one’s own personal efforts. (Hallowell 2002 [1960]: 44)

In diesem Sinne wird „Gutes Leben“ als eine Sache der Verantwortung und der ethischen Haltung zwischen Menschen, anderen Tieren, Pflanzen und sogar kosmischen Wesen, die die gleiche Welt teilen, verstanden (Hallowell 2002 [1960]: 45; vgl. Morrison 2000: 23ff). Die Verantwortung gegenüber anderen, die sich durch alle Interaktionen von „Personen“ (ob menschlich oder nicht) zieht, beruht auf Reziprozität, die in der Lebenswelt der Ojibwa eine zentrale Position einnimmt. Wenn Harvey (2010: 20) in Bezug auf Hallowell fragt, „what is the appropriate way for people, of any kind, to relate“, dann drückt sich darin der Imperativ paganen Strebens in der Suche nach einem Gleichgewicht zwischen Mensch und Umwelt aus. Meines Erachtens ist es genau diese Komponente, die Hallowells Beitrag und andere Ethnographien animistischer Gesellschaften in den letzten zwei Jahrzehnten so attraktiv und wieder relevant macht. Dies ist nicht ohne rezente ökologische Herausforderungen zu verstehen, von denen nicht nur Pagans oder WissenschaftlerInnen betroffen sind, sondern wir alle.

Die Frage nach dem "Guten Leben" beschäftigt die Anthropologie und verwandte Disziplinen zumindest seit einem guten Jahrzehnt (Etzioni 2013; Fischer 2014; Khek Gee Lim 2008; Teichmann 2011) und wird vorallem im Zusammenhang von Ethik, Nachhaltigkeit und Konsumtion erörtert (Schmidt 2005; Syse / Mueller 2015; Wilk 2001). In der Anthropologie spricht man von einem "ethical turn", einer paradigmatischen Wende, in der moralische Subjekte und ihre Subjektivitäten in den Blick genommen werden (Fassin 2014: 430; siehe auch Fassin 2012a; Throop 2016; Zigon 2014). Didier Fassin (2012b: 5) geht es um "the moral making of the world". Nicht die Abgrenzung moralischer Fragen von politischen, religiösen, sozialen oder ökonomischen Belangen, sondern das Verständnis von „Moral“ als eingebunden in allen Formen des sozialen Handelns: "All human activities are grounded on moral assumptions" (ibid.: 6). Dass Moralität nicht als separate Sphäre (in Opposition zu Rationalität) verstanden werden kann, sondern grundlegend in der Praxis von Menschen angesiedelt ist, wurde bereits in Joanna Overings (2005a[1985]) Klassiker *Reason and Morality* hervorgehoben. Insbesondere hat jedoch Veena Das (2012) in *Ordinary Ethics*

argumentiert, dass Ethik in das soziale Leben mit Anderen eingebettet ist und nicht ausschließlich mit einem Vokabular von Regeln und Normen erfasst werden kann. Sie plädiert für einen

shift in perspective from thinking of ethics as made up of judgements we arrive at when we stand away from our ordinary practices to that of thinking of the ethical as a dimension of everyday life in which we are not aspiring to escape the ordinary but rather to descend into it as a way of becoming moral subjects. (Das 2012: 134)

Das (2012) richtet ihr Augenmerk auf die Bemühungen und die Arbeit, die unternommen werden, um einerseits eine kritische Haltung gegenüber dem eigenen kulturellen Umfeld hervorzubringen und andererseits um das eigene Leben zu verbessern: "the labor of bringing about an eventual everyday from within the actual everyday" (ibid.). Dieser Prozess, den Das als "moral striving" beschreibt, wird m.E. auch in Henrietta Moores (2011) "ethischer Imagination" deutlich, oder in einem noch stringenter formulierten Praxisbezug, in Zigons (2014) „ethics of dwelling“.

Die Ansätze zu „Gutem Leben“ werden dann relevant, wenn man die ethische Dimension des Verhältnisses zwischen Mensch und Umwelt verstehen will, ohne vorab Moral als „kulturelles Konstrukt“ zu erklären. Wenn Moral alleinig in „Kultur“ und „Gesellschaft“ gründet, wird sie von „Natur“ per Definition abgetrennt. Die vorliegende Arbeit plädiert für eine relationale Herangehensweise an das „Gute Leben“, die sowohl menschliche als auch nicht-menschliche Zusammenhänge in der Analyse zu berücksichtigen versucht. Moral, so meine Argumentation, ist den Beziehungen zwischen Menschen und Nicht-Menschen inhärent, und kann in der direkten Interaktion mit einer mehr-als-menschlichen Welt situiert werden. Die theoretische Positionierung dieser Arbeit ist ein Versuch, die Bewohnperspektive von Tim Ingold zu ethnographisieren. „Dwelling“ zieht sich als theoretischer Faden durch meine gesamte Forschung. Tim Ingold wird vorgeworfen, dass er der Philosophie gegenüber der Ethnographie den Vorrang gibt. Dass der theoretische Ansatz der „Bewohnperspektive“ jedoch ethnographisch fundiert sein kann, soll mit dieser Arbeit gezeigt werden.

Die „Bewohnperspektive“ geht davon aus, dass Bedeutungen nicht losgelöst von der ökologischen Einbindung des Menschen in der Umwelt gesehen werden können. Bedeutungen werden demnach in einem engen Zusammenhang mit der Wahrnehmung von

Umwelt hergestellt. Was wahrgenommen wird, ist Teil eines sozialen und kulturellen Lernprozesses, der in den jeweiligen Erfahrungen mit bestimmten „Lernumwelten“ gründet. Die von *earth lovers* beschriebene personalisierte Umwelt wird von mir mit ihren Erfahrungen in Verbindung gebracht. Ich argumentiere, dass ihre emotionale Hinwendung zur Umwelt in ein Netz kultureller Bedeutungen eingebunden ist, die nicht ohne das „Zeitalter der Ökologie“ verstanden werden können. Bedeutungen und Erfahrungen bedingen sich wechselseitig. Der Gegendiskurs zu mehrheitsgesellschaftlichen politischen, ökonomischen und religiösen Haltungen ermöglicht ihnen nicht nur den Ausdruck und die Artikulation (und damit Modulation) von Emotionen und ethischen Haltungen, sondern verleiht ihrem Streben Legitimation und Dringlichkeit. Darüber hinaus möchte ich betonen, dass ein Verständnis der Rolle von Emotionen bei der Herstellung von „Erdverbundenheit“ eine wichtige Agenda einer Anthropologie sein kann, die eine sich rasant verändernde Biosphäre ernst nimmt und den Menschen nicht ohne seine Eingebundenheit in diese Umwelt definieren will.

Zum Abschluss der Einleitung möchte ich einen kurzen Überblick über die einzelnen Kapitel dieser Arbeit geben: Im ersten Kapitel *Theoriegeschichtliche Schlaglichter zum Verhältnis von Natur und Kultur* gehe ich darauf ein, wie der Zusammenhang zwischen materiellen und kulturellen Faktoren menschlicher Sozialität in der Anthropologie gesehen wurde und gesehen wird. Ich adressiere diese vor dem Hintergrund ökologischer Herausforderungen und der Suche nach einem Verständnis von anthropogener Umweltzerstörung einerseits und von Problemlösungen in Richtung eines Gleichgewichts zwischen Menschen und Ökologie andererseits. Ich fokussiere auf Religion und Spiritualität und die Frage nach ihrer Rolle beim Erhalt natürlicher Lebensgrundlagen. Des Weiteren diskutiere ich die Beschäftigung mit Mensch-Umwelt-Beziehungen bei indigenen Gesellschaften, die in der Anthropologie oft den Ausgangspunkt für die Kritik an der Natur/Kultur-Dichotomie der Moderne bildet. Den Debatten über Animismus kommt hierbei eine bedeutende Rolle zu. Im Animismus wird *eine* Welt der menschlichen Sozialität nicht mit einer *anderen* Welt der nicht-menschlichen Materialität kontrastiert. Stattdessen wird Animismus als relationale Epistemologie oder Ontologie beschrieben, die Menschen und Nicht-Menschen in ein soziales Gefüge einbindet.

In *Zur Bewohnperspektive als theoretischer Rahmen für Mensch-Umwelt-Beziehungen* (Kapitel 2) diskutiere ich die „dwelling perspective“. Ich zeige, wie Tim Ingold in Abgrenzung zu sozialkonstruktivistischen Ansätzen einen anthropologischen Zugang zur Erfassung von Formen des „In-der-Welt-Seins“ entwirft. Diese relationale Alternative, die er

auf Basis seiner und anderer Feldforschungen mit animistischen Gesellschaften entwickelt, bietet die Grundlage für eine Anthropologie, die sowohl Praxeologie als auch Phänomenologie ernst nimmt und zudem eine „ökologische Psychologie“ integriert. Ich betone vor allem die Rolle der Bewohnperspektive hinsichtlich der Frage nach Wahrnehmung von Umweltbeziehungen und Umweltverbundenheit in verschiedenen sozialen und kulturellen Zusammenhängen. Ich diskutiere, wie sich die Bewohnperspektive für die Frage nach dem „Sinn der Sinne“ auswirken kann.

Im dritten Kapitel *Anmerkungen zur Feldforschung und zum „Feld“ der Pagans* stelle ich die unterschiedlichen Phasen des Forschungsprozesses dar. Im Gehe zunächst auf die konkreten Bedingungen der ethnografischen Forschung in Bristol ein. Ich zeige die Verschiebung meines Forschungsfokus von AnimistInnen auf *earth lovers*, und erkläre sie einerseits durch die Erlebnisse im Zuge der ersten Kontakte und andererseits durch die Veränderung persönlicher Umstände. Dabei gehe ich auf die Konstruktion des Feldes und die angewendeten Methoden im Forschungsverlauf näher ein. Im zweiten Teil diskutiere ich das Verhältnis von Anthropologie und Ethnographie anhand der Frage, „Forschen wir *über* das Feld, oder forschen wir *mit* dem Feld?“ Danach gebe ich einen Überblick über die Beschaffenheit des erhobenen Materials. Des Weiteren beschreibe ich die Auswertungsstrategie der Interpretation von Einzelfällen und ihre sozio-ökonomische Kontextualisierung. Abschließend reflektiere ich mein eigenes Commitment während der Forschung und diskutiere dessen Veränderung durch den Einfluss von feldimmanenten Erfahrungen und Diskursen.

Im vierten Kapitel *Kontexte und Diskurse des britischen Paganismus* beschreibe ich Paganismus als Forschungsgegenstand und die darin herrschenden Diskurse als Kontext für die Frage nach der Umweltbeziehung von Pagans. Ich gebe zunächst einen Überblick über anthropologische und andere kultur- und sozialwissenschaftliche Auseinandersetzungen zu dem Thema und hebe die Rolle des Austausches zwischen WissenschaftlerInnen und PraktikerInnen hervor. Des Weiteren wird der historische Hintergrund von Paganismus beleuchtet und auf die Rolle von gegenkulturellen und kritischen Diskursen in seiner Entstehungsphase eingegangen. Abschließend diskutiere ich das Verhältnis zwischen „ökologischer Spiritualität“ und „New Age“. Dabei wird der „neue Animismus“ als ethisches Projekt zwischen PraktikerInnen und WissenschaftlerInnen angesiedelt.

Im Anschluss daran gehe ich unter dem Titel *Zum Zustand der englischen Umwelt und deren Bedeutung in paganen Diskursen* (Kapitel 5) auf das widersprüchliche Verhältnis der

BritInnen zu ihrer natürlichen Umwelt ein. Im Land, in dem die industrielle Revolution und die Urbanisierung ihren Ausgang nahm, ist zeitgleich eine besondere Hinwendung zu möglichst naturnahen und „unausgebeuteten“ Landschaften festzustellen. Nach einem Überblick zu einschlägigen Forschungen und Befunden, schließe ich mit dem „Mythos des Fortschrittes“ aus paganer Sicht.

Die folgenden vier Kapitel (6 - 9) sind empirische Fallstudien. Das sechste Kapitel *The spark that makes us sparkle: Graces Sehnsucht nach Verbundenheit* ist als erste Fallstudie die Geschichte der 61-jährigen Grace in Bristol. Sie kann weder eindeutig als Pagan noch als New Age-Anhängerin bezeichnet werden. Sie praktiziert pagane Rituale und beruft sich auf Konzepte, die sich quer durch diese Felder ziehen. Ich verorte ihre Umweltverbundenheit einerseits in ihrer Biografie und andererseits in den aktuellen Herausforderungen, mit denen sie während der Zeit meines Forschungsaufenthaltes konfrontiert war. Ihre Sehnsucht nach Verbundenheit mit Menschen und mit Natur kommt bei ihr in einer grundlegenden Neigung, andere zu versorgen, zum Ausdruck. Dabei bezieht sie sich auf die Idee der Natur als „nährende Mutter“ und als „sich selbstregulierende Gaia“. Dieses Spannungsverhältnis bringt sie zunehmend in eine herausfordernde Situation.

Unter dem Titel *Learning to love the earth again: „Gutes Leben“ im Garten von Anne und Susan* gehe ich im siebtem Kapitel auf den Zusammenhang von Moral und Affektivität ein. Die beiden hegen und pflegen einen kleinen Naturgarten mit Dachsen, Füchsen und Vögeln als regelmäßige BesucherInnen. Auch wenn Anne und Susan sich nicht als religiös verstehen, drücken sich in ihrer Zuwendung zu ihrem Naturgarten Besonderheiten aus, wie sie auch im Paganismus sichtbar werden. Einerseits wird die emotionale Zuneigung zu einer personalisierten Umwelt deutlich und andererseits führt diese zu politischen Aktionen zum Erhalt der Biodiversität der Region. Ihre Kritik an herkömmlichen Mensch-Umwelt-Beziehungen vor dem Hintergrund industrieller Landwirtschaft und ihre Vorstellungen von Reziprozität zwischen Menschen und Nicht-Menschen wird auch durch ihre Auseinandersetzung mit dem Altern verständlich.

Im achten Kapitel *What we know of aliveness: Fluch und Segen von Tanyas Erdverbundenheit* wird deutlich, dass die Wahrnehmung der Umwelt nicht ausschließlich Wohlbefinden bedeutet. Tanya leidet unter Umweltsensitivität, die ihr das Leben in einer Stadt erschwert und sie bis zur existentiellen Krise führt. Auf ihrer Suche nach Heilung wendet sie sich natürlichen Landschaften und hier vor allem Bäumen zu. Sie entwickelt Modi der Kommunikation, in denen sie sowohl die Bäume als auch sich selbst als lebendig

beschreibt. Mit Bäumen findet sie eine neue Art der Zugehörigkeit und entwickelt Fertigkeiten, die ihr in einem wachsenden menschlichen Umfeld Anerkennung und Wert verschaffen.

Das neunte Kapitel *I don't do logic, I do metaphorical: Judiths emotionaler Ausgleich in den Wäldern* ist die Fallgeschichte einer 47-jährigen Sozialwissenschaftlerin. In ihrer Jugend hat sie begonnen sich mit Paganismus zu beschäftigen. Heute besucht sie Wälder und Bäume, um die Herausforderungen ihres Berufs- und Familienlebens zu meistern. In ihren Umweltbeziehungen sucht sie nach Antworten auf ethische Fragen des Lebens und hat sich dazu eine Orakelpraktik angeeignet. Für Judith kommt den Emotionen, die sie in ihren Baum-Begegnungen beschreibt, eine besondere Bedeutung zu. Was sie als Auszeit versteht, hängt gleichzeitig mit ihren Vorstellungen und Erfahrungen des „Heiligen“ zusammen. Diese sind Ausdruck ihres beruflichen wie auch privaten Strebens ein „guter Mensch“ zu sein.

Abschließend versuche ich in *Erdverbundenheit: Interpretation über die ethnographischen Fallbeispiele und Feldforschungsergebnisse hinweg* (Kapitel 10) das zu leisten, was die Kapitelüberschrift ankündigt.

1 Theoriegeschichtliche Schlaglichter zum Verhältnis von Natur und Kultur

No-one yet has made the crossing from nature to society, or vice versa, and no-one ever will.

There is no such boundary to be crossed.

Timothy Ingold

Der französische Strukturalist Philippe Descola bemerkt in *Die Ökologie der Anderen* eine zunehmende Bedeutung seines Forschungsinteresses: „Man braucht kein Experte zu sein, um vorauszusagen, dass die Frage des Verhältnisses der Menschen zur Natur höchstwahrscheinlich die entscheidendste dieses Jahrhunderts sein wird“ (Descola 2014: 87). Die Klimaerwärmung, der Verlust von Biodiversität, die Zunahme gentechnisch veränderter Organismen, der Rückgang fossiler Energieträger und die Abholzung der Tropenwälder bilden Grundlage zahlloser öffentlicher Debatten und damit verbundener Sorgen. Gleichzeitig, so Descola, ist es schwieriger geworden zu glauben, „dass die Natur ein vom sozialen Leben völlig getrennter Bereich ist“ (ibid.).

Die Anthropologie ist seit ihren Anfängen in Diskussionen über das Verhältnis zwischen den natürlichen und den kulturellen Aspekten menschlichen Lebens verstrickt (Hastrup 2013: 6). Ernst Halbmayer und Elke Mader (2004a) betonen, dass entsprechend der jeweiligen theoretischen Perspektiven, entweder materielle Gegebenheiten oder mentale Strukturen als ausschlaggebend für die vielfältigen Beziehungen zwischen Menschen und Natur gesehen wurden. Materialistische Zugänge sind dadurch gekennzeichnet, dass sie von einem mehr oder weniger determinierenden Einfluss der natürlichen Umgebung auf die Entwicklung von Kultur ausgehen, und/oder, im Marx'schen Sinn, die Frage nach der Transformation von Natur durch menschliche Aktivität in den Vordergrund rücken. Mentalistische Zugänge fokussieren stattdessen auf die Entwicklung von Ideen und Kosmologien, wie beispielsweise in den Debatten über Animismus und Totemismus in der französischen Anthropologie, oder suchen nach spezifischen Bedeutungen bestimmter Aspekte der Umwelt, wie in der symbolischen Anthropologie (Halbmayer / Mader 2004b: 165f).

Die Frage nach dem Verhältnis von materiellen und kulturellen Faktoren menschlicher Lebenszusammenhänge galt für den einflussreichen Anthropologen Roy Rappaport (1990:

56) als vorrangig: „The contradiction, perhaps inevitable, between the cultural and the biological”, gehörte für ihn zu den “fundamental problems to be addressed by an ecologically-aware anthropology”. Bereits 1968 erarbeitete Rappaport mit seiner Studie über die Maring sprechenden Tsembaga im Hochland von Papua-Neuguinea den Zusammenhang zwischen Weltbild und Ökologie. Den Ausgangspunkt seiner Untersuchung bildete eine damals gängige Vorstellung: “Ritual actions do not produce a practical result on the external world – that is one of the reasons we call them ritual” (Homans 1941: 172 zit. nach Dove / Carpenter 2008: 33). Rappaport veranschaulichte hingegen in *Pigs for the Ancestors* (1968) die Funktion des *kaiko* Ritualzyklus in der Regulierung der Schweinepopulation: „ensuring long-term sustainability in yam cultivation and preventing environmental degradation from pig overpopulation” (Johnson 2013: 336). Er bediente sich einer dualen Sichtweise auf Natur, um die Verflechtungen von Ritual und Ökologie zu beschreiben.

Nature is seen by humans through a screen of beliefs, knowledge, and purposes, and it is in terms of their images of nature, rather than of the actual structure of nature, that they act. Yet, it is upon nature itself that they do act, and it is nature itself that acts upon them, nurturing or destroying them. (Rappaport 1979: 97)

In der Betonung der Auswirkungen des Weltbildes auf ökologisches Gleichgewicht und der Rückwirkung von Natur auf Gesellschaft unterschied er zwischen „cognized” und „operational model”. Unter erstem Begriff verstand Rappaport (1979: 97) die emischen Ideen, das Wissen und den Glauben von Menschen über ihre Umwelten. Unter zweitem fasste er die etische und wissenschaftliche Beschreibung eines Ökosystems. Auch wenn ein bestimmtes emisches Modell für “objektiv” falsch erklärt werden könne, wie z.B. die Vorstellung einer von „Geistern” bewohnten Welt, könne dieses nichtsdestotrotz direkte Auswirkungen auf die Ökologie haben. Mehr noch, es könne sogar angepasster sein als eine wissenschaftliche und mechanistische Sicht der Welt⁶ (Bowie 2006: 110).

Die Frage, inwieweit ein gesellschaftliches Modell fähig ist, ein Ökosystem mit Bedeutung und Wert „beyond itself” auszustatten und Respekt zu verkörpern, war für Rappaport zentral (Bowie 2006: 110f; vgl. Ellen 1996: 6). Dies ist nicht zuletzt auf Rappaports politische Haltungen zurückzuführen. Die Ökologiebewegung war ein

⁶ Für eine rezente Neubewertung der Frage nach „kultureller” Anpassung an „natürliche” Gegebenheiten, insbesondere im Kontext der politischen Ökologie, siehe Michael Watts (2015).

einflussreicher Faktor in seinem akademischen Schaffen und er war über die Auswirkungen auf die Umwelt durch eine „inappropriate, infelicitous, and maladaptive“ westlich-industrialisierte Gesellschaft besorgt (Dove / Carpenter 2008: 34). Rappaport entwickelte eine hierarchische Werteordnung, in der zwischen Systemen „niedriger Ordnung“ und solchen „höherer Ordnung“⁷ unterschieden wurde. Zu ersteren zählte er Tätigkeiten der Lebenserhaltung, der Anschaffung von Gütern und der direkten Bedürfnisbefriedigung. Eher abstrakte Werte wie Glück, Freiheit und sozialer Zusammenhalt gehörten für ihn zu Systemen höherer Ordnung. In kleinen Gesellschaften würde soziale Ordnung durch höhere Ordnungen bestimmt werden. Globale Systeme, so Rappaport, neigen dazu, dass materielle Ziele (*of lower-order systems*) übergeordnete Werte verdrängen (Rappaport 1979: 165). Dies bildete die Basis seiner Kritik an der Bemühung ökonomische und ökologische Werten zu vereinbaren: „Economic terms, for instance, are incommensurable with ecological terms, and the state of the ‚developed‘ world strongly suggests that the regulation of ecosystems in accordance with economic reference values is likely to result in environmental destruction (Rappaport 1979: 100).

Eine ähnlich kritische Haltung findet sich heute in der Umweltanthropologie (*Environmental Anthropology*), in der die Frage nach der Beziehung zwischen Mensch und Umwelt erneut an Aktualität gewinnt. Die Umweltanthropologie fokussiert auf die Beziehungen zwischen Mensch, Natur und Umweltschutz und ist durch ein starkes Krisenbewusstsein bestimmt: „Today, we face some of the greatest environmental challenges in global history“ (Shoreman-Ouimet / Kopnina 2011b: 1). Klimawandel und Artenverlust werden als Hauptbedrohungen eines „world ecosystem“ gesehen (Puntenney 2009). Während die Verweigerung dieser Befunde in der Anti-Umweltbewegung konservativer Think-Tanks und industrieller Lobbies verortet wird (Jacques / Dunlap / Freeman 2008), gäbe es in der Umweltanthropologie Einigkeit über die negativen Auswirkungen auf Umwelt durch die Zunahme menschlicher Aktivitäten (Crate / Nuttall 2009: 18).

Dabei stellen Prozesse der Industrialisierung, Urbanisierung und das Bevölkerungswachstum besondere Herausforderungen dar (Shoreman-Ouimet / Kopnina 2011: 19). Die Umweltanthropologie versucht einerseits Umweltprobleme und die Reaktionen von Betroffenen besser zu verstehen (Haenn / Wilk 2006: 1). Andererseits will sie explizit bei der Lösung von Umweltproblemen wirksam werden: „Understanding the

⁷ Für eine Kritik Rappaports Tendenz, naturwissenschaftliche Sprache und Begriff zu verwenden, siehe Dove und Carpenter (2008: 33f).

damage being done by communities, large and small, and the varied ethics and efforts contributing to its repair is of vital importance” (Shoreman-Ouimet / Kopnina 2011: 1). Die Kritik (mancher) UmweltanthropologInnen richtet sich gegen die westliche Konsumgesellschaft als Hauptverursacher globaler ökologischer Verschlechterung: „It is imminent that we radically transform our consumer culture into a culture of environmental sustainability” (Crate / Nuttall 2009: 17).

Die Suche nach gangbaren Modellen für ein „nachhaltigeres” Verhältnis zwischen Menschen und Umwelt, drückt sich auch im Feld der *spiritual ecology* und ihrer Auslotung des Potentials spiritueller und religiöser Umweltethik aus. Dabei werden Weltbilder und Glaubenssysteme in ihrer Beziehung mit Ressourcen-Nutzung und Nachhaltigkeit analysiert. Im Vordergrund steht die Frage, welche Rolle Religion und Weltbild bei der Herstellung „nachhaltiger” Umweltbeziehungen einnehmen können. Mittlerweile hat sich *spiritual ecology* als eigenes Subfeld im Rahmen der angewandten Umweltanthropologie herausgebildet und ist von zunehmendem akademischen Interesse begleitet. Vor allem in den USA hat sich in den letzten 10 Jahren eine Vielzahl einschlägiger universitärer Lehrgänge gebildet. LeVasseur und Peterson (2017) zufolge ist dieses Interesse auf eine historische Studie über euro-amerikanische Umweltbeziehungen zurückzuführen. Es sei die Arbeit eines US-amerikanischen Historikers, die das Forschungsfeld von „Religion und Natur” als expliziten Teil der akademischen Landkarte etablierte.

In dem Essay *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis* argumentiert Lynn White (1967), dass kulturelle Vorstellungen die zerstörerischen Auswirkungen von Menschen auf die natürliche Welt regulieren könnten. Westliche Wissenschaft und Technologie charakterisierte er als theoretische und empirische Grundlage für den euro-amerikanischen Zugang zur natürlichen Welt. Als Umwelttheoretiker warnte er früh vor der weiteren zügellosen Verwendung fossiler Brennstoffe und vor deren Auswirkungen auf die „Chemie“ des gesamten Planeten. Dabei bedient er sich einer ausgeprägten Metaphorik: “surely no creature other than man has ever managed to foul its nest in such short order” (ibid.: 1204). Abgesehen davon, dass die Konzeption des Planeten als „Nest des Menschen” auf dieselben Vorstellungen zurückgeht, gegen die sich White so pointiert richtet, hat seine Arbeit bis heute nichts an Aktualität und Diskussionsbedarf eingebüßt (siehe LeVasseur / Peterson 2017; Proctor / Berry 2005; Taylor 2016).

Whites historische Analyse der Entstehung der modernen Technologie und Wissenschaft, verbindet er mit gesellschaftlichen Entwicklungen im Mittelalter, seinem Spezialgebiet. An den Veränderungen von Kalenderdarstellungen macht White den Wandel der Beziehung zwischen Mensch und Umwelt fest. Während in älteren Kalendern personifizierte Monate vorherrschend waren, findet er in neueren Visualisierungen „ausbeuterische“ Szenen von Menschen “coercing the world around them – plowing, harvesting, chopping trees, butchering pigs. Man and nature are two things, and man is master” (White 1967: 1205). Unser Denken über die Beschaffenheit der Beziehung zu den Dingen, die uns umgeben, habe eine maßgebliche Auswirkung auf die Handlungen in unseren ökologischen Räumen: “Human ecology is deeply conditioned by beliefs about our nature and destiny – that is, by religion” (ibid.). Dieses Ergebnis aus Whites historischer Auseinandersetzung steht jenem von Rappaports Forschung durchaus nah. Während jedoch Rappaport ökonomische Verhältnisse für seine Kritik in den Blick nahm, hat sich White explizit gegen die religiöse Ausrichtung der Mehrheitsgesellschaft seiner Zeit gerichtet. Wir würden zwar in einer “post-Christian age” leben und unser Denken und unsere Sprache könne nicht als christlich bezeichnet werden, dennoch attestiert White, dass ein euroamerikanischer Zugang zu Natur, sowie die damit verbundenen Handlungsweisen und Gewohnheiten, ein Vermächtnis jüdisch-christlicher Teleologie darstellen: “Especially in its Western form, Christianity is the most anthropocentric religion the world has seen” (ibid.). Trotz Säkularisierung sei der implizite Glaube an fortwährenden Fortschritt erhalten geblieben. Darin sieht er nicht nur den Dualismus zwischen Mensch und Natur perpetuiert, sondern auch „Gottes Segen“ über die Ausbeutung der Natur verhängt.

In Antiquity every tree, every spring, every stream, every hill had its own *genuis loci*, its guardian spirit. These spirits were accessible to men, but were very unlike men; centaurs, fauns, and mermaids show their ambivalence. Before one cut a tree, mined a mountain, or dammed a brook, it was important to placate the spirit in charge of that particular situation, and to keep it placated. By destroying pagan animism, Christianity made it possible to exploit nature in a mood of indifference to the feelings of natural objects. (White 1967: 1205)

Auch wenn rezente empirische Studien zeigen, dass christliche und ökologische Werte im Gegensatz zu Whites These durchaus vereinbar sein können, ist die Hinterfragung eines euro-

amerikanischen Naturbegriffes nach wie vor von Wert. André Gingrich (2013) hat sich mit der kulturellen Vorgeschichte unserer heutigen Konzepte von Natur beschäftigt. In Anlehnung an Bloch und Bloch (1980), sieht er „Natur“ als Erbe der euro-amerikanischen Moderne und direktes Ergebnis der 250 Jahre alten Aufklärung. In vielen Fällen liegt unseren heutigen Natur-Konzepten ein älteres und weit verbreitetes, monotheistisches Konzept zugrunde: die Schöpfung. Alle monotheistischen Traditionen teilen die hierarchische Vorstellung, dass zwar Gott als Schöpfer heilig ist, nicht jedoch das, was er erschaffen hat. „God holds the uppermost level of that hierarchy, humans represent the middle level as the so-called „crown of Creation,” and everything else comes out as the „rest of Creation” at the lowest level, i.e. underneath the human crown” (Gingrich 2013: 112). Der Rest der Schöpfung, so fährt er fort, “is subordinate matter, alive or not, inferior to humans, and in its desanctified existence at the more or less respectful service of humans” (ibid.: 114). Durch den Säkularisierungsprozess wurde das, was zuvor als „Schöpfung” bezeichnet wurde, zu „Natur” (ibid.: 111). Die hierarchische Staffelung von Schöpfer-Mensch-Schöpfung, bildete dabei die Vorlage für einen säkularisierten Natur-Begriff. Hinter der Dualität von Natur versus dem Soziokulturellen, steht der Dualismus des Schöpfers und der Schöpfung. So wie die Schöpfung als Geschenk Gottes an den Menschen gesehen wurde, steht in der Moderne eine säkularisierte Natur dem Menschen zu Diensten, mit dem Recht, sie zu beherrschen, zu benutzen und zu kontrollieren (ibid.: 114). Gingrich sucht nach Möglichkeiten die tiefsitzende Vorstellung der Unterordnung von Natur unter Kultur zu überwinden. Im Gegensatz zu White (1967), will er jedoch nicht bewerten, dass diese für die heutigen Umweltkrisen verantwortlich gezeichnet werden könne.

White beschreibt den ökologischen Zustand der Erde explizit als Folge christlicher Theologie des Mittelalters. Die Entwicklung westlicher Wissenschaften und Technologien sieht er in direktem Zusammenhang mit christlichen Dogmen über das Verhältnis von Menschen und Natur. Ökologische Krisen können demnach nicht durch mehr Wissenschaft und mehr Technologie in den Griff bekommen werden, sondern durch eine neue Konzeption der Beziehung von Mensch und Natur, so White: „Despite Darwin, we are *not*, in our hearts, part of the natural process. We are superior to nature, contemptuous of it, willing to use it for our slightest whim” (White 1967: 1206). Gingrichs (2013: 113) Ausweg aus dem Dilemma führt zum alten griechischen Begriff der *physis* („volatile totality of experienced being”). Im Gegensatz zu *natura* war *physis* im Kontext antiker polytheistischer Weltsicht in *Kosmos* eingebettet. “Kosmos” könne einen möglichen Schlüsselbegriff darstellen, er sei frei vom

„monotheist claim that humans are on top of the world, and that the „rest” is inferior to us and at our service. ‚Cosmos’ therefore implies more conceptual freedom to think of humans as humble co-inhabitants, and as interactive partners” (ibid.).⁸ Whites Lösungsvorschlag hingegen ist etwas kontroverser: “Since the roots of our trouble are so largely religious, the remedy must also be essentially religious” (White 1967: 1207). Whites Überlegungen bekommen heute, nicht zuletzt, weil sich der ökologische Zustand des Planeten seit den 1960er Jahren verschlechtert hat, neue Dringlichkeit (LeVasseur / Peterson 2017).

Auch der Anthropologe Leslie Sponsel (2011: 39) beschäftigt sich mit spirituellen Zugängen und der Frage nach deren Auswirkungen auf Ökologie. Er meint, „secular approaches, although certainly necessary and important, have proven insufficient in meeting the challenges of the ecocrisis” (siehe auch Sponsel 2001, 2006). In *Spiritual Ecology* beschreibt Sponsel (2012) Schnittstellen spiritueller und ökologischer Praktiken und Weltbilder in verschiedensten Religionen und Regionen. *Spiritual Ecology* wird dabei als transkulturelles Phänomen verstanden, dessen gemeinsamer Nenner durch „feelings of belonging and connection to nature, as well as feelings of kinship with nonhuman organisms” charakterisiert wird (Taylor 2012: xi). Die Hoffnung, die solchen Ansätzen inhärent ist, korrespondiert mit den Ergebnissen aus ethnographischen Studien, in denen die natürliche Welt als „sacred” (heilig) wahrgenommen wird und zu einer fürsorglichen Haltung ihr gegenüber führt (siehe auch Anderson 1996). Die Frage nach dem Verhältnis zwischen Weltbild, bzw. Religion, und Ökologie wird im Kontext der spirituellen Ökologie hinsichtlich der positiven Auswirkungen auf Umweltethik und damit einhergehende Handlungen betont (siehe Stoll 2015; Berry 2015; Johnston 2014, Haberman 2013).

Andere Arbeiten innerhalb der Sozialwissenschaften sind nicht im Kontext ökologisch-aktivistischer Betätigung angesiedelt. Für Eliza Kent (2015) ist beispielsweise Whites These hinsichtlich der Frage relevant, ob Religion überhaupt einen Einfluss auf Umwelthanliegen haben kann (vgl. Proctor / Berry 2005: 1574). Kent (2015: 189) schreibt in Bezug auf Haberman (2013):

A basic premise of the field of religion and ecology studies, inherited in many ways from White's seminal essay, is that cultural worldviews function like switches that regulate

⁸ Gingrichs historisches Plädoyer für den Begriff „Kosmos” in der Überwindung der hierarchischen Staffellung einer modernen Dichotomie von Natur und Kultur ist nicht singulär. Seine Begrifflichkeit weist nicht nur Ähnlichkeiten zu asiatischen Philosophien auf, sondern wird auch beispielsweise von Descola (1996) und Viveiros de Castro (1998) verwendet, wenn sie ihre Erkenntnisse in Bezug auf zeitgenössische animistische Ontologien in Amazonien artikulieren.

humanity's destructive behavior toward the natural world. But whether worldviews really function this way is rarely empirically tested.

Die Infragestellung des Zusammenhangs zwischen Weltbild und messbaren ökologischen Faktoren kann durchaus im Kontext der zuvor angesprochenen Debatte zwischen einem materialistischen und einem mentalistischen Zugang gesehen werden. Wie Halbmayer und Mader (2004: 166) ausführen, hat sich auch in ersterer Tradition ein Verständnis entwickelt, das Kultur nicht nur als Anpassungsmechanismus an Natur darstellt, sondern auch „that cultures actively transform nature”.⁹ Dies muss jedoch nicht, wie in Whites Polemik, zur Zerstörung des ökologischen Gleichgewichtes führen, kulturelle Interventionen können auch zur Erhöhung von Biodiversität beitragen, wie beispielsweise im Rahmen der historischen Ökologie deutlich wird (Balée / Erickson 2006) und in einer spirituellen Ökologie zum Ausdruck kommt. Die Auswirkungen von Weltbild und Religion auf Ökologie bekommen besonders in anwendungsorientierten Zugängen, die sich auf *traditional environmental knowledge* (TEK) beziehen, eine zunehmende Bedeutung (Green 2009). Ein Beispiel dafür ist auch die Ausschreibung der UNCCD (Übereinkommen der Vereinten Nationen zur Bekämpfung der Wüstenbildung). Darin wird nach einer beratenden Instanz gesucht, die bei der Erstellung eines Berichtes über die Integration von kulturellen und spirituellen Werten in der nachhaltigen Landschaftsplanung mitwirkt (UNCCD 2016). Vayda (2014) ist nicht überzeugt, dass der religiösen Zuwendung zu Natur eine Schlüsselrolle in der Abwendung ökologischer Desaster zukommen kann. Manche empirischen Studien bringen diesbezüglich schlechte Nachrichten und zeigen die negativen Auswirkung von Religion auf Umwelt (Wexler 2016). Veldman et al. (2014) zu Folge können beispielsweise die „großen Religionen” als hinderlich für den Umgang mit und das Verständnis von Umweltbelastungen gesehen werden.

Als Fazit der Diskussion dieser unterschiedlichen theoretischen Zugänge im Kontext dieser Arbeit möchte ich besonders auf das kontroverse Verhältnis zwischen Natur und Kultur verweisen. Je nach theoretischer Positionierung wird entweder der eine oder der andere Pol betont. Heute wird jedoch nicht mehr angezweifelt, dass es sich hierbei um eine Wechselwirkung handelt. Weltbilder und Religionen haben eine Auswirkung auf das ökologische Gleichgewicht, müssen dieses aber nicht notgedrungen stabilisieren. Sie können

⁹ Die Verwendung von „Kulturen,” explizit im Plural, und von „Natur,” explizit im Singular, zeigt jedoch ein Dilemma auf, dass mit Descola im Kontext einer „Ontologie des Naturalismus” situiert werden kann.

allerdings einen Beitrag zum Erhalt von Biodiversität leisten. Die Beschäftigung mit Religionen und Spiritualitäten, die genau dies machen und gemacht haben, wird besonders im Kontext der *spiritual ecology* sowie in anderen angewandten Feldern relevant. Dies kann im Kontext fortschreitender Umweltkatastrophen und ökonomischer Verhältnisse der Zerstörung von Natur gesehen werden. Für die Analyse meines gesammelten Forschungsmaterials ist diese Debatte von Bedeutung, weil darin eine grundlegende Hinterfragung der euro-amerikanischen Trennung zwischen Natur und Kultur deutlich wird, die zum Teil als Ursache für ökologische Katastrophen gesehen wird. Alternativen zu dieser Sichtweise wurden sowohl in der Anthropologie als auch in anderen Disziplinen erarbeitet. Wenn auch die Frage nach der Rolle von Religion dabei ambivalent geblieben ist, zeigt sich eine deutliche Umformulierung des Verhältnisses von Natur und Kultur.

Eine Vielzahl von anthropologischen Forschungen hat sich explizit oder implizit mit der Frage nach Mensch-Umwelt-Beziehungen beschäftigt (siehe Lévi-Strauss 1973; Reichl-Dolmatoff 1976; Rappaport 1979; Bateson 1973). Erst zu Beginn des 21. Jahrhunderts, so Gingrich (2013), werden diese Debatten wieder relevant. Als einen Auslöser dafür nennt er die ökologischen Diagnosen unserer Zeit: „It is as if the various realms of what once was known as „nature” have been telling us themselves that it is high time to reconsider the ways in which we have been thinking about them” (ibid.: 109). Zunehmend wird die konzeptionelle Opposition von Natur und Kultur (oder Gesellschaft) in der Anthropologie und darüber hinaus hinterfragt und es tauchen Vorschläge zur Rekonzeptualisierung des Verhältnisses auf (ibid.: 108). Die Anthropologie und ihre Beschäftigung mit „anderen” Gesellschaften liefert einen umfangreichen Fundus alternativer Zugänge zum Verhältnis zwischen Mensch und Natur (siehe Latour 2004a; Descola 2005; Viveiros de Castro 1999; Ingold 2000). Die Idee der Aufteilung einer Welt zwischen „Uns” und den „Anderen” wurde dabei genutzt, „to offer Us lessons from the deep well of Others’ philosophy to criticize Our own failures” (Carrithers / Bracken / Emery 2011: 663)¹⁰. Solche Ansätze könnten im psychologischen Sinne als Übertragung der eigenen Bedürfnisse der ForscherInnen auf andere Gesellschaften verstanden werden (Adler 1993: xxi). Auch SozialwissenschaftlerInnen sind nicht frei von der Suche nach anderen Sozialitäten, die ein besseres Leben versprechen; ein Commitment, das oft an die Überwindung und (Er-)Lösung von unseren modernen

¹⁰ Für die Problematisierung der potentiellen Missrepräsentation ethnographischer Sachverhalte siehe z.B. Peterson (2011).

Dilemmata gebunden ist. Latour (2004) warnt in diesem Zusammenhang vor einer romantisierenden Sicht, die Indigenen eine „Nähe zu Natur“ zu unterstellt. Stattdessen geht es ihm darum, ein westliches Naturkonzept zu hinterfragen:

If we learn the lesson of comparative anthropology, these cultures offer us indispensable alternatives to the nature-politics opposition, by proposing ways of collecting associations of humans and nonhumans using a single collective clearly identified as political. More accurately, they refuse to use only two collectors, just one of which, the social world, would be seen as political, while the other, nature, would remain outside of power, outside public speech, outside institutions, outside humanity, outside politics. (Latour 2004a: 43f, Kursiv im Original)

Die westliche Moderne wird dabei durch ihre Trennungen zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Gesellschaft (oder Kultur) und Natur, zwischen Geist und Körper charakterisiert. Die kartesianische Spaltung, so der Topos laut Alf Hornborg (2006: 21), hat eine klare Grenze etabliert, zwischen einer Welt der Objekte und einer Welt der Bedeutungen, „distilling‘ Nature into its material properties alone, uncontaminated by symbolic meanings or social relations“. Dies stellt keine Universalie dar, sondern wird als kulturelles Phänomen beschrieben. Wir im Westen, so Descola (2014: 87f), haben uns, „anders als es anderswo der Fall ist, angewöhnt ..., das Natürliche im Menschen und seiner Umwelt sehr klar vom Künstlichen darin zu unterscheiden“. Damit ist auch eine Gegenüberstellung angesprochen, die sich in einer disziplinären Teilung in Natur- und Kultur- oder Sozialwissenschaften abzeichnet (vgl. Ingold 2000: 1). Dies bildet die Grundlage eines „epistemologischen Regimes“ der Anthropologie und begründet, Hornborg (2006, 2014) zufolge, auch den technologischen Erfolg der westlichen Moderne. Die Frage, die angesichts heutiger ökologischer Herausforderungen an Relevanz gewinnt, ist, wie dennoch ein ausgeglichenes Verhältnis zwischen Menschen und Ökosystemen möglich werden kann.

Es steht außer Zweifel, dass manche (wenn auch nicht alle) indigenen Gesellschaften Wege gefunden haben, ihre Lebensweise und Bedürfnisse an ihre Umwelt anzupassen, ohne diese nachhaltig zu zerstören (Shoreman-Ouimet / Kopnina 2011: 5; vgl. auch Gingrich 2005). Eugene Anderson (1996) ist der Meinung, dass wir etwas von ihrem Umgang mit Natur lernen können. In *Ecologies of the Heart* geht er in diesem Zusammenhang der Rolle von Religion nach. Anderson sieht die Herstellung emotional aufgeladener Symbole als

erfolgreiche Strategie zur Aufrechterhaltung eines Gleichgewichtes zwischen Menschen und ihrer jeweiligen Umwelt. Dabei wird die natürliche Welt als „heilig“ und Interaktionen mit ihr in moralischen Begriffen wie „Fürsorge“ und „Respekt“ beschrieben (vgl. Shoreman-Ouimet / Kopnina 2011: 3)., Wenn sich beispielsweise die Tlingit an der Nordwestküste Nordamerikas, bei einem „Geist“ eines Baumes entschuldigen, und ihm versichern, dass sie nur so viel Rinde nehmen werden, wie sie benötigen. Religion versteht Anderson (1996: 55), in Anlehnung an Durkheim, als rituelle Repräsentation einer Gesellschaft und als Mittel zur Sanktionierung moralischen Verhaltens: „Religion is used to sanction conservation and to teach environmental knowledge ... In short, ecology and religion are inseparable.“ Anstatt Religiosität als naiv darzustellen, argumentiert er, dass die dadurch mobilisierten Haltungen auf einer intensiven Beobachtung der Umwelt basieren und nicht notgedrungen als „spirituell“ oder „übernatürlich“ verstanden werden müssen. Stattdessen plädiert Anderson dafür die Tlingit und andere animistische Gesellschaften ernst zu nehmen (vgl. auch Willerslev 2013). Von ihren philosophischen Zugängen zu Wissen, Emotionen und Moral könne gelernt werden, weil sie über einen längeren Zeitraum in einem relativen Gleichgewicht mit ihren Umwelten gelebt haben. Shoreman-Ouimet und Kopnina (2011: 22) heben in diesem Zusammenhang hervor, dass diese Gesellschaften einer Vielzahl von nicht-menschlichen Wesen Personalität zuerkennen: „their societies include local trees, bears, and mountains. They therefore treat all these beings with care and respect.“ Etwas provokativ argumentiert Anderson (1996), dass dieser vermeintliche „Glaube“ der Zerstörung von Ökosystemen besser entgegenwirken könne, als dies im Kontext der modernen Wissenschaften der Fall sei.

Das Verhältnis zwischen Mensch und Umwelt ist angesichts der Diagnosen über den Zustand der Erde, der Klimaerwärmung und der Ausrufung des Anthropozäns zu einer zunehmend politischen Frage geworden (Eriksen 2016; vgl. Gupta 2015; Giddens 2009). „Living in harmony with the earth, respecting the earth“ sind jedoch für den Soziologen Anthony Giddens (2009: 56) Ideen, die er im Hinblick auf sein Rezept zur Entwicklung von nachhaltigen Konzepten für das Vorantreiben einer Klimawandel-Politik untauglich findet: „We must also disavow any remaining forms of mystical reverence of nature, including the more limited versions which shift the centre of values away from human beings to the earth itself“. Giddens gibt dafür leider keine Gründe an, außer, dass er den Glauben an eine „benevolence of nature“ im Lichte der von Menschen produzierten Risiken für zweifelhaft

hält (ibid.: 59). Dabei erkennt er, dass Konzepte wie „Respekt“ und „Fürsorge“ in mehr-als-menschlichen Zusammenhängen, wie beispielsweise von Anderson (1996) herausgearbeitet, nicht auf einer „Gutmütigkeit“ der Natur basieren, sondern auf einer ethischen Haltung, die Wechselwirkung und Reziprozität zwischen Menschen und Natur betont. Giddens (2009: 49-72) gibt aber einen guten Überblick über die Geschichte der Ökologiebewegung im Westen, deren Anliegen er in Hinblick auf seine politische Agenda kritisch weitertreibt. Dass sich diese Bewegungen jedoch auch anhand ihrer spirituellen Zugänge im Sinne einer „ökologischen Moral“ erfassen lassen (Christmann 1997), beschäftigt ihn nicht. Während die Lösung für ökologische Katastrophen für Giddens (2009) ausschließlich in einer säkularen politischen Sphäre zu suchen ist, steht für Anderson (1996) Ökologie unweigerlich in Zusammenhang mit Religion. Eine versöhnliche Haltung zwischen diesen Sphären nimmt Bruno Latour (2011) ein. Eine Gegenüberstellung von Religion und Politik hält er angesichts der Dringlichkeiten durch ökologische Katastrophen für nicht zielführend: „What counts is not if you are religious or secular, but if you manage to protect humans from being defined without the cosmos that provide their life support, and nature from being understood without humans that have collaborated with non-humans for eons“ (Latour 2011: 73).

Bereits 1978 haben die Umweltsoziologen William Catton und Riley Dunlap das „new ecological paradigm“ formuliert, welches an Latours Forderungen erinnert. Dieses wird als „a way of conceptualizing human beings and human behavior in the context of the larger environment in which all species live, as well as a method of assessing environmental values and beliefs“ verstanden (Shoreman-Ouimet / Kopnina 2011: 4). Catton und Dunlap grenzen diese Sichtweise von einem anderen Paradigma in der Soziologie ab, das sie als „human exemptionalist paradigm“ bezeichnen und für das ein anthropozentrischer Fokus typisch ist. Egal ob marxistisch, funktionalistisch oder symbolisch interaktionistisch argumentiert, hätte dieses Paradigma dazu geführt, dass die Soziologie (und auch die Anthropologie) moderne Gesellschaften als frei von ökologischen Bedingungen behandelt. Stattdessen wollen Catton und Dunlap (1978) in der Frage nach der Beziehung zwischen Gesellschaft und Umwelt den anthropozentrischen Bias reduzieren und die Einbettung des Menschen in Umwelt hervorheben. Shoreman-Ouimet und Kopnina (2011: 19) fassen das „new ecological paradigm“ wie folgt zusammen:

Instead of assuming, for example, that humans have a cultural heritage in addition to (and distinct from) their genetic inheritance, and thus are quite unlike all other animal species,

as expressed in HEP [human exemptionalist paradigm], the authors argued that environmental sociology (should) recognize that despite exceptional characteristics, humans remain one among many species that are interdependently involved in the global ecosystem.

Die Frage, die sich bei solchen Entwürfen eines neuen Paradigmas unweigerlich stellt, ist, wie erfolgreich solche Projekte sein können. Kann ein neues Paradigma funktionieren, während ein altes noch intakt ist? Kann es parallele Paradigmen geben? Wie lässt sich beispielsweise eine dualistische Sichtweise auf Natur und Kultur mit der monistischen Sichtweise einer sozial-ökologischen Verschränkung verhandeln? Gingrich (2013: 118) zufolge ist eine lange Zeit der Koexistenz von Alternativen und hegemonialen Vorstellungen zu erwarten. Dabei sei jedoch nicht unbedingt die Dichotomie des alten Paradigmas zu bekämpfen, sondern die tiefsitzende Vorstellung der Unterordnung von Natur unter Kultur: „It is therefore crucial to learn how to think in entirely different ways“. Gingrich plädiert für eine doppelte Strategie: nicht-binäre Alternativen erzeugen und damit gleichzeitig die Dichotomie von innen heraus verändern. Wir können weiterhin von „Natur“ sprechen, wenn wir gleichzeitig zeigen, dass diese keine passive Empfängerin menschlicher Handlungen ist und Zugänge entwickeln, die Natur in ihrer Handlungsfähigkeit erfassen können (ibid.).

Ich stimme mit ihm insofern überein, als dass dies ein wichtiges Bemühen darstellt. Weiters ist dies m.E. auf den ersten Blick kaum vom Zugang von UmweltschützerInnen, AktivistInnen und anderen für Umwelt sensibilisierte Personen zu unterscheiden. Es ist unschwer nachzuvollziehen, dass aufgrund der Brisanz der Thematik, dringend Lösungen benötigt werden. Die Dringlichkeit drückt sich jedoch nicht nur in der Herstellung nachhaltigerer Verhaltensweisen aus, sondern auch im Sinne einer analytischen Herangehensweise, die Verbindungen zwischen Menschen und der Welt in einer neuen Weise versteht. Die Anthropologie kann diesbezüglich Besonderheiten aufzeigen und möglicherweise zu einem akkurateren Verständnis von Mensch-Umwelt-Beziehungen beitragen. Deren Auswirkung auf politische und ökonomische Zusammenhänge werden von anderen beurteilt werden.

Der Wissenschaftsphilosoph Thomas Kuhn zeigte 1970, dass grundlegende Veränderungen im wissenschaftlichen Verständnis einzelner Disziplinen, mit der Rekonstruktion von Gruppen-Commitments einhergehen (ibid.: 180, zit. nach Hastrup 2013). Er beschreibt dies

anhand der kopernikanischen Wende und legt dar, dass nicht nur neue astronomische Entdeckungen für die Veränderung eines Weltbildes verantwortlich gemacht werden können. Dabei kommt Faktoren außerhalb spezifischer Disziplinen, geprägt von breiteren historischen und intellektuellen Entwicklungen, eine nicht zu unterschätzende Rolle zu. Kirsten Hastrup (2013b: 5) bezieht sich in ihrer Einleitung zu *Anthropology and Nature* auf Kuhn, um eine rezente Neubewertung im Gruppen-Commitment innerhalb der Anthropologie zu identifizieren: „a rethinking of the alleged boundary between nature and society, whether explicitly or implicitly“. Hastrups Anliegen für eine zeitgenössische Anthropologie ist es, die theoretischen Herausforderungen eines „deep-seated entanglements“ von Natürlichem und Sozialem, von Menschlichem und Nicht-Menschlichem, von Organischem und Nicht-Organischem greifbarer zu machen (Hastrup 2013b: 1). Auch für sie sind die großen ökologischen Veränderungen des Planeten im 21. Jahrhundert ausschlaggebend für die Vielzahligen Bemühungen, über die Dichotomie von Natur und Kultur hinaus nachzudenken. Rezente anthropologische Analysen würden heute weitgehend diverse Entitäten als “fellow participants in the same world [that] co-constitute each others' environments” erkennen (Long / Moore 2013b: 13). Von einigen AutorInnen wird dies als ein multi-disziplinärer Paradigmenwechsel gesehen, der sich nicht nur in vielen Fächern der Geistes- und Sozialwissenschaften, sondern auch in den Naturwissenschaften abzeichne (Gingrich 2013).¹¹

Das in den letzten zwei bis drei Jahrzehnten zunehmende wissenschaftliche Interesse an Animismus kann im Kontext dieses Paradigmenwechsels gesehen werden und spiegelt m.E. ein breiteres Interesse wieder. Während die Suche nach dem Schlagwort “animism” im *Anthropological Index Online* des RAI für die letzten 50 Jahre des 20. Jahrhunderts gerade einmal 34 Ergebnisse liefert, werden für die Jahre von 2000 bis 2016 insgesamt 268 Einträge gelistet (RAI 2016). Dabei fallen Titel wie *Do Rocks Listen?* (Povinelli 1995), *Do Glaciers Listen?* (Cruikshank 2007) oder *How Forests Think* (Kohn 2013) auf. Sie verweisen auf ethnographische Beschreibungen von Gesellschaften, in denen die von Menschen und anderen Entitäten bewohnte Welt in einer Weise konzeptualisiert wird, die nicht auf der westlichen Trennung von Natur und Kultur basiert. Was Animismus im Zusammenhang mit der Reevaluierung der Grenzen zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Sphären¹²

¹¹ Neben der intellektuellen Auseinandersetzung sieht er damit auch eine akademische Dimension verbunden, in der die institutionalisierte Aufteilung der Welt durch Naturwissenschaften und Sozial- und Geisteswissenschaften hinterfragt wird (Gingrich 2013: 109).

¹² Meine Verwendung von „Sphäre“ ist angelehnt an Max Webers (1946) Konzept der „Wertsphären“. Weber argumentiert, dass jede Sphäre (sei es eine politische, ästhetische, erotische, intellektuelle, ökonomische) durch

interessant macht, ist der starke Kontrast zur westlichen Konzeptualisierung. Insbesondere Philippe Descola (1996, 2005, 2013 [2006]) Konzeption des Unterschiedes zwischen westlichen und animistischen Ontologien wird derzeit in der Anthropologie diskutiert. Er geht davon aus, dass im Animismus Geist, Seele, Subjektivität, Intention und Sprache potentiell von allen existierenden Entitäten geteilt werden können, während diese in der modernen westlichen Ontologie nur der menschlichen Sphäre vorbehalten sind. Während im Naturalismus der Mensch mit Natur die „Physikalität,“ oder Körperlichkeit teile, ist im Animismus die „Interiorität“ das verbindende Prinzip. Descola hat seine ontologischen Schemata anhand dieser zwei ordnenden Prinzipien organisiert: Interiorität und Physikalität. Im Animismus durchdringt „Geist“ alles Seiende, während sich die „Körper“ unterscheiden. Im Naturalismus ist es der „Körper“, der alles verbindet und nicht der „Geist,“ mit gravierenden Auswirkungen auf die Trennlinie zwischen Natur und Kultur (vgl. auch Viveiros de Castro 1998). Animismus, so Descola, erweist sich als „extremely liberal in its attribution of sociality to non-humans, while naturalism reserves the privilege of it to everything that is not deemed natural“ (2013 [2006]: 86). Die Feststellung, dass animistische Gesellschaften das Verhältnis zwischen Mensch und Umwelt nicht durch eine dichotome Gegenüberstellung von Kultur und Natur verstehen, sondern von einer Sozialität ausgehen, die sowohl Menschen als auch Nicht-Menschen einschließt, kann als Ausgangspunkt für die Kritik an westlichen Konzeptionen der Moderne und der Exploration von Alternativen verstanden werden.

Es ist heute schwierig geworden, so Descola (2014: 87), „zu glauben, dass die Natur ein vom sozialen Leben völlig getrennter Bereich ist, [und] ein Feld autonomer Regelmäßigkeiten bilde, in dem Werte, Konventionen und Ideologien keinen Platz mehr hätten“. Die Infragestellung der Zweiteilung der Welt – die als Basis für das Projekt der Moderne (und damit auch der Anthropologie) gilt – nahm ihren Ausgang in der Auseinandersetzung mit indigenen Perspektiven. Philippe Descola, Nurit Bird-David (1999), Tim Ingold (2000), Bruno Latour (2004) und Eduardo Viveiros de Castro (1998) verwenden Erkenntnisse aus ihren ethnographischen Forschungen (zumeist mit JägerInnen und SammlerInnen oder anderen animistischen Gesellschaften) als Kritik westlicher Formen des Verstehens (Carrithers / Bracken / Emery 2011: 663). Diese Forschungen haben, Michael Carrithers, Luise Bracken und Steven Emery zufolge, „not just a broad view across others’

einen unterscheidbaren Wert organisiert wird, der bestimmte Handlungen erfordert, um diesen zu realisieren (zit. nach Robbins 2012: 121). M.E. ist dem hinzuzufügen, dass eine „ökologische Sphäre“ für heutige Debatten unumgänglich ist.

moral universes” geliefert, sondern auch „a sustained moral criticism of assumptions in our own society about the cosmos of living beings” (ibid.). Auf Basis ihres ethnographischen Materials haben diese AutorInnen westliche Prämissen in Frage gestellt und überzeugend argumentiert, dass das klare Auseinanderhalten von Natur und Kultur (oder Gesellschaft) alles andere als eine menschliche Universalie darstellt, die überall und jederzeit Gültigkeit hat.

Tim Ingold (2000: 1) geht beispielsweise davon aus, dass die scharfe Abgrenzung einer „kulturellen Welt” („with the human mind and its manifold linguistic, social and cultural products”) von einer „natürlichen Welt” („with the structures and compositions of the material world”) eine grundlegende Fehlannahme westlichen (wissenschaftlichen) Denkens darstellt. Die kartesianische Spaltung, beziehungsweise das von Ingold auf Aristoteles zurückgeführte „hylomorphic model” (Ingold 2011: 210ff) kommt für AnthropologInnen einer moralischen und kosmologischen Niederlage gleich; mit gravierenden ökologischen Folgen: „[We are f]aced with an ecological crisis whose roots lie in this disengagement, in the separation of human agency and social responsibility from the sphere of our direct involvement with the non-human environment” (Ingold 2000: 76). In seinem Entwurf einer monistischen Perspektive auf „Leben” als alternatives Gegenbild zu einer dualen Perspektive von zwei Welten (vgl. auch Latour 2004), kommt der Auseinandersetzung mit indigenen animistischen Formen des „In-der-Welt-Seins” eine bedeutende Rolle zu.

Den dabei untersuchten Ethnien, zumeist JägerInnen und SammlerInnen, wurde tiefgreifende Eingebundenheit in lokale Ökosysteme und *intime* Verbindungen mit nicht-menschlichen Entitäten und Umwelten zugeschrieben. Anstatt durch moderne vergegenständlichende Haltungen, werden sie durch einen *relational stance* charakterisiert. Bei AnimistInnen ist “die menschliche Existenz, wie die anderer Wesen auch, von Anfang an als aktive, praktische und wahrnehmende Auseinandersetzung mit den Konstituenten der bewohnten Welt zu begreifen” (Ingold 2002: 72). Die Ontologie des Animismus ist demnach nicht als eine Art des Denkens *über* die Welt zu verstehen sondern als „being alive to it”. Ingold charakterisiert diese durch eine „heightened sensitivity and responsiveness, in perception and action, to an environment that is always in flux, never the same from one moment to the next” (Ingold 2006a: 10). Alf Hornborg (2006: 21f) sieht Animismus als Antithese zu vergegenständlichenden modernen Haltungen: „Entities such as plants or even rocks may be approached as communicative subjects rather than the inert objects perceived

by modernists”. Bird-David (1999) beschreibt beispielsweise den Animismus der Nayaka als „relationale Epistemologie“, die sich im Gegensatz zu modernen Subjekt-Objekt Beziehungen durch eine „subject-subject relatedness“ auszeichnet. Entgegen dem Paradigma „Ich denke, also bin ich“, steht in diesen „I relate, therefore I am“ (ibid.: 78). Auch für Eduard Kohn (2014: 460ff) liegt das transformatorische Potential des Denkens der Runa für unser Denken in deren „relationalen Logiken“, die Menschen, andere Spezies und Dinge in *einer* Welt zusammenfassen. Ähnlich drückt sich auch Descola (1992: 114) über die Formen der Objektivierung von Natur aus und hebt hervor, dass die Tukano und andere amerindische Gesellschaften auf einer Kontinuität zwischen sozialen und natürlichen Domänen basieren.¹³

Die analytische Gegenüberstellung von animistischen Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsweisen (im Sinne einer *relatedness* oder „Verbundenheit“, in der menschliche und ökologische Sphären verschränkt werden), und der modernen Trennung zwischen einer Sphäre der Natur und einer der Kultur, kann als Mittel gesehen werden, um Animismus gegenüber einer uns vertrauteren Ontologie des Naturalismus deutlicher herauszuarbeiten. In dialektischer Manier dient ein Gegensatz dazu, bestimmte Aspekte durch Abgrenzung klarer hervorzuheben. Oft wird im Anschluss daran das herausgearbeitete Spezifikum auch im abgegrenzten Teil wiedergefunden, beziehungsweise dort eingebracht. In diesem Zusammenhang ist Bird-Davids (1999: 88) Differenzierung zwischen ontologischen, epistemologischen und reflexiven Ansprüchen aufschlussreich. Allgemeine Behauptungen beziehen sich auf die Frage, wie der Mensch (oder die Welt) ist. Sie haben einen ontologischen Anspruch und „reinforce or change our structure of attention“. Ethnographische Studien fokussieren hingegen auf die Erkenntnisstruktur (oder Epistemologie) von anderen und suchen nach Antworten darauf, wie der Mensch (oder die Welt) für eine bestimmte Gruppe von Personen ist. Darin drücken sich „claims about others’ structures of attention“ aus. Ein reflexiver Anspruch gibt, Bird-David zufolge, Antworten auf Fragen, wie der Mensch für uns ist, um auf deren Basis Aussagen darüber zu treffen, wie der Mensch für andere ist. Reflexive Behauptungen, „expose alternative views without predicating the truth of one and the falsity of the other“ (ibid.) Bird-David verpflichtet sich der dritten Zugangsweise in der Anthropologie. Im Gegensatz dazu sieht sie beispielsweise Tim Ingold: „[He] interestingly makes all three claims together in exposing the modernists’

¹³ Diese „socio-cosmic“ Gesellschaftsformen sind auch Anlass für Viveiros de Castros (1998) Konzepte von „Perspektivismus“ und „Multinaturalismus“, die ich hier aus Zeitgründen nicht weiter ausführen kann. Für eine pointierte Darstellung vor allem ihrer gesellschafts- und naturpolitischen Relevanz siehe Latour (2009).

attention structure and that of the hunter-gatherers and arguing that we ourselves should shift to the latter, which is how human beings really are” (ibid.).

Die Verbindung eines analytischen und eines „normativen“ Projektes¹⁴ zeigt sich bei Ingold daran, dass für ihn die Konzeptualisierung von Animismus nicht nur dazu dient, um JägerInnen und SammlerInnen besser verstehen zu können, sondern auch um die ontologische Basis einer in Natur und Kultur geteilten Welt zu hinterfragen. Animistische Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsweisen sind für Ingold näher an der Wirklichkeit des Menschen als jene im Naturalismus (vgl. Krause 2005: 41). Er plädiert für das Einnehmen solcher Perspektiven in sozialwissenschaftlichen Herangehensweisen (siehe Ingold 2006). Dies ist kein Alleinstellungsmerkmal von Ingold. Bereits Marilyn Strathern (1992) hat in ähnlicher Manier ein melanesisches Personenkonzept als realistischere Sichtweise der Wirklichkeit beschrieben. In Abgrenzung zur englischen Konzeption des *Individuums* hat sie ihr Konzept als „*dividual*“ bezeichnet. Eine Person wird darin nicht als einzelne Entität verstanden, sondern als Summe ihrer sozialen Beziehungen. Strathern argumentiert, dass diese melanesische Konzeption aus einer anthropologischen Perspektive eine „korrektere“ Sichtweise darstellt, als die englische Sichtweise, wo Personen im Sinne isolierter Entitäten verstanden werden (Eriksen 1995: 44).

Sich mit anderen Gesellschaften zu beschäftigen, um Alternativen zu westlichen Herangehensweisen zu entwickeln, sowie die eigene Praxis zu beeinflussen, ist älter als unsere Disziplin. Ethnographie als Zivilisationskritik hat zumindest seit Beginn des 18. Jahrhunderts einen wissenschaftshistorischen Einfluss (Kohl 1986). Kohl zieht die Beschreibungen der Kanadareisen des ehemaligen französischen Offiziers Louis-Armand de Lahontan als bedeutendes Beispiel heran. Diese Form der Betrachtungsweise bedient sich „der ethnographischen Beobachtungen vornehmlich zu dem Zweck [...], auf ihrer Grundlage ein Raster zu entwickeln, durch das kritisch zurückgeblickt werden kann auf die eigene Kultur“ (Kohl: 1986: 76).¹⁵ In diesem Sinne, so Kohl, ist der Gegenstand der Ethnographie nicht „so sehr die fremde, als vielmehr die eigene Gesellschaft“ (ibid.).

Descola schreibt, dass mit der Klimaerwärmung oder dem „Ozonloch“ sichtbar werde, dass die Frage, wo Natur aufhört und Kultur anfängt, keinen Sinn mehr macht (Descola 2014: 87).

¹⁴ Darunter verstehe ich den ontologischen Anspruch, eine Aussage darüber zu treffen, wie der Mensch oder die Welt wirklich ist bzw. sein kann.

¹⁵ Das Bild des „Edlen Wilden“, das als Ausgangspunkt romantisierender und exotisierender Haltungen in der europäischen Geistesgeschichte gesehen werden kann, ist im Rahmen der Beschäftigung mit Okzidentalismus sicherlich notwendig, würde aber den Rahmen dieser Arbeit sprengen.

Die Veränderung der Chemie des Planeten ist ebenso „kulturell“, wie der Mensch „natürlich“. Es waren jedoch nicht die Beschreibungen von animistischen Ontologien, die uns diesbezüglich überzeugt haben, sondern die ethnographische Beschäftigung mit jener Moderne, die diese Phänomene und damit verbundene Herausforderungen hervorgebracht hat. Die Wissenschafts- und Technikforschung (STS), also die Untersuchung einer „naturalistischen Ontologie“, hat die Infragestellung eines modernen Subjekt-Objekt-Dualismus popularisiert (Halbmayer / Mader 2004b: 167). Dass wir allen Grund haben, die Trennung von Natur und Kultur im Projekt der Moderne nicht ganz so ernst zu nehmen, bzw. dessen Gültigkeit anzuzweifeln, wurde vor allem durch neue technologische Netzwerke, sogenannte „hybrids“ und „quasi-objects“ deutlich (Latour 1993). Hornborg (2005: 22) schreibt, dass die Moderne selbst, durch die Früchte ihrer dualen Epistemologie, die Evidenz für ihre eigene Ungültigkeit hervorgebracht hat. Latour (1993) hat diesbezüglich mit seiner Phrase „we have never been modern“ den entscheidenden Punkt gemacht und gezeigt, dass die moderne Trennung zwischen Natur und Kultur eine Imagination darstellt, die, so wirksam sie auch sein mag, sich nicht in den gelebten Realitäten von „Westlern“ wiederfinden lässt.

Über die bloße Kritik an einer kartesischen Moderne auf Basis nicht-westlicher Ontologien hinausgehend fragt Hornborg (2006: 21), was Animismus zur Analyse moderner Gesellschaften beitragen kann: „The topic of ‚animism‘ continues to intrigue modern people. What, then, do we mean by ‚modern‘?“ Animismus sage mehr über uns selbst aus als über die „Vor-Modernen“ in der Peripherie. Er bedient sich Latours (1993) „symmetrischer Anthropologie“ um aufzuzeigen, dass kartesianische Vorstellungen, in denen eine Welt der Objekte von einer Welt der Subjekte scharf voneinander getrennt werden könne, von Beginn an eine Illusion darstellen. Überall, so Hornborg (2006: 22), versehen Menschen unterschiedliche Entitäten, die nach modernistischer Meinung als Objekte klassifiziert werden müssten, mit Persönlichkeit und Handlungsfähigkeit. Unsere Haustiere, Computer und Fahrzeuge, die Stofftiere und Pflanzen sind eingängige Beispiele unserer persönlichen Alltagserfahrung (vgl. Neal 1985; Sahlins 2014; Gell 1989). Ethnographische Forschungen in westlichen Kontexten zeigen weiters, dass „relationale“ Handlungsweisen auch in der vermeintlich durch einen Subjekt-Objekt Dualismus geprägten Moderne alles andere als selten sind. Cathrine Degnen (2009) zeigt die Verwobenheit zwischen natürlichen und sozialen Dingen anhand ihrer Forschungen zu Mensch-Pflanzen-Beziehungen bei GärtnerInnen in Nordengland. Aber nicht nur im Rahmen von Arbeitstätigkeiten in natürlichen Umwelten lässt sich auf ethnografischer Basis eine Interaktion mit Nicht-

Menschen erkennen, sondern auch in kapitalistischer Industriearbeit, wie Gerd Spittler (2002: 26) ausführt. Als Beispiel bringt er die Interaktionen von Technikern mit Kopiermaschinen, die in der Reparatur als individuelle Subjekte (entweder als Partner oder als Gegner) und nicht als tote Objekte in Erscheinung treten.

Im Lichte dieser Debatten wird m.E. deutlich, dass Animismus, als analytisches Konzept, nicht nur auf klassische animistische Gesellschaften, also beispielsweise JägerInnen und SammlerInnen, zu reduzieren ist. Diese Reduktion würde nur jenes Dilemma perpetuieren, welches wir seit der Unterscheidung von modernen „Gesellschaften“ und vor-modernen „Gemeinschaften“ durch Ferdinand Tönnies kennen. Stattdessen kann Animismus als Konzept zu einer Perspektive beitragen, die das Verhältnis von Mensch und Umwelt (welche auch immer dies sein mag) zu erfassen versucht, ohne eine kartesianische Spaltung vorauszusetzen. Ingold meint, WildbeuterInnen und BürgerInnen des modernen Westens könnten nicht dadurch unterschieden werden, dass erstere einer relationalen Epistemologie folgen, während sich zweitere dem Projekt der Moderne verschrieben hätten:

After all, a great many contemporary hunter-gatherers *are* citizens of Western nation-states. The difference is rather that within the context of the modern state and its political, economic, and educational institutions, relational ways of knowing have lost much of their authority. But they continue to operate nonetheless and remain deeply embedded in the experience of everyday life. (Ingold 1999: 81)

Ingold stimmt dabei mit Nurit Bird-Davids Ansicht überein, dass „such ways of knowing are, indeed, common to human beings everywhere“ (ibid.). Dies wird auch von Hornborg (2006) artikuliert. Menschen, so meint er, werden überall „vor-modern“ geboren. Im Westen wurde durch die Herausbildung von spezialisierten Arbeitsfeldern im Kontext kapitalistischer Wirtschaftsweisen Relationalität auf einige wenige Nischen unseres Privatlebens reduziert. Als Beispiel beschreibt er einen Schlachthofarbeiter, der seine Freizeit am Abend in liebevoller Zuwendung zu seinem Hund verbringt. Wir alle hätten „treasured spaces in our lives where we *are* practising animists, in the sense that engagement and ‚relatedness‘ take precedence over detached observation“ (ibid.: 23). Ideengeschichtlich werden diese relationalen Formen der Beziehung auf den Biologen und Philosophen Jakob von Uexküll

und den Anthropologen und Biologen Gregory Bateson¹⁶ zurückgeführt. Hornborg, Bird-Nurit und Ingold beziehen sich auf diese beiden, um eine relationale Epistemologie (und Ontologie) im Westen zu verorten. Hornborg (2006: 25) zufolge wurden diese beiden Denker weitgehend marginalisiert, jedoch nicht, weil sich ihre Argumentationen als unrichtig erwiesen hätten, sondern, weil sie für das Projekt der Moderne irrelevant waren.

Nach Bird-David (1999: 87f) haben „relational ways of knowing“, wenn diese auch als menschliche Universalien gesehen werden können, beispielsweise bei den Nayaka und anderen Jäger- und Sammlergesellschaften Autorität. Während eine relationale Epistemologie dort das Mehrheitsdogma darstellt, gilt dies nicht für Gesellschaften der Moderne, auch wenn hier in ähnlich relationaler Weise bestimmte Dinge (z.B. Autos oder Computer) als nicht-menschliche Personen adressiert werden. Personen (ob menschliche oder nicht) werden in dieser Wissensform nicht durch eine „Essenz“ definiert, sondern dadurch, wie sie sich in Bezug auf andere Personen verhalten (Bird-David 1999). Was im Kontext dieser Arbeit wichtig zu erwähnen ist, ist, dass sich die vorhergehende Diskussion um unterschiedliche Modi des Erkenntnisgewinns dreht. Was jedoch nicht in den Blick genommen wurde, ist, in welchen spezifischen „Umwelten“ epistemologische und ontologische Fragen verhandelt werden. Es wird betont, dass zwischen der Personalisierung eines Autos und eines Berges der Unterschied nicht in der Epistemologie zu suchen ist, was jedoch kaum Augenmerk bekommt, ist, dass sich Jäger und SammlerInnen wie Nayaka und StädterInnen der Moderne in sehr unterschiedlichen Umwelten bewegen. Während vielleicht Berge in ersteren Kontexten dominieren mögen, sind Autos in zweiterem durchaus wahrscheinlicher.

Rane Willerslev (2013: 44) hat argumentiert, dass animistische Haltungen vor allem in nahen Beziehungen zum Ausdruck kommen: „the more regularly and closely we engage with things and the less doubtful we become about them, the more we are inclined to see in them person-like qualities“. Im Falle der Nayaka, wie Bird-David (1999) ausführt, liegt der von Willerslev angesprochenen Regelmäßigkeit und Nähe eine relationale Epistemologie zugrunde, die das gesamte soziale, religiöse und ökonomische Leben durchdringt (ibid.: 88). Auch Nayaka müssen sich aber selbst und andere in diesem System ständig durch Pflege, Ritualisierung und Objektivierung ihrer Beziehungen, als Personen erschaffen. M.E. ist dies auch in westlichen Kontexten gegeben. Nischen im Westen, in denen *relatedness* (Verbundenheit) mit Menschen und nicht-Menschen hergestellt werden will, stellen

¹⁶ In einem persönlichen Gespräch mit Gregory Batesons Tochter, Nora Bateson, bestätigte diese, dass er sich selbst auch einer animistischen Epistemologie nahe gefühlt hätte.

diesbezüglich ein interessantes Forschungsfeld dar und können Aufschluss darüber geben, wie sich Menschen als Personen erschaffen und welche Rolle dabei Nicht-Menschen einnehmen. Nicht unähnlich wie Bird-Davids Nayaka, ist auch bei jenen, die sich in westlichen Kontexten durch *relatedness* definieren (wollen), ein Erinnern, ein Aufrechterhalten, ein Kreieren dieser Welt notwendig, in der sie selbst und auch andere durch Interaktionen und Verbindungen, zu jenen Personen werden, die sie sein wollen und können. Um jedoch ihre Umwelten wahrzunehmen, und ihr ethisches Projekt voranzutreiben, müssen sie „already be situated in a world and committed to the relationships this entails” (Ingold in Bird-David 1999: 82).

2 Zur Bewohnperspektive als theoretischer Rahmen für Mensch-Umwelt-Beziehungen

We do not come into this world, but out of it, like leaves from a tree.

Alan Watts

Die Wahrnehmung von und die Interaktion mit Umwelt bilden seit den 1980er Jahren den Schwerpunkt des Forschungsinteresses des britischen Anthropologen Tim Ingold. Während Ingold in seinem frühen Werk noch versuchte, in den Fußstapfen von Rappaport die soziale Welt mit der ökologischen zu vereinen (Krause 2005: 42), rückt ab den 1990er Jahren ein monistisches Verständnis der Welt (*einer* Welt) ins Zentrum seines Interesses. Ingold geht nicht mehr von „zwei Welten“ (einer sozialen und einer natürlichen) aus, sondern erklärt eine relationale Einbindung – „the immersion of the organism-person in an environment or lifeworld“ als grundlegendes Merkmal des Lebens (Ingold 2000: 153). In einem Versuch „to regain a genuine ecology of life“ wird die Natur/Kultur-Dichotomie mit einem Wechselverhältnis von Organismus-Person und Umwelt ersetzt (ibid.: 49). Ein „nicht-sozialkonstruktivistischer“ Ansatz, so wie ihn Ingold vertritt, ist eher aus der britischen Humangeographie bekannt (siehe „non-representational approach“ bei Thrift 1999; auch Castree 2003), und macht Ingold innerhalb der Anthropologie zu einem gewissen Sonderfall. Seine Konzepte und Begriffe (*dwelling, skills, meshwork, logic of inversion, correspondence* etc.) sind teilweise schwer mit gängigen theoretischen Gebilden in Einklang zu bringen. Eine gewisse Sonderstellung erhält Ingold auch dadurch, dass er seinen theoretischen Zugang, der sich als „ökologische Perspektive“ oder „Bewohnperspektive“ (*dwelling perspective*) bezeichnen lässt, in klarer Abgrenzung zu den „großen“ Theorien der Gründerväter und -mütter der Kultur- und Sozialanthropologie entwickelt. Ingold hat sein monistisches Paradigma des „Bewohnens“ (*dwelling*) als analytische und kritische Ablösung eines Paradigmas des „Bauens“ gestaltet. Dabei schreckt er nicht davor zurück, die gesamte französische und britische Sozialanthropologie sowie die amerikanische Kulturanthropologie zu dekonstruieren. Dass er dabei so manchen (nicht-hegemonialen) Ansatz und ähnliche Gedankengänge innerhalb der Disziplin außer Acht lässt, kann hier nicht weiter behandelt werden.

In der Folge möchte ich näher darauf eingehen, wie diese „Bewohnperspektive“ (*dwelling perspective*) als Alternative zur „Bauperspektive“ (*building perspective*) von Ingold (2000, 2005, 2011) und anderen konzipiert worden ist, und dabei besonders der Frage nach der Beziehung und den Wechselwirkungen zwischen Mensch und Umwelt nachgehen.¹⁷ Die Bewohnperspektive betont die mannigfaltigen ökologischen Beziehungen von Menschen “in the context of an active engagement with the constituents of his or her surroundings” (Ingold 2000: 5). Dabei wird “the immersion of the organism-person in an environment or lifeworld as an inescapable condition of existence” vorausgesetzt (ibid.: 153). Die Bewohnperspektive steht im Kontrast zu einer in den Sozialwissenschaften weit verbreiteten „Bauperspektive“. Letzterer liegt die Annahme zugrunde, dass Menschen eine Welt der Kultur oder Gesellschaft bewohnen, “that they must perforce ‘construct’ the world, in consciousness, before they can act in it” (ibid.: 153). Vereinfacht formuliert geht der Ansatz der Bewohnperspektive davon aus, dass „ways of acting in the environment are also ways of perceiving it“ (Ingold 2000: 9).

Ingold stellt fest, dass sich in den Wissenschaften und im Westlichen Denken im Allgemeinen eine Konzeptualisierung von „zwei Welten“ etabliert hat, die eine Trennung zwischen Menschheit und Natur voraussetzt. Die Fähigkeit des abstrakten Denkens sei das Kriterium, das Menschen von Natur unterscheidet (ibid.: 15). Dies schlägt sich beispielsweise in der disziplinären Teilung der akademischen Landschaft zwischen Kultur-, bzw. Sozialwissenschaften und Naturwissenschaften nieder (vgl. Gingrich 2008). In der einen „Welt“¹⁸ agiert der menschliche Geist und seine kulturellen, sozialen und linguistischen Schöpfungen, in der anderen liegen die Zusammensetzungen und Strukturen der materiellen Welt (Ingold 2000: 1). Die konzeptuelle Spaltung von Kultur und Natur ist für Ingold eine grundlegende Fehlannahme, die zur Entfremdung des Menschen von der Natur geführt hat – mit weitreichenden Folgen für das Leben von Menschen und „Nicht-Menschen“ (Ingold 2000: 76). Innerhalb der kultur- und sozialanthropologischen Theoriebildung macht er für diese Fehlannahme die „building perspective“ verantwortlich (ibid.: 178-181). Eine „Bauperspektive“, so Ingold, verbindet unterschiedliche Denktraditionen und ist sowohl in

¹⁷ Bei Ersterwähnung verwende ich Anführungszeichen. Bei oftmals wiederkehrenden Begriffen, erspare ich den LeserInnen diese so weit als möglich, außer sie sind in bestimmten Kontexten notwendig, um weiter zu differenzieren. *Dwelling perspective* übersetzte ich hier, Ulrike Davis-Sulikowski folgend, mit „Bewohnperspektive“ (vgl. Ingold 2002, übersetzt von Davis-Sulikowski). Für eine breitere Kontextualisierung dieser Perspektive über die Anthropologie hinaus siehe Cloke und Jones (2001), auch Thrift (1999) u.v.a. Diese Perspektive wurde als potentielle Alternative für die dichotomen Konzeptualisierungen in idealistischen und materialistischen Zugängen zu Orten, Umwelt und Landschaft vorgeschlagen (vgl. Cloke und Jones 2001: 651; auch Gingrich 2013).

¹⁸ Latour (2004) spricht in diesem Zusammenhang von „zwei Häusern“. Diesen Begriff knüpft er an das Höhlengleichnis von Plato.

der auf Durkheim zurückgehenden Sozialanthropologie als auch in der amerikanischen Kulturanthropologie und der kognitiven Anthropologie anzutreffen (ibid.: 157ff). Ingold bringt eine Vielzahl von Beispielen, und ich möchte hier sein Argument anhand der Erörterung eines kulturanthropologischen Ansatzes verdeutlichen. Kultur, als Markenzeichen des Menschen, ist für Clifford Geertz „the imposition of an arbitrary framework of symbolic meaning upon reality“ (Geertz 1974: 39 zit. nach Ingold 2000: 178). „Realität“ entspricht hier einer außenliegenden materiellen Welt auf deren Basis kulturelle Konstrukte geschaffen werden. Bevor also Mensch in Welt „wohnen“ kann, muss diese zuerst kulturell „gebaut“ werden. Den Rohstoff dafür liefert die materielle Welt, aber erst die menschliche Fähigkeit des abstrakten Denkens schafft Kulturen, „pre-erected upon the universal ground of nature“ (Ingold 2000: 179). Menschliche Wesen bewohnen demnach diskursive Welten von kulturell hergestellter Bedeutung, die über das Substrat des physischen Untergrundes gebaut werden. Die Basis menschlichen Handelns bildet somit nicht die natürliche Welt, sondern kulturelle Konstruktionen. Daraus ergibt sich eine Trennung zwischen einer "echten" und einer wahrgenommenen Umwelt (siehe auch emic/etic, oder cognized/operational etc.). Damit wird eine imaginierte Teilung von WahrnehmerIn und Welt forciert, in der die Wahrnehmenden die Welt in ihrem Geist konstruieren müssen, bevor sie sich bedeutungsvoll auf die Welt einlassen können (Ingold 2000: 178). Diese Vorherrschaft der menschlichen Vernunft ist für Ingold eine bestimmende Eigenschaft des Diskurses der Moderne (ibid.: 406). Ingolds Kritik an sozialkonstruktivistischen Ansätzen richtet sich gegen die Annahme, „that worlds are made before they are lived in; or in other words, that acts of dwelling are preceded by acts of worldmaking“ (ibid.: 179).

Demgegenüber stellt er ein relationales Konzept des Bewohnens, welches er auf Basis animistischer Ontologien entwickelt: „Ich möchte vorschlagen, die Rangordnung umzukehren und der Führung der Jäger und Sammler zu folgen, die menschliche Existenz, wie die anderer Wesen auch, von Anfang an als aktive, praktische und wahrnehmende Auseinandersetzung mit den Konstituenten der bewohnten Welt zu begreifen“ (Ingold 2002: 72). Laut Carrithers, Bracken und Emery (2011: 663), verwendet der „ethnographer-theorist“ Ingold die Erkenntnisse seiner Forschungen mit JägerInnen und SammlerInnen als Kritik westlicher Formen des Verstehens. Nicht nur JägerInnen und SammlerInnen wären mit einer

Bewohnperspektive besser zu verstehen, sondern auch anthropologisches Denken könnte davon profitieren.¹⁹ Ingold postuliert,

daß diese Ontologie des Bewohnens uns einen besseren Ansatz zum Verständnis der menschlichen Existenz liefert als ihre Alternative, die westliche Ontologie. Diese geht von einem von der Welt losgelösten Geist aus und muß die Welt zuerst formulieren – das Errichten intentionaler Welten im Bewußtsein – ehe eine aktive Auseinandersetzung stattfinden kann. (Ingold 2002: 72)

Damit macht er deutlich, dass es ihm hierbei nicht um zwei verschiedene „Weltbilder“ geht, sondern um Formen des Begreifens der Welt, des „In-der-Welt-Seins“ (Ingold 2002: 78). Nur die westliche Form, die Bauperspektive, kann im Sinne der Konstruktion eines Bildes der Welt, d.h. einer mentalen Repräsentation, verstanden werden (ibid.: 72). Für die andere Form hingegen ist „das Begreifen der Welt nicht eine Sache der Konstruktion, sondern der Auseinandersetzung, nicht eine Sache des Bauens, sondern des Bewohnens, nicht eine Sichtweise *der* Welt, sondern eine Sichtweise *in der* Welt“ (ibid., Kursiv im Original).

Der Gedankensprung, den uns Ingold hiermit vorschlagen will, erscheint komplexer als er tatsächlich ist. Das Dilemma liegt m.E. in der Schwierigkeit, die Alltäglichkeit des Lebens sprachlich auszudrücken, da sich Alltag eben nicht ausschließlich auf sprachlicher Ebene vollzieht. Das Konzept des Bewohnens fordert im Prinzip dazu auf, die Einbindung von Menschen in Umwelten oder Lebenswelten als grundlegende Charakteristik des Lebens zu begreifen (Ingold 2000: 153). Im Unterschied zur bewährten Annahme, dass sozial und kulturell konstruierte Konzepte die Grundlage dafür bilden, wie Menschen in einer bereits vor der Interaktion fertigen natürlichen Welt handeln, sollen damit Bedeutungen und Konzepte in die alltäglichen und praktischen Interaktionen rückverortet werden. *Bewohnen* gründet sich auf (phänomenologische) Zugänge innerhalb der Anthropologie, wie beispielsweise von Maurice Merleau-Ponty oder Gregory Bateson, auf die Praxeologie von Pierre Bourdieu sowie auf Arbeiten des ökologischen Psychologen James Gibson und der Biologie eines Jakob von Uexküll. Darin zeigt sich deutlich der monistische Ansatz dieses Konzeptes – also die Konzeptualisierung *einer* Welt, anstatt von zwei Welten – mit dem Ingold leiblich-interaktive Prozesse zwischen Mensch und Umwelt ins Zentrum rückt, ohne

¹⁹ Ähnlich wie Gísli Pálsson (1996) plädiert Ingold (siehe z.B. 2006) für das Einnehmen solcher Perspektiven in wissenschaftlichen Auseinandersetzungen. „Es handle sich dabei nicht um naive oder konservative Romantik, sondern um eine realistischere Sichtweise der Wirklichkeit“ (Krause 2005: 41; vgl. Bird-Nurit 1999).

dabei vorab Natur und Kultur als Gegensätze zu entwerfen. „From this perspective, the world continually comes into being around the inhabitant, and its manifold constituents take on significance through their incorporation into a regular pattern of life activity“ (Ingold 2000: 153). Diese Herangehensweise greift auf die anthropologische Betonung des Alltagslebens und der direkten Interaktion von „real people, in real places, at real times“ (Geertz 1988:141) zurück und erweitert diese um die Interaktionen mit einer mehr-als-menschlichen Welt. Es geht darum, die Lebenswelten von AkteurInnen nicht ohne ihre Eingebundenheit in einem „mehr-als-menschlichen Netz“ von Verbindungen und Beziehungen zu verstehen. Aus dieser Perspektive steht weniger die Bestimmung von Entitäten (und Identitäten) im Vordergrund, sondern der Prozess der gegenseitigen Welterschaffung in ihren Interaktionen. Die Grenzen zwischen Bewohntem und BewohnerInnen, oder zwischen Menschen und anderen Tieren bzw. anderen Organismen wird damit durchlässiger. Was dieses mehr-als-menschliche Netz konstituiert, hängt von den jeweiligen Lebenswelten und Relationen ab und kann nicht als universale einheitliche „Natur“ gesehen werden. Die Einbindung (*immersion*) in Umwelt – hier verstanden als mehr-als-menschliches Netz (oder *meshwork*, Ingold 2011) – bildet die Basis für die Herausbildung von Konzeptualisierungen: „Persons and environment are mutually constitutive components of the same world, and in both perception and consumption, meanings embodied in environmental objects are ‚drawn into‘ the experience of subjects“ (Ingold 1992: 51).

Der Fokus auf Erfahrung und Wahrnehmung schöpft aus der Arbeit des ökologischen Psychologen James Gibson. Für Gibson ist Wahrnehmung „not the achievement of a mind in a body, but of the organism as a whole in its environment“ (Gibson zit. nach Ingold 2000: 3). Ingold sieht dies als Startpunkt einer relationalen Epistemologie, die den Menschen nicht als eine Entität konzeptualisiert, die sich aus komplementären Teilen (wie z.B. Körper und Geist, Natur und Kultur) zusammensetzt, sondern "as a singular locus of creative growth within a continually unfolding field of relationships" (ibid.: 4-5). Sein „nicht-sozialkonstruktivistischer“ Ansatz ist vor allem aus der englischen Humangeographie bekannt (vgl. Thrift 1999) und bringt Ingold in der Anthropologie, trotz seines prominenten Status, oftmals eine gewisse „queer“ Position ein. Seine Konzepte und Begriffe sind schwer mit anderen theoretischen Ansätzen zu verknüpfen, weil Ingold altbewährte Grundannahmen für problematisch erklärt. Ingold zufolge liegt die Schwierigkeit sich dem „field of involvement in the world“ wissenschaftlich zu widmen, an der „Logik der Inversion“.

Darunter versteht er – um mit Descola zu sprechen – ein innerhalb der Ontologie des Naturalismus vergegenständlichtes Denkschema, das für westliche Mainstream-Kultur und Wissenschaften typisch ist: „a thing or person, is converted into an interior schema of which its manifest appearance and behaviour are but outward expressions.“ (Ingold 2011: 68). Die Logik der Inversion entfremdet Dinge, Personen und Materialien von inhärenten Qualitäten des Lebens, um ihnen anschließend abstrakte Eigenschaften wie „agency“ oder „materiality“ zuzuschreiben. „[T]he person, acting and perceiving within a nexus of intertwined relationships, is presumed to behave according to the directions of cultural models or cognitive schemata installed inside his or her head.“ Anstelle dieser „Inversion“ versucht Ingold „to recover that original openness to the world“, um sich den Handlungen und Bewegungen in ihrer „continuous birth“ zu widmen (Ingold 2011: 68).

Die Bedeutung der Bewohnperspektive für meine Arbeit besteht darin, dass sie die Aufmerksamkeit von sozialen und kulturellen Repräsentationen, wie sie sich in Sprache ausdrücken, auf die alltäglichen und praktischen Interaktionen mit der Umwelt verschiebt: „meaning is immanent in the relational contexts of people’s practical engagement with their lived-in environments“ (Ingold 2000: 168). Diese Perspektive ermöglicht einen Blick auf das „Zusammenspiel“ zwischen Mensch und Umwelt in der Produktion von Dingen, Bedeutungen und Machtzusammenhängen. Denken, Handeln und Wahrnehmung kann dabei in der Einbindung von Personen in ihren jeweiligen Umwelten begründet gesehen werden.

Dieses Bewohnen, im Sinne einer unmittelbaren Involviertheit, findet in der jeweiligen konkreten Umwelt statt. Die Interaktion ist ortsgebunden, auch wenn der Ort nur vorübergehend bewohnt wird, oder wie ein Wohnmobil beweglich ist. Will man Ingolds Bewohnperspektive ethnographisch fruchtbar nutzen – und genau das ist mein Hauptanliegen – wäre es sinnvoll, sich mit der emotionalen Verbundenheit mit Umwelt, d.h. mit „Umweltverbundenheit“ (*place attachment*) auseinander zu setzen. Diese Auseinandersetzung ist in der Kultur- und Sozialanthropologie noch nicht sehr alt:

In this unsettled age, when large portions of the earth’s surface are being ravaged by industrialism, when on several continents indigenous peoples are being forcibly uprooted by wanton encroachments upon their homelands, when American Indian tribes are mounting major legal efforts to secure permanent protection for sacred sites now controlled by federal agencies, when philosophers and poets (and even the odd sociologist or two) are asserting that attachments to geographical localities contribute fundamentally

to the formation of personal and social identity, when new forms of „environmental awareness“ are being more radically charted and urgently advocated than ever in the past – in these disordered times, when contrasting ways of living on the planet are attracting unprecedented attention worldwide, it is unfortunate that cultural anthropologists seldom study what people make of places (Basso 1996: 53).

Diese Worte, die Keith Basso in *Wisdom Sits in Place* 1996 schrieb, klingen heute auf zweifache Weise nach. Einerseits kann seine Einschätzung der Weltlage und des Verhältnisses zwischen Mensch und Umwelt auch heute noch als aktuell erachtet werden, bzw. kann angesichts neuer Entwicklung von *shale gas extraction*, *tear sand* und *mountain top mining* sowie Klimawandel und Artenverlust eine Verschärfung der Lage behauptet werden. Andererseits stellt in den letzten zwei Jahrzehnten die sozial- und kulturwissenschaftliche Auseinandersetzung mit Orten und dem, was Menschen „daraus“ und "darin" machen, alles andere als eine Seltenheit dar (vgl. Altman / Low 1992; Feld / Basso 1996; Low / Lawrence-Zúñiga 2003; Low 2016).

Setha Low definierte bereits 1992 Umweltverbundenheit oder *place attachment* als „the symbolic relationship formed by people giving culturally shared emotional/affective meanings to a particular space or piece of land that provides the basis for the individual’s and group’s understanding of and relation to the environment“ (Low 1992 165). Low hat den Begriff *place attachment* aus der Psychologie in die Anthropologie eingeführt. Die Betonung von „symbolischen Beziehungen“ und die damit einhergehende Einbettung in den jeweiligen sozialen und kulturellen Kontext können als Abgrenzung zu einer psychologischen Reduktion von Umweltverbundenheit auf emotionale und kognitive Aspekte eines Individuums verstanden werden. Low’s kulturelle Definition von *place attachment* bezieht sich auf die Transformation der Raum-Erfahrung eines Individuums in ein kulturell bedeutsames und geteiltes Symbol, nämlich „Ort“ (Low 1992: 166). Sie stellt eine Typologie auf, mit der die verschiedenen symbolischen Bedeutungen der Verbundenheit zu Orten nach sozialen, materiellen und ideologischen Dimensionen geordnet werden. Soziale Aspekte drücken sich in einer genealogischen Ortszugehörigkeit aus, die auf einer historischen Identifikation innerhalb der Familie oder der Gemeinschaft beruht. Materielle Aspekte betreffen die Verbindung auf der Basis des Verlustes von Land oder der Zerstörung von Gemeinschaft, sowie die ökonomische Verbindung aufgrund von Eigentum, Erbe und Politik. Die ideologischen Dimensionen sieht Low in den kosmologischen Verbindungen durch religiöse,

spirituelle und mythologische Beziehungen. Sie drücken sich z.B. in religiösen und säkularen Pilgerfahrten, Feiern und kulturellen Events und in der narrativen Verbindung durch Geschichtenerzählen und der Namensgebung von Orten aus. In den von Low aufgezeigten Dimensionen zeigt sich die Bewegung von einem unstrukturierten „Raum“ zu einem bedeutsamen „Ort“. Es sind die kulturellen Bedeutungen, die geteilte Erfahrungen bündeln und die Zugehörigkeit zu einem konkreten Ort konstruieren.

In *How to Get from Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time* hat Edward Casey (1996) eine ausführliche Kritik an der gängigen Vorstellung des Verhältnisses von „Raum“ und „Ort“ vorgelegt. In Bezug auf die Phänomenologie Edmund Husserls und Maurice Merleau-Pontys diskutiert er die „natural attitude“ einer Kultur, die vorrangig durch die modernen Wissenschaften geprägt sei:

One belief endemic to the natural attitude concerns the way places relate to what is commonly called „space.“ Once it is assumed (after Newton and Kant) that space is absolute and infinite as well as empty and a priori in status, places become the mere apportionings of space, its compartmentalizations. ... By „space“ is meant a neutral, pre-given medium, a tabula rasa onto which the particularities of culture and history come to be inscribed, with place as the presumed result. (Casey 1996: 14)

Casey richtet sich damit gegen eine sozialkonstruktivistische Vorstellung der Kulturalisierung einer undifferenzierten Natur durch eine Multiplizität kultureller Konstruktionen. Stattdessen rückt er die Frage nach der Dialektik von Wahrnehmung und Ort ins Zentrum (ibid.: 19). Der Fokus auf den Körper und seine Wechselwirkung mit Orten betonen Performance, Temporalität und Relationalität. Im Rahmen des „relational turn“ wurden Perspektiven innerhalb der Anthropologie gängig, die sich über eine Dichotomie von materialistischen und idealistischen Sichtweisen hinausbewegen.

Degnen (2016: 1645) hat in diesem Zusammenhang gezeigt, dass *place attachment* gleichzeitig kollektiv, relational und verkörpert ist. Umweltverbundenheit ist für sie „the emotional sense of deep connection with particular places that people experience“. Diese wird in der Verknüpfung von Orten, Zugehörigkeiten, sozialer Erinnerung, verkörperter Subjektivitäten und Alltagserfahrungen deutlich (ibid.: 1646). Dabei kommen zwei Dynamiken zum Tragen: einerseits die „Affordanz“ von Ort, also die Art und Weise, wie Ort

erfahren wird „becoming ‚sedimented‘ in a habituated body“, andererseits die sozialen und kollektiven Diskurse über die Erinnerung an Orte (ibid.: 1647). Damit wendet sich Degnen nicht nur dem Thema Affekt zu, sondern situiert diesen gleichzeitig in den Sozialitäten, in denen Affekt hervorgebracht wird: „relations with and through place are not only personal – they are powerfully social“ (ibid.: 1648). Ort wird aber nicht nur als soziale Konstruktion oder als Kontext für soziale Beziehungen, sondern in seiner Materialität unter Beteiligung körperlicher Sinneswahrnehmungen verstanden (vgl. Bennett 2014: 660). Während Zugehörigkeit zu einer bestimmten Umwelt nicht auf die Erfahrung eines Individuums reduzierbar ist, „but instead comes to be made and remade in animated, active forms of social memory and contemporary exchange and debate amongst friends, relatives, neighbours and acquaintances“ (Degnen 2016: 1663), sind es dennoch die verkörperten und sensorischen Erfahrungen, die *place attachment* möglich machen (ibid.: 1664).

Kay Milton (2002) hat sich mit der Rolle von Emotionen in Umweltbeziehungen beschäftigt. Sie sieht Emotionen ausschlaggebend für eine Zugehörigkeit und den Schutz von Umwelt. Dabei betont sie die Beziehungen von Emotionen mit einem „personal understanding“ von Umwelt. Die Wahrnehmung einer personifizierten Umwelt und die emotionale Erfahrung begründen sich ihre Meinung nach gegenseitig. Mit „personalisiertem Verständnis“ meint sie, dass Merkmale in Umwelt wahrgenommen werden können, die an jene von Personen erinnern (Handlungsfähigkeit, Intention, Gefühlsleben etc.). Die direkte Erfahrung in Umwelt und die damit einhergehenden Emotionen stehen in engem Zusammenhang mit dem Wert, den die nicht-menschliche Umwelt für Personen hat. Eine Identifikation mit Umwelt wird durch die Wahrnehmung einer grundlegenden Gemeinsamkeit zwischen Mensch und Umwelt (trotz aller Unterschiede) möglich. Dies vollzieht sich, so Milton, durch eine emotionale „Korrespondenz“ (*correspondence*). Nicht-menschliche Entitäten werden in der gelebten Erfahrung als interaktionsfähig wahrgenommen. Dies stärkt gleichzeitig die Wahrnehmung von Persönlichkeit in Umwelt (Milton 2002: 79). Milton bezeichnet dies als „person based identification“ und argumentiert, dass „emotions and feelings are central to our perception of personhood“ (ibid.: 81). Auch Eugene Anderson (1996) hat die Bedeutung von Emotionen beim Lernen über Umwelt hervorgehoben. Neben „apprenticeships“ zu direkten Interaktionen erwähnt er auch Rituale und Zeremonien, genauso wie „graphic, dramatic, exciting, and personally compelling“ Geschichten, die Praktizierende in eine emotionale Auseinandersetzung mit Umwelten bringen (Anderson in Efrid 2001: 25).

Die Beschäftigung mit dem menschlichen Sensorium war lange Zeit kein sozialanthropologisches Thema, sondern ein Anwendungsfeld für Laborexperimente innerhalb der Psychologie und der Biologie. Dies hatte weitreichende Konsequenzen. Durch die Ignoranz gegenüber der Rolle von Kultur, so Howes (2005: 4), konnte sensorische Wahrnehmung als privat, innerlich, ahistorisch und apolitisch adressiert werden. Üblicherweise wurden Sinne und Wahrnehmung der Domäne der „Natur“ zugeschrieben und als Anti-These zur zivilisierenden „Kultur“ verstanden (ibid.: 3). Mittlerweile hat die Frage nach der menschlichen Wahrnehmung, nach den Sinnen und Affekten, eigene Forschungsschwerpunkte in den Sozialwissenschaften hervorgebracht.²⁰ Ich kann hier keinen umfassenden Überblick über dieses rasant wachsende Feld geben, sondern beziehe mich vor allem auf jene Werke, die im Rahmen der Herstellung von Zugehörigkeit und Verbundenheit zu Umwelt (*place attachment*) relevant scheinen.

David Howes (2005) plädiert für ein verkörpertes Verständnis von Kultur (vgl. Csordas 1993). Er bezieht sich dabei auf Michel Serres, der in *Les Sinc Sense* „the language-bound body as a desensualized robot“ beschreibt, „moving stiffly, unable to taste or smell, preferring to dine on a printed menu than eat an actual meal“ (Serres zit. nach Howes 2005: 2). Howes richtet sich einerseits gegen eine reduktionistische Individualisierung der sensorischen Erfahrung in den Naturwissenschaften und andererseits gegen die Alleinherrschaft einer semantischen Untersuchung von Kultur in den Sozialwissenschaften: „From the empire of signs“, so Howes (2005: 4), „we enter the empire of senses“. In einer Anthropologie der Sinne ist das menschliche Sensorium nicht frei von kulturellen und sozialen Zusammenhängen zu betrachten, genauso wie Gruppen und Individuen Bedeutungen teilen, teilen sie auch sensorische Erfahrungen (ibid.: 3).

Sinneserfahrungen werden als geteiltes soziales Phänomen verstanden. Auch wenn es individuelle „ways of sensing“ geben mag, finden diese nicht im luftleeren Raum statt, sondern stehen in Zusammenhang mit „communal sensory orders“ (ibid.: 5). Sensorische Erfahrungen können daher nicht ohne soziale und kulturelle Kontexte, ohne Politik und Geschichte verstanden werden. Sie sind durchdrungen von sozialem Wert, mehr noch, Sinne und Bedeutungen sind dasselbe (ibid.: 9): „Tastes and sounds and touches are imbued with meaning and carefully hierarchized and regulated so as to express and enforce the social and

²⁰ Siehe Ingold 2000; Geurts 2002; Milton 2002; Howes 2005; Hsu 2008; Pink 2009; Ahmed 2010; Gregg / Seigworth 2010; Archambault 2016.

cosmic order“. Howes vergleicht dies mit dem berühmten Diktum von Bourdieu, der diesen Prozess als „history [is] turned into nature“ bezeichnete (Bourdieu 1977: 78). Naturalisierte soziale Ordnungen sind immer auch hierarchische Ordnungen der Sinne. Dominante und untergeordnete soziale Gruppen werden mit bestimmten sensorischen Erfahrungen assoziiert. In der klassischen westlichen Ordnung wurde Hören und Sehen als „hoch“ und Geruch, Geschmack und Berührung als „niedrig“ klassifiziert (ibid.: 10). Mit sinnlichen Kriterien können somit soziale Gruppen als „unangenehm“ oder „gefährlich“ eingestuft werden: “The transformation of class distinctions into physiological sensations is a powerful enforcer of social hierarchies” (Howes 2005: 10).

Howes Plädoyer für eine Anthropologie, die sensorische Erfahrungen ernst nimmt, ist hinsichtlich ihrer Betonung *einer* sowohl sozialen als auch materiellen Welt interessant. Für meine Arbeit ist die Perspektive auf *emplacement* als „the sensuous interrelationship of body-mind-environment” (Howes 2005: 7) relevant. Umwelt wird zugleich als physisch und sozial verstanden. Sie stellt ein Bündel sensorischer und sozialer Werte dar, die in einem Gefühl von „Heimat“, oder Zugehörigkeit sich gegenseitig bedingen. Umwelten werden durch unsere Sinne hergestellt: „bringing the issues of emplacement to the fore allows us to position ourselves in relationship to the sensuous materiality of the world“ (ibid.). Diese Haltung kann durchaus im Kontext neuerer Auseinandersetzungen mit dem Verhältnis von Materialität und Bedeutung verstanden werden (vgl. Degnen 2016). Howes beharrt jedoch auf eine sozialkonstruktivistische Sichtweise: „Biology provides the clay, but culture is the potter“ (Howes 2005: 5). Die Verlagerung des Phänomens der sensorischen Wahrnehmung in den Bereich der Kultur hat sicherlich dazu beigetragen, das Monopol der „harten“ Wissenschaften in Bezug auf Wahrnehmung zu hinterfragen. Weiters hat die Vorstellung einer sozialen Konstruktion von „Natur“ die Möglichkeit der sozial- und kulturwissenschaftlichen Kritik naturalisierter sozialer Ordnungen geliefert. Nichtsdestotrotz ist es aufgrund ökologischer Herausforderungen heute schwierig geworden das Verhältnis von „Natur“ und „Kultur“ auf diese Weise zu adressieren (Descola 2014).

Eine Bewohnperspektive kann in Hinblick auf eine Vielzahl unterschiedlicher Phänomene angewendet werden, um etwas darüber auszusagen, was uns als Menschen ausmacht. Sei es in Bezug auf die Kultivierung eines Selbst im Kontext "ökologischer“ Mensch-Umwelt-Beziehungen, wie ich es in dieser Arbeit verfolge, in Bezug auf das "Bewohnen" einer Gefängniszelle, die Moral von SelbstmordattentäterInnen, die Arbeit an einem Förderband,

dem Umgang mit dem Zika-Virus, oder einem Flug zum Mars. Aus dieser Perspektive ist das „un-ökologischste“ oder "un-nachhaltigste" letztlich auch *ökologisch*. Eine Bewohnperspektive kann aber sichtbar machen, wie Menschen nach bestimmten Formen des Bewohnens streben. Dieses Streben befindet sich in der selben Welt, die auch ihre Ideen und Emotionen erlebbar macht. Eine analytische Brille auf die relationale Eingebundenheit von Menschen muss nicht entscheiden, was „gute“ oder „schlechte“ Relationalität ist. Die damit evozierte Bedeutung von „Ökologie" bewertet nicht, was "nachhaltig" ist und was nicht, stattdessen drückt sich darin ein Commitment zu *einer* Welt aus, die nicht in den Dichotomien von Kultur und Natur, Geist und Körper, Bewusstsein und Sein konstruiert ist. Tim Ingold weist mehrfach darauf hin, dass diese Dichotomien immer hierarchisiert gedacht werden, Kultur steht über der Natur und Geist über dem Körper. Mit der Zurückweisung dieser Trennungen wird auch die Hierarchisierung obsolet. Laut Melissa Johnson (2003) bringt Ingold damit einen neuen Fokus in die Anthropologie ein. Mit Körper und Natur bekommen die Leiblichkeit, die Sinne und Emotionen einen neuen Stellenwert. Eine Bewohnperspektive verschiebt lediglich den Fokus auf Sozialität in einer Weise, dass menschliches Leben nicht (mehr) ohne die Involviertheit in ein Netz von Beziehungen und Verbindungen mit nicht-menschlichem Leben und anderen Dingen beschrieben und gedacht werden kann.

3 Anmerkungen zur Feldforschung und zum „Feld“ der Pagans

[Anthropology] is one of the rare intellectual vocations which do not demand a sacrifice of one's manhood.

Courage, love of adventure, and physical hardiness—as well as brains—are used by it.

Susan Sontag

Nach Fertigstellung meiner Diplomarbeit zu einem „Curanderismo“²¹-Ausbildungszentrum in San Pablo Tecalco, am nördlichen Rand von Mexiko-Stadt (Graf 2009), reiste ich gemeinsam mit Eva Promitzer, meiner damaligen Freundin und heutigen Frau, nach Neuseeland. In unserer Auszeit radelten wir sechs Monate durch die Nord- und Südinsel, von einem Zeltplatz zum nächsten. Dabei keimte die Idee zu einer weiteren Forschung. Obwohl mich das Thema Animismus schon länger beschäftigte, waren es wohl die Intensität der Erfahrung im Freien und die Gespräche mit Menschen, für die diese Erfahrung ebenso Teil des Alltags war, die mich veranlassten, Fragen zu animistischen Ideen, Praktiken und Wahrnehmungen zum Ausgangspunkt meines nächsten kultur- und sozialanthropologischen Projektes zu machen. Im Rahmen meiner Diplomarbeit hatte ich ausschließlich die mexikanischen SchülerInnen und ihre Werdegänge als „Curanderas/os“ (HeilerInnen) in den Blick genommen, obwohl ich im Zuge meiner Forschung und der eigenen Ausbildung als *Curandero* in engem Kontakt mit HeilerInnen-KollegInnen aus England, Deutschland und Österreich stand. Ich begann mich für die Anziehung und Auswirkungen animistischer Konzeptionen und Praktiken auf europäische Subkulturen verstärkt zu interessieren (Graf 2013, 2017). Im Zuge einer Literaturrecherche zu „europäischem Animismus“ überraschte mich die Fülle an Veröffentlichungen aus Großbritannien, die in das Umfeld von Paganismus einzuordnen waren.

Anfang des Jahres 2011 entschied ich mich eine Feldforschung im Kontext des britischen Paganismus durchzuführen, dabei auch meine FreundInnen und KollegInnen im Curanderismo einzubinden, und holte die Einwilligung meines damaligen Doktorvaters Manfred Kremser ein. In dieser Zeit unterrichtete ich gemeinsam mit meiner Freundin,

²¹ Unter „Curanderismo“ wird ein System lateinamerikanischer Heilkunde verstanden (vgl. Saladin d' Anglure 1996; Finkler 2001; Mull / Mull 1983; Nigenda et al. 2001; Trotter 1997)

Kollegin und Mentorin Gerti Seiser das Proseminar *Qualitative Forschungsmethoden* für Bachelorstudierende der Kultur- und Sozialanthropologie. Während dieser Zusammenarbeit entstand auch der Forschungsantrag für das Marietta-Blau-Stipendium, das vom Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung Ende des Jahres 2011 bewilligt wurde. Mein Forschungskonzept wurde wiederholt revidiert. In seiner ersten Fassung sollte „Animismus“ anhand eines systematischen Vergleiches zwischen Paganismus und Curanderismo in England erarbeitet werden.²²

In der vorlesungsfreien Zeit im Februar 2012 begab ich mich für eine dreiwöchige Vorerhebung nach England und mobilisierte meine englischen Kontakte aus der Curanderismo-Ausbildung. In London recherchierte ich an Universitäts-Bibliotheken und in einschlägigen "okkulten" Buchgeschäften und traf am 13.2.2012 Robert Wallis, Pagan und Archäologe an der Richmond University. Ich diskutierte mit ihm mein Forschungskonzept und er meinte, es sei fraglich, inwieweit jene Personen, mit denen ich forschen will, sich selbst als AnimistInnen verstehen. Das neue Konzept des Animismus, das er in seiner paganen Praxis und seinen Veröffentlichungen formulierte (siehe Wallis 2009, 2011, 2014), sei noch nicht zur Gänze zu allen Praktizierenden "durchgesickert". Weiters hätte mein theoretisches Interesse am neuen Animismus auch Folgen für das Feld und die Identitätskonstruktionen von Pagans und müsse mitreflektiert werden. Dabei dürfe ich jedoch nicht auf eine kritische Haltung verzichten, sowohl gegenüber Praktizierenden als auch gegenüber meiner Disziplin und müsse offen für Widersprüche bleiben. Diese Position bezeichnete er als "between the worlds", die das Finden einer eigenen Sprache erfordere. Für ihn wäre es nicht mehr möglich, entweder als Pagan oder als Archäologe zu sprechen und er verstehe sich gleichzeitig als Insider und Outsider, sowohl im Paganismus als auch in seiner Disziplin (vgl. auch Wallis 2004: 200). Darüber hinaus vermittelte er mir Kontakte, die mir beim Beginn meiner Forschung hilfreich sein könnten.

Das Dilemma von Insider und Outsider wurde mir vor allem beim Besuch meiner wichtigsten Kontaktperson, der informellen Leiterin der Curanderismo-Gruppe in London vor Augen geführt. Wir kannten uns aus meiner letzten Feldforschung und vor allem durch

²² Ursprünglich wollte ich einen Vergleich zwischen Praktizierenden in Österreich und England durchführen, was mir angesichts der Förderungsrichtlinien des Marietta-Blau-Stipendiums, eine 12-monatige Finanzierung ausschließlich für den Aufenthalt im Ausland, nicht möglich schien. Gemeinsam sind Curanderismo und Paganismus animistische Weltbilder, die jeweils auf „indigene“ Wurzeln zurückgeführt werden, und die Prozesse der „Revitalisierung“ durchmachen. Wobei „indigen“ in einem Fall räumlich, im anderen zeitlich weit entfernt liegt und zu verschiedenen Diskursen führt: Hier die „reinvention of tradition“ (Hobsbawm / Ranger 1989), dort ein „Sich-Bedienen“ am Weltmarkt für spirituelles Wissen. Ein weiterer Diskurs betrifft die Haltung zum Christentum: Während sich Pagans kritisch und ablehnend positionieren, ist im Curanderismo ein, wenn auch synkretistisches, Naheverhältnis nicht zu leugnen.

die gemeinsame internationale Ausbildungs-, Behandlungs- und Ritualpraxis zwischen 2003 und 2007, in der ich auch als Praktizierender tätig war. Ich wurde herzlich begrüßt, zu einer Schwitzhütte in Lewisham (London) eingeladen und wir besuchten gemeinsam die britischen Pilgerorte Avebury, Silbury Hill, West Kennet Long Barrow und Glastonbury im Südwesten Englands. Wir waren beide Insider und von Curandera zu Curandero verstanden wir uns gut. Ursprünglich hatte ich vor auch eine Outsider-Position einzunehmen, wollte akribisch dokumentieren und fotografieren, mich nicht nur unterhalten oder gemeinsam mit Curanderismo arbeiten, sondern auch interviewen sowie kritisch hinterfragen. All das aber wurde von Insidern als „fehlender Respekt“ gedeutet, was zu einem anhaltenden Konflikt führte. Dennoch half mir meine Freundin Kontakte in Bristol herzustellen – jene Stadt, die sich später als meine Forschungsbasis herauskristallisieren sollte. Ein Zugang aber, der mir auch jene Tätigkeiten ermöglichte, die ich für eine ethnographische Arbeit als unerlässlich sehe, blieb mir jedoch unter den britischen Curandera/os verwehrt.

Mein erster Draft und mein erster Versuch das „Feld zu Konstruieren“ (Amit 2000) wurden durch diesen dreiwöchigen Aufenthalt obsolet. Weder die Hypothese auf Grundlage meiner Literaturrecherche, dass animistische Vorstellungen und Praktiken ein bestimmendes Merkmal von Pagans sind, noch die Erwartung, dass persönliche Nähe eine ethnographische Forschung sicherstellen kann, hatten sich bestätigt. Die Vorerhebungsphase war jedoch in Bezug auf die Auswahl der Forschungsregion entscheidend. Bristol wurde mir gegenüber als urbanes Zentrum des „alternativen Südwestens“ Englands beschrieben und ist gemeinsam mit den angrenzenden Grafschaften Somerset, Wiltshire und Gloucestershire durch eine große Dichte paganer Pilgerorte und Transition Towns²³ gekennzeichnet. Bristol schien eine vorläufige Basis zu bieten. Von dort aus wollte ich in abgelegene Teile des Landes reisen. Um möglichst mobil zu sein und angesichts der schlechten Erreichbarkeit vieler Orte mit öffentlichen Verkehrsmitteln, entschieden wir uns, mit dem Auto (und den Rädern am Dach) im September 2013 nach England zu fahren. Eva hatte ihre Anstellung als Ergotherapeutin gekündigt und begleitete mich für ein Jahr ins Feld.

Neben den organisatorischen Tätigkeiten, die ein einjähriger Aufenthalt in einem anderen Land erfordert, war die Frühphase der Feldforschung von zwei Strategien und einer Herausforderung geprägt. Die Forschungsstrategien waren zum einen explorative Interviews (Honer 1994) und Gespräche mit ExpertInnen zu Paganismus (in England sowie außerhalb),

²³ Vgl. Kapitel 4 in dieser Arbeit.

und zum anderen erste Interviews mit in Bristol und Glastonbury ansässigen Praktizierenden. Darüber hinaus trug der überraschende Umstand, dass wir ein Kind erwarteten, ebenso zur Strukturierung des Forschungsdesigns und zur Auswahl von Personen, Gruppen und Forschungsregionen bei.

Da die ExpertInnen, die ich bezüglich ihrer Einschätzung des Feldes interviewte, Einfluss auf weitere Forschungsentscheidungen hatten, möchte ich diese kurz vorstellen: Vor Eintritt ins Feld lernte ich Kathryn Rountree auf der EASA-Tagung 2012 in Paris kennen. Die in Auckland (Neuseeland) ansässige Professorin für Kultur- und Sozialanthropologie hat sich seit ihrer Dissertation mit Paganismus beschäftigt. Zuerst arbeitete sie zu Hexen in Neuseeland (Rountree 2002), danach mit Pagans im mehrheitlich katholischen Malta (ibid. 2010, 2011, 2014) und neuerdings über Paganismus und „Native Faith Movements“ in Kontinentaleuropa (ibid.: 2015). Ich habe kein formales Interview mit Kathryn Rountree durchgeführt, stand aber vor und während der Feldforschung in regem E-Mail Austausch mit ihr bezüglich meiner Eingrenzung des Feldes, Fragestellungen und theoretischen Positionierungen. Dabei vertrat sie eine Außensicht auf den britischen Paganismus und ermöglichte mir, bestimmte Animismus-Diskurse in ihrem spezifisch nationalen Zusammenhang zu verorten (siehe auch Rountree 2012). Während Paganismus in der englischsprachigen Welt mehrheitlich als politisch links eingeschätzt wird, zeigt sich in postsozialistischen Ländern eine Betonung nationaler und ethnischer Identitäten, und eine Nähe zum politisch rechten Lager (Ivakhiv 2005, vgl. Strmiska 2005).

Ein Wissenschaftler, der den Animismus-Diskurs im Kontext des britischen Paganismus bedeutend mitbestimmt, ist Graham Harvey, Pagan und Religionswissenschaftler an der Open University (siehe Harvey 2005, 2010, 2012, 2014). Er lud mich im September 2012 zu einer Veranstaltung der paganen Organisationen *The Order of Bards, Ovates and Druids* in Salisbury (Wiltshire) ein und ermöglichte den Kontakt zu jenen paganen Gruppierungen und Personen, die seiner Meinung nach animistische Praktiken und Vorstellungen am deutlichsten in ihre Arbeit integrieren würden: *The British Druid Order* mit Philip „Greywolf“ Shallcrass und Elaine Gregory in Shropshire, Kate Fletcher und Corwan Broch in Dorset, Berry Patterson in West Midlands, Gordon MacLellan in Derbyshire.

Weiters traf ich auch den an der University of the West of England tätigen Soziologen David Green. In seiner Dissertation *The Season of the Witch? Pagan magic in psycho-social context* (2002) hat er sich ausgiebig mit Paganismus als esoterische Subkultur beschäftigt. Im

Experteninterview im Oktober 2012 bestätigte er die Einschätzung von Graham Harvey und Robert Wallis und ergänzte, dass Animismus, oder im weitesten Sinne eine intensive und persönliche Bezugnahme auf die natürliche Umwelt, bestenfalls ein Minderheiten-Programm in dem ansonsten von Mystik, Persönlichkeitsentwicklung und Selbstheilung geprägten Feld darstelle. Auch er versorgte mich mit Kontakten zu Personen, die er durch ein „direktes Bewohnen“ in Abgrenzung zu einer weiter verbreiteten „metaphorischen Aneignung“, beschrieb, diesmal in Cornwall und Oxfordshire.

Eine dieser Personen war Andy Letcher, Ökologe und Lektor für *Religious/Cultural Studies*, den ich im Oktober 2012 aufsuchte und nach dem Besuch einer seiner Lehrveranstaltungen an der Oxford Brooks University in der Cafeteria interviewte. Bei Pagans war er vor allem als Lead-Sänger in der Folk-Band *Telling the Bees* und durch sein Buch *Shroom: A Cultural History of the Magic Mushroom* (Letcher 2006) bekannt. Seine Dissertation wurde von Graham Harvey betreut. Andy Letcher hat sich mit spirituellen Elementen paganer Protestbewegungen im Kontext der Umweltbewegung und der Verbindung zwischen Animismus und Entheogenen (psychedelische Substanzen auf „animistisch“) beschäftigt (siehe Letcher 2001, 2014). Auch Andy Letcher betonte, dass Animismus nicht als repräsentativ für Paganismus gesehen werden kann. Pagans würden gerne von „Natur“ sprechen, sie auch als Kulisse für Rituale verwenden, über ökologische Zusammenhänge und einzelne Spezies würden sie nicht immer Bescheid wissen. Aber es gäbe Ausnahmen und zu denen könne er einen Kontakt herstellen: beispielsweise zu Paul Kingsnorth in Irland, dem Gründer des *Dark Mountain Project*, oder zu Runic John, einem Schamanen in Lancashire.

Im November 2012 interviewte ich Ronald Hutton, Professor für Geschichte, in seinem Büro an der University of Bristol. Er hat sowohl zur Geschichte vorchristlicher Religiosität in England, als auch zur Geschichte des zeitgenössischen Paganismus veröffentlicht (siehe Hutton 1999, 2001, 2003, 2004, 2013) und sowohl seine Bücher als auch seine zahlreichen Vorträge werden in der paganen Community rezipiert. Für ihn ist Animismus ein Phänomen, welches sich durch einen Großteil des britischen Paganismus zieht und seine historischen Wurzeln in der Umweltbewegung und darüber hinaus in der Romantik hat. Ein politisches Projekt, in dem (animistische) Pagans in einer „besseren“, „ökologischeren“ und „nachhaltigeren“ Haltung zur Welt dargestellt werden, erachtete er als nicht sinnvoll.

Die zweite Zugangslinie meiner Feldforschung war durch einen sofortigen Beginn der Interviewtätigkeit und der teilnehmenden Beobachtung bestimmt. Zufälligerweise lernte ich Judith ein paar Monate vor Ankunft im Feld kennen. Sie wurde zu einer meiner wichtigsten ForschungsassistentInnen²⁴, unser Kontakt ging über die 12-monatige Feldforschung hinaus und dauert bis heute an. In der Frühphase der Forschung vermittelte mir Judith Kontakten zu Pagans in Bristol, wie beispielsweise zum *Bristol Open Circle Moot – BOCM*. Sie durchstöberte mit mir *The Spark Magazine*, eine vierteljährlich erscheinende Zeitschrift "at the heart of alternative west country" (The Spark 2017) nach potentiellen InterviewpartnerInnen, half mir bei der Erstellung eines Aushangs zur Suche nach Gesprächspersonen und dessen Anbringung in Buchgeschäften und anderen von Pagans frequentierten Orten. Sie motivierte mich weiters zu einem Praktikum von Oktober bis Dezember 2012 in der *Library of Avalon*, der womöglich einzigen öffentlich zugänglichen esoterischen Bibliothek Englands im nahegelegenen Glastonbury (LOA 2017). Mitte September 2012 begann ich mit den ersten narrativen Interviews und teilnehmenden Beobachtungen mit Praktizierenden in Bristol und dessen nahegelegenum Umfeld.

Die dritte Linie im Feld war durch die Schwangerschaft von Eva bestimmt. Nach einigen Wochen der Unsicherheit, ob die Forschung trotz dieser Umstände weitergeführt werden könne, entschieden wir uns für die Geburt in Bristol und die damit einhergehende Einschränkung unserer Mobilität. Wenn auch kurze Besuche in abgelegenen Orten möglich waren, wurden dortige längerfristige Teilnehmende Beobachtungen aufgrund regelmäßiger Untersuchungen und Geburtsvorbereitungskursen eher unwahrscheinlich.

Zusammengefasst stellte sich mir durch die Interviews, Gespräche und E-Mail Korrespondenz mit ExpertInnen in der Frühphase der Forschung das Feld auf folgende Weise dar: Paganismus in England teilt sich in "AnimistInnen" und "Nicht-AnimistInnen". Animistische Pagans sind demnach jene, die einerseits mit der entsprechenden Literatur vertraut sind, bzw. diese produzieren, wie beispielsweise manche *Pagan Academics*²⁵, und andererseits in ihrer Praxis den neuen Animismus integriert haben. Sie würden das leben, wovon sie sprechen, wären aber in der Minderheit. Um sie zu untersuchen, müsste ich mehr

²⁴ Siehe Kapitel 9 in dieser Arbeit

²⁵ Mit *Pagan Academics* bezeichne ich jene Kultur- und SozialwissenschaftlerInnen, die über Paganismus forschen und sich dabei auch auf eine „Innensicht“ beziehen, die auf ihrer Rolle als Praktizierende im Paganismus beruht.

als ein halbes Dutzend verschiedener Regionen aufsuchen, die mitunter mehrere hundert Kilometer von Bristol entfernt liegen. Gleichzeitig wurde ich darauf hingewiesen, dass der neue Animismus ein politisches Projekt sei, mit dem bestimmte Haltungen, Vorstellungen und Praktiken explizit gefördert und verbreitet werden würden. Das Projekt des neuen Animismus befindet sich meiner Einschätzung nach in einem Spannungsfeld zwischen Praktizierenden und WissenschaftlerInnen, und bemüht sich um animistische Formen der Zugehörigkeit zur Welt, die nur zum Teil aus Menschen besteht.

In der Frühphase der Feldforschung wurde deutlich, dass (1) meine Fragestellungen nach animistischen Praktiken und Vorstellungen diese politische Dimension nicht zufriedenstellend adressieren konnten. In meinen Fragen war das politische Projekt des neuen Animismus bereits implizit integriert. Des Weiteren stellte sich heraus, dass ich (2) aufgrund der zur erwartenden eingeschränkten Mobilität keine ernstzunehmende teilnehmende Beobachtung in den mir empfohlenen animistischen Kreisen durchführen konnte. Durch die Interviewbereitschaft in Bristol und die ethnographischen Begegnungen zeigte sich jedoch (3), dass das Interesse an Mensch-Umwelt-Beziehungen nicht nur bei selbst- oder fremdbezeichneten animistischen Pagans gegeben war, sondern auch bei Anderen, oder wie es Judith ausdrückte, bei *earth lovers*. Dies hatte zur Folge, dass ich plötzlich mit Leuten konfrontiert war, die sich nicht unbedingt mit Paganismus als Religion identifizierten, aber ein Verständnis über das Verhältnis zwischen Mensch und Natur mit diesen teilten, und die teilweise auch pagane Events besuchten. Eine junge Mutter im Feld sagte mir, „If I would follow a religion it would be Paganism.“ Sie spricht damit die Suche von Pagans nach bedeutungsvollen Beziehungen mit Umwelt an, nicht den Aspekt der Religiosität.

Einerseits erweiterte sich dadurch mein Netzwerk relevanter Forschungsbeziehungen und schloss auch Personen ein, die sich nicht als Pagans identifizierten. Andererseits rückten in den Vordergrund Fragen nach Interaktionen mit und Vorstellungen über Umwelt, den damit verbundenen Bedeutungen sowie Hoffnungen und Ängste. Aus diesen drei Entwicklungen ergab sich, dass sich die teilnehmende Beobachtung auf einer täglichen Basis zunehmend auf Bristol und Umgebung verlagerte. Mein Fokus und meine Feld verschoben sich von animistischen Praktiken und den Vorstellungen "neuer AnimistInnen" auf Umweltbeziehungen von Pagans and *earth lovers* in und um Bristol, die ich nicht vorab als animistisch verstehen wollte.

Unsere Unterkunft in St. George, einem ArbeiterInnenwohnbezirk am östlichen Rand von Bristol, war ursprünglich auf ein bis zwei Monate befristet. Unser Vermieter und Mitbewohner Dominic Rooney war einverstanden, sein Haus über den gesamten Zeitraum der Forschung, bis September 2013, samt der bevorstehenden Geburt im April, mit uns zu teilen. Eva und ich hatten zwei private Räume und teilten die geräumige Küche, den Garten und das Wohnzimmer mit Dominic. Der 50-jährige Anarchist, der Medizinsoziologie studiert hatte und seine Tätigkeit als Krankenpfleger aus gesundheitlichen Gründen aufgeben musste, war äußerst interessiert an meiner Forschung. Viele Abende verbrachten wir mit Diskussionen über Paganismus, Religion, Ökologie, Politik und Wirtschaft. Durch seine Skepsis und Abneigung gegenüber religiösen Phänomenen (er kam aus einem konservativen irisch-katholischen Elternhaus) war das, was ich im Feld vorfand, einer frühen Kritik ausgesetzt und forderte eine ständige Reflexion meinerseits. Oftmals versuchte ich „meine“ Pagans zu verteidigen oder Schnittstellen zu anderen sozialen Phänomenen aufzuzeigen. Dies führte soweit, dass Dominic mich ins Feld begleitete, wie beispielsweise zum Sommersonnwendritual in Avebury im Juni 2013, und ich ihn zu anarchistischen Veranstaltungen, wie dem *Bristol Anarchist Bookfair* im April 2013. Zunehmend traten Fragen nach der politischen Dringlichkeit ökologischer Themen als Gemeinsamkeit in den Vordergrund. Der Fokus auf Ökologie ist somit auch dieser speziellen Wohnsituation geschuldet.

Während meines Forschungsaufenthalts habe ich an verschiedenen Konferenzen und Tagungen mit Vorträgen von Pagans und *Pagan Academics* teilgenommen. Dazu gehörte die eintägige *OBOD Mt. Haemus Lectures*, organisiert von dem *Order of Bards, Ovates and Druids*, im September 2012 in Salisbury (Wiltshire), *The Druid Network Conference* in Lickey Hills, in der Nähe von Birmingham im November 2012 mit dem Titel *Druidry in Changing Times*. In Bristol besuchte ich Vorträge von Ronald Hutton über *Contemporary Paganism and Witchcraft* und *Village Witchcraft*, sowie Andy Letchers Vortrag zu *Spirituality and Psychedelics* an der Bath Spa University. Am 10.2.2013 hörte ich mir den vom *Bristol Open Circle Moot (BOCM)* organisierten Vortrag der Sozialanthropologin Hannah Rumble *Natural Burial: A very British Funerary Innovation* in Bath an. Im Juli 2013 besuchte ich den Vortrag *Electrickery* von Mike Slater in Bristol, ebenfalls vom BOCM organisiert. Neben Teilnahme und Dokumentation boten diese Veranstaltungen die Möglichkeit zur

Kontaktaufnahme mit potentiellen InformantInnen und der Vereinbarung von Interviewterminen.

Außerdem nahm ich an wissenschaftlichen Veranstaltungen zum Thema teil. Beispielsweise an dem von Fiona Bowie und Jack Hunter geleiteten Forschungsseminar des *Afterlife Research Centres* an der Graduate School of Arts and Humanities (University of Bristol) am 5.12.2012. Im April 2012 präsentierte ich auf der Konferenz der *British Sociological Association* mit dem Titel *Material Religion* meine vorläufigen Ergebnisse aus der laufenden Forschung. Die Vorträge, Gespräche und Diskussionen mit Pagan Academics sowie anderen WissenschaftlerInnen, die sich mit ähnlichen Feldern beschäftigen, unterstützten die Reflexion meiner eigenen Forschungstätigkeit und bewirkten gleichzeitig eine frühe Berücksichtigung von theoretischen Diskursen und Themen in die Feldforschung. Ethnographische Feldforschung, Reflexion und analytischer Input wurden dabei nicht in chronologischer Reihenfolge, sondern parallel durchgeführt.

Dies wurde begleitet von einer ständigen Anpassung der beforschten Personengruppe. Animismus trat als Label weitgehend in den Hintergrund und ich widmete mich jenen Personen, von denen ich mir erhoffte, etwas über ihre Zugehörigkeit zu einer mehr-als-menschlichen Welt herauszufinden. Ich stellte ihnen mein Projekt vor und versuchte sie hinsichtlich ihrer Bereitschaft und ihrer Expertise einzuschätzen. Daraufhin führte ich narrative Interviews in Bezug auf die biografischen Elemente ihrer Umweltbeziehung durch. Häufig führte ich im Anschluss fokussierte Interviews, in denen vorab der Gesprächsgegenstand festgelegt wurde, und die dazu dienten, Aspekte mir noch nicht zugänglicher Stränge von Umweltbeziehungen zu verdeutlichen. Der Übergang zu problemzentrierten Interviews verlief dabei fließend. Diese zeichneten sich durch starke narrative Elemente aus, die durch eine Vorstrukturierung mittels Mindmaps auf den Problembereich eingegrenzt wurden.

In Bezug auf die verschiedenen Interviewformen und -techniken, ihre Stärken und Schwächen, orientierte ich mich an Jochen Gläser und Grit Laudel (2009), Ulrike Froschauer und Manfred Lueger (2003), Judith Schlehe (2003) sowie Russell Bernard (2002). Weiters führte ich Gruppen-Interviews vor allem mit dem *Bristol Open Circle Moot* und *Bristol Pagan Parents*. Insgesamt habe ich Interviews mit ca. 40 Personen aufgezeichnet, mit vielen davon nur ein einziges. Acht Personen habe ich mehr als einmal interviewt und mit vier Personen habe ich bis zu vier Interviews geführt. Die Interviews wurden bei den

GesprächspartnerInnen zu Hause, bei gemeinsamen Wanderungen oder Spaziergängen, in Cafés und in eigens dafür angemieteten Räumen in Glastonbury (*Library of Avalon*, *Courtyard Books*) und Bristol (*Bristol Mind*) geführt.

Neben Interviews wurden verschiedene Arten Teilnehmender Beobachtung (Agar 1996; Hauser-Schäublin 2003; DeWalt / DeWalt 2011) angewendet, die sich einerseits in einzelnen Events und andererseits in wiederholten Begleitungen einzelner Personen ausdrückten. Zuerst zu den einmaligen Ereignissen: Mitte Oktober 2012 nahmen Eva und ich am zweitägigen *Farewell Weekend* in Glastonbury teil. In dieser nichtöffentlichen Veranstaltung wurde mittels Schwitzhütte der Abschied von zwei Mitgliedern der britischen Curanderismo-Gruppe gefeiert. Anfang November besuchten wir für drei Tage des Seminarzentrum *Wild Ways on the Bole* in Shropshire. Ich führte ethnographische Gespräche mit Mitgliedern des *British Druid Orders*, einer religiösen Non-Profit-Organisation, über die Ausbildungen zu „Animismus, Polytheismus und Umweltschutz“. Im Zuge dessen konnte ich an einem abendfüllenden „Trance Drum Circle“ in einem rekonstruierten Wikinger-Rundhaus teilnehmen. Im Dezember 2012 und im Jänner 2013 besuchte ich für insgesamt eine Woche die Musikerin Kate Fletcher und den Instrumentenbauer Corwen Broch in Dorset. Ich nahm an dem von ihnen und der *Animistic Spirituality Group* geleiteten *Midwinter Bearfeast* in einem Outdoor-Pädagogik-Zentrum in Craneborne teil. Dieses Ritual ist an ethnographische Berichte über das Bärenzeremoniell in Sibirien und Nordeuropa angelehnt und soll eine animistische Ethik zwischen der Notwendigkeit des „Tötens“ und der Dankbarkeit für „Nahrung“ verdeutlichen.

Ein relativ konstanter Fixpunkt durch das gesamte Jahr hindurch war das wöchentliche Zusammentreffen des *Bristol Open Circle Moot* im *King William Ale House* und *The Golden Guinea*. Dieser „Moot“ (ein „Stammtisch“ von und für Pagans), der sich aus 5 bis 20 Personen zusammensetzte, besteht seit den 1990er Jahren. Der *BOCM* trifft sich mittwochs in einem Pub und betreibt eine Büchertauschbörse, organisiert eine Vortragsreihe unter dem Namen *Omphalos Magickal Moot* in Bath und verfügt über eine „nicht-öffentliche“ Facebook-Gruppenseite. Immer wenn es mir möglich war, habe ich den Treffen beigewohnt und an Facebook-Diskussionen teilgenommen. Eine Vielzahl von Kontakten mit InterviewpartnerInnen haben sich deshalb ergeben, weil ich sie zu unterschiedlichen Events im Jahreskreis begleitet habe: beispielsweise zum Samhain-Ritual Anfang November 2012 im Steinkreis von Stanton Drew (Somerset) in der Nähe von Bristol, geleitet vom *Dobunni Grove* und Ronald Hutton; zum Konzert von Dave the Bard, eines in der internationalen

paganen Szene bekannten Musikers und der Gruppe *The Spiral Dance* aus Australien am 13.11.2012 in *The Assembly Rooms of Glastonbury*; zum Imbolc-Fest Anfang Februar 2013 und der Sommersonnwende im Juni 2013 im Steinkreis von Avebury (Wiltshire), geleitet vom *Free & Open Gorsedd of Caer Abiri*. Im Dezember 2012 besuchte ich das Event zur Wintersonnwende in Stonehenge (Wiltshire) und Ende März 2013 nahm ich am Ritual des BDO *The World Drum* in Glastonbury teil.

Neben diesen großen meist öffentlich zugänglichen und ritualisierten Events, waren es kleinere alltäglichere Ereignisse, die zu intensiver teilnehmender Beobachtung führten und einen großen Teil meiner Feldnotizen bestimmen. Dazu gehörten die Wanderungen des *Bristol Open Circle Moot on the Move* am 22.10.2012 durch die Wälder des *Blaise Castle Estate* im Westen Bristols, am 1.7.2013 auf Brean Down, der schmalen Landspitze unweit des Ferienortes Weston-super-Mare, die in *The Sea Priestess* von Dion Fortune (1999 [1938]) eine zentrale Rolle spielt, und am 18.08.2013 durch das Naturreservat *Lower Woods* bei Wickwar unweit von Bristol. Weiters wanderte ich mit dem paganen Musiker Daygan Robinson am 5.3.2013 durch die *Cheddar Gorge*, die er als Quelle seiner künstlerischen Inspiration bezeichnete. Bei sieben in Bristol ansässigen Personen konnte ich intensiv an ihrem Alltag teilnehmen und sie auf einer täglichen Basis begleiten. Ich wurde zu Dinnerpartys, Geburtstagsfesten, privaten Jahreskreisfesten, Fundraising-Partys, wie *Rage against the Cuts* Anfang Dezember 2012, eingeladen. Ich besuchte sie zu Hause, begleitete sie in ihren alltäglichen Kontexten, oder unternahm mit ihnen gezielte Interviewsessions, die häufig beim Wandern oder im Freien durchgeführt wurden.

Die dadurch entstandenen Beziehungen waren auch für die Zeit der Geburt unseres Sohnes äußerst hilfreich und unterstützend, und dauern zum Teil bis heute an. Durch die Geburt verdichtete sich der Forschungsfokus auf die Bedeutungen von Umweltbeziehungen im Kontext ökologischer Herausforderungen zusätzlich. Je mehr ich dieser Öffnung meiner Ausrichtung folgte, desto klarer wurde mir, dass durch den Fokus auf Umweltbeziehungen innerhalb von Paganismus das Phänomen selbst weniger von einer breiteren ökologischen Bewegung abgrenzbar schien. Während sich also Paganismus als religiöses Phänomen relativ klar abzustecken scheint, verschwimmen die Grenzen, wenn nicht die Frage nach Spiritualität im Zentrum steht. Mit dem Blick auf besondere und bedeutungsvolle Beziehungen mit Umwelt löste sich Paganismus als klar abgrenzbares Phänomen auf und zeigte eine Durchlässigkeit von Bedeutungen, Personen und Diskursen.

In den letzten drei Monaten der Feldforschung fokussierte ich mit meinen GesprächspartnerInnen daher auf die Themen Kunst, Therapie und nachhaltige Entwicklung. Dieser Fokus wurde auch durch den Kontakt mit einer Gruppe von Eltern (hauptsächlich Müttern) der *Bristol Pagan Parents* verstärkt. Neben einem fokussierten Gruppeninterview und narrativen Interviews mit Einzelnen nahmen Eva und ich an ihren Treffen teil und folgten ihren Empfehlungen. Wir besuchten den *Get Growing Garden Trail* vom 8.-9.6.2013 in Bristol, das *Festival of Nature* vom 15.-16.6.2013 und diverse Veranstaltungen der *Big Green Week* in Bristol, „a big celebration of eco ideas, art and entertainment“, vom 15.-23.6.2013. Dabei stand nicht mehr Paganismus oder spirituelle Ökologie im Vordergrund, sondern Umweltbeziehungen im breiteren Kontext der *environmentalism*-Bewegung. So besuchte ich im Juli 2013 das *Cherry Wood Project* von Tim Gatfield, einem *green wood worker*, der gemeinsam mit seiner Frau und zwei Kindern ein kleines Waldstück im Grüngürtel Bristols bewohnt und Kurse für nachhaltige Waldwirtschaft und Möbelbau aus „Grünholz“ anbietet. Neben Interviews führte ich dort teilnehmende Beobachtung bei der Waldarbeit mit Freiwilligen durch. Genauso interviewte ich SägewerksbetreiberInnen über nachhaltige Holzwirtschaft in der Nähe von Bristol und nahm an der mehrtägigen Konferenz *Edge of the Wild* der britischen Vereinigung der ÖkopsychologInnen im August 2013 in Bransford (Worcester) teil. Wenn dies auch keine einschlägigen paganen Events darstellen, wurde dabei deutlich, dass sich Pagans genauso in Feldern bewegen, die für ein breiteres Verständnis ihrer Umweltbeziehungen bedeutsam sind.

In „schwachen Momenten“ während meines Forschungsprozesses dachte ich daran, wie klar umrissen es wohl für frühe EthnographInnen gewesen sein muss, einzelne Dörfer, Inseln oder Jäger- und Sammlergruppen in den Blick zu nehmen, ohne Globalisierung und "Weltgesellschaft" ständig mit denken zu müssen. Im klassischen ethnographischen Stil konnte die Zusammengehörigkeit durch sprachliche, materielle, soziale, örtliche und verwandtschaftliche Nähe einer Gemeinschaft erhoben werden (Kohl 1993), welche dann zu Hause mittels eines Funktionalismus oder Strukturalismus interpretiert wurde. Wie eigenartig ist es, heutigen Realitäten, egal wo, mit einem derart monolithischen und essentialistischen Ansatz zu begegnen. *Flow, movement, process* und *flux* sind die neuen Schlagworte für ethnographische Forschung geworden, so als ob die diffusionistischen Ansätze des 19. Jahrhunderts wieder aufleben würden (vgl. Gellner 2012: 11f). Die Unterschiede und Gemeinsamkeiten von Sozialitäten wollen mittels eines *meshworks* (Ingold 2011) – als

Geflecht ineinander verwobener Fasern unterschiedlicher Prozesse, AkteurInnen, historischer Eigenheiten und Umwelten– verstanden werden.

Gellner spricht in diesem Zusammenhang von einem Oxymoron, das eine „globale Ethnographie“ kennzeichne:

Global ethnography comprises two competing aspirations. On the one hand, there is an ongoing commitment to the virtues of structural-functionalist, holistic fieldwork, built on an individual really getting to know a new environment, speak the language, and come to feel at home. On the other hand, there is the hard-won consciousness that culture is not in fact a coherent and seamless web; the diffusionists of the nineteenth century and the world systems and transnational theorists of the twentieth were right to put flux, flow, and movement across boundaries at the centre of their analyses. Thus, global ethnography is indeed an oxymoron, but a necessary one; the phrase encapsulates the tension between grasping particular lived everyday worlds as they are experienced and, on the other hand, the knowledge and awareness that such local worlds are but a small part of multiple global processes. Living with that tension is, I have argued, a productive and necessary antinomy, however uncomfortable it sometimes makes us. (Gellner 2012: 11f)

Für Gellner führt erst das Verhandeln dieser notwendigen Spannung zu guter Ethnographie. Daniel Millers „Straßenstudie“ kann hier als Beispiel herangezogen werden. In *The Comfort of Things* (2008) nehmen er (und seine Studierenden) eine Straße in London in den Blick, alles andere als ein sich als "Gemeinschaft" verstehendes Gefüge. Was ihre BewohnerInnen gemeinsam haben, ist der gleiche Wohnort, die Besuche der AnthropologInnen und ihre Konzeptualisierung durch eine „aesthetic order“, die sowohl die Beziehungen mit Dingen als auch mit Menschen beeinflussen, wenn auch auf sehr unterschiedliche Art und Weise.

Auch meine Forschung ließ sich davon leiten, wo und mit wem meine Fragestellung am besten zu erschließen war. Ich bin jenen Leuten gefolgt, die bereit waren, ihre „Leidenschaft“ für Umwelt mit mir zu teilen und die mich darüber hinaus auch an ihrem alltäglichen Leben teilhaben ließen, ob sie sich nun als Pagans identifizierten oder nicht. Manche meiner Gewährspersonen kannten sich untereinander, standen in Verbindung im Rahmen einer spezifischen paganen Institution oder Organisation, viele taten dies nicht. Mit manchen habe ich mehrere Monate verbracht, mit anderen blieb es bei einem oder mehreren

Treffen. Manche Beziehungen dauern nach wie vor an, zumindest sporadisch, die meisten waren an meine örtliche Präsenz in Südwestengland gebunden.

Was jedoch alle verbindet, ist, dass ich sie im Rahmen meiner Forschung unter dem Arbeitsbegriff *earth lover* zusammenfasste. *Earth lover* lässt sich schwer als eine emische oder etische Kategorie charakterisieren. Der Begriff ist weder im Feld verbreitet, wie beispielsweise „Pagan“ oder „Animist,“ noch wurde er von mir zur analytischen Erfassung des Feldes eingebracht. Er ist im Dialog mit jenen Leuten entstanden, denen ich gefolgt bin. *Earth lover* bezeichnet im Sinne einer „synthetischen Gruppierung“ jene Personen, deren Vorstellungen von dem „Guten Leben“ sich einerseits auf eine ethische Imagination²⁶ beziehen und die andererseits auf spezifische Interaktionen mit einer bestimmten Umwelt in ihrem Alltag zurückzuführen sind (vgl. Milton 2002). Es ist weder ein eindeutig lokales Phänomen noch ist es ein globales. Es liegt dazwischen und drückt auch meine Spannung zwischen der Beforschung konkreter Bedeutungen und Handlungen lokaler AkteurInnen und dem Einfluss globaler Bewegungen, Diagnosen und Diskurse auf diese aus.

Die Ordnung der „Fasern“, die dieses *meshwork* bilden, bzw. die sie von anderen abgrenzt, ist nicht willkürlich. Auch wenn sie sich erst durch meine Auseinandersetzung mit dem Feld herausgebildet hat, drücken sich darin jene Abgrenzungen aus, die im Feld selbst diskursiv verhandelt werden. Die Forderung, durch alltagsweltliche Nähe zu den Personen im Forschungsfeld, „the native’s point of view“ zu begreifen, begleitet die Anthropologie seit ihren Anfängen. In diesem Sinne wurden sowohl der „Spürsinn“ der Forschenden (Malinowski 1979 [1922]), als auch die systematische Erfassung täglicher Routinen betont, Formen von Lernbeziehungen eingegangen (Coy 1989), oder die Gefahr des Objektivitätsverlustes durch ein „going native“ beschworen (siehe Wallis 2004; auch Ewing 1994). Akribisch dokumentierte Beobachtungen (Emerson / Fretz / Shaw 1995) werden erst zu anthropologisch wertvollen Erkenntnissen, so ein gängiges Paradigma, wenn sie durch zeitliche und räumliche Kontextualisierung (Dilley 1999) und eine entsprechende Analyse und Interpretation mittels geeigneter Theorien aufbereitet wurden (DeWalt / DeWalt 2011). Ingold (2008) zufolge konstruieren wir dabei als EthnographInnen ein Feld, indem wir Daten sammeln, die anschließend an unseren Schreibtischen in alchemistisch anmutenden Prozeduren (vgl. dazu die Bandbreite der Veröffentlichung über *Grounded Theory*) zu Anthropologie destilliert werden. In anderen Worten, Ethnographie bildet die Basis der Anthropologie.

²⁶ Vgl. Abschnitt 2 in dieser Arbeit.

Zu Beginn eines ethnographischen Projektes steht häufig eine Frage, die sich am ausgewählten Feld orientiert, wie beispielsweise nach den Umweltbeziehungen von Pagans. In unseren anthropologischen Projekten wollen wir aber Aussagen treffen und Erkenntnisse entwickeln, die über das Feld hinausreichen. Beeinflusst von AutorInnen des "neuen Animismus", schien mir die Verortung meiner Fragen in einer Zeit, die durch eine spezifische Unsicherheit geprägt ist, als akademisch relevant. Man muss kein Pagan sein, um sich von den Diagnosen über ökologische Zustände betroffen zu fühlen. Gleichzeitig ist das Florieren der Suche nach einer „erneuten“ Verbindung mit einer Welt, von der wir von vornherein nicht getrennt sein können, ebenso unübersehbar. Herauszufinden, welche Sozialitäten im Kontext spiritueller Ökologie in England entstehen und im Sinne einer Alternative entwickelt werden wollen, schien für mich ein gewinnbringendes Unternehmen. Ähnlich wie David Graeber verstand ich die Rolle eines radikalen Intellektuellen darin,

to look at those who are creating viable alternatives, try to figure out what might be the larger implications of what they are (already) doing, and then offer those ideas back, not as prescriptions, but as contributions, possibilities – as gifts ... such a project would actually have two aspects, or moments if you like: one ethnographic, one utopian, suspended in a constant dialogue. (Graeber 2004: 12 zitiert nach Lockyer / Veteto 2013: 23)

Wenn auch die Beschreibung von Anthropologie als "utopisches Projekt" überzogen wirkt, steht Graeber mit seiner Forderung nach dem Ausloten des Potentials der Praxis unserer InformantInnen nicht alleine da. In *Anthropology is not Ethnography* adressiert Ingold (2008) das Spannungsfeld zwischen Anthropologie und Ethnographie in ähnlich unorthodoxer Weise. Er beschreibt die beiden Projekte als Pole eines Pendels, in dem nicht Ethnographie die essentielle Grundlage für Anthropologie darstellt, sondern beide „in its own right“ geltend gemacht werden können (Ingold 2008: 89). Auf der einen Seite wird eine vergleichende Anthropologie vorgestellt, die versucht, generelle Fragen über Menschen und ihre Beziehungen zu stellen. Auf der anderen Seite stehen die Beschreibungen des Feldes. Im Sinne des berühmten Diktums von Clifford Geertz (1988: 141), "real people in real places at real times", geht es hierbei um zeitlich und örtlich kontextualisierte Interaktionen mit konkreten Individuen und Gruppen. Anstatt jedoch Anthropologie als Überbau und Ethnographie als Basis zu verstehen, schlägt Ingold ein Oszillieren zwischen Anthropologie

und Ethnographie vor, indem die dichotome Vorstellung von Theorie und Beschreibung durch das Konzept der "descriptive integration" (Ingold 2008: 80) wertfreier gefasst werden soll.²⁷

Forschen wir *über* das Feld, oder forschen wir *mit* dem Feld? In dieser Frage drückt sich die Neubewertung des Verhältnisses zwischen Ethnographie und Anthropologie aus. Während für die erste Tätigkeit "to render truthful descriptions of people's lives" kennzeichnend ist, charakterisiert Ingold den zweiten Zugang als "a philosophical speculation about the possibilities and potentialities of human being in the world"²⁸. Ich möchte in dieser Arbeit die Gegenüberstellung nicht überstrapazieren und folge zumeist einem klassischen Verständnis von Ethnographie. Nichtsdestotrotz begleitet mich das Diktum "anthropology is philosophy with the people in" (Ingold 1992 zit. nach. Eriksen 1995: 1) seit meinen Anfängen. Dies hat sich auf meine Selbstrepräsentation im Feld ausgewirkt und mir, so will ich meinen, eine Nähe zu Personen ermöglicht, die mir vielleicht durch einen anderen Zugang verwehrt geblieben wäre.

Als Beispiel möchte ich den *Bristol Open Circle Moot* heranziehen, eine lose pagane Gemeinschaft von Interessierten und Praktizierenden. Bei unserer ersten Begegnung kamen wir rasch auf Tanya Luhrmann und ihre Studie über Pagans in London aus den 1980ern zu sprechen (Luhrmann 1989). Im besten Sinne der „dichten Teilnahme“ (Spittler 2001) ließ sich Luhrmann auf ihr Feld ein und wurde selbst zur Magierin ausgebildet. In der Anthropologie wird sie gepriesen, weil sie nicht „native“ geblieben ist: „Immersing herself in magical practices, she has nonetheless succeeded in preserving her identity as an anthropologist. ... Anthropology at its very best“ (Flaherty 1991, 154f zit. nach Wallis 2004: 205). Von Pagans wird sie kritisiert, weil sie ihre wissenschaftlichen Interessen im Rahmen ihrer "full immersion" nicht offenlegte: „by not being upfront about her academic agenda with her subjects, Luhrmann's research had a serious negative impact on some of them“ (Wallis 2004: 205). Nicht weil sie über ihr Feld veröffentlichte, sondern weil sie ihre Absicht nicht gegenüber ihren Co-MagierInnen klarlegte, wird ihr die ethische Integrität abgesprochen. Auch wenn die Leute im *Bristol Open Circle Moot* die US-amerikanische psychologische Anthropologin nicht persönlich kennen gelernt hatten, wussten sie über ihren Einfluss auf die *pagan community* Bescheid. Pagans stehen Forschungsprojekten

²⁷ Vgl. dazu auch den „mereological approach“ von Zeitlyn und Just (2014) oder „rhizomatic fieldwork“ und „social navigation“ von Henrik Vigh (2006: 18).

²⁸ Ich wurde auf diese Unterscheidung von Tim Ingold in einem persönlichen Gespräch über mein Forschungskonzept am 2.5.2012 in Wien aufmerksam gemacht. Die Zitate stammen aus Ingolds Beitrag in der Manchester Debatte 2011 veröffentlicht in Venkatesan et al. (2013: 345).

grundsätzlich sehr offen gegenüber (möglicherweise auch aufgrund der großen Anzahl von Praktizierenden-AkademikerInnen), aber besonders der Fall Luhrmann speist nach wie vor ein Vorurteil gegenüber der Integrität von EthnographInnen in Bezug auf deren Forschungssubjekte. Mir wurde dies mit der Warnung „don’t do the Tanya on us“ entgegengebracht.

In meiner Forschung stand weder die Strategie im Vordergrund, die Praxis einer spezifischen Gruppe erlernen zu wollen, wie bei Luhrmann, noch habe ich versucht wie diese meine anthropologische Agenda in den Hintergrund zu rücken. Im Gegenteil, sowohl in Aushängen, E-Mails und ersten Telefongesprächen, als auch bei Vorstellungsrunden in verschiedenen Gruppierungen habe ich diese explizit als grundlegend für meine Präsenz im Feld präsentiert, jedoch mit einer nicht unerheblichen Betonung der von David Graeber formulierten Rolle eines radikalen Intellektuellen und der Auslotung von „utopischen“ Potentialen zur Beantwortung gemeinsamer Fragen. Wenn auch der vorliegende Text eher als Ethnographie anstatt als Anthropologie im Ingold'schen Sinne zu verstehen ist, wurde das Material, das ihm zugrunde liegt, auf Basis eines Verständnisses gesammelt, das Anthropologie explizit als Dialog konstruiert.

Personen haben mitunter deswegen positiv auf mich und meine Forschung reagiert, weil ich das Ausloten des Potentials von Mensch-Umwelt-Beziehungen (in anwendungsorientierten und akademischen Auseinandersetzungen) in den Vordergrund gerückt habe. Anstatt meine Feldforschung als Sammlung von Interviews, Beobachtungen und Erfahrungen – im Sinne von Rohdaten für die spätere Analyse – zu beschreiben, habe ich meine Forschungssubjekte zum Führen eines gleichberechtigten Dialogs ermutigt. Dabei sollten jene Fragen im Zentrum stehen, die sowohl für die konkreten Personen selbst als auch in der anthropologischen Beschäftigung als relevant erachtet werden. Im Sinne unterschiedlicher Felder der Konversation wollte ich dabei sowohl Praktizierenden als auch AkademikerInnen (bzw. deren Texten) auf selber Augenhöhe begegnen und nicht zwischen den jeweiligen Interaktionen hierarchisieren. Soweit war dies zumindest das Ideal meines methodologischen Commitments in der Selbstrepräsentation während der Feldforschung.

Das Dilemma, das bei so einem Zugang unweigerlich zum Vorschein kommt, ist die Vermischung eines ethnographischen und eines anthropologischen Projektes. Während einerseits die akkurate Beschreibung des Lebens spezifischer Menschen und andererseits das anthropologisch-philosophische Erkunden der Möglichkeiten des Umganges mit dem Nicht-Menschlichen für sich gesehen sinnvolle Projekte darstellen, führt die Vermischung dieser

beiden Anliegen nicht zu brauchbaren Ergebnissen (Ingold 2008). Allzu leicht rutscht dabei der Fokus auf die Frage des Autoritätsanspruches, und dies nicht nur bei drängenden Themen wie Mensch-Umwelt-Beziehungen. Die Frage, was dem Verständnis des Menschen in seiner Eingebundenheit in einer mehr-als-menschlichen Welt dienlich ist, führt oft zu Bewertungen. Ein anthropologisches Nachdenken über das Potential menschlicher Handlungs-, Denk- und Wahrnehmungsweisen, das Sozialität in ihrer Wechselwirkung mit nicht-menschlichen Anteilen dieser Erde voraussetzt, anstatt von einer fixierten Trennung von Kultur und Natur auszugehen, halte ich dennoch für möglich und notwendig.

Insgesamt habe ich etwa 57 Stunden aufgezeichneter Interviews nach Hause gebracht. Einen Großteil davon habe ich transkribieren lassen und einen Teil der rund 1.600 handgeschriebenen A5-Seiten an Feldnotizen und sonstigen Aufzeichnungen habe ich selbst digitalisiert. Die heimgebrachte Materialfülle kann nur ansatzweise in der vorliegenden Arbeit berücksichtigt werden. Sowohl Transkriptionen als auch Feldnotizen habe ich dann mittels ATLAS.ti grob strukturiert und codiert. Letztendlich habe ich mich für die Auswertungsstrategie der Extended-Case Methode entschieden (Burawoy 2009). Die Auswahl der Fälle richtet sich nach Kriterien der größtmöglichen Unterscheidung der konkreten Lebenssituationen betreffend mit Hinblick auf die Herausarbeitung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden in den Weltbildern und Praktiken. Anstatt der geplanten Darstellung und Interpretation von sieben Fällen musste ich aus Zeitgründen auf vier reduzieren.

Bei der Analyse und Interpretation waren die Diskussionen zu ethnographischen Drafts mit der Anthropologin Gertraud Seiser, der „Power of Things“-Arbeitsgruppe des Instituts für Kultur- und Sozialanthropologie, der „Awareness Research Group“ in Wien sowie Präsentationen in DissertantInnenseminaren äußerst hilfreich. Der gemeinsame Unterricht mit meiner Betreuerin Elke Mader hat darüber hinaus zusätzlich kritische Distanz ermöglicht. Weiters haben Präsentationen auf fachspezifischen Konferenzen wichtige Impulse geliefert. Die Außensichten halfen mir über voreilige Schlüsse, oberflächliche Darstellungen und politische Positionen zu reflektieren. Auswertung und Interpretation habe ich in Anschluss an DeWalt und DeWalt (2011) als einen sich mehrfach wiederholenden Prozess des Lesens (eigenes Material, Kontextinformationen, Theorie, andere Ethnographien), des darüber Nachdenkens und dann Schreibens (zuerst Notizen, dann Textfragmente, dann Texte) durchgeführt. In dieser eher hermeneutischen und nicht

formalistischen Auswertungsstrategie sehe ich mich auch durch Seiser (2016), Okely (2012), Cerwonka und Malkki (2007) und Madden (2010) bestätigt.

In der Interpretation von Einzelfällen sind neben dem ethnographischen Eintauchen, die theoretische Rahmung und die Herausarbeitung der relevanten Kontexte von zentraler Bedeutung (Mitchell 2006). In welche räumlichen, zeitlichen und diskursiven Kontexte ein Einzelfall sinnvollerweise zu stellen ist, ist immer eine Entscheidung, die jemand anderer auch anders treffen könnte. Ich habe mich bewusst dafür entschieden, die einzelnen Fallbeispiele in unterschiedliche diskursive Kontexte zu setzen. Diese Kontexte knüpfen jedoch alle an den Lebenswelten und Auseinandersetzungen an, in denen die von mir beschriebenen Personen selbst stehen (vgl. Seiser 2006 für diese Vorgehensweise).

Im Feld wurde ich mit den Diskursen der *Pagan Academics* konfrontiert, die sich auf unterschiedliche theoretische Herangehensweisen beziehen. Ich nahm diese zur Kenntnis, habe mich aber nicht auf eine dieser Theorien festgelegt. Es schien mir unerlässlich über diese hinauszugehen um mein Material zu interpretieren. Dadurch kam eine „Außensicht“ auf Pagans und das Phänomen des neuen Animismus zum Tragen. Die „Innensicht“ der bekennenden *Pagan Academics* wurde zum Kontext, in dem ich die Fälle eingebettet habe. Was zu Beginn der Forschung mein Forschungsgegenstand war, wurde zunehmend zu dessen Kontext. Meine theoretische Rahmung konzentriert sich auf die anthropologischen Perspektiven auf Animismus und Umwelt, die nur teilweise Schnittmengen mit den theoretischen Referenzfeldern der *Pagan Academics* bilden. Dabei wird eine Besonderheit wirksam, die sich in der Differenz zwischen einem analytischen Blick auf das Tun und der anwendungsorientierten, theoretisch untermauerten und innenwirksamen Einflussnahme durch *Pagan Academics* auftut. Die PraktikerInnen sind von verschiedenen Diskursfeldern beeinflusst (Esoterik, New Age, *environmentalism*), was zu internen Auseinandersetzungen und Differenzierungen führt, wie beispielsweise zwischen „esoterisch“ orientierten Zugängen und jenen von *earth lovers* mit hohen Umweltkompetenzen. Meine Interpretationen der Fälle im Kontext theoretischer Konzepte und Diskurse sind aus dem gewachsen, was ich im Feld vorgefunden habe. Was sich aufgedrängt hat und mir vorher nicht klar war, ist die politische Tragweite spiritueller Ökologie bis hin zu umweltpolitischem Aktivismus.

Es gibt unterschiedliche berufliche Betätigungsfelder und verschiedene Grade der Professionalisierung paganer und animistischer Praktiken. Allerdings liefert die „pagane Szene“ nur für wenige AkteurInnen die Basis ihres Lebensunterhalts. Diese Personen sind im

Feld gut bekannt und verfolgen darin ihre Karrieren: Sie leiten Orden oder einschlägige Organisationen; bieten Dienstleistungen, Workshops und Waren für Praktizierende und Suchende an; sind als AutorInnen tätig oder musizieren berufsmäßig bei paganen Events und Festivals.

Für manche meiner GesprächspartnerInnen ist das Einkommen im paganen Sektor nur Zuverdienst. Sie versuchen, mehr oder weniger erfolgreich, diese Tätigkeiten stärker in ihre *Livelihood* (Gudeman 2016) zu integrieren und sie nicht "nur" als Hobby oder Freizeitbeschäftigung zu sehen. Neben den Tätigkeiten als HeilerInnen, Orakel-LegerInnen und *spell*-MacherInnen, KünstlerInnen, MusikerInnen, InstrumentenbauerInnen und SeminarleiterInnen gehen sie auch anderer erwerbsmäßiger Arbeit nach. Sie sind Angestellte, TherapeutInnen oder SozialarbeiterInnen, bzw. bestreiten ihre *Livelihood* durch den Empfang von Sozialleistungen oder verfügen über anderweitige ökonomische Absicherungen, wie Erbschaften.

Ein Großteil meiner Gewährspersonen sehen spirituelle Ökologie nicht im Sinne eines ökonomischen Bestrebens. Sie gehen ihrer paganen Praxis in der Freizeit nach. Das Spektrum reicht von Suchenden und PilgerInnen, die gelegentlich eine „sacred site“ oder einen Workshop besuchen, bis hin zu ExpertInnen, die eine ideologische Begründung für die Verweigerung "spiritueller Erwerbsarbeit" haben. Viele sehen spirituelle Ökologie im Sinne eines „ceremonial holidays“ als Ausgleich zu den Anforderungen des Alltags. Hutton teilte mir in einem Experteninterview mit, dass dies einen beträchtlichen Teil der Pagans ausmache: „visiting a sacred site for a seasonal celebration to gather strength for keeping up with 'real' life, where they might even hide their interests in fear of defamation“. Manche sind in ihrem säkularen Alltag als Pagans ge-outet, andere vermeiden dies tunlichst. Auch bei diesen "Freizeit-AnimistInnen" zeigt sich eine breite Palette an Berufsfeldern: Musiktherapeut, Busfahrerin, Produzentin, PensionistInnen, AnthropologInnen u.a.

Des Weiteren gibt es Pagans, deren Expertise in der paganen Szene begründet liegt, deren Existenzgrundlage jedoch durch Tätigkeiten in anderen Bereichen gedeckt wird. Sie haben sich aus paganen Feldern "herausgelöst", arbeiten dennoch mit Kompetenzen, die sie sich dort angeeignet haben und sprechen, meist ohne Betonung spiritueller Hintergründe, ein breiteres Publikum an. Sie unterrichten in *Forest Schools*, halten Workshops für Umweltbeziehungen, lehren *Storytelling* oder sind ÖkopsychologInnen, bzw. ÖkopsychotherapeutInnen. Hier möchte ich auch die *Pagan Academics* anführen. Vor allem jene, die sich innerhalb der *Pagan Studies* positionieren, haben wenig Bedenken sich auch als

Praktizierende zu outen. Andere etablierte WissenschaftlerInnen sehen dies für ihren beruflichen Werdegang als nachteilig. Gemein haben sie, dass sie keinen Beruf aus der Praktizierendenrolle machen wollen, einem anderen Beruf nachgehen oder die wissenschaftliche Beschäftigung mit Paganismus als Grundlage ihres „Brotberufes“ haben.

Die Erwerbstätigkeiten der einzelnen Personen sind also sehr unterschiedlich und lassen sich in einem Spektrum von religiösen und spirituellen bis hin zu säkularen Feldern einordnen. Was nun all diese Personen verbindet, ist meine analytische Gruppierung als *earth lovers*. Alle gehen in ihrer Arbeit und/oder Freizeit einer „besonderen“ Form der Umweltbeziehung nach. Hutton ist der Ansicht, dass die Auswirkungen paganer Praxis auf den Alltag als gering einzuschätzen sind. Wenn jedoch der Fokus anstatt auf Religion auf die Beziehungen zu Umwelt und die damit verbundenen Vorstellungen und Praktiken gelegt wird, zeigt sich ein anderes Bild. Sowohl jene, die Spiritualität zum Beruf machen, als auch jene, deren religiöse Beschäftigung im privaten Bereich stattfindet, als auch jene, die überhaupt nicht spirituell argumentieren, sind von Umweltbeziehungen geprägt. Dies steht in Widerspruch zu Hornborgs (2006) These, dass die Moderne ihre Kraft aus der Trennung zwischen den spezialisierten Bereichen der Arbeit und der Freizeit erhält. Im Gegensatz dazu kann gezeigt werden, dass diese Sphären viel durchlässiger sind und Aktivitäten in der Freizeit auch einen Einfluss auf Subjektivierungsprozesse, Sozialität und Identität haben und nicht so leicht von anderen sozialen Bereichen getrennt werden können (vgl. auch Coleman / Kohn 2007).

Vielen WissenschaftlerInnen gilt ethnographische Feldforschung durch die Betonung von teilnehmender Beobachtung als ein Alleinstellungsmerkmal unserer Disziplin. Manche meinen, dass sich Anthropologie erst durch die Reflexion der FeldforscherInnen in ihrer Eingebundenheit in ein dynamisches Netz von Beziehungen auszeichnet. Nicht „Objektivität“ oder die Reproduzierbarkeit von Ergebnissen stehen im Rahmen einer ethnographischen Forschung im Mittelpunkt, sondern das Eintauchen in ein Netz von Beziehungen, Handlungs- und Bedeutungsfeldern (Seiser 2016: 41ff). Dabei spielt die Reflexion des intellektuellen Commitments von Forschenden, ihr Bias, eine wichtige Rolle. Umso mehr, wenn dieses im Zuge eines Feldaufenthaltes nicht statisch und unveränderlich bleibt, sondern sich verändert (vgl. Young / Goulet 1994).

Erst nach meiner Rückkehr aus dem Feld nach Wien wurde mir klar, wie sehr sich der einjährige Aufenthalt in England auf meine eigenen Meinungen und Überzeugungen

ausgewirkt hatte. Ich zeigte plötzlich starke affektive Reaktionen auf alles, was mit dem Zustand des ökologischen Gleichgewichts zu tun hat. Die machte mir erst bewusst, in welcher Intensität ich während meiner Feldforschung in Südwestengland Umweltdiskursen ausgesetzt war. Müsste ich in diesem Zusammenhang einen konkreten Moment des Beginns meines „going native“ benennen, dann wäre dies die Geburt meines Sohnes in Bristol. Spätestens dann konnte ich die Frage nach der Reduzierung der Artenvielfalt, dem Klimawandel und anderen ökologischen Katastrophen nicht mehr bloß als entfernte theoretische Annahmen erfassen. Die neue Rolle eines Vaters, der nicht mehr nur für sich selbst verantwortlich ist, sondern auch für die Zukunft anderer, hat dafür gesorgt, dass ich die Ängste und Hoffnungen vieler meiner Gewährspersonen wesentlich ernster nahm als zuvor. Mir wurde in vielen Interaktionen bewusst, wie "partiisch" und biased ich in Bezug auf das Verhältnis von Mensch und Umwelt geworden war.

Ein Bias ist schwer zu überwinden, ein verinnerlichtes Commitment vielleicht noch weniger. In meinem Fall wirkte sich mein Commitment insofern aus, dass ich eine Abneigung gegenüber "New Age talk" entwickelte. Aber auch gegenüber verbreiteteren religiösen oder philosophischen Ansätzen, die die Beziehungen von Menschen mit Umwelt und die dystopischen Möglichkeiten ihrer Auswirkungen nicht in den Blick nehmen, reagierte ich heftig. Das rezente Schisma der "New Age culture" zwischen „New Age proper“ und den „erdbasierten" Teilen des Spektrums (vgl. Ivakhiv 2001: 7) sensibilisierte mich diesbezüglich. Dieser Abgrenzungsdiskurs hat auch auf mich polarisierend gewirkt und sowohl die Auswahl der Personen mit denen ich mir intensive teilnehmende Beobachtung vorstellen konnte, als auch die Gesprächsführung in Interviews wurden davon beeinflusst. Ich habe jene Diskurse in den Vordergrund gerückt, die für mich in meine Vorstellung eines *earth lovers* passten. Meine Wertungen sind zwar nicht unabhängig vom Feld, wirken sich dennoch auf den Verlauf der Forschung, die Auswahl der Methoden und vor allem auf die Beziehungen aus, zu denen ich über einen längeren Zeitraum hinweg „committed“ geblieben bin. Legen wir nicht mit jedem Argument, das wir in diesem Sinne machen, unseren Leuten im Feld das in den Mund, was wir gerne hätten, das rauskommt?

Eine Hoffnung dieses Dilemma in Grenzen zu halten, bringt die Möglichkeit, so ehrlich zu sein, wie es geht und das eigene intellektuelle Interesse so offen wie möglich darzulegen. Auch wenn ich kein Animist oder Pagan bin, auch keiner sein möchte, kann ich mich dennoch als *earth lover* identifizieren. Für mich bedeutet dies ein Commitment zu einer ökologischen Perspektive innerhalb der Anthropologie, in der ich den Menschen in seiner

Eingefasstheit in ein Netz von Beziehungen und Bindungen verstehen will, die uns erst durch ihre nicht-menschlichen Anteile zu dem macht, was wir sind. Weder Bedeutungen (so metaphysisch sie sein mögen), noch Interaktionen (so zerstörerisch sie auch sein mögen) können ohne die Eingefasstheit in eine Welt, von der wir nur ein Teil sind, geschaffen werden. Bedeutungen, Wahrnehmungen und Handlungen erschaffen die Welt, während sie gleichzeitig in derselben Welt entstehen, in der sie unweigerlich eingebunden sind. Was die „Liebe zur Erde“ für jene Personen bedeutet, mit denen und über die ich arbeite, und in welchen Interaktionen sie bedeutsam wird, dem widmet sich der empirische Teil dieser Arbeit.

4 Kontexte und Diskurse des britischen Paganismus

So let us, in walking gently upon the earth, leave behind a simple legacy:
that we're new warriors, mystic warriors, who love the earth, and try to save it.

Annie Blackburn (Twin Peaks)

Paganismus wird oft als die am schnellsten wachsende Religion bezeichnet. Bei der englischen Zensus-Erhebung von 2001 hatten etwa 42.000 Personen neben dem Ankreuzfeld von *Any other religion* eine pagane Zugehörigkeit vermerkt. Zehn Jahre später wurden 75.000 Pagans in England gezählt (Crowley 2014: 2ff).²⁹ Werden die Absolutzahlen in Zuwachsraten umgerechnet, dann ist diese Aussage durchaus vorstellbar. Die Zahlen sind erheblich kleiner, als jene, die von Medien oder Praktizierenden selbst angegeben werden, wenn auch aus unterschiedlichen Gründen. In der *Daily Mail* vom 12. November 2010 mit dem Titel *Pagans are on the march – but are they harmless eccentrics or a dangerous cult?* wird berichtet: „there are up to quarter of a million practising pagans in Britain. Only 40,000 are registered on the official census, but in the mid-Nineties, he [Ronald Hutton] estimated that there were around 120,000 ‘active engagers’ in paganism, a number he believes could have doubled since“ (Brennan 2010).

Auch Crowley (2014) schätzt, dass es in Großbritannien zwischen 180.000 und 240.000 Pagans gibt. Sie ist der Meinung, dass die herkömmliche Volkszählung – vor allem wegen der Formulare, die Informationen auf der Basis von Haushalten, anstatt von Individuen ermitteln – kein adäquates Mittel darstellt, um Pagans und andere religiöse Minderheiten zu erfassen (ibid.: 16). Pagans wären schwierig zu zählen, weil sie in ihrem öffentlichen Bekenntnis eher zurückhaltend sind (ibid.: 1). Strmiska (2005: 32) ist der Meinung, dass viele Pagans zur Vermeidung von Diskriminierung ihre religiöse Zugehörigkeit lieber für sich behalten. Eine meiner Gesprächspartnerinnen formulierte dies so: „wenn du dich als Christ outest, wirst du trotzdem als vernünftige Person wahrgenommen. Aber wenn du dich als Pagan outest, wirst du schnell als abnormal gesehen“. Crowley vertritt eine ähnliche Sicht: „To be Pagan is to be part of an invisible and often denigrated minority. Declaring oneself as ‚Pagan‘ is viewed by many as risky and akin to

²⁹ Diese Zahlen sind ungefähr vergleichbar mit jenen von Rastafarians in England.

„coming out“ as gay“ (Crowley 2014: 8). Die Situation scheint sich in den letzten Jahren zu verändern. Mittlerweile zeigt beispielsweise sogar die anglikanische Kirche reges Interesse an Paganismus. Bischöfe beauftragen Berater mit der „Untersuchung“ von Paganismus und es gibt Bestrebungen, Pagans in den interreligiösen Dialog einzubinden.³⁰

Ein Besuch in Glastonbury, eine Kleinstadt mit ca. 9.000 EinwohnerInnen in Somerset, offenbart in Sachen Sichtbarkeit von Paganismus (vgl. Crowley 2014: 8) ein beeindruckendes Bild. Eine Vielzahl einschlägiger Buchgeschäfte mit klingenden Namen wie *The Goddess and the Green Man*, *The Speaking Tree*, oder *The Labyrinth Books*, säumt die High Street von Glastonbury. Mir wurde oft berichtet, dass Buchgeschäfte für Interessierte die erste Anlaufstelle boten, sich über Paganismus und alternative Spiritualitäten zu informieren, Gleichgesinnte kennenzulernen und durch Aushänge auf regionale Aktivitäten aufmerksam zu werden. Das Aufsuchen alternativer Buchgeschäfte im Teenageralter sei fast so etwas wie ein *rite de passage*. Suchende würden beispielsweise nach Glastonbury fahren, so eine Informantin, „to meet a soul“: "Specially in times before internet, it was the bookshops where people met to share interests. Pagans have been very isolated, and still are, to find a community they visit alternative bookshops."

Eine Besonderheit stellt sicherlich *The Library of Avalon* dar. Am Vorplatz steht die große metallene Statue eines Drachen, daneben ein Schild mit der selbstironischen Aufschrift: „... the Trustees of the Library of Avalon, wish to make it clear that they accept no responsibility for any prophesies or other utterances which may be made from time to time by this Dragon, who does these things entirely upon his own authority.“ *The Library of Avalon* wurde Anfang der 1990er Jahre von Geoffrey Ashe, dem Autor von *Kelten, Druiden und König Arthur: Mythologie der Britischen Inseln* (1992) gegründet. Auf ihrer Homepage gibt sie an, die einzige öffentlich zugängliche esoterische Bibliothek Großbritanniens zu sein, vielleicht sogar Europas (LOA 2017). Die zwei kleinen Räume der Bibliothek sind bis unter die Decke vollgeräumt mit mehr als 17.000 Büchern, Manuskripten und Magazinen. Sie stammen zumeist von Ortsansässigen, die ihre Bücher zusammenlegen wollten, aus Erbschaften von Leuten, deren Angehörige nichts mit Esoterik anfangen konnten, oder aus Spenden diverser Forschungseinrichtungen. Ungefähr zwanzig freiwillige MitarbeiterInnen betreiben die als *Charity for the Advancement of Education for the Public Benefit* registrierte Bibliothek. Ihr Katalog basiert auf einem differenzierten System der Kategorisierung, alleine

³⁰ Ich beziehe mich hierbei auf meine Interviews mit dem anglikanischen Priester Paul Cudby, Berater in Sachen *New Religious Movements*, über seine Auseinandersetzung mit Paganismus. Die Ergebnisse seiner Arbeit werden im Juni 2017 veröffentlicht (Cudby 2017).

unter dem Schlagwort „*nature*“ finden sich fünf Unterkategorien: *The Universe*, *Metaphysics*, *The Earth*, *Ecology-Environment* und *Earth Mysteries*.

In der Bibliothek treffen wir Izzy, eine ausgebildete Bibliothekarin in ihren 60ern. Sie sitzt hinter einem Computer, der aus der Gründungszeit der Bibliothek zu stammen scheint. Ob wir uns umschauen dürften, frage ich. Ob wir etwas über die Bibliothek wissen wollen, fragt Izzy. Ich erzähle ihr über mein Projekt und ihr fällt sofort ein Buch ein, auf dessen Suche sie sich zugleich begibt. "Hast du als Kind auch mit Pflanzen gesprochen?", fragt sie mich. Ausweichend frage ich, ob sie wissen würde, wo jedes einzelne Buch stehe. „Natürlich nicht“, antwortet sie, aber dieses Buch, das liebe sie besonders. Sie wendet sich wieder zu den Regalen, streift mit den Händen über einige Bücher und sagt: "books, I love you all.“ Dann drückt sie mir *The Secret Life of Plants* von Peter Tompkins und Christopher Bird (1973) in die Hand. Ich schlage eine Seite auf und lese: „The true matrix of human life is the greensward covering mother earth. Without green plants we would neither breathe nor eat“ (ibid.: ix). Ich soll es mitnehmen, meint Izzy und borgt es mit ihrem Ausweis aus. Dann erzählt sie von einem Freund, der glaube, dass *magic mushrooms* zu einer interplanetarischen Spezies gehören, die mit Menschen kommunizieren könnten. Der Typ sei eigentlich sehr „grounded“, habe Familie und arbeite als Weinverkäufer. Irgendwo hier müsste es sicherlich auch ein Buch geben, in dem diese Vorstellungen ausgebreitet sind, meint sie. Ich lehne dankend ab. Im Vorbeigehen zeigt sie auf einen Aushang am schwarzen Brett. Dearbhaile Bradley, auch eine Freundin von ihr, bietet einen Workshop mit dem Titel *Healing our World, Healing Ourselves* der auf Joanna Macys Veröffentlichungen (1998) und Kursen über *The Work that Reconnects* basiert: "What insights can the non-human beings we share the planet with offer us? What is possible for us when we open to a deeper interconnection with the non-human world?"

Aber nicht nur in religiösen Pilgerorten, sondern auch in Oxford und London, muss nicht lange gesucht werden, um Literatur über Paganismus, aktuelle Aushänge und Praktizierende zu finden. Bei einer Vorerhebung besuchte ich *The Atlantis Bookshop* in London. Weder der Eingang und die Schaufenstereinfassung in dezentem Cyan-Farbton, noch die goldgerahmte Aufschrift „Occult“, „Bookshop“, und „Magic“ lassen erahnen, dass es sich um kein gewöhnliches Esoterik-Buchgeschäft handelt. *The Atlantis Bookshop* „[is] a hub for London’s occult world, essential to the practising magus, pagan, shaman and witch“, attestiert ein Enthusiast in Carr-Gomm und Heygate (2009: 453). Anfang der 1920er Jahre gegründet, gilt er als das älteste unabhängige okkulte Buchgeschäft Londons (TAB 2017: o.S.). Bereits

Gerald Gardner, der Gründervater neuzeitlicher Wicca-Bewegung, oder Ross Nichols, eine Schlüsselfigur der druidischen Revitalisierung (Carr-Gomm / Heygate 2009:181) und Aleister Crowley, vom *Ordo Templi Orientalis*, sollen in dem kleinen Lokal in der *Museum Street* verkehrt haben.

Die klassische Musik, die leise den kleinen Raum durchdringt, das ruhige Ambiente geordneter Bücher und schmöckernder BesucherInnen, sind für mich eine willkommene Abwechslung zur Hektik der Straßen rund um das *British Museum*. Hinter dem Verkaufstisch steht Geraldine Beskin, Magierin und derzeitige Inhaberin des Buchgeschäftes. Sie wirkt bedeutend jünger als in den YouTube-Videos, die ich über sie gefunden habe. Unverzüglich stelle ich mich vor und erzähle von meinem Projekt über Animismus in England. Etwas verwundert berichtet sie stattdessen von ihren Reisen nach Bali, wo es noch einen authentischen Animismus geben würde. Die Vorstellung, dass alles belebt ist, sei nach wie vor Teil der Alltagserfahrung im Dorf. Etwas ungeduldig mache ich sie nochmals darauf aufmerksam, dass mein Projekt hier in England angesiedelt ist und frage nach hiesigen Praktizierenden und Gruppen. Es gäbe zwar viele Gruppierungen, meint sie, aber ob die wirklich was Gescheites machen, könne sie nicht sagen. Etwas unzufrieden verlasse ich den *Atlantis Bookshop*. In der Tasche ein paar Kontakte – die laut Geraldine, doch was "Gescheites" machen – und ein Buch, dass sie mir verkaufte: *The Magic Songs of the Finns*, eine englische Neuauflage des im 19. Jahrhundert erschienenen Folklore-Werkes über Gesänge und Sprüche der Finnen, die von einer vergangenen Welt erzählen, „where every possible object possesses a spirit and to gain its help or incur its anger is a real possibility“.

Ob nun im örtlich weit entfernten Indonesien oder in vergangenen Zeiten Nordeuropas, häufig wissen Leute im Feld genau, wo oder wann es Formen von Mensch-Umwelt-Beziehungen gibt oder gegeben hat, die für sie authentisch und erstrebenswert sind. Diese Vorstellungen bündeln sich in Idealen, die sich oft in Texten wiederfinden, mit denen wiederum lebensnahe Situationen bewertet und beeinflusst werden. Dass einschlägige Buchgeschäfte und Büchereien nicht nur als Treffpunkt für Gleichgesinnte aufgesucht werden, sondern auch wegen der darin zu findenden Texte, haben meine GesprächspartnerInnen nicht extra erwähnt, vielleicht weil dies selbstverständlich ist, oder vielleicht auch weil die diskursive Betonung der eigenen leiblichen Erfahrung in alternativen religiösen Bewegungen (Moura Carvalho / Steil 2008: 3) einen gewissen Widerspruch zur der im Feld feststellbaren hohen Bedeutung von textlichen Quellen darstellt. Bedenkt man dass, “[a]nimism is often discovered by sitting beneath trees, on hills, in rivers, with hedgehogs,

beside fires“ (Harvey 2012a: 4), ist die Menge an Texten, die mir entgegengebracht wurde, umso überraschender.

Mein einjähriger Forschungsaufenthalt hätte nicht ausgereicht, hätte ich alles lesen wollen, was ich empfohlen bekam. Die Personen, mit denen ich gearbeitet habe, sind äußerst belesen. Mehrmals fühlte ich mich in meiner Rolle als Forscher unwohl, weil sie nicht nur über anwendungsorientierte Texte, mythologische Erzählungen oder literarische Texte besser Bescheid wussten, sondern auch über Ethnographien und andere akademische Publikationen zu Paganismus. Dies ist mitunter auf den regen Austausch zwischen Praktizierenden und ForscherInnen, teilweise in Personalunion, zurückzuführen. Weiters sind dafür auch die populärwissenschaftlichen Konferenzen einschlägiger Organisationen zu nennen, die sich durch einen hohen Grad an "Gelehrtentum" auszeichnen. Luhrmann (1989: 313) betont in ihrer Arbeit über Pagans in London die Rolle von Büchern: „It is easy to forget that books are important socializing influences, if not more important than people in this literary world. The new magician meets relatively few other magicians, but he reads very many books“. Das zentrale Moment der Sozialisierung in einer marginalen Praxis bezeichnet Luhrmann als „interpretive drift“: "the slow, often unacknowledged shift in someone's manner of interpreting events as they become involved with a particular activity" (1989: 312). Die Veränderung der Interpretation und Analyse von Events geht mit einer Neudefinition der Beschaffenheit der Welt der Betroffenen einher. Für Pagans stellen Texte, die eine alternative Sicht von Natur bereitstellen, eine wichtige Grundlage dar. In ähnlicher Weise analysiert auch Vitebsky (2003) in Bezug auf die Revitalisierung von schamanischem Wissen im Kontext der urbanen Mittelschicht Sibiriens die Bezugnahme auf Ethnographien und andere Literatur, als „literal belief“. Wie in vielen sozialen Bewegungen, ist auch im Paganismus nicht ein bestimmtes Buch mit umfassendem Wahrheitsanspruch zentral, sondern eine Vielzahl unterschiedlicher Texte. Ein paganer Enthusiast schreibt diesbezüglich: "We currently pride ourselves on not having a single holy book, but rather having many sources of inspiration" (Abburow 2016).

In einem der frühesten Texte des britischen Paganismus, dem okkulten Roman *The Sea Priestess*, schreibt Dion Fortune (1999 [1938]) über die Unabwendbarkeit der Verbindungen zwischen Mensch und Natur:

For only by grace of the sea-gods does man live upon the face of the land, for if they gathered themselves together in wrath they could drown the earth. And I saw that man's life is spun like a thread between irresistible forces that with a breath could destroy him, but that nevertheless, from them he draws his strength. For there is in the earth a reservoir of elemental force, just as there is a fountain of life beyond the far stars, and from the violence of the sea the violence of man's own nature draws its energy even as he draws breath from the air, for all things are but one thing at the last analysis and there is no part of us that is not of the gods. That within me which answered to the sea was awakened by the storm, and I knew that there can be in man a dynamic force that bears down opposition by sheer momentum; but this can only be in a man when he is as cruel as the sea and cares nothing for destruction or self-destruction, for the twin poles of this force are courage and cruelty, and there is a nobility about it that the world has forgotten in the cult of love. (Fortune 1999 [1938]: 166)

In *The Sea Priestess* hat Fortune das Lehrverhältnis zwischen Priesterin und Adepten beschrieben und die Grundzüge eines magischen Rituals dargelegt. Westliche Mystik und Esoterik prägten auch ihre weiteren Veröffentlichungen und führten zur Gründung der Vereinigung *Society of the Inner Light*. Mit ihren Publikationen erreicht sie bis heute eine Vielzahl von Interessierten. Fortune ist für die im Feld weit verbreitete Definition von Magie verantwortlich: „causing changes in consciousness at will“ (Carr-Gomm / Heygate 2009: 8, 438ff; vgl. auch Knight 2015). Diese Definition gründet sich auf einen romantischen Naturbegriff, der die Zerstörungskraft der Natur, ihre Unberechenbarkeit und Unkontrollierbarkeit in Beziehung zu menschlichen Charakteristiken setzt, und dabei den Fokus vom „Verhalten“ der Natur auf die Frage nach dem Verhalten von Menschen verschiebt. Die Herstellung eines „alternativen“ Verständnisses der Beziehung von Mensch und Natur, ob „nachhaltig“, „animistisch“, oder „ausgeglichen“, ist Programm vieler neuerer Veröffentlichungen. Bücher wie *The Wakeful World: Animism, Mind and the Self in Nature* (Restall Orr 2012), oder *Pagan Visions for a Sustainable Future* (De Angeles / Restall Orr / Van Dooren 2005), finden im Feld breiten Absatz. AutorInnen werden zum Teil in TV-Diskussion, wie beispielsweise die BBC-Show mit dem provokanten Titel *Is Paganism more relevant than Christianity today?* eingeladen und finden so weitere Verbreitung. Emma Restall-Orr erklärt darin beispielsweise den Naturbegriff von Pagans: „In Paganism the gods are not the authority, what is the authority that we look to, is sustainable relationship, so we

look to nature to understand nature. [...] It's a worship of study, it's a worship of understanding" (BBC One 2010). Pagans „studieren“ dafür sowohl historische Literatur, wie das walisische *Mabinogion* mit den Arthus-Sagen und eine Vielzahl anderer mythologischer Quellen, als auch neuere Literatur zwischen Sachbüchern und fiktionalen Texten. Hier sind beispielsweise *The Art of Conversing with the Genuis Loci* (Patterson 2005), oder *The Wanton Green: Contemporary Writings on Place* (MacLellan / Cross 2012), genauso wie *Animism: Respecting the living world* (Harvey 2005) zu erwähnen. Mythologische Texte, einschlägige AnwenderInnenliteratur, die Arbeiten von *Pagan Academics*,³¹ und auch die Inhalte von Ausbildungsprogrammen verschiedener paganer Organisationen und deren Selbstbeschreibungen bieten philosophischen und theologischen Unterbau. Die bedeutende Rolle von Texten, Schriften und Büchern begleitet Paganismus seit seiner Entstehung, auf die ich im Folgenden eingehen möchte.

Sowohl in der Anthropologie, als auch für Praktizierende, ist die Frage nach dem Ursprung einer Bewegung, ein wichtiges und heikles Thema. Gertraud Seiser und Matthäus Rest führen in der Einleitung zu *Wild und Schön: Der Krampus im Salzburger Land* (2016) aus, wie bei Praktizierenden, WissenschaftlerInnen und VertreterInnen von Brauchtumsvereinen, je nach ideologischer Ausrichtung, das Alter des Phänomens und seine Entstehungsgeschichte sehr unterschiedlich bewertet und kontrovers diskutiert wird (vgl. auch Hobsbawm / Ranger 1989). In Bezug auf den britischen Paganismus, scheint sich diesbezüglich die akademische Lehrmeinung durchzusetzen, wie mir der Historiker an der Bristol University und Pagan-Kenner Ronald Hutton versichert: „What we have decided in the last forty years, is that there was no surviving self-conscious pagan religion which was in opposition to Christianity from the early Middle Ages onwards in Britain, anywhere.“ In der Herausbildung von Paganismus als zeitgenössische Religion gilt Gerald Gardner als eine der Schlüsselfiguren. In den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts wurde Englands *Witchcraft Act* aufgehoben und es galt nicht mehr als Straftat, sich als „Hexe“ zu bezeichnen (vgl. Reid/Rabinovitch 2004: 514f). Gardner interessierte sich für Anthropologie, Archäologie und Magie und präsentierte in Veröffentlichungen, wie *Witchcraft Today* (Gardner 1954), „Hexerei“ als ein geheim

³¹ Dabei handelt es sich um AkademikerInnen, ReligionswissenschaftlerInnen, HistorikerInnen und AnthropologInnen die sich ihrem Forschungsfeld „sympathetisch“ zugeneigt fühlen und selbst mehr oder weniger als Pagans geoutet sind. Das rege Interesse an Pagans und Paganismus in den Humanwissenschaften, vor allem in den Religions- und Geschichtswissenschaften, sowie verwandten Disziplinen, hat zur Herausbildung des multidisziplinären Forschungsclusters der *Pagan Studies* geführt. Für eine Kritik an den Agenden der *Pagan Studies* siehe Davidsen (2012).

tradiertes religiöses System. Er behauptete, „that he met members of a New Forest coven [in Dorset] who initiated him into traditional English witchcraft“ (Carr-Gomm / Heygate 2009: 181). Seine weit verbreitete Idee einer Religion, die im Untergrund über Jahrhunderte (oder vielleicht sogar Jahrtausende) hinweg überlebt hätte, gilt nicht mehr als seriös (vgl. Reid / Rabinovitch 2004: 515). Dies gilt sowohl für akademische Diskurse als auch für die mehrheitliche Meinung im Feld.

Dass neuere wissenschaftliche Auseinandersetzungen im Feld schnell Verbreitung finden, hat mit dem regen Austausch zwischen Praktizierenden und AkademikerInnen zu tun. Auch der Historiker Hutton steht in engem Kontakt mit der paganen Szene, er hält Vorträge, begleitet Rituale, und hat eine nicht zu unterschätzende Wirkung auf die Meinungsbildung. In *The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft* (1999) hat er sich mit jener Literatur beschäftigt, von der Paganismus bis heute schöpft: angefangen von romantischer Literatur eines William Blake oder William Butler Yeats bis hin zu James Frazers *Golden Bough* (1922) und Robert Graves *The White Goddess* (1966 [1948]).³² Hutton bezieht sich auch auf archäologische Funde und ethnographisches Material über Pagans im südlichen England und vergleicht die Geschichte des zeitgenössischen Paganismus (Hutton 1999, 2003) mit der paganen Geschichte Großbritanniens (siehe Hutton 2013).

Auch Tanya Luhrmann (1989), die in den 1980ern über eine Londoner Gruppierung von „Hexen“ forschte, sieht in der Romantik des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts und deren literarischen Produktivität die Grundlage für die Herausbildung eines zeitgenössischen Paganismus in England. Luhrmanns Zusammenfassung der historischen Hintergründe möchte ich an dieser Stelle ausgiebig zitieren:

Modern neopaganism – the ‚new‘ paganism – acquired its shape as *The Golden Bough* was being written, and the first modern witches probably danced around their first bonfires in the years after Jessie Weston analysed the Arthurian grail legend as an ancient fertility rite. The magic was part of the mythic, folkloristic romanticism that flourished in the late nineteenth century. That romanticism arose out of the imaginative gap that widened as a mechanistic understanding of the universe took hold, as science and pragmatism

³² Ich werde auf die unterschiedlichen Strömungen romantischer Literatur im Kontext von Paganismus noch auf anderer Stelle zurückkommen. Mir ist bewusst, dass Frazers *Golden Bough* nicht als romantische Literatur verstanden werden kann. Dennoch bietet seine breite Sammlung unterschiedlicher Vorstellungen und Praktiken einen Fundus in der Re-Konstruktion paganer Praxis. Die reihhaltige Mythologie in romantischen Bezügen und vor allem die damit in Beziehungen stehenden Naturkonzeptionen wären ein eigenes wichtiges Thema, dem ich hier leider nicht weiter nachgehen kann.

increasingly dominated the foreground of the intellectual middle class. It still fills this gap. In its own way, neopaganism is a natural outgrowth of nineteenth-century romanticism, a child of the impulse to save traditional religious concepts by recloaking them in nature and thus in the scientifically ‚real‘. In neopaganism there is no god, masculine, separate and transcendently aloof, but rather an ancient divinity immanent in the world, at once as metaphysical and as empirical as Wordsworth's daffodils. This is a world of stone circles and Celtic mythology, of British shamanism and a homespun web of Wyrð, of the ‚Goddess‘ and her stag-horned consort, a world in which Frazer and Campbell are ransacked for details. And the natural world, from the mythicized perspective, is larger than itself, full of intensity and joy and pathos. (Luhrmann 1993: 220)

Eine bedeutende Rolle für die Entstehung eines "modernen" Paganismus spielt ein romantisches Verständnis des Verhältnisses zwischen Mensch und Natur, das im Gegensatz zu den klaren Trennlinien der Aufklärung postuliert wurde (vgl. auch Rountree 306f). Dies bildet den Hintergrund für die Zusammenführung verschiedener Elemente im Kontext der Revitalisierung und Rekonstruktion von Paganismus im Sinne einer selbstbewussten Religion im 20. Jahrhundert. Hutton (2012) identifiziert vier Strömungen, die dabei im zeitgenössischen Paganismus bricolage-artig zusammengesetzt wurden. Erstens, die zeremonielle Magie (*High Ritual Magic*), die in esoterischen Traditionen des späten 19. Jahrhunderts Anwendung fand: Rosenkreuzer, Freimaurer, *Hermetic Order of Golden Dawn* (vgl. auch Harvey 1997: 139). Zweitens, *hedgewitchcraft*, die Praktiken und das Wissen von „VolksheilerInnen“ (*cunning men and women*), die bei alltäglichen gesundheitlichen und lebenszyklischen Herausforderungen zur Linderung und Unterstützung angewendet wurden. Drittens stellen Bräuche und Rituale aus der britischen Folklore eine Ressource für Pagans dar: *wassailing* (die Segnung von Feldern und Apfelhainen), *Mummers' Plays* (folkloristische Theateraufführungen im Jahreskreis), *Morris dance* (eine Form des englischen „Volkstanzes“) u.a. Viertens bilden vorchristliche Imaginationen einen wichtigen Anknüpfungspunkt für Praktizierende. Hutton identifiziert eine Kontinuität von Symbolen, Praktiken, Metaphern und Ideen, die vor allem – trotz häufiger Abgrenzung – innerhalb christlicher Traditionen weitergegeben und überliefert wurden: "the whole great love affair that the Christian centuries have always had with the epics, the mythology, the art of the

pagan ancient world" (Hutton 2012).³³ Die Beziehung von heutigen Pagans zu diesen historischen Strömungen werden als bloß symbolisch und inspirationsgebend gesehen. Vor dem späten 19. und frühen 20. Jahrhundert wurden diese Elemente nicht zu einer „kohärenten“ religiösen Praxis kombiniert (vgl. Luhrmann 1993: 221). Zudem hat sich der zeitgenössische Paganismus in Opposition zu einer, wenn auch pluralen, dennoch mehrheitlich christlich-säkularen Gesellschaft positioniert (vgl. Rountree 2012). Auf diese Haltung wird im Folgenden näher eingegangen.

Ein Commitment zu einer Alternative gründet sich oft auf die Ablehnung dessen, von dem wir meinen, es nur zu gut zu kennen, und von dem wir wissen, es sicher nicht zu wollen. In der Hippie-Bewegung, so Miller (2008), drückt sich dies in einem Bekenntnis zu Erfahrungen aus, die deren Eltern nie gehabt hatten: „this was your emancipation from merely suffering one's fate in the world. You didn't just go to school, get a job, get married, do what you were supposed to do“ (ibid.: 229). Die Antithese wird zur imaginären Richtschnur in der Hoffnung auf ein besseres Leben. Was dies bedeutet, ist nicht unabhängig von den gesellschaftlichen und ökologischen Kontexten, in denen dieses eingebunden ist (bzw. sein soll), zu verstehen. Sowohl in Selbstrepräsentationen als auch in ethnographischen Arbeiten werden die gegenkulturellen und kritischen Aspekte von Paganismus hervorgehoben. Sie werden auf die historischen Verbindungen von Paganismus mit der Romantik und auch auf die rezenten Umweltbewegungen zurückgeführt. Die Suche nach Alternativen und das Zelebrieren von Differenz zur Mehrheitsgesellschaft kann als Charakteristikum von Pagans bzw. eines breiteren New Age Milieus gesehen werden (vgl. Strmiska 2005; Prince / Riches 2000; Bloch 1998; Heelas 1996).

Michael Strmiska betont in *Modern Paganism in World Cultures* (2005) den engen Zusammenhang zwischen der zunehmenden Popularität von Paganismus und „the failure of such formerly dominant explanatory systems as Christianity and science to provide people of this era with a fully satisfactory understanding of and relationship to the world we live in“ (ibid.: 42). Strmiska bezieht sich auf Giddens (1991) und beschwört eine Reihe von desillusionierenden Entwicklungen als Faktoren für die Entwicklung des modernen Paganismus: Kriege, totalitäre Regime, Bedrohungen durch nukleare Waffen, Verschmutzung und Zerstörung der natürlichen Umwelt, Artensterben etc. Diese erschütterten das Vertrauen

³³ Was Hutton nicht beachtet, ist der Einfluss von ethnographischen Arbeiten über indigene Gesellschaften auf die Rekonstruktionen von Pagans, genauso wenig wie Beziehungen und die Auseinandersetzung mit indigenen Praktizierenden.

in traditionelle Autoritätsstrukturen der modernen Welt und stärkten die Zweifel, dass diese fähig und gewillt sind das Wohlbefinden in der Welt zu schützen: "The indisputable technological progress of modern times is no longer seen as holding the key to human progress or security but only as a sad counterpoint to humanity's general inability to care for its own" (Strmiska 2005: 43). Paganismus versteht er als kulturelle Antwort auf die Desillusionierung mit herkömmlichen Religionen, Regierungen und Wissenschaften. Die Suche nach alternativen Quellen der Orientierung und Identität macht diese Religion attraktiv und durch neue Kommunikationstechnologien noch zugänglicher (ibid.: 45).

Die Anthropologin Loretta Orion (1995) hat sich mit Pagans in den USA und deren Zugängen zu Krankheit, Gesundheit und alternativen Therapieformen beschäftigt. Als Grundmotiv für die Hinwendung zu Paganismus identifiziert auch sie eine zugrundeliegende Unzufriedenheit mit dem US-amerikanischen Gesundheitsversorgungssystem und ein Misstrauen gegenüber einer hoch-technologisierten Mainstream-Medizin. Diese würden Pagans mit einer wachsenden Anzahl von Personen teilen, wenn sie auch mehr als andere Alternativen und Lösungen entwickeln. Wie Luhrmann (1989) fokussiert Orion auf magische Praktiken, insbesondere solche, die der Förderung der Gesundheit dienen sollen. Rituale, Gebete und Opfergaben definiert Orion (1995: 5) als "religious practice that is undertaken by individuals, alone or in concert, on their own or another's behalf to effect some change in themselves or the environment".

Der britische Anthropologe und Soziologe Paul Heelas beschäftigt sich in *The New Age Movement* (1996) mit der Konstruktion des Selbst im Kontext alternativer Spiritualität. Die darin vermittelte Praxis der Selbstverwirklichung, deren letztgültige moralische Autorität das Selbst ist, beschreibt er als "self-spirituality" (vgl. Reid / Rabinovitch 2004: 519). Auch Heelas betont die gegenkulturelle Identifikation von Pagans: "paganism has become the key resource for those (increasing numbers) who have counter-cultural concerns" (Heelas 1996: 88). Paganismus zeichne sich einerseits durch einen starken Fokus auf Umwelt und andererseits durch die Häufigkeit von Ritualen aus. Die Anziehungskraft von Paganismus sieht auch er in den Unsicherheiten der Moderne begründet. Im Zuge der Detraditionalisierung und Deinstitutionalisierung von Identitäten bieten die „sekundären“ Institutionen einer Gegenkultur ein Auffangbecken für die expressionistischen Konstruktionen der Persönlichkeit von Suchenden (Heelas 1996: 141ff). Damit sieht er Paganismus als Reaktion auf und Anpassung an die Bedingungen der Moderne (vgl. auch Hope / Jones 2006).

Mit Konstruktionen des Selbst in alternativen spirituellen Bewegungen beschäftigt sich auch Jon Bloch in *New Spirituality, Self and Belonging* (1998). Für ihn ist die Frage zentral, wie Praktizierende bei ihren Identitätskonstruktionen Bezüge zum Mainstream herstellen, beziehungsweise eine Einverleibung durch den Mainstream vermeiden wollen. Bloch beschreibt diese Praktizierenden als explizit „gegenkulturell“. Reid und Rabinovitch (2004: 521) paraphrasieren ihn wie folgt: „The culture to which it is counter is that of the ‚over-rationalized‘ mainstream in North America.“ Die Alternative, die Pagans (und New Age Enthusiasten) damit entwickeln wollen, ist eine spirituelle Praxis, in der formale Strukturen, Hierarchie und Dogma minimiert werden. Stattdessen soll die Unabhängigkeit des Selbst gefördert werden: "the best way to get countercultural spiritualists *not* to listen to spiritual information is to present it as the one best, true way for everyone" (ibid.).

Die AnthropologInnen Ruth Prince und David Riches (2000) sehen das Verhältnis von Paganismus zur Mehrheitsgesellschaft differenzierter und verstehen die Betonung des "Nicht-Mainstream-Seins" als emisches für die Gemeinschaftsbildung relevantes Merkmal. In *The New Age in Glastonbury* verwenden sie Victor Turners Konzept der *Communitas*, um die für zeitgenössische religiöse Bewegungen charakteristische „Gemeinschaftserfahrung“ zu beschreiben: „we contend that the primordial bonding that members share in common [...] is the in-common experience of being ‚not-mainstream‘“ (ibid.: 36). In der Konstruktion von Paganismus und anderen religiösen Bewegungen begeben sich AnhängerInnen in ein Dilemma, das Prince und Riches als „Nicht-Mehrheitsgesellschaft“ bezeichnen. Eine kulturelle oder politische Opposition zwischen Mehrheitsgesellschaft und Nicht-Mehrheitsgesellschaft sei formgebend in der Erschaffung dieser Bewegungen. Ähnlich wie Bennett (2014) und Strmiska (2005) sehen sie dafür die späten 1960er Jahre als ausschlaggebend. In dieser Zeit wurde die politische Introspektion des industriellen Kapitalismus durch AkademikerInnen und andere soziale KommentatorInnen und die „anti-mainstream philosophy“ für New Ager zugänglich (Prince / Riches 2000: 34).

Die Selbstrepräsentation von Praktizierenden als "Nicht-Mehrheitsgesellschaft" wird von Prince und Riches (2000) durch zwei Aspekte begründet. Einerseits ist es die persönliche Unzufriedenheit mit den Werten und Praktiken des Mainstreams und andererseits die Erfahrung, dass die Bewegung, mit der sie sich identifizieren, sie mit etwas Profundem versorgt, was der Mainstream nicht bieten könne (ibid.: 3). New Ager konzeptualisieren einen westlichen Mainstream „in terms of the industrial process, notably the ethic of material accumulation“ (ibid.: 28). Die entwickelten ethischen Standards stellen einen Gegensatz der

in den Mainstream projizierten materiellen Anhäufung dar.³⁴ Gegen den Mainstream zu sein bedeutet für New Ager das Herunterspielen von materiellen Werten, die Hochhaltung der Werte des Umweltschutzes und die Betonung von Kooperation anstatt Wettbewerb (ibid.: 28f). Im Sinne eines Gegenbildes wird das im Mainstream identifizierte "Übel" in seiner Umkehrung zu einem positiven Selbstbild, das, so Prince und Riches, die Erfahrungen der Zusammengehörigkeit bedingt.³⁵ Was also alternative Spiritualitäten verbindet, ist ihre Identifikation als "Nicht-Mehrheitsgesellschaft".

Helen Berger (1999) nimmt in *A Community of Witches* eine kritische Haltung gegenüber den "Abgrenzungstendenzen" von Pagans ein und erklärt die „Wahlgemeinschaft“ mit dem Konzept der „pure relationships“ von Giddens (1991). "Pure relationships" ermöglichen die Exploration und Konstruktion von Identität durch einen Prozess der Herstellung gemeinsam geteilter Geschichte mit ausgesuchten anderen. Darunter werden Beziehungen verstanden, die nicht auf soziale und ökonomische Bedingungen, sondern auf gemeinsam geteilte Werte zurückgehen. Besonders wichtig dabei sind Intimität, Commitment und Vertrauen. Paganismus wird als Versuch verstanden, moralische Fragen mit Fragen nach dem eigenen Leben zu verhandeln. Dieses Streben ist in modernen Gesellschaften, in denen die Rolle von Traditionen zur Richtlinienggebung zurückgeht, häufig anzutreffen (vgl. Reid / Rabinovitch 2004: 526; auch Hope / Jones 2006). Durch die Betonung von Globalismus, dem Glauben an persönliche und soziale Transformation und den Gebrauch von „noninstrumental rationality“ verortet Berger (1999: 6) Paganismus in der Tradition der Aufklärung und versteht diesen als eine „religion of late modernity rather than post-modernity. Although all of these religions have components of postmodernity, they do not ultimately signify an epistemological break with Enlightenment thought“.

Die Ablehnung von und Kritik an bestimmten Formen des In-der-Welt-Seins sind vielfältig. Die Aussagen über die "Übel" der Mehrheitsgesellschaft reichen von kritischen Äußerungen über Materialismus, Kapitalismus und Konsumismus bis hin zur Kritik an Fortschrittsgläubigkeit. Massenproduktion auf Kosten der Natur, Technologisierung und Mechanisierung werden ebenso kritisiert, wie Anthropozentrismus und die Verdinglichung

³⁴ Dafür ist zum Beispiel die Studie von Mika Lassander (2009) über die „post-materialistischen“ Werte von Pagans ist relevant.

³⁵ Einerseits ist eine selbstbewusste Opposition zum Mainstream, im Sinne eines „being other is cool“ zu erkennen. Gleichzeitig werden Pagans auch vom Mainstream zu AußenseiterInnen gemacht (siehe z.B. Brennan 2010; auch Hutton 2012). Für Melton (2004) ist dies eine weitere Gemeinsamkeit von neuen religiösen Bewegungen: "a different way of defining the field of new religions studies by viewing the object of concern not as a group of religions that share particular attributes, but as a set of religions that have been assigned an outsider status by the dominant religious culture and then by elements within the secular culture; hence they are a set of religions that exist in a relatively contested space within society" (Melton 2004: 30).

und Kommodifizierung von Natur und Menschen. Kritisiert werden auch die Monopolisierung von Landzugang und ein Rückgang an der Anerkennung des „Heiligen“ in der Natur. Innerhalb von Paganismus wird dafür einerseits das Christentum und andererseits der Kapitalismus als Reibfläche herangezogen.³⁶ Dies stützt sich mitunter auf einen gesellschaftlich breiteren Diskurs, in dem die Vereinbarkeit „ökologischer“ und „christlicher“ Werte bezweifelt wird (siehe White 1967). Whites These zufolge, seien die historischen Gründe für die ökologischen Krisen seiner Zeit im christlichem Denken zu suchen, welches sich auch in Folge in einer säkularisierten Form kapitalistischer Mensch-Natur-Verhältnisse widerspiegeln würde (vgl. Taylor 2016). Die im Feld hergestellten affektiven Zuneigungen zur Natur sind demnach in Zusammenhang mit breiteren kritischen Überzeugungen und Haltungen in modernen Gesellschaften zu betrachten.

Ohne wirkungsvolle Stereotypen, so Eriksen (1995), können ähnliche Überzeugungen schwer zu einer geteilten Gemeinsamkeit werden. Ablehnungen richten sich meist gegen „simplistic descriptions of cultural traits in other groups which are conventionally believed to exist“ (ibid.: 252). Stereotype Vereinfachungen und Verallgemeinerungen, wie beispielsweise „der Mainstream will die Erde beherrschen“ sind Teil von ethischen Imaginationen und ermöglichen die Verbalisierung und Herstellung emotionaler Haltungen, genauso wie sie Zugehörigkeiten schaffen. Dabei ist es schwierig generelle Aussagen über das Verhältnis zwischen Stereotypen und „Fakten“ zu treffen, da mit Stereotypen soziale Fakten angesprochen werden können, wenn auch übertrieben, ideologisiert und generalisiert (Eriksen 1995: 252).

Prince und Riches (2000) sind der Ansicht, dass die auf lokaler Ebene vorgenommene Unterscheidung zwischen Mainstream und Nicht-Mainstream irreführend ist, vor allem in Gesellschaften, die alles andere als monolithisch sind. Sie betonen, dass es nicht darum geht, die Perspektiven auf einen für Praktizierende überholten Mainstream zu analysieren. Was stattdessen im Fokus der Forschung stehen sollte – und hier stimme ich mit den beiden überein – sind die Auswirkungen des „Neubeginns“ im Kontext einer „gegenkulturellen“ Bewegung auf die alltäglichen Erfahrungen von Menschen und ihre Aktivitäten. Die Fragen richten sich damit auf die Herstellung ihrer Beziehungen z.B. zur Gesunderhaltung, der Kindererziehung oder ihrer Arbeitstätigkeiten (Prince / Riches 2000: 4). Diese Fragen werden m.E. umso relevanter, wenn wir uns vor Augen führen, dass das, was im Feld als "Nicht-

³⁶ Dabei darf nicht vergessen werden, dass Stereotypen immer in Machtbeziehungen eingebunden sind und die Bilder über Paganismus von christlicher Seite gesellschaftlich gesehen weit größeren Einfluss haben als umgekehrt (siehe z.B. BBC One 2010).

Mainstream" beschrieben wird, mitunter im Mainstream angekommen zu sein scheint und dabei Gefahr läuft, eine strukturelle Umdeutung zu erfahren.

"The best things in life are free, but we've found a way of selling them to you", schreibt Monbiot zynisch (2013: o.S.). In Bezug auf "green and ethical living" kann bereits festgestellt werden, dass viele der ursprünglich aus der Umweltbewegung stammenden gegenkulturellen Forderungen dabei verloren gegangen sind (vgl. Szasz 2007). Bio-Essen, ungiftige Hygieneprodukte und Reinigungsmittel, oder „natürliche“ Ausstattung sind mittlerweile Bestandteile großer Supermarktketten. Ethische Konsumtion ist ein wachsender Wirtschaftszweig, der sich der Hoffnungen und Ängste vieler KonsumentInnen bedient (vgl. auch Carrier 2012). Andrew Szasz (2007) argumentiert in *Shopping our Way to Safety*, dass der Schutz von Umwelt sich zu einem Schutz für Menschen gewandelt hat. Auch spirituelle Zugänge sind davor nicht gefeit. Graham Harvey meint: „If Pagans are most modern when they individualise and interiorise their religion, they are radical and counter-modernist when they celebrate what is there, what is given, what has no price or logo“ (Harvey 2011: 233). Damit bezieht sich Harvey auf die Rolle von Umwelt und Natur in den Rhetoriken und Praktiken von heutigen Pagans.

Manche AutorInnen verstehen Paganismus als „ökologische Spiritualität“. „Regardless of whether or not one accepts animism or neopaganism as having any validity and utility“, schreibt Sponsel (2001: 180), „the fact is that millions of people do, and that fact can have ecological consequences as a form of spiritual ecology.“ In der rituellen Zuwendung zu „sacred sites“ und zu Phänomenen wie Solstitien, Äquinoktien und anderen kalendarischen Events im Kontext des Jahreskreises, drückt sich für ihn der zentrale Fokus auf Umwelt bei Pagans aus: „honoring the beauty and power of nature“ (ibid.). Was der Religions- und ökologische Anthropologe Leslie Sponsel als „spirituality of nature“ beschreibt, benennt der Religionswissenschaftler Bron Taylor (2010) mit „dark green religions“. Als deren gemeinsamen Nenner sieht er „feelings of belonging and connection to nature“ (Taylor in Sponsel 2012: xi). Auch Gieser (2008: 76), der sich vor allem mit dem Druidentum in England beschäftigt, ist ähnlicher Meinung: „nature is something that all Druids hold sacred“. Deswegen klassifiziert er Paganismus als „environmentalist movement“ (ibid.: 233). Im Kontext der „Hexenbewegung“ kommt Greenwood (2000: 111) zu folgender Schlussfolgerung: „The idea of feeling connected to nature, feeling energy 'pulsating through blood and body' as a spiritual experience, is the very essence of witchcraft ideology“. York

attestiert, dass sich eine "emergent ecologically-based sacrality" als verbindendes Element durch die unterschiedlichen Ausprägungen paganer Religiosität zieht (York 1999: 135). Im Paganismus, so Pearson, drückt sich "a reorientation towards, and a re-sacralisation of, both external nature and our own physical embodiment" aus (Pearson 1998:1). In diesem Sinne wird Paganismus im Kontext der *Pagan Studies* häufig als „nature religion“ bezeichnet (Hardman 1996: ix; Harvey 1997: 126-176, 2011: 6; York 1999: 135).

Andere AutorInnen sind diesbezüglich vorsichtiger und kritischer. Reid und Rabinovitch stellen beispielsweise etwas distanzierter fest, dass sich Pagans selbst gern als „nature-worshipping and venerating“ beschreiben (Reid / Rabinovitch 2004: 514). Auch Moura und Steil (2008) weisen darauf hin, dass bei Pagans und anderen *earth lovers* die natürliche Umwelt vor allem in der Erschaffung von Identitäten und ihrer Selbstkultivierung eine Rolle spielt. Es gäbe keinen Zweifel, so David Green, dass Natur „a powerful image and rallying point for Pagans“ darstellt (Bowman 2000: 1, zit. in Green 2002: 282). Dies erkennt er daran, dass Rituale häufig im Freien stattfinden und auf Symbole, Metaphern und Imaginationen mit deutlichem Naturbezug zurückgegriffen wird. Im Vergleich zur Bedeutung von Esoterik und Mystik, schreibt Green (2002) in seiner Dissertation, spielt aber Umwelt in der Praxis von Pagans nur eine marginale Rolle. Als Beleg zitiert er Greenwood (2000), die seiner Meinung nach in ihrer Untersuchung von hermetischer Naturmagie bei englischen Wiccans, zu einem ähnlichen Schluss kommt: „The focus is on more internal rather than external nature; more emphasis on the often intense and emotional relationships within the coven [Gruppe von Wicca-Praktizierenden] than on a spiritual relationship with the natural world“ (Greenwood zit. nach Green 2002: 283). Eine bloße Idee und eine gefühlte Verbindung zur Natur kann für ihn keine Basis von „Naturreligion“ sein. Viel zu groß sei dabei der „gap between Pagan rhetoric on nature and the natural and Pagan ecological practice“ (Green 2002: 283). Soweit sein Ergebnis der ethnographischen Forschungen mit Pagans in England:

one might expect nature religionists to have well-defined notions of nature. In practice these were multiple, fuzzy, and impressionistic in comparison to their discourses on the role of ritual and mystery in their practices. Secondly, if nature is sacred, then one would expect Pagans to oppose its despoliation, at every turn, yet environmentalism is a marginal activity, at best, for many pagans. (ibid.: 283)

Greens erster Punkt soll uns hier nicht weiter beschäftigen. Viele Gesellschaften, die Green als „nature religionists“ verstehen würde, verfügen nicht unbedingt über einen klar definierten Naturbegriff; zumindest nicht in der Form, wie wir ihn in Abgrenzung zu Kultur kennen. Interessanter scheint hier sein zweiter Punkt. Nur eine Minderheit von Pagans hätte die Agenden der Umweltschutzbewegung in ihre Praxis integriert. Die Mehrheit von Pagans bezieht sich mittels Metaphern und Symbolen auf Umwelt, nicht jedoch in einer direkten Eingebundenheit, und trage daher nicht zur Herstellung eines ökologischen Gleichgewichts bei.

Hier geht es nicht darum, ob die Klassifizierung von Paganismus als „nature religion“ aussagekräftig ist oder nicht; das sollte den ReligionswissenschaftlerInnen überlassen werden. Was ich in diesem Zusammenhang interessanter finde, ist, dass ein Verständnis von Paganismus als „spirituality of nature“ auf der einen Seite und die Kritik an Pagans wegen der marginalen Rolle von „realen“ Naturinteraktionen auf der anderen Seite, nicht unbedingt einen Widerspruch darstellt. Stattdessen drückt sich m.E. in diesem vorrangig innerhalb der *Pagan Studies* geführten Diskurs ein ethisches Projekt aus, das Pagans zu einer stärkeren Umweltfokussierung führen soll. Im Sinne einer Ökologisierung der spirituellen Praxis soll ein nachhaltiges, direktes und engagiertes Verhältnis zwischen dem Menschen und ihrer jeweiligen Umwelt hergestellt werden. Auch Green liegt genau das am Herzen, wie er mir gegenüber in einem Interview mitgeteilt hat. Ich möchte im Anschluss dieses Bemühen anhand des Diskurses zum Verhältnis von Paganismus und New Age verdeutlichen.

Darin zeigen sich Abgrenzungstendenzen, die Paganismus gegenüber anderen alternativen Spiritualitäten herausheben. Diese sind sowohl im Feld als auch in akademischen Arbeiten anzutreffen. Dabei zeigt sich, dass ethnographische Arbeiten im Vergleich zu religionswissenschaftlichen (oder "theologischen") Studien diese Abgrenzung weniger in den Vordergrund stellen. Der Religionssoziologe Jon Bloch (1998) unterscheidet zwischen Paganismus und New Age nicht, sondern beschreibt beide als "alternative Spiritualität". Ähnlich sieht der Anthropologe Paul Heelas (1996) Paganismus als einen kleinen aber wachsenden Teil der breiteren New Age-Bewegung. Der Religionswissenschaftler Michael York (1995) unterscheidet hingegen klar zwischen New Age und Paganismus. Sowohl New Age als auch Paganismus sind zwar für ihn aus demselben „cultic milieu“ entstanden, welches sich durch eine gegenkulturelle Prägung auszeichnet. Beider Ziel sei die Transformation der Welt durch das Potential menschlicher Veränderung. Bestrebungen des Umweltschutzes stehen in enger Verbindungen damit. Diese würden sich aber vor allem

innerhalb von Paganismus wiederfinden, weil Pagans auf einen immanenten Ort des Göttlichen fokussieren. New Age würde sich eher durch die Suche nach einer transzendenten, metaphysischen Realität auszeichnen. Die Ambivalenz dieses Diskurses wird vor allem in Bezug auf die Frage nach den Umweltbeziehungen deutlich.

Der Umweltwissenschaftler Adrain Ivakhiv (2001) will ebenfalls klar zwischen Paganismus und New Age unterscheiden. Beides fasst er unter einer lose zusammenhängenden „New Age culture“ zusammen, was er als ein heterogenes Spektrum an subkulturellen und spirituellen Konzeptionen, Organisationen, Personen und Praktiken beschreibt. Diese nahm ihren Ausgang in den Bewegungen der Gegenkultur der 1960er Jahre und hatte sowohl religiöse als auch nichtreligiöse Auswirkungen auf mehrere Millionen NordamerikanerInnen und EuropäerInnen. Verbindend sieht Ivakhiv den Glauben an eine Gegenwart im Wandel und die Hoffnung auf „ökologische Harmonie“, „persönliche und planetarische Integration“ und „spirituelle Erfüllung“ (Ivakhiv 2001: 7). Die Mittel, die dafür im Paganismus und im New Age verwendet werden, unterscheiden sich für ihn gravierend: „one seeks to rekindle the connection with Earth’s power directly, while the other looks for wisdom beyond our planet’s weakened frame“ (ibid.: 8). Paganismus gehört laut Ivakhiv, gemeinsam mit indigenen Revitalisierungsbewegungen, der pantheistischen Naturmystik von UmweltschützerInnen, Ökofeminismus, und den Aneignungen spiritueller Zugänge von *Native Americans* zur Gruppe der „earth spiritualities“ oder „ecospiritualities“. Diesen stellt er einen „New Age millenarianism“ gegenüber. Während „erdbezogene Spiritualitäten“ in der irdischen Welt nach dem Numinosen³⁷ suchen, kennzeichnet New Age die Suche nach einem evolutionären Potential im Menschen hin zu „höheren“ Dimensionen und Schwingungen. Während erstere die Immanenz des Heiligen postulieren, bauen letztere auf Eingebungen durch „Kräfte des Lichts“ oder andere „hoch entwickelte extraterrestrische Wesen“ (Ivakhiv 2001: 8).

Das Bestreben, Paganismus von New-Age zu unterscheiden (in emischen als auch in etischen Diskursen), auch wenn ich die analytische Intention nicht anzweifeln will, ist gleichzeitig Teil eines ethischen Projektes vor dem Hintergrund ökologischer Herausforderungen. Was in der Unterscheidung hervorgehoben wird, ist eine ökozentrische Haltung der Pagans. Unter Ökozentrismus, werden naturzentrierte, in Abgrenzung zu menschenzentrierten Werten, verstanden: „in the ecocentric view people are inseparable from

³⁷ Das tiefe Erleben von Ehrfurcht und Faszination gegenüber Phänomenen, die nicht unbedingt an religiöse Ideen mit übernatürlichen Ursprung geknüpft sein müssen.

the inorganic/organic nature that encapsulates them. They are particles and waves, body and spirit, in the context of Earth's ambient energy" (Rowe 1994: 107). Zentral dabei ist der Glaube, dass Unterschiede zwischen der menschlichen und der nicht-menschlichen Natur nicht ausreichen, um zu behaupten, dass Menschen einen größeren "inhärenten Wert" (*intrinsic value*) als nicht-menschliche Natur besitzen. Für den Ökologen Stan Rowe (1994: 107) ist Ökozentrismus ein vielversprechendes universales Glaubenssystem und markiert einen „value-shift from Homo sapiens to planet earth“. Als Grundlage dieses Wertewandels sieht er wissenschaftliche Rationalität: „All organisms are evolved from Earth, sustained by Earth. Thus Earth, not organism, is the metaphor for Life. Earth not humanity is the Life-center, the creativity-center“ (Rowe 2017: o.S.).

Bei dem Umweltwissenschaftler Ivakhiv (2001) wird dies besonders deutlich. Es ist aus seinen Ausführungen über New Age und Paganismus nicht schwer heraus zu lesen, was für ihn die angepasstere Praxis ausmacht: ein abgehobenes, auf ätherische nicht-planetarische Schwingungen sich beziehendes New Age, oder eine bodenständige, Umweltdiskurse ernst nehmende, auf die Erde fokussierte Spiritualität wie Paganismus. In der Abgrenzung und Differenzierung steckt unweigerlich eine Wertung darüber, welcher spirituelle Lebensentwurf bei der Suche nach dem „guten Leben“ auf diesem Planeten tauglicher ist. Dieser Anspruch, so möchte ich meinen, liegt auch dem aktuellen Interesse an Animismus im Feld zugrunde, worauf ich im Folgenden eingehen werde. So wie AnhängerInnen einer spirituellen Alternative durch die Abgrenzung zum Mainstream Gemeinsamkeiten schaffen, grenzen sich Pagans von einem breiteren New Age ab, um Gemeinsamkeiten erdzentrierter Spiritualität hervorzuheben.

Nicht nur in der Frühzeit des zeitgenössischen Paganismus, wo James Frazers *Golden Bough* nach Geschichten, Mythen, Details und Hinweisen für die Rekonstruktion paganer Religiosität zu Rate gezogen wurde, sondern auch aktuell spielt die Anthropologie in der Erschaffung paganer Vorstellungen und Praktiken eine bedeutende Rolle. Anthropologie und Ethnographie dienen als Quellen der Inspiration zur Erschaffung alternativer ethischer Imaginationen und Praktiken in Bezug auf das Verhältnis von Mensch und Umwelt und der damit verbundenen Suche nach dem „guten Leben“. Dem „neuen Animismus“ kommt dabei eine Vermittlerrolle zwischen indigenen Ontologien und gegenkultureller Exploration zu. Graham Harvey, Religionswissenschaftler an der *Open University* und Pagan, hat vielleicht wie kein anderer sowohl den Naturbegriff von Pagans, als auch die akademische Debatte zu

Animismus beeinflusst. Seine Definition, “animists are people who recognize that the world is full of persons, only some of whom are human, and life is always lived in relationship with others” (Harvey 2006: xi) wird mittlerweile von AnthropologInnen verwendet, die ansonsten wahrscheinlich nicht in der Nähe von Pagans zu suchen sind. So zitiert beispielsweise Marshall Sahlins (2014: 281) Harvey um animistische Grundverständnisse zu diskutieren.

Harvey bezieht sich einerseits auf Auseinandersetzungen mit indigenen Religionen (2000, 2003, 2014), wie auch auf seine langjährige „Insider-Perspektive“ im britischen Paganismus (1997, 2007, 2011). Andererseits argumentiert er mit anthropologischen Zugängen zu Animismus. In *Animism: Respecting the Living World* (2005) bringt er die Theoriegeschichte zu Animismus in Dialog mit seiner ethnographischen Arbeit über Pagans. Auch in dem von ihm herausgegebenen Sammelband *The Handbook of Contemporary Animism* stehen Beiträge über indigene Animismen neben solchen, die sich mit Animismus im Kontext von neuen religiösen Bewegungen beschäftigen (siehe Letcher 2014; Harris 2014; Blain 2014; Ezzy 2014). Harvey betont die Gemeinsamkeiten zwischen westlichen und indigenen Animismen, und rückt die Frage, nach der Bedeutung eines „guten Lebens“ in den Vordergrund (vgl. Harvey 2012a). Harveys „neuer“ Animismus,

refers to a concern with knowing how to behave appropriately towards persons, not all of whom are human. It refers to the widespread indigenous and increasingly popular ‘alternative’ understanding that humans share this world with a wide range of persons, only some of whom are human. [...] the really significant question for animists of the ‘new’ kind is how persons are to be treated or acted towards (Harvey 2005: xi).

Dieses Verständnis von Animismus grenzt sich explizit von einem Tylor’schen ab. Während der „alte“ Animismus einen „Glauben an Geister“ vorfand, der als Projektion von Leben auf unbelebte Materie als evolutionäre Vorform religiösen Denkens gesehen wurde, will Harvey die „Personalität“ einer Vielzahl von Wesenheiten anerkannt und respektiert wissen, von denen nur manche Menschen sind (Harvey 2006: 205). Ausschlaggebend dafür waren unter anderem die Arbeit von Hallowell (2002 [1960]) und sein Begriff der „other-than-human persons“. Harvey hat die Debatten zu Animismus popularisiert. Die Bezugnahme auf ethnographische und anthropologische Forschungen über indigene Animismen diente dabei der Kritik an einer modernen Trennung zwischen Körper und Geist, Natur und Kultur, Subjekt und Objekt, sowie gleichzeitig der Entwicklung von Vorstellungen über alternative

Konzeptionen des Verhältnisses von Mensch und Umwelt. Dies wurde und wird im Feld bereitwillig aufgenommen.³⁸

Während der Historiker Hutton das Auseinanderhalten von indigenem und paganem Animismus als politische Strategie christlicher und atheistischer Interessensgruppen in England sieht, die Paganismus diskreditieren wollen (wie er mir in einem persönlichen Gespräch erklärt), ist Kathryn Rountree (2012) diesbezüglich differenzierter. In *Neo-Paganism, Animism, and Kinship with Nature* vergleicht sie anthropologische Studien animistischer Gesellschaften mit animistischen Vorstellungen von Pagans. Sie bezieht sich auf die im Feld verbreitete kosmologische Vorstellung, dass Pagans eine "Verwandtschaft mit Natur" leben und fragt, was dies im Kontext ihrer Tätigkeiten wie Wandern, Gärtnern, Ritualisieren und gegen Umweltzerstörung protestieren, bedeuten kann. Während sie den Animismus in indigenen Gesellschaften als verbindlich und alle Bereiche des sozialen Lebens durchdringen sieht, stellt der pagane Animismus eine "Wahl-Spiritualität" dar. Dieser ist kontextabhängig und kann nicht das gesamte gesellschaftliche Leben bestimmen, wie dies bei indigenen Gruppen der Fall ist. Paganer Animismus kann sich nur in Nischen des Alltags halten und dort vorangetrieben werden. Für indigene animistische Gesellschaften sei Animismus keine „Wahl-Spiritualität“ im Sinne eines religiösen und erstrebenswerten Ideals, sondern Mainstream. Seine Bedeutung ist nicht in Rhetorik und in Metaphern zu finden, sondern in den Strukturen, die das gesamte soziale Leben beherrschen (Rountree 2012: 307). Pagans hingegen folgen marginalen heterodoxen religiösen Pfaden, so Rountree, und ihr Weltbild, ihr Glaube, ihre Werte und spirituellen Praktiken unterscheiden sich vom Großteil der pluralen (wenn auch meist christlich geprägten) Mehrheitsgesellschaft. Rountree zufolge kann der neue Animismus als Entwurf alternativer Zugangsweisen gesehen werden, in dem kritisch auf bestimmte Elemente der Mehrheitsgesellschaft Bezug genommen wird:

the high value placed on 'progress', materialism, and consumerism; familiar dualisms, such as animate/inanimate, body/spirit, mind/body, natural/supernatural, nature/culture; and the belief that humans are categorically different from, and superior to, all other species and possess a God-given right to dominate and exploit the environment for human gain and pleasure." (Rountree 2012: 306)

³⁸ Ich erinnere mich beispielsweise an den Gründer des *British Druid Order*, der in der Zeit unserer Gespräche und seiner Neugestaltung des Online-Lernkurses im Druidentum Harveys *Animism: Respecting the Living World* gelesen und sich darauf bezogen hat.

Im Durkheimschen Sinne könne dieser Animismus nicht als kollektive Repräsentation der Gesellschaft gesehen werden, sondern nur für einen kleinen Teil. Der neue Animismus im Kontext von Paganismus repräsentiert für Rountree (2012: 306) "a world-as-wished-for rather than the world-as-it-is". Er fordert auf, politisches Handeln und Rhetoriken für ökologisch sensiblere Haltungen und Praktiken in Beziehung zur Umwelt zu entwickeln. In diesem Sinne dient der neue Animismus, ähnlich wie bei der Unterscheidung zwischen New Age und Paganismus, zur Reflexion und Formulierung anderer Zugänge zum Verhältnis von Mensch und Umwelt. Animismus zeigt sich darin nicht nur als analytisches Instrument zur Erforschung dieses Verhältnisses, sondern als ethisches Projekt. Ein animistischer Zugang zur Welt und damit in Verbindung gebrachte Praktiken werden somit mithilfe sozial- und geisteswissenschaftlicher Diskurse gefordert und gefördert.

Diesbezüglich möchte ich nochmals auf den *Pagans Studies* Experten Graham Harvey eingehen. Eine Frage, die sein gesamtes akademisches Schaffen zu durchdringen scheint, möchte ich hier als beispielgebend für seine gesellschaftspolitischen Ambitionen verstehen: „what [does] it mean to be a person, and a human person, in the company of other persons, not all of whom are human but all of whom are worthy of respect“ (Harvey 2005: xvii). Harveys Agenda ist die explizite Öffnung des akademischen und öffentlichen Interesses für eine „bessere Welt“: „Perhaps we will not only improve our understanding and analysis but we might also learn better ways to be human, better ways to live in the world“ (Harvey 2014: 9). Harveys Bemühungen um einen neuen Animismus stehen damit im Kontext der Exploration sowohl alternativer Vorstellungen über die Beschaffenheit *einer* Welt, als auch adäquater Handlungsweisen in den Beziehungen mit dieser Welt. In einem seiner anwendungsorientierten Texte, dem Vorwort zu *The Wanton Green: Contemporary Pagan Writings on Place* (MacLellan / Cross 2012), wird Harvey expliziter:

The ongoing capitalist over-consumption of the world is a failure to belong within a world that does, after all, have limits and boundaries. By failing to celebrate their own dwelling and bodily participation in multi-species place-communities, Europeans (and their modernist descendents [sic]) have conned themselves into imagining other weird separations such as those some claim to exist between mind and bodies. They have deluded themselves that others' cries of pain are insignificant background noise that communicates nothing of value. These are some symptoms of the extraordinary idea that humans are separate from the world. [...] We have entered an era of mass extinction that

will radically alter our planet home, forever silencing many of the voices of place-dwelling creatures, species by species. (Harvey 2012b: 11)

Die Betonung von „Bewohnen“ anstatt „Beherrschen“, von „Teilnahme“ anstatt „Trennung“ erinnert nicht nur an eine ökozentrische Ideologie, sondern auch an ein analytisches Projekt, in dem versucht wird den Menschen nicht ohne die Verbindungen mit dem Nicht-Menschlichen zu definieren. Dieses Dilemma zwischen normativem und analytischem Anspruch drückt sich besonders im Kontext der *Pagan Studies* aus, wenn Pagans entweder in einer „metaphysischen Aneignung“ von Natur oder der „direkten Interaktion“ beschrieben werden. Grundlage dafür bietet häufig die kritische Auseinandersetzung mit den Umweltbeziehungen britischer Pagans. Ian Jamison, ein Schüler Harveys, sieht diesbezüglich zwei Tendenzen innerhalb des Paganismus, zwei gleichzeitige, aber sich gegenseitig widersprechende Naturdiskurse: „the animist (privileging nature *qua* nature) and the esoteric (privileging a symbolic understanding of nature)“ (Jamison 2011: xii). Auch Harvey kontrastiert in einer elektronischen Nachricht an mich jene DruidInnen, die zwar Karten des Baum-Orakels befragen³⁹, aber keine „wirklichen“ Bäume kennen würden, mit jenen DruidInnen, die Bäume pflanzen, sie pflegen und als Feuerholz oder für ihr Handwerk nutzen. Ähnlich wie Jamison unterscheidet Harvey zwischen "animistischen" und "esoterischen" Strömungen im paganen Animismus:

the name [animism] seemed to be used in two seemingly contrasting ways. Some Pagans identified animism as part of their religious practice or experience which involved encounters with tree-spirits, river-spirits or ancestor-spirits. This animism was metaphysical and would have been recognized by Tylor. Other Pagans seemed to use "animism" as a shorthand reference to their efforts to re-imagine and redirect human participation in the larger-than-human, multi-species community. This animism was relational, embodied, eco-activist and often "naturalist" rather than metaphysical. (Harvey 2014: 2)

In einem Experteninterview erläuterte mir der Soziologe David Green ebenfalls zwei pagane Zugänge, die sich verkürzt als "Selbstprojekt" versus "Aktivismus" bezeichnen lassen. Einerseits gäbe es Pagans, die mehr an einer metaphysischen anstatt einer materiellen Welt

³⁹ Siehe Abschnitt 9 in dieser Arbeit

orientiert seien. Ihr Paganismus sei ein therapeutisches Selbstprojekt. Natur diene dabei nur als Kulisse und sei ansonsten durch Abwesenheit gekennzeichnet. Im Vordergrund stehen Ritual und Mythologie und nicht die natürliche Umwelt. Wenn Natur angesprochen wird, dann eher im Kontext von Glaubenssätzen und nicht in der Praxis. Natur werde darin zu einem „hohlen Konzept“: „alles ist Natur“, die als „gut“, „nett“ und „romantisch“ charakterisiert wird. Wenn Natur vorkommt, dann meistens nur im Kontext von „heiligen Orten“ (*sacred sites*). Im Sinne eines „top-down“ Ansatzes werde dabei ein universales Set an Praktiken und Glaubensvorstellungen über eine beliebige Umwelt gestülpt. Diesem selbstzentrierten Paganismus fehle es an philosophischer-ökologischer Substanz.

Auf der anderen Seite, so Green, gebe es Pagans, die „engaged ethics through embodied dwelling“ entwickeln. Aber von denen, „die leben, was sie sagen“, gäbe es nur ein paar wenige. Sie würden eine politische Verbindlichkeit in Bezug auf Umwelt wahrnehmen und nicht einem Anthropozentrismus anheimfallen. „Direkten Aktionen“ (*direct action*), dem Eingreifen in gesellschaftliche Verhältnisse mittels Streik, Boykott, Demonstration, Besetzung von Land, Baustellen und Bäumen, sowie Sabotage, würde dabei ein großer Stellenwert zukommen. Natur werde dabei als wild, göttlich, und sublim betrachtet. Die Praktiken von „dwelling Pagans“ würden im Sinne eines „bottom-up“ Ansatzes sich auf eine konkrete Umwelten beziehen und/oder durch eine Herkunftstradition gespeist werden.

Ähnlich hat sich Andy Letcher (Ökologe, Religionswissenschaftler und Pagan, der für Green eindeutig der zweiten Kategorie angehört) in einem persönlichen Gespräch mit mir geäußert. Viele Pagans würden zwar Zeit im Freien verbringen und dort ihre Rituale abhalten, aber die Tiere und Pflanzen, die dort leben, könnten sie nicht unterscheiden. Für sie sei Natur bloß die Quelle für Symbole und Metaphern zur Identitätsbildung. Natur würde nicht in ihrer Materialität und der Vielzahl an nicht-menschlichen BewohnerInnen wahrgenommen, sondern als Kulisse für Rituale verwendet werden. Ähnliche Aussagen ziehen sich durchs Feld der *Pagan Studies* und prägen die Positionierungen von Praktizierenden.

Manche Pagans berichteten mir, dass andere Pagans hinter jedem natürlichen Phänomen eine Bedeutung und Nachricht für die eigene Person finden wollen. „That bird flew across my path, that means...“, beginnt Gordon MacLellan seine zynische Erzählung über diese egozentrische Haltung: „that means the bird started flying over there and it's going to finish over there and you were in the way. It doesn't mean it has been waiting all its life just to flutter in front of you at that particular moment. You know, get over yourself!“ Für manche Pagans stellen die paganen Events eine der wenigen Möglichkeiten dar, Zeit im

Freien zu verbringen, während andere ständig in intensivem Kontakt mit einer Welt „draußen“ leben. Dass nicht von allen Pagans erwartet werden kann, dass sie sich auf die ökologische Umwelt beziehen und darüber Bescheid wissen, habe ich auch selbst erlebt. Bei einer gemeinsamen Wanderung sammelte eine in Wicca trainierte Person Blätter für ihren *Samhain*-Altar. Erst im Pub wurde sie von einer paganen Co-Wanderin aufgeklärt, zu welchem Baum diese Blätter gehören und was diesen besonders macht. Andere Pagans hingegen studieren in einem *Naturalist Training* oder unterrichten in *Forest Schools*.

„Esoterische“ Pagans werden von ökologisch motivierten Pagans, Pagan Academics, und anderen WissenschaftlerInnen, die sich auf den neuen Animismus stützen, herausgefordert. Diese Pagans würde eher mit metaphysischen *spirits* interagieren, anstatt mit der mehr-als-menschlichen Welt, in der sie leben. Sie würden aufgrund eines selbst-zentrierten Eskapismus Natur nur als Hintergrund für rituelle und magische Performances missbrauchen und sich Umwelt mittels rhetorischer Metaphern und Symbole bloß zur Identitätskonstruktion aneignen. Die Gegenüberstellung einer wünschenswerten „direkten Interaktion“ mit einer zu hinterfragenden „metaphorischen und metaphysischen Aneignung“ scheint m.E. Teil des ethischen Projektes zu sein, zu einer „besseren“, sprich informierten, politischen, ökologischen und direkten Praxis beizutragen.

Ich stimme mit David Green, Ian Jamison und Graham Harvey und den anderen Pagans, die ich hier in dieser Haltung beschrieben habe, politisch überein. Ich glaube auch, dass der symbolische Bezug auf Natur nicht ausreicht, um Beziehungen mit Umwelt zu kreieren, die einen Unterschied im Kontext unserer aktuellen ökologischen Herausforderungen machen können. Ich denke auch, dass es notwendig ist, beim Nachdenken über alternative Verhältnisse zwischen Mensch und Umwelt, nicht zwischen Geist und Materie oder Kultur und Natur zu trennen und stattdessen eine direkte Situiertheit aller Entitäten, die diesen Planeten bewohnen, in *einer* Welt vorauszusetzen. Der Versuch, die Naturbeziehungen von Pagans aufgrund ihrer tatsächlichen Umweltbeziehungen auf den Prüfstein zu legen, also ob sie Umweltschutz, Umweltaktivismus, "engaged dwelling," "direct action" wirklich leben und fördern, scheint mir daher relevant.

Aus einer analytischen Perspektive scheinen wir damit jedoch in dieselbe Falle zu tappen, die es zu vermeiden gilt. Die Beziehungen zwischen Mensch und Umwelt lassen sich nicht ausreichend auf Grundlage von Gegenüberstellungen wie Symbol versus Interaktion, Idee versus Materie, Bewusstsein versus Sein, Metapher versus Interaktion verstehen.

Stattdessen braucht es ethnographische und anthropologische Auseinandersetzungen mit Mensch-Umwelt-Beziehungen im Sinne eines Dialogs über Potentiale und Möglichkeiten. Was sich in diesem Diskurs jedoch zeigt, ist die Bemühung von Pagans und auch paganen WissenschaftlerInnen, sich von der Mehrheitsgesellschaft abzuheben und Alternativen zu produzieren. Das Aufleben eines neuen Animismus-Diskurses innerhalb von Paganismus kann als Bestrebung gesehen werden, das Verhältnis zwischen Mensch und Umwelt auf eine Weise zu adressieren, die sich vom Mainstream explizit abgrenzt. Angesichts ökologischer Herausforderungen soll Animismus eine Alternative und einen Ausweg aus der kartesischen Trennung zwischen Mensch und Natur bieten. Wurzeln dieser gegenkulturellen Entwürfe sind in der Romantik und in Ökologiebewegungen zu finden. Die Rezeption der *Pagan Studies* im Feld liefert dafür einen theoretischen Unterbau und dient der Reflexion der eigenen Praxis, bis hin zu ihrer Weiterentwicklung. Der neue Animismus kann als ethisches Projekt der Ökologisierung paganer Praxis von Pagans verstanden werden. Die Dynamik des Diskurses zwischen „metaphysischer Aneignung“ von Natur und „direkter Interaktion“ mit Umwelt ist durchaus mit jener Dynamik in der Kultur- und Sozialanthropologie zu vergleichen, wie ich sie im Rahmen der „Bewohnperspektive“ ausgeführt habe. Beide Diskurse gehen über ein analytisches Projekt hinaus und adressieren grundlegende Fragen nach dem „guten Leben“ in *einer* Welt, die nicht nur aus Menschen besteht, und in der das Leben von Menschen in Myriaden von Beziehungen und Verbindungen mit nicht-menschlichem Leben eingebunden ist. Wie dies im alltäglichen Leben von Pagans und anderen *earth lovers* verständlich wird, davon handelt diese Arbeit.

5 Zum Zustand der englischen Umwelt und deren Bedeutung in paganen Diskursen

The concept of reality is slippery because, always, truth is relative to context, and context is determined by the questions which we ask of events.

Gregory Bateson

Alan Macfarlane schreibt in *The Culture of Capitalism* (1987: 2): "England was the most developed capitalistic and industrial society, when man lived in a largely artificial, man-made landscape, yet it was in England that the respect for, and love of, the wild and the non-artificial was most evident". Affektionen sind zentral nicht nur in respektvollen und liebevollen Beziehungen, sondern auch im aktiven Widerstand gegen die Bedrohung der Welt, der die Zuneigung gilt. Mark Cocker, ein Autor des *New Nature Writing*, auf das mich eine/r meiner GesprächspartnerInnen hinwies, richtet seinen besorgten Apell bezüglich des Zustandes der englischen Umwelt an die MitstreiterInnen seines eigenen Genres:

Surely it behoves all those who care about these islands' non-human life to take account of the central story concerning nature in Britain? That narrative speaks of how we are bulldozing our fellow Britons – between 60,000 and 80,000 species of animal and plant – over the cliff into oblivion. We, a supposedly "nature-loving" people, are in danger of creating one of the most denatured countries on the planet. I would suggest that outside the lymphatic system of reserves and national parks, vast areas of England are already there. (Cocker 2015: 5)

Er fordert auf, sich doch endlich der „unfolding national story“ der britischen Beziehung zu nicht-menschlichem Leben und deren besorgniserregenden Auswirkungen bewusst zu werden. Ein Verständnis über die Rolle von „Geschichten“ in ökologischen Verhältnissen wurde bereits von Marilyn Strathern in *After Nature* thematisiert:

I write with the hindsight that, over the span of an epoch, the English have brought the most radical changes on their heads by striving most vehemently to preserve a sense of continuity with the past. And have in the process revolutionised the very concept of nature to which they would probably prefer to be faithful. (Strathern 1992: 3)

Die Geschichte Englands ist unter anderem durch einen Glauben an Fortschritt und eine damit verbundene Praxis gekennzeichnet, die ihresgleichen suchen (vgl. Hobsbawm 1990). Die Auswirkungen sind bis heute spür- und sichtbar. Wenn im globalen Vergleich, europäische Landschaften am intensivsten durch Besiedelung, Produktionssysteme und Infrastruktur geprägt sind (European Environment Agency 2016), dann nimmt das Vereinigte Königreich innerhalb Europas eine Vorreiterrolle ein. Mit 263 EinwohnerInnen pro Quadratkilometer gehört es zu den am dichtesten besiedelten Ländern Europas,⁴⁰ mit einem hohen (wenn auch rückläufigen) Grad an Urbanisierung und Industrialisierung. 70% der Landfläche Großbritanniens sind von industrieller Landwirtschaft mit hohem Mechanisierungs- und Intensivierungsgrad geprägt. Das Land gilt als ein „Musterbeispiel“ für großstrukturierte Landwirtschaft. Gleichzeitig wirken eine Vielzahl von Umweltschutz- und Forschungsinstitutionen sowie einschlägige NGOs auf den Diskurs über den ökologischen Zustand der britischen Inseln. Sie engagieren sich gegen den Verlust der Artenvielfalt, behandeln andere Umweltschutz-Agenden oder beraten die Regierung. In einem Bericht von *Natural England*⁴¹ wurde folgendes zusammengefasst:

Our natural environment is under pressure from a range of threats. Many of these threats have been evident for several decades: pressure from intensification of land and sea management and pressures arising from continuing economic development, such as land take, pollution and water abstraction. (Townshend 2008: 297)

Trotz des Versprechens von Premierminister David Cameron im Jahre 2010, dass er „the greenest government ever“ führen werde, gilt England im Vergleich zu (anderen) Ländern der Europäischen Union als der zweitgrößte Produzent von Treibhausgasen (Eurostat 2 2014).⁴²

⁴⁰ Genauer gesagt ist (bzw. war) das Vereinigte Königreich das Land mit der vierthöchsten Populationsdichte der EU. Zieht man Wales und Schottland von dieser Statistik ab, ergibt das eine Populationsdichte von 407 EinwohnerInnen/km². Das ist fast so viel wie in den Niederlanden und wird nur noch von Malta mit 1.340 EinwohnerInnen/km² übertroffen. Österreich hat im Vergleich dazu eine Populationsdichte von 103 EinwohnerInnen/km². Südwestengland, das Hauptgebiet meiner Feldforschung hat zwar nur eine Besiedelungsdichte von 220 Einwohner/km², der Schnitt wird aber durch das urbane Zentrum Bristol mit 3989 Einwohnern pro Quadratkilometer (etwas weniger als Wien) stark gehoben (Eurostat 1 2014)

⁴¹ *Natural England* ist eine öffentliche Körperschaft (*non-departmental public body*), die die Regierung bezüglich Umweltschutz beraten soll. Sie stellt eine Eigenheit englischer „quasi-NGO“ Politik dar. D.h. sie wird von der Regierung finanziert, arbeitet aber unabhängig von ihr.

⁴² Das von der Europäischen Kommission 2014 gestartete rechtliche Verfahren gegen das Vereinigte Königreich „for failing to reduce "excessive" levels of nitrogen dioxide (NO₂) air pollution from traffic, despite 15 years of warnings and several extensions and postponements granted to the government“ (Vidal 2014) wird durch Brexit nicht erleichtert werden. Was mit den Strafzahlungen werden wird, bleibt spannend.

Bezüglich der Folgen bestimmter wirtschaftlicher Interessen wurden vor kurzem. Der *State of Nature Report*, der den Zustand von mehreren Tausenden von Arten in weniger als einem Dutzend Habitaten evaluiert hat, kommt zu besorgniserregenden Ergebnissen. Darin wird festgestellt, dass in den letzten 50 Jahren bei 60% der untersuchten Arten ein Rückgang zu erkennen, bei 31% ist dieser gravierend und 10% sind vom Aussterben bedroht (Burns / Eaton / Gregory et al. 2013: 6f). Der Bericht schlug nicht nur im Forschungsfeld Wellen. Die Tageszeitung *The Guardian* berichtete, dass „[m]ost UK species in decline, [...] many animals, birds, insects, fish and plants are in trouble“ (Carrington 2013). David Attenborough, der Naturforscher und Produzent von Naturdokumentationen (eines der berühmtesten „Exportprodukte“ Englands) und Idol für viele meiner GesprächspartnerInnen im Feld, schreibt über den Warneffekt, den dieses Dokument haben sollte:

far more species are declining than increasing in the UK, including many of our most treasured species. Alarming, a large number of them are threatened with extinction. The causes are varied, but most are ultimately due to the way we are using our land and seas and their natural resources, often with little regard for the wildlife with which we share them. (Burns / Eaton / Gregory et al. 2013: 3)

Die Widersprüche im Umgang mit Natur können kaum augenscheinlicher sein als in England. Der Kontrast zwischen kapitalistischer Naturausbeutung und der Hinwendung verschiedener Gruppierungen zur Natur ist hier besonders stark sichtbar (vgl. Macfarlane 1987). Einerseits wird Großbritannien in seiner Vorreiterrolle in der Entstehung für die Industrialisierung und heutiger Marktgesellschaften beschworen und gilt als eines der urbanisertesten, industrialisertesten und am dichtesten besiedelten Länder Europas. Andererseits wird seinen BewohnerInnen eine besondere Zuneigung zu Natur, Tieren, Bäumen und dem Landleben attestiert. Keith Thomas (1983) erkennt im Kontrast zwischen „Zerstörung“ und „Liebe“ keinen Widerspruch. Die zutiefst unterschiedlichen Zugänge zur natürlichen Welt in England versteht er stattdessen in einem Verhältnis von Ursache und Wirkung. Macfarlane ist ähnlicher Meinung:

It was because of the urbanism, the industrialism and the general distancing and control of nature that many of the peculiarities of the English that so struck foreigners could develop. [...] Rather than quenching the love of animals, trees, country living, the effects of cities

and industries and a growing dominance of market values was to emphasize these feelings (Macfarlane 1987: 2, 13).

Eine affektive Zuneigung zu Umwelt in England ist ohne den historischen Kontext der Aufklärung und einer „Entzauberung der Welt“ nicht zu verstehen. In den romantischen Gegenbewegungen des 18. und 19. Jahrhunderts taucht entschieden die Frage nach der Position des Menschen in der Natur auf. Christmann (1997) sieht die Herausbildung einer zeitgenössischen „ökologischen Moral“ an die moralischen und religiösen Dimensionen der romantischen Gegenbewegung zur Aufklärung geknüpft.

Einer statistischen Erhebung über die Wahrnehmung umweltbezogener Herausforderungen zufolge ist die öffentliche Sorge der Briten über ökologische Bedrohungen seit den 2000er Jahren drastisch zurückgegangen (Taylor 2012). Während frühere Studien zeigen konnten, dass um die Jahrtausendwende große Teile der Bevölkerung von steigenden Temperaturen und Luftverschmutzung durch Autos und Industrie besorgt waren (vgl. Christie / Jarvis 2001), ist in den letzten Jahrzehnten eine größere öffentliche Skepsis gegenüber den Wissenschaften in Sachen Klimawandel und anderen ökologischen Zusammenhängen feststellbar: „Public concern about the threat posed by different types of environmental pollution declined over the past decade, and scepticism concerning the seriousness of such threats increased“ (Taylor 2012: 91). Für die Personengruppe, die im Zentrum meiner Forschung steht, kann ich diese Tendenz nicht bestätigen. Im Gegenteil, die Betonung einer bedrohten Umwelt und die Frage nach der Rolle des Menschen lagen während meiner Feldforschung an der Tagesordnung (vgl. dazu auch die Einschätzungen von Luhrmann 1993; auch Rountree 2012).

Eine Vielzahl von Thinktanks, wie die *New Economics Foundation*, alternative Ausbildungszentren, wie das *Schumacher Collage* in Totnes, oder Vorzeigeprojekte, wie das *Eden Project* bei St. Austell, erkunden theoretische und praktische Ansätze alternativer Mensch-Umwelt-Beziehungen. Die Bemühungen eine „post carbon culture“ im Rahmen der „Transition-Town-Bewegung“ herzustellen, sind vor diesem Hintergrund zu verstehen. Dazu gehören Städte wie Bristol, Totnes, Stroud oder Glastonbury im Südwesten Englands. In ihnen haben sich Graswurzelbewegungen gebildet, die durch Gemeinschaftsbildung auf lokaler Ebene postfossile Antworten auf „Peak oil“-Prognosen, Umweltzerstörung und damit verbundenen ökonomischen Unsicherheiten suchen (TransitionNetwork 2016). Neben der medialen Verbreitung „grüner“ Diagnosen und Therapien, gilt Bristol diesbezüglich als

besonders sensibilisiert. Es scheint ein Spezifikum von Südwestengland zu sein, dass ein ökologisches und soziales Bewusstsein hier stärker ausgeprägt ist als in anderen Teilen des Landes. Insbesondere Bristol gilt als „grüner“ Fleck mit einer betont gegenkulturellen Qualität⁴³.

Diskurse über anthropogene Erderwärmung, Zunahme der Kohlendioxid-Konzentration in der Atmosphäre, Ausdünnung der Ozonschicht, Versauerung der Meere, Dezimierung der Waldflächen auf globaler Ebene, Verlust von Artenvielfalt bildeten einen bestimmenden Teil meiner Alltagserfahrung während der Feldforschung.⁴⁴ In mehreren Gesprächen und Interviews mit FreundInnen und InformantInnen wurde ein „Planet in der Krise“⁴⁵ und die fatale Rolle des Menschen thematisiert. Auf Facebook und Twitter wurden Informationen über den Zustand der Erde verbreitet und auf einschlägige Texte in der umfangreichen alternativen Medienlandschaft verwiesen.⁴⁶ Aber auch auflagenstarke Medien, wie z.B. *The Guardian*, berichteten in Umwelt-Kolumnen häufig über die Verschlechterung des ökologischen Zustandes.

Mit meinen GesprächspartnerInnen habe ich wiederholt über umstrittene Technologien und deren Auswirkungen auf Lebensräume diskutiert: über weit entfernten Ölsandabbau und Ölbohrungen in der Tiefsee, bis hin zu lokalen „oil spills“ an der englischen Küste, oder die zunehmende Schieferöl-Extraktion durch hydraulisches Fracking. Wir diskutierten über die Juristin Polly Higgins und ihren Kampf gegen "Ökozid." Sie will ein internationales Gesetz als juristische Handhabe gegen die Verursacher von Umweltzerstörung und Klimawandel etablieren. Ich unterhielt mich über die Veröffentlichungen des Klimatologen und Geophysikers Michael Mann (2012), und die Position der Klimawissenschaften. Dass menschliche Aktivitäten hauptsächlich für die Erwärmung der letzten Jahrzehnte verantwortlich sind (US NRC 2008), ist im Feld eine Selbstverständlichkeit. Die extremen Wetterverhältnisse im Winter 2012 und Sommer 2013, die Regenfälle und verheerenden Überschwemmungen der letzten Jahre wurden von meinen GesprächspartnerInnen häufig

⁴³ Bristol wurde zur *Green Capital* gekürt, unterhält das jährliche *Festival of Nature*, die *Nature Week*, den *Bristol Garden Trail*, das *Wood Recycle Project* und das *Cycle Project*, um nur einige der bekannten Projekte zu erwähnen.

⁴⁴ In Englands Boulevardpresse werden manchmal die Auswirkungen menschlicher Aktivitäten auf Umwelt geleugnet (siehe Rose 2012), wenn dies auch nicht ohne Reaktionen im Qualitätsjournalismus bleibt (vgl. Nuccitelli 2012).

⁴⁵ Diese Bezeichnung ist an den Titel der 2012 in London abgehaltenen Konferenz *Planet under Pressure* (ICSU) angelehnt. Bereits im Vorfeld der Konferenz wurde der Begriff des "Anthropozäns" als Bezeichnung jenes Zeitalters vorgestellt, das durch die Ausweitung des Einflusses menschlicher Systeme auf den gesamten Planeten gekennzeichnet ist.

⁴⁶ Vgl. beispielsweise *The Spark*, *The Land*, *Pagan Dawn*, *Positive News*, *Alternatives*, *Resurgence & Ecologist* u.v.a.

thematisiert. Möglicherweise kommt dem Klimawandel in dieser Auseinandersetzung deswegen eine besondere Rolle zu, weil er uns darauf aufmerksam macht, dass "many of our culture's most cherished ideas are no longer viable. These are profoundly challenging revelations for all of us raised on Enlightenment ideals of progress, unaccustomed to having our ambitions confined by natural boundaries" (Klein 2011: o.S.). Die Kritik an den „Idealen des Fortschrittes“ von Paul Kingsnorth und Hine Dougald (2009) ist im Feld besonders prominent. Die Autoren und Gründer des *Dark Mountain Projects* organisierten das jährlich stattfindende *Uncivilization Festival*. Ihre Projekte wurden von mehreren Personen an mich herangetragen. Dabei betonten sie, dass ihnen ihre Ausdrucksweise über den Zustand des Landes, wie beispielsweise im *Uncivilization Manifesto*, „aus der Seele spricht“:

We are the first generations to grow up surrounded by evidence that our attempt to separate ourselves from 'nature' has been a grim failure, proof not of our genius but our hubris. The attempt to sever the hand from the body has endangered the 'progress' we hold so dear, and it has endangered much of 'nature' too. The resulting upheaval underlies the crisis we now face. We imagined ourselves isolated from the source of our existence. The fallout from this imaginative error is all around us: a quarter of the world's mammals are threatened with imminent extinction; an acre and a half of rainforest is felled every second; 75% of the world's fish stocks are on the verge of collapse; humanity consumes 25% more of the world's natural 'products' than the Earth can replace — a figure predicted to rise to 80% by mid-century. Even through the deadening lens of statistics, we can glimpse the violence to which our myths have driven us. (Kingsnorth / Dougald 2009: 5)

Für Kingsnorth und Dougald sind es die „Mythen“ und „Geschichten“ der Aufklärung und ihre realen Auswirkungen auf die natürliche Welt, die sie als obsolet definieren. Die ökologischen Krisen und die damit verbundenen Herausforderungen bilden den Ausgangspunkt für die Suche nach Auswegen und alternativen Zugängen zum Verhältnis von Mensch und Umwelt. Die Entwürfe dafür variieren, wie noch gezeigt wird, die Ablehnung bestimmter Mensch-Umwelt-Beziehungen hingegen zeigt sich als Konstante. Wenn auch das Umweltbewusstsein auf nationaler Ebene zurückgeht, genießen Diskurse über eine bedrohte Umwelt eine zentrale Stellung im Alltag meiner Gesprächspersonen. Die aktuellen

ökologischen Herausforderungen können also auch als Ursache für eine verstärkte affektive und spirituelle Zuneigung zu Umwelt gesehen werden.

Diskurse um lokale und globale ökologische Diagnosen, die die Sorgen und Ängste eines Teils der englischen Bevölkerung ausdrücken, finden sich in der Rhetorik und Praxis von Paganismus wieder. Viele (wenn auch nicht alle) Pagans identifizieren sich mit der Ökologiebewegung und sehen die Frage nach dem Umgang mit Umwelt als verbindendes Element. Neben feministischen und postmodernen Haltungen sei die zunehmende Sorge für Umwelt jenes Element, das Paganismus seit den 1960er Jahren so attraktiv mache, heißt es in einem Flyer über *The Druid Network*: "[It] attracted many who felt the desire for an alternative to the disconnected consumer lifestyle pervading so much of society". Der Topos der fehlenden Verbindung mit der natürlichen Welt ist in diesem Feld weit verbreitet. Pagans und andere *earth lovers* spekulieren über den Zustand einer fragilen und sich rasant verändernden Biosphäre. Sie zweifeln nicht am entscheidenden Einfluss menschlicher Aktivitäten und problematisieren ökonomische Interessen und kapitalistischen Überkonsum (vgl. Harvey 2012: 10). Dabei beziehen sie sich auf alternative Rhetoriken und Praktiken, die sich von jenen der "Mehrheitsgesellschaft" abheben (vgl. Rountree 2012). Der Druiden Philip Carr-Gomm schreibt:

Given that we have lost our connection with the Earth, with the environment, to such a degree that we are destroying it, it is clear that all attempts to re-establish that connection at a deeply conscious level are important and meaningful. [...] Today our biggest problem is that we have separated ourselves from Nature - so much that there is a risk we may not survive as a species. We need philosophies, spiritualities, ideas, that can help us get back in touch with Nature again - our spirituality must become ecological. (Carr-Gomm 2011: 3f)⁴⁷

Die von Macfarlane festgestellte affektive Zuneigung zu Tieren, Bäumen und ländlichen Landschaften in England ist im Paganismus weitverbreitet. Paganismus teilt mit der Umweltschutzbewegung einerseits die historischen Wurzeln in der Romantik. Andererseits wurden Umweltdiskurse, beginnend in der Mitte des 20. Jahrhunderts, sehr früh in der

⁴⁷ Warum die Annahme einer bedrohten Welt vorausgesetzt wird, bzw. warum sie im Feld vorausgesetzt wird, wird an anderer Stelle anhand des Diskurses in den Fallbeispielen bearbeitet werden.

Entwicklung von Paganismus zur Religion aufgegriffen. Rountree (2012: 306) sieht Paganismus in diesem Kontext als zeitgemäßes Ideal, "a passionately held manifesto [...] a religion for the times: an ecological religion for societies confronting critical ecological challenges". Sie reiht Paganismus damit in religiöse Bemühungen ein, die unter der "greening of religion hypothesis" zusammengefasst werden (Taylor 2016). Darin werden ökologische Fragen nach den menschlichen Beziehungen zur natürlichen Welt aus religiöser Perspektive neu evaluiert.⁴⁸ Was Paganismus von anderen "grünen" Religionen unterscheidet, ist laut Rountree (2012: 306f), dass Ideen über Beziehungen mit anders-als-menschlichen Wesen in der natürlichen Welt ein grundlegendes Merkmal von paganem Glauben und Weltbild darstellen. Wie in dem vorherigen Kapitel ausgeführt, wird diese Generalisierung nicht von allen VertreterInnen der *Pagan Studies* geteilt, im Feld selbst bin ich aber durchwegs auf diese Ausrichtung gestoßen (siehe dazu Green 2002; auch Luhrmann 1993). Es wäre aber vereinfacht, meine InformantInnen über einen Kamm zu scheren und sie darauf zu reduzieren, dass für sie die Erde von einer „immanenten Heiligkeit“ durchdrungen ist. Auch möchte ich mich nicht Sponsels (2001: 180) Position anschließen, dass Pagans, „[r]ather than worshipping a spirit or deity, [...] consider everything that lives to be holy“. Dennoch bin ich mit Sponsel einer Meinung, dass genau diese Betonung einer spirituellen Ökologie als bedeutsam für die rezente gesellschaftliche Anziehungskraft und Popularität von Paganismus gesehen werden kann.

Dieses breite Interesse an spiritueller Ökologie drückt sich beispielsweise in der Anerkennung der paganen Organisation *The Druid Network (TDN)* als offizielle Religion in England aus. *TDN* wurde 2010 in den Status einer religiösen Wohlfahrtsorganisation gehoben (TDN o.J.) und ist bisher die einzige mir bekannte pagane Institution, die im Sinne des Gesetzes zu *Advancement of Religion for the Public Benefit* registriert wurde. Die Gründerin von *TDN*, Emma Restall Orr, will Paganismus explizit als animistische Religion fördern und sieht „the essence of Paganism [in] learning to live *with* nature instead of trying to control, dominate or look after it in a patronizing sense" (Restall Orr in BBC 2013). In der wissenschaftlichen Begutachtung des Antrags bei der *Charity Commission* wird ein animistisches Verständnis von Mensch und Umwelt betont, das den Paganismus relevant mache: „it clearly refers to a religious significant world even when it includes trees, rocks,

⁴⁸ Im Kontext seiner „greening of religion hypothesis“ will Taylor eine Zunahme der Bedeutung und Betonung von Natur in verschiedenen Religionen erkennen. Dass der katholische Papst Franziskus nicht zuletzt wegen der Veröffentlichung der „Umweltenzyklika“ *Laudato si'*, als „nature worshipping pagan“ bezeichnet wurde, kann als Anekdote im Kontext dieser Tendenzen gesehen werden (Mellino 2015).

springs, seasons, planets and so on“ (Harvey 2009: 10).⁴⁹ Die offizielle Anerkennung dieser Organisation spricht für ein wachsendes Interesse an animistischer Spiritualität in England und steht in Zusammenhang mit einem globalen Interesse.

Die Veröffentlichungen des Kulturökologen und Philosophen David Abram haben das Verständnis animistischer Vorstellungen in großem Maße beeinflusst und populär zugänglich gemacht. Im Feld wird sowohl auf *The Spell of the Sensuous* (1996) als auch auf *Becoming Animal* (2010) zurückgegriffen. In diesen Texten siedelt Abram Wahrnehmung und Sprache in einer mehr-als-menschlichen Welt an. Er argumentiert für eine direkte Beziehung mit einer Gemeinschaft von Wesen (*beings*), “that surrounds and sustains the human“ (Abram 2010: 9). Dies sieht er als notwendig angesichts ökologischer Herausforderungen:

As the climate veers toward catastrophe, the innumerable losses cascading through the biosphere make vividly evident the need for a metamorphosis in our relation to the living land. For too long we’ve inured ourselves to the wild intelligence of our muscled flesh, taking our primary truths from technologies that hold the living world at a distance.

(Abram 2010)

Abram ist vielleicht einer der bekanntesten animistischen AutorInnen, der sich einerseits eines phänomenologischen Ansatzes und andererseits anthropologischer Konzepte bedient, um auf literarische Weise eine westliche Dichotomie zwischen Natur und Kultur zu hinterfragen und der eine leibliche und spirituelle Zuwendung zu Umwelt fördern will. Aber auch Priscilla Stuckey (2010, 2012) und Mark Rowlands (2009) sind hier zu erwähnen.

Öffentlich wirksamer sind Spielfilme und Computerspiel, die Umweltkatastrophen in Szene setzen. Während meiner Feldforschung habe ich festgestellt, dass die Animes des japanischen Regisseurs Hayao Miyazaki, wie z.B. *Princess Mononoke* (1997) oder *Spirited*

⁴⁹ Das vollständige Zitat aus dem Begutachtungsschreiben lautet: „[W]hile Druids and other Pagans rightly point to the definitive centrality of the celebration of ‚nature‘ in their religion, and while academics typically label Paganisms and indigenous religions ‚nature religions‘, the notion of ‚nature‘ is far from unambiguous. Adherents will frequently assert that ‚there is nothing outside of nature‘ or ‚all we venerate is natural‘. But this is not a Cartesian nature, let alone a mechanical one. It is far more the kind of animist worldview that exists in tension with that idea. Indications of this are visible in references to ‚otherworlds‘ and to beings not found in any rationalist evolutionary taxonomy. In their own knowledge system there is clearly nothing unnatural about these realms or beings. However, things look different when addressed towards the still dominant discourse in which ‚nature‘ is (a) merely material and neither conscious nor spiritual, and (b) separate from humanity (as indicated by the separation of [9] the ‚natural‘ from the ‚social‘ sciences as if badgers aren’t social and botanists aren’t natural). This is all to argue that ‚natural‘ is a complex word that carries diverse meanings that are not always evident to different speakers and hearers. In Druidry it clearly refers to a religious significant world even when it includes trees, rocks, springs, seasons, planets and so on“ (Harvey 2009: 9f).

Away (2001) sehr beliebt waren. In ihnen kämpfen die ProtagonistInnen durch die von Shinto und Umweltkatastrophen gezeichneten Landschaften. In Miyazakis Filmen wird eine indigene Welt, voll mit Geistern und belebten Dingen, in Kontakt mit der globalen Konsumgesellschaft gebracht, während der Autor selbst für seine humanistischen, pazifistischen und antikapitalistischen Sichtweisen bekannt ist (Brienza 2013: 490). Diese Medien finden eine breite Rezeption und sind Teil eines globalen animistischen Diskursfeldes.

Ein anderes Beispiel für öffentlichkeitswirksame animistische Inhalte ist die internationale Ausstellung *Animism: Modernity through the Looking Glass*, die in großem Maße von der Auseinandersetzung mit Animismus in der Anthropologie schöpft. Der kuratierende Künstler, Anselm Franke, fordert eine Revision und Dekolonialisierung moderner Imaginationen, die sich auf eine Trennung zwischen Geist und Materie, Vorstellung und Realität, Selbst und Welt gründen (Franke 2011: 21). Auch die *dOCUMENTA (13)* in Kassel, eine der bedeutendsten Ausstellungen zeitgenössischer Kunst, sei hier zu erwähnen. Die Kuratorin Carolyn Christov-Bakargiev wollte in ihrem Konzept das Verhältnis zwischen Menschen und Dingen neu bestimmen (Rauterberg 2012) und den Anthropozentrismus hinterfragen, der anderen Lebewesen und Materie keinen Wert zugesteht (Oppolzer 2012).

Jedoch nicht nur in Religion, Kunst, Populärkultur oder Philosophie wird über Animismus und seine indigenen Wurzeln nachgedacht und ein potentiell „in-der-Welt-Sein“ für eine Ära mit gravierenden ökologischen Herausforderungen beschworen. Auch die Politik bleibt davon nicht mehr unberührt. So wurde beispielsweise in Bolivien und Ecuador, der Begriff des „guten Lebens“ in die Verfassung aufgenommen. Das Konzept *buen vivir* nimmt dabei Bezug auf einen indigenen Naturbegriff, der die Beziehung mit einer lebendigen Erde in den Vordergrund stellt. Die Erklärung von Rechten für „Mutter Erde“ drückt darin für Fatheuer (2011: 10) ein „allgemeines Unbehagen mit überkommenen Wachstums- und Fortschrittskonzepten“ aus.

Die Suche nach „alternativen“ Formen der Zuwendung zur Umwelt erfolgt im Feld vor dem Hintergrund globaler und lokaler Diskurse, um den Auswirkungen menschlichen Handelns auf ökologische Zusammenhänge zu begegnen. Das zunehmende ökologische Bewusstsein in einer „Ära der Ökologie“ (Radkau 2011) macht einen wichtigen Teil der rezenten Popularität alternativer Entwürfe aus. Naturwissenschaftliche Berichte und Diagnosen über die Verschlechterung des Zustandes der Erde haben einen bedeutenden Einfluss auf das gesteigerte Interesse an animistischen und erdgebundenen Philosophien,

Konzepten und Praktiken. Harry Garuba (2012) fasst pointiert zusammen, dass ein breit gestreuter Zweifel am Projekt der Moderne für das globale Wiederaufleben eines Animismus-Diskurses verantwortlich ist. Entsprechend ist die Anziehungskraft neuer Naturbeziehungen und die Ablehnung „moderner“ Umweltverhältnisse nicht ohne jene Moderne denkbar, die keinen Zweifel mehr über die katastrophalen Auswirkungen des Menschen auf seinen eigenen Lebensraum lässt (vgl. Latour 2012).

6 *The spark that makes us sparkle: Graces Sehnsucht nach Verbundenheit*

One touch of nature makes the whole world kin.

William Shakespeare

Auf einem massiven Holztisch in der geräumigen Küche von Grace liegen mehrere bunte Tarot-Karten mit Pflanzenmotiven aus dem „Druid-Plant-Oracle“ in einer bestimmten Ordnung vor uns. Die Stimmung ist entspannt und unprätentiös; nicht verwunderlich, nach dem feinen Irish-Stew, das sie für mich und die weitere Besucherin, eine gute alte Freundin und *Curandera* aus London, zubereitet hat. Grace ist an der Reihe. Sie wirkt erschöpft und etwas niedergeschlagen. Ich frage mich, ob sie an ihre derzeitige Lage denkt. Ihr bescheidenes Einkommen deckt kaum noch die Lebenshaltungskosten. Anstatt selbst die Tarot-Karten zu ziehen, lässt sie Yindi wählen, den schwarzen Labrador-Mischling, den eine Nachbarin gelegentlich vorbeibringt. Ihre Freundin aus London lächelt, findet dies unheimlich witzig, interpretiert die Karten jedoch in Bezug auf Grace: Ein Projekt gehört zielgerichtet durchgeführt. Sie müsse lernen auf ihre Ressourcen zu achten aber aktiv dranzubleiben. Dafür brauche es konkrete Planung, klare Entscheidungen und selbstbestimmtes Handeln! Graces Gesichtsausdruck wirkt ernst: „It’s dredging up all sort of things [...] I guess I have spent my whole life drifting from one thing to another. It’s never been like a conscious ‚I’m going to do this next‘ or ‚I’m going to do that‘ [...] I’ve never had a plan“.

Grace ist knapp über 60, arbeitet als Busfahrerin beim Bristol City Council und chauffiert Erwachsene mit Beeinträchtigung von ihrem Wohnort zu einer Tagesbetreuungsstätte und zurück. Außerdem gibt sie gelegentlich schamanische Behandlungen. Sie ist mein längster Kontakt in Bristol, hat mir einen warmen Empfang in England beschert und mir Unterkunft in ihrem großen Edwardischen Haus in Easton, einem von Gentrifizierung betroffenen Viertel in Ost-Bristol, geboten. Ich erinnere mich gut an einen meiner ersten Besuche: an den riesigen Rosmarinstrauch, der mittlerweile begann den Vorgarten zu überwuchern und dessen Äste Grace für Schwitzhütten verwendete; an die schwer zu öffnende quietschende Eingangstür und die warmherzige Umarmung von Grace; an den unzähligen Nippes von

FreundInnen, kleine Elfen-, Pixie- und Tierfiguren, die von Wänden und aus Nischen blickten; an das Wohnzimmer mit den von ihrem Ex-Mann selbstgebauten Einrichtungsgegenständen, den anderen Dingen, die ihre Kinder nicht mehr benötigen, wie den kaum benutzten alten Fernseher, den ihr Sohn bei ihr deponierte; an Zeichnungen und Gebasteltes ihres Enkels, sowie Fundstücke gemeinsamer Wanderungen; einen „Jenny Haniver“ – ein getrockneter und präparierter Rochen, der aussieht wie ein Teufel, Engel oder Drachen – ein Mitbringsel ihres Bruders aus New York; an ihr Behandlungszimmer mit den getrockneten Kräutern, Cremen, verschiedenen Fläschchen, den Altar mit Räucherutensilien und Ritualparaphernalia, mit „Landkarten“ des Körpers und einschlägiger Literatur sowie den Erinnerungen an festliche und anstrengende Zeremonien aus ihrer Heilerinnen-Ausbildung; an die Schallplatten aus den Sechzigern und Siebzigern, die sie vor langer Zeit gemeinsam mit ihrem Ex-Mann hörte; an den kleinen Garten hinterm Haus mit kleinen Statuen, alten Steingefäßen und Kunstobjekten ihrer Kinder, blockiert durch ein bereits überwuchertes Gerüst eines gescheiterten Reparaturversuchs des undichten Daches.

Müsste ich sie mit einer einzelnen Eigenschaft charakterisieren, dann wäre dies, dass sie auf andere achtet, vielleicht noch bevor sie auf sich selbst schaut. Bereits bei der Zubereitung einer Tasse Tee wird durch ihre selbstverständliche Zuwendung, mit der sie sich ihrem Gast und dem Teebeutel widmet, diese Tasse zu einer speziellen Tasse. Sie vermittelt dabei den Eindruck, dass sie diese für einen besonderen Menschen zubereitet. Sie ist eine jener Personen, die vor dem Schlafengehen nach einem anstrengenden Tag nachfragt, ob man nicht auch eine Wärmflasche mit ins Bett nehmen wolle. Jedenfalls blieb mir nichts Anderes übrig als mich bei ihr wohl zu fühlen. Sie und ihr Haus waren für mich wie ein sicherer Hafen, in dem ich während meiner Forschung entspannen und auch über mich reden konnte. Meine Ängste und Unsicherheiten bezüglich meiner werdenden Vaterschaft hatten genauso Platz, wie meine Zweifel über den Fortgang meines Forschungsprojektes. Grace war da, als meine Frau bei der Geburt unseres Sohnes auf ein Krankenhaus angewiesen war und hat sie mit Zuspruch, Kräutertees und anderen komplementärmedizinischen „Mittelchen“ versorgt.

Zur Zeit unserer Gespräche war sie selbst in einer schwierigen Lage. Ihre ökonomischen Ressourcen waren fast aufgebraucht und ihr Verdienst reichte nicht aus, ihren Lebensstandard zu halten. Grace musste darüber nachdenken, wie es mit ihr weitergehen solle. Dass ich gerade zu diesem Zeitpunkt über ihre Beziehungen mit der und Vorstellungen von Natur erfahren wollte, schien eingangs unpassend und nicht vielversprechend – bis sich

zeigte, dass „Gutes Leben“ und Umwelt miteinander verwoben sein können, sowohl auf förderliche, als auch auf hemmende Art und Weise.

Um diesen Gedankengang nachvollziehen zu können, ist es notwendig bis ans Ende der 1960er Jahre zurückzugehen. Auch Nottingham war durch gesellschaftliche Um- und Aufbrüche, das Aufkeimen einer nachhaltigen Jugend- und Protestkultur und die zunehmende Popularität der Ökologiebewegung geprägt. Als Graces Mutter plötzlich starb, wurde Graces Teenager-Alltag zusätzlich emotionalisiert und schwierig. Insgesamt gesehen spricht sie heute wenig über Vergangenes, verwechselt oft Jahresangaben und meint, dass es überhaupt viele Dinge gäbe, an die sie sich nicht erinnere, „it’s all gone in a flash“. Sie erinnert sich aber lebhaft an jenen Ort, den sie nach dem Tod ihrer Mutter aufsuchte: eine Parkanlage in Nottingham, gleich neben dem Haus ihrer Eltern: „It was my place“. Damals, im Alter zwischen 16 und 17, an Wochentagen, an denen sie den Schulunterricht schwänzte, manchmal mit einer Freundin, manchmal alleine, spazierte sie durch die Grünanlage und genoss die Abwesenheit anderer Menschen oder versteckte sich im lichtdurchfluteten Glasgewächshaus und las. Bücher und Bäume mochte sie schon immer, wie sie mehrmals betonte, aber vor allem eine bestimmte Baumgruppe bestehend aus alten Libanon-Zedern drängte sich in ihrer Erzählung in den Vordergrund:

You had to go across the grass with the big sign on saying, „Do not walk on the grass“. I used to bunk off school and go and sit in the tree. It’s never been very clear. It’s always been a very, um, unclear – you know, it’s not like a conscious thing. It’s a very unconscious – there was this beautiful cedar tree and it had sort of big arms and I just used to go, and it was like, it was very comforting to sit in the tree. But it was never anything other than – it felt good, it was a feeling.

Grace erzählt, dass sie sich in die Zeder „kuscheln“ konnte, dass sie sich dort „getragen“ und „geborgen“ fühlte. Dort konnte sie ihren Gefühlen freien Raum lassen. In Graces jüdischer Herkunftsfamilie hatte Rationalität den Vorzug vor Emotionalität. Den emotionalen Rückhalt, den sie in der Umgebung von Menschen vermisste, fand sie in Gegenwart der alten Bäume. Laut Daniel Miller (2008: 41) zeichnet sich britische Etikette nicht unbedingt durch emotionale Kompetenz aus: „[T]he mere idea that you should have to contemplate the feelings of others, becomes a threat to personal freedom. So generosity, kindness and

consideration are all transformed into the curse of emotional blackmail“. Im Gegensatz dazu erlebte Grace Trost und emotionale Zuwendung beim „Kuscheln“ mit den alten Libanon-Zedern. So wie Bäume für sie „einfach da“ sind, konnte auch sie in deren Gesellschaft einfach so sein, wie sie ist. Vielleicht hatte Friedrich Nietzsche nicht Unrecht, als er meinte, dass wir so gerne in der Natur sind, weil sie keine Meinung über uns hat. Graces Meinungen über Natur bzw. insbesondere über Bäume sind umso ausgeprägter:

They have such a presence, don't they? Apart from being beautiful they're just so, don't know what the word is, they're just THERE. If we didn't have trees we wouldn't be here, would we, because of the air and stuff. They're very important to our life. I don't know, maybe they do communicate, they just kind of draw us to them somehow. I don't know, because sometimes I just feel, you know, like I just want to go and lean on a tree. I guess it's a really powerful connection with the earth, isn't it, because they're so strongly of the earth. It's a way of connecting, maybe. I don't know, I just think they're amazing because they're just so beautiful and huge and magnificent.

Der Historiker Alexander Demandt (2002: 2) schreibt, das „[k]ein anderes Geschöpf [...] mit dem Geschick der Menschheit so vielfältig, so eng verknüpft wie der Baum“ ist. In den Sozialwissenschaften hat sich dies meist in der Auseinandersetzung mit der symbolischen Aneignung von Bäumen ausgedrückt. Im Band *The Social Life of Trees* fordert Laura Rival (1998: xiii) die AutorInnen auf, folgende Frage zu berücksichtigen: „To which symbolic ends have trees been used?“ Auch im obigen Gesprächsausschnitt mit Grace lassen sich „Metaphern“ über Lebensprozesse, Präsenz und Stabilität ausfindig machen. Für Ingold beruht ein Zugang, der auf das Symbolische und Metaphorische fokussiert, jedoch auf einer konstruktivistischen Vorstellung, die anderem als menschlichem Leben Formen von Sozialität verweigert (Ingold 2000; in Bezug auf Rival *ibid*: 429). Für Grace ist die „powerful connection“ nicht nur eine Natur-Metapher oder eine Strategie, wie gutes Leben erreicht werden soll, sondern das Gefühl der Verbundenheit ist das gute Leben selbst, ob menschlich oder nicht.

It's feeling, having roots, being part of something, being connected to mother earth. I don't know what it is. [...] I can't think how to say it. Yeah, I just feel everything is

connected, and we just spend so much time feeling separate. So, you know, being with trees helps me feel part of the earth, part of everything, not just little old me, all by myself.

Graces Sehnsucht nach gutem Leben, nach Verbundenheit und Teilnahme ist sowohl in rezente Diskurse als auch in soziale Interaktionen eingebettet. Die Diskurse über den Zustand der Erde werden andernorts⁵⁰ ausgebreitet. Graces Vorstellungen von einem guten Leben kommen am besten in ihrer Bemühung sich vom Projekt der Moderne abzugrenzen zum Ausdruck. Im Gegensatz zu dem, was für sie Verbundenheit ausmacht, steht ihre Einschätzung der Mehrheitsgesellschaft, in der sie lebt und mit der sie tagtäglich konfrontiert ist. Nach Grace mangelt es an Respekt, Wahrnehmung und Wertschätzung:

I was driving on a bus the other day, and there was this beautiful rainbow and I jumped up, „Ooooh, there’s a beautiful rainbow!“ And nobody on the bus even acknowledged it. They just kinda of totally ignored me. It was like they didn’t appreciate that there was this amazing rainbow, and they just carried on chatting about something really stupid. You know, it’s like most people are not aware somehow. They’ve just stopped, stopped being aware of the world around them. It’s, um... tied up in, you know, the price of bread and, you know, the bottle of wine that they’re going to drink tonight. Stuff like that. That’s why they all think I’m a bit mad at work (laughing). Because I say things like, “Did you see that beautiful rainbow today?”

Weder von Mitfahrenden noch von ArbeitskollegInnen bekommt sie oder der Regenbogen die Aufmerksamkeit, die sich Grace erwartet: „They’d just go, ‚uh‘, and carry on chatting about whatever they’re chatting“. Weder die Besonderheit eines Regenbogens noch Graces emotionale Bezugnahme darauf werden wertgeschätzt. Für Grace lässt sich die Anerkennung von Umwelt nicht von jener von Menschen trennen. Sie würde sicherlich dem Spruch Blackbournes (2006: 6) beipflichten, dass „[t]he human domination of nature has a lot to tell us about the nature of human domination“. Verhaltens- und Wahrnehmungsweisen, die der ihr so wichtigen Verbundenheit nicht genügend Aufmerksamkeit widmen, sind für sie ein Laster unserer Zeit. Ihre Ethik will sie davon abgegrenzt wissen. Sie richtet sich gegen eine fehlende Umweltverbundenheit, gegen ein entfremdetes Verhältnis zwischen Mensch und Natur: „the problem with the world today is, we don’t feel connected, do we? In that real

⁵⁰ Vgl. die Abschnitte 1 und 5 in dieser Arbeit.

basic sense, you know, families are all breaking, we're not part of a community, there's not so many connections“. Auch die ökologischen Auswirkungen profitorientierter Politik und Wirtschaft, wie der Ausverkauf von „Naturreservaten“ oder die Aufstockung britischer Atomkraftwerke bereiten ihr Sorgen. Für Grace ist klar, dass moderne Lebensweisen und die dazugehörigen Anschauungen die Welt zerstören können.

We see it all as separate things, you know, e.g., the trees are separate. So, not our brothers and sisters kind of thing, and, you know, the things we dig up from the earth are separate, they're ours to take. They're not! That's why we can destroy it, because we don't appreciate it. We just think it's an object, rather than a, you know, a part of us. That's why, I guess, that's why I like the Mexican and the Native American. Because, you know, the trees are our brothers and sisters, and we're all part of the same thing, and we have to respect it and appreciate it and, you know, and if you love your brothers you're not gonna destroy them, are you. Hopefully not! And that's what we do, we're destroying the branch that we're sitting on, aren't we. So, that's why it's falling apart, because we're so disconnected from everything. You know, we drive around in our little metal boxes and we live in our little houses and we don't put our feet on the ground, on the earth and we don't sit with our backs to the trees and we don't appreciate the moon and the stars, you know. ... Yeah, I mean, there are a lot of people out there that have no appreciation of the world that we're living in. And that's why we're destroying it, isn't it. Because we don't, we don't love it. You know, we love, we love our washing machines, and our television, stupid programs and our drinks and our fashionable clothes and stuff. But we don't love the trees and the plants. Stuff like that. Well, you know, I love my washing machine too, but, you know, I've slightly more awareness of other things I guess. I don't know. Cuz we are, we're destroying the world, aren't we?

Spielarten dieses Topos, in denen eine fehlende Verbindung zur Welt als Übel diagnostiziert und Nähe zu Natur als Erlösung konstruiert wird, finden in unterschiedlichen Strömungen westlicher Esoterik breiten Zuspruch. Als „Entfremdungs“-Kritik ist dies bereits seit der Romantik-Bewegung des 18. Jahrhunderts bekannt, wo als Abgrenzung zu hegemonialen Wahrnehmungs- und Verhaltensweisen eines Mainstreams gegen Industrialisierung aufbegehrt wurde. In der Folge behandle ich diese gegenkulturellen Diskurse, versuche aber

insbesondere den Strategien von Grace nachzuspüren, die sie im Umgang mit dem „existential wasteland of modernity“ (Hornborgs 2006: 26) entwickelt hat.

Graces Suche nach dem guten Leben wurde im Teenager-Alter von Menschen und deren Projekten geprägt, bei denen sie sich erhoffte, dieses Leben zu können. In der Blütezeit der Hippie-Bewegung studierte sie an der Kunsthochschule in Nottingham. „I guess I was vaguely a hippie. ... I was into alternative, it wasn't even alternative things then, it was a new thing, wasn't it. It was like, the hippies were, it was almost a fashion, I guess. You know, the long hair, and freedom and floppy trousers and things“. Die Universität konnte sie nur ein Jahr lang halten, dann erweckte ein hinduistisches Kloster ihre Aufmerksamkeit, und sie brach ihr Studium ab. Ihr konservativer Vater versuchte sie zwar zurückzuholen, aber die Anziehungskraft des Gurus Maharaji (Prem Rawat) war stärker. „I got initiated into this thing and I thought, well, I don't need anything else ... I gave up everything and moved away“. Heute noch besucht sie Maharaji, wenn er sich in England aufhält und schwärmt von ihren Indienreisen und der Meditationstechnik, die sie im Ashram gelernt hat:

You're supposed to do it every day for an hour or so and it's just another way of connecting with your inner, your inner self, I guess, your inner being. Yeah, that's what it is, meditation, isn't it. It's just a way of going inwards and finding out what's in there. Which is, I guess, that's what I've always wanted to do in my vague sort of way, is find out what's inside.

Obwohl die Suche nach „Innenschau“ sie in den Ashram führte, bestimmten dort andere Tätigkeiten ihren Alltag. Grace wurde zur „house mother“; sie kochte, putzte, wusch und sorgte für das Wohl der anderen AdeptInnen. Nach zwei Jahren verließ sie den Ashram – gemeinsam mit ihrem zukünftigen Mann und Vater ihrer Kinder – und verbrachte die nächsten 18 Jahre als Mutter, wie sie erzählt. Während ihr Mann sie und die beiden Kinder wieder verließ, blieb die emotionale Verbindung mit ihrer Umwelt ungebrochen:

I used to take my dog for a walk at this place where my kids went to school. And it was, it must have been spring because, they [Schlehdorn] are the first ones that come into flower. And I was just wandering along with the dog and I just started talking to this tree and told it how beautiful it was and you could just, you know, when they first come out and they're

vibrating and just being alive. And I just stood there for ages, just admiring it and telling it how beautiful it was, and then I carried on, finished my walk. And then the next day I went back to the same place to do a walk with the dog, and as I approached this tree, it was like, I don't know, it was like, it was welcoming me. It was amazing, it was saying, „Hello, it's really nice to see you“. It was just giving me so much love, it was an amazing experience.

Auch wenn sie heute hinterfragt, ob Bäume und Menschen in der beschriebenen Weise miteinander kommunizieren können – sie hätte sich nur ein einziges Mal so von einem Baum angesprochen gefühlt – ist sie überzeugt, dass es etwas gibt, das alles Leben und alle irdische Materie miteinander verbindet:

It's just contacting the energy that's in the trees and the stones and in everything. So, it's just finding different ways to contact it. ... I don't know what I would call it, to be honest. No, I wouldn't call it God. It's just something I know that is there. You know, I don't know what it is, but I know it is there. And I just know, all these different religions and practices and things are just different ways that people can access this, LIFE, I guess, it is, the spark that makes us sparkle.

Hier drückt sich m.E. ein essentielles Charakteristikum des modernen Schamanismus und Paganismus aus, das der Religionswissenschaftler Kocku von Stuckrad (2003: 28), sich auf Antoine Faivre beziehend, als „Idee der lebenden Natur“ bezeichnet. Die Vorstellung eines Kosmos, der von Energie durchdrungen ist, stellt einen der Grundzüge westlichen esoterischen Denkens dar. Vorstellungen, in denen alles mit allem verbunden ist und eine Veränderung im „Innen“ auch eine Bewegung im „Außen“ nach sich ziehen kann, sind ein weiteres grundlegendes Konstitutionsmerkmal westlicher Esoterik. Von Stuckrad (2003) bezeichnet dies als „Denken in Entsprechungen“. Grundlegend sei die Annahme einer Verbindung durch Entsprechungen zwischen sichtbaren und unsichtbaren Teilen des Universums: „wie oben, so unten“. Veränderungen geschehen demnach parallel auf unterschiedlichen Ebenen oder „Klassen“ der Wirklichkeit, seien dies Menschen, Pflanzen oder Planeten (ibid.: 27f). Diese Vorstellung erfuhr vor allem im Rahmen der Ökologiebewegung seit den 1960er Jahren durch den Naturwissenschaftler James Lovelock eine relevante Aufwertung (vgl. Taylor 2010). Lovelocks Gaia-Theorie lieferte eine

systemische Perspektive auf den Planeten Erde und die Biosphäre und macht die Wahrnehmung dieser, als einen einzelnen sich selbst regulierenden Organismus möglich. Der Philosoph John Gray (2013: 49f) schreibt bezüglich der zaghaften Rezeption in naturwissenschaftlichen Diskursen:

Der Konflikt zwischen der Gaia-Theorie und dem derzeit herrschenden Weltbild ist letztlich kein wissenschaftlicher. In ihm prallen Mythen aufeinander, von denen der eine im Christentum gründet, der andere in einer wesentlich älteren Glaubenswelt und -lehre. Die Gaia-Theorie stellt den Zusammenhang zwischen dem Menschen und der übrigen Natur wieder her, auf den die Urreligion der Menschheit, der Animismus, abhob.⁵¹

Lovelocks Theorie wurde schnell von New-Age DenkerInnen und AnwenderInnen in ihre Agenden inkorporiert und als Bestätigung für die Vorstellung einer intentionalen Kraft im Leben, einer immanenten „Seele“ oder „Geist“ der Natur, oder eben eines „spark that makes us sparkle“, interpretiert. Die Vorstellung eines „Funkens“, einer numinosen Verbundenheit, die sowohl Beziehungen mit Menschen als auch mit Umwelt betreffen, ist für Grace Teil eines moralischen Diskurses über die Frage, was gutes Leben ausmacht. Grace hat sich als Praktikerin und Interessierte verschiedener komplementärmedizinischer und spiritueller Zugänge intensiv mit „New Age-Literatur“ und auch der Gaia-Theorie auseinandergesetzt. Verbündete in Bezug auf ihre Naturliebe und Vorstellungen fand sie zudem über einen längeren Zeitraum in einer Frauengruppe in der paganen Szene.

I started getting into this sort of pagan stuff because, um, this sounds completely bonkers, I was with some friends and we had this mad idea that we would go to Stanton Drew [stone circle south of Bristol]. It must have been mid-summer, when you're supposed to jump over the fire. So, me and some other women, there was about five of us, I think, we went to Stanton Drew and it was windy and raining and really cold and we took some big candles and we lit them and jumped over them (laughing). And I don't know whose idea it was and then we decided we'd start doing a meeting up every full moon. ... We used to go to somebody's house and have soup and chat or sometimes we'd go out and make a fire in the woods or we'd go for a walk in the woods or we'd do all sorts of mad, mad things.

⁵¹ Für eine Diskussion der problematischen Suche nach „Urreligionen“ siehe Wallis (2003), der dies in seiner Behandlung der Frage nach dem Alter von „Schamanismus“ ausführlich darstellt.

Im Gegensatz zu formalen, mehr oder weniger detailliert geplanten „pagan events“, bei denen Menschen Roben anziehen, alles sehr ernst nehmen und einem vorgeschriebenen Ablauf folgen, wären ihre Treffen „a bit vague“ gewesen. Mit ihren Freundinnen machte sie „just whatever kind of happened“, sie konzipierten zwar kleine Rituale und Zeremonien für spezifische Anlässe, erzählten sich Geschichten oder sangen, und versuchten „to be aware of the seasons and the changes and how it affects you and things like that“. Vor allem aber war es eine Gruppe, die sich gegenseitig unterstützte und gemeinsam Spaß hatte. Dass diese ausschließlich aus Frauen bestand, ist für sie nicht verwunderlich: „Women have always been midwives and done healing and, you know, they brought people into the world and laid out dead bodies and used herbs, used what was around them to make life better, I guess“. Die Betonung „weiblicher Dimensionen“ in der Beziehung zwischen Natur und Heilung ist zwar kein bestimmendes Merkmal des Paganismus, kommt aber in paganen Diskursen recht häufig vor. Trotz des Einflusses von feministischen Haltungen muss dies nicht zu gelebtem Feminismus führen (vgl. Luhrmann 1989).⁵²

Der Wunsch, Leben besser zu machen, und ein Interesse an „other ways of doing things“ führte Grace in verschiedene komplementärmedizinische Kreise: sie lernte Massagetechniken, qualifizierte sich als Aromatherapeutin, beschäftigte sich mit Kräuter- und Pflanzenkunde sowie mit ätherischen Ölen und begann eine mehrjährige Ausbildung bei einer mexikanischen *Curandera*. Nach der Trennung von ihrem Mann sicherte sie sich als Praktizierende ihren Lebensunterhalt. Bristols gegenkulturelles Milieu bot für ihre Tätigkeiten einen guten Markt. Nicht einen einzigen „spirituellen“ Weg habe sie allerdings ambitiös verfolgt:

I never lost myself to any of it, I just sort of drifted around the edges ... You know, it's like, I've never consciously thought, „this is it,“ „I'm doing this for this reason“. It's like, you know, the next thing that comes along. I've always been a bit of a drifter rather than a „I'm going there now“ sort of person.

⁵² Auch wenn die Auseinandersetzung mit Gender-Vorstellungen naheliegend ist, kann ich dies hier nicht leisten und verbleibe mit der Darstellung von Graces Selbstverständnis ohne es in der entsprechenden Literatur zu kontextualisieren. Mir ist klar, dass sich das Phänomen zwischen den Polen der „natürlichen Mutterschaft“ auf der einen Seite und der Kritik, die den „Zurück zur Natur“-Feminismus für reaktionär hält, ansiedeln lässt.

Sie habe sich zwar begeistern lassen, sei aber nicht fanatisch geworden. Sie hätte sich lediglich „treiben lassen“, mal dies, mal das gemacht – zumindest nach ihrer „Jugendsünde“ im Ashram. „When I got into meditation it was like, I thought that was it, the world would be over in two years and we’d all be walking around wearing white robes and singing (lacht). I think, I really thought that for a while. You know, like the world would change and we’d all be enlightened beings“. Die Thatcher-Ära habe diesem Traum endgültig den Boden entzogen, nicht nur durch die konservative Wende und die Kürzungen des Wohlfahrtsstaates, sondern auch durch das Verbot der legendären *Free Festivals* in Stonehenge und das brutale polizeiliche Vorgehen gegen den *Peace Convoy* (Gruppe von *New Age Travellers*) im Jahre 1985, welches unter dem Namen *Battle of the Beanfield* bekannt geworden ist. Das ist lange her. Mittlerweile scheint Grace davon überzeugt zu sein, dass eine einzelne Ideologie oder Praxis, so interessant und anziehend sie auch immer sein mag, nur ein weiteres Projekt ist, welches wird weniger verändern können, als es verspricht. Nichts dürfe zu ernst oder zu wichtig genommen werden, weil es den Blick auf andere Dinge verstellen könne.

Ihre erwerbsmäßige Behandlungstätigkeit konnte sie nur so lange aufrechterhalten bis ihr Bruder aufgrund einer schweren HIV-Demenz auf Hilfe angewiesen war. Er zog nach Bristol und wurde von Grace bis zu seinem Tod begleitet und von ihr beerbt: eine Metallkiste voll mit Aufzeichnungen und Unterlagen seiner Zeit beim *Hermetic Order of the Golden Dawn*⁵³ stand in ihrem Arbeitszimmer herum. Einfach wegschmeißen wollte sie sie nicht, irgend jemand könnte ja vielleicht dafür noch Verwendung haben. Nach dem Tod ihres Bruders konnte Grace nicht mehr lukrativ ins „Heil-Geschäft“ einsteigen und nahm einen Job als Busfahrerin an. Sie blieb Teil der mexikanischen Ausbildungs- und Praktizierendengruppe, übernahm aber auch dort eine ihr bekannte Rolle. Sie stellte ihr Haus für Behandlungen, Treffen, Events und Behandlungen zur Verfügung, kümmerte sich regelmäßig um das leibliche Wohl der Gruppe und erledigte die Lebensmitteleinkäufe. Normalerweise mied sie große Supermärkte, aber für ihre Freunde quälte sie sich mit Entscheidungen, ob die Lebensmittel für jene, die nur biologisch essen, genügend Bio seien und ob es denen, die kaum Geld haben, günstig genug sei. Ähnlich wie schon im Ashram wurde sie zur „versorgenden Mutter“. Als Graces Tochter ein Kind erwartete und ihre Unterstützung benötigte, brach sie ihre Ausbildung ab. Bei der Hausgeburt des zweiten

⁵³ Ein 1888 gegründeter Order zur Fortführung „westlicher Mysterien“, der an die Traditionen der Rosenkreuzer und Freimaurer anknüpfte. Aleister Crowley und William Butler Yeats zählen zu den bekanntesten Mitgliedern (Carr-Gomm / Heygate 2009: 384).

Kindes war Grace zur Stelle und mittlerweile verbringt der dreijährige Enkel viel Zeit bei Grace.

Nicht nur Lebende will sie versorgen. An ihrem privaten „day of the dead“ (angelehnt an ein mexikanisches Fest zu Allerheiligen) stand sie am Herd und beklagte sich scherzhaft, wie schwer es sei für Tote zu kochen. Wie solle sie wissen, was sie jetzt gerne essen würden? Ihre Mutter aß zu Lebzeiten gerne Hühnersuppe und damit versorgte sie uns und ihre AhnInnen. Der Küchentisch wurde zu einem Altar umgebaut, mit einem gefüllten Bagel, einem frischen Blumenstrauß, brennenden Kerzen, einem Glas Wein und den Bildern ihrer Verstorbenen bestückt. Nebenbei nahm Grace den Anruf einer Freundin entgegen, die sie über ihre Ehekrise auf den neuesten Stand brachte. Grace legte beiläufig Harz in die Glut des Räuchergefäßes und bot ihr ein Treffen an.

Graces Haltung gegenüber Anderen lässt Parallelen mit ihren Vorstellungen über und Erfahrungen mit nicht-menschlicher Umwelt erkennen. Mutter Natur beschreibt sie als „präsent“, „lebenserhaltend“ und „nährend“, Eigenschaften, die sie am eigenen Leib erfahren hat. So wie sie sich versorgt wahrgenommen hat, will auch sie andere versorgen. Dies stellt für sie eine „natürliche“ Reaktion auf ein Bedürfnis dar. So wie sie bei einer Zeder ihren Gefühlen freien Lauf lassen konnte, will sie auch für andere da sein. So wie sie von einem Schlehdorn empfangen wurde, will sie auch andere empfangen. Ihre Konzeption von Natur im Sinne einer nährenden Mutter-Erde, ihre fürsorgliche Hingabe und ihr eigenes Handeln zur Verbesserung des Lebens sind miteinander verflochten und bedingen einander. Ich möchte vorschlagen dies als Teil ihrer „ethischen Imagination“ zu verstehen. Die Anthropologin Henrietta Moore (2011) bezeichnet mit *ethical imagination* die menschliche Fähigkeit und Sehnsucht, auf Beziehungen mit uns selbst und mit anderen einzuwirken und diese zu gestalten. Moore bringt die Erschaffung des Selbst in Zusammenhang mit sozialer Veränderung. Der politische Aspekt der ethischen Imagination weist auf die Entwicklung neuer Formen des Sehens, Fühlens, Seins und Verstehens, die einen Unterschied machen und neue Möglichkeiten und Alternativen kreieren können. Ethische Imaginationen werden durch Affektivität, Wohlgefallen und die Intensität kathartischer Freisetzung gefördert (ibid.: 204-205).

Wenn Grace über Erfahrungen mit Umwelt (und dem Numinosen) spricht, fällt ein rhetorisches Stilmittel auf, das Understatement. Aussagen wie „ich weiß es nicht“, „ich vermute“, oder „es ist nur so ein Gefühl“, ziehen sich durch ihre Erzählungen. Mehrmals

betonte sie, dass sie viel weniger „analytisch“ denke als ich, oder „it has always been very unclear“, „there has never been a reason“, oder „I have just sort of...“. Zuerst dachte ich, dass diese rhetorischen Abschwächungen dazu dienen sollten, ihre „mad things“ – z.B. die Interaktionen mit Bäumen – mir gegenüber zu relativieren. Während sich die Naturaffinität ihrer Mutter in anerkannt englischer Form ausdrückte – Zeit ihres Lebens pflegte diese einen Garten – war es unausgesprochen klar, dass „tree huggers“ einen weit schlechteren Ruf haben. Kurz gesagt, ich interpretierte ihr Understatement als Unsicherheit. Inzwischen bin ich mir sicher, dass ihre Rhetorik tiefgreifende Überzeugungen ausdrückt, die nicht von der religiösen Praxis ihrer jüdischen Herkunftsfamilie zu trennen sind. Bewusste Entscheidungen und die Idee des freien Willens sind zentrale Werte jüdischer Kultur. Zu den Idealen jüdischer Praxis gehören dabei gerade bei Frauen starke fürsorgende Verpflichtungen gegenüber Familienmitgliedern. Individuelles rationales Entscheiden spießt sich mit der Unterordnung eigener Pläne unter die Bedürfnisse von Verwandten und FreundInnen. Graces ethische Imagination scheint diese Konzepte komplementär ausgleichen zu wollen. So als ob sie sich daran erinnern und sich ständig aufs Neue versichern müsse, dass Verbundenheit, die Erfüllung von Verpflichtungen und der Erhalt von Gemeinschaft nicht ausschließlich rationaler Natur seien, betont sie Qualitäten, die sich komplementär dazu verhalten: „to work from the heart, I guess, instead of from the head“. So wie für sie Gefühle und Emotionen die Grundlage für die Anziehungskraft von Umwelt bilden, darf auch ihre Ethik nicht von Rationalität allein bestimmt sein und muss stattdessen undefiniert, nicht planbar, gefühlsorientiert, „fuzzy“ und unbewusst bleiben. Gutes Leben entsteht für Grace durch eine „natürliche“ Reaktion, die Fürsorge, Hingabe und Wertschätzung beinhaltet, etwas das sich nicht vor einer Interaktion planen lässt.

Ich möchte dies anhand eines Beispiels unserer Kommunikation verdeutlichen: Als ich Grace im Zuge meiner Vorerhebung über mein Forschungsvorhaben erzählte, hinterfragte sie die Sinnhaftigkeit einer Dissertation: Ob ich nicht einfach ein Jahr in England gemeinsam mit meiner Partnerin genießen könne? Ob ich nur meinen eigenen Ansprüchen genügen oder jemand anderem Rechenschaft ablegen müsse? Ähnliche Aspekte tauchten auch während des eingangs beschriebenen Orakels auf: Mein Projekt könne nur dann erfolgreich sein, wenn es meiner Begleiterin und Lebensgefährtin Eva gut gehen würde. Ausdrücklich wurde dabei auf meine Verantwortung in Bezug auf meine lebensnahen Beziehungen, die über ein Selbst- oder akademisches Projekt hinausgehen würden, hingewiesen. Während meine Außenpräsentation durch die krisenhaften Auseinandersetzungen und Unsicherheiten mit

ethnographischer und anthropologischer Arbeit geprägt war, hat die ungeplante Geburt meines Sohnes im Feld einen großen Teil meines Aufenthalts maßgeblich bestimmt. Für Grace war es ein klarer Fall, welche Verpflichtungen den Vorrang haben sollten. Graces fürsorgende Haltung wurde nicht nur (wie oben angedeutet) ausschließlich Verwandten, FreundInnen und KollegInnen zuteil, sondern auch lästigen AnthropologInnen. Als meine Frau und ich nach einer geeigneten Unterbringung in Bristol suchten, konnte uns Grace innerhalb kürzester Zeit über den Freund einer Freundin ein Haus in einem günstigen Stadtteil vermitteln. Ihr eigenes Heim hingegen blieb reparaturbedürftig.

In Graces ethischer Imagination lassen sich zwei Grundhaltungen ausmachen, von denen nur eine, ein gutes Leben verspricht: eine „natürliche“, die durch ein „Sich-treiben-lassen“ charakterisiert ist. Es wird auf das reagiert, was das Leben bietet oder von ihr fordert. Anstatt auf bewusster Planung liegt der Fokus auf dem Folgen des „Herzens“, ohne sich gänzlich festzulegen. Nichts darf dabei zu ernst oder zu wichtig genommen werden. Daneben existiert jene Haltung, in der Projekte und Pläne im Vordergrund stehen. Unter der Leitung des „Kopfes“ können längerfristige Ziele festgelegt und ambitiös verfolgt werden. Graces Ablehnung von „Kopfprojekten“ und die Anziehung durch eine Ethik, „die dem Herz folgt“, gab ihrem Leben eine eindeutige Richtung. Statt „lebenshemmendem“, rationalem Vorgehen (und bewussten, vom „Kopf“ geleiteten Entscheidungen) fordert sie „lebensfördernde“ emotionale Zugewandtheit (also, eine vom „Herzen“ geleitete Antwort auf die Bedürfnisse von anderen). Sie will so „wie die Natur sein“. Die Wahrnehmung und Reaktion auf soziale Verpflichtungen standen in ihren bisherigen Lebensentscheidungen vor der – für das New Age als charakteristisch gesehenen – spirituellen Selbstverwirklichung. Ihre Familie und Freunde kommen vor ihren Projekten und durchkreuzten im Laufe ihres Lebens immer wieder ihre Pläne. Das von ihr selbst oft eingebrachte „planlose Sich-treiben-lassen“ muss auch im Lichte ihrer Fürsorge für andere gesehen werden. Ein konsequentes Selbstprojekt hätte dem entgegengestanden.

Während meiner Feldforschung war das von Grace so bezeichnete „Auseinanderfallen der Welt“ vor allem auch auf sozio-ökonomischer Ebene sichtbar. Heftige Kritik wurde an den Einsparungen durch die Cameron-Regierung geäußert. 2012 hatte die höchste Arbeitslosenrate seit 1997 (Beatty 2012) und einen enormen Anstieg befristeter Beschäftigungsverhältnisse zu verzeichnen. Grace war davon stark betroffen. Ihr Arbeitgeber, die Tagesbetreuungsstätte des Bristol City Councils, fiel der Austeritätspolitik

der Koalitionsregierung zum Opfer. Ihr Arbeitsverhältnis wurde zuerst auf ein befristetes umgestellt, ein paar Monate später gekündigt. Graces Lebensunterhaltskosten ließen sich mit ihren Einkünften nicht mehr decken. Obwohl Bristol über einen großen komplementärmedizinischen Sektor verfügt, schien dieser bereits mehr als gesättigt, und daher Graces Verdienstmöglichkeiten eingeschränkt zu sein. Zusätzlich fielen KlientInnen aus, weil diese selbst unter den Kürzungen zu leiden hatten und sich kaum zusätzliche Behandlungen leisten konnten oder wollten. Graces Alter machte eine zufriedenstellende Neuorientierung nicht leichter. Wegen ihrer unregelmäßigen und großteils informellen Erwerbsarbeit im Laufe ihres Lebens sowie einer langen Phase der Haus- und Familienarbeit hatte sie kaum Anspruch auf staatliche Pensionsleistungen erworben. Des Weiteren hatten Reformen der Tory-Regierung ihr den Anspruch auf andere Sozialleistungen verwehrt und bedrohten sie sogar mit zusätzlichen steuerlichen Abgaben. Eine Untervermietung des Hauses schien zwar aufgrund der guten Lage als attraktive Alternative, war aber wegen der unerlässlichen Renovierungs- und Umbauarbeiten unmöglich. Die Situation erschien ihr zunehmend aussichtslos. Graces Strategie, „sich treiben zu lassen, nicht zu planen und dem ‚Herz‘ zu folgen“, hatte sie nicht vor der Krise bewahrt. Im Gegenteil, sie war dadurch in eine ausweglose Situation geraten.

Durch ihren Jobverlust, musste sie sich mehr denn je mit einer Wahrheit konfrontieren: Weder Frau Holle würde sie mit einem Goldregen überschütten, noch würde der Staat ihr zu Hilfe kommen. Wenn sie nicht auf sich selbst achten würde, würde dies niemand anderer tun. Soweit zumindest die Ratschläge ihrer langjährigen FreundInnen in den „gegenkulturellen“ Gruppierungen. Selbstfürsorge müsse sie bewusst und geplant herbeiführen: Unterstützung erhielt sie mittels schamanischer Behandlungen, langer Gespräche, Spaziergänge und Orakel – die zum Umdenken anregen sollen. Grace traf schließlich die Entscheidung ihr Haus zu verkaufen:

I guess I have spent my whole life drifting from one thing to another. It's never been like a conscious- "I'm gonna do this next" or „I'm gonna do that“. I guess this decision to move to Minehead is like a major- it was a conscious decision. It's probably the first plan I've ever had in my whole life. I've never had a plan, you know. I had children without having a plan and I got married without having a plan and that's why it's been such a big thing for me to actually say, „I'm doing this“. It's been really, you know, dredging up all sorts of things.

Das Haus zu verkaufen war ein logischer, nachvollziehbarer Schritt. Es war zu groß, nicht leistbar, außerdem erinnert es sie viel zu sehr an ihren Mann, auch das Geld konnte sie gut gebrauchen. Im Laufe ihres Lebens ist sie mehrmals umgezogen und es war ihr nie schwergefallen. Dennoch, kein anderer Ort war so verflochten mit ihrer Vorstellung des guten Lebens und ihrer Fürsorge für andere wie das verkaufte Haus. Hier hatte sie ihre Kinder großgezogen, ihre Selbstständigkeit aufgebaut und Gemeinschaften gepflegt. Das Haus wurde zum Zentrum ihrer ethischen Praxis und auch zum Symbol ihrer Identifikation mit dem guten Leben. Während sich ihr Leben und die Verpflichtungen durch das „Sich-treiben-lassen“ ständig veränderten, ist die Fürsorge und das Kümmeren um andere konstant geblieben. Eine Trennung vom Haus konnte sie nicht als Gebot des Herzens sehen, denn sie tat es nicht für andere. Für diesen Schritt musste sie sich selbst entscheiden. Selbstfürsorge ist für sie keine Selbstverständlichkeit. Ihrem Herz zu folgen heißt, andere zu nähren, sich selbst zurückzustellen, sich selbst nicht zu wichtig zu nehmen, nicht egoistisch und selbstsüchtig zu sein, sondern an andere zu denken. Durch den Verlust von Arbeit und Einkommen ist Graces Haltung, dass gutes Leben durch Verbundenheit erreicht werden kann, in die Krise geraten. Sie musste nicht nur ihr Haus und Heim verlassen, sondern sich auch mit der Vorstellung anfreunden, dass konkrete Pläne, bewusste Entscheidungen und Projekte Gutes hervorbringen können. Um für sich selbst zu sorgen, muss sie genau das tun, was bis jetzt als „lebenshemmendes“ rationales Vorgehen ihrer ethischen Imagination gegenübergestellt ist. Ihr Projekt der Selbstfürsorge muss „natürlich“ werden.

Und wieder sind es ökologische Diskurse gewesen, die ihr dafür einen Rahmen gegeben haben. Grace schreibt der Erde zwei konträre Eigenschaften zu: einerseits besitzt diese nährende Qualitäten, andererseits kann sie für Menschen auch eine Bedrohung darstellen. Während Grace Fürsorge als immanent in Natur sieht, entsteht Ungleichgewicht durch menschliches Fehlverhalten, dass ökologisch durch Artenverlust und Klimaerwärmung, sozial durch fehlende Verbundenheit und Zuneigung zum Ausdruck kommt. Der Zustand der Erde ist für Grace Folge der fehlenden Anerkennung ihrer Tätigkeiten und nicht ihrer übermäßigen Fürsorge. „I mean, if I was Mother Earth I think I would sneeze and chuck us off, and start again. Because we have been pretty crap at it. You know, and she might yet do that, I guess“. Graces Umwelt-Metaphern und ihr sorgendes In-der-Welt-Sein erhalten einen neuen Aspekt, jenen eines (aggressiven) Selbstschutzes. Ich habe bereits erwähnt, dass in der

New-Age-Bewegung eher Gleichgewichtselemente in komplexen Lebensprozessen von Gaia betont wurden; der dunklere Aspekt des „selbstregulierenden Selbstschutzes“ wird dagegen seltener integriert. Dieser stellt allerdings einen zentralen Aspekt von Lovelocks Theorie dar:

Now that we are over six billion hungry and greedy individuals, all aspiring to a first-world lifestyle, our urban way of life encroaches upon the domain of the living Earth. We are taking so much that it is no longer able to sustain the familiar and comfortable world we have taken for granted. Now it is changing, according to its own internal rules, to a state where we are no longer welcome. (Lovelock 2007: 9)

Grace greift diesen Aspekt nun auf, um ihre ethische Neuausrichtung zu gestalten. Umwelt ist für Grace an und für sich gebend zur Stelle. Wenn ein Ungleichgewicht entstanden ist, kann Natur sich wehren und aktiv werden. Wenn zu viel genommen wurde, kann sie sich selbst schützen, auch wenn dies die Loslösung von Faktoren erfordert, die das Gleichgewicht stören. „The spark that makes us sparkle“ erlischt deswegen nicht, das Leben wird auch ohne Menschen weitergehen. So wie Gaia ausgleichend reagieren kann, um die Bedingungen für Leben am Planeten zu erhalten, kann auch Grace eine Entscheidung treffen, um ihr Leben ins Gleichgewicht zu bringen: Das Haus verkaufen und in ein viel kleineres in einem wesentlich günstigeren Teil von Somerset umziehen – auch wenn sie dies als schweren Verlust empfindet, da diese Handlungsweise sich gegen ihre dominante ethische Imagination richtet.

Teilnehmend zu beobachten bedeutete für mich in diesem lebensgeschichtlichen Einschnitt von Grace beim Ausräumen und Umziehen zu helfen, was mir unter anderem ein paar großartige Schallplatten (z.B. Led Zeppelins *Good Times Bad Times*) einbrachte. Grace, die Verwandte und FreundInnen unterstützt, wo sie kann, nimmt auch in Zeiten der Not nichts an ohne etwas zurückzugeben. Mittlerweile hat sie sich in Minehead an der Küste ein neues Heim geschaffen. Die örtliche Distanz zu ihren Kindern und Enkeln gibt ihr mehr zeitliche Unabhängigkeit, sie hat einen Halbtagsjob und arbeitet darüber hinaus wieder als Heilerin. Weiters hat sie eine Leidenschaft für Naturfotografie (ihres Gartens und des Wetters am Meer) entwickelt und verbreitet die Bilder regelmäßig auf Facebook. Facebook nutzt sie auch, um mit FreundInnen in Kontakt zu bleiben, Scrabble zu spielen, oder Treffen zu vereinbaren. Außerdem verbreitet sie häufig antikapitalistische Postings gegen die Cameron-Regierung, gegen Fracking, Glyphosat etc.

7 *Learning to love the earth again: „Gutes Leben“ im Garten von Anne und Susan*

It's the End of the World as We Know It (And I Feel Fine).

Michael Stipe

Vom Schreibtisch meines Arbeitszimmers im ersten Stock überblickte ich den Garten des Edwardischen Reihenhauses meiner Nachbarinnen: eine beindruckende Blühvielfalt, Stauden, Sträucher, stattliche Bäume und eine Vielzahl von Tieren. Eichhörnchen putzten sich in der Sonne, Stare und Spatzen ließen sich in Scharen auf einer Birke nieder, Elstern gaben aus den Zweigen des Ahorns ihr typisches „Schackern“ wieder. Bienen, Hummeln, Schwebefliegen und Schmetterlinge sowie anderes fliegendes und krabbelndes Getier, welches ich nicht zu identifizieren vermochte, wuselten herum. Durch das Betrachten einer Satellitenaufnahme von St George, dem Bezirk, in dem ich gewohnt und geforscht habe, am östlichen Rand der inneren Stadt von Bristol, kann leicht verifiziert werden, dass diese Biodiversität durchaus eine Seltenheit darstellt.⁵⁴ Anne und Susan haben in den letzten zehn Jahren den kleinen Hinterhof zu dem gemacht, was er heute ist – ein "Naturgarten". Anne wurde Mitte der 1950er Jahre geboren, jener Ära, in der der Rückgang der Artenvielfalt in England Teil der alltäglichen Wahrnehmung einer breiteren Bevölkerung wurde und daher als "the great thinning" bezeichnet wird (McCarthy 2015: 87-123). Als Tochter eines deutschen Kriegsgefangenen,⁵⁵ der nach dem Zweiten Weltkrieg als Farmhelfer tätig war, war Anne schon als Kind in die täglichen Routinen am Land eingebunden, musste bei der Kartoffelernte oder beim „Erziehen“ von jungem Hopfen helfen. Einen Großteil ihres beruflichen Lebens hat sie am Land verbracht. Anne machte eine Ausbildung als Tiermedizinische Fachangestellte, war Hühner-Bäuerin, hat später im kommerziellen Wasserkresse-Anbau als Verpackerin gearbeitet, jetzt ist sie Hilfspolizistin beim *City*

⁵⁴ Ein Anblick, der meine Aufmerksamkeit häufig in den Bann zog, weg von der Reinschrift meiner Feldnotizen oder der Internet-Recherche, hin zur audio-visuellen Kontemplation dieses urbanen Grünraums. Für die Beschreibung eines typischen englischen *backgarden* als „relatively scruffy, or at least utterly bland“ kann Kate Fox (2004: 128) herangezogen werden.

⁵⁵ Steinert und Weber-Newth (2000) beschäftigten sich mit dieser wenig beachteten Migrationswelle (ca. 24.000 Personen) von deutschen Kriegsgefangenen, die nach dem Krieg nicht repatriiert wurden und in England blieben. Meinen Tabu-Bruch über einen englischen Gartenzaun ein Gespräch mit den Nachbarinnen zu beginnen, anstatt vor dem Haus auf die soziale Verfügbarkeit im Vorgarten zu „warten“ (siehe Fox 2004: 126), hat mir Anne womöglich wegen eines Vertrauensvorschlusses aufgrund meiner Sprache nicht übel genommen.

Council. Susan, die Tochter eines Fleischhauers, ist etwas jünger als Anne und arbeitet als Fahrerin für einen medizinischen Transportdienst.

Susan und Anne sind keine Pagans. Warum sie trotzdem in eine Arbeit über die Umweltbeziehungen von Pagans eingebunden wurden, ist leicht erklärt. Die Auseinandersetzung mit ihrer Form der Umweltverbundenheit macht einen Aspekt deutlich, der auch hilfreich für das Verständnis paganer Zuwendung ist: den Zusammenhang von Moral und Affektivität. Susan und Anne lehnen jede Form der Religion ab. Die Geschichte lehrt uns, meinen sie, dass diese nur Kriege gebracht haben. Sie verstehen Religion als "tool that people use to dominate others". Um gute Menschen zu sein, ein gutes Leben zu führen und Werte zu haben, brauchen sie keine Gebete und keinen Gott. Je älter sie jedoch werden, desto bewusster wird es ihnen, dass es immer wichtiger für sie wird, „to interact with what we’ve got outside“. Die Erkenntnis, die mir die beiden deshalb zu verstehen geben wollten: „there are simple things in life that you can get a lot of pleasure from“. Dem Landschaftsarchitekt Kienast (1990: 47) zufolge können wir den Garten "als Metapher der Ursehnsucht des Menschen, der Rückkehr ins Paradies, gebrauchen, zu jenem Ort, wo Friede und Geborgenheit, Nahrung und Schönheit sind“. Für Anne und Susan ist die tägliche Interaktion mit ihrem "little green space out there“ heilig geworden. Ihr Naturgarten ist dabei nicht nur metaphorische Repräsentation des guten Lebens, er ist jener Ort, wo sie dieses herstellen wollen. Dass sie einmal in der Stadt wohnen würden, hätten sie nicht erwartet. In ihrer idealen Welt würden sie in einem Cottage im Wald leben, mit einem großen Stück Land, umrandet von einem schönen Trockensteinmauerwerk und einer *laid hedge* (Gebück). Aber das können sie sich, obwohl beide Vollzeit arbeiten, unmöglich leisten.⁵⁶ Wenn auch das Leben am Land möglicherweise ein Traum bleiben wird, gibt ihnen ihr Garten diesbezüglich Trost: „I feel what we’ve created between us here is pretty special, well, it’s special for us“. Es sei wie ein ländlicher Raum mitten in der Stadt, ergänzt Susan. „[We try] to surround ourselves with what we would love“. Und dazu gehört nicht nur ihr Naturgarten. Ihr Wohnzimmer ist voll von Bildern eines natürlichen Idylls. In mehreren Reihen angeordnet, finden sich holzgerahmte Bleistiftzeichnungen und Aquarelle von Kühen, Hasen,

⁵⁶ Für Schichten mit niedrigem Einkommen wurde spätestens durch Inkrafttreten des *Town and Country Planning Act* im Jahre 1947 ein Leben am Land unerschwinglich. Während der *Town and Country Planning Act*, Simon Fairlie (2014: Abs.3) zufolge, den einzigen Schutz gegen „unscrupulous capitalist development“ darstelle, hat dieser eine Knappheit an bebaubarem Land erzeugt, „that has forced low income people out of the countryside and made rural England, in the words of a recent Cabinet Office report, „the near exclusive preserve of the more affluent sections of society““ (ibid.).

Hühnern, Katzen, Dachsen, Hirschen, Wäldern und Flüssen. Außerdem drückt sich ihre Zuneigung zur Natur auch in einer Vorliebe für TV-Naturdokumentationen wie z.B. *Springwatch* aus, in der die britische Flora und Fauna im „Wandel der Jahreszeiten“ gezeigt wird. Auch Serien vom legendären Filmemacher und Naturforscher David Attenborough sowie andere Produktionen der *BBC Natural History Unit* gehören zu ihrem regelmäßigen Abendprogramm und werden nicht zuletzt wegen ihres naturpädagogischen Wertes geschätzt. Weiters unternehmen sie gerne Tagesausflüge zu denkmalgeschützten Gärten oder anderen Naturschauplätzen, die beispielsweise vom *National Trust*⁵⁷ verwaltet werden.

Kontakt mit Natur durch Gärtnern und Ausflüge aufs Land steht auf Ranglisten zu Freizeit- und Ausgleichsaktivitäten in England an vorderster Stelle (siehe Fox 2004: 129; vgl. Rapport / Overing 2000: 315). Rapport und Overing (2000) haben in ihrer Erkundung der „British love-affair with the rural“ festgestellt, dass Diskurse über das Ländliche zu einem weit verbreiteten Mythos in Großbritannien gehören: „a romantic idea and ideal of the rural as the proper, the healthy, the original, maybe too the eventual, place of people’s habitation“ (Rapport / Overing 2000: 316). In einem Land, in dem 90% der Bevölkerung in Städten leben, bleibt dieser Mythos ungebrochen (ibid.: 318). Auch wenn die analytische Unterscheidung zwischen „urban“ und „rural“ heute nicht mehr zielführend sei, nicht zuletzt wegen einer feststellbaren *counter-urbanization*, bildet sie eine wichtige Dichotomie, mit der Leute in Großbritannien ihrem Leben Sinn geben (ibid.: 318f). Sie beziehen sich dabei auf Marilyn Strathern, die in den Diskursen um ein ländliches Idyll und in der Gegenüberstellung von Ruralität und Urbanität eine Weise sieht, wie „classes in the mind“ gebildet werden. Rapport und Overing (2000: 319) kommentieren wie folgt:

what appears to be a spatial division can rather be seen to signify temporal and evaluative considerations, both individual and communal. In the movement from the rural to the urban is told not only a nostalgic national story of a better and glorious past but also an individual story of a possibly better future: from urban achievement to rural retirement; from urban work to enjoying its rural fruits; from urban contest, criminality and immorality to rural peace, order and pristine nobility.

⁵⁷ „Begun in 1895, the Trust is a charity which acts as something of a protective caretaker over British ‘rural heritage’: in England, some 590,000 acres of cherished countryside, 545 miles of coastline, 234 historic houses and 160 gardens, and countless archaeological sites and vernacular buildings“ (Rapport / Overing 2000: 316).

In der Gegenüberstellung von Ruralität und Urbanität drückt sich eine Idee des Fortschritts und der Entwicklung aus (ibid.: 320). Overing und Rapport vergleichen die Suche nach dem ländlichen Idyll mit jener von touristischen und religiösen PilgerInnen. Die Suche nach bestimmten „authentischen“ und „übergeordneten“ Werten und Erfahrungen – die sich vom Alltagsleben abheben – wird mit bestimmten Lokalitäten in Verbindung gebracht. Diese können sowohl nicht-modern (ländlich, historisch, ethnisch, exotisch) als auch nicht-menschlich sein (MacCannel in Overing / Rapport 2000: 320). Auch Susans und Annes Suche nach dem natürlichen Idyll beruht auf Imaginationen und Werten, die auf Möglichkeiten künftiger Entwicklungen verweisen, die für sie selbst wie auch für die Gesellschaft als Ganzes relevant sind. Die diskursive Bedeutung ihrer Zuwendung zur Natur steht in direktem Zusammenhang mit ihren konkreten Interaktionen im Garten. Die Verbundenheit, die Anne und Susan dabei erleben, prägt ihre moralischen Vorstellungen eines guten Lebens und wie dieses möglich werden soll.

Nicht alle AnrainerInnen teilten ihr Vergnügen über die Anwesenheit von Tieren und Pflanzen in ihrem Hinterhof. Mein Vermieter und Mitbewohner war von den Dachsen und den Vögeln, vor allem aber von den Tauben, „den fliegenden Ratten“, genervt, die durch die Fütterungsaktionen von Anne und Susan angelockt wurden und seinen Garten verdreckten. Als Gegenmaßnahme montierte er Vogelabwehr-Spikes am Zaun, die aber nur „symbolische“ Wirkung haben dürften. Erfolgsversprechender schien diesbezüglich seine Idee mit dem Luftdruckgewehr. Er war grundsätzlich nicht so gut auf Anne und Susan zu sprechen. Vor einigen Jahren wollte er für seine Tomaten im Gewächshaus mehr Sonneneinstrahlung und „köpfte“ deshalb einen alten Weißdorn der auf öffentlichem Grund stand. Anne und Susan zeigten ihn deswegen wegen Vandalismus beim *Bristol City Council* an.⁵⁸ Dass nicht alle Menschen die gleiche Affinität mit und Liebe zur Natur teilen wie sie, begründen die beiden mit Kindheitserfahrungen am Land. Sie sind sich einig, dass die Zeit der Kindheit für Umweltverbundenheit entscheidend ist: „That’s when you should be finding out about life

⁵⁸ Dieser Nachbarschaftskonflikt kann hier zwar nicht Thema sein, aber eines scheint unausweichlich: Warum Anne und Susan mir erzählten, was sie mir erzählten bzw. warum sie es mir so erzählten, wie sie dies taten, hängt auch damit zusammen, dass sie der Meinung waren, dass meine Anwesenheit eine Veränderung der konfliktreichen Beziehung nach sich zog (zumindest war mein Vermieter mit mir auf einen höflichen Kurzbesuch bei ihnen). Ich habe die Chance nicht genutzt diesen Konflikt zu thematisieren, obwohl ich mir jetzt denke, sie hätten sich das erwartet, aus Ignoranz und Feigheit, es würde zu weit von meinem Thema wegführen. Im Nachhinein bin ich überzeugt, dass der Fokus auf gutes Leben, der sich in unseren Begegnungen entwickelte und von ihren Bedürfnissen nach gutem Miteinander, gegenseitigem Nehmen und Geben, und dem Anspruch über eigene Grenzen hinauszuschauen, geprägt war, nicht von dem Konflikt getrennt gesehen werden kann, in den ich teilweise, jedenfalls tollpatschig und unbewusst, hineingeraten bin.

and wildlife and nature“. Kinder sollten die Möglichkeit haben, draußen „im Grünen“ aufzuwachsen, so wie sie selbst. Anne sagt, sie gehöre zu „the last lot that’s had a proper childhood, where you could go out and play and fall over and hurt yourself and learn that way. And that’s all communing with nature, it’s finding out about yourself and learning what life is about“. Lebhaftige Erinnerungen hat sie an ihre Zeit im Wald unweit vom Haus, an die Interaktionen mit den wildlebenden Tieren, die Primeln, die im Frühling den Boden bedeckten, und an die sorglose Erfahrung des Draußen-Seins. Es sind Erfahrungen, die sie mit ihrer Lebensgefährtin Susan teilt. Deren Großeltern hatten einen Wohnwagen in Devon, wo sie die Ferien verbrachten. Bei Wanderungen in Naturschutzgebieten wurde sie früh angeregt Pflanzen und Tiere wahrzunehmen und sich dafür zu interessieren. Susan erinnert sich auch an ihren Schulalltag. Sie liebte die Übung, einen Quadratmeter Wiesenboden nach verschiedenen Spezies abzusuchen: Käfer, Spinnen, Blumen etc. Auch am „Naturtisch“, wo von Spaziergängen mitgebrachte Dinge zum Bestaunen aufgelegt werden konnten, hatte sie Freude: Blätter und Samen von unterschiedlichen Bäumen, Schalen von Vogeleiern etc. Rückblickend war dies „a simple childhood where you could go out and play in the woods and you know you’d be out on your bicycle all day and you didn’t have to worry“. Waldtiere beobachten und Herbstlaub kicken, waren die einfachen Freuden ihrer Kindheit, anstatt digitaler Geräte und Designermode.

Ob Erfahrungen in der Kindheit für die Herausbildung von Umweltverbundenheit maßgeblich sind oder nicht, ist in den Sozialwissenschaften eine offene Debatte. UmweltpsychologInnen sehen Aktivitäten im Freien und Erfahrungen mit Natur in jungen Jahren als ausschlaggebend für die Entwicklung einer "love of nature" (Kopnina 2015). Auch die Bildungswissenschaftlerin Joy Palmer (2005 [1998]: 144) betont in ihrer Analyse der autobiografischen Daten von 232 Umwelt-PädagogikerInnen „the crucial importance of early childhood experiences in the natural world [...]“.⁵⁹ Bei einer Erhebung in den späten 1980er Jahren in Nordirland zeichnete die Anthropologin Kay Milton ein ähnliches Bild. Sie befragte 28 NaturschützerInnen, warum die Erhaltung von Natur für sie wichtig sei: 20 beriefen sich auf persönliche Erfahrungen in der Natur, 16 konnten auf solche Erfahrungen in ihrer frühen Kindheit verweisen, 9 verbrachten ihre Kindheit in ländlichen Regionen, mit Wandern, Radfahren, oder „poking around in hedgerows“ (Milton 2002: 63). Auch in Biografien

⁵⁹ In Palmers (2005 [1998]) Studie wurden 232 Personen nach den Gründen ihres Engagements in Umweltangelegenheiten befragt: 42% betrachteten Kindheitserfahrungen des Draußen-Seins als wichtigen Einfluss, entweder durch das Aufwachsen in ländlichen Gebieten, Ferien am Land, oder durch Outdoor-Freizeitaktivitäten. 49% der Befragten verwiesen auf die Rolle der direkten Erfahrung mit Natur, sei es beim Wandern, Campen, der Vogelbeobachtung, bei Naturschutzaktivitäten oder beim Gartenbau (ibid.: 143f).

einflussreicher und prominenter UmweltschützerInnen in Großbritannien und den USA fällt auf, dass deren Kindheit und frühe Jugend häufig von intensiven und direkten persönlichen Erfahrungen mit Natur geprägt waren (ibid.: 62f). Milton untersuchte, warum sich manche Menschen in westlichen Gesellschaften aktiv um Pflanzen, Tiere, Ökosysteme und die natürliche Welt im Allgemeinen sorgen, während andere von deren Zerstörung unberührt bleiben würden. Sie äußert sich bezüglich der Rolle der Kindheit etwas zurückhaltender und meint, dass UmweltschützerInnen zumindest glauben würden, dass sich ihre Liebe zur Natur durch direkte Erfahrungen in der Kindheit und Jugend entwickelt habe (ibid.: 64). In den Statements von NaturschützerInnen zeige sich jedoch laut Milton implizit, dass die Liebe zur Natur parallel mit dem Lernen über Natur gekommen sei: „they [environmentalists] had come to love nature in the process of learning *about* nature, by discovering what nature is like“ (ibid.: 64). Dies betont die Entwicklung eines emotionalen Engagements im Zuge des Erwerbs von Wissen über die Natur. Dabei kann die moralische Frage nach bestimmten Werten nicht außer Acht gelassen werden. Warum wird eine bestimmte Form der Beziehung zur Umwelt als besser gesehen als eine andere? Helen Kopnina (2015) steht der Annahme, dass Liebe zur Natur in der Kindheit angelegt sei, ebenfalls kritisch gegenüber, weil damit nicht erklärt werden kann, warum manche Leute, die neben Wäldern aufgewachsen sind, diese nicht gegen Abholzung verteidigten. Sie verweist auf die Schwierigkeit "to discern why some individuals choose to stand up for nature“, während andere dies nicht tun (ibid.: 317). Auch bei Anne und Susan zeigt sich, dass der Bezug auf die Kindheit eher ein rhetorisches Mittel ist, um ihre Zuneigung zu rationalisieren, obwohl – wie noch zu zeigen ist – ihre Umweltverbundenheit durchaus auf ihre Erfahrungen zurückgeht. Dazu ist es erforderlich zu beschreiben, wie ihr Garten zu dem geworden ist, was er zum Zeitpunkt meines Feldaufenthaltes war, welche Bedeutungen sie ihm zuschreiben und wie die Grenzen ihres „Paradieses“ durchlässig wurden.

Das Arrangement der Bepflanzung im Garten wirkt wild und ungeordnet, abwechslungsreich und ohne Stellen blanker Erde. Nach Fox (2004: 132) ist dies ein Zeichen für einen Garten am oberen Ende des Spektrums sozialer Klassen: „Higher-class gardens tend to look more casual, more natural, less effortful“, im Vergleich zu den Gärten unterer Schichten, mit ihren klar eingegrenzten Beeten, reglementierten Pflanzenreihen und kurz geschnittenem Rasen. Dieses „natürliche“ Aussehen ist nichtsdestotrotz Ergebnis eines intensiven Arbeits- und Zeitaufwandes, der bei Anne und Susan mittlerweile zu einem großen Teil aus der

„Zähmung“ des Bewuchses besteht. Wuchernde und schnellwachsende Pflanzen wie Weißdorn, Efeu und Blauregen werden regelmäßig zurückgeschnitten, auch um Konflikte mit NachbarInnen zu vermeiden. Kienast (1999: 50) betont, dass beim Gärtnern häufig nicht Pflegeleichtigkeit im Vordergrund steht, sondern der Grad der Auseinandersetzung und die Pflegebedürftigkeit einen wichtigen Teil der Anziehung ausmachen.

Als Anne und Susan das Haus kauften, wäre der Garten kahl gewesen, es gab weder Pflanzen noch Tiere. Hinter dem Haus – so konnten sie bei der Besichtigung vor dem Kauf vom Dachfenster aus sehen – liegt die Pferdekoppel einer Reitschule, daran grenzen die *Bell-Hill-* und *Hillside*-Kleingärten an, daneben der Schulhof der *Air Balloon Primary School* mit mächtigen Platanen, ein kleines Stück weiter das *Troopers Hill Nature Reserve*. Insgesamt ist ihr Garten in ein Konglomerat verschiedener Grünräume und unverbauter Flächen eingebunden. Dieser Blick aus dem Fenster war es, der sie trotz „leblosen“ Gartens zum Kauf animierte. Innerhalb eines knappen Jahrzehntes ist der 80 m² große, „klassische“ Hinterhof zu einem ansehnlichen Naturgarten gestaltet worden: „It just became a real pleasure to go out there and create our own little bit of country side, or our own little bit of nature“. Bei der Bepflanzung mit verschiedenen Bäumen, Sträuchern, mehrjährigen Stauden und Blumen haben die beiden versucht eine abwechslungsreiche Blühfolge zu gewährleisten. Pflanzungen wurden aber nicht nur wegen ihres ästhetischen Wertes gewählt, sondern nach ihrem Potential zur Steigerung der Artenvielfalt. Nützlichkeit und Attraktivität für Insekten sowie Vögel standen dabei im Vordergrund.

Anne: I think there is a sense of pride that I know that when we came here, there was nothing. There wasn't birdsong, was there? Not a bit. And we've created that. We've helped create it in something that was terribly barren.

Susan: Probably more than „created it“, I think we encouraged it.

Anne: Encouraged it! Well, we've created a space that we like for us, haven't we.

Susan: We encourage anything to come in really, don't we?

Möglichst viele Tiere und Pflanzen wollen sie versorgen und ihnen einen Lebensraum bieten, denn Biodiversität ist das Ideal ihrer bevorzugten Umwelt. Deswegen pflanzten sie z.B. frühblühende Zieräpfel und Zwergmispeln, die von den ersten Bienen im Februar und März aufgesucht werden und deren Beeren im Herbst und Winter als Futter für Vögel dienen. Ein kleiner Teich wurde angelegt, um als Lebensraum für Frösche und Insekten, aber auch als

Trinkwasserstelle für Tiere wie Füchse und Dachse, die sich einen Zugang zum Garten gegraben haben, zu dienen. In Bäumen und Sträuchern wurden spezielle Nistkästen für verschiedene Vogelarten angebracht, die mittlerweile gut besucht sind.

Neben dem Design und der aktiven Gestaltung, wurde das Versorgen der Wildtiere mit Futter Teil der täglichen Routine: „You come in and get fed“. Täglich vor dem Schlafengehen bereitet Anne das Vogelfutter vor, früh am Morgen, bevor sie zur Arbeit fährt, kontrolliert sie, ob genug Essen und Wasser zur Verfügung steht und füllt gegebenenfalls die Futterhäuschen und Tränken. Wenn sie am Nachmittag nach Hause kommt, füttert sie wieder. Dabei werden nicht nur übriggebliebene Lebensmittel, wie Äpfel, Birnen und anderes Obst verfüttert, sondern Spezialnahrung eingekauft. Energiereiches Futter ist nicht immer billig, sei aber z.B. während der Aufzucht der Jungvögel unabdingbar. Je nach Jahreszeit geben sie zwischen 20 und 40 britische Pfund pro Monat ⁶⁰ für Vogelfutter, Erdnüsse, Fett-Pellets, Sonnenblumenkerne und andere Samen aus, abgesehen von der einmaligen Anschaffung von Futtervorrichtungen. Dies ist kein selbstloser Akt, sondern ein kleiner Preis für das Vergnügen, das sie dadurch erhalten: "I think it's a great pleasure knowing that you are helping other creatures as well, as well as making a nice space for yourself".

Eine Hauptattraktion im Garten ist die Beobachtung von Dachsen, auf die Anne und Susan von einem Nachbarn aufmerksam gemacht wurden. Wochenlang hätten sie ihnen aufgelauert und begannen sie zu füttern. „Mr. Badger“, wie sie die Dachse nennen, bekommen täglich frisches Brot mit Erdnussbutter und Erdnüssen, sowie geriebenen Käse und Sonnenblumenkerne.⁶¹ Nicht selten kommen Gäste zum Outdoor-Abendessen, aber nicht wegen des guten Essens, merken die beiden schmunzelnd an. Sie kämen um die Dachse zu beobachten, „we'd sit out there ten feet away and just sit there quiet, they wouldn't hurt you, you respect them and you don't push them“ und in drei Meter Entfernung kauen die Dachse geräuschvoll: „people's faces and their excitement to see the badgers is worth it, isn't it: 'Oh my god, they are really there!'“ Die Besuche der Dachse wurden für sie zwar Teil ihres gewöhnlichen Alltags, bedeutsam bleiben aber die Reaktionen jener, die selten einen Dachs zu Gesicht bekommen. Ich selbst habe wahrscheinlich beim Versuch, am Boden liegend ein gutes Foto von den tierischen BesucherInnen machen zu wollen, voll Verzückung endlich

⁶⁰ Dass Tierfutter nicht billig aber nichtsdestoweniger begehrt ist, wurde mir beim Anblick einer 200g Dose getrockneter Mehlwürmer bewusst, die für fast vier britische Pfund ganz selbstverständlich neben anderen „Nahrungsmitteln“ in einem kleinen Obst- und Gemüseladen angeboten wurden.

⁶¹ So eigenartig diese Diät klingen mag, so empfiehlt eine NGO, die sich für den Schutz von Dachsen einsetzt, ähnliche Fütterung (Badgerland 2014).

Großbritanniens größtem Landfleischfresser zu begegnen, ebenfalls ein „besonderes“ Bild abgegeben.

Sich über die Anwesenheit von Dachsen im Garten zu freuen ist nicht selbstverständlich. Dachse gelten als großartige ErdarbeiterInnen und graben Bauten mit vielen Kammern und Eingängen, die durch bis zu mehrere hundert Meter lange Tunnel verbunden sein können. Einen Garten können sie im Nu in ein Schlachtfeld verwandeln. Bis auf den „Dachs-Eingangsbereich“ neben dem Gartenhaus blieb Annes und Susans Garten bis jetzt größtenteils verschont. Die konfliktfreie Beobachtung von Dachsen im Garten ist deswegen möglich, weil die Dachse in einem alten Bau auf der Pferdekoppel hinterm Haus (einer ehemaligen Kohlenmine) und auf dem Gelände der Kleingärten wohnen und nur vorbeikommen, um sich ihre Futterration abzuholen. Nicht nur Dachse, sondern auch andere Tiere besuchen den Garten tags- oder nachtsüber, wohnen aber in nahegelegenen Grünräumen (z.B. Fledermäuse, die im Garten nach Insekten jagen und im Dach des alten Reitstalls schlafen, oder Raub- und Singvögel, die sich einen Snack holen).

Für Kienast (1990) sind Naturgärten von einem „Schutzgedanken“ geprägt, in dem einem gewöhnlichen „Außen“ das besondere „Innen“ gegenübergestellt wird: „Außerhalb ist die bedrohlich naturferne Land- und Forstwirtschaft, der Asphalt und Beton unserer Städte und Dörfer, und innerhalb des Gartens finden wir die geschützte Natur“ (ibid.: 49). Im Garten von Anne und Susan verschwimmen die Grenzen zwischen Drinnen und Draußen. Das Beobachten der BesucherInnen, die sich zwischen den Grenzen bewegen, ist das Besondere der Interaktion, wie Susan anmerkt: „It makes you appreciate what’s out there as well. It’s not just tarmac, is it? There is something else“. „Yes, there is something else rather than cars and technology, isn’t there?“ wird sie von Anne bestärkt.

„Natur“, „wildlife“ und „Biodiversität“ werden zu etwas, das nicht an Grundstücksgrenzen gebunden ist, sondern durch gezielte Aktionen gefördert werden kann.⁶² Was die Besonderheit von Anne und Susans Beziehung mit ihrem *wildlife*-Garten ausmacht, ist nicht die Obsession mit einem kleinen privaten „Stückchen Grün“ (Fox 2004: 111), oder bloß das Füttern und die aktive Gestaltung eines Wildtier-Habitats. Vielmehr ist das Zusammenspiel verschiedener Grünräume (Pferdekoppel, Kleingärten und das in der Nähe liegende *Troopers Hill Local Nature Reserve*) dafür entscheidend. Durch die Interaktionen mit dem Garten, der Teil eines größeren Netzwerkes und Biotopverbundes (Jedicke 1994) ist,

⁶² Vgl. dazu das Konzept das im angewandten Naturschutz als „Biotopverbund“ bekannt wurde. Wanderungskorridore und Trittsteine verbinden entfernte Biotope und ermöglichen dadurch die Migration von Spezies (siehe Jedicke 1994).

wird das Besondere sowohl „innerhalb“ als auch „außerhalb“ wahrgenommen und durchdringt die Grenzen der Privatheit.⁶³ Die durchlässigen Grenzen, die Wanderungen und der *flow* von Tieren und Pflanzen, die im Garten beobachtbar sind, machen ihn einerseits zum ökologischen „Trittstein“ und stärken die Artenvielfalt der Region, andererseits wird er zur Metapher für die Verbindungen mit einer größeren Umwelt. Annes und Susans Beitrag zur Stärkung der Artenvielfalt der Nachbarschaft, ihre Vergemeinschaftung mit gleichgesinnten NachbarInnen und die Erfahrung, dass dies ihrem eigenen Leben zuträglich ist, machen ihre Beziehungen zu dem Garten besonders.

Ihre Identifikation mit den nicht-menschlichen BewohnerInnen der Region führte Anne und Susan so weit, dass sie ihr „gutes Leben“ durch den städtischen Entwicklungsplan bedroht sahen. Als der Pferdestall hinterm Haus seinen Betrieb einstellte, wollte die Stadt Bristol, als Eigentümerin des Grundstücks, die alten Gebäude und die Grünfläche an einen Bauträger verkaufen, der die Errichtung von 40 Wohnhäusern plante. Jene Grünfläche, die Annes und Susans privaten Garten mit den großflächigen Kleingärten im Sinne eines „Grünkorridors“ verbindet, die sie beim ersten Blick aus dem Dachflächenfenster vor vielen Jahren vom Kauf des kleinen Hauses überzeugt hatte, sollte verbaut werden. Sie befürchteten, dass sich dadurch nicht nur ihr Ausblick verändern, sondern dass sich die Biodiversität des gesamten Areals, einschließlich ihres Gartens, reduzieren würde. Die Fledermäuse müssten ihre Wohnmöglichkeiten im Reitstall, die Vögel ihre Nistplätze in Büschen und Sträuchern, die Dachse ihren Bau aufgeben. Auch Anne und Susan wären vieler Aspekte ihrer Naturinteraktion in ihrem kleinen Idyll beraubt. Das Leben wäre nicht mehr dasselbe für die zwei und für die Tiere die dort leben, es wäre weniger reich, weniger bunt, weniger divers.

Gemeinsam mit einer Nachbarin starteten sie eine Initiative und kooperierten mit dem *Avon Wildlife Trust* und dem *City Council*. Jedes einzelne Tier, das sie im Garten sichteten, wurde dazu eigens „registriert“: Spatzen, Dachse, Stare, Fledermäuse und andere, teilweise in Großbritannien geschützte Arten. Auch wenn der Gründung eines weiteren *nature reserves* von der *Planning Commission* nicht stattgegeben wurde, gelang es der Initiative dieses Bauvorhaben zu verhindern. Mehr als 70% der AnrainerInnen sprachen sich bei der Abstimmung wegen des Verlustes eines wichtigen Raumes für „nature conservation,

⁶³ Ein dynamisches Verständnis von Orten, welche durch Netzwerke nicht-menschlicher Agency geprägt werden, veranlassen Cloke und Jones (2001: 650) „to rethink the theory of cities so as to resonate with the place and character of nonhuman agency“. Dies wurde z.B. von Wolch et al. (1995) aufgenommen, die ein „transspecies’ framework for understanding city corridors, networks, and flows“ vorschlagen (zit. nach Cloke / Jones 2001: 650).

allotments / food growing, recreation, visual amenity and horse grazing / riding“ gegen eine Verbauung aus (Bristol City Council 2012: 173). Der darauffolgende geänderte Entwicklungsplan enthält bereits die Empfehlungen des *Avon Wildlife Trust*, dass „any decision on the allocation be based on the findings of an ecological survey“.

Ausschlaggebend waren „local people [that] had reported important plant and animal species on the site“ (ibid.). Die *Planning Commission* gelangte zu folgender Einschätzung: „there is identified ecological value on both the former riding school site and within the allotments. In respect of the former riding school there is a main badger sett[lement] adjacent to the southern boundary of the site, and the site has the potential to be used by badgers, bats, reptiles and nesting birds“ (Development Control Committee 2012: 54). Anstatt an den Bauträger wurde das Grundstück an die örtliche Schule verkauft und diese musste bei der Verwendung den ökologischen Wert berücksichtigen und sah ein Teilstück als explizites Biodiversität-Habitat vor. Das Motto der Schule, „We look to the stars not our feet“, wurde mit „care for the environment“ ergänzt und bildet nun einen Teil des *vision statements* (Air Ballon Hill Primary School 2016).

Anne und Susan verzeichnen dies als großen Erfolg, auch wenn Anne, meine hauptsächliche Kooperations- und Gesprächspartnerin, anmerkt, dass die Häuser wahrscheinlich irgendwo gebaut werden müssten. Sie haben zwar ihren *backyard* verteidigt, aber das sei nur ein Tropfen auf dem heißen Stein. Susan brachte hingegen oft eine „ausgleichende“ Dynamik in unsere Gespräche. Sie relativierte, ergänzte und versuchte das Positive zu betonen. Eine Haltung, die sie auch Anne gegenüber einzunehmen pflegte. Vielleicht liegt es in den Anfeindungen, mit denen Anne in ihrer Kindheit aufgrund der deutschen Herkunft ihrer Eltern konfrontiert war, dass sie mit einer eher pessimistischeren Haltung Problemen begegnet. Auf die stark ausgeprägte Homophobie in dem ArbeiterInnenviertel, in dem die beiden früher wohnten, den nie erfüllten Traum von einem Leben auf dem Land, den Konflikt mit dem Nachbarn und die fortschreitende Zerstörung der Umwelt schien Anne viel heftiger zu reagieren als Susan. Susan ist dagegen diejenige, die ihr Alternativen aufzeigt, die schönen Dinge und Erlebnisse betont, die Erfolge und die wohltuenden Interaktionen im Garten in den Vordergrund rückt. Das „gute Leben“, das die beiden m.E. teilen, ist eines, das sich – wenn man so will – zwischen dem „Optimismus“ von Susan und dem „Pessimismus“ von Anne ansiedelt; zwischen der Hoffnung, dass das Leben besser gemacht werden kann bzw. gut ist und der ernüchternden Erkenntnis, dass alles so ist, wie es eben ist; zwischen

dem Gefühl der Unsicherheit, das aufkommt, wenn im Prozess des Alterns die Frage nach Vergangenheit und Zukunft gestellt wird. In Folge möchte ich auf die impliziten Überzeugungen und Vorstellungen der beiden in Bezug auf ihr „gutes Leben“ näher eingehen.

I think our wish for progress and technology, that's not what it's all about. We need to learn to respect and understand and work with nature, not always man must fight it or conquer it. (Anne)

Anne und Susan sind um den Zustand der Welt besorgt und fragen sich: „What have we become, or what are we becoming?“ Sie beklagen die Folgen des globalen Bevölkerungs- und Wirtschaftswachstums, nicht-nachhaltiger Sojabohnen und Palmöl-Plantagen sowie generell industrieller Landwirtschaft. Die Konsumgesellschaft, in der ein Großteil der Gebrauchsgegenstände als Wegwerfartikel produziert wird und alles mehrfach in Kunststoff verpackt sei, ist ihnen ein Ärgernis. Die Themen, die sie beunruhigen, reichen von der Privatisierung von Wasser über die allgemeine Umweltverschmutzung bis hin zur Zerstörung von Habitaten aufgrund wirtschaftlicher Entwicklungen. Während heutige StädterInnen nicht einmal mehr wissen würden, wo ihre Nahrungsmittel herkommen – außer aus den Supermarkttregalen – und nicht mehr kochen, sondern mit der Mikrowelle aufwärmen, versuchen sie saisonal und regional einzukaufen, etwas Gemüse und Obst selbst zu erzeugen, auf ihre CO₂-Bilanz zu achten und Flugmeilen zu reduzieren.

Auf ihrer breiten Leder couch sitzend und das "Elend der Welt" erörternd, lässt sich der Gedanke an Waldorf und Statler von der Muppet Show schwer verdrängen. So als hätten sie mich dabei erwischt, meinen sie humorvoll, dass sie sich schon wie ihre Mütter anhören würden, die sie mit wiederverwendbaren Einkaufstaschen nervten. Mittlerweile würden sie aber Einiges ähnlich sehen: „On our own here we get quite uptight and righteous about things. [...] We sit here and we put the world to rights“. Mit ihren Meinungen und Überzeugungen stehen sie alles andere als alleine da. Ihr rhetorisches „Zurechtrücken“ der Welt ist Teil globaler und lokaler Diskurse über die Ursachen ökologischer Krisen.⁶⁴ In Großbritannien agieren eine Vielzahl von Umweltschutz- und Forschungsinstitutionen sowie einschlägige NGOs, die den ökologischen Zustand des Landes thematisieren und gegen einen Verlust der Artenvielfalt antreten. In einem Bericht von *Natural England*, wurde festgestellt,

⁶⁴ Vgl. Kapitel 4 in dieser Arbeit.

dass „[o]ur natural environment is under pressure from a range of threats. Many of these threats have been evident for several decades: pressure from intensification of land and sea management and pressures arising from continuing economic development, such as land take, pollution and water abstraction“ (Natural England 2008: 297).

Dass die Art und Weise der Landnutzung als Hauptfaktor für die Bedrohung von Biodiversität gesehen wird, ist nicht überraschend. Großbritannien gilt als „Musterbeispiel“ für großstrukturierte Landwirtschaft, welche als entscheidender Faktor für den Rückgang von Artenvielfalt gesehen wird (vgl. Kopnina 2015). Während Diskurse über menschliches Verhalten gegenüber der Biosphäre im Kontext von Klimawandel und „Anthropozän“ mehr und mehr Platz in den britischen Medien einnehmen und somit zur medialen Alltagserfahrung von BritInnen werden, spielt bei Anne und Susan ein zusätzlicher Aspekt eine Rolle. Die moralische Frage nach dem Verhältnis zur Umwelt wird von einer persönlichen, leiblich-relationalen Dimension durchdrungen: von ihrer Interaktion mit einem der Besucher im Garten, mit *Mr. Badger*.

Dass Dachse (wie auch Füchse) nicht unbedingt mit intensiver Landwirtschaft harmonieren – in Annes und Susans Worten als „Ungeziefer“ und „Plage“ behandelt werden – ist nicht verwunderlich, dass aber eine großangelegte Tötungsaktion in weiten Teilen von Somerset, Gloucestershire und Dorset durchgeführt werden sollte, brachte es sogar in österreichischen Medien zu aufgeregten Berichten (ORF 2012). Das *Department for the Environment, Food and Rural Affairs* wollte durch das gezielte Töten von Dachsen die Verbreitung des Bakteriums *Bovine TB* (*Mycobacterium bovis*), welches von diesen übertragen werden kann und Tuberkulose bei Rindern hervorruft, verhindern (DEFRA 2011). Das als „*Badger-Cull*“ in den Alltagsdiskurs eingegangene Vorgehen stieß auf breite öffentliche Ablehnung. Zahlreiche Tierrechts- und Tierschutzgruppen schlossen sich der *Anti-Badger-Culling* Bewegung an und forderten die Impfung von Dachsen als Alternative.⁶⁵ Auch bekannte AktivistInnen und UmweltautorInnen wie z.B. George Monbiot (2010) haben ihren Unmut über die Vorgehensweise von DEFRA geäußert. Die Opponenten des „Badger Culls“ stützten sich unter anderem auf wissenschaftliche Ergebnisse, die das Vorgehen der Regierung in Zweifel zogen. Die *Independent Scientific Group on Cattle TB* erklärte, „while badgers are clearly a source of cattle TB, careful evaluation of our own and others’ data indicates that badger culling can make no meaningful contribution to cattle TB control in

⁶⁵ Zum Beispiel: *RSBP, Badger Trust, RSPCA, Team Badger, League Against Cruel Sports, Save Me and Humane Society International* u.a. Zur medialen Präsenz der Kampagne siehe beispielsweise unter Hashtag „#stopthecull“ auf Twitter.

Britain. Indeed, some policies under consideration are likely to make matters worse rather than better“ (Bourne 2007: 5). Trotz Demonstrationen, *direct actions* und Aufrufen zahlreicher prominenter⁶⁶ GegnerInnen konnte die gezielte Tötung nicht abgewendet werden.

Auch Anne und Susan setzten sich für die Kampagne ein.⁶⁷ Wie viele andere waren auch sie davon überzeugt, dass eine seuchenhafte Verbreitung von Krankheiten bei Nutztieren auf die industrielle Haltung zurückzuführen ist und nicht auf den Kontakt mit wildlebenden Säugetieren wie den Dachsen. Dass dennoch das Leben von Dachsen für eine bestimmte Form der Bewirtschaftung und den Erhalt eines Lebensstils geopfert wird, bestärkt sie in ihrer Sicht gegen diese Entwicklungen. Dachse gehen Anne und Susan besonders nahe. Über viele Jahre haben sie eine Beziehung zu ihnen aufgebaut. Das Füttern, das Beobachten, die Schadensbegrenzung bei deren Bauarbeiten und die „Beobachtungsabendessen“ machen die Dachse zu geschätzten „MitbewohnerInnen“. Der Garten wurde dabei zum Medium, das ihre politischen Überzeugungen mitgestaltet und für öko-gesellschaftliche Entwicklungen sensibilisiert. Dachse als Schädling zu betrachten und behandeln, geht nicht nur gegen ihre Vorstellung und Praxis des Versorgens dieser Tiere, sondern spricht gegen ihre emotionale Verbindung mit ihnen. Wirtschaftliche Interessen über das Leben von nicht-menschlichen MitbewohnerInnen zu stellen, halten sie für „grausam“. Wenn ihre Freunde unter menschlichen Aktivitäten leiden, dann läuft etwas falsch. Die Initiative gegen die gezielte Tötung von Dachsen bestärkte sie in ihrer Haltung, dass ein „gutes Leben“ über die Befriedigung und ständige Expansion ökonomischer Bedürfnisse hinausgeht und möglich machen muss, dass andere Lebewesen, von denen nur manche Menschen sind, auch ein gutes Leben führen können: „I think it’s appreciating, instead of us thinking we’re the special ones, that there’s a hell of a lot more things that are special out there, aren’t there?“ Natur ist aber nicht immer friedlich und gut, Raubtiere töten, das ist Susan und Anne nicht fremd. Die populäre Phrase „Nature, red in tooth and claw“ des Britischen Poeten Alfred Lord Tennyson beschreibt eine natürliche Welt, die dem gewaltsamen Tod unsentimental gegenübersteht. Ein Raubtier färbe seine Fänge und Klauen mit dem Blut des Beutetiers ohne ein schlechtes Gewissen zu haben. Es obliege dem Menschen (bzw. seinem Gott) – so das Argument – sich über „gutes“ und „richtiges“ Verhalten den Kopf zu zerbrechen. Diese

⁶⁶ Der möglicherweise prominenteste Opponent, der Gitarrist der Rock/Pop-Gruppe Queen, Brian May verteidigte z.B. in Bristol „seine Freunde“ (Observer 20.9.2012) und hat auch bei seinem Auftritt „We will rock you“ im Rahmen der Olympischen Abschlusszeremonie 2012 in London, der Kamera einen Jacken-Aufnäher mit einem Dachskopf entgegengestreckt.

⁶⁷ Unsere Gespräche haben sich zu Beginn um den „Stop the Cull“-Sticker auf ihrem Auto gedreht, mit dem sie ihre Unterstützung für die Kampagne gegen eine Freigabe des Dachses zum Abschuss bekundeten.

Phrase wird häufig in einer christlich-theologischen Argumentation verwendet, um zu untermauern, dass bei ethischen Fragen der Blick auf Natur sinnlos und untauglich sei: „There is no morality in nature ... Nature is just what it is ... As a moral guide you can't look to nature, because it's just a whole lot of stuff,“ meinte ein Diskutant in einer Fernsehshow (BBC One 2010: 1:02-2:22). Auch Anne und Susan denken darüber nach, vor allem dann, wenn sie ihre Umwelt beobachten:

It is a pleasure, you know, on Sunday morning, sitting up and looking out the bedroom window: Binoculars; "Did you see that?" Watching the sparrow hawk [Sperber] hunt in the garden. She is there to feed her young. She's not like a human ... a human won't kill just to eat for a couple of days, it has to kill lots. Whereas an animal like a sparrow hawk, she'll come and eat, she'll come and kill just to feed her young. So, I accept them, them coming in and doing what is natural. They are feeding their young, so, is predating and that needs to happen. So for me, you are watching and think, to have the sparrow hawk here proves we have helped to create a decent sort of bird population, she can come in here and feed. When you see her sitting on the fence, or you see her sitting on a roof or just circling above waiting to catch something, yeah, you think that's a life, but that's all healthy.

Die Debatte, ob Raubtiere generell oder insbesondere Raubvögel einen positiven oder negativen Einfluss auf die Artenvielfalt kleiner Ökosysteme haben, soll hier nicht ausgeführt werden. Interessant für meine Arbeit ist vielmehr, wie Anne zwischen „Sperber“ und „Mensch“ unterscheidet. Auch wenn sie der Jagd der von ihr mühevoll gefütterten (Sing-) Vögel mit gemischten Gefühlen gegenübersteht, hält sie das, was der Raubvogel tut, für „gesund“ und „natürlich“: Er nehme nur so viel er brauche, nur das, was notwendig sei, um zu überleben. Demgegenüber stellt sie die Haltung des „Menschen“, der nicht genug bekommen und in seiner Gier und Unachtsamkeit grausam werden kann:

We wouldn't be here without all these other things. I just really think people should learn to respect animals because they are not stupid. We always say that man is the most important and ... rubbish. I think we are one of the worst species ever. I think we are. I think we're cruel. ... I think we are one of the most, we are the cruelest species. I think we are horrible, a lot of the times you watch what we do and you think, you wouldn't. And

then they say, "oh, that person is like an animal". Animals don't behave like that. I don't know, not on the whole. I don't think they do. It's us.

Neben der Hinterfragung einer anthropozentrischen Sichtweise, die den Menschen für die „Krone der Schöpfung“ hält, ist diese Aussage auch wegen der ausgedrückten Suche nach dem „richtigen“ Verhalten durch die Beobachtung natürlicher Prozesse interessant. Anne sieht den Menschen u.a. als Spezies, die „ungesundes“ und „unnatürliches“ Verhalten an den Tag legen kann. Es ist fast so als würden Tiere ein „besseres“ Leben führen, weil sie weniger grausam und raffgierig seien. Während Sperber nur so viel nehmen, wie sie brauchen, um ihre Jungen zu füttern, sei die Gier des Menschen grenzenlos und Triebkraft für Entwicklungen mit verheerenden Folgen für andere Spezies und ganze Ökosysteme. Zu der Frage, ob nun die Natur beim Lernen von „gutem Leben“ und in Bezug auf moralisches Handeln hilfreich sein kann oder nicht, haben sich unterschiedliche philosophische und psychologische Diskurse entwickelt (siehe z.B. Weinstein / Przybylski / Ryan 2009). Perspektiven, die Menschen im Vergleich zu anderen Tieren als „raffgierige“ Spezies beschreiben, existieren zumindest seit der Aufklärung.

Aktuell wird diese Position von John Gray, einem emeritierten politischen Philosophen der LSE leidenschaftlich vorgetragen, der mit seinem Manifest wider den Humanismus mit der polemischen Umbenennung des „homo sapiens“ auf „homo rapiens“ für Furore gesorgt hat. Die gesamte Geschichte und Vorgeschichte des „raffenden Primaten“, den er als „außerordentlich gierig“ beschreibt, sei durch die Zerstörung von Ökosystemen geprägt (Gray 2013: 22). Der Mensch könne sich zu einer Plage für den Planeten auswachsen und das Ökosystem, das ihn trägt, zugrunde richten. Die Erde selbst, so Gray, wird er aber nicht zerstören können: „Die Biosphäre ist älter als die Menschheit und stärker, als diese je sein wird“ (ibid.: 23). Anne und Susan sind diesbezüglich ähnlicher Meinung. Der Mensch kann erheblichen Schaden anrichten, so sehr er sich auch immer „bemüht“, wird es ihm nicht gelingen die Erde, „nature herself“, die Prozesse des Lebens wird zu zerstören. Natur wird am Ende immer gewinnen – mit menschlichen BewohnerInnen oder ohne sie. Für Susan hat dies fast etwas Tröstliches: „I think nature will always prevail ... mother nature is bigger than us and always has been“. Ihre Vorstellungen können an verschiedenen Erfahrungen und Haltungen festgemacht werden, bei denen eine erlebte „Größe von Natur“ eine Rolle spielt: „I like to feel the power of nature“. Anne und Susan sprechen von einer Kraft, die mächtiger

als der Mensch und letztendlich *sublime*, d.h. großartig, über jede Möglichkeit der Messbarkeit und Kalkulierbarkeit hinausgehend, ist.

Susan spürt diese Kraft bei der Beobachtung einer für sie speziellen Umwelt: dem Meer. „Tief im Inneren“ berühre sie die Mächtigkeit des Meeres während eines Sturmes, das Erlebnis des Ausgesetzt-Seins, das die eigene Winzigkeit der Menschen und die Möglichkeit des Todes potentiell in sich trägt. Dies kann einerseits – analog zum Fallbeispiel von Grace – als Aussage über die Erfahrung des „Numinosen“ interpretiert werden. Andererseits sind es alltägliche Erfahrungen, die sie von machtvollen natürlichen Vorgängen überzeugen. Beispielsweise, wenn es in der Stadt plötzlich zu schneien beginnt: „you get an inch of snow here and everything grinds to a halt. It’s got its power and it can’t always be tamed, can it? And I think, neither should it be“. Nicht die Natur ist es, die sie gezähmt sehen wollen, sondern (bestimmte) Technologien, und um die dreht sich eines ihrer weiteren Bedeutungsspektren, die „Kraft der Natur“: „The concrete jungles are not good but nature will win out because look what happens when they knock down factories, brown field sites, what happens, it all comes back“. Das Beispiel von aufgegebenen Industrieanlagen (als Gegenpart zu Ökosystemen) ist insofern treffend, da das über die Straße gelegene *Troopers Hill Local Nature Reserve* in einer aufgelassenen Kohlenmine etabliert wurde – und heute eines der relevantesten regionalen ökologischen Schutzgebiete (und Ausflugsgebiete) Ost-Bristols darstellt. Prozesse, in denen Raum durch Natur „zurückerobert“ wird, sind den beiden besonders präsent und geläufig, einerseits wegen der Verwandlung ihres kargen *back garden* in einen Naturgarten und andererseits wegen der Arbeiten rund um das „Zügeln“ des Gartens durch Zurückschneiden von Pflanzen – und seiner BesucherInnen durch das Eindämmen von Grabungen der Dachse.

Ich möchte anmerken, dass diese zerstörerische, dunkle Kraft von Natur für beide eine Form von „Gerechtigkeit“ verkörpert: Natur kann sich selbst helfen und Bedingungen schaffen, die das Leben am Planeten erhalten. Auch wenn dies bedeuten mag, dass jene „zurechtgerückt“ werden – um Annes und Susans Worte zu verwenden – die gegen ein lebenserhaltendes System agieren. Darin kommt eine Vorstellung zum Tragen, die an eine systemische Prozesshaftigkeit in der Natur erinnert: Natur kümmert sich um das Leben „an sich“, nicht unbedingt um den Menschen. Annes und Susans durchaus „spirituell“ anmutende Beschreibung einer mächtigen Natur, die größer und stärker als der Mensch ist und ein gestörtes Gleichgewicht wieder beheben kann, zeigt Anklänge an eine Thematik aktueller geowissenschaftlicher Debatten. Sie erinnert zum Teil an die bereits erwähnte „Gaia-

Theorie“ von James Lovelock. In dieser wird das System Erde als eine sich selbst regulierende Entität beschrieben, die aus der Gesamtheit aller Organismen, einschließlich Biosphäre, Geosphäre und Atmosphäre besteht. Das Ziel dieses Systems, so Lovelock, ist Homöostase: „the regulation of surface conditions so as always to be as favourable as possible for contemporary life“ (Lovelock 2000 [1979]: 11; 2007: 208). Lovelocks Modell wurde von der Ökologie-Bewegung als Beleg aufgegriffen für

the puny nature of the human being compared with the planetary-sized organism of which we are but a small part, and as an illustration of the complexity of life processes, with which we meddle at our peril. Gaia's self-defence mechanisms are such that if a part of her – e.g. us and our polluting way of life – threatens the integrity of the whole, then the offender may be dealt with appropriately. (Dobson 1991: 264)

Die Menschheit, vor allem wegen ihres enormen Bevölkerungswachstums, stelle eine „ernsthafte Krankheit für den Planeten dar [...],“ so Lovelock (zit. nach Gray 2013: 21, im Original kursiv). Er spekuliert über vier Szenarien: „Zerstörung des Krankheitserregers; chronische Infektion; Zerstörung des Wirts; Symbiose, also eine Beziehung zwischen Wirt und Eindringling zu beiderlei Nutzen“ (ibid.: 23). Das letztgenannte Szenario einer Symbiose zwischen Gaia und den Menschen gilt dabei als unwahrscheinlichste Folge des Prozesses der Selbstregulierung. Stattdessen wird Klimawandel als möglicher Mechanismus des sich selbst regulierenden Systems gesehen, mit dem der Planet die Belastung durch die Menschen zu mildern versucht (Gray 2013: 24ff; vgl. Lovelock 2007). Dies markiert einen gravierenden Unterschied zur Sicht von Anne und Susan, den Glauben an die Anpassungsfähigkeit und Kreativität des Menschen betreffend.

We've forgotten how to stop and stand still and listen to what's going on around us. [...] We need to slow down and enjoy what is out there and respect it and I think that is what we have lost and [...] I think people need to find time to reconnect with nature and stuff.
(Anne)

Während sich Gray (2013: 21f) sicher ist, dass die Zerstörung von Natur durch die „westliche Zivilisation“ nur die Spitze des Eisberges darstellt und die heutigen ökologischen Krisen nicht in einer bestimmten Ideologie gründen, sondern auf die biologische Konstituierung des

homo sapiens und sein Wachstum zurückzuführen sind, glauben Anne und Susan an die Anpassungsfähigkeit und Kreativität der Menschen. Gedrängt durch die Frage, wie es nun mit den Menschen und der natürlichen Welt weitergehen werde, betonen sie, dass es mehr und mehr Menschen gibt, die ähnlich denken, dass ein Umdenken stattfindet und wir uns ändern können, dass die Möglichkeiten uns Grenzen zu setzen, um der „raffenden“ Eigenschaft der menschlichen Spezies entgegen zu wirken, bereits wahrgenommen werden. Sie hoffen auf „symbiotischere“ Formen des Zusammenlebens mit nicht-menschlichem Leben. Während Gray (und Lovelock) Menschen als „Eindringlinge“ beschreiben, die sich im Krieg mit Gaia befinden, wollen sich Anne und Susan nicht getrennt von Natur und Biodiversität sehen. Selbstregulierung ist für sie nicht nur ein Prozess des „Systems Erde“, sondern liegt auch im Bereich der menschlichen Möglichkeiten. Sie glauben daran, dass Menschen etwas zur Regulierung unseres Ökosystems beitragen können, dass es einen Unterschied macht nach welchen Wertvorstellungen wir handeln.

Susan: I guess we need to progress in a way but we mustn't forget our basic values, kind of with your paganism thing really, isn't it? It's learning to love the earth again, I suppose.

Anne: In a different way.

Susan: Not just taking from it, but giving something back.

Anne: It's finding a limit.

Susan: Maybe learn to do things better.

Anne: And not in such a harmful way then to nature, coz without the earth, we aren't going to be breathing.

Diskurse über die Erde als Gesamtsystem mit Selbstregulierung haben über Teilbereiche der Naturwissenschaften einerseits und die New-Age-Bewegung andererseits weit hinaus Verbreitung gefunden. Die apokalyptischen Aspekte weichen im Falle meiner Gesprächspartnerinnen aber der Annahme einer Lernfähigkeit der Menschen. Zudem zeigt die Haltung von Anne und Susan einen Aspekt des „guten Lebens“ auf. Dass Menschen Natur nicht lieben, verstehen und respektieren würden, liegt für die beiden an einem fehlenden Kontakt mit der Natur. Eine solche Einstellung bezeichnet Tim Ingold (2000: 76) als die westliche Metaphysik der Entfremdung des Menschen von der Natur⁶⁸.

⁶⁸ Aber auch für Ingold liegen die Wurzeln aktueller ökologischer Krisen in der „separation of human agency and social responsibility from the sphere of our direct involvement with the non-human environment“ (Ingold 2000: 76) begründet.

Für Anne und Susan bildet aktiver Naturkontakt eine Voraussetzung für „gutes Leben“, was in einen Diskurs eingebunden ist, der das Leben von Menschen und jenes von Nicht-Menschen in Verbindung zu bringen sucht. Dabei kommt nicht (nur) eine Sehnsucht nach einem natürlichen Idyll zum Tragen, sondern auch die konkreten Interaktionen mit der Umwelt, die Teil ihres Alltags geworden sind – sei es durch die Beobachtung von *wildlife*, oder durch die Zufuhr von Nahrung und das Versorgen von kleinräumigen Ökosystemen.

Aus eigener Erfahrung wissen sie, dass diese Beschäftigung ihrer „Seele gut tut“ und gleichzeitig auch positiv auf ihre Umwelt auswirken kann. Die Steigerung der Artenvielfalt in ihrem Garten stärkt sie in ihrer Hoffnung über die Möglichkeiten menschlicher Einflussnahme. Die Forderung nach Kontakt mit Natur wird zur Bewältigungsstrategie im Kontext ökologischer Herausforderungen. Sie sind überzeugt, dass das, was menschliches Leben besser machen soll, auch das Leben von anderen, von denen nur manche Menschen sind, besser machen muss. „Gutes Leben“ bedeutet für die beiden, über vordergründige (menschliche) Bedürfnisse hinauszublicken und das Leben von Nicht-Menschen in ihre moralische Dimension miteinzubeziehen. Die Suche nach „gutem Leben“ durch Kontakt mit der natürlichen Umwelt lässt sich dabei nicht von ihren Biographien trennen.

Für Anne und Susan sind es die „simple things in life that you can get a lot of pleasure from“. Mit dem Adjektiv „simple“ beschreiben sie nicht Dinge, die ohne Aufwand zu erreichen sind, sondern jene, die ohne High-Tech und aufwendige Maschinerie auskommen. Ein Beispiel ist die Bleistiftzeichnung eines Waldstückes, das sie einst besuchten. Ihr kleiner Garten erinnert sie täglich, dass es noch Dinge jenseits von moderner Technologie, Asphalt und Autos gibt. Die Aversion gegenüber Technologie und die kritische Haltung gegenüber Entwicklung und Fortschritt reflektieren sie selbst auch als Teil ihres Alterns. Gleichzeitig sind es die guten Gefühle im Kontakt mit den „einfachen Dingen“, die sie diesem Prozess positiv gegenüberstehen lassen.

Die Hektik des Alltags lässt sich z.B. bei der Arbeit im Garten leicht vergessen. Beim Wegschneiden verblühter Pflanzenteile, beim Gießen oder Grasschneiden erlebt Anne „Entschleunigung“ und fühlt sich in Resonanz mit der Welt (Rosa 2016). „Doing what I love best, planting plants“, bringt Susan Wohlbefinden und Entspannung. Nicht nur die Tätigkeiten und notwendigen Arbeiten, sondern auch das Beobachten der Vorgänge in der Natur versorgt die beiden mit Wohlgefühl: „If you actually stop and look, there’s so much to see“. Schönes, Erstaunliches und Bereicherndes könne leicht übersehen werden, obwohl es „einfache“ Fertigkeiten seien, Achtsamkeit, geduldiges Innehalten, die es ermöglichen, dass

Unterschiede wahrgenommen werden, neue Tiere entdeckt werden können, Vogelbabys im Nest gehört werden oder man die beeindruckenden Leistungen von Tieren beobachten könne. Anne beschreibt ihre Erlebnisse mit Tieren in den *Abbey House Gardens*, einem Schaugarten in Wiltshire, die nur mit äußerster Achtsamkeit wahrgenommen werden können:

And that's lovely, it's a couple who bought this old abbey and they made this huge garden and you can go around it and I can remember there is always this myth about this thrush [Singdrossel] hitting the snail on the stone to crack it to get the snail. And I can remember we were in the garden once and we could hear it and we actually could see it, and there were so many people who just walked past, and I just wanted to say, „Stop! Look!“ That is one hell of a thing to see coz you hear about it, to actually see it, there are so many little things that you just want to see and it's amazing, isn't it. And like you watch the bees. And there's a horrible spider, it's called crab spider and it lives in the Daphne [Echter Seidelbast] or it lives wherever and it can change colour and one day we actually saw it with this bee and it, I mean they grab them and they eat them and I know they live, but you know, you can stand there and it's fascinating and it's all part of nature, it's the lifecycle. But there are so many things that are fascinating that you could walk past whereas if you just took the time and just looked at what's around you, there's some beautiful things around you.

Die Dramen, in denen Leben und Tod verhandelt werden und die sich in den kleinsten Nischen abspielen, sind für die beiden Bereicherung und Ausgleich zu ihrem ansonsten sehr „menschlichen“ Arbeitsalltag. Das Wahrnehmen von Vogelgesang, das Rufen eines Fuchses oder das Rauschen der Blätter im Wind, mit unterschiedlichen Klängen je nach Baumart, bringt sie in lebendigen Kontakt, in eine Resonanz mit dem, was sie umgibt. Wenn sie dies mit anderen Menschen teilen können, wie am Beispiel der oben geschilderten Dachsbeobachtungen, und andere Menschen dies wertschätzen, verstärkt dies ihr Wohlgefühl. Der tabuisierte Ausdruck von Gefühlen, dass „we mustn't show what we feel, because emotion isn't one thing that is seen as good to have“ wird dabei durch geteilte Emotionalität überwunden.

Ihre kleine „Oase“ mitten in der Stadt erfüllt sie mit Freude, weil die Tätigkeiten darin ihr Wohlbefinden fördern und weil die vielen nicht-menschlichen BesucherInnen bestätigen, dass der Garten nicht nur ihnen selbst guttut. Sie sind stolz, so einen Raum kreiert und

unterstützt zu haben. Wenn Vögel und andere BesucherInnen genug Nahrung zur Verfügung gestellt bekommen haben, wenn sie sicher sein können, dass sie in ihrem kleinen Biotop gut versorgt sind, kommt bei Anne und Susan Zufriedenheit auf: „Going out on a snowy day when it’s really cold and putting food out for the birds and making sure they got water and then seeing them eat it and thinking, and feeling that I’ve done something good. Pretty sad, but to me that’s important. [...] Yeah, we are simple. Maybe that’s right, simplicity!“ Vor allem im Winter oder wenn Jungvögel aufgezogen werden, also wenn die Nahrungssuche erschwert ist, sind sie überzeugt, dass ihr Füttern notwendig und etwas Positives ist: „It’s got to be a good thing to do. It’s got to be good to try and give something back“. Weil sie der Natur etwas dafür „zurückgeben“, dass sie im Naturkontakt Entspannung, Wohlbefinden, Freude erhalten, und weil sie die Artenvielfalt durch menschliche Aktivitäten bedroht sehen, haben sie das Gefühl etwas Gutes zu tun.

Umwelt wahrnehmen, sich daran erfreuen und etwas zurückgeben sind die „einfachen“ Freuden in ihrer Freizeit. Dies wäre in ihrer Lebensmitte anders gewesen. Jetzt, wo der ökonomische Druck nicht mehr so drängend ist, wo sie schon auf ihre Pension vorausschauen können, dürfen sie innehalten und über Dinge nachdenken, die vorher keinen Platz hatten. Der Naturkontakt, auf den sie sich mit Rückgriff auf ihre Kindheit beziehen, wird heute wieder aktuell. Ihr Garten ist auch Ausdruck einer Sehnsucht nach spielerischer Betätigung, einer Begeisterungsfähigkeit, die sie als Kinder erlebten.

Annes und Susans Forderung nach Kontakt mit Natur in einer Gesellschaft, die sie aus dem Lot geraten betrachten, ist zugleich moralisches Argument und Aspekt ihres In–der–Welt–Seins. Kontakt mit Natur ist gleichzeitig Vorstellung und Praxis und macht für sie „gutes Leben“ aus. Imagination und Involviertsein bedingen sich dabei gegenseitig. Ihr Glaube an Biodiversität, die Hoffnung auf die Resilienz des Lebens und die Forderung nach nachhaltigen menschlichen Aktivitäten, die in Resonanz mit Umwelt stehen, ist Teil ihrer ethischen Imagination des „guten Lebens“. Ihr Garten ist dabei Metapher und direkter Ort der Interaktion mit „mehr-als-menschlichen“ BewohnerInnen. Ihre Erfolge bestätigen sie in ihrem Handeln: auch wenn sie den *badger cull* nicht aufhalten konnten, die Verbauung der Grünfläche hinter dem Haus konnten sie verhindern.

Die einfachen Dinge, das Füttern, die Tierbegegnungen, die Abendessen mit FreundInnen und die gemeinsamen Beobachtungen, erzählen nicht nur von Hoffnungen und Bedürfnissen, sondern kreieren ihre Welt, die Bedeutung im Kontext ökologischer

Herausforderungen erhält. Das „gute Leben“ mit der Natur liegt in der Verwobenheit der leiblichen Involviertheit mit den diskursiven Bedeutungen der Ökologiebewegungen. Eigene Erfahrungen machen Diskurse erst „greifbar“ und überzeugen sie von der Sinnhaftigkeit ihres Tuns. Hoffnung entsteht durch die kleinen Erfolge und durch den Glauben, dass Menschen auch anders sein können – dass sie selbst zumindest ein wenig anders geworden sind – eben im Kontakt mit dem, was leichtfertig zerstört werden kann. An die Kraft der Natur und deren Selbstregulierung zu glauben, von der der Mensch nur ein Teil ist, stärkt ihr Vertrauen in Menschen im Allgemeinen. Aus einer „Bewohn-Perspektive“ ist „Gaia“ nicht nur als Repräsentation verstehbar, sondern auch als bedeutungsgebender Faktor in der Erfahrungs- oder Lebenswelt.⁶⁹

Was für Anne und Susan jedoch zutrifft ist, dass eine gewisse Enttäuschung über ihre eigene Spezies – aufgrund ihres Umgangs mit anderen Spezies – sie dazu bewegt, nach Alternativen in nicht-modernen und nicht-menschlichen Zusammenhängen zu suchen. In *Watching the English* beschreibt Kate Fox die Pflege eines Gartens als womöglich populärstes Hobby und moniert gleichzeitig, dass „our reputation as a ‚nation of gardeners‘ must derive from our *obsession* with our small patches of turf, our *love* of gardens, rather than any remarkable artistic flair in garden design“ (Fox 2004: 129). Als „relatively scruffy, or at least utterly bland“ beschreibt sie den typischen englischen Garten hinterm Haus: „a fairly dull rectangle of grass, with some sort of paved ‚patio‘ at one end and a shed [...] at the other, a path down one side and perhaps a bed of rather unimaginatively arranged shrubs and flowers along the other side“ (ibid.: 128). Sie zitiert Jeremy Paxman, der meint, „‚Home‘ ist what the English have instead of a Fatherland“ (ibid.: 133)⁷⁰ und identifiziert eine englische Sehnsucht nach der eigenen „private little box with their own private little green bit“ (ibid.: 111). Fox sieht die englische Besessenheit mit Nestbau, dem Verschönern des Heims und der Liebe für den Garten als Ausdruck eines Bedürfnisses nach Privatheit und einer fehlenden Fertigkeit für soziale Interaktion. Paxman nicht widersprechend, sondern erweiternd, meint Fox: „home is what the English have instead of social skills“ (ibid.: 133). Mein Mitbewohner in Bristol würde dem sicherlich zustimmen. Was sich jedoch im Feld auch zeigte, ist, dass die Besessenheit mit dem Garten, vor allem in dessen Verbindung mit der Artenvielfalt der Region, zu neuen Formen der Sozialität führen kann. NachbarInnen solidarisierten sich, um

⁶⁹ Vgl. hierzu auch Christina Torens Sicht über den Zusammenhang zwischen Epistemologie und Ontologie. In meinen banalen Worten: Was in der Welt gedacht wird, ist das, was die Welt bestätigt.

⁷⁰ Seine Aussage ist angelehnt an den bekannten Kinderreim: „The Germans live in Germany; The Romans live in Rome; The Turkeys live in Turkey; But the English live at home“ (Fox 2004: 133).

eine Grünfläche vor Bebauung zu schützen. In solchen Solidarisierungsprozessen können unerwartete Verbündete angetroffen und herkömmliche Klassenvorstellungen zum Teil transzendiert werden. Neue Sozialitäten entstehen rund um die Sorge um Umwelt, mit spezifischen moralischen Imaginationen und Praktiken.

8 *What we know of aliveness: Fluch und Segen von Tanyas* Erdverbundenheit

I know the earth and I am sad.

Pablo Neruda

Neben einer Esche in einem Park am Rande von Bristol sitzt Tanya und rezitiert als Vorbereitung auf ihre Meditation:

I send love and thanks to all the friends that I have. I send love and thanks to my family, my mum, my sister and her kids, to all my cousins. I send love and thanks to my ancestors, my dad and my grandparents, and the older ancestors. I send love and thanks to all the groups that I am part of, the QPC, the healing group, the sowing groups, Kamana, and the community allotment. I send love and thanks to the earth, to the soil and the roots, to the life that lives in the soil, to the rocks, the bones of the earth, forming and shaping the land, the rich fertility of the soils, where the plants and the trees and our food grow from. I send love and thanks to the waters, gratitude that we can drink and wash and cook, to all the water environments, streams, rivers and oceans, the underground water, the rain, and I send love to the new water places that have not been here last week, to the tree water ledges that provide for birds. I send love and thanks to the plants, for your wisdom, for your companionship, medicine, and the foods, the cover that you provide for the small creatures, for the nutrients you provide and for the air that we breath together. I send love and thanks to trees, for the air, for your love and companionship, for your wisdom, shelter and habitat. I send my love and thanks to all the animals and the birds, for being, for teaching me how to live quietly and naturally, more in tune, to the birds for your songs. I send love and thanks to the sun, for light and warmth, for the day. I send love and thanks to the moon, for the cycles, for moving the waters around, creating movement, for your light at night and at times during the day. I send love and thanks and gratitude to the stars, reminding me that we are of a much much bigger community. I send love and thanks to all the generations of the layers of life. I send love and thanks to my spirit guides who help

me and support me, and walk with me. I send love and thanks to the web of life, the spirit that moves through all things, that I am part of.

Das Gegenteil von Leben ist nicht der Tod. Es ist die Entropie, der Zustand des Verfalls, der uns von Zeit zu Zeit beunruhigt und ruhelos macht. Paul Stoller (2014: 1) schreibt: „We are all restless at various points in our lives. Feelings of restlessness often develop from an existential itch that changing life circumstances provoke“. Ein „existentieller Juckreiz“ sei verbunden mit Gefühlen der Unruhe. Stoller schreibt weiters: „It is perhaps the desire for well-being that makes us restless“ (ibid.). Im Falle der 38-jährigen Tanya hat die existentielle Veränderung der Lebensumstände mit einer besonderen Wahrnehmung begonnen. An manchen Orten wurde sie krank, fühlte sich ohnmächtig und hatte Schmerzen. In ihren Zwanzigern entwickelte sie eine abnormale Reaktion auf verschiedene Umwelten und deren Materialien (Büros, Wohnungen, öffentliche Verkehrsmittel, Cafés und Pubs usw.). Hygiene- und Schönheitsartikel, Putz-, Waschmittel und Klebstoffe, sowie Fotokopierchemie und andere Chemikalien lösten bei ihr allergische Reaktionen aus. In einem telefonischen Vorgespräch bittet mich Tanya beispielsweise, dass ich am Tag meines Besuchs möglichst die Verwendung solcher Produkte unterlassen möge. Ihre ständigen Kopfschmerzen, die gelegentliche Verwirrtheit, Appetitlosigkeit und Übelkeit, sowie Hautirritationen, Schlaflosigkeit und Depression wurde mit der „quasi-medizinischen“ Diagnose *chemical sensitivity*, später dann *environmental sensitivity* in Verbindung gebracht. *Environmental sensitivity* ist ein rezentes Phänomen, das seit den 1970er Jahren mit unterschiedlichen Bezeichnungen versehen wurde: *chemical AIDS*, *twentieth century disease*, *total allergy syndrome*, und *environmental hypersensitivity syndrome*. Andere Krankheiten, die sehr ähnliche Symptome aufweisen sind *chronic fatigue syndrome*, *fibromyalgia* und *sick building syndrome* (Fletcher 2005: 381). *Multiple chemical sensitivity* ist heute im Katalog für *Internationale statistische Klassifikation der Krankheiten* (ICD-10) angeführt, trotzdem scheint Fletchers Interpretation als "quasi-legitimate medical condition" nach wie vor gültig (ibid.: 386).

Inzwischen führt Tanya ihre Symptome nicht nur auf Materialien im engeren Sinne, sondern auch auf WLANs, Mobiltelefonie, Bluetooth und andere elektromagnetische Felder zurück. Sie meidet öffentliche Orte, besucht keine Pubs oder Cafés, trifft sich mit FreundInnen meist zu Hause, in Parks oder Wäldern. Auch meinen Vorschlag, dass wir uns in einem angemieteten Raum im Zentrum Bristols für ein Interview treffen können, lehnte sie

ab. Innerhalb von Gebäuden und mit größeren Menschenansammlungen kommt sie schwer zurecht. Schnell fühlt sie sich erschöpft, energielos und lethargisch. In der Hoffnung auf Linderung ist sie in den letzten zehn Jahren laufend umgezogen. Ein geregeltes Arbeitsleben wurde dadurch erschwert. Die vielen Ortswechsel und die gesundheitlichen Risiken, denen sie sich in ihrem Bürojob ausgesetzt sah, haben sie zur Kündigung und letztlich in die Obdachlosigkeit geführt – eine häufige Folge bei Personen mit ähnlichem Krankheitsbild (Fletcher 2005: 387). Tanya wurde von ihrer Familie aufgefangen. Ihre Mutter stellte ihr eine kleine Wohnung im ausgebauten Dachgeschoss ihres Hauses am Stadtrand von Bristol zur Verfügung. Eine Erbschaft von ihrem verstorbenen Vater deckt einen Teil der Lebensgrundlage. Einen weiteren Teil bestreitet sie durch Kurse in Nähen und Handarbeit – Fertigkeiten, die sie von ihrer Großmutter lernte – und durch gelegentliche Verkäufe von selbst hergestellten Nähbildern.

Tanya meint, es sei „the energy of the 21st century“, die sie durcheinanderbringe, sie ruhelos und krankmache. Ihre ablehnende Haltung gegenüber bestimmten „Energien“ gründet sich auf ihre sensorische Wahrnehmung. Nicht (nur) metaphysische Bedeutungen und Ideologien stehen dabei im Vordergrund, sondern das konkrete Riechen, Schmecken und Spüren bestimmter Umwelten. Dies betrifft leicht wahrnehmbare Dinge, wie Verkehrsabgase, aber auch Dinge, die nur schwer wahrnehmbar sind, wie Chemikalien und elektromagnetische Wellen. Fletcher (2005) beschreibt anhand seiner Feldforschung in einer kanadischen Klinik für Personen mit *environmental sensitivities* eingehend, wie Substanzen herkömmlicher Konsumgüter, die für ihn selber nicht wahrnehmbar sind, zu einem physischen Trauma bei PatientInnen führen können. Tanyas sensorische Erfahrung der Inkompatibilität mit bestimmten Orten ist die Grundlage ihrer Ablehnung der Moderne, die zu ihrer „Folterkammer“ wurde. Dies geht mit einem Gefühl der Heimatlosigkeit, der Verlorenheit in Umwelten, die sie „nicht riechen kann“, einher. Dieses Gefühl war Teil jenes Lebensumstandes, der Tanya zu einer Neuorientierung anregte und die Suche nach neuen Zugehörigkeiten, Begegnungen, Erfahrungen und Bedeutungen motivierte. Verwirrtheit, Lethargie und Schmerzen können jener „Juckreiz“ sein, der zu alternativen Zugehörigkeiten führt und sind vielleicht Gründe dafür, dass mich Tanya wegen meines Aushangs in einem Naturkostladen anrief und sich vorstellte: „I am Tanya and I love the earth“.

Bei meinem Besuch, trägt Tanya einen grauen gestrickten Wollpulli, Lammfell-Lederschlapfen und Jeans aus Bio-Baumwolle. Die Einrichtung ihres Wohnraums bewegt sich in ähnlichen Farbspektren: unbehandelte Holzoberflächen, schwarze und weiße

Schaffelle am Boden und am Futon, Polster in ungebleichten Baumwollbezügen. Die erdfarbenen Töne werden nur durch die Buntheit im Bücherregal kontrastiert, darin ca. 70 Bücher über Landschaften, Pflanzen und Tiere, Naturbeobachtung und Naturbegegnung. Kein Fernseher, kein Radio, kein Computer, nur eine Leselampe, eine Rahmentrommel und eine Gitarre. Auf der Straße vor dem Haus habe ich noch WLAN-Empfang, in ihrer Wohnung gibt es keine Verbindung. Tanyas teilweise selbst hergestellte Öko-Kleidung und ihr Wunsch nach „living as lightly as I can on the earth“ erinnerte mich zu Beginn an einen Lifestyle von *green and ethical living*; dies war bevor sie mir von ihrer Odyssee in Bezug auf ihr Kranksein erzählte.

Tanya musste ihre 60 Quadratmeter große Wohnung gravierend umgestalten: Verschiedene Materialien und Stoffe wurden durch chemisch unbehandelte ausgetauscht. Geruchsfreie Putzmittel und Hygieneartikel wurden so weit wie möglich ohne chemische Zusätze und Weichmacher vom Naturkostladen besorgt. Felle werden von einer kleinen Gerberei bezogen, die ohne chemische Zusatzstoffe arbeitet. Der Computer, ein altes Gerät ohne WLAN und Bluetooth, und das notwendigste technische Equipment wurden in eine kleine Abstellkammer neben dem Klo verbannt. Ihr Mobiltelefon hat sie gegen einen Festnetzanschluss getauscht. Sonstige Geräte beschränken sich auf Kühlschrank, Herd, Wasserkocher und die drei Nähmaschinen von ihrer Großmutter. Ihre Wohnung konnte sie weitgehend an ihre Empfindlichkeit anpassen und auch ihre engsten FreundInnen haben gelernt auf ihre besonderen Bedürfnisse einzugehen. Aber wie soll sie jenen, die zu ihren Nähkursen kommen, weil sie von der wachsenden Do-It-Yourself-Kultur angezogen sind, beibringen, dass sie keine herkömmlichen Shampoos, Deos, Parfüms, Weichspüler etc. verwenden?

Weiters lässt sich ein Alltag ohne die Auslöser ihrer Symptome außerhalb ihrer Wohnung in einem urbanen Zentrum wie Bristol kaum verwirklichen. Ähnlich wie viele andere „StadtflüchterInnen“, die meist von London, über Bristol, nach Stroud, Glastonbury, Totnes oder Dartmoor ziehen, hat auch Tanya bereits mehrere Versuche in diese Richtung unternommen. Die unverhältnismäßig teureren Grundstücks- und Mietpreise abseits der urbanen Zentren waren für sie bis jetzt allerdings nicht erschwinglich. Eine Lösung, erzählte sie mir, wäre ein Wohnwagen, den sie vielleicht am Rande einer Farm aufstellen könne. Ein möglicherweise beschwerdefreieres Leben in weniger urbanisierten Gebieten bleibt für sie zur Zeit unserer Gespräche ein Traum. Aufenthalt und Bewegung in Orten werden von ihren Empfindlichkeiten bestimmt. Im Vergleich zu anderen mittelgroßen Städten in England bietet

Bristol einen ausgeprägten Grüngürtel. Wenn Tanya die Stadt „zu viel“ wird, wenn sie die „Energie des 21. Jahrhunderts“ nicht mehr aushalten kann, flüchtet sie in Parkanlagen, Wälder und nahegelegene Gebiete, die von der Stadtentwicklung verschont geblieben sind bzw. nicht durch Infrastruktur und Technologien geprägt sind. Ein Netz von Grünräumen, bestehend aus Leigh Woods, Clifton Downs, Bourton Combe oder die *backyards* ihres Wohnbezirkes wird zu jener Umwelt, die ihr nicht schadet und die sie aufsucht, um ihr Leben erträglich zu machen. Sie erzählt:

I guess it started about ten or so years ago. I just used to spend a lot of time in the woods. I was very ill and didn't know where else to be. It was when the electro-sensitivity started and the woods was kind of the easiest place to be, where I didn't feel as bombarded by all these electromagnetic fields. I just used to sit there a lot, and started to feel the aliveness.

Zur Linderung ihrer Schmerzen hat Tanya den Wald und andere „gewachsene“ Umwelten aufgesucht. Wenn sie sich aufgrund ihrer Umweltsensitivität krank und überlastet fühlt, wenn ihre Sinne sie mit den technologie- und chemielastigen Materialitäten überfordern, dann bringen ihr diese Orte Erleichterung. Auf Tanya haben sie eine fühlbare heilende Wirkung. Wenn sie Kopfschmerzattacken plagen, hilft es ihr sich zu einem Baum zu legen (deshalb sagte sie auch einen Interviewtermin ab). Wenn sie nachts nicht schlafen kann, spaziert sie durch ihre *backyards* und lauert den Füchsen auf. Wenn sie die Abgase in den Straßen nicht mehr aushält, ist der Geruch von nassem Gras wohltuend. Wenn die schnellen Bewegungen in der Stadt sie verwirren, dann bringen ihr Wälder Ruhe. Wenn sie verwirrt, ängstlich und frustriert ist, geht sie in einen Park und beobachtet die Vögel rund um bestimmte Bäume. Durch die positive Auswirkung, die sie in Beziehung mit diesen spezifischen Umwelten erlebte, hat sie sich, wie sie sagt, in sie verliebt.

Mittlerweile sucht sie deren Nähe nicht nur zur bloßen Linderung von Symptomen auf. Im-Freien-Sein wurde für Tanya zu einem Teil ihrer Heimat, im Sommer wie im Winter; sei es in Wäldern, im kleinen Stadtgarten, den sie unweit ihres Wohnortes gepachtet hat, oder beim Radfahren. Dadurch ist sie auch in Kontakt mit Paganismus gekommen. Mehrmals im Jahr besucht sie das *Queer Pagan Camp*. Dieser Event wird von einer kleinen durchs Land ziehenden Gruppe an unterschiedlichen Orten im Freien organisiert. Ihr Motto lautet: Das Feiern von „respect for each other, ourselves, the spirits and the land“ (QPC 2000). Über mehrere Tage hinweg kann Tanya dort im Zelt übernachten, um das Feuer sitzen, unter

freiem Himmel duschen oder einfach mit anderen Zeit im Freien verbringen. Diese Zeit ist für sie ein Idyll, ein Idyll der Sinne und der damit verbundenen Bedeutungen. Sie fühlt sich dort gut aufgehoben, nicht nur weil sie ihre „Liebe zur Erde“ teilen kann, sondern auch weil sie ihre eigene *Queerness* aufgrund ihrer "abnormalen Ortswahrnehmungen" respektiert sieht.

Eine weitere Tätigkeit, die sie nach draußen bringt und bei der sie sich lustvoll ihrer sensorischen Wahrnehmungen hingeben kann, ist die Naturbeobachtung und Umweltsensibilisierung im Rahmen eines Fernlehrkurses zur Outdoor-Pädagogik. Regelmäßig bekommt sie Lernunterlagen und Buchempfehlungen von der *Wilderness Awareness School* des amerikanischen Autors Jon Young. Dabei lernt sie Pflanzen, Tiere und Pilze in ihren Umwelten aufzuspüren sowie diese zu identifizieren und zu klassifizieren. Seit kurzem ist Tanya auch Mitglied bei der lokalen *Conservation Group* auf den Clifton Downs, in der sie über die Ökologie dieses Grünraums lernt. Das sei alles sehr *straight*, aber die Arbeit im Freien mit SpezialistInnen und Interessierten, meist BewohnerInnen in den Siebzigern, zieht sie an und ermöglicht Kontakte, die sie nicht an Innenräume binden.

Tanya fühlt sich in Parks und Wäldern „zu Hause“. Das Im-Freien-Sein ist ihre Antwort auf den existentiellen Juckreiz, den sie in Orten verspürt, die von gewissen menschengemachten Substanzen durchdrungen sind. In „gewachsenen Umwelten“ kann sie sich hingegen ihren Sinnen hingeben ohne von Kopfschmerzen, Juckreiz oder Verwirrtheit geplagt zu werden. In ihren Tätigkeiten steht aber nicht „nur“ die Erhaltung ihres Wohlbefindens im Vordergrund, es geht um die Herstellung bestimmter Erfahrungen, die Tanya mit einer „Liebe zur Erde“ beschreibt. In ihren „alternativen“ Umwelten erlebt Tanya eine Verbundenheit und Zugehörigkeit, die sie verstärken und ausbauen will. Bevor ich auf diese näher eingehe, möchte ich noch die Diskurse anschneiden, in denen ihre Praxis und Leiblichkeit eingebettet werden kann.

Tanyas Leiden war zugegebenermaßen nicht der Hauptfokus in unseren Gesprächen. Gründe dafür mögen in der grundlegenden Schwierigkeit liegen, die Krankheitsproblematik sprachlich zu erfassen. Doch viel wahrscheinlicher – so glaube ich heute – liegen sie in meinem Unvermögen ihr diesbezüglich zuzuhören. Vielmehr interessierten mich ihre kreativen Antworten, die gelungenen Verbindungen, die Interaktionen mit nicht-menschlichem Leben und die Freuden und Erfolge, die sie als „Liebe zur Erde“ zusammenfasste. Ein banales Beispiel für die Bedeutung ihres Leidens (und der Trauer als kultureller Umgang damit) ist ihre Bitte, ob ich ein paar Kopien von Francis Wellers

Drinking the Tears of the World: Grief as Soul Activism zur Weitergabe an ihre FreundInnen anfertigen könne – denn Kopiergeschäfte könne sie nicht unbeschadet aufsuchen. Dieser Text war ihr deshalb wichtig, weil er einen diskursiven Rahmen für den Zusammenhang zwischen persönlichem Leid und den „sorrows of the world“ herstellt:

Whether we consciously know it or not, the daily diminishment of species, habitats and cultures is noted in our psyches. Much of the grief we carry is not personal, but shared, communal. It is not possible to walk down the street and not feel the collective sorrows of homelessness or the sorrows of economic insanity revealed in crass commercialism and consumerism. It takes everything we have to deny the sorrows of the world.⁷¹

Der Irrsinn des ungezügelten Ressourcenverbrauchs und der fehlenden Hingabe zur menschlichen und nicht-menschlichen Welt, wie sie im Kommerzialisismus und Konsumerismus Ausdruck finden, ist für Tanya deswegen begreifbar, weil sie ihn in ihrem eigenen Körper spürt. Dass das Verhältnis zwischen Menschen und Natur auf bedrohliche Art und Weise aus dem Gleichgewicht geraten ist, erfährt sie am eigenen Leib. Die Erfahrungen von Leid durch ihre Sensitivität gegenüber manchen Umwelten, in denen Natur ausgebeutet und zerstört wird, machen eine breitere Kritik an Produktions-, Distributions- und Konsumtionsprozessen möglich. Ihre Erfahrungen mit modernen Umwelten und der entsprechenden ideologischen Vorstellungen wie auch die Erinnerung an ihre Kindheit und ihre jüdischen Wurzeln prägen Tanyas Alltag. Ihre Mutter habe sie als Kind, wenn auch selten, in die Synagoge mitgenommen. Tanya erzählt, dass sie dort starke Gefühle verspürte: „I just felt something is very very wrong“. Ihre Aufregung und ihren Ärger interpretiert sie folgendermaßen: Genauso wie das Christentum, habe sich auch das Judentum gegen vorchristliche erdbasierte Praktiken gewendet und versucht, eine polytheistische und animistische Weltsicht zu verbannen. Alles Weibliche und die Erde wurden dabei von der Verehrung ausgeschlossen: "As a young child I could feel the repression of it [of the earth and the feminine] in the air and the enormous damage that has been caused, because of the lack of still honouring it". In Tanyas ideologischer Kritik an mangelnder Erdverbundenheit werden Kindheitserinnerungen, Vorstellungen zu aktuellen Entwicklungen und ihre leiblichen Erfahrungen zu einem Narrativ verknüpft. Damit begründet sie ihre Intention,

⁷¹ Dieses Zitat stammt aus einem unveröffentlichten Text von Francis Weller. In ähnlicher Form ist er abgedruckt in Weller (2015).

"countering disconnected ways of living". Das Potential, das sie erkunden will, ist "honouring that we are part of nature". Und das erfordert für sie: "acknowledging the aliveness of the earth, giving it space and consciously aligning with it ... be aware of its aliveness, even if you do not understand it completely. It is difficult to objectify, but if you have experienced it, it is very clear. We are all one community". "Life is about interconnection", meint Tanya und das, was sie als verbindend sieht, bezeichnet sie als "spirit": "the web of life, the spirit that moves through all things, that I am part of".

Tanya steht mit ihrer Kritik an einem „modernen Naturverhältnis“ nicht alleine da, auch wenn diese stärker als in Umweltbewegungen und Paganismus auf körperliche Erfahrung beruht. Tanya hat weder eine Ausbildung als „Druidin“ oder „Bardin“ noch irgendeine andere formale Qualifikation durch eine der einschlägigen paganen Organisationen erworben. Stattdessen hat sie eine einjährige Ausbildung zum *shamanic practitioner* (vgl. Lindquist 1997) absolviert. Auch sie versteht sich als Pagan und *hedgewitch*. Sie feiert die saisonalen Jahreskreisfeste und ist wie andere Pagans davon überzeugt, dass eine moderne „disconnectedness“ für persönliches, gesellschaftliches und ökologisches Leid verantwortlich ist. *Pagan Scholar* Susan Greenwood fasst diese Haltung so zusammen: „we are desperately in need of ways of seeing the world that will help us relate to nature“ (2005: 69). Tanya ist sich dessen sicher, dass das, woran es uns mangelt, in den Beziehungen zur mehr-als-menschlichen Welt gesucht werden muss. Dabei bezieht sie sich auf Fertigkeiten, die wir im industrialisierten Westen verloren hätten. Die Frage, die sie immer wieder aufwirft, lautet: „How do we move from non-relational ways of being into a relational way?“

Für die Formulierung dieser Notwendigkeit wurde sie von einer breiten Palette paganer Veröffentlichungen sensibilisiert, z.B. durch die Arbeiten der paganen Umweltaktivistin Starhawk (1982; Simos 1979), die eine Eingebundenheit des Menschen in ein „web of life“ aus mystisch-magischer und feministisch-ökologischer Perspektive postuliert. Bei der Lektüre hatte Tanya begonnen zu verstehen, was sie schon immer glaubte gespürt zu haben (wenn auch nicht immer auf angenehme Weise): „Alles ist lebendig“. Die menschlichen Sinne, so erklärt Tanya, sind auf diese Realität mehr eingestimmt als unsere Kognition dies zulassen könne. Diese Anschauung wird auch von VertreterInnen des neuen Animismus geteilt: „Within the daily practice of animism a good deal of attention is given to rebalancing perception where focus has tilted away from the experience of body towards

overly relying on the abstractions of thought“ (Restall Orr 2012: 234). Ein anderer paganer Autor hebt die zentrale Rolle einer animistischen Form von „belonging“ hervor:

Radically, it [paganism] contests the idea that humans are separate from “nature” or “the environment”. It insists that our bodies and all our senses, feelings, emotions and thoughts, are rooted in our relationships to places and the other beings with whom we co-inhabit places, the world and the cosmos. (Harvey 2012: 8)

Bei Tanya ist es jedoch die leidvolle Erfahrung, die sie zur Suche nach alternativen Umwelten und schließlich der Wahrnehmung einer „lebensbejahenden“ Form der Verbundenheit führt. Dabei kommt auch dem Fernlehrgang in Wildnispädagogik eine bedeutende Rolle zu. Diese mehrjährige Ausbildung soll eine bedeutungsvolle Eingebundenheit in die natürliche Umwelt durch die Schulung der sensorischen Wahrnehmung fördern (vgl. Erxleben 2008). Dazu werden Fertigkeiten wie beispielsweise Fährten lesen, Tiersprachen deuten, Überlebenstraining, Naturkunde und Achtsamkeitsschulung angeboten. In einem der Kursbücher heißt es: “We will preserve only what we love, we will love only what we understand” (Young / Haas / McGown 2008: 11). Im Kontext dieser Ausbildung lernt Tanya von Pflanzen, Tieren, Pilzen und über die unterschiedlichen ökologischen Systeme ihrer Umgebung. Der Fokus, den sie dabei in den Vordergrund hebt: “Knowing from being in it, rather than from being at the outside and looking in”. Der Autor Richard Louv sieht Wildnispädagogik als „good medicine for nature-deficit-disorder“, jenes „Krankheitsbild“, dass er als „description of the human costs of alienation from the natural world“ bezeichnete (Louv 2005). Starhawk, die oben erwähnte pagane Aktivistin, preist die Ausbildung mit folgenden Worten: „Kamana is a supportive, structured program for learning the language of nature. I found it opened my awareness and deeply changed my perceptions. I highly recommend it to all who want to learn to be at home in the natural world“ (Starhawk o.J.). Sich zu Hause zu fühlen ist sicherlich ein Motiv in Tanyas Streben.

Auf der einen Seite werden in dieser Ausbildung indigene AutorInnen und Lehrverhältnisse mit „Native Americans“⁷² herangezogen um, eine spirituelle Verbindung mit dem Land zu entwickeln^(Young 1996: 3). Auf der anderen Seite bezieht sich das Programm

⁷² Für eine kritischere Auseinandersetzung mit der Aneignung von Wissen aus indigenen Zusammenhängen (auch innerhalb eines paganen Diskursfeldes) siehe Wallis (2003). Tanya ist sich dem Vorwurf der „cultural appropriation“ zumindest teilweise bewusst.

auf namhafte UmweltschützerInnen, wie z.B. Aldo Leopold und sein *The Land Ethic* (1949), eines der „Gründungsdokumente“ der US-amerikanischen Umweltschutzbewegung, aus dem ich zitieren will:

Perhaps the most serious obstacle impeding the evolution of a land ethic is the fact that our educational and economic system is headed away from, rather than toward, an intense consciousness of land. Your true modern is separated from the land by many middlemen, and by innumerable physical gadgets. He has no vital relation to it; to him it is the space between cities on which crops grow. Turn him loose for a day on the land, and if the spot does not happen to be a golf links or a ‚scenic‘ area, he is bored stiff. If crops could be raised by hydroponics instead of farming, it would suit him very well. Synthetic substitutes for wood, leather, wool, and other natural land products suit him better than the originals. In short, land is something he has „outgrown“. (Leopold 2014 [1949]: 32)

Dieser Auszug verdeutlicht gut die Wurzeln der Kritik am Projekt der Moderne von Seiten der Ökologiebewegung. Eine „vital relation“ wird dabei als Alternative beschworen. Meist bleiben die konkreten Vorschläge innerhalb dieser Bewegungen auf der Strecke, so Tanya. Lebendigkeit lasse sich eben schwer ausschließlich durch eine Rationalität erfassen, die in Opposition zu Emotionalität steht. Aber, und das ist entscheidend, diese Diskurse haben einen wichtigen Effekt auf ihr Selbstverständnis: „[They] helped me to understand energy, my own ill health, about having become so sensitive to chemical, electro magnetic fields, other people’s energies - the energy of 21st century“. Diese Diskurse helfen ihr nicht nur ihre eigene Erfahrungen in einer bestimmten Form zur Sprache zu bringen, sondern bilden auch die Grundlage ihrer Forderung und der damit verbundenen Strategien zur Herstellung von Erdverbundenheit.

Für ihre Erkundung von Alternativen greift Tanya auch auf Geschichten und Mythen zurück, deren Ursprünge oft in nicht-modernen oder romantischen Zusammenhängen wurzeln. Nicht nur die Tolkien-Saga, sondern eine Reihe von Texten, angefangen von keltischer und walischer Mythologie, wie beispielsweise dem Mabinogion mit den Grals-Legenden und Arthus-Sagen, bis hin zur romantischen Poesie und Naturmystik eines William Blake werden dabei herangezogen. Eine der „Lieblingsmythen“ von Tanya stammt jedoch von einem nordamerikanischen Autor. Es ist ein Kinderbuch über ein junges Mädchen, dass durch die

Anleitung einer weisen Person lernt, wie sie die Stimme der Erde hören kann: „you have to respect that tree or hill or whatever it is you’re with. Take a horned toad [Krötenechse], for example. If you think you’re better than a horned toad you’ll never hear its voice – even if you sit there in the sun forever” (Baylor 1997: 4). Der in diesem Text angesprochene Respekt ist Teil des Topos, wie nicht-menschliches Leben wahrgenommen werden kann. Für Tanya beruht dies auf dem Betonen von Gemeinsamkeiten anstatt von Unterschieden. Wenn sie sagt, dass “the spirit of the land comes through the body of man“, dann meint sie damit, dass „the spirit of the land,“ also jene Qualitäten wie Kommunikations- und Handlungsfähigkeit, mit den Sinnen erfahrbar ist. Zumindest ist es das, was sie lernen will. Wenn wir uns an das Zitat weiter oben erinnern, dann hat Tanya begonnen die Lebendigkeit der Welt oder ihren “spirit“ wahrzunehmen, als sie viel Zeit im Wald verbracht hat und unter Bäumen gesessen hat. Auch wenn Chemikalien und elektromagnetische Wellen in ihrem Leben sehr "laut" sein mögen, ist die natürliche Welt auch sensorisch erfahrbar.

Von außen betrachtet wirkt das, was sie dabei tut, eher unspektakulär. Sie sitzt auf ihrem Lammfell, im Winter mit eingenähten Wärmflaschen, oder sie geht langsam durch die Landschaft, bleibt stehen, hält kurz inne, oder setzt sich wieder hin. Manchmal ist sie dabei schneller, dann wieder langsamer. Sie tut eigentlich *nichts* Besonderes, außer im Freien zu sein, und dennoch passiert für sie viel, und nicht nur im „Inneren“. Diese Übung nennt sie *sense meditation*. Andere Bezeichnungen, die im Feld für diese Praktik verwendet werden, sind *fox walk*, *slow walking*, *sitting still*, *walk on eggshells*. Chris Holland (2009) beschreibt in seinem anwendungsorientierten Text *I Love My World: Mentoring Play in Nature, for Our Sustainable Future* genau, wie diese Übung durchgeführt wird. Tanya erklärt, dass sie sich dadurch „beruhigt“, dass sie die Übung auf ihre Umwelt „einstimmt“. Einen Sinn nach dem anderen geht sie dabei durch und versucht sich bewusst zu werden, was sie alles wahrnehmen kann. Was kann sie sehen? Bäume, Vögel, Pflanzen, Steine. Wie sehen sie aus? Was kann sie hören? Vögel, den Wind in den Blättern, Verkehr. Was kann sie riechen? Etwas Blühendes, etwas Verwesendes. Kann sie etwas schmecken? Was spürt oder fühlt sie?

Tanya berichtet, wie sie versucht ihre Sinneswahrnehmung zu erweitern, zu öffnen und zuzulassen, dass sie Dinge sieht, hört, riecht, schmeckt, spürt und fühlt. In dieser Übung fokussiert sie ihr Sensorium auf Objekte und Prozesse, die ihr im Alltag nicht so leicht zugänglich sind. In Bezug auf den Sehsinn beschreibt sie beispielsweise, wie das Blickfeld erweitert werden kann, „softening the gaze and seeing the broader picture“. Die *sense meditation* hätte bei ihr meist die Auswirkung, dass ihr irgendetwas, sei es eine Pflanze, ein

Tier, ein Pilz oder ein sonstiger Aspekt der Umwelt auffällt, den sie vorher noch nicht beachtet hat. Das, was ihr begegnet, kann am ehesten mit Donna Haraways (2008: 4) Verwendung des Begriffes „Spezies“ beschrieben werden: Sie bezeichnet damit „at the same time creatures of imagined possibility and creatures of fierce and ordinary reality; the dimensions tangle and require response“. Tanya geht Vögeln, Füchsen und anderen Spezies nicht nur im Freien nach und versucht ihnen zu folgen, näher an sie heranzukommen, sondern sie sucht auch zu Hause in ihren Büchern nach Anhaltspunkten, Beschreibungen und Klassifikationen dieser bestimmten Spezies. Dazu verwendet sie nicht nur die auf Charles Darwin und Carl von Linné zurückgehende Literatur naturwissenschaftlicher Taxonomie, sondern auch Geschichten, Erzählungen und Mythen über bestimmte nicht-menschliche BewohnerInnen, genauso wie historische Explorationen ihrer Beziehungen mit Menschen. Die Naturwahrnehmung wird zu einem Spiel, sie folgt ihrer Neugier, ihren Sinneseindrücken und ihrer Befindlichkeit: „Do I dance in the rain? Do I lie on a rock? Do I lie under a tree? Do I want to forage for food? Do I want to look at a particular plant?“ Dies macht die spielerische Dimension des Im-Freien-Seins und die lustvollen Dimensionen ihrer Therapie deutlich. Sie differenziert jedoch nicht nur zwischen „heilsamen“ und „krankmachenden“ Umwelten, sondern hat auch ihre bevorzugten Orte durch ihre Auseinandersetzung mit ihnen genauer kennengelernt.

In ihrem Training der Wahrnehmung hat Tanya begonnen, Unterschiede in ihrer natürlichen Umwelt zu erkennen. Ihre erste „Bekanntschaft“ machte sie dabei mit einer Esche. Sie lernte die Esche auf verschiedenem Wege von anderen Bäumen zu unterscheiden: durch ihre einzigartigen schwarzen Knospen im Winter; die kreuzweise gegenständigen Blätter, die sie als einziger Baum im grünen Zustand abwirft, oder die Samen, die an kleine Schlüssel erinnern. Gleichzeitig las sie über die Bedeutung ihrer Besonderheiten in der keltischen und besonders in der nordischen Mythologie, wo *ygdrasill* – die Esche – als Weltenbaum oder *axis mundi* besungen wird. Die drei Schwestern, die in den Wurzeln von *ygrasill* das "web of life" zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft weben, werden auch von Brian Bates (2002) erwähnt. Der aufrechte und hohe Wuchs, der Eschen oft über angrenzende Bäume hinausragen lässt, veranschaulicht Tanya deren Bedeutung als Verbindungen zwischen "oben" und "unten", Firmament und Erde. Sie beschäftigte sich mit der historischen und zeitgenössischen Verwendung von Eschen: ihre Eignung für die alte Technologie des Niederwaldes, die Herstellung von Holzkohle, bis hin zur Verwendung im Werkzeug- und frühen Automobilbau. Sie lernte die medizinische Wirkung der Pflanze

kennen, zwischen männlichen, weiblichen und zwischengeschlechtlichen Individuen zu unterscheiden, und erkundete die verschiedenen Wuchsformen des Baumes an unterschiedlichen Standorten in ihrer Umgebung. Das involvierte sensorische Wissen, das Spüren der Rinde auf ihren Handflächen, der Geruch abgefallener Blätter, sowie das Gefühl der Sicherheit, das sie an ihrem Stamm lehnend oder sitzend wahrnahm, trugen zur „Bestimmung“ und Charakterisierung dieses Baumes bei. Sie erzählt, dass es damals zwei Arten von Bäumen gab: Eschen und Nicht-Eschen. Langsam lernte sie Nicht-Eschen weiter zu differenzieren.

Ich könnte hier über ihre Fertigkeiten der Umweltbeobachtungen und -wahrnehmungen näher eingehen und vielzählige Beispiele, für die Art und Weise, wie sie Rotdrosseln, Raben, Krähen, verschiedene Falken und Baum- sowie Pflanzenspezies kennenlernte, anbringen. Die Basis für deren Unterscheidung bildet ein zoologisches oder botanisches Wissen, Geschichten über historische und mythologischen Hintergründe, ihre sensorische Wahrnehmungen und Tanyas emotionale Reaktion auf die Umwelt. All diese Ebenen nehmen Teil an der Begegnung, werden integriert zu einem relationalen Wissen, das mit jeder weiteren Begegnung sowie der nachträglichen Reflexion erweitert werden kann. Der relationale Charakter dieser Form der Umweltwahrnehmung wird vor allem dann deutlich, wenn wir uns die biografische Dimension (Degnen 2009) der Begegnung ansehen. Dabei möchte ich besonders auf die emotionalen Aspekte eingehen und dafür ihre Begegnungen mit Eichen heranziehen. So wie nicht jeder Baum gleich ist, ist auch nicht jede Eiche gleich. Von einem botanischen Standpunkt können natürlich auch Unterschiede zwischen Libanon-, Zerr- oder der Japanischen-Kaisereiche u.v.a. gemacht werden. Baumindividuen können auch durch Standortbestimmungen oder DNA-Analysen unterschieden werden, aber das ist hier nicht das Thema. Die Lebendigkeit, die Tanya in unterschiedlichen Eichen wahrnimmt, ist in emotionale Kontexte eingebunden. Aufgrund Tanyas Offenheit für einen spirituellen Zugang lässt sie explizit Gefühle in diesen Begegnungen zu. Dies hängt auch damit zusammen, dass sie Parks, Wälder und bestimmte Bäume meist deswegen aufsuchte, weil sie sich für ihre emotionalen (aber auch physischen) Herausforderungen Besserung erhoffte:

Some trees I go and see regularly, getting to know them a little more over time and getting to know our relationship. Mostly oaks: The Community tree (a Turkey oak), that welcomes so much life in and under its canopy that reminds me, I'm part of community.

That we all are. Tall oak, who's roots I've rested and slept in many times, held and swathed like a baby. Old oak, who is so old it speaks with a slow, slow voice and I'm not sure I've ever stayed with it long enough to fully hear the end of a word – such incredible wisdom from having lived so long.

Ich möchte hier den Fokus auf die Befindlichkeiten legen, die sie gegenüber manchen Baum-Individuen erlebt. Tanya beschreibt unterschiedliche Qualitäten verschiedener Eichen. Zur „alten Eiche“, die seit mehreren hundert Jahren in Leigh Woods steht, kann sie mit Problemen oder zum Nachdenken gehen, und die Eiche versorgt sie mit Einsichten und der Möglichkeit zur Reflexion. Bei der „Gemeinschaftseiche“ im selben Wald hingegen stehen andere Qualitäten im Vordergrund: Dort fühlt sie sich willkommen, geliebt und genährt. Bei der „großen Eiche“ steht das Ausruhen, Heilung und Geborgenheit im Vordergrund. Dann gibt es die „Eiche, die lacht“, wo humorvolle und selbstironische Aspekte hervortreten, oder die „Eiche, die tanzt“, in einem eher abgelegeneren Teil von Leigh Woods, wo sich Tanya ihrer eigenen Wildheit und dem tänzerischen Ausdruck hingeben kann. Es gibt die „Eichenallee“ die sie beruhigt und sie zur Langsamkeit und in die Stille führt. Es gibt Eichen, deren Stamm eine Qualität zugeschrieben, während ihrer Krone eine andere Qualität zuerkannt wird usw. Die unterschiedlichen emotionalen Erfahrungen in Gegenwart verschiedener Eichen machen diese für Tanya zu „Personen“ mit unterschiedlichen Charakteristiken. Diese Wahrnehmung steht auch in Zusammenhang mit unterschiedlichen Tätigkeiten, denen sie „mit“ ihnen nachgeht. An manchen Eichen wandert sie vorbei, zu anderen legt sie sich hin, mit anderen kann sie tanzen, singen, meditieren oder über etwas nachdenken. In manchen erkennt sie „Gesichter“, an andere denkt sie auch, wenn sie nicht in der Nähe ist, träumt von ihnen oder macht von ihnen künstlerische Portraits. Was sie alle gemeinsam haben, ist, dass sie sich in der Begegnung durch einen bestimmten Charakter auszeichnen, der Personen vorbehalten ist. Dies beschreibt sie in folgender Weise:

It's nothing I could put into words, I just know that communication is happening. Like a long touch, or a long conversation. But not in words. It used to kind of bother me that I didn't know how to translate it into words and now it doesn't. I'm just so very aware that this communication is happening. Partly that in itself is just amazing, that there is this heart connection, kind of intimacy happening. But also I've learned that I am being given something. Often, each time, and that my sense of being or something in my life will

change afterwards. It's almost like with all good friendships, I suppose there's a nurturing happening.

Tanya nimmt bei „Baum-Personen“ unterschiedliche emotionale Qualitäten wahr, nicht mit jeder Eiche wird dasselbe geteilt. Auch wenn sie Erfahrungen mit einzelnen Baum-Personen gemacht hat, die nicht angenehm und gut waren – einmal erzählt sie beispielsweise, dass sie von einem Baum das Gefühl bekam, zurechtgewiesen worden zu sein, ein anderes Mal sei ihr die geschätzte "große Eiche" auf eine Weise „nahe gekommen“, die Tanya nicht goutierte – dominieren in unseren gemeinsamen Erkundungen und Gesprächen die positiven und stärkenden Erfahrungen. Dies mag auch daran liegen, dass ich mich vor allem dafür interessiert habe, was für sie „Gutes Leben“ im Zusammenhang mit nicht-menschlichen Entitäten ausmacht. Tanyas Eichen sind jedenfalls in ein Netz ihrer Gesunderhaltung und Erkundung von Mensch-Umwelt-Beziehungen eingebunden.

Leid und Schmerz gaben Tanya den Anstoß für ihre leidenschaftliche Beziehungssuche mit einer nicht-menschlichen Welt. In ihren Beziehungen mit bestimmten Umwelten drückt sich ein reziprokes Verhältnis von Aufmerksamkeit, Wertschätzung und Wohlbefinden aus, dass vielleicht Leid und Schmerz nicht überwinden kann, aber Tanya eine andere Welt zugänglich macht. Diese Interaktionen versucht sie zu vertiefen, zu festigen und zu verfolgen. Gleichzeitig sieht sie ihre Leidenschaft als Chance und Potential. Erdverbundenheit muss nicht nur für ihr Leben relevant sein, sondern damit will sie auch einen Beitrag für andere Menschen und Nicht-Menschen leisten können. Die Entwicklung einer Expertise in "Umweltrelationalität" scheint für sie eine Möglichkeit zur alternativen Sicherung ihres Lebensunterhalts. Auch weil sie sich einen „herkömmlichen Job" inmitten der Stadt oder in einem Büro aufgrund ihrer *environmental sensitivities* nicht mehr vorstellen kann, ist dies naheliegend. Sie hat bereits in unregelmäßigen Abständen begonnen, ihre Baum-Begegnungen mit der Herstellung von kleinen Kunstwerken aus gesammelten Baum-Fundstücken (Zweigen, Rindenstücke, Nussschalen, Samen, Wurzeln) zu verbinden. In ihrem Wohnraum hängt ein großes von ihr „genähtes“ Bild aus Schafwollfasern und Baummaterialien, die in kunstvoller Form einen Baum inklusive Wurzeln darstellen.⁷³ Eine

⁷³ Dass diese Art der Darstellung, so selbstverständlich und banal sie hier auch klingen mag, nicht ganz „normal“ ist, zeigt eine kurze Internetrecherche. Der Begriff „tree“ über „Google UK Bilder“ gesucht liefert bei insgesamt 35.000.000 Ergebnissen, zumindest auf den ersten 25 Seiten, bis auf zwei einzelne Ausnahmen, ausschließlich Abbildungen in denen Bäume – sei es symbolisch, metaphorisch oder naturalistisch – ohne Wurzeln oder Raum für Wurzeln darstellen. Nicht so das Baumbild in Tanyas Zimmer. Dieses weist eher Ähnlichkeit zu Darstellungen des „Tree of Life“ aus der irischen Mythologie auf (Ellis 1996).

ihrer Freundin hat kürzlich eine kleine Ausstellung ihrer Werke organisiert. Tanyas Beschreibung der Bedeutung ihrer Kunst klingt so, als würde sie den Nerv bestimmter Subkulturen treffen wollen:

The power of the picture comes from the trees themselves, the support for the person, embedded in the picture is from the trees, from the land, from Spirit, and so it also supports the persons relationship with the sacred connections of the natural world, not just their journey in an isolated way.

Manchmal bringt sie auch nahestehende Menschen, die sich in emotional schwierigen Situationen befinden, an ihre Orte. Denn wenn diese Orte für sie so wirkungsvoll sind, warum nicht auch für andere. Auch dass sie mich als Übungsperson für ihre „Wahrnehmungsschule“ in Anspruch nehmen wollte, kann als Zeichen dafür gesehen werden, dass ihre Auseinandersetzung, bei allem Spiel und Experiment, eine Intention beinhaltet, die über ihre Selbstheilung hinausgeht. Oftmals versucht sie dabei ihre Handlungen nicht mit einer explizit religiösen Sprache zu deuten. Sie will nicht „abgehobenen esoterischen Elitekram“ anbieten, sondern zeigen, dass sie mit ihren Tätigkeiten und Fertigkeiten ein „Kapital“ hat, welches in der Welt, in der sie lebt, bitter notwendig ist. Sie will eine breitere Gruppe von Personen ansprechen, aber das direkte Ansprechen von nicht-menschlichen Personen könne bereits viele abschrecken. In Bezug auf das eingangs zitierte Lied *I send love and thanks* meint sie: „because it sounds like a prayer, I would loose half of the group instantly“. Tanya kann sich dennoch vorstellen bzw. hofft, dass das, was sie lernt, für andere relevant sein kann. Sie könnte Kurse im Freien für „Verbindungsaufbau“ geben und eine Nische finden, in der sie sich mit diesem Unterricht auch ihren Lebensunterhalt bestreiten kann.

Sie sagt, vielleicht kommt eine Zeit, wo wir Menschen (wieder) mehr auf die direkten Interaktionen mit Umwelt angewiesen sein werden. Kälte, Dunkelheit, Trauer, Befriedigung von Bedürfnissen ohne hochtechnologische Medien kennt sie persönlich gut und glaubt, den Umgang damit auch vermitteln zu können. Ob nun das Eintreten dystopischer Imaginationen des Verlaufs des Verhältnisses von Mensch und Umwelt wahrscheinlich sind oder nicht, mit der Einschätzung des Bedarfs (oder des Marktes) für diese Art der Betätigung, mag sie nicht ganz Unrecht haben: Wildnispädagogik, Outdoor-Ausbildung, Umweltbildung, Umweltkunst, Naturwahrnehmung, Bushcraft oder auch Ökopsychologie sind Felder, die sich

in zunehmendem Maße herausbilden, öffentlich wirksamer und sichtbarer werden und sich als potentielle Betätigungsfelder herauskristallisieren. Tanya will sich nicht nur gesund und lebendig fühlen, Lebendigkeit hängt für sie auch damit zusammen, "wertvoll" für die Gesellschaft zu sein, auch wenn sie sich dabei „nur“ an eine Subkultur der Gesellschaft wendet.

Als Tanyas Freund stellt sich mir die Frage, wie es wohl mit ihr weitergehen wird: Wird sie weiterhin ihre Umweltsensibilität ausgleichen können? Wird sie sich und ihre Umweltbeziehungen in Wäldern und Parks in Bezug auf die Bestreitung ihres Lebensunterhaltes etablieren können? In Bezug auf die vorliegende Arbeit stellt sich die Frage, was die Anthropologie und Tanya voneinander zu lernen haben. Was mich hier primär interessiert, ist, wie Erdverbundenheit mit bestimmten Umwelten hergestellt wird. Im Zusammenhang mit *more-than-human belonging* (Wright 2015) im weiteren Sinne und *place attachment*, also der Verbundenheit mit bestimmten Orten (Low 1992; Degnen 2016) im engeren Sinne, wurde die Wirkung von affektiven Begegnungen in mehr-als-menschlichen Umwelten untersucht. Diese wurden dabei als Erfahrungen beschrieben, die das Leben grundlegend verändern (Archambault 2016). Im Falle von Tanya wird sichtbar, dass *affective encounters* jedoch nicht nur Zugehörigkeiten schaffen, sondern sie auch empfindlich konterkarieren können. Tanyas „abnormale Ortswahrnehmungen“, bedingt durch ihre *environmental sensitivities*, erschweren ein Gefühl der Zugehörigkeit zu „modernen Umwelten“. Alltägliche Orte und deren Materialien – so subtil und flüchtig sie auch sein mögen – sind für Tanya potentielle Auslöser von Schmerz und Leid und haben ihr Leben grundlegend verändert bzw. Tanya zur Veränderung ihres Lebens gezwungen.

Der Medizinanthropologe Christopher Fletcher (2005: 380) beschreibt die zahlreichen Auslöser, Symptome und Krankheitsbilder von *environmental sensitivities* als „profoundly dystoposthetic illness“. Darunter versteht er die abnormale Erfahrung von Orten und ihren Materialitäten: „it is about being out of place in ways that most people aren't. It is a disease of place experience“. Formaldehyd, Weichmacher, Farben und andere physisch-chemische Partikel fallen Personen, die nicht unter „dystoposthesia“ leiden, kaum auf, für Betroffene können sie jedoch zu schwerwiegenden Unverträglichkeiten führen (ibid.: 385). Innerhalb biomedizinischer Diskurse, „it is much easier to situate ES [environmental sensitivities] as a mental illness than as a bodily process" (ibid.: 386). Durch die relative medizinische Unsichtbarkeit des Phänomens und der gleichzeitigen phänomenologischen Realität, so

Fletcher, sind Leidende auf andere Formen der Autorität angewiesen, um ihrem Befinden soziale Validität zu verleihen. Dazu gehören Selbsthilfegruppen, Kampagnen und soziale Bewegungen, sowie Diskurse über das Verhältnis von Mensch und Umwelt. Auch geteilte Narrative über die „Reise“, die beginnt, wenn Betroffene herausfinden, dass ihre Zustände auf eine sensorische Inkompatibilität mit den Orten, die sie bewohnen, zurückzuführen sind, tragen zur sozialen Anerkennung bei (ibid.: 381). Tanya spricht diesbezüglich von einer Odyssee. Darauf möchte ich etwas näher eingehen.

In *The Absent Body* zeigt Drew Leder (1990), dass wir uns über die Existenz des Körpers erst bewusst werden, wenn er schmerzt oder versagt. Krankheit und Leid bringen ein leibliches Bewusstsein und einen Kontakt mit dem Körper, die ansonsten unbewusst bleiben. Umgelegt auf Personen mit „abnormalen Ortswahrnehmungen“ kann eine ähnliche Dynamik festgestellt werden: „In the same way that disease introduces the sufferer to their body anew, ES brings place into the consciousness of the body – recrafting the universal and implicit into the immediate and specific“ (Fletcher 2005: 386). Bestimmte Aspekte zunehmender Technologisierung und Chemikalisierung sowie deren Einflüsse auf bestimmte Orte und Umwelten mögen bei manchen eine ideologische Ablehnung hervorrufen, bei Tanya beruht die Ablehnung auf einer leiblichen Erfahrung. Tanya kann sich in der Moderne nicht mehr zu Hause fühlen. Dinge, die für andere selbstverständlicher Anteil zeitgenössischen Lebens sind, machen ihr Leben unerträglich. David Howes (2005: 11) folgend, kann Tanyas Erfahrung als „sensorische Verwirrung“ gesehen werden, eine Verwirrung, die als Krankheit sowohl im „Körper der Gesellschaft“ als auch im Individuum erfahrbar wird. Zeiten des kulturellen Wandels, argumentiert Howes, stellen auch Zeiten der sensorischen Verwirrung dar. Fakten und Sorgen bezüglich ökologischer Verhältnisse und deren Dementierung im Zuge wirtschaftlicher Interessen sind heute vielleicht präsenter denn je (Latour 2004a, 2004b). Damit zusammenhängende Erfahrungen sind mitunter schwer zu verbalisieren. Bereits Elaine Scarry (1985) hat dargelegt, dass Schmerz und Leid nicht nur extrem schwierig in Worte zu fassen sind, sondern Sprache an sich „zerstören“ können. Die Unbeschreibbarkeit von Schmerz führt zu einem „unmaking“ der Welt. Auch für Tanya wurde die Moderne zu einer „Nicht-Welt“, die sich in ihrer sensorischen Unbewohnbarkeit ausdrückte. Mittels kreativer künstlerischer und kultureller Handlungen können Leidende einen Ausweg aus dieser Sprach- und „Weltlosigkeit“ schaffen (ibid.). Auch Howes (2005: 11) meint: „sensory confusion ... may also stimulate new social and creative projects“. Fletcher zufolge ist die Umstrukturierung der materiellen Umgebung und die Erschaffung einer "neuen Ökologie"

von Personen mit Umweltsensibilität eine Strategie für ein möglichst beschwerdefreies Leben:

Being afflicted with ES engages a remapping of all space into heightened sensory and personalized *places* with qualities, textures, temporalities and potentials that non-sufferers never imagine ... Through witnessing the body's response to particular locales a sensory geography of reactions is developed. From these, people construct new ecologies for themselves reshaping their immediate world accordingly and creating new spatial itineraries that allow for the relatively comfortable movement through space. (Fletcher 2005: 386, 387)

Dabei darf nicht vergessen werden, dass diese „neuen Ökologien“ in einem diskursiven Zusammenhang mit historisch verortbaren Projekten stehen. Vor allem in Bezug auf *dystoposthesia*, worunter eine „abnormale“ Erfahrung durchlässiger Grenzen zwischen dem eigenen Körper und jenem der Welt zu verstehen ist, zeigt sich eine Korrelation mit ökologischen Perspektiven, die in zunehmendem Maße die vorherrschende Meinung über die Position des Menschen in der Welt hinterfragen:

Through sensory experience of place, those afflicted with ES are enacting a mayor ecological trope in which we all participate but without the same kind of bodily attention – namely, the growing realization of the finite nature of "nature" and our inexorable emplacement within an ecosystem of our own making that may not, in the end, support us. (Fletcher 2005: 393f)

Dystoposthesia untergräbt demnach die gängige Annahme, dass Raum und Ort als unbegrenztes Feld für menschliche Handlungen verstanden werden kann. Fletcher (2005: 392) versteht *environmental sensitivities* als "embodied social critique", in der das Globale mit dem Lokalen verschmilzt. Für Personen mit abnormalen Ortserfahrungen ist „the cultural logic of contemporary consumer society and the project of modernity“ (ibid.: 382) gerade deswegen besonders herausfordernd, weil sie nicht nur auf einer ideologischen Ebene, sondern auch durch die involvierten Sinneseindrücke wahrgenommen werden: "The fixed, discrete and bounded individual body [...] is pitted against a porous, permeable and dynamic corporeality" (ibid.).

Die Erfahrung der Durchlässigkeit der scheinbaren Grenzen des Körpers prägt Tanyas Alltag. Mit ihrer leiblichen Kritik bewegt sie sich nicht im luftleeren Raum, sondern in historisch und kulturell gewachsenen Wahrnehmungen, Weltanschauungen und Ideologien. Tanya zweifelt nicht an einem Zusammenhang zwischen ihrem persönlichen Leid und einem größeren Leid, das eine Vielzahl von (menschlichen und nicht-menschlichen) BewohnerInnen der Erde betrifft. Der Topos, der dabei zum Tragen kommt, kann folgendermaßen zusammengefasst werden: Persönliche, soziale und ökologische Krisen sind nicht als getrennte Phänomene zu betrachten, sondern stehen in engem Zusammenhang mit einem gegenwärtigen Ungleichgewicht im Verhältnis von Menschen zur Umwelt. Die Vorstellung einer Trennung des Menschen von der Natur und die daraus folgenden Haltungen sind jenes Dilemma, das zu diesen Krisen und zu Krankheit auf persönlicher und gesellschaftlicher Ebene führen kann. Diese Trennung gilt es zu überwinden. Dieser Topos ist nicht von Tanyas Erfahrung von Orten getrennt, genauso wenig wie von jenen Diskursen, bei denen sie sich „zu Hause“ fühlt. Hierbei sind vor allem Paganismus, Outdoor-Pädagogik und Umweltschutzbewegungen zu nennen, die ein Ungleichgewicht zwischen Menschen und Umwelt als zentrales Problem moderner Ideologien, Mythen, Haltungen und Ökonomien diagnostizieren. Die Hinterfragung des Paradigmas, dass Leben in eine Sphäre des Menschen und eine Sphäre der Natur teilbar sei, kann als ausschlaggebend für Tanyas „coming home“-Erfahrung⁷⁴ gesehen werden. Dass die Vorstellung einer Spaltung mit dem Menschen auf der einen Seite und der Natur auf der anderen eine wirkmächtige Illusion darstellt, ist auch im Paganismus weit verbreitet. Diese Diskurse geben Tanya einen Rahmen, in dem sie ihre „abnormalen“ Ortserfahrungen und ihr Kranksein rationalisieren und verbalisieren kann, sie helfen ihr Sinn aus ihren Sinnen zu machen.

Galina Lindquist (2011: 72) hat im Kontext von Neo-Schamanismus gezeigt, wie rekonstruierte und wiedererfundene Religionen eine Rolle moralischer und spiritueller Führung einnehmen und einen „ökologischen Kompass“ geben können. Dies kann auch für Paganismus geltend gemacht werden. Der Mangel, den Tanya an bestimmten Orten der Moderne erlebt und diskursiv absichert, führte sie zur Schaffung einer „neuen Ökologie“. Ihre Orte werden in einer Anti-These der erlebten Moderne sichtbar bzw. spürbar. Tanya hat nicht nur ihre Wohnung umgestaltet, sondern auch die Art und Weise, wie sie sich in der

⁷⁴ Für eine kritische Auseinandersetzung mit der Beschreibung der Kontaktnahme mit Paganismus als „coming home“-Erfahrung siehe Mayer und Gründer (2010).

Stadt bewegt. Sie sucht eine Vielzahl von „alter-modernen“ Orten⁷⁵ auf (Wälder, Parks, Bäume etc.) und strukturiert damit ihren Alltag, genauso wie ihre Wahrnehmungen. Diese Umwelten sprechen eine Qualität an, die sich nur schwer in technisch-reproduzierbaren Systemen repräsentieren lässt. Tanya „erschafft“ dabei jene Wahrnehmungen und Umwelten, auf die sie nicht allergisch reagiert.

Die Flucht vor der Moderne der körperlichen Schmerzen, hin zur Natur der Linderung lässt sich als Transformationsprozess deuten. Tanya begründet ihre Zuneigung zu bestimmten Umwelten damit, dass sie sie nicht krank machen. Sie habe sich in sie verliebt, weil sie die „Lebendigkeit“ zwischen ihr und ihren Umwelten wahrgenommen hat. Die Nähe zu diesen Umwelten überschreitet die Grenzen der Vorstellungen von „krank“ versus „gesund“. „Who among us has not had the urge to do something different, to follow a new path, or to feel the life-altering spark of something new?“, schreibt Stoller (2014: 1). Die Gründe für die Suche nach etwas Neuem mögen existentieller und bedrohlicher Natur sein. Die Auswirkungen der Zuwendung und das Potential, das das Neue verspricht, können dennoch umso kontrastreicher sichtbar werden. Tanya sagt, in den Begegnungen ihrer neuen Ökologie habe sie begonnen, „to feel the aliveness“. Diese Lebendigkeit, wenn auch lokal erlebt, ist nicht an spezifische Orte gebunden, sondern potentiell überall anzutreffen, zumindest ist das Tanyas Hoffnung und das, was sie zum Neuen hinzieht. Darin sind auch jene Bedeutungen verwoben, die im Zusammenhang mit ihren Vorstellungen eines „Guten Lebens“ stehen. Im Paradigma des neuen Animismus ist das „Gute Leben“ in der Gesellschaft von Anderen zu suchen, diese Anderen sind aber nicht nur menschlicher Natur: „[it] is often discovered by sitting beneath trees, on hills, in rivers, with hedgehogs, beside fires“ (Harvey 2012a: 4). Die Suche nach dem „Guten Leben“ in natürlichen Umwelten ist bei Tanya nicht nur als kompensatorische Qualität ihres Krankseins zu deuten, sondern durchdringt einen Großteil ihres Alltags.

Tanyas „making“ ihrer Welt ist in gesellschaftliche Kontexte eingebunden. Ihre ablehnende Haltung gegenüber modernen Technologien steht im Zusammenhang mit der Anziehungskraft durch Umwelten, die davon weniger durchdrungen sind, wie beispielsweise Wälder, Parks und Bäume. Die physische und emotionale Nähe zu Umwelten, in denen die Symptome ihrer

⁷⁵ Ich verwende den Begriff „alter-modern“ im Sinne von Nicolas Bourriaud und lehne mich an Donna Haraways Verwendung von „alter-globalisation“ (2008) an. Die Beziehung mit „alter-modernen“ Orten hebt deren potentielle Qualität hervor, die nicht durch Standardisierung und Kommerzialisierung bestimmt ist.

environmental sensitivity weniger auftreten, wird dabei in einen Sinnzusammenhang gebracht, der diese zusätzlich aufwertet. Die „erlösenden Verbindungen“ werden den modernen Auslösern ihres persönlichen und eines gesellschaftlichen Krankseins gegenübergestellt. Und dies macht den entscheidenden Unterschied zwischen ihr und beispielsweise einer Person, die den Wald aufsucht um Pilze zu sammeln. Beide sind im Freien; beide haben affektive Begegnungen; beide sind berührt und lieben die Umwelt; beide sprechen vielleicht von Personen, die nicht unbedingt Menschen sind, sprechen von Freunden nicht-menschlicher Art. Der Unterschied liegt darin, dass Tanyas Handeln von der Intention geprägt ist, diese „poetische“ Herangehensweise auf ihr gesamtes Lebens auszubreiten. Die Entwicklung ihrer Fertigkeiten zielt nicht nur darauf ab, sie selbst mit Wohlbefinden zu versorgen (so wie die SchwammerlsucherInnen glücklich mit ihren Pilzen sind), sondern die respektvolle Interaktion mit nicht-menschlichem Leben ist für sie jene Fertigkeit, die ihres Erachtens der Gesellschaft fehlt. Die Entwicklung ihrer alternativen Zugehörigkeit sagt weniger über eine individuelle psychische Befindlichkeit aus, sondern mehr über ein breiteres Phänomen der Suche nach Erdverbundenheit. Die Wahrnehmungsschulung, der sich Tanya unterzieht, kann dennoch als Strategie gesehen werden, ihrem Leben Sinn zu verleihen. Die Neuorientierung ihrer Sinne ist einerseits auf einer individuellen Ebene sichtbar, sie will eine möglichst schmerzfreie Bewältigung des Alltags sicherstellen. Andererseits steht sie in Zusammenhang mit der Hoffnung auf soziale Wertschätzung ihrer Tätigkeiten durch ökonomische Absicherung.

Wenn Tanya im Freien ist, macht sich eine Schulung ihres Sensoriums in bestimmten Umwelten bemerkbar. Die Schulung und das Training ihrer Wahrnehmung in natürlichen Umwelten können im Sinne eines *enskilment* in *taskscape* verstanden werden (Ingold 1993: 221). Landschaft und ihre Wahrnehmung sind dabei nicht von den darin unternommenen Tätigkeiten zu trennen. In ihrer *taskscape* sucht sie nicht nach Holz oder Nahrung, sondern nach einem emotionalen und sensorischen Netz, dass sie mit einem Gefühl der lebendigen Eingebundenheit versorgt. In den Übungen, denen Tanya nachgeht, wird die sensorische Wahrnehmung von Umwelt in den Vordergrund gerückt. Landschaft soll dabei explizit gesehen, gehört, gerochen, geschmeckt, gespürt und gefühlt werden. Dies ist in gesellschaftliche Diskurse eingebunden, in denen die Verbundenheit mit Umwelt durch ihre sensorische Wahrnehmung befördert wird. Für Tanya bedeutet Verbundenheit die Erfahrung von Lebendigkeit und das ist es, was sie erlernt. Dieses Gefühl lässt sich nicht in einer "Entweder-Oder"-Dichotomie Vorstellung in Rhetorik oder der Erfahrung verorten.

Bedeutung und Wahrnehmung verschmelzen in den Interaktionen mit Umwelt. Genauso wie sie sich selbst in ihren Umweltbewegungen als lebendig erlebt, erlebt sie auch ihre Umwelten als lebendig. Haraway (2008: 36) hat darauf hingewiesen, dass „touch ramifies and shapes accountability. Accountability, caring for, being affected, and entering into responsibility are not ethical abstractions; these mundane, prosaic things are the result of having truck with each other“. Auf diesen Prozess möchte ich nun näher eingehen.

Eine gängige Sicht im Feld ist, dass wir mehr oder weniger auf Umwelt "eingestimmt" sein können. Tanyas Streben "to be more in tune" bezieht sich auf die Forderung, die leibliche Verbundenheit ins Bewusstsein zu bringen, sich über die sensorische Wahrnehmung gewahr zu werden. Ihre Meditationen und Übungen können in diesem Kontext verstanden werden. Sie rekurren auf alltägliche Prozesse, wie das Spiel von Licht und Schatten, Feuchtigkeit und Trockenheit, oder Prozesse des Nährens und Verzehrens. Wenn sie beispielsweise sagt, „I send love and thanks to the plants, for your wisdom, for your companionship, medicine, and the foods, ... for the nutrients you provide and for the air that we breath together“, dann drückt sich hierin nicht nur ein religiöses Ideal aus. Vielmehr kann dies als Bemühung verstanden werden, sich ein "web of life" von ökologischen Zusammenhängen vorzustellen, die zwar alltäglich sind, aber im Alltag selten wahrgenommen und sichtbar werden. Am deutlichsten zeigt sich dieser Aspekt, wenn sie von einem "spirit" oder einer "energy" spricht. Tanya erzählt von einem „spirit that moves through all things“. Damit ist nicht unbedingt eine Entität oder Substanz gemeint, sondern eine monistische Vorstellung, in der alles, was existiert miteinander in Beziehung steht. Die Bedeutung von "energy" oder "spirit" lässt sich schwer mit Hornborg (2006: 26) fassen. Ich stimme mit ihm überein, dass Pagans „are indeed struggling for ‚relatedness‘ – for a restoration of meaning beyond the existential wasteland of modernity“. Wenn Hornborg aber proklamiert, dass Pagans, wenn sie die „Energie“ eines Ortes beschwören, in einer modernistischen Sprache verhaftet bleiben und äußerlichen Dingen objektive Eigenschaften zuschreiben würden, drückt sich darin eher seine ethnographische Uninformiertheit über Paganismus aus. Vielmehr als um eine bloße „restoration of meaning“ scheint es hier um ein Zurückgewinnen des Potentials der sensorischen Wahrnehmung in und Zugehörigkeit zur Umwelt zu gehen.

Dies erinnert an Isabelle Stengers (2011) *Reclaiming Animism* und Weltbilder, in denen Landschaften „sentient“ sein können, Orte selbst lebendig sind, fühlen und handeln. "Spirit" ist weder fern einer materiellen Welt, noch beschreibt die Kategorie eine „objektive“

Eigenschaft, wie Hornborg meint (Hornborg 2006: 26). Stattdessen drückt sich darin eine relationale Qualität aus. „Spirit“ beschreibt die Eingefasstheit in eine Beziehung, die sich letztendlich einer sprachlichen Erfassung entziehen muss. Am ehesten könnte dies mit Martin Bubers „I and Thou“ Beziehung verstanden werden (zit. nach Luhrmann 2002: 135). Wenn Tanya also von einem "spirit" spricht, der sich durch alle Dinge bewegt, dann kann dies als Konzept verstanden werden, das das leibliche Einlassen auf eine vermeintlich unbelebte und unbeseelte natürliche Welt erleichtert. Die Handlungen, die sie unternimmt, könnten im Sinne eines „leap of faith“, so „als ob“ ein Baum antworten könne, „als ob“ eine Konversation mit dem Land möglich wäre, verstanden werden. Aber so wie mit anderen Konzepten, wird mit dem Konzept des "spirit" versucht die Erfahrung zu erfassen (Luhrmann 1989: 310, 2002: 122). Die Vorstellung von „spirit“ rekuriert auf das Potential, das alles als lebendig und damit als wertvoll und Respekt verdienend gesehen werden kann. "Spirit" spricht dabei nicht über eine ununterscheidbare anomische Natur, sondern von einer Vielzahl von Dingen und Personen. Es ist die Begegnung mit bestimmten Umwelten, in denen Emotionen evoziert werden, die dieses Konzept möglich machen.

Tanya bezieht sich auf botanisches und zoologisches Wissen über Landschaft, auf ihre sensorische Wahrnehmung, auf mythologische Überlieferungen, auf eine imaginative Sphäre und auf ihre Emotionen. Ich möchte dies als „integrative Wahrnehmung“ bezeichnen, weil dabei zum einen zwischen „rationalen“ und „irrationalen“ Perspektiven nicht unterschieden wird, und zum anderen weil, statt eine Perspektive zu bewerten, die Eingefasstheit in die Beziehung in den Vordergrund gerückt wird. Alles was ihrer Ansicht nach diese Eingefasstheit fördert, kann integriert werden. In affektiven Umweltbegegnungen verschmelzen Diskurse (über eine zu überwindende Trennung), Wissen (botanisches, zoologisches, historisches und mythologisches), spirituelle Haltung (in der alles, was existiert, lebt und Respekt verdient), Moral (die „Gutes Leben“ in der Zuwendung zu nicht-menschlichem Leben adressiert) und Erfahrung (der sensorischen Wahrnehmung mehr-als-menschlicher Persönlichkeit).

Nicht (nur) objektive Klassifizierung sondern affektive Begegnungen machen bestimmte Dinge in ihrer Umwelt zu Personen und verstärken damit die Erdverbundenheit von Tanya. Unterschiedliche sensorische und emotionale Erfahrungen in ihren Umweltbegegnungen spielen eine Rolle in der Differenzierung unterschiedlicher Charakteristiken nicht-menschlicher Persönlichkeit (vgl. Milton 2002: 81-83). Tanyas Zuwendung zu und die affektiven Qualitäten der Umweltbegegnungen machen sowohl sie

selbst als auch Baum-Personen lebendig. Die Schulung der sensorischen Wahrnehmung macht für sie das Erkennen von Persönlichkeitscharakter in Umwelt erst möglich. Und dies stärkt ihre Verbundenheit mit ihrer Umwelt. In Tanyas Fall ist die Wahrnehmung von Baum-Personen, an ihre emotionalen Erfahrungen in ihren Beziehungen mit Bäumen geknüpft. Nicht die Diskurse des neuen Animismus machen Bäume zu Baumpersonen, sondern die sensorische und emotionale Beziehung zu Bäumen. Die affektiven Begegnungen, und vor allem deren Unterschiedlichkeit machen einzelne Bäume zu Baum-Personen. Nicht jeder Baum ist per definitionem eine Person. Persönlichkeit ist keine objektive, sondern eine relationale Kategorie, die in der Begegnung entsteht. In dieser Begegnung spielen vor allem Emotionen eine eminente Rolle. Das Konzept des "spirit" verweist also auf eine Möglichkeit: jeder Baum, jedes Ding, kann zur Person werden. Dass nicht alle Vögel, Bäume und Pflanzen gleich sind, hat für Tanya mit „objektiven“ Merkmalen nichts zu tun. Stattdessen liegt die Basis der Unterscheidung darin, wie sie sich in Relation zu einzelnen Dingen in der Landschaft fühlt.

Degnen (2009) hat gezeigt, dass die herkömmliche Trennung zwischen Natur und Kultur nicht universal haltbar ist. Sie hat dies anhand ihrer Feldforschung in Nordengland dargestellt und zwar mit Menschen, die ähnliche Beziehungen mit Umwelt leben, die auch AnthropologInnen bisher im Zusammenhang mit Indigenen beschrieben haben. Dabei findet sie sowohl Personifizierung, Identifikation, emotionale Bande und ein Zugehörigkeitsgefühl mit Umwelt. Degnen sagt, es gäbe Nischen, wo diese Formen der Naturbeziehungen, die nicht auf der westlichen Natur/Kultur-Trennung beruhen, erhalten geblieben sind. Hornborg (2006) ist diesbezüglich ähnlicher Meinung: Was die Moderne erreicht hat, sei die Kompartimentalisierung des Lebens, während wir am Tag in einem Schlachthof arbeiten können, kann der Abend der Liebe zu unserem Hund gewidmet sein. Wir sind Teilzeit-AnimistInnen. Das muss kein Widerspruch sein. Es gibt Nischen, die vielleicht nicht „erhalten geblieben“ sind, die aber bewusst erzeugt werden und sich dabei auf unterschiedliche religiöse und intellektuelle Strömungen beziehen. Menschen im Westen bestehen darauf, Beziehungen mit bestimmten Umwelten haben zu können, die nicht auf der Trennung von Natur und Kultur basieren. In meinem Feld wird gefordert genau diese Beziehungen zu der Natur zu suchen, die zudem den Alltag mehr und mehr durchdringen sollen. Die Herstellung und Ausweitung dieser Nischen sagt etwas darüber aus, wie sich *world making* vollzieht.

9 I don't do logic, *I do metaphorical*: Judiths emotionaler Ausgleich in den Wäldern

One does not pass through the lights and shadows of a landscape heedlessly and fruitlessly.

James Fernandez

Dies ist die Geschichte von Judith⁷⁶, Anthropologin, Mutter und *earth lover*, und der Herstellung eines „bedeutungsvollen“ Lebens. Judith sucht u.a. bestimmte Bäume auf und versucht, „in und mit ihnen“ Antworten auf menschliche Fragestellungen zu „lesen“. Sie verhandelt dabei das, was für sie ein „gutes Leben“ ausmacht. Ich gehe zuerst auf ihre Naturbeziehungen im Sinne einer Auszeit von der Berufs- und Familienarbeit ein, bevor ich mich ihren Werten und moralischen Prinzipien im Kontext eines breiter gefassten Verständnisses von Freizeit zuwende. Danach widme ich mich ihren Aktivitäten im Freien und den „interaktionalen Metaphern“, die sie dabei verwendet. Diese fasse ich als Manipulation von Gefühlen und Haltungen, die von Judith auch am Beispiel ihrer Orakelpraktik erkundet werden. Abschließen möchte ich mit der Frage, wie sie das, was ihr „Heiligkeit“ bedeutet, an ihre Kinder weitergibt.

Als ich Judith das erste Mal begegnete, teilten wir zufällig einen Tisch beim Bankett einer anthropologischen Tagung. Während ich mein Steak genoss, versuchte ich einer anderen Sitznachbarin mein Forschungsprojekt vorzustellen, welches mich ein paar Monate später nach England führen sollte. Spätestens beim Begriff „spirituelle Ökologie“, erntete ich skeptisches Stirnrunzeln. Judith verfolgte das Gespräch während sie ihre Gemüselasagne aß. Als sich meine Unsicherheit zunehmend in einem Argumentationsnotstand ausdrückte, begann Judith von Jahreskreisfesten im West County, ihren Erfahrungen mit besonderen Orten, Steinkreisen und Bäumen zu erzählen. Sie sprach selbstbewusst über ihre Liebe zur natürlichen Umwelt. Während meine Argumentation für die Relevanz der Untersuchung animistischer Vorstellungen und Praktiken in Bezug auf Mensch-Umwelt-Beziehungen kaum auf Resonanz stieß, schien unsere Gesprächspartnerin von Judiths eloquenter Sprache und

⁷⁶ Judith hat um Anonymisierung ersucht, was aufgrund ihres Berufes nicht so leicht ist. Daher wurde nicht nur der Name, sondern auch professionelle Details geändert. Ihre Haltungen und Werte werden dadurch nicht berührt.

dem selbstbewussten Umgang mit dem Thema angetan. Dass sich „eine von uns“ über ihre emotionalen Verbindung mit Natur outete, machte mein Projekt plötzlich interessant. Judith schaffte es, unserer Kollegin ihre Vorstellungen des „Heiligen“ schmackhaft zu machen.

Während meiner Feldforschung wurde Judith zu einer wichtigen Gesprächspartnerin, die mich an ihren Naturerlebnissen und ihren damit verbundenen Praktiken und Vorstellungen teilhaben ließ:

My life is a lot about arghhh, yeah, WORK, the next project, the next deadline, the next emotional challenge from the children, the next– so I live in quite a heady day-to-day world, so I am– constantly my head is going and I do a bit of Yoga sometimes, but for me to feel kind of the core what is important in life, what meaning there is, I need to connect with nature and go on walks and be with nice people like yourself and have meaningful talks about the meaning of life and where we are at and what’s important. [...] So I think, by coming to the countryside and noticing things in nature and noticing aesthetic beauty, I think all that calms me down and takes me out of my head and brings me back to core values about what I believe in. [...] It takes me back to [seufzend], „mhm, this is where I am at in my life“ and I need to focus more on positive aspects and look at my overall attitude to my life and where I am at and be appropriate, so it is just mhm– maybe a dialogue with some of the core values I believe in, and I use natural things like trees to have that conversation with myself and other people, I think.

Es liegt nahe, die Suche nach einem Ort und einer Zeit, die nicht durch „den Kopf“ bestimmt sind, im Sinne eines Ausgleichs zu alltäglichen Herausforderungen zu interpretieren. Um den täglichen Anforderungen nach Organisation, Struktur und Schnelligkeit gerecht werden zu können, benötigt Judith ihre idyllische „countryside“; jene Landschaft, in der sie mit Schönheit, ihren Emotionen und dem guten Leben im *flow* sein kann. Während die Arbeits- und Familienzeit durch Termine bestimmt ist, erzählt sie davon, dass sie in ihrer Freizeit Auszeit braucht, um sich auf die „wirklich wichtigen Dingen“ zu konzentrieren. Während in Arbeit und Familie das Funktionieren im Vordergrund steht, ist diese Freizeit dem Innehalten, der Reflexion und dem „Zu-sich-Kommen“ gewidmet.

Dies bestätigt die Idee der Konstituierung unterschiedlicher Handlungssphären in der Moderne: Freizeit existiert als Nicht-Arbeit und Nicht-Nützlichkeit und erhält ihre Bedeutung durch eine selbstbewusste Opposition zu Arbeit (vgl. Coleman / Kohn 2007: 10). Bereits

Victor Turner hat – bezugnehmend auf sein klassisches Argument von Struktur und Anti-Struktur – Freizeit im industriellen Kapitalismus (er nennt Theater, Dichtung, Film, Kunst, Religion, Sport etc.) mit „freedom from a whole heap of institutional obligations prescribed by the basic forms of ... technological and bureaucratic organization" (Turner 1979: 68) verbunden. Freizeit ist bestimmt durch "freedom to enter, even to generate new symbolic worlds of entertainment, sports, games, diversions of all kinds" (ibid.). Warum Judith jedoch ihre Freizeit als jenen Bedeutungsraum versteht, in dem sie ihre Grundwerte verhandelt, lässt sich damit schwer fassen. Dazu sind jene Aspekte interessant, die über die Vorstellung von Freizeit im Sinne einer Opposition zu Arbeit hinausgehen.

Simon Coleman und Tamara Kohn (2007) haben in *The Discipline of Leisure: Taking Play Seriously* auf die Verflechtung von sozialer Reproduktion und Erholung hingewiesen. Während sich zahlreiche Veröffentlichungen vorrangig mit den sich verändernden Praktiken von Arbeit in post-industriellen Gesellschaften beschäftigen, ist Freizeit als Ort der Formung des Selbst und der damit verbundenen Rahmenbedingungen für Sozialität noch wenig beforscht (ibid.: 2). Die sozialwissenschaftliche Beschäftigung mit Freizeit hat sich bisher vorwiegend an der inhärenten Opposition zwischen Arbeit und Freizeit abgearbeitet und Freizeit im Sinne eines Ausgleichs zur Arbeit definiert. Dies geht, laut Coleman und Kohn, auf ein Spezifikum industrialisierter Gesellschaften zurück, wo Arbeit spezialisiert und physisch sowie zeitlich von häuslichen und verwandtschaftlichen Sphären entfremdet ist (ibid. 10). Stattdessen plädieren Coleman und Kohn für eine Definition von Freizeit, die ein Denken über diese Dichotomie hinaus zulassen soll. Unter Freizeit verstehen sie „the spare-time carved out by people as part of their everyday lives – time that is much more intimately juxtaposed with the pressures and influences of work life, and which often involves specific bodily practices associated with hobbies and sports“ (ibid.: 2). Coleman und Kohn (2007) fordern damit eine Kontextualisierung von Freizeitaktivitäten mit anderen Aspekten des Alltags.

Ein „Nebeneinander“ bzw. die Durchlässigkeit der Sphären von „Arbeit“ und „Freizeit“ drückt sich in Judiths zuvor zitierter Suche nach einer „angemessenen Haltung“ aus. Wenn sie natürliche Umwelten für ihre Auseinandersetzung mit der Frage nach dem „guten Leben“ in den Vordergrund stellt, durchdringt dies eine Gegenüberstellung von Struktur und Anti-Struktur. Ihre Absicht, eine „gute Person“ zu sein, lässt sich nicht auf eine der beiden Sphären reduzieren. Judiths Werte und Haltungen stehen sowohl im Zusammenhang mit ihrer Freizeit in natürlichen Landschaften, als auch zur Familienarbeit

und zum Beruf. Auch in ihrer Erwerbsarbeit als Anthropologin ist ihr Anspruch auf eine bessere Welt zu erkennen:

research is kind of– can be quite useful [...] You can be quite helpful to people. It's not like, I am not in a profession where I'm just making money to get myself rich, I'm doing something, I am in a job which is about making meanings and trying to improve [chronische Krankheit] care, trying to improve services for [unterstützungsbedürftige Gruppe]. So I think it's another principal thing, I believe that I can use my skills to be helpful to society. And I'm very pleased I'm in the public sector, and also I earn a decent wage, it's not purely for my own personal profit.

Auf die Bedeutung der Ablehnung materieller Anhäufung als Anti-Mainstream-Haltung von *Pagans* wurde bereits andernorts eingegangen. Auch für Judith ist dies Teil ihrer Vorstellung eines guten Lebens. Die angewandte Forschung wurde für sie jener Bereich, in dem sie sich „sinnvoll“ einbringen kann, d.h. durch ihre Haltung gesellschaftlich dazu beitragen kann, die Welt zu einem besseren Ort zu machen. Freizeitaktivitäten dienen nicht nur der Wiederherstellung mentaler, physischer und leiblicher Leistungsfähigkeit, sondern sind auch Felder der Bedeutungsproduktion, in denen sowohl zeitgenössische Ideologien von Freiheit, Wahl und Selbstkontrolle verhandelt, als auch Identität, Selbst und Sozialität (wieder-) erschaffen werden (vgl. Coleman / Kohn 2007). Freizeitaktivitäten sind also nicht nur anderen Autoritäten und Hegemonien untergeordnet und wirken somit anti-strukturell in Bezug auf Arbeit, sie sind auch für die Produktion von Subjekten relevant.

Im Sinne der Foucault'schen Technologien des Selbst stellen Freizeitaktivitäten einerseits einen Weg zur Selbsterkenntnis dar und führen gleichzeitig zur Selbstbeherrschung. Dabei sind Erfahrungen, Sinneswahrnehmungen, Gefühle und Ideen zentral, „that in turn fill participants' lives in a variety of emically critical ways“. (Coleman / Kohn 2007: 15). Diese Perspektive schöpft aus Michael Jacksons (2005: xxii, zit in Coleman / Kohn 2007: 15) Vorstellung der Welt als „something we do not simply live and reproduce in passivity, but actually produce and transform through praxis, creating a sense that life is worth living“.

Während also das Zitat von Judith weiter oben einerseits als Verwendung von natürlichen Landschaften als Ressource interpretiert werden kann, die ihr ermöglicht, ihre Arbeit auszuführen und sich selbst leistungsfähig und belastungsfähig zu erhalten, lässt sich darüber

hinaus eine weitere Dimension ausmachen, die ihren Tätigkeiten durch die Sphären von Arbeit und Freizeit hindurch Bedeutung verleiht: Was für Judith das Leben lebenswert macht, ist ihr Anspruch, eine „gute Person“ zu sein. Was dies für sie bedeutet und wie sie dies erreicht, erschloss sich mir in gemeinsamen Wanderungen und Gesprächen.

Für ihre Halbtages- und Tagestouren sucht sie Landschafts- und Naturschutzgebiete auf, die beispielsweise von der *Royal Society of Wildlife Trusts* oder der *Forestry Commission* verwaltet werden, und folgt Wegen, die sie aus einem ihrer Wanderbücher oder von FreundInnen kennt. Judith kann anhand der ihr zur Verfügung stehenden Zeit schnell einen passenden Ort für eine Wanderung ausfindig machen. Im besten Fall liegen sie im Grüngürtel um Bristol, aber nicht zu weit entfernt, sodass nicht zu viel Zeit im Auto verbracht werden muss. Jedenfalls sollen die Orte nicht durch Gebäude und Verkehr dominiert werden, sondern durch Bäume, Waldstücke, Weiden, schmale Hohlwege und interessante Geschichten. Landschaften mit alten Laubwäldern haben den Vorrang gegenüber jungen Nadelwäldern. Auch die Jahreszeit spielt bei der Auswahl eine Rolle: *Priors Wood* bei Portishead bietet sich zu Frühlingsbeginn aufgrund der blaublühenden Hasenglöckchen an; *Westonbirt Arboretum* findet sie im Herbst, wegen der Färbungen der unterschiedlichen Baumarten am beeindruckendsten. So oft es ginge, würde sie rausgehen. Wegen Judiths Vollzeitbeschäftigung in einem Forschungszentrum und der Versorgung ihrer zwei aus dem Grundschulalter herauswachsenden Buben, ist die Zeit, die sie im Freien verbringen kann, knapp bemessen, jedoch um nichts weniger bedeutsam. Nicht Sport, gesundheitliche Aspekte oder die gute Luft motivieren sie. Judith bezeichnet ihre Wanderungen als „geistige Nahrung“ und notwendigen „Ausgleich“ zu den alltäglichen Herausforderungen. Gehen ist ihr wichtig, wenn sie gestresst ist, eine urbane Frustration spürt, auf ihre Familie wütend ist oder wenn es ein Problem in ihrer Arbeit zu lösen gibt.

Dies ist auf den ersten Blick alles andere als außergewöhnlich. So wie viele aus der urbanen Mittelschicht Englands besucht sie stadtnahe Wälder und ländliche Landschaften um sich zu erholen. Sie sammelt weder Pilze noch pflückt sie Wildobst und Wildkräuter, noch sucht sie nach Feuerholz. Ihr Kontakt mit Natur steht in keiner Verbindung mit ihrer *Livelihood*. In der etwas bürokratischen Sprache der integrativen Umweltforschung ausgedrückt nimmt sie die *kulturellen Ökosystemdienstleistungen* in Anspruch. Dieser Begriff umfasst geistige Bereicherung, kognitive Entwicklung, Reflexion, Erholung und

ästhetische Erfahrung – also den immateriellen Nutzen von Ökosystemen für den Menschen (Millenium Ecosystem Assessment 2005).⁷⁷

Wanderungen unternimmt Judith seit ihrer Studienzeit. Bei einer Wanderung hat sie auch ihren Mann kennengelernt. Damals wanderten sie gemeinsam, beispielsweise wenn es etwas Spezielles zu besprechen gab oder um Konflikte zu thematisieren. Der Begriff, den sie für diese Art des Gehens verwendet, *walk and talk*, kommt aus der Filmsprache und bezeichnet die Darstellung eines Dialogs bei dem sich Personen auf dem Weg zwischen A und B befinden. Im Filmsetting wird damit ein Dialog von der Einschränkung eines unbewegten Hintergrunds mit der Optik von *talking heads* befreit. Der bewegte Hintergrund des gemeinsamen Weges liefert eine interessante Szenerie für das Gespräch im Vordergrund. Es wäre verkürzt dies bloß als ästhetische Komponente in Judiths Aktivität zu sehen. Das gemeinsame Gehen liefert mehr als eine Kulisse für ein Gespräch, es beeinflusst die Art der Kommunikation. Im Gegensatz zu einer face-to-face Interaktion, bei der sich GesprächspartnerInnen in die Augen blicken, bietet das gemeinsame Gehen den Vorteil, dass es weniger konfrontativ ist und ein "shared point of view" leichter hergestellt werden kann (Lee / Ingold 2006: 80). Jo Lee und Tim Ingold schreiben, dass

walking side by side means that participants share virtually the same visual field. We could say that I see what you see as we go along together. In that sense I am with you in my movements, and probably in my thoughts as well. We can talk within and around our shared vista and the other things we are doing along the line of the walk. Participants take it in turns to carry the conversation on, and when not actually speaking one is nevertheless listening, participating silently in the ongoing flow. (ibid.)

Auch wenn es viele andere anregende Formen des Unterhaltens gibt, ist das gemeinsame Gehen in anthropologischen Forschungen weit verbreitet (Lee / Ingold 2006; vgl. auch Spittler 2001). Da Judiths Waldbesuche eine bedeutende Rolle für ihren Subjektivierungsprozess einnehmen, und ich keinen Grund sah, mein persönliches Interesse am Draußen-Sein zu verschweigen, haben wir uns nach den ersten Interviews dazu entschieden, unsere Gespräche im Wald fortzusetzen. Ich war begeistert von der Idee, ihre Orte kennenzulernen und „das Grüne“ um Bristol mit einer Expertin zu erkunden. Meine

⁷⁷ Für eine kritische Diskussion über die Anwendung dieses Konzeptes aus anthropologischer Perspektive siehe Schnegg / Rieprich / Pröpper 2014.

Vorannahme, dass es in einem der urbanisiertesten Länder Europas Wälder nur in Robin-Hood-Geschichten, Harry-Potter-Romanen und anderen mythologischen Erzählungen gibt, waren für mich ein zusätzlicher Anreiz.

Zu Beginn sah ich unser Herumwandern als gute Möglichkeit Judith zu interviewen. Mir drängten sich verschiedenen Fragen auf: wie sie zu ihren Überzeugungen in ihrer Umwelt gelangte; was genau sie meint, wenn sie von "Weisheit" in der Landschaft spricht; wie sich dies auf ihren Alltag auswirkt. Das Aufzeichnen des gesprochenen Wortes schien mir noch immer die verlässlichste Form der Datengewinnung zu sein und ich hoffte auf Antworten beim gemeinsamen Gehen. Ähnlich wie bei vielen Ethnografinnen vor mir sollte das Gehen selbst im Text nicht dominieren, sondern das, „'what really matters', such as the ... conversations that happened en route“, wie Ingold und Lee (2008: 3) zynisch anmerken. Im Nachhinein zeigte sich, dass ich zwar weniger meinen Fragenkatalog abarbeiten konnte, es mir stattdessen aber leichter fiel, eine angeregte Unterhaltung mit Judith zu führen. Ich hatte das Gefühl, mich weniger über meine mangelnden Englischkenntnisse zu sorgen und mich besser auf ein Gespräch konzentrieren zu können, wenn auch nicht immer auf meine vorbereiteten Fragen. Kurzum, ich habe unsere gemeinsamen Wanderungen als wunderbare Möglichkeit erlebt, mit Judith in Beziehung zu treten, von ihr zu lernen, mich möglicherweise ihrem „point of view“ durch "dichte Teilnahme" (Spittler 2001) zu nähern, und zu alledem die Zeit im Freien zu verbringen.

Die Bedeutung ihres Gehens ist weitreichender als die bloße Herstellung einer anregenden Szenerie für ein Gespräch. Ihr Gehen ist mehr als nur eine gute Möglichkeit zum Reden. Gehen durch die Landschaft ist Teil von Judiths Produktion ihres Selbst, für die sie in selbstbewusster Weise Bäume und Wälder heranzieht. Judith gehört eher zu den langsam Gehenden, sie beobachtet Landschaft, das Wetter und vor allem Bäume. Sie schaut auf unterschiedliche Wuchsformen, Beschaffenheit der Rinde, Ränder und Textur der Blätter, Farbtöne, Blüten und Früchte. Sie ist auch aufmerksam gegenüber Tieren, die sich in der Nähe bewegen, sowie Pilzen und Pflanzen. Ich konfrontiere sie mit einer üblichen Kritik: DruidInnen und *Pagans* seien an der symbolischen Bedeutung von Tieren, Pflanzen und Bäumen interessiert, sprechen von „alten“, „weisen“ Bäumen, könnten aber nicht zwischen verschiedenen Bäumen differenzieren: jeder schwarze Vogel sei ein Rabe, jeder Baum eine Eiche. Diese Kritik greift bei ihr daneben, sie verfügt über ein beeindruckendes Wissen ihrer Umwelt. Die Fertigkeit, diese zu identifizieren, hat sie bereits in ihrer Jugend gelernt, im

Zuge ihrer Tätigkeit in Umweltschutzprojekten, als sie die Wochenenden mit Menschen verbrachte, die sich mit Ökologie und Biologie auskannten.

Sich mit Judith durch eine spezifische Landschaft zu bewegen, ist Touren nicht unähnlich, die im Kontext von *environmentalism* angeboten werden und die ökologische „Relevanz“ von Grünräumen (häufig in urbaneren Gegenden) verdeutlichen sollen. Dazu gehören beispielsweise die geführten Wanderungen im *Troopers Hill Local Nature Reserve*, wo bei Nachttouren der Flug von Fledermäusen mittels Ultraschallgeräten „hörbar“ gemacht wird; PilzexpertInnen das Wachstum von Myzelien erklären und die von TeilnehmerInnen gefundenen Fruchtkörper identifizieren; OrnithologInnen diverse Vogelspezies anhand ihrer früh-morgendlichen Rufe benennen und diese mittels elektronischen Vogelrufimitatoren für die TeilnehmerInnen wiederholen; BaumexpertInnen über Fortpflanzung von Bäumen, deren Spezifika und Bestimmungsmöglichkeiten berichten.

Neben der Bestimmung von Spezies versucht Judith auch die in Landschaft „eingeschriebene“ Geschichte zu lesen, wenn sie beispielsweise eine Gruppe von Bäumen, die aus einem einzelnen Wurzelstock wachsen, als ausgewachsen „Niederwald“ (*coppice*) identifiziert, oder bestimmte Bäume als ehemalige Markierung früherer *Commons* erkennt. Diese Formen der Beobachtung und Wahrnehmung der Landschaft wird von Ingold und Lee (2006) als „looking out“ bezeichnet. In einer positivistischen oder naturalistischen Weise wird versucht, „objektives“ Wissen über Landschaften durch Beobachtung von den Dingen „really out there“ zu erhalten. Im Kontext von *earth lovers* kann diese Wahrnehmungsform nicht getrennt von den Unsicherheiten und Ängsten von auf ökologischen Diagnosen gesehen werden. Pflanzen und Tiere bestimmen zu können, sie zu klassifizieren, hat einen hohen Stellenwert. Dies entspricht einer Haltung, nach der es in der Umwelt, „da draußen“, vieles gibt, das es wert ist, wahrgenommen zu werden und zu kennen. Das Identifizieren und Klassifizieren wird als selbstbewusste Aufwertung von Landschaft bzw. bestimmter Dinge in der Landschaft verstanden. Im Sinne Aldous Huxleys (1954) Bemerkung, „We can only love what we know“, wird die Identifizierung von Umwelt zur Voraussetzung dafür, sie zu lieben. Dabei wird ein Wissen über Ökosysteme angeeignet, das zum Teil auf einem akkuraten, botanischen Verständnis beruht.

Die Auswahl von Judiths Objekten der Beobachtung ist ein höchst subjektiver Prozess. Es ist jedenfalls kein distanziertes oder systematisches Beobachten, sondern eines, das durch die Suche nach besonderen „Motiven“ geprägt ist. Mehr als um objektives Wissen geht es ihr um

„Ästhetik“. Judith fühlt sich angezogen von jenen Dingen, die ihr gefallen; von Dingen, die sie schön findet und über die sie staunen kann. Sie kommentiert beispielsweise den geradlinigen Wuchs von Eschen, die oftmals über Nachbarbäume hinauswachsen, die knorrigen Äste von Eichen mit ihrer zerfurchten Rinde, oder den besonderen Standort eines Baumes: „Look at its panoramic view, standing on this hillside, looking over the valley’s woods, fields and little stone-houses“. Sie bewundert Dinge, die sie in ihrem sonstigen Alltag kaum wertschätzen kann, weil es darin oft viel Wichtigeres gibt. Dieses Staunen über Besonderheiten der Landschaft könne sie nur mit wenigen teilen. Ihr Mann sei diesbezüglich nüchterner und teile ihr Empfinden von Schönheit nicht. Es ist ihre persönliche Form des „Lobpreises“ (*worship*). Mit manchen ihrer FreundInnen ginge das gut, mit ihnen könne sie beispielsweise die Früchte eines gewöhnlichen Spindelstrauchs bestaunen, die Wuchsformen der Bäumen vergleichen, sie identifizieren, kleinen Kristallen in unzugänglichen Felswänden nachspüren, oder sich über die Geschichte eines einfachen Baumschwamms mit dem Namen *King Alfred* unterhalten. Ihr gemeinsamer Blick und die Bewunderung der Dinge „da draußen“ in der Landschaft führe zu ähnlichen „Aha-Erlebnissen“.

Judith setzt ihre Suche nach Schönheit in der Landschaft in einen Kontext der „Auszeit“ und des „Ausgleichs“ zu anderen Tätigkeiten. Sie sagt: „[it] calms me down and takes me out of my head and brings me back to core values about what I believe in“. Dieses Bedeutungsspektrum kommt vor allem dann zum Tragen, wenn sie alleine geht, um über familiäre und berufliche Konflikte und Probleme nachzudenken, beispielsweise wie sie ihre Kinder unterstützen kann, wie sie mit ihrem Partner umgehen soll, oder wie sie sich gegenüber einer Mitarbeiterin, die sich nicht an Deadlines halten kann, sinnvoll verhalten soll. Diese reflexive Qualität, die „Innenschau“, die Teil des Gehens sein kann, wurde von Ingold und Lee (2006: 71) als eine spezifische Form der Wahrnehmung und Aneignung von Landschaft beschrieben. Sich durch Landschaft zu bewegen wird dabei zu einem Weg, der Alltagswelt und ihren unmittelbaren Anforderungen zu entfliehen: „The ‚thinking time‘ that is available during a walk is often a comment on the busyness of other environments, the demands for immediate attention that prevent what might be seen at a more reflective state“. Diese Momente der Reflexion und der „Einsicht“, die sich bei Wanderungen einstellen können, werden in Belletristik und sozialwissenschaftlicher Literatur häufig durch ihr spontanes Auftreten in absichtslosen Begegnungen mit Natur charakterisiert.

Um dies zu verdeutlichen möchte ich einen Auszug aus dem Roman *War and Peace* von Leo Tolstoy heranziehen – auf den mich Judith lange nach meinem Feldaufenthalt

aufmerksam machte. Darin fährt der alternde und depressiv verstimmte Aristokrat Andrei durch die Latifundien seines Sohnes. Andrei fühlt sich vom Anblick einer knorrigen alten Eiche, die keinen Anschein macht dem erwachenden Frühling zu folgen, in seiner eigenen verstimzten Haltung bestätigt:

‘Spring, love, happiness!’ this oak seemed to say. ‘Are you not weary of that stupid, meaningless, constantly repeated fraud? Always the same and always a fraud? There is no spring, no sun, no happiness! [...] ‘Yes, the oak is right, a thousand times right,’ thought Prince Andrew. ‘Let others- the young- yield afresh to that fraud, but we know life, our life is finished!’ (Tolstoy 1952 [1808-10]: 236)

Tolstoy setzt seine Erzählung damit fort, dass Andrei überraschender Weise wundervolle Erfahrungen mit dem weiblichen Geschlecht macht. Am Heimweg kommt er durch denselben Wald und begegnet kurze Zeit darauf derselben Eiche:

Everything was in blossom, the nightingales trilled, and their voices reverberated now near, now far away. ‘Yes, here in this forest was that oak with which I agreed,’ thought Prince Andrew. ‘But where is it?’ he again wondered, gazing at the left side of the road, and without recognizing it he looked with admiration at the very oak he sought. The old oak, quite transfigured, spreading out a canopy of sappy dark-green foliage, stood rapt and slightly trembling in the rays of the evening sun. Neither gnarled fingers nor old scars nor old doubts and sorrows were any of them in evidence now. Through the hard century-old bark, even where there were no twigs, leaves had sprouted such as one could hardly believe the old veteran could have produced. ‘Yes, it is the same oak,’ thought Prince Andrew, and all at once he was seized by an unreasoning springtime feeling of joy and renewal. All the best moments of his life suddenly rose to his memory (ibid: 237).

Was Tolstoy hier poetisch beschreibt, ist der enge Zusammenhang zwischen der Wahrnehmung von Umwelt und der Wahrnehmung von „inneren“ Haltungen, von Empfindungen und Gefühlen. Andrei kann (und will) den Frühling erst erkennen, als er diesen selbst verspürt. Und dadurch, dass er den Frühling im Wald wahrnimmt, wird er seiner „best moments in his life“ und der dazugehörigen Empfindungswelt erinnert. Der Zusammenhang von Gefühlen, Wahrnehmungen und Umweltbeziehungen erscheint in

Tolstoy's poetischer Sprache fast selbstverständlich. Die Sozialanthropologin Kay Milton beschreibt und analysiert diesen Zusammenhang von Naturwahrnehmung und Gefühlen wie folgt:

As we engage with our environment we perceive meanings in it; this is how it becomes known to us. It is the meanings which give things their value. In other words, we value things by perceiving meanings in them. These meanings become known to us through the emotions they induce, which we then experience as feelings. In other words, meanings literally 'make themselves felt', and in doing so they make themselves known. Thus the process of valuing things in the world is inseparable from the emotions and feelings they induce in us; without these emotions and feelings there would be no value (Milton 2002: 100).

Nach Milton werden Bedeutungen und Werte in der Welt über Emotionen geschaffen. Bedeutungen werden empfunden, gefühlt, mit Sinnen wahrgenommen und verbinden Selbst und Umwelt. Es handelt sich dabei um eine prozesshafte Interaktion. Judiths Aufsuchen bestimmter Umwelten, das Zulassen ästhetischer Berührtheit, die Aha-Erlebnisse und das dabei evozierte Empfinden sind Teil ihrer „Methode“ im Umgang mit Herausforderungen und Ansprüchen des Alltags. Diese „Technologie des Selbst“, die sie im Sinne einer „reflexiven Praxis“ selbstbewusst anwendet, macht das Gehen durch Landschaft erst zu dem, was sie unter „spiritual nourishment“ (oder „geistige Nahrung“) versteht. Die Tätigkeit des „Schauens“, die Wahrnehmung bestimmter Besonderheiten in der Umwelt und ihre Empfindungen bedingen sich dabei gegenseitig und sind Teil davon, wie sich Judith als Subjekt erschafft.

Mit Howes (2005) kann diese Dimension der leiblichen Bedeutungsgenerierung als „empire of the senses“ benannt werden. Dieses „empire“, oder Regime, ist nicht unabhängig von sozialen und kulturellen Einflüssen, wenn diese auch nicht deterministisch zu betrachten sind (vgl. Milton 2002: 2). In Judiths Tätigkeiten im Freien ist die imaginativ und sensorisch hergestellte Nähe zwischen Umweltwahrnehmung und Selbstwahrnehmung zum handlungsleitenden „Regime“ geworden. Auf Judiths „Sinnregime“, ihre Bedeutungsproduktion durch eine emotionale Ordnung der Welt, möchte ich in der Folge anhand ihrer Erzählung über ihr Empfinden mit einem Haselnussstrauch genauer eingehen.

So I sat with the [hazel] tree [...] and I noticed how it grew and the colours and how, I think it had some barb wire, kind of cut into it, and I noticed how the green shoots were very bright green and went up and there was other old bits and there was the hazels and I spent from about half an hour to an hour sitting there and meditating and some emotions came up: I felt sad and tearful at one point and I felt kind of wise and peaceful at other points and felt, I think I probably came away feeling that, just by kind of looking at the tree and how it grew, there was so much wisdom in it, like the shoots that went straight up that was kind of energy and enthusiasm kind of represented to me, and the barb wire coming into the tree, there was pain in life, but it was, it coped, it incorporated it, it was nasty and disgusting and horrible but it somehow managed to be flexible to that pain.

And so it felt like lots of parts of the tree had kind of wisdom just by noticing and looking at it, and the fruits that it gave and how it regenerated and how so many beetles and spiders and things lived in it and that it was this kind of, it was a metaphor, it was a symbol for so much about life, how you get older and you incorporate things, you're flexible, you try and remain enthusiastic and growing, bits of you fall off and decay but other bits are excitable and green and new and it all seemed to kind of, there seemed to be so much wisdom just by looking at it, that I kind of went away with an experience, that I felt like I had this special, special thing with this tree and that it had given me wisdom.
(Judith)

Diese Passage kann in vielerlei Hinsicht interpretiert, oder auch – aufgrund der romantisierenden Vermischung von Menschlichem und Nicht-Menschlichem – als „esoterische“ Wirklichkeitsferne bloßgestellt werden. Worauf ich mich hier im Besonderen beziehen möchte, ist die metaphorische Ausdrucksweise. Die Beschreibungen können m.E. besser verstanden werden, wenn sie als Versuch gedeutet werden, die in der Begegnung evozierten Wahrnehmungen und ihre Emotionalität sprachlich zu fassen. Judith sagt einiges darüber, wie sie sich fühlte: traurig und larmoyant in einem Moment, weise und friedvoll in einem anderen. Keinen Moment erwähnt sie, an dem sie wütend und aufgeregt, oder verärgert und hasserfüllt war (dazu hätte möglicherweise das Überqueren von einem der großen Kreuzungen gereicht und wir hätten nicht den Grüngürtel von Bristol aufsuchen müssen). Judith verwendet viele Symbole und Metaphern. Sie beschreibt damit jene Bedeutungen, die sie im Wechselspiel zwischen der Beobachtung des Zustands des Baumes und den ihr vertrauten menschlichen Bemühungen und Verhältnisse „liest“. Mit den jungen

grünen Trieben „unterhält“ sie sich über Kraft und Schaffensfreude, mit den Verwachsungen eines Stacheldrahts über schmerzvolles Leben. Sie preist die Hasel für ihre Flexibilität im Umgang mit scheußlichen Erfahrungen, mit den Haselnüssen denkt sie über „Prozesse der Erneuerung“ nach und sie staunt über andere Wesen, die hier ihre Umwelten finden.

Bereits James Fernandez (1998: 103) hat auf die ordnende Wirkung von „powerful imaginations“ hingewiesen. Imaginationen, die sich auf Umwelt beziehen, ordnen einerseits Natur und geben andererseits „moral order to the nature of human relationships“. Die „Kraft“ der Imagination liegt für Fernandez darin begründet, dass physische Nähe (Kontiguität oder Nachbarschaft) zu „Ähnlichkeit“ werden kann. Bäume nehmen dabei eine besondere Rolle ein. Sie sind "constellations of cultural meaning that are potent *points de repère*, either foci of activity or repositories of special social signification, or both; they are also *points de repère* that give us insight into the connectedness of culture, which is to say the play of relations and proximity (contiguity) and similarity" (ibid: 101ff). Im relationalen Spiel zwischen Nähe und Ähnlichkeit bietet Landschaft jene „Bilder“, mit denen Menschen ihren Sinn für sich selbst, für soziale Beziehungen und für die Welt entwickeln. Fernandez liefert damit einen Startpunkt, um moralische Verbindlichkeiten in der Interaktion mit Umwelten zu situieren (ibid.: 104). Anstatt den Fokus auf „imaginative Bilder“ zu legen, möchte ich auf die Sinnlichkeit und Emotionalität der Interaktion eingehen.

Im Sinne Fernandez wird Judiths ethische Imagination deutlich, wenn sie die Hasel als Bezugspunkt verwendet, um darüber nachzudenken, was für sie gutes Leben ausmacht. Man könnte sagen, die Hasel „spricht“ mit Judith über das gute Leben, nicht in Worten, sondern durch ein Wechselspiel zwischen Imagination und sinnlicher Erfahrung. Judith nimmt die flexible und regenerative Kraft der Hasel in ihrem „muskulösem“ Wuchs wahr, sie sieht wie sich die Rinde ein Stück Metall einverleibt hat, sie fühlt die gleichmäßige Oberfläche des Stammes. In der relationalen Nähe zum Baum und der imaginativen Verbindung zwischen ihrem Leben und dem Leben des Baums werden Ähnlichkeiten zu Gemeinsamkeiten (Fernandez 1998). Die Verwendung von Metaphern ermöglicht ihr über zutiefst emotionale Prozesse des „Wachstums“ und des „Alterns“ zu sprechen. Die Sehnsucht nach einem guten Wachstum wird in der imaginativen Verbindung bei der Beobachtung des Baumes hervorgerufen. Umwelt wird dabei zur Reflexionsfläche, wie sie selbst in der Welt stehen sieht und in der Welt stehen will. In dieser potentiellen Ähnlichkeit zwischen Umwelt und ihrer ethischen Imagination liegt der Schlüssel zu Judiths Anziehung durch die und Liebe zur Natur. Das ist es, was die Begegnungen in der Natur für sie bedeutsam macht.

Judiths Tätigkeit des „Lesens“ von Bäumen, ihr emotionaler und sinnlicher Prozess der Identifikation, steht im Kontrast zu anderen alltäglichen Aktivitäten, in denen ein Endprodukt oder eine Deadline, ein Ergebnis und nicht der Prozess im Vordergrund stehen. Eine „Deadline“, die ihr zur Zeit unserer Gespräche Sorgen bereitete, war die ihres eigenen Lebens. Nicht nur durch den bevorstehenden fünfzigsten Geburtstag merke sie, wie sie sagt, dass sie „alt wird“, sondern auch daran, dass sie einen Großteil ihrer Zeit mit Arbeit verbringe und nicht mit Baumbegegnungen. Sie beobachtet es auch an Banalitäten, wie beispielsweise ihrer Inflexibilität in Bezug auf Tee, den sie nur mehr auf ganz bestimmte Weise zubereitet mag. Sie wisse zwar, dass sie, so wie die Hasel in der oben zitierten Beschreibung, bereits einiges erlebt habe und trotzdem „flexibel“ geblieben sei: dies stellt in gewisser Weise ihren Ist-Zustand dar. Was sie im Gegensatz zur Hasel nicht weiß, ist, wie sie beim Altern „enthusiastic and growing“ bleiben kann. Hier wird der imaginative Möglichkeitsraum der Baumbegegnung deutlich: nicht nur Äste fallen ab und kompostieren, sondern auch Fertigkeiten, die sich Judith über die Jahre angeeignet hat, (werden) verfallen. Aber nicht nur bei der Hasel *soll* es dennoch frisches und aufregendes Wachstum geben, sondern auch bei ihr. So stellt sich Judith gutes Leben in ihrer jetzigen Phase vor.

Diese Bedeutung der Hasel erschließt sich Judith auf emotionaler Ebene, einerseits durch die Besonderheiten des spezifischen Baumindividuums und andererseits durch ihre momentanen Sorgen. Gleichzeitig ist es die Metapher der Hasel, die Judith einerseits ermöglicht, die „gefühlte Hasel“ zur Sprache zu bringen, andererseits das Potential für die Formulierung eines Soll-Zustandes hat. Dieser Soll-Zustand wird nicht im Sinne einer prosaischen Ursache-Wirkungskette formuliert, sondern in einem „poetischen“ Ausdruck erkannt und hergestellt. Die emotionale Imagination dient dabei als Richtschnur, wie gutes Leben gelingen kann. Für Judith selbst ist die Angelegenheit praktisch und pragmatisch. Bäume helfen ihr über das Leben nachzudenken:

If I pick out an aesthetically beautiful tree, I notice that I haven't had enough aesthetic beauty in my life, or something, and I need to— it helps me to reflect that I need more beauty. So, maybe if I pick out a big huge tree that is very solid, maybe I start thinking about, „What's solid in my life? What isn't solid?“

Die Reflexion darüber, warum sie ein bestimmter Baum anspricht, sieht Judith als Hinweis darauf, was ihr im Leben fehlt. Bäume „sagen“ ihr, was sie brauchen könnte, um ihr Leben

besser zu machen, beispielsweise die Erfahrung von Schönheit oder Beständigkeit. Emotionen sind ein wichtiger Teil von ethischen Imaginationen darüber, wie das Leben weitergehen soll. Sie sind verbunden mit der Hoffnung und dem Streben, dass es auf „gute“ Weise weitergeht oder in ihren Worten, „Regeneration“ gibt. Judith sucht nach „Schönheit“, „Regeneration“, „Flexibilität“ und „Weisheit“, bzw. deren sinnliche und emotionale Aspekte, die in ihren Baumbegegnungen erlebbar werden. Die angestrebten Gefühle befinden sich in einem bestimmten Spektrum, nämlich friedvoll statt hasserfüllt, traurig statt wütend, und hängen mit der Bevorzugung konkreter Umwelten gegenüber anderen zusammen, mit einem spezifischen „empire of the senses“ (Howes 2005). In diesem Regime sind es bestimmte emotionale Haltungen, die zwischen Baum, Metapher und ihrem Leben verhandelt und hergestellt werden sollen. Die Wahrnehmung von Besonderheiten und deren Bedeutungen sind nicht trennbar von Judiths ethischer Imagination darüber, was gutes Leben ausmacht und wie es hergestellt werden kann.

Dabei können herabfallende Blätter im Herbst Fragen über die Buntheit und Diversität im eigenen, mitunter tristen, Lebensalltag hervorrufen. Die bei ihrer Beobachtung evozierte sensorische und emotionale Erfahrung des herbstlichen Treibens ist gleichzeitig die Antwort auf die Frage, wie ein „buntes“ Leben aussehen kann. Oder das sensorische und imaginative Einfühlen in den „Blick“ eines Baums, der an einem besonderen Ort mit Weitblick steht, kann anregen, nach den eigenen Perspektiven im Leben zu fragen. Gleichzeitig kann das erlebte Gefühl des Überblicks Teil der ethischen Imagination werden, wie im Alltag geschaut werden könnte. Dieses emotionale Instrumentarium, das in Beziehung mit spezifischen Umwelten verhandelt wird, ist Teil derselben Erfahrungswelt bzw. jener Umwelten, in denen die Zeit der Reflexion nicht gegeben ist, nichtsdestoweniger aber wünschenswerte Haltungen und Handlungen erforderlich sind. In ihren Naturbeziehungen stellt Judith Empfindungen und Haltungen her, die sie für alltägliche Kontexte verwendbar machen will, für jene Kontexte, die ihr nicht mit dieser poetischen Betrachtungsweise der Welt erschließbar sind. Ich möchte nun das Spiel zwischen den Bedeutungen von Umwelt und der emotionalen Bezugnahme am Beispiel der Buche und ihrer „Weisheit“ verdeutlichen.

Baum-Metaphern sind nicht ohne ihre kulturellen und sozialen Kontexte zu verstehen. Einer der relevanten Diskurse ist diesbezüglich in den mythologischen Überlieferungen, auf die sich der Paganismus bezieht, zu suchen, wo Bäume und deren Bedeutungen intensiv „aufbereitet“ wurden. So wurde z.B. die Buche im Paganismus als Symbol für „altes Wissen“

herangezogen (vgl. OBOD o.J., BDO o.J., Peterson 2011). Dieser Bedeutungszusammenhang wird auf den vermeintlich gemeinsamen Ursprung der Begriffe „Buche“ und „Buch“ zurückgeführt. Die Idee einer historischen Verwandtschaft und Ableitungskorrelation dieser Begriffe findet sich beispielsweise schon im *Deutschen Wörterbuch* der Brüder Grimm, wo unter „buch“ folgendes zu lesen ist:

wie den Griechen $\beta \acute{\upsilon} \beta \lambda \omicron \varsigma$, $\beta \acute{\iota} \beta \lambda \omicron \varsigma$ bast, rinde und dann, weil sie bemahlt, beschrieben wurde, schrift, brief und buch, den Römern liber bast und buch bedeutete; so gieng unsern vorfahren, die ihre schrift auf steine und zum gewöhnlichen gebrauch auf büchene breter ritzen, die vorstellung des eingeritzten über auf buche, den namen des baums, aus dessen holz breter und tafeln am leichtesten geschnitten werden konnten“ (Grimm / Grimm 1860: 467, Schreibung folgt Original).

Dass in historischer Zeit auf Buchenholz geschrieben worden sei und sich dadurch die Ableitung von „Buche“ zu „Buch“ erklären lässt, entspricht heute nicht mehr dem Stand der historischen Sprachforschung (Bär et al. o.J.). Aber wie kommt dann die „Weisheit“ zur Buche? Laura Rival (1998) hat dargelegt, dass die symbolische Bedeutung von Bäumen im Allgemeinen auf zwei essentielle Qualitäten zurückgeführt werden kann. Auf der einen Seite ist es „Vitalität“ und auf der anderen „Selbstregeneration“, die sich vor allem im Kontext von lebensbejahenden und totverleugnenden kulturellen Repräsentationen finden lassen. „What seems to drive tree symbolism“, ist ihrer Meinung nach „not so much the transfer of intentionality on to non-human living organisms, but, rather, the need to find within the natural environment the material manifestation of organic processes that can be recognised as similar to those characterising the human life cycle“ (ibid: 7). In ihrer Analyse folgt Rival einem Durkheimschen Ansatz: „a collective sentiment can become conscious of itself only by being fixed upon some material object“ (Durkheim 1976 [1915]: 236 zit. nach Rival 1998: 2). Sie positioniert sich dabei gegen die Behandlung von Metaphern im Sinne Jungianischer a-historischer und abstrakter Archetypen. Rival ist sich dessen bewusst, dass Bäume nicht nur wegen ihrer Repräsentationen – also wofür sie stehen – bedeutsam werden, „but also in themselves“ (ibid.: 17). Sie bezieht sich dabei auf aktivistische Betätigungen im Kontext von *environmentalism* und betont die konkrete sinnliche Involvierung. liefert aber kaum Anhaltspunkte, wie Bäume „in themselves“ bedeutsam werden.

Ich stimme vielen Aspekten von Rivals Analyse zu und glaube dennoch, dass es sinnvoll wäre, sich der „Interaktionalität“ von Metaphern ausführlicher zu widmen. Auch wenn es für Fernandez (1998: 81) nicht schwierig sein mag, „to commune with trees“, oder es für Judith einfach ist, „to worship trees“, umso aufwendiger scheint es mir, diese Formen des Beziehungsaufbaus in Worte zu fassen. Das Verständnis der Bedeutungen in menschlichen Lebenswelten, setzt keineswegs voraus, die selben Erfahrungen gemacht zu haben, in denen Menschen ihre Bedeutungen gründen. Eigene Erfahrungen können zwar positiv für die Forschung sein, sie erst möglich machen, wie beispielsweise bei Loïc Wacquants (2004) Arbeit im Boxclub eines schwarzen Ghettos in New York. Sie kann sich aber auch negativ auf die eigene Gesundheit auswirken, wie z.B. bei Paul Stoller (Stoller / Olkes 1987) und seiner persönlichen Erfahrung von Hexerei im westlichen Niger. Selbst die „Weisheit“ und „Heiligkeit“ von Bäumen gespürt zu haben, macht es in meinem Fall nicht unbedingt einfacher, über die dabei hergestellten sozialen und kulturellen Beziehungsdynamiken und deren Bedeutungen zu sprechen.

Dies mag daran liegen, dass sich die dabei gemachten Erfahrungen oftmals einer kognitiven Verfügbarkeit entziehen *müssen*. Ich möchte hier an Gregory Batesons Konzept der Nicht-Kommunikation erinnern. Heiligkeit entsteht für ihn erst durch eine Form der Nicht-Kommunikation. So tiefgreifend Erfahrungen des Heiligen sein mögen, erst durch das Verbergen vor rationalen, absichtsorientierten und kalkulierenden Denkweisen, kann das Wahrgenommene wirksam werden. Bateson (1975: 25) schreibt,

one of the very curious things about the sacred is that it usually does not make sense to the left hemisphere, prose type of thinking [...] Because it doesn't make any prose sense, the material of dream and poetry has to be more or less secret from the prose part of the mind.

Bateson bezieht sich auf das Gedicht *The Rime of the Ancient Mariner* des englischen Romantikers Samuel Taylor Coleridge, um sein Argument der Nicht-Kommunikation auszuführen. Dabei verwendet er vor allem jene Textzeilen, die den Wendepunkt der tragischen Geschichte markieren. Der alte Seemann, der als einziger ein Schiffsunglück überlebt, welches mit der Tötung eines Albatros seinen Anfang nahm, beobachtet ein Paar Wasserschlangen. „Unbewusst“ segnet er diese und löst damit eine Welle von Events aus, die zu seiner Rettung führen: „And I blessed them unaware“. Für Bateson ist entscheidend, dass der Seemann die Schlangen nicht bewusst segnete. Hätte er sie absichtlich gesegnet, im

Gedanken sich damit zu retten, wäre es kein heiliger Akt gewesen und der Seemann wäre im Zustand der Verzweiflung geblieben (vgl. Milton 2002: 103f).

Milton (2002), die sich ausgiebig mit Batesons Analyse des Gedichtes beschäftigt, betont die emotionale Qualität der Antwort des Seemanns auf den Anblick der Schlangen. Sie zitiert die Textstelle von Coleridge, "A spring of love gush'd from my heart" (ibid: 103), die Bateson nicht verwendet. Der alte Seemann, segnete mit dem „Herz“, nicht mit dem „Kopf“. Milton bemerkt, dass Bateson nicht gesagt hat, dass es in seiner Form der Nicht-Kommunikation um Emotion geht. Milton spricht demgegenüber von einer tragenden Rolle emotionaler Haltungen für die Herstellung von Heiligkeit. Sie vergleicht die Poesie des alten Seemanns mit anthropologischen Arbeiten aus Afrika, um herauszuarbeiten, dass Emotionen für Veränderungen verantwortlich gemacht werden: „emotions make things happen“ (Milton 2002: 104).

Ein Verständnis von Emotionen, das diese nicht im psychologischen Sinne auf Individuen reduzieren will, sondern diese Form der Wahrnehmung und Aneignung der Welt in ihrem relationalen und sozialen Charakter darstellt, löst jedoch nicht das Dilemma der Besprech- oder Beschreibbarkeit. Ich möchte das anhand eines Interviewauszugs zeigen, in dem Judith ihre „Meditation“ mit Bäumen beschreibt. Darin erklärt sie mir auch die Weisheit einer Buche.

A huge beech tree is so impressive in size. It feels so solid. You feel that to grow that big it must have been rooted and growing there for hundreds of years. In those years it must have seen many things, humans doing various things underneath. Such a long time perspective alongside humans makes me feel that the tree must have some powers of endurance and it feels quite humbling that it has been there that long. I feel respect for this age and endurance. I think that the tree has seen us humans and non humans scrabbling about and that just to watch and observe all the life around must give the tree a perspective and a sort of accumulated wisdom that is greater and broader than that of a human life span or a squirrel's or an ant's.

I think a tree is alive, it is a living thing and it grows and dies. I don't necessarily think it is just like a human standing there on one spot, thinking and watching like a human would but in its own living tree-like way it does see/feel/sense what is going on around it and I feel a kind of honour to be standing next to such a long living long sensing presence.

Big beech trees and many other trees are so beautiful to look at and peaceful and calming. When I meet big trees I am usually out walking and I feel calm and at peace and happy. If I am on my own with trees or with just the kids I often sing old folk songs. When I am singing I am feeling grounded and happy. If I meet a big tree in a city, likewise I associate it with my country peaceful state as well and to meet one in a city environment is often to pause and have a calming reflective moment.

When I look at trees especially big mature trees I can often see bits have dropped off, or unusual angles of branches, and scars, and especially lovely bark patterns or colours of leaves or new fresh bits. I feel I can read meanings into all these various patterns and unique features that in some ways link with the struggles of a human life's journey, fresh exciting bits, old worn bits, parts of beauty. So I guess I feel both awed by the size of a tree and yet also connected and able to relate to it.

So it is worship I guess in being humbled in its presence and awed and yet connected. That sort of worship. Similar perhaps to a Christian sense of being humbled by their god, amazed that he created the world and can be powerful, yet feeling a connection to this god through Jesus.

Auch hier liegt auf den ersten Blick eine semantische Interpretation im Sinne Rivals (1998) nahe. Der Baum repräsentiert durch die symbolische Zuschreibung von „Vitalität“ und „Regeneration“ die Sehnsucht nach dem guten Leben. Warum drückt sie dies aber auf so poetische Weise aus? Judiths Konversationen über die Bedeutung des guten Lebens, die sie im Wald, mit Bäumen und anderen führt, sind voller Metaphern und lyrischer Formulierungen. Es scheint, als versuche sie, eine geeignete Sprache zu finden, um das, was sie fühlt, in Worte zu fassen.

In Aussagen wie, „I can understand the symbolism of great wisdom, because it [die Buche] is just so giant compared to this pathetic little other ones“, drückt sich nicht eine quantifizierbare oder messbare Dimension der Höhe aus, sondern ein Gefühl. Mit der „Größe“ der Buche ist zwar auch die Erhabenheit über unsere Köpfe hinaus angesprochen, aber vielmehr geht es um eine Beschreibung dessen, wie sich „Größe“ anfühlen kann. „Größe“ bezieht sich auf eine Zeitdimension und einen Wert, den sie mit der langen Lebensspanne des Waldbaums assoziiert; Werte oder Gefühle, die jene menschlicher oder tierischer Präsenz übersteigen. Die „mickrigen anderen“ sind nicht nur die jungen kleinen Bäume oder Sträucher im Wald, sondern auch Tiere, wie die erwähnten Eichhörnchen, die

Ameise oder eben Menschen. Die räumliche und zeitliche mehr-als-menschliche Dimension ist es, die Judith mit „a sort of accumulated wisdom“ meint.

Ich behaupte, dass es bei den beschriebenen Baumbegegnungen wie auch beim Sprechen darüber, um eine Form der Modulation von Gefühlen geht. Genauer gesagt, geht es um die Herstellung von bestimmten Gefühlen, die im Kontext der ethischen Imagination des „guten“ Lebens als bedeutsam gelten. Zu dieser Konstruktion gehört bei Judith eine Vielzahl von Aktivitäten in und mit dem Wald oder Bäumen: gehen, singen, schauen, lesen und eben fühlen. Diese Tätigkeiten oder Fertigkeiten lassen sich mit Hilfe von Ingolds Konzept der *taskscape* erfassen: „Just as the landscape is an array of related features, so – by analogy – the taskscape is an array of related activities. And as with the landscape, it is qualitative and heterogeneous: we can ask of a taskscape, as of a landscape, what it is like, but not how much of it there is“ (2000: 195). So wie Waldlandschaften über Jahrhunderte durch wirtschaftliche Nutzung und die Gewinnung von Holz geprägt waren, bieten sie heute ein *taskscape* zur Erholung, Regeneration und emotionalen „Eichung“. Diese „Eichung“ wird durch die darin ausgeübten Tätigkeiten vollzogen und beeinflusst die emotionale Befindlichkeit. Judith sucht jene Umwelten auf, in denen sie sich friedvoll, glücklich, ruhig und geerdet fühlen kann. Diese Gefühle, die sie in ihrer Interaktion herstellt, sind Teil des Bedeutungsspektrums der „Größe“ und „Weisheit“ ihrer Buche.

Die Buche mag ein kulturell definiertes Symbol für Weisheit sein. Statt einer bloßen Repräsentation sucht und erfährt Judith ein Gefühl von Weisheit oder Gelassenheit. Die Weisheit der Buche liegt für Judith darin, dass sie sich selbst in der Interaktion mit der Buche gelassen und weise erlebt. „I felt kind of wise and peaceful“. Was Judith in der Begegnung im Kontext ihrer Tätigkeiten auf emotionaler Ebene spürt, ist das, was ihr Erleben auch in anderen Kontexten prägen soll. Weisheit und Gelassenheit sind jene Werte, die Festigkeit, Alter, Schönheit und Größe übertrumpfen. Es ist jener Wert, der in ihrer ethischen Imagination etwas darüber aussagt, wie gutes Leben für sie gelingen kann.

Hier möchte ich auf Milton (2002: 104) zurückkommen, die Heiligkeit schlicht und einfach als das definiert, "what matters most to people", welche Werte auch immer dabei zum Tragen kommen – „be it their mother's memory, their religious traditions, the mountain scenery near their home, or the football team they support“. Jene Werte, die am höchsten gereiht werden, haben einen Einfluss darauf, was als heilig gilt. Das bedeutet nicht, dass wir per se Werte mit Heiligkeit gleichsetzen können, bzw. dass das was uns am wichtigsten ist, etwas ist, in dem wir Heiligkeit finden. Vielmehr verhandeln wir dies in unseren

Beziehungen, in denen Werte gebildet werden, die auf diese zurückwirken. Ich glaube sagen zu können, dass Judith ihre Beziehungen mit Bäumen und anderen Aspekten der natürlichen Umwelt hochschätzt, dass diese ihr wichtig sind, ihr heilig sind, und dabei Bedeutungen einer lebenswerten, unterstützenden und kräftigenden Umwelt entstehen.

Eine weitere Tätigkeit in Judiths Streben nach einem guten Leben ist ein Orakelsystem, welches ich in der Folge genauer ausführen werde. Ich zitiere aus meinem Feldtagebuch:

Judith bringt eine kleine Metallkiste aus ihrem Schlafzimmer und stellt sie neben die Teetassen und Zitronenkekse auf den Küchentisch. Würde sie ein anderes Leben leben, so meint sie, würde sie eine alte weise Person aufsuchen oder eine psychologische Beratung in Anspruch nehmen, aber von Psychologie hält sie nicht viel, stattdessen befragt sie lieber das "Ogham". In der Kiste befinden sich 20-25 Äste, in der Größe von Zimmermannsbleistiften, und ein kleines Buch. Die Baumteile, die sich durch Farbe und Maserung der Rinde geringfügig unterscheiden, sind an einem Ende abgeschrägt und mit angelsächsischen Runen versehen, die auf Beschreibungen im Buch verweisen. Im Alltag würde Judith das dazugehörige Kartenset verwenden, wo jede Karte für einen bestimmten Baum steht, aber sie will mir zeigen, wie man die Stäbchen "lesen" kann. "Was ist deine Frage?" Sie schlägt vor, ich könnte fragen, was mir bei meiner Forschung helfen kann, und lässt die kleinen Äste (wie im Mikado-Spiel) auf den Tisch fallen. Mit geschlossenen Augen ziehe ich den Efeu. Dass er in der botanischen Taxonomie nicht zu den Bäumen gezählt wird, scheint weniger relevant, es geht um seine Bedeutung im Kontext des Baumorakels: Efeu wächst auch im Dunkeln, klammert sich in Spalten und Ritzen und klettert bis er das Licht erreicht, erklärt Judith und liest aus dem Buch: „Ivy is persistent when faced with poor conditions for growth, and survives almost all hardships. For this reason ivy [Efeu] symbolizes both the progress towards a goal, and tenacity when faced with difficulties in this pursuit“. Die Weisheit des Efeus: "showing us how to keep going".

Das "Ogham" ist eines der Dinge, die Judith schon aus ihrer paganen Jugendzeit kennt. Sie verwendet es meist, wenn sie alleine ist und sucht darin "Rat" und "Orientierung". Wie schon im Falle ihrer Baumbegegnungen betreffen die Fragen die sie stellt, ihren Umgang mit ihren Kinder, dem Partner oder Situationen in der Arbeit. Judith ist ausgebildete

Sozialanthropologin und argumentiert ihre Affinität zum Baumorakel „formal“: Sie bezieht sich auf die Vorstellung des Menschen als "symbolisches Wesen“. Sie meint, "people make meaning everywhere, whether you are a pagan or not a pagan. You make meaning out of what you do in your life [...]. Don't we as humans go around making meaning?" Dies erinnert an das berühmte Diktum von Clifford Geertz (1973: 5) der Religion als kulturelles System beschreibt. Zurückgehend auf Max Weber, beschreibt Geertz den Menschen als ein Tier, „suspended in webs of significance he himself has spun“. Daraus folgend, definierte Geertz Religion als ein System von Symbolen mit überzeugenden Bedeutungen, in denen die generelle Ordnung der Existenz konzeptualisiert wird (Lambek 2008: 59). Statt christlicher Symbole verwendet Judith Symbole und Bedeutungen, die innerhalb des Paganismus kursieren, und kreiert damit selbstbewusst ihre eigene "Religion".

In einschlägigen paganen Geschäften und bei den bekannten Druiden-Organisationen können eine Vielzahl verschiedener Sets zur Divination mit dem *Ogham* erworben werden (z.B.: *A Druid Ogham Oracle*, *Wood Wisdom*, *Tree Wisdom*) und auch Online kann es unter dem klingenden Titel *Electric Celt: The Voice of the Woods* konsultiert werden. Für die Popularisierung des Orakels ist Robert Graves verantwortlich. In *The White Goddess: A Historical Grammar of Poetic Myth* (Graves 1966 [1948]) entwickelte er ein zusammenhängendes symbolisches System, in dem einzelne Bäume mit "a particular mood, action, phase of life, deity or ancestor" in Verbindung gebracht wurden (Harvey 2011: 25, siehe auch Carr-Gomm / Heygate 2010). Während das *Ogham* als kohärentes System einen rezenten Ursprung hat, beziehen sich die Bedeutungen auf "aspects of folk tradition, story and legend, combined with a knowledge of natural history and traditional human usage of particular trees" (Harvey 2011: 25). Wie sich diese symbolischen Konglomerate zusammensetzen, möchte ich am Beispiel der Eibe erläutern.

Die Eibe, dieser langsam wachsende Nadelbaum, wird nicht zuletzt wegen der historisch intensiven Verwendung ihres harten und zähen Holzes (z.B. für Werkzeug- und Bogenbau) als gefährdet eingestuft und steht in England unter Schutz. Pagans beziehen sich auf alt-irische Epen, wie z.B. die Liebesgeschichte zwischen Baile und Ailinn, und andere mythologische Erzählungen, in denen Bäume zentrale Rollen spielen und betonen die Wichtigkeit dieses Baumes. Häufig ist von der Bedeutung der Eibe im Sinne eines Symbols für Tod und Wiedergeburt zu hören (Freeman o.J.). Die Eibe trifft man in englischen Friedhöfen und der viktorianische Dichter Alfred Lord Tennyson widmete ihr in diesem Zusammenhang ein markantes Gedicht. Von ihm stammt das verbreitete Bild von

Eibenwurzeln, die auf der Suche nach Nahrung durch die Schädel der Begrabenen wachsen. Bei der Schaffung von Bedeutung werden nicht nur mythologische und poetische Quellen herangezogen, sondern auch „objektive“ Eigenschaften der Bäume: wie z.B. die angesprochene Härte des Eibenholzes, deren beachtliche Lebensdauer, oder ihre "Verjüngung" durch das Einwurzeln zu Boden hängender Äste.

In Judiths Version des *Ogham* steht die Eibe für Tod und Regenerierung: "the old passing away to make room for the new. As the yew ages, some branches die, but the whole survives— some for 2000 years!" (Fischer 2006: o.S.). "So whatever happens you get another chance," interpretiert Judith, "you can always start anew, no matter how terrible life seems you'll get new opportunities or it will pass, time will pass". Die Eibe steht für Trost in widrigen Umständen; ihre verkürzte Botschaft: "Alles wird gut!" Andere im Baumorakel transportierte Werte sind beispielsweise: Geduld im Weißdorn, Öffnung im Wein, Objektivität in der Tanne, Freundschaft in der Erle, Wissen im Schilf, Weisheit in der Hasel, Erkenntnis in der Eberesche, Entscheidung im Apfel etc. Die Verwendung des Orakels lässt sich fast mit der eines Gedichtbandes von Rainer Maria Rilke vergleichen, den man selten von vorne nach hinten liest, sondern aufschlägt und einen Vers in Beziehung zu seinem Leben setzt.

I think because there are so many decisions and questions, so many, you don't know what's in the future, and there are so many points in your life where you need a bit of advice and guidance and so, finding a system of guidance and advice and then, I suppose, I suppose it's very simple and sounds fairly stupid in a way but to have a whole range of, I don't know, twenty, thirty cards with beautiful advice and to just pick one out and try and make some meaning, that will make you, help you to reflect on your problem and how to go forward, or how to tackle it. I suppose it is a system of reflecting and thinking and choosing and pausing when there is a difficult question or problem or situation, and then, it gives you the space to identify it as a special thing that needs a bit more thought.

Was in Judiths Begründung für die Verwendung des Baumorakels deutlich wird, ist ein Streben nach Ordnung, Klarheit und Stabilität. Etwas, das nicht nur in religiösen Systemen geschaffen wird, aber vor allem dort gut sichtbar ist. Bei Judiths Streben stehen zwar nicht christliche Symbole der Erlösung von Schuld und Sünde im Vordergrund, wie sie dies bei ihren Eltern vermutet, stattdessen orientiert sich ihre ethische Imagination, also ihre

Vorstellung darüber, wie Ordnung hergestellt werden kann, an einem Bedeutungsspektrum rund um Bäume und emotional aufgeladene Symbole, wie dies in paganen Diskursen transportiert wird. Auch wenn die Symbole und Bedeutungen andere sind als die ihrer Eltern, der Anspruch eine moralische Person zu sein, ist geblieben. Was dies jedoch konkret für sie bedeutet, ist mit anderen Symbolen und der Welt, in der sie diese herstellt verbunden. Bäume, ihre „Ratgeber“ und „Unterstützer“, bzw. die Prinzipien und Haltungen, die sie in ihnen „liest“, zeichnen sich vor allem durch eines aus: sie sind „gut“, „weise“, und „wohlwollend“. Das ist es auch, was Judith in ihr Leben integriert und wie sie selbst in der Welt stehen möchte. Die Baummetaphern sind Teil ihres Versuchs ein „gutes Leben“ zu führen, bzw. das Leben auszuhalten, indem es als „gut“ gesehen wird.

Für Luhrmann (1993) liegt die Stärke und Anziehungskraft von Paganismus in der therapeutischen Kraft seiner naturbasierten Metaphern und Symbole. Diese würden rezente Sorgen und Ängste ansprechen und transformieren. Innerhalb paganer Diskurse wird diese Vorstellung als anthropozentrisches Selbstprojekt kritisiert. Vor allem jene Pagans und *Pagan Scholars*, die sich als (Umwelt-)AktivistInnen positionieren, äußern sich explizit gegen eine symbolische und metaphorische Bezugnahme auf nicht-menschliche Dinge und Wesenheiten. Praktiken wie das Baumorakel würden universalisierende und romantisierende Schablonen bilden, welche die natürliche Welt als „nährend“ und „nett“ darstellen (vgl. Green 2002) und ökologische Prozesse mystifizieren (vgl. Taylor 2001). Anstatt der geforderten Relationalität mit spezifischen Bäumen in konkreten Landschaften, wäre das Baumorakel ein menschenzentriertes Selbstprojekt zur religiösen Bedeutungsgewinnung. Umwelt wird damit, so Green, zu einem rhetorischen Hintergrund für ein Glaubenssystem und die Herstellung von Bedeutungen, die nur einem therapeutischen und Erholungszweck dienen, nicht der Erde selbst. Im Vordergrund stehe dabei bloß die Produktion einer optimistischen Haltung in Bezug auf die Einwirkung des Menschen auf die Erde. Taylor (2001: 241) meint, es gäbe jedoch keinen Grund für Optimismus. Besser wäre es, apokalyptische und dystopische Szenarien ernst zu nehmen, wie dies AktivistInnen tun, und einem spirituellen Engagement mit einer Welt, in der Menschen weitere Zerstörung anrichten, skeptisch gegenüber zu stehen.

Mir geht es aber nicht darum zu bewerten, wie Judiths Aktivitäten und Vorstellungen innerhalb der paganen Diskurse einzuschätzen sind. Was hier im Vordergrund stehen soll, ist die Frage nach dem Zusammenhang von Moral, Umwelt und Emotionen aus einer Perspektive, die davon ausgeht, dass Metaphern und Symbole, sowie deren Bedeutungen, die

nicht von den Interaktionen mit der Welt getrennt werden können, in denen sie entstehen. Ein Orakel soll einen Blick in die Zukunft ermöglichen, es dient der Beantwortung von Zukunfts- oder Entscheidungsfragen. Über den ethnographischen Vergleich mit dem Vogelorakel der Kantu' möchte ich herausarbeiten, wie Orakel in Entscheidungsfindungsprozessen in einer komplexen und nicht überschaubaren (Um-)Welt verwendet werden.

Michael Dove behandelt (1996) das Vogelorakel der Kantu' in Borneo, das sie im Zuge ihres Brandrodungsfeldbaus anwenden. Bei der Auswahl von Waldstücken für die Rodung beobachten Kantu' das Auftauchen von bestimmten Vögeln und entscheiden anhand deren Bedeutung mithilfe eines komplexen Divinationssystems, ob ein Stück für einen Anbau geeignet ist, oder nicht. Das Orakel „appears to randomize decisions and remove human judgement from decision-making“ (ibid: 585). Das Hintenanstellen menschlicher Urteilkraft repräsentiert in den Worten von Ellen (1996: 26), „an appeal not to a lesser intelligence but to a greater one“ mit dem Ziel, „to overcome the lack of humility and systematic thinking in human affairs“. Die Interpretation von Dove im Sinne der Unterbindung menschlicher Absicht bezieht sich auf Gregory Bateson (1972), dessen zentrales Argument ich hier wiedergeben will:

the capacity to comprehend and deal effectively with the systemic logic of the environment largely exceeds human reach. [...] Purposive consciousness pulls out, from the total mind, sequences which do not have the loop structure which is characteristic of the whole systemic structure. If you follow the „common-sense“ dictates of consciousness you become, effectively, greedy and unwise. (Bateson zit. nach Dove 1996: 583)

Durch die „Randomisierung“ von Entscheidungen mittels Vogelorakel tricksen Kantu' ihr eigenes „unzureichendes“ Wissen, also Entscheidungen auf der Basis vergangener Handlungen, aus und die fehlende Weisheit des Menschenverstandes zu überwinden (Dove 1996: 585). Das Adressieren einer „breiteren Intelligenz“, oder in den Worten Batesons, „the systemic logic of the environment“, ist Teil ihrer kosmologischen Sichtweise. Sie verdanken ihr sowohl „some of the humility (owing to their lack of complete knowledge of the broader system)“, als auch ein „systemic understanding (owing to their recognition that there is a broader system) – that Bateson found so scarce, but also so necessary, in human society“ (Dove 1996: 585). Die Distanzierung der Kantu' von ihrer eigenen Urteilkraft durch eine

„spirituelle“ Realität bringt eine weitere Perspektive, die ihnen sonst fehlen würde (Ellen 1996: 26).

Doves Interpretation hebt sich von jener vorhergehender Forschungen ab, wo das Orakel also bloße Repräsentation verstanden wurde, „saying something not about birds and men but about something else, about purposiveness in human society“ (Dove 1996: 558). Auch wenn das Orakel augenscheinlich mit Absicht oder besser mit der Vermeidung von menschlicher Absicht zusammenhängt, ist Dove der Meinung, dass das, was Kantu' sagen, dass sie tun, nämlich „listening to the earth“ (ibid: 585), ernst genommen werden kann. Jedoch stoppt auch Dove kurz davor, dies wörtlich zu nehmen. Was die Vögel den Kantu' „sagen“, ist auch für Dove bedeutungslos. Nachdem Vögel in einem naturalistischen Diktum nicht absichtsvoll mit anderen Spezies kommunizieren, ist das Auftauchen der Vögel letztlich durch Zufall bestimmt. „Absicht“ bleibt eine Domäne der Interiorität des Menschen.

Für animistische Lebenszusammenhänge verhält sich die Sachlage anders. Was von unterschiedlichen Spezies geteilt wird, ist Interiorität, also Absicht, Wille und Kommunikation (Descola 2006; Ingold 2000). Aus einer animistischen Perspektive ist es nicht abwegig, dass bestimmte Vögel Vorlieben in Bezug auf die Rodung oder den Erhalt spezifischer Waldstücke haben und ausdrücken können. Im Verständnis des Naturalismus wird dies jedoch zu einer Frage des Glaubens (im Sinne der Tylorschen Definition). Dove umgeht dies geschickt. Auch wenn er den Vögeln keine „agency“ zuspricht, versteht er die Praxis des Orakels als Möglichkeit der Reflexion über menschliche Absicht. Die „Randomisierung“ spielt dabei eine wichtige Rolle, in der die Objektivität eines Naturalismus und die Subjektivität eines Glaubenssystems analytisch verbunden werden. Ellen (1996: 15) folgert jedoch, „It would be misleading to polarize such knowledge as either functional or metaphorical. Rather, we must understand that in this domain natural and supernatural are parts of a unified system of knowledge“. Was in (fast) allen Systemen von Ritual und Glaube präsent sei.

Inwieweit ist dies relevant für das Verständnis des Orakels von Judith? Auch wenn sie keinen Brandrodungsfeldbau betreibt, sondern innerhalb der urbanen Mittelschicht als Forscherin arbeitet und mit ihrer Familie lebt, ist sie nichtsdestotrotz Teil eines „komplexen Umweltsystems“ (Bateson 1972). Dieses kann Judith genauso viel oder wenig wie die Kantu' vollständig bewusst und rational erfassen. Die Fragen, die sie mit dem Orakel bearbeitet, betreffen ihre Beziehungen, d.h. wie sie sich gegenüber Anderen (in ihrem Fall meistens, aber nicht nur, Menschen) verhalten kann und soll. Auch Judith verwendet dazu ein System,

das helfen soll, ihre Entscheidungen und ihre Haltungen nicht nur von ihren Vorerfahrungen abhängig zu machen. Die gezogenen Karten oder Holzstäbchen konfrontieren sie mit einem bestimmten Set von Bedeutungen. Dies ermöglicht ihr, eine konkrete, aber vorher nicht angedachte Perspektive auf ihre Frage einzunehmen. Sie reflektiert und entscheidet nun mit Unterstützung des Deutungsangebots welches das Orakel bietet.

Das Orakel stellt ein Bekenntnis zur Unsicherheit darüber dar, dass rationale Entscheidungen auf der Basis menschlicher Absichten – so gut diese auch sein mögen – nicht notgedrungen zum gewünschten Ergebnis führen müssen. Man könnte sagen, Judith weiß, dass sie nicht die besten Entscheidungen treffen kann, so sehr sie sich auch bemüht, sie bleibt immer ein Mensch, der nur einen gewissen Ausschnitt des Seins überblickt. Das Orakel ist ein Zugeständnis zu einer prozesshaften emotionalen Qualität von Beziehungen und der letztendlichen Unmöglichkeit außerhalb dieser angemessene Entscheidungen treffen zu können. Dieser „*feelingy part*“, der in der Reflexion mit dem Orakel (und auch wie oben gezeigt mit Bäumen) aktiviert wird, bezieht sich auf die genannten Prinzipien (Weisheit, Gelassenheit, Ruhe, Aktivität etc.), die dabei angeregt und hergestellt werden sollen. Die Hinwendung zum Baum-Orakel⁷⁸ ist für sie eine Methode, um sich von guten, wünschenswerten emotionalen Reaktionen leiten zu lassen. Diese sind mehr „eingestimmt“ in komplexe Beziehungsdynamiken, als sie ohne diese „durchzudenken“ vermag. Darin drückt sich ein Glaube aus, der nun wieder den Bogen zu den weiter oben zitierten Ausführungen von Geertz spannt: nämlich, dass menschliches Zusammenleben nicht von Gesetzen, sondern von der Interpretation unterschiedlicher Bedeutungen bestimmt wird, die zum Teil auf emotionaler Ebene, jedenfalls in Beziehung verhandelt wird.

Wie sich dieses Streben nach guten Entscheidungen und der Einbezug nicht-menschlicher Weisheiten auf ihren familiären Alltag auswirkt, ist Inhalt des nächsten Abschnittes.

Even though the rest of the family is just going on a walk and they find it boring or interesting or whatever, I think I am having a more spiritual version of the walk and it fills my soul and I see beautiful things and I feel happy again. [...] And I think it probably does

⁷⁸ Judith vertraut nicht auf die Karten des Crowley-Tarot, das helfen soll, seelische Zustände zu beschreiben, um „festgefahrene oder konfliktbeladene Situationen zu verstehen“ (Ziegler 2005: 14). Sie verlässt sich eher auf ihre Beobachtungsgabe und Problemlösungskompetenz. Sie ist der Meinung, dass Karten wie „Verderbnis“, „Quälerei“, „Trägheit“ oder „Untergang“ nicht hilfreich sind. In Abgrenzung zum Crowley-Tarot (mit gewalttätigen Symbolen: Schwerter, Türme, Schilde) oder dem Tier-Tarot (mit Fleischfressern) bietet das Baum-Tarot „gentle earth wisdoms“. Bäume sind immer gut und geben Ratschläge für ein besseres Leben.

like for the children but they don't articulate it like that or notice that. I think maybe when they are older and if they are feeling frustrated or something they might remember to go on a walk and that that might feel good. So I am hoping ... giving them little inklings of what might be sacred and special in the future and they might want to do.

Judith ist es wichtig, dass ihre Kinder in Kontakt mit der Natur kommen, damit auch sie das, was ihr als heilige Qualität des Im-Freien-Seins gilt, erleben zu können. Abgesehen von Camping-Ausflügen, Urlauben am Meer oder frischgekochten, gemüselastigen Speisen nimmt sie (bzw. will sie) die beiden Söhne ein- bis zweimal im Monat auf kleine Wanderungen mitnehmen. Die Buben, einer im Volksschulalter, der andere am Beginn der Mittelschule, verbringen aber ihr Wochenende gerne zu Hause, bei Lego, Computerspielen, oder notgedrungen bei der Vorbereitung auf die Schule. Judith „treibt“ ihre Kinder auch durch Steinkreise oder erzählt ihnen Geschichten über Menschen, die um ein Feuer sitzen und über die Bedeutung des Lebens grübeln. Bei Wanderungen ist ihr wichtig, dass die Kinder ein gutes Erlebnis haben. Sie will den Kindern vermitteln, dass sie davon etwas für die Zukunft haben, dass sie später auf etwas zurückgreifen können, das ihnen gut tut.

Judith möchte dass auch ihre Söhne die Umwelt als „heilig“ erleben. Was aber dazu nötig ist, ist, dass dies die Kinder nicht langweilt, dass es ihnen nicht zu lange dauert, dass es sie nicht nervt, bzw. das Judith erkennt, wann es zu viel wird, damit sie ihnen Alternativen anbieten kann. Das zeigte sich bei einer Wanderung zu den Bluebells, die wir nie erreichten. Das Verirren, Wasserlacken und andere auch ekelige Dinge wie tote Ratten oder das Gewölle eines Raubvogels bringen Aufregung, was die Wanderung hoffentlich auch für die Kinder interessant macht. Bei den Ausflügen mit der Familie wurde für mich besonders deutlich, dass für Judith nicht die Bäume oder Landschaft heilig sind, sondern die relationale Eingebundenheit in Umwelt, das, was emotionale Auswirkungen hat. Heilig ist ihr aber vor allem eine „gute Person“ zu sein, und dazu gehört nicht zuletzt eine gute Mutter zu sein. Sie will eine Beziehung mit den Kindern aufbauen, in der sie das weitergeben kann, was sie glaubt, dass für diese gut ist, nämlich emotionale Umweltbeziehungen. Dazu gehört für sie auch das taktile Erkunden von Landschaft, das Erstaunt-Sein, das Sich-verwundern-Lassen. Für gutes Leben brauchen Kinder ihrer Ansicht nach stabile Bezugspersonen, die unbeeinflusst durch Drogen sind, am besten Vater und Mutter, rechtzeitige Bettruhe, Struktur im Alltag und gutes und gesundes Essen, ein kindergerechtes, sauberes und trockenes

Zuhause und viel Zeit im Freien. Damit unterscheidet sie sich kaum vom Anspruch ihrer Eltern, von denen sie sich in ihren Werten abgrenzen wollte.

Judiths Mann teilt ihre Vorstellungen von Heiligkeit nicht und ist auch anderer Meinung, welche Bedeutung Magie in der Kindererziehung haben sollte. Während er findet, dass die *Tooth Fairy* oder *Father Christmas* Kindern die Magie des Kindseins vermitteln, ist Judith der Ansicht, dass Wandern in der Natur etwas Magisches ist. Auch wenn die Kinder dies vielleicht jetzt noch nicht spüren könnten, weil sie nicht genug Schwierigkeiten haben, um davon wirklich profitieren zu können. Ihr Mann meint, dass Judith in der Erziehung ihrer Kinder die Magie „herausnimmt“, es gibt keine Zahnfee, keinen Weihnachtsmann, keine Magie für die Kinder, obwohl sie ja so „esoterisch angehaucht sei“. Verdutzt schaut sie drein: Magie sei für sie aber etwas anderes, etwas Alternatives. Sie will ihren Kinder Magie beibringen, aber nicht die ihrer Eltern, sondern die Magie des Gehens, des Sehens von Schöner in der Natur, die Magie des Ausgleichs durchs Gehen, die Magie der guten, gesunden Ernährung, die Magie des Meeres und des Kampierens. Magie muss für Judith gefühlt werden und gleichzeitig muss sie rational sein. Sie darf nicht gegen ihre Logik verstoßen, das heißt, letztendlich muss offenbleiben, was Magie ist, nicht nur für die Kinder, auch für sie selbst. Nicht die „Erfindung“ einer Zahnfee ist ihrer Ansicht nach nötig, sondern das „Zurückblicken“ der Natur.

Judith arbeitet als Wissenschaftlerin in einem interdisziplinären Forschungszentrum, leitet Forschungsprojekte und unterrichtet PraktikerInnen in angewandter Anthropologie. Ich habe sie meist nur kurz im Büro besucht und einmal einen Vortrag von ihr angehört. Hauptsächlich haben wir uns dort getroffen, wo sie ihren Ausgleich zu den Arbeitstätigkeiten fand: im Wald. Meine Interpretation des Einflusses, den Freizeitaktivitäten auf ihre Arbeit haben, ist allein schon deshalb lückenhaft, weil sie nicht auf teilnehmender Beobachtung beruht. Dennoch, so glaube ich, kann ich einen Zusammenhang zwischen ihren Arbeits- und Freizeitstätigkeiten erkennen. Ich möchte diese Verbindung anhand eines Interviewauszugs spezifizieren, in dem sie erklärt, was ihre Arbeit als Forscherin im Gespräch mit InformantInnen auszeichnet:

I am never too worried about having it as a conversation. Whereas a positivist scientist is obsessed with maybe understanding *their* point of view and not „polluting“, when you listen to someone you just listen to *them*, I am happy for it to be relational. When I talk to

a patient, I don't try to do everything to just hear their voice, I usually make it a conversation, a relationship, a dialogue and I tell them stuff about myself. ... I think what motivates me in all my work [as qualitative researcher] is trying to see the patient point of view, so it's thinking about, if I had a [severe medical condition] myself, or if a friend or my mum, if we have something scary happened to us, how do we, how would we want to be cared for and what are all the services going on around us. For example, the [severe medical condition] study is trying to work out how everybody work together to give good care to people who have had [severe medical conditions]. ... The whole concern is about people being treated in a way I'd like to be treated if I was having something scary happened to me.

Ihr Fokus liegt auf der Verbesserung der Situation der Personengruppen mit denen sie forscht. Das was ich hier als „Einfühlungsvermögen“ bezeichnen will, bezieht sich auf PatientInnen. Judith fragt, wie es ihr an deren Stelle gehen würde. Auch wenn dies eine Frage ist, die letztlich nur durch eigene Erfahrung beantwortet werden kann, ist sie dennoch die Grundlage für das Ausloten der Möglichkeiten für eine Veränderung und Verbesserung des Systems, in das PatientInnen eingebunden sind. In ihrer Betonung, dass es sich um eine Konversation handelt, zeigt sich eine Parallele zu ihren Umweltbeziehungen:

I think when I talk to trees or when I am with trees, I suppose again, I don't mind that it is a two-way thing. It's not that I am trying to be so invisible that I can hear the tree. I am happily *present* with the tree. I don't mind working with my own wishes to be with the tree and thinking about that in relation to the tree. So I think, I am always relational and happy with being relational.

Mit der Relationalität in ihren Baumbeggnungen bezweckt sie etwas anderes als in ihren Forschungssituationen. Der Fokus liegt auch hier auf Verbesserung, aber in diesem Fall auf Verbesserung ihrer eigenen Situation (durch Ausgleich, durch Ratschlag, durch gute Gefühle, durch Erfahrung von Heiligkeit etc.). Die Frage, wie es dem Baum in ihrer Situation gehen könnte, wie er/sie sich in dieser Situation verhalten würde, was er an einer bestimmten Situation verändern würde, betrifft nicht die Veränderung des Systems Umwelt, sondern die Veränderung ihrer selbst. Sie fragt, wo stehe ich? Wie verhalte ich mich? Das Commitment das dahinter steht, das bessere Leben (für sich und für andere) ist bei Judith durch

„Relationalität“ bestimmt. Welche Bedeutung Relationalität bei ihr zukommt, ist vom Kontext ihrer Arbeit nicht zu trennen. Im folgenden Interviewausschnitt, in dem sie ihre Haltung im Forschungszentrums, insbesondere in einem kürzlich absolvierten „leadership course“ beschreibt, wird dies noch deutlicher gemacht. Der Kurs bestärkte sie darin,

to value my difference and my creativity ... I don't have to be everything to get a project done, I just have to bring my skills and work with a team of other people well and they can bring the logic and the science and the evidence and I don't necessarily have to buy into that or understand math or statistics. I can just bring some ideas and feel how it would feel to be patient and try and listen to what the staff or the patients are saying about what's going on and reflect that back. So I can be a creative, listening, sensitive person that gets on with people and actually that is a big part of making projects and making sense out of data.

Hier zeigen sich m.E. ganz klar die Verbindungen zwischen ihren Freizeitaktivitäten und den Fertigkeiten, die sie im Beruf einsetzt. Auf der einen Seite gibt es jene KollegInnen, meist ÄrztInnen, klinisches Personal und StatistikerInnen, deren Skills sich durch rationale Logik und evidenzbasierte Wissenschaftlichkeit auszeichnen und die in Mathematik und Statistik versiert sind. Demgegenüber sieht sie ihren eigenen Zugang: „I don't do logic, I do metaphorical“. Ihre Stärken liegen im Zuhören, Fühlen, Ideenbringen, in der Kreativität und Sinnfindung etc. Skills, die sie selbst als nicht-wissenschaftlich bezeichnet. Dass sie in diesem hochgradig naturwissenschaftlich orientierten Feld bestehen kann, obwohl sie Pagan ist und für sich persönlich und für ihre Kinder auch auf Komplementär-Medizin zurückgreift, liegt m.E. daran, dass sie ein Commitment mit ihren KollegInnen teilt: nämlich das Ziel der Verbesserung der Situation, bzw. der Eröffnung eines Möglichkeitsraumes für die Verbesserung der Situation von PatientInnen durch interdisziplinäre Forschung.

Ich möchte die von ihr erwähnten Fertigkeiten als relationale Fertigkeiten fassen und darauf hinweisen, dass sie sich dessen bewusst ist, dass in Projekten – wenn auch noch so hochgradig „naturwissenschaftlich“ – Beziehungsdynamiken zwischen AkteurInnen einen wichtigen Einfluss auf Erfolg oder Misserfolg haben: „you are using the reflecting back skills and the listening skills and the getting-on-with-people skills. ... And all that makes a project happen“. Es sind die emotionalen Stärken, die ihr den Platz im Team geben. Es wird deutlich, dass für sie in allen Zusammenhängen, Einfühlungsvermögen sowie andere „soft skills“

zentral sind, d.h. die durchgängige Qualität ihres Arbeits- und Freizeitens sind. Einfühlungsvermögen ist ein Teil ihrer ethischen Imagination, die sie in ihr Leben integrieren will. Damit erschafft sie sich selbst, und das, was „gutes Leben für sie ausmacht. Sie will eine gute Person sein, und das bedeutet für sie relational zu sein. Das sieht sie auch als ihre Stärke. Relationalität macht einen großen Teil ihres Lebens im Freien aus, aber auch ihrer Feldforschungstätigkeit. Im restlichen beruflichen Alltag kommt sie damit durch, erlebt jedoch Beschränkungen, die sie wieder im Sinne eines Ausgleichs ins Freie führen.

10 Erdverbundenheit: Interpretationen über die ethnographischen Fallbeispiele und Feldforschung hinweg

Neither Nature nor Gods bring unity and peace. ‘The people of Gaia’,
the Earthbound might be the ‘artisans of peace’.

Bruno Latour

Marc Augé (1994: 38) spricht von einer Sinnkrise der Gegenwart. Er meint damit, „daß wir täglich sehr bewußt das Bedürfnis verspüren, ihr einen Sinn zu geben: der Welt einen Sinn zu geben und nicht einem Dorf oder einer Sippe.“ Dies ist für ihn der Preis des Übermaßes an Ereignissen, mit denen wir in der „Übermoderne“ konfrontiert sind (ibid.: 38). Ein Teil dieser Ereignisse bezieht sich auf besorgniserregend empfundene Wechselwirkungen zwischen unserer Spezies und anderen ökologischen Entitäten und Systemen. Vor diesem Hintergrund möchte ich das Streben nach Sinn in meinem Feld verstehen. Nicht nur in den beschriebenen Fallgeschichten stehen starke Gefühle, Umweltzerstörung und die Frage nach „Gutem Leben“ in engem Zusammenhang.

Der britische *Pagan-Scholar* Andy Letcher (2009: 178) beschreibt beispielsweise die intensive emotionale Verbindung von Pagans mit Landschaft im Protest gegen Straßenbauprojekte. Er zitiert eine Frau, die meinte, dass sich das Absägen der Äste des Baumes, den sie über Wochen „bewohnte“, um ihn vor den Maschinen der Baufirmen zu beschützen, wie eine Amputation ihrer eigenen Gliedmaßen anfühlte. Ein Pagan aus Neuseeland, dem Land mit dem weltweit höchsten Nadelrundholz-Export, erzählte mir, dass er diese Empfindung nachfühlen könne und erinnerte sich daran, wie er unweit eines Kahlschlags die überdimensionalen *Logging Trucks* durch die engen Bergstraßen donnern sah. Ähnliche Erfahrungen wurden von meinen GesprächspartnerInnen als Motivation für ihr Streben nach „Erdverbundenheit“ beschrieben. Die damit verbundenen Sehnsüchte können mit einem „moral breakdown“ (Zigon 2014) in Verbindung gebracht werden, dessen soziale und kulturelle Kontexte ich zusammenfassend der Diskussion meiner Forschungsergebnisse voranstellen will.

Tanya Luhrmann (1993: 222) fragte, “Why now? What encourages this nature-drenched mythology to flourish in the contemporary world?”. Eine Antwort kann heute in der

Beschreibung der Gegenwart als "millenium of the environment" (Bergmann / Yong-Bock 2009: 1) oder „Ära der Ökologie“ (Radkau 2011) gefunden werden. Die Frage nach der Position des Menschen in einer mehr-als-menschlichen Welt wird im Paganismus besonders deutlich gestellt. In den Worten einer meiner Gesprächspartner ausgedrückt: "What fucking mess we have made of every fucking thing we have ever touched". Umwelteinflüsse scheinen kapriziöser, unberechenbarer und desaströser denn je, gleichzeitig sind die Auswirkungen menschlicher Aktivitäten auf ökologische Zusammenhänge noch nie so sichtbar gewesen wie heute. Kay Milton (2002: 51) meint, "we are increasingly aware of nature's responsive relatedness to our own actions". Ein unter Druck geratener Planet, globale Erwärmung, Versauerung der Meere, Ausdünnung der Ozonschicht, Verlust von Artenvielfalt und Verringerung von Waldflächen dominieren einen zunehmenden Teil öffentlicher Auseinandersetzungen. Welche maßgeblich mit heutigen Sinngebungen und Gegenbewegungen verbunden sind.

Für Pagans bilden Bedrohungen von menschlichem und anderem Leben, sowie dystopische Imaginationen zukünftiger Entwicklungen, Teil eines „framing process“ (Benford / Snow 2000: 611) in der Herstellung von gegenkulturellen Bedeutungen und Handlungen.⁷⁹ Dabei positionieren sich Pagans nicht gegen einen wissenschaftlichen Mainstream. Im Gegenteil, sie sehen beispielsweise den Konsens über menschengemachten Klimawandel als Bestätigung ihrer Agenda. Ihre Erkundung kann als Antwort auf eine wahrgenommene Dissonanz zwischen wissenschaftlichen Berichten einerseits und deren politischer und gesellschaftlicher (Nicht-)Relevanz andererseits verstanden werden. Pagans und *earth lovers* richten sich gegen eine Ignoranz der Wechselwirkungen von Mensch und Umwelt. Während sich Berichte über menschengemachte ökologische Krisen in subkulturellen Kontexten rasant verbreiten, sind viele meiner GesprächspartnerInnen über deren mangelnde Rezeption in Politik und Mehrheitsgesellschaft besorgt.⁸⁰ David Cameron und sein Versprechen, die „grünste Regierung“ aller Zeiten zu führen, habe daran wenig geändert. Wie bereits angesprochen, zeigt sich in Statistiken seit den 1990er Jahren ein deutlicher Rückgang der Sorge um die Umwelt in der englischen Gesellschaft.⁸¹

Eine Besonderheit in meinem Feld drückt sich darin aus, dass ökologischer und sozialer Wert nicht voneinander getrennt gesehen wird. Die Verantwortung und Sorge für

⁷⁹ Siehe dazu Kapitel 4 in dieser Arbeit.

⁸⁰ Dass ein Klimawandelleugner nun Präsident der Vereinigten Staaten ist, wirkt in diesem Zusammenhang wenig beruhigend.

⁸¹ Siehe dazu Kapitel 5 in dieser Arbeit.

Menschen und für Umwelt werden dabei in einen kausalen Zusammenhang gesetzt. Für Grace ist beispielsweise die Austeritätspolitik der britischen Regierung eine Bedrohung, nicht nur, weil sie dadurch ihren Job verliert. Sie sieht darin ein Zeichen für eine gescheiterte gesellschaftliche Zusammengehörigkeit, die sie wiederum auf eine fehlende Zugehörigkeit zur Umwelt zurückführt. Tanya bringt ihre existentielle Krise mit zunehmender Technologisierung und Industrialisierung in Verbindung. Die dabei erzeugten Materialitäten beschreibt sie als gefährlich: für ihre Gesundheit, für die Umwelt und ihre sozialen Beziehungen. Anne und Susan sehen die ungezügelte Bebauung naturnaher Landschaften als Bedrohung für Ökosysteme und ihres eigenen Selbstwertes. Ein Anthropozentrismus führe zur Marginalisierung und Ausbeutung von vielen (Menschen und Nicht-Menschen), mit Vorteilen für nur einige wenige. Judith meint, dass Wissenschaft, die sich nur auf eine von der Erde losgelöste Vernunft stützt, nicht auf soziale Unterschiede und Hierarchien eingehen kann. Nicht nur ihre Integrität als Forscherin sei davon bedroht, sondern die Sorge für und der Schutz von Umwelt.

Ulrich Beck (2007: 24) hat aufgezeigt, dass in Risikogesellschaften "mit der Geschwindigkeit und der Radikalität von Modernisierungsprozessen die Folgen der Erfolge von Modernisierung zum Thema" werden. Er sieht dabei den Zusammenprall kulturell verschiedener Risikowahrnehmungen als Herausforderung der Weltpolitik des 21. Jahrhunderts (ibid.: 34). Während Beck jedoch ökologische und ökonomische Gefahren „als zufallsbedingte Nebenfolgen von Entscheidungen im Modernisierungsprozess“ (ibid.: 38) versteht, betonen Pagans die Rolle kultureller und ökonomischer Wertigkeiten bei diesen Entscheidungen. Sie sprechen von „Ignoranz“ und „Desinteresse“ und sehen die zunehmende Schädigung der Umwelt und die dabei auftretenden Gefahren für Menschen als Resultat einer bestimmten Haltung. Beispielsweise halten sie den drastischen Rückgang der Vogelpopulation und der Dichte von Honigbienen auf den Britischen Inseln in den letzten fünf Jahrzehnten nicht für zufallsbedingte Nebenfolgen des Erfolgs industrieller Landwirtschaft, sondern sehen sie als Folge der politischen und ökonomischen Marginalisierung diesbezüglicher Prognosen. Die unerwünschten Nebenwirkungen der auf fossilen Rohstoffen basierenden Ökonomie, werden nicht als "Zufallsunfälle" sondern als in Kauf genommene Wirkungen bestimmter ökonomischer Interessen verstanden.

Dies ist nicht (nur) im Sinne einer antimodernen Haltung zu verstehen, meine GesprächspartnerInnen zeigen sich über (manche) Erfolge von Modernisierungsprozessen durchaus dankbar. So wurden beispielsweise im Rahmen eines Winterrituals im Freien die

Annehmlichkeiten von Zentralheizungen oder andernorts die Zahnheilkunde und Geburtsmedizin hervorgehoben. Pagans kritisieren jedoch, dass die Idee des Fortschritts und des grenzenlosen Wachstums gepriesen wird, ohne die dadurch entstehenden Verluste in Betracht zu ziehen. Die negativen Folgen neoliberaler Politik und Wirtschaft sind für viele meiner GesprächspartnerInnen Teil des Alltags. Sie beklagen die Verbauung und den Verkauf von (öffentlichen) Grün- und Waldflächen, Jobverluste, Anwendung umstrittener Technologien wie Fracking, Kürzung von Sozialleistungen, Privatisierung öffentlicher Erholungsgebiete und Einsparungen im Gesundheitssektor.

Susana Narotzky und Niko Besnier (2014: 10) zeigen, dass Personen, die durch den Verlust von Wert betroffen sind, sich folgende Fragen stellen: "'How is this possible?' 'What made it happen?' 'Who is responsible?' and 'What is to be done?'". Menschen suchen nach logischen Verbindungen und konzentrieren sich dabei auf Macht (sei diese magisch, göttlich, plutokratisch, politisch), die ihren Wert bestimmt. Narotzky und Besnier verstehen Macht dabei als „Mittel zum Zweck“-Beziehung, die durch ihre Wirksamkeit definiert wird und menschliche und andere Entitäten in eine kausale Verbindung setzt. Die logischen Verbindungen, die Personen mit den oben genannten Fragen suchen, stehen in Zusammenhang mit der Verantwortung zur Sorge (*care*), die machtvollen Handlungsinstanzen zugeschrieben wird. Beispielsweise werden die Kürzungen von Sozialleistungen als Versagen des Staates interpretiert, seiner grundlegenden Verantwortung für die BürgerInnen nachzukommen, oder beim Verlust des Jobs die fehlende Fürsorge der ArbeitgeberInnen (ibid.).

Auch in meinem Feld wird die Vernachlässigung von Sorgfaltspflicht politischer, ökonomischer und religiöser Institutionen hervorgehoben. Was im Paganismus jedoch diese Mächte miteinander verknüpft und den Verlust von sozialem und ökologischem Wert erklärt, ist eine generelle "kulturelle Ohnmacht". In der "Diagnose" von anthropogenen Katastrophen gilt eine "Kultur" des fehlenden Commitments zu einer mehr-als-menschlichen Welt als Auslöser. Eine Entfremdung des Menschen von Umwelt wird mit der Entfremdung des Menschen vom Menschen gleichgesetzt. Paganismus versorgt diesbezüglich mit Narrativen und praktischen Anleitungen um die kartesianische Spaltung zwischen Natur und Kultur (und zugehörige Dichotomien) zu hinterfragen. Insbesondere wird dabei deren Hierarchisierung adressiert, oder, wie es einer meiner Gesprächspartner ausdrückte, „an artificial divide that sets us up against everything else as something special“. Natur kann dabei nur dann als wertvoll betrachtet werden, wenn sie als „Ressource“ oder „Objekt“ zur Befriedigung von

Bedürfnissen dient. Das europäische Menschenbild als „Krone der Schöpfung“ habe seinen Ursprung in abrahamitischen Ideologien. Aber auch in säkularisierten kulturellen Ausformungen der Trennung zwischen menschlicher Sozialität und dem Rest der Welt sei dieses Bild zu finden.

Die Macht, auf die Pagans in ihrer Suche nach logischen Verbindungen fokussieren, ist eine „kulturelle Macht“, die das Verhältnis von Mensch und Natur auf eine Weise zusammenführt, in der der Mensch als Beherrscher der Natur „über den Dingen stehe“. Diese Haltung wird auf den modernen britischen Mythos der Industrialisierung und der damit verbundenen (neoliberalen) Ideologie zurückgeführt. Dieser Mythos bildet eine Kontrastfolie zur Sinnstiftung, unterstützt bei der Suche und Gestaltung von alternativen Denk- und Handlungsweisen und legitimiert ihre hoffnungsvollen Therapien. In den Worten einer Person im Feld ausgedrückt, geht es um ein „learning to live *with* nature instead of trying to control, dominate or look after it in a patronizing sense“. Darin äußert sich das Bedürfnis nach tiefgründigen und wertvollen Beziehungen und der Versuch, ein hegemoniales Verständnis der Verfügungsgewalt des Menschen über "Lebendigkeit" zu hinterfragen. Mehr-als-menschliche Entitäten und Systeme werden in diesen zukunftsgerichteten Dialog eingebunden.⁸²

Wenn auch Teile von Paganismus durch eine antikapitalistische und antikonsumistische Haltung gekennzeichnet werden können, möchte ich Paganismus nicht als antimodern beschreiben. In Anlehnung an Donna Haraways (2008: 3) Verwendung des Begriffs *alter-globalisation* will ich von einer „alter-modernen“ Haltung sprechen. Pagans bedienen sich der Moderne, um sie von innen heraus zu untergraben und eine „andere“ Moderne möglich zu machen. Gegendiskurse und dominante Diskurse stehen dabei in einem relationalen Verhältnis zueinander, wie bereits von Terdiman (zit. nach Zapf 2002: 89) herausgearbeitet wurde. Er schreibt, „counter-discourses are always interlocked with the domination they contest ... Like all subversive thought, the counter-discourse is intensely ...

⁸² Diskurse über mangelnde Erdverbundenheit sind natürlich keineswegs auf Paganismus beschränkt. In romantischen Gegenbewegungen zur Industrialisierung hat sich die Sehnsucht nach Natur als zentrale Grundbefindlichkeit etabliert. Historisch entstandene Ideen können zwar Wirkungsmacht haben, die bis heute andauert, sie erfahren aber eine Neuinterpretation im jeweiligen zeitgenössischen Kontext (vgl. Kirchhoff / Vicensotti / Voigt 2012: 11). Nicht nur bei paganen Intellektuellen, Gruppierungen und Bildungsinstitutionen, sondern auch innerhalb globaler Umwelt- und ökosozialer Bewegungen (aktivistisch, wissenschaftlich) sind Spielarten dieses Verständnisses zu finden. Ich behaupte sogar, dass sich der Topos in der akademischen Auseinandersetzung etabliert hat und beispielsweise im Rahmen der "ontologischen Wende" eine weitere Neuinterpretation erhält. Der Rahmen dieser Arbeit lässt mir eine Ausarbeitung dieser Idee, die Tatjana Thelen im Rahmen eines persönlichen Gesprächs eingebracht hat, leider nicht zu. In den Worten von Ingold (2000: 76) ausgedrückt, liegt die Problematik in einer kulturspezifischen „separation of human agency and social responsibility from the sphere of our direct involvement with the non-human environment“.

parasitic upon its antagonist. ... [I]n their opposition to the dominant, counter-discourses function to survey its limits and its internal weaknesses“. Eine der Grenzen und Schwächen der Moderne, die Pagans adressieren, ist das Verhältnis zwischen Mensch und Natur.

In ihren Ethik des Bewohnens (Zigon 2014) sollen Alternativen sichtbar, fühlbar und verstehbar werden, um die Beziehung zu sich selbst und zu anderen neu zu gestalten. Umweltbeziehungen von Pagans und *earth lovers* gewinnen ihre Qualitäten im Kontext neoliberaler Entwicklungen und einer zunehmenden Bedeutung von Konsumtion in der Erschaffung des Selbst (vgl. Archambault 2016: 251). Unsicherheiten in Bezug auf soziale, ökonomische und ökologische Entwicklungen machen diese Beziehungen bedeutsam, weil sie die Sehnsucht und das Streben nach einer besseren Zukunft in konkreten Interaktionen mit natürlichen Landschaften situieren. In den Fallbeispielen wurde herausgearbeitet, dass die Bedürfnisse nach Sinnstiftung, die dabei mobilisiert werden, durchaus unterschiedlich sein können.

Judith sucht Bäume und Waldlandschaften zum Ausgleich auf. „Mit“ ihnen denkt sie über philosophische und moralische Fragen nach, die für sie nicht zufriedenstellend mit abstrakter Vernunft zu erschließen sind. Sie betont, dass Rationalität nicht eine metaphorische, emotionale und performative Logik ausschließen muss. Ästhetik in der Natur macht ihr Leben lebenswert und hilft ihr mit Konflikten in ihrem Berufs- und Familienleben und mit den Anforderungen alltäglicher Kompartimentalisierung umzugehen sowie ihre Integrität als Forscherin zu erhalten. Die Beziehungen von Anne und Susan zu ihrem Naturgarten erfüllen ein anderes Bedürfnis. Er wird zur Utopie, zum Paradies, in dem das Leben noch (oder wieder) „in Ordnung“ ist. Es ist jener Raum, der Lebensraum und Nahrung für Tiere bietet, die in anderen landwirtschaftlich genutzten Räumen nicht willkommen sind. Anne und Susan erfüllt ihr „Trittsstein“ im regionalen Biotopverbund mit Stolz und Wohlbefinden. Dort können sie trotz aller alltäglichen Kompromisse, die ihnen ein modernes Leben abverlangt, dennoch „richtig“ und „gut“ handeln. Dieses Gefühl motiviert sie auch zu politischen Aktionen für dessen Erhalt. Grace sucht nach sozialer Verbundenheit und dies drückt sich in der Dialektik zwischen einer nährenden "Mutter Natur" und einer sich selbst regulierenden "Gaia" aus. In ihren von Verantwortungsgefühl geprägten Beziehungen sucht Grace einen moralischen Kompass zur Erhaltung eines Gleichgewichtes zwischen "selbstloser Hingabe" und "gesunder Selbstbezogenheit". Bei Tanyas Umweltbeziehungen steht das Verhältnis von Gesundheit und Krankheit auf persönlicher sowie gesellschaftlicher Ebene im Vordergrund. Mit ihren Bäumen und in ihrer Kunst sucht sie nach einem Leben,

das sich nicht unbeschadet in Geist oder Materie, Subjekt oder Objekt, lebendig oder nicht lebendig teilen lässt. Umwelt ist für sie nicht nur Ausgleich, sondern wird zum Handlungsfeld, in dem sie sich Kompetenzen aneignet, die in einem subkulturellen Setting wertgeschätzt werden können und sie selbst mit neuem Wert ausstatteten.

In der vorliegenden Arbeit habe ich auf die Beziehungen von Pagans und *earth lovers* mit Umwelt fokussiert. In allen Fallbeispielen zeigt sich eine Sehnsucht nach Erdverbundenheit, die eng mit der Suche nach einem Sinn im Leben verbunden ist. Alle verbindet, dass dieses Streben mit ausgeprägten Tätigkeiten im Freien in Verbindung steht. Diesbezüglich können jedoch einige Unterschiede hervorgehoben werden.

Über Grace Draußen-Sein kann ich am wenigsten aus eigener Beobachtung sagen, weil die Zeit während meines Feldaufenthaltes durch die besonderen Umstände ihres Jobverlustes und den Umzug geprägt war. Seit sie keinen Hund mehr hat, den sie täglich ins Freie bringen kann, war es ihr Freundeskreis, ihre Hexen-Frauengruppe, mit denen sie Zeit in Wäldern verbrachte oder Schwitzhütten veranstaltete. Fast alle ihre langfristigen Freundschaften haben sich durch die geteilte Erfahrung von Erdverbundenheit entwickelt. Bei Grace wird "Erdverbundenheit" im Vergleich zu Tanya kaum als Projekt artikuliert. Ihre Fürsorge für ihre nahen sozialen Beziehungen, die Kinder, den Bruder, den Mann oder ihre engen Freunde haben langfristige eigenständige Projekte immer wieder obsolet gemacht. Erst der Verkauf ihres Hauses, das Symbol ihrer Fürsorge, stellt Veränderung in Aussicht.

Die zum Zeitpunkt meiner Forschung 38-jährige Tanya meditiert draußen, sitzt unter Bäumen, spaziert durch Waldlandschaften und sammelt Fundstücke zur Herstellung von Kunstwerken. Ihre Ausflüge werden zur Routine der Selbstheilung, ohne der sie ihren Alltag in Bristol und ihr Wohlbefinden gefährdet sieht. Sie macht dies meistens alleine, manchmal mit FreundInnen und an ihrer Tätigkeit Interessierte. Tanyas Sozialbeziehungen beschränken sich zu einem Großteil auf jene Personen, denen sie in den von ihr aufgesuchten Umwelten begegnen kann. Sie ist die einzige, die sich durch ihre Praktiken auch eine ökonomische Absicherung erhofft, da sie sich durch ihr Kranksein zu einer Neuorientierung gezwungen sah. Tanya hat ihre Tätigkeiten am stringentesten in Form einer "Wahrnehmungsschule" formuliert und das Potential von „Erdverbundenheit“ für eine breitere Anwendung beschrieben.

Im Gegensatz dazu sind die Wanderungen und Orakelbefragungen der 47-jährigen Judith eine Ausgleichstätigkeit zu ihrer Arbeit. Gleichzeitig dient die genaue Beobachtung

ihrer Wälder dem Nachdenken. Bäume, der Wandel der Jahreszeiten und Waldlandschaften sind Mittel ihrer emotionalen und moralischen Orientierung. Ist sie mit ihrer Familie unterwegs, rücken diese Meditationen in den Hintergrund. Wichtiger als ihre eigene emotionale Befindlichkeit ist dann diejenige der Kinder: Sie sollen den Wald und die Umwelt auf ihre Weise lieben lernen können. Bei Judith zeigt sich, ähnlich wie bei Grace, dass sie ihr eigenes Projekt des Umweltkontaktes unter ihre Rolle als Mutter stellt. Jedoch erfolgt dies nicht in derselben Ausprägung wie bei Grace. Für Judith wurde das Draußen-Sein zu einem eigenständigen Bereich. Es ist ihr „Ding“, sie will es erhalten und bewahren. Darin zeigt sich einerseits ihre Unabhängigkeit von ihrem Mann (die auch auf ökonomischer Ebene sichtbar ist) sowie von ihren größer werdenden Kindern und andererseits die stabilisierende Rolle, die ihre Aktivitäten für ihr berufliches Leben einnehmen.

Auch für Anne und Susan sind Spaziergänge in Naturreservaten und natürlichen Landschaften Ausgleich zu ihren Wochentagen in der Arbeit. Zusätzlich ist es die Pflege ihres eigenen Biotops auf täglicher Basis, die ich besonders hervorgehoben habe. Neben herkömmlichen Gartenarbeiten, tragen sie durch Füttern und Versorgen von Dachsen, Füchsen und Vögeln zur ökologischen Vielfalt der Region bei. Abgegrenzt von ihrer beruflichen Arbeit ist dies für sie eine Beschäftigung, in der sie sich mit Fragen nach Leben und Tod, mit Vergangenheit und Zukunft auseinandersetzen. Des Weiteren bietet ihr Garten auch Raum für ihre Sozialbeziehungen. Sie vergemeinschaften sich mit jenen, die ähnliche Biotope pflegen bzw. ihren Garten und dessen BewohnerInnen bestaunen kommen.

In den Fallbeispielen treten die Tätigkeiten im Freien in unterschiedlichen Zusammenhängen mit dem „Guten Leben“ hervor: Bei Grace treten natürliche Umwelten als Orte der Vergemeinschaftung in den Vordergrund. Für Tanya tragen Wälder und Parks zu ihrer Gesunderhaltung und einem potentiellen Lebensunterhalt bei. Waldlandschaften sind für Judith Orte der Kontemplation und des Ausgleichs. Für Anne und Susan ist das Hegen und Pflegen ihres Gartens gelebter Naturschutz. In allen vier Fallgeschichten drückt sich ein Motiv aus, in dem die Zuwendung zur Umwelt eine Voraussetzung für ein sinnerfülltes Leben bildet. Die Bedeutungen reichen von Wahrnehmung, Wertschätzung, zu Schutz und Pflege. Genau diese Qualitäten sind es auch, die sie im Kontext zwischenmenschlicher Beziehungen als wichtig erachten.

Ich habe in den Fallbeispielen ausschließlich Frauen beschrieben. Dies liegt daran, dass einerseits Paganismus sowohl im internationalen Vergleich als auch in Großbritannien durch

eine überwiegende Mehrheit an Frauen gekennzeichnet ist (vgl. Lewis / Tollefsen 2013). Ich habe meine Fälle bewusst nicht entlang der klassischen Differenzkategorien Geschlecht, Alter, Klasse, Ethnizität etc. ausgewählt, weil ich meine Fragestellungen darauf konzentriert habe, wie Erdverbundenheit konkret im Alltag hergestellt wird.

Was die Fälle noch verbindet und sich erst durch die Analyse zum Vorschein gekommen ist, ist das gemeinsame Thema des Alterns. In den Umweltbeziehungen zeigt sich, dass insbesondere bei Anne und Susan sowie bei Grace dies im Zentrum steht: Wie ist gutes und sinnerfülltes Leben trotz der Erschwernis des Alterns möglich? Bei Judith hat diese Auseinandersetzung zur Zeit meiner Forschung gerade begonnen. Ihre Wälder wurden zu jenem Ort, in dem sie sich damit auseinandersetzen kann. Auch wenn Tanya bedeutend jünger ist, haben die Herausforderungen ihres Krankseins sie mit ähnlichen Fragen konfrontiert. Jahreszeiten, knorrige alte Bäume, jagende Tiere erinnern oder konfrontieren alle fünf Frauen mit Altern und Tod. Die Zyklen der Jahreszeiten und der Lebewesen, die in einer ständigen Wiederkehr des Erneuerns und der Geburten münden, haben für sie etwas Tröstliches. Verfall und Tod werden als notwendige Transformationen interpretiert.

In ihren Umweltbeziehungen werden emotionale Erfahrungen möglich, die in anderen Umfeldern schwerer zugänglich sind. Bei Grace war es eine bestimmte Baumgruppe, die ihr im Umgang mit dem frühen Tod der Mutter diesbezüglich Erleichterung bot. In ihrer Herkunftsfamilie habe es für ihre Traurigkeit kaum Platz gegeben. Stattdessen waren ihre emotionalen Herausforderungen bei ihren regelmäßigen Besuchen eines kleinen Parks in Nottingham gut aufgehoben. Auch bei Tanya spielt Traurigkeit, beziehungsweise vor allem die Möglichkeit des Trauerns, eine wichtige Rolle für ihre Zugehörigkeit zu Wäldern und bestimmten Bäumen. Bei ihnen findet sie Raum und Zeit, ihre „Überempfindlichkeit“ auf Chemikalien und andere moderne Materialitäten zu beklagen und zu beweinen. Genauso ist für Judith der Wald zum „Spiegel ihrer Seele“ geworden. Eine andere Gesprächspartnerin erzählte, dass sie sich über den ökologischen Zustand der Erde bei einer Wanderung bewusst wurde. Als sie sich ihrer Traurigkeit hingegen konnte und ihre Tränen auf dem kleinen Hügel verteilte, wurde ihr klar, dass die Erde selbst lebendig sei. Diesen Moment sieht sie bis heute entscheidend für ihr Engagement bei Protesten gegen Umweltzerstörung und für ökologische Bewegungen.

Sei es beim Füttern von Wildtieren, beim Meditieren unter einem Baum, beim Wandern durch einen Wald, oder beim Zurückschneiden wuchernder Pflanzen, meine GesprächspartnerInnen betonen dabei, dass sie Interaktionen mit einer „lebendigen Welt“ nachgehen. Mit dieser „Lebendigkeit“ argumentieren sie auch ihre Nähe, ihre Verbundenheit mit diesen Umwelten. Der Geograph Torsten Hägerstrand (1976: 332) bezeichnete beispielsweise den sozialen Charakter des Lebensprozesses als "principle of togetherness". Dies sei nicht, so schreibt er weiter, "just *resting* together. It is also *movement* and *encounter*" und involviert "humans, plants, animals and things all at once" (ibid.: 332). Ingold (2011: 221) kommentiert, dass Leben an sich sozial ist und es kein Leben gibt, das nicht sozial ist, "since it is fundamentally multistranded, an intertwining of many lines running concurrently." Diese Perspektive auf Sozialität und Leben ist vergleichbar mit den Anschauungen meiner GesprächspartnerInnen. Ähnlich wie indigene Sozialitäten, die anthropologische Begriffs- und Theoriebildung prägen und geprägt haben, wirken wissenschaftliche Diskurse auf Sozialitäten anderer regionaler und kultureller Kontexte ein. Ich hoffe in meiner Arbeit gezeigt zu haben, wie diese im Paganismus zur Versprachlichung und Herstellung bestimmter Alltagserfahrungen angeeignet werden.

Im Vergleich der Umweltbeziehungen, wie ich sie in den vier Fällen beschrieben habe, zeigen sich drei verschiedene Bedeutungsebenen von Lebendigkeit. Auf diese möchte ich nun näher eingehen. Zum ersten wird Lebendigkeit den „Körpern“ in dieser Welt zugeschrieben, zum zweiten drückt sie sich in einem geteilten „Geist“ aus. In der dritten Bedeutung ist es das „Heilige“ in der Beziehung zur Welt, das diese lebendig macht.

I

Was wird im Feld unter einer „lebendigen Welt“ verstanden? Wie hängen diese Bedeutungen mit der Sinnstiftung eines „Guten Lebens“ zusammen? Graham Harvey (2012b: 2) formuliert in *An Animist Manifesto* folgendermaßen: Alles, was existiert, ist lebendig und verdient Respekt. Dieser Aussage, so bin ich überzeugt, würden nur wenige Pagans in England widersprechen, und sie wurde während meiner Forschung auf vielfältige Weise an mich herangetragen. Pagans wollen ihre Vorstellungen von Lebendigkeit nicht auf Menschen, andere Tiere, Pflanzen, Pilze, Bakterien etc. beschränken. Nicht nur Lebewesen, sondern auch Steine, Hölzer, Orte, Computer und Autos können darunter subsumiert werden.

Letztere mögen vielen von uns vielleicht am vertrautesten sein, wie der Anthropologe Alfred Gell (1998) in einer autoanthropologischen Notiz zu *vehicular animism* ausführt. Er beschreibt, wie er seinen Toyota (namens „Olly“) des Vertrauensbruchs bezichtigt, wenn er mitten in der Nacht, weit weg von zu Hause, seinen Dienst verweigert: „Rationally, I know that such sentiments are somewhat bizarre, but I also know that 99 per cent of car owners attribute personality to their cars in much the same way that I do“ (Gell 1998: 18f). Pagans dehnen ihre Vorstellung von Lebendigkeit und Personalität explizit auch auf den Wind, den Regen, oder den gesamten Planeten aus. Lebendigkeit muss in einer paganen Anschauung nicht auf Lebewesen im engeren Sinn beschränkt sein, die durch Stoffwechsel, Selbstregulation und Reproduktion gekennzeichnet sind. Sie kann auch einen Holztisch in einem Pub, einen Stein am Ufer des Severn, den Fluss als solches, oder sonstige „unbelebte Materie“ inkludieren; wobei sie diesen Begriff, genauso wie „Ressourcen“ oder „Biomechanismen“ eher vermeiden.

Wenn meine GesprächspartnerInnen formulieren, was sie unter „Leben“ verstehen, beziehen sie sich beispielsweise auf Charles Darwins *On the Origin of Species* oder *The Descent of Man*, um zu betonen, dass Menschen mit allen anderen Tieren eine evolutionäre Entstehung teilen. Damit wird argumentiert, dass menschliche Lebendigkeit und Fähigkeiten sich nicht grundlegend von anderen Spezies unterscheiden: Fische sind unsere entfernten „Ahnen“, Dachse und Füchse unsere „Cousins“. Die Gemeinsamkeiten zwischen Menschen und der Welt wird von Pagans auch damit begründet, dass ein Großteil unserer DNA mit der von anderen Tieren und Pflanzen ident ist. Für einen meiner Gesprächspartner erklärt beispielsweise die physikalische Grundlagenforschung, die Materie durch sich bewegende Elektronen erfasst, seine Sichtweise, dass alles was existiert lebendig ist. Es finden sich viele Begründungen dafür im Feld. Die möglicherweise am weitesten verbreitete rekurriert auf den Begriff „Gaia“. Pagans beziehen sich dabei auf die „Gaia-Hypothese“ von James Lovelock und Lynn Margulis (1974).⁸³

In der Umweltbewegung und bei Pagans fand „Gaia“, im Sinne der Idee eines planetaren Gleichgewichts, rasche Verbreitung und wurde im Rahmen des Diskurses über dessen Störung durch menschliche Aktivitäten angeeignet (Dobson 1991: 264). Wenn Bruno

⁸³ Siehe Kapitel 4, 6 und 7 in dieser Arbeit. Zur Erinnerung: In der Gaia-Theorie wird von dem Planeten Erde als selbstregulierendes System ausgegangen, in dem Luft, Wasser, Boden und Organismen in ihrer Wechselwirkung Leben möglich machen. Lovelock beschreibt Gaia etwas später als homöostatisches System, das für die „regulation of surface conditions“ sorgt, so dass diese „as favourable as possible for contemporary life“ bleiben (Lovelock 2007: 208; Lovelock 2000 [1979]; Christ / Rinker 2010).

Latour (2013: 57) Pagans vorwirft, dass sie „Gaia“ fälschlicherweise nicht als gefährliche Figur, als „earthly, black, brown, dark skinned and scheming monster“ begreifen würden, sondern sie stattdessen als „benevolent, caring, maternal whole“ verehren, dann beschreibt dies nur die Oberfläche der Bedeutungen, die damit verbunden sind.⁸⁴ In meiner Ethnografie wird deutlich, dass es genau die dunklen, zerstörerischen und potentiell gefährlichen Aspekte des Systems Erde sind, die Pagans beunruhigen und sie motivieren, über ihr Verhältnis zu „Gaia“ nachzudenken (vgl. auch Luhmann 1993).

Für die Frage nach der Bedeutung von Lebendigkeit bei Pagans ist interessant, dass sich die angeführten Beispiele in einem kulturellen Rahmen verstehen lassen, der als „naturalistische Ontologie“ zusammengefasst werden kann. Ich möchte hier nur daran erinnern⁸⁵, dass im Naturalismus des westlichen Denkens die Schnittstelle zwischen Gesellschaft und Natur natürlich ist. Damit ist gemeint: „Die Menschen sind hier Organismen wie die anderen, sie sind Körper-Objekte in ‚ökologischen‘ Interaktionen mit anderen Körpern und Kräften, die alle von den notwendigen Gesetzen der Biologie und der Physik geregelt werden“ (Viveiros de Castro 1997: 103). Das grundlegende Charakteristikum für die Herstellung von Gemeinsamkeit und Ähnlichkeit zwischen Menschen und Nicht-Menschen ist dabei die geteilte „Physis“. Auch Pagans teilen dieses Weltbild und sehen Materialität als Basis für die Gemeinsamkeiten und Ähnlichkeiten zwischen menschlichem und anderem Leben. Oftmals wird dies im Bild zusammengefasst, dass die gesamten chemischen Elemente menschlicher Körper genauso wie jene aller anderer Körper des Kosmos aus Sternenstaub bestehen.

II

„Natur“ im Paganismus weist aber auch bedeutende Unterschiede zu einem naturalistischen Weltbild auf. In den Performances, paganen Veröffentlichungen, ihrer Musik, Poesie und Kunst wird eine Natur angesprochen, deren Lebendigkeit nicht nur in einer materiellen Gemeinsamkeit mit dem Menschen begründet liegt, sondern zusätzlich in einer „kulturellen“. Pagans sprechen von einer Natur, die, wenn auch anders als der Mensch, kommuniziert, denkt und empfindet. Tanya fasst dies beispielsweise mit „the spirit that moves through all things“ zusammen, Judith erzählt von einer „sentient earth“. Sie verwenden Begriffe, wie

⁸⁴ Ich entschuldige mich bei Bruno Latour, dass ich hier aus der Abschrift seiner Gifford Lecture *Facing Gaia* (Latour 2013) zitiere, die er explizit nicht zur Zitation freigegeben hat. Die darauf aufbauende Veröffentlichung Buch *Kampf um Gaia* (Latour 2017) erscheint jedoch erst nach meiner Deadline.

⁸⁵ Siehe dazu Kapitel 1 in dieser Arbeit.

"Bewusstsein", "Sprache" und "Wille", um eine mitunter spirituell bedeutsame „Einheit“ (*oneness*) mit Umwelt zu beschreiben. Auch Anne und Susans Verwendung einer „mächtigen Natur“ erinnert an diese Sichtweise. Grace bezeichnet die Erde als „Göttin“, oder spricht ähnlich wie Tanya im pantheistischen Sinne, als von „Geist“ oder „Seele“ durchdrungen. Mit spirituellen oder religiösen Termini wird dabei ein intrinsischer, von Menschen unabhängiger Wert der Welt artikuliert. Zum einen zeigt sich darin eine Adaptierung von Lovelocks "Gaia", die von Pagans nicht nur, wie ursprünglich intendiert, als eine Art lebendiger Organismus verstanden wird, sondern als fühlendes, wissendes und intentionales Subjekt.

Zum anderen erinnert diese Anschauung an animistische Konzeptionen. Edward B. Tylor (1891[1871]) hat den Glauben an Geister und Seelen in unbelebter Materie als illusorische Grundlage von Animismus und als Ursprung der Religion beschrieben. Bei heutigen Pagans werden Ethnographien über animistische Gesellschaften zu Quellen in der Erschaffung einer komplementären Alternative zu modernen Weltanschauungen. Beispielsweise wird Irving Hallowells (1960) Konzept der „other-than-human persons“, das durch den Religionswissenschaftler Graham Harvey (2006) Eingang in ein paganes Diskursfeld gefunden hat, dazu verwendet, um eine westliche Ideologie, die Sozialität auf menschliche Gesellschaften beschränkt, zu hinterfragen und die eigenen Erfahrungen in Worte zu bringen. Des Weiteren dienen nicht nur Texte als Vorlage für die Gestaltung von Alternativen, sondern auch direkte Lehrverhältnisse in animistischen Kollektiven (z.B. Grace in einem mexikanischen „Calpulli“ für Curanderismo und Tanya in der *Wilderness Awareness School*).

Im Unterschied zu naturalistischen Konzeptionen zeichnet sich Animismus dadurch aus, dass nicht die „Physis“ das geteilte Charakteristikum für Ähnlichkeit und Gemeinsamkeit darstellt, sondern eine geteilte „Interiorität“. „Innerlichkeit“, jene Eigenschaften, die in einer naturalistischen Ontologie nur dem Menschen zu eigen sind (Geist, Subjektivität, Emotionalität, Intentionalität), kann in animistischen Vorstellungen auch Teil nicht-menschlichen Lebens sein. Wenn im Naturalismus die Schnittstelle zwischen Gesellschaft und Natur auf der Basis von Natur errichtet wird, dann ist die Schnittstelle im Animismus auf der Basis von Kultur errichtet (Descola 1992). Vertraglich errichtete Beziehungen, also soziale Beziehungen, können in einer naturalistischen Ontologie nur in der menschlichen Gesellschaft hergestellt werden (Vieveys de Castro 1997: 103). Im Animismus, so Descola

(2013 [2006]: 86), sind nicht-Menschen in Vorstellungen von Sozialität integriert. Dies macht Animismus im Kontext von Paganismus so zugänglich und interessant.

Ich stimme mit dem Schriftsteller und Professor für afrikanische Literatur Harry Garuba (2012: 3) überein, dass die gesellschaftliche Suche nach Alternativen zu kartesischen Trennungen, vor allem im Kontext des Zeitalters der Ökologie, zu diesem Interesse (öffentlich und wissenschaftlich) beiträgt:

[A]fter the work of environmental/ecological movements that have increasingly invoked animistic understandings of the world derived from indigenous communities, postmodernism's relativist epistemologies, New Age spiritualism, and contemporary anthropologists' talk of relational epistemologies and different conceptions of personhood across cultures, it would appear that the boundary between Nature and Society, the world of objects and subjects, the material world and that of agency and symbolic meanings, is less certain than the modernist project had decreed. These recent developments may collectively or in conjunction be said to be responsible for the return of animism to discursive attention.

In meiner Ethnographie wird deutlich, dass sich weder die Definitionen von Animismus noch jene von Naturalismus eignen, um die Lebenswelt von Pagans und *earth lovers* zu verstehen. Einerseits können sie „Animisten“ sein, weil sie einen geteilten „Geist“ als Schnittstelle zwischen Gesellschaft und Natur sehen. Andererseits sind sie „Naturalisten“, weil sie sich auf eine geteilte „Physis“ beziehen. Auch Marshall Sahlins (2014: 288) Herangehensweise, unsere eigenen Formen der Persönlichkeitszuschreibung als „verarmt“ darzustellen, können m.E. wenig zum Verständnis des Phänomens beitragen. Ich möchte daher auf eine dritte Bedeutungsebene von Lebendigkeit hinweisen, die im Vergleich zu den großen Debatten über unterschiedliche Ontologien nur wenig Berücksichtigung gefunden hat (vgl. Halbmayer 2012). Was für Pagans, neben den bereits genannten Diskursen zu „Geist“ und „Körper“, die Welt lebendig macht, ist die alltägliche Erfahrung und Wahrnehmung in der Interaktion mit ihr. Darauf gehe ich nun weiter ein.

III

Durch die Teilnehmende Beobachtung wurde deutlich, dass es nicht nur Konzepte und Vorstellungen sind, die von einer lebendigen Welt „sprechen“. Vielmehr waren es alltägliche

Erfahrungen meiner GesprächspartnerInnen. So erzählen z.B. Anne und Susan, dass sie am Singen der Vögel hören können, wie diese sich über das bereitgestellte Futter freuen. Oder Judith beschreibt beim Wandern, wie der Regen im Gesicht die Grenze zwischen ihrem Körper und der Landschaft verschwimmen lässt. Tanya erläuterte mir, dass ihre nächtlichen Wanderungen die Aufmerksamkeit der Füchse erregt haben, die Tanya mittlerweile nicht mehr als Bedrohung empfinden.

Als analytische Brille eignet sich hierfür nicht nur (wie bereits ausgeführt) eine Bewohnperspektive, die den Blick auf Erfahrung und Wahrnehmung richtet, ohne im Vorfeld zwischen Natur und Kultur unterscheiden zu müssen (Ingold 2000). Auch Miller (2008) kann dafür herangezogen werden. Mit "aesthetic order" beschreibt er ein holistisches Verständnis, das auf ein allgemeines Muster von Beziehungen, sowohl mit Personen, als auch mit Dingen verweist. "Ästhetik" vermittelt dabei zwischen "the overall desire for harmony, order and balance", die sich in manchen Fällen ausdrückt und "dissonance, contradiction and irony" (ibid.: 5) in anderen Fällen. Diese Beziehungen inkludieren „material and social routines and patterns which give order, meaning and often moral adjunction to their lives; an order which, as it becomes familiar and repetitive, may also be a comfort to them“ (ibid.: 296).

Was meinen GesprächspartnerInnen Ordnung und Routine gibt, könnte generalisierend als Interaktionen mit einer „heiligen Umwelt“ beschrieben werden. Diese moralische Ordnung und Sinnstiftung möchte ich weiter differenzieren. In den Fallbeispielen und darüber hinaus zeigt sich in der Frage nach Heiligkeit, dass eine "relationale Umwelt" in den Vordergrund rückt. Meine GesprächspartnerInnen sprechen von einer "interaktiven" Umwelt, die reagiert und auch agiert. Die "Relationalität" von Umwelt, also die Eingebundenheit in Beziehungen in und mit ihr, steht m.E. in engem Zusammenhang mit Vorstellungen von "Heiligkeit" (*sacredness*).

Ich verwende *sacred* hier in Anlehnung an Bateson und Milton (2002: 104). Dabei wird der Begriff zur Erfassung dessen verwendet, was für Menschen am bedeutendsten ist. Die Erinnerung an einen Verstorbenen, eine spirituelle Tradition, die Besteigung eines Berges oder ein Fußballklub, können in einem Verständnis von Heiligkeit, als das, was Personen am höchsten schätzen, beschrieben werden. Wie auch Milton (2002: 104) nehme ich an, "that what matters most to people, in other words, what they hold sacred, will be precisely those things that give their live sense, pattern and meaning". Wenn ich also sage,

dass eine relationale Umwelt für meine Gesprächspersonen "heilig" ist, dann lässt sich dies nicht von ihren unterschiedlichen sozialen und kulturellen Ordnungen trennen.

Heiligkeit hängt bei Tanya mit der Erfahrung von „Lebendigkeit“ zusammen, die sie, wie sie beschreibt, in der Kommunikation mit Bäumen erlebt. Sie meint damit nicht unbedingt dieselbe Art von Kommunikation, die sie mit Menschen führt. Es ist vielmehr eine Form des Austausches, in der sie einerseits eine Entlastung ihrer Symptome erfahren und andererseits die Bäume selbst als lebendig wahrgenommen hat. Lebendigkeit wurde für sie zu einem geteilten "Dazwischen", einer neuen Möglichkeit, sowohl ihre Umwelt als auch sich selbst zu sehen und wahrzunehmen. Während Tanya durch die gesellschaftliche Marginalisierung ihrer *environmental sensitivity* das Sprechen über ihr Leiden mit anderen Menschen verunmöglicht war, hat sie in ihren Umwelten eine "Sprache" gefunden, ihre Lebendigkeit und das damit verbundene Leid zu teilen. Dieser Möglichkeitsraum der nicht-sprachlichen Kommunikation stärkt ihre Hoffnungen auf ein lebenswertes Leben und motiviert sie, ihre Erdverbundenheit auch mit anderen zu teilen.

Bei Judiths Interaktionen steht etwas anderes im Vordergrund. Für sie ist die „emotionale Berührtheit“, die sie in Wald- und natürlichen Landschaften beschreibt, heilig. Dieser leiblichen Erfahrungsdimension kann sie nur schwer in ihrem Job als Anthropologin nachgehen. Auch in ihrer Partnerschaft und in der Familie mit den zwei Kindern kommt Emotionalität angesichts von alltäglichen Sachzwängen oftmals zu kurz. Die Besonderheit ihrer Umwelt und deren Wert drückt sich bei ihr im Potential aus, diese Erfahrungsebene zu mobilisieren: Nur ein emotional ausgeglichenes Leben ist ein "Gutes Leben".

Für Anne und Susan ist „Vielfalt“ in ihren Umweltbeziehungen am höchsten bewertet. Susan pflanzt eine Zwergmispel, deren Blüten Bienen anlocken. Diese werden von der Krabbenspinne gefangen und die wiederum von der Blaumeise. Angela beobachtet dies und denkt dabei gemeinsam mit Susan über Leben und Tod nach. Für die beiden ist Abwechslungsreichtum, Buntheit und Diversität heilig. Als Voraussetzung dafür sehen sie ein „Geben und Nehmen“ zwischen verschiedensten AkteurInnen. Aufgrund von Diskriminierungserfahrungen wegen ihrer gleichgeschlechtlichen Partnerschaft haben sie diesen Aspekt sozialen Zusammenlebens häufig vermisst. Vielfalt zu erhalten ist ihnen heilig, setzt für sie aber nicht voraus, dass man alles mögen muss, um es als Teil von Koexistenz zu respektieren.

Für Grace steht Verbundenheit in der Beziehung zwischen ihr und der Welt an erster Stelle. Eine gegenseitige Abhängigkeit und Verantwortung gegenüber anderen (Menschen und Nicht-Menschen) ist für sie am wichtigsten. Dass sich andere nicht sorgen, nicht einmal auf eine banale Beobachtung wie einen Regenbogen reagieren, bestärkt sie in ihrem Zweifel an der Menschheit. Die Erfahrung, dass andere ZeitgenossInnen weniger Wert auf Verbundenheit legen, bestätigt sie in ihrem Verantwortungsgefühl für ihre Gemeinschaft. Dies geht soweit, dass es ihr schwer fällt sich irgendeinem eigenen Projekt zu verschreiben. Ein zunehmender gesellschaftlicher Individualismus macht diese moralische Ordnung nicht immer zu einer hilfreichen Strategie. Das Sorgen für Familienmitglieder und FreundInnen übertrumpft alles andere. Erst mit dem Verkauf des Hauses lernt sie diese Verbundenheit auch auf sich selbst anzuwenden.

„Heiligkeit“ kann in diesem Kontext als Ordnung gesehen werden, die Bedeutungen schafft anhand derer entschieden wird, wie „Gutes Leben“ möglich werden kann. Diese Ordnung hilft meinen GesprächspartnerInnen Antworten zu finden: Wie verhalte ich mich richtig? Was ist richtig und gut, was falsch und schlecht? Wie kann „Gutes Leben“ hergestellt werden? Wie werde ich zu einer „guten Person“? Und die Antworten orientieren sich daran, was für sie am wichtigsten ist. Moral bzw. die moralische Frage scheint den Debatten um die Position des Menschen in der Umwelt bzw. seinen Beziehungen zur Umwelt inhärent zu sein. Im Zeitalter der Ökologie bekommt die Frage nach dem richtigen Verhalten gegenüber der Umwelt eine wichtige Rolle. Ich argumentiere aber, dass im Falle meines Feldes nicht „Umweltethik“ oder „ökologische Moral“ im Vordergrund steht. Meines Erachtens betrifft das Streben nach einem sinnstiftenden guten Leben meiner GesprächspartnerInnen ethische Haltungen, in denen eine Trennung zwischen dem Verhalten zur Umwelt und dem Verhalten zur menschlichen Gesellschaft nicht vonnöten ist.

Was Miller (2008) in seiner Studie über die Beziehung von Menschen und Objekten und den Zusammenhang mit der Beziehung zwischen Menschen und Menschen herausgefunden hat, lässt sich auch auf meine GesprächspartnerInnen übertragen. Miller und seine Studierenden haben die BewohnerInnen einer einzelnen Londoner Straße untersucht. In den vielen Porträts, die sie präsentieren, wird deutlich, dass die Alternative zur „Gesellschaft“ nicht das fragmentierte Individuum ist. Miller widerlegt ein gängiges Vorurteil: Beziehungen mit Objekten würden uns oberflächlicher und materialistischer machen und gehen auf Kosten von

Beziehungen mit Menschen. Stattdessen, so argumentiert er, haben enge Beziehungen mit Dingen auch enge Beziehungen mit Menschen zur Folge: „the closer our relationships are with objects, the closer our relationships are with people“ (Miller 2008: 1).

Der ethische Imperativ meiner GesprächspartnerInnen in ihrem Streben nach Sinn kann folgendermaßen zusammengefasst werden: Die Nähe zur Umwelt bedingt eine Nähe zu sich selbst und zu anderen. Menschen können zu besseren Personen werden, wenn sie lernen besser auf Umwelt einzugehen. Erdverbundenheit wird zum praktischen Ideal (Reduzierung von Konsum, Umweltethik) und zur philosophisch-ideologischen Ausrichtung (Ökozentrismus, Animismus). Gemeinsam mit praktischen Handlungsanweisungen für einen alternativen Umgang mit der nicht-menschlichen Welt, wird dabei der moralische Diskurs deutlich. Im Topos der Erdgebundenheit kommt eine Rhetorik zum Tragen, die das „Gute Leben“ in einer unzertrennlichen Verbindung des Menschen mit der Erde situiert. Sie will sich auf „das Andere“ in Umwelt einzulassen, um zu erkennen, dass das „Eigene“ und das „Fremde“ mehr Gemeinsamkeiten als Unterschiede aufweisen.

Für *earth lovers* (genauso wie für alle anderen, die wertend vergleichen, um Entscheidungen treffen zu können) gibt es Haltungen und Handlungen, die „angepasster“ sind als andere und potentiell „Besseres“ hervorbringen. Sinnbringende, adäquate Haltungen und Handlungen werden in einer Welt verortet, die nicht mehr ohne menschengemachte ökologische Krisen zu denken ist. Das „Gute Leben“ ist damit in einem Spannungsfeld zwischen dem Selbst und Welt angesiedelt. All das, was sie in Bezug auf Umwelt als adäquat betrachten, sei es das genaue Beobachten, das Einlassen auf Eigenheiten, das Teilen, oder die Stärkung von Vielfalt, macht für sie auch ein „Gutes Leben“ mit anderen Menschen aus.

Die moralische Dimension der Frage nach dem „Guten Leben“ kann an der Verwendung des Konzeptes „Respekt“ herausgearbeitet werden. Respekt wird als Konzept der sozialen Akzeptanz einer anderen Person verstanden. Eine emotionale Bindung wird dafür nicht als voraussetzend gesehen, jedoch zumindest eine andere Person (Finkelstein 2008: 106). „Alles, was existiert, verdient Respekt“, meinten viele meiner GesprächspartnerInnen. Oft wurde betont, dass „Respekt“ nicht mit der gängigen Definition von „Ehrfurcht“ oder „Ehrerbietung“ zu verwechseln sei. Dass die Idee der ehrfurchtsvollen Anbetung von Natur verfehlt sei, wurde beispielsweise von einer Person auf folgende Weise erklärt: „Everything and everyone and every plant and animal, planet and star and every little speck of dust is part of the whole. Which is why it sounds a bit weird to worship it because

then you'd be worshipping yourself. So to honour it, is more of an appreciation of it.“ Für Pagans ist Anbetung nicht nur deswegen problematisch, weil sich darin eine Unterordnung unter einem autoritären Gott ausdrückt, sondern, weil sie sich in ihrer Sichtweise auf die Verbundenheit von Leben auch auf den Menschen beziehen würde. Daher wird das Konzept von Respekt als „Anerkennung“ verwendet. Es kann eher im Sinne der lateinischen Bedeutung von *respectus* als „Zurückblicken“, „Sich umsehen“, oder „Rücksicht“ verstanden werden. Für Judith ist Respekt das genaue Hinschauen auf Besonderheiten, für Tanya ist es die Herstellung von Nähe, für Grace Aufmerksamkeit und Teilen. Anne und Susan verstehen unter Respekt das Einladen und Nähren. Aber in allen Fällen betreffen diese Bedeutungen sowohl Menschen als auch Nicht-Menschen.

Wie in der Ethnographie deutlich wird, sind es dabei alltägliche, körperliche Erfahrungen, die Pagans zu jenen Überzeugungen bringen, in denen Umweltverbundenheit zu einem zentralen Wert ihrer Sinngebungen wird. Die Befriedigung von Bedürfnissen ohne großartige technische Hilfsmittel ist auch Ausdruck der „Wiederkehr des Analogen“ und macht andere Wahrnehmungen möglich, die sich ansonsten schwer herstellen lassen.

Oftmals ist damit ein temporäres Zurückziehen aus den Annehmlichkeiten eines modernen Lebensstils verbunden (Wasser, Gas und Strom aus Leitungen, Essen aus dem Supermarktregal). Im Paganismus zeigt sich eine ausgeprägte DIY-Kultur. Damit werden einerseits die als selbstverständlich betrachteten Versorgungsmechanismen hinterfragt. Erst die Erfahrung von Abwesenheit erzeuge den notwendigen Respekt für all die Dinge, die wir in einem modernen Lebensstil für selbstverständlich erachten. Andererseits wird durch das regelmäßige Aufsuchen von „non-grid“ Umwelten (Orten die nicht an „öffentliche Netze“ angebunden sind) ein bestimmter leiblicher Erfahrungskontext hergestellt. Moderne Reize werden reduziert und damit die Wahrnehmung von anderen Reizen ermöglicht. Dies kann für das „Einlassen“ auf natürliche Umwelten förderlich sein.

In den aufgesuchten Umwelten findet eine Aktivierung der Sinne statt. Das heißt, Hören, Riechen, Sehen, Schmecken, Riechen aber auch Intuieren und Imaginieren werden in den Vordergrund gerückt. Dies wird einerseits durch die Tätigkeiten in den natürlichen Umwelten gefördert und andererseits durch deren Bedeutungen im Rahmen der Sinnstiftung gestärkt. Viele meiner GesprächspartnerInnen sprechen von einer „Wiederbelebung“ der Sinne und verwenden spezifische Übungen, um die Aufmerksamkeit auf die sensorische Wahrnehmung zu lenken. Die „animalischen“ Fertigkeiten des Menschen werden dabei zu

einer alternativen sensorischen Perspektive. Demgegenüber steht eine Einschätzung der Moderne, die uns zwar zu Körpern reduziert, deren Erfahrungs- und Wahrnehmungskapazität jedoch nicht genügend Wichtigkeit zuweist. Mehr mit leiblichen Sinnen vertraut zu sein („wie ein Vogel im Wald“) würde sie wacher und aufmerksamer machen. Jedenfalls trägt es für meine GesprächspartnerInnen zu einer Nähe in ihren Umweltbeziehungen bei.

Bei diesem „Training“ des Sensoriums kommt Geschichten und Narrativen eine bedeutende Rolle zu. Erzählungen sind insofern wirksam, weil sie die Aufmerksamkeit auf bestimmte Dinge lenken und fokussieren. Sie tragen zur Schulung der Wahrnehmung bei, weil sie einen Einfluss darauf haben, worauf wir achten und was wir in den Fokus nehmen. Ich habe mich in meiner Ethnographie vor allem auf Erzählungen über die Weisheit von Bäumen, die Liebe zu Tieren und die Empfindsamkeit der Erde bezogen. Solche Narrative machen die Pagans für bestimmte Erfahrungen und Wahrnehmungen in ihren Umweltbeziehungen empfänglich.

Umweltbeziehungen von *earth lovers* erhalten ihre Bedeutsamkeit durch die Affektivität in der direkten Interaktion. Oftmals sind diese an Kindheitserfahrungen geknüpft. Jedenfalls sind sie an bestimmte sensorische Wahrnehmungen gebunden. Auch wenn die Rhetoriken über die lebendige, lebensspendende, regenerierende etc. Welt schon vor der Begegnung existieren, sind es Gefühle, Empfindungen und Wahrnehmungen von Lebendigkeit – in ihren oft sehr spezifischen und persönlichen Ausprägungen – die sie davon überzeugen.

Ich möchte diese affektiven Begegnungen als Grundlage für die Zugehörigkeit von Pagans zu Menschen und andere-als-menschliche Personen verstehen. Bedeutsame Begegnungen stärken Zugehörigkeiten zu bestimmten Orten sowie zu jenen, mit denen wir die dabei gemachten Erfahrungen teilen – dies betrifft nicht nur Menschen sondern eben auch andere BewohnerInnen. Begegnungen werden zu einem Teil unserer Identität, wir erinnern uns, wir erzählen sie, wir verorten sie und drücken damit unsere Zugehörigkeit aus. Zugehörigkeiten entstehen durch (geteilte) Erfahrungen in jenen Begegnungen, die berühren, betreffen, inspirieren, animieren, bewegen – in sogenannten *affective encounters* (Archambault 2016). Umweltbindung kann sich in unterschiedlichen Gefühlen ausdrücken, und es ist naheliegend, dass „Umweltbindung“ selbst als Gefühl verstanden werden kann. Ein Gefühl der Korrespondenz mit bestimmten Umwelten oder Dingen in dieser Umwelt, das in der Begegnung spürbar wird und an das erinnert wird. In diesem Zusammenhang ist es vielleicht sinnvoll auch von „Erdverbundenheit“ als Gefühl zu sprechen. Sowohl sensorische

als auch emotionale und imaginative Wahrnehmung werden in der Reproduktion dieser affektiven Begegnungen geschult. Bestimmte Umwelten erfordern bestimmte Sinne, bestimmte Sinne produzieren bestimmte Umwelten.

Ich habe diese Gefühle mit den „Sinnregimes“ von Howes (*Empire of the Senses*, 2005) begriffen, der diese eingebettet in konkrete Diskurse und deren soziale und historische Kontexte sieht. Im Regime der Umweltverbundenheit werden Emotionen nicht als individuelle und persönliche Qualitäten verstanden, die „innerhalb“ des Menschen liegen. Emotionen werden als situativ, relational und intersubjektiv gesehen und sind Teil jeglicher Interaktion. Wenn Pagans davon sprechen, sich auf Natur „einzustimmen“, dann ist darunter nicht unbedingt eine metaphysische Ideologie zu verstehen, sondern die sensorische und affektive Wahrnehmung der Transformation, die sich in der Begegnung abzeichnet. Erdverbundenheit drückt sich in der Erfahrung einer lebendigen Welt aus. Die Lebendigkeit zeigt sich dabei in der Wechselwirkung zwischen Menschen und verschiedenen Features von Umwelt. Lebendigkeit ist allerdings weniger eine Eigenschaft eines bestimmten „Dings“ in der Umwelt, sondern ein Aspekt der wechselseitigen Beziehung. Es ist sozusagen eine relationale Lebendigkeit. Durch die affektiven Begegnungen nehmen meine GesprächspartnerInnen sich nicht nur selbst als lebendig wahr, sondern auch jene Dinge, die zur Veränderung ihrer Befindlichkeit beitragen.

Earth lovers erleben sich von der Umwelt affektiv berührt. „Berührt“ meint hier, dass sie erfahren, wie sich ihre emotionalen Befindlichkeiten in den jeweiligen Interaktionen verändern. Ob sie sich mit Trauer, Frust, Freude oder Lust der Umwelt zuwenden, es findet entweder eine Verstärkung oder eine Transformation statt. Dies ist nicht nur als Katharsis zu verstehen, dass dort Emotionen ausgedrückt werden können, die andernorts nicht zugelassen werden. Bestimmte Umwelten fördern bestimmte Emotionen. Im Freien zu sein, wird dabei zu jenem „Ort“, der hilft „zu sich“ oder „in seine Mitte“ zu kommen. Darin liegt eine Bedeutung des „Guten Lebens“.

Die in den Interaktionen entwickelten emotionalen Verbindungen machen nicht nur Umwelt lebendig, sondern verleihen ihr auch Personencharakter: Umwelt wird in der alltäglichen Erfahrung handlungs-, gefühls-, kommunikations- und erinnerungsfähig. In meinen ethnographischen Fallbeispielen kommt Personalität verschiedenen Nicht-Menschen zu. Angela und Jude sehen Personalität in Tieren, denen sie Lebensraum und Nahrung zur Verfügung stellen. Judith erlebt sie in Bäumen mit denen sie ihr Menschsein reflektiert,

ebenso wie Tanya, deren eigene Lebendigkeit sich durch die Erfahrung mit Bäumen verstärkt. Für Grace tritt die Erde selbst als „Person“ in den Vordergrund.

In diesen unterschiedlichen Personalisierungen werden deutlich voneinander unterscheidbare soziale Rollen von Umwelt erkennbar. Wenn Umwelt für Grace die „große Mutter“ ist, die sie versorgt und auch wieder nehmen kann, dann ist sie für Anne und Susan ein „Kind“, dass sie nähren und pflegen können. Judith behandelt ihre Bäume hingegen als „Partner“, die in Dialog mit ihr die Fragen des Lebens klären. Für Tanya ist Umwelt die „Heilerin“, die ihr ein gesundes Leben möglich macht. Mutter, Kind, Partner und Heiler werden vor allem in ihrer pädagogischen Auswirkung bedeutsam: Grace lernt sich kindlich einzulassen, und dies ist verbunden mit dem frühen Verlust ihrer Mutter und dem emotionalen Rückhalt, den sie in ihrer natürlichen Umwelt erfahren hat. Judith übt sich in partnerschaftlicher Beziehung und holt sich Ratschläge für das Teamwork im Beruf. Tanya erfährt, was sie braucht, um sich gesund und ganz zu fühlen. Angela und Jude lernen trotz kinderlosem Leben, sich auf ihre versorgenden Qualitäten einzulassen.

Dies ist jedoch nicht als bloße Metapher zu verstehen, in ihren jeweiligen Interaktionen lernen sie diese Qualitäten in ihrer mehr-als-menschlichen Ausprägung kennen. Weiters ist es nicht nur als Kompensation zu interpretieren, sondern ist Ausdruck dessen, dass wir als Menschen ständig in eine Komposition von mehr-als-menschlichen Kollektiven eingebunden sind. Die Stärkung des Personencharakters in der Umwelt durch *affective encounters* trägt zur Identifikation und Verbundenheit mit der Natur bei. In affektiven Begegnungen mit der Umwelt verschmelzen Diskurs (Überwindung der kartesischen Trennung), Wissen (botanisches, zoologisches), Glaube (alles was existiert lebt und verdient Respekt), Moral (die Zuwendung zu nicht-menschlichem Leben macht Leben insgesamt besser) und Erfahrung (sensorische Wahrnehmung andere-als-menschliche Persönlichkeit).

11 Bibliografie

- Abram, David (1996) *The Spell of the Sensuous. Perception and Language in a More-than-Human World*. New York, NY: Vintage.
- (2010) *Becoming Animal: An Earthly Cosmology*. New York, NY: Pantheon Books.
- Aburrow, Yvonne (2016) *Pagan sacred texts*. Verfügbar unter:
<http://www.patheos.com/blogs/sermonsfromthemound/2013/01/pagan-sacred-texts/>,
10.01.2016, Englewood, CO: Patheos.
- Adler, Matthias (1993) *Ethnopschoanalyse: Das Unbewusste in Wissenschaft und Kultur*.
Stuttgart / New York, NY: Schattauer.
- Agar, Michael H. (1996) *The professional stranger: an informal introduction to ethnography*.
San Diego, CA u.a.: Acad. Press.
- Ahmed, Sara (2010) *The promise of happiness*. Durham, NC u.a.: Duke Univ. Press.
- Air Ballon Hill Primary School (2016) *Vision, Motto and Values*. Verfügbar unter:
<https://www.abhps.com/vision-motto-and-values/>, 23.06.2016, Bristol.
- Amit, Vered (Hg.) (2000) *Constructing the Field: Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*. London: Routledge.
- Anderson, Eugene N. (1996) *Ecologies of the Heart: Emotion, Belief, and the Environment*.
New York, NY: Oxford University Press.
- Archambault, Julie S. (2016) Taking Love Seriously in Human-Plant Relations in
Mozambique: Toward an Anthropology of Affective Encounters. *Cultural
Anthropology* 31(2): 244-271.
- Ashe, Geoffrey (1992) *Kelten, Druiden und König Arthur. Mythologie der Britischen Inseln*.
Zürich, Düsseldorf: Walter-Verlag.
- Augé, Marc (1994) *Nicht-Orte: Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der Einsamkeit*.
Frankfurt am Main: Fischer.
- Badgerland (2014) *Hungry Badgers in your Garden*. Verfügbar unter:
<http://www.badgerland.co.uk/animals/food/yourgarden.html>, 05.10.2016, Hebden
Bridge.
- Balée, William L. und Clark L. Erickson (2006) *Time and complexity in historical ecology :
studies in the neotropical lowlands*. New York: Columbia University Press.

- Bär, Jochen A., Jana-Katharina Menden, David Römer und Vera Willgosch (o.J.) *Buch*.
Verfügbar unter: <http://www.sprachauskunft-vechta.de/woerter/buch.htm>, 11.07.2014,
Vechta: Universität Vechta.
- Basso, Keith H. (1996) *Wisdom Sits in Places. Notes on a Western Apache Landscape*. In *Senses of Place*, S. Feld und K. H. Basso (Hg.) Santa Fe, NM: School of American Research Press, 53-90.
- Bates, Brian (2002) *The real Middle-Earth: magic and mystery in the Dark Ages*. London: Sidgwick & Jackson.
- Bateson, Gregory (1973) *Steps to an Ecology of Mind*. London: Fontana.
- Baylor, Byrd (1997) *The Other Way to Listen*. New York: Aladdin.
- BBC NH (2010) *Newshour 02.10.2010 13:00 GMT*. Verfügbar unter:
[http://www.bbc.co.uk/programmes/p009zklr/Newshour_02_10_2010_\(1300_GMT\)](http://www.bbc.co.uk/programmes/p009zklr/Newshour_02_10_2010_(1300_GMT)),
12.11.2012.
- BBC One (2010) *The Big Question. Is Paganism more relevant than Christianity today? In Episode 5, Series 3*. Verfügbar unter:
http://www.youtube.com/watch?v=_DbYwADN52k&feature=relmfu.
- BDO (o.J.) *The British Druid Order*. Verfügbar unter: <http://www.druidry.co.uk>, 15.05.2017,
Bridgnorth.
- Beatty, Christina, Steve Fothergill und Tony Gore (2012) *The real level of unemployment 2012*. Sheffield: Sheffield Hallam University Press.
- Beck, Ulrich (2007) *Weltrisikogesellschaft auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benford, Robert D. und David A. Snow (2000) *Framing Porcesses and Social Movements: An Overview and Assessment*. *Annual Review of Sociology* 26: 611-639.
- Bennett, Andy (2014) *Paganism and the Counter-Culture*. In *Pop Pagans: Paganism and Popular Music*, D. Weston und A. Bennett (Hg.) New York, NY: Routledge, 13-23.
- Berger, Helen A. (1999) *A Community of Witches: Contemporary Neo-Paganism and Witchcraft in the United States*. Columbia, SC: University of South Carolina Press.
- Bergmann, Sigurd und Kim Yong-Bock (2009) *Environmental Change Changes Religion: Introductory Remarks*. In *Religion, Ecology & Gender: East-West Perspectives*, S. Bergmann und K. Yong-Bock (Hg.) Berlin u.a.: LIT-Verlag, 1-5.
- Bernard, Harvey Russell (2002) *Research methods in anthropology : qualitative and quantitative methods*. Walnut Creek, CA: Altamira.

- Berry, Evan (2015) *Devoted to Nature: The Religious Roots of American Environmentalism*. Oakland, CA: University of California Press.
- Bird-David, Nurit (1999) "Animism" Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology [and Comments and Reply]. *Current Anthropology* 40(Supplement): 67-91.
- Blackbourne, David (2006) *The Conquest of Nature: Water, Landscape, and the Making of Modern Germany*. London: Jonathan Cape.
- Blain, Jenny (2005) Heathenry, the Past, and Sacred Sites in Today's Britain. In *Modern Paganism in World Cultures. Comparative Perspectives*, M. F. Strmiska (Hg.) Oxford: ABC-CLIO, 181-208.
- Blain, Jenny, Douglas Ezzy und Graham Harvey (Hg.) (2004) *Researching Paganisms*. Walnut Creek, CA / Oxford: AltaMira Press.
- Bloch, Jean H. und Maurice Bloch (1980) Women and the Dialectics of Nature in Eighteenth Century French Thought. In *Nature, Culture and Gender*, C. MacCormack und M. Strathern (Hg.) Cambridge Cambridge University Press, 25-41.
- Bloch, Jon (1998) *New Spirituality, Self and Belonging: How New Agers and Neo-Pagans Talk about Themselves*. Westport, CT: Praeger.
- Bourdieu, Pierre (1977) *Outline of a theory of practice*. Cambridge / New York, NY: Cambridge University Press.
- Bourne, John (2007) Final Report of the Independent Scientific Group on Cattle TB, (Hrsg.) Secretary of State for Environment. London: Independent Scientific Group on Cattle TB
- Bowie, Fiona (2006) *The Anthropology of Religion: An Introduction*. Oxford: Blackwell.
- Bowman, Marion (2000) Nature, the Natural and Pagan Identity. "Pagan Identities, Special Issue of Diskus" (6 (Webedition)).
- Brennan, Zoe (2010) Pagans are on the march - but are they harmless eccentrics or a dangerous cult? In *Daily Mail* vom 12.11.2010. Verfügbar unter: <http://www.dailymail.co.uk/femail/article-1328968/Pagans-march--harmless-eccentrics-dangerous-cult.html>, 12.03.2016.
- Brienza, Casey (2014) Objects of *otaku* affection: animism, *anime* fandom, and the gods of ... consumerism. In *The Handbook of Contemporary Animism*, G. Harvey (Hg.) Abingdon / New York, NY: Routledge, 479-490.

- Bristol City Council. (2012) *Site Allocations and Development Management: Preferred Approach Document*. Verfügbar unter:
http://www.persona.uk.com/ashton/Core_docs/New/C26.pdf, 09.09.2016.
- Burawoy, Michael (2009) *The Extended Case Method. Four Countries, Four Decades, Four Great Transformations, and One Theoretical Tradition*. Berkeley, CA / Los Angeles, CA / London: University of California Press.
- Burns, F., M. Eaton, RD. Gregory, N. Al Fulaij, TA. August, J. Biggs, S. Bladwell, T. Brereton, DR. Brooks, C. Clubbe, J. Dawson, E. Dunn, B. Edwards, SJ. Falk, T. Gent, DW. Gibbons, M. Gurney, KA. Haysom, S. Henshaw, NG. Hodgetts, NJB. Isaac, M. McLaughlin, AJ. Musgrove, DG. Noble, E. O'Mahony, M. Pacheco, DB. Roy, J. Sears, M. Shardlow, C. Stringer, A. Taylor, P. Thompson, KJ. Walker, P. Walton, MJ. Willing, J. Wilson und R. Wynde. (2013) *State of Nature report*. The State of Nature partnership.
- Carr-Gomm, Philip und Richard Heygate (2009) *The Book of English Magic*. London: John Murray.
- Carrier, James G. (2012) Introduction. In *Ethical Consumption: Social Value and Economic Practice*, J. G. Carrier und P. G. Luetchford (Hg.) New York, NY: Berghahn Books, 1-36.
- Carrithers, Michael, Luise J. Bracken und Steven Emery (2011) Can a Species Be a Person? A Trope and Its Entanglements in the Anthropocene Era. *Current Anthropology* 52(5): 661-685.
- Carson, Rachel (1962) *Silent spring*. Boston, MA / Cambridge: Houghton Mifflin / Riverside Press.
- Casey, Edward S. (1996) How to Get from Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time: Phenomenological Prolegomena. In *Senses of Place*, S. Feld und K. H. Basso (Hg.) Santa Fe, NM: School of American Research Press, 13-52.
- Castree, Noel (2003) Environmental issues: relational ontologies and hybrid politics. *Progress in Human Geography* 27(2): 203-211.
- Catton, William R. und Riley E. Dunlap (1978) Environmental Sociology: A New Paradigm. *The American Sociologist* 13(1): 41-49.
- Cerwonka, Allaine und Lisa H. Malkki (2007) *Improvising Theory. Process and Temporality in Ethnographic Fieldwork*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.

- Charmaz, Kathy (2006) *Constructing grounded theory: a practical guide through qualitative analysis*. London: Sage.
- Christie, Ian und Lindsey Jarvis (2001) How green are our values? In *British Social Attitudes: The 18th Report*, J. Curtice, K. Thomson, L. Jarvis und C. Bromley (Hg.) London: Sage.
- Christmann, Gabriela B. (1997) *Ökologische Moral: Zur kommunikativen Konstruktion umweltschützerischer Moralvorstellungen*. Wiesbaden: Dt. Univ.-Verl.
- Cloke, Paul und Owain Jones (2001) Dwelling, Place, and Landscape: An Orchard in Somerset. *Environment and Planning* 33: 649-666.
- Cocker, Mark (2015) Death of the naturalist: why is the "new nature writing" so tame? In *New Statesman* vom 11. Juni 2015. Verfügbar.
- Coleman, Simon und Tamara Kohn (2007) The Discipline of Leisure: Taking Play Seriously. In *The Discipline of Leisure: Embodying Cultures of "Recreation"*, S. Coleman und T. Kohn (Hg.) New York, NY u.a.: Berghahn Books, 1-19.
- Comaroff, Jean und John L. Comaroff (2000) Millennial Capitalism: First Thoughts on a Second Coming. *Public Culture* 12(2): 291-343.
- Coy, Michael W. (Hg.) (1989) *Apprenticeship. From Theory to Method and Back Again*. Albany, NY: University of New York Press.
- Crate, Susan A. und Mark Nuttall (2009) Introduction: Anthropology and Climate Change. In *Anthropology and Climate Change*, S. A. Crate und M. Nuttall (Hg.) Walnut Creek, CA: Left Coast Press, 8-36.
- Crowley, Vivianne (2014) Standing up to be counted: understanding Pagan responses to the 2011 British censuses. *Religion* 44(3): 1-19.
- Cruikshank, Julie (2007) *Do Glaciers Listen? Local Knowledge, Colonial Encounters, and Social Imagination*. Vancouver: University of British Columbia Press.
- Csordas, Thomas J. (1993) Somatic Modes of Attention. *Cultural Anthropology* 8(2): 135-156.
- Cudby, Paul (2017) *The Shaken Path: A Christian Priest's Exploration of Modern Pagan Belief and Practice*. Alresford: Christian Alternative.
- Cziko, Gary (2000) *The Things We Do: Using the Lessons of Bernard and Darwin to Understand the What, How, and Why of Our Behavior*. Cambridge, MA / London: MIT.
- Das, Veena (2012) Ordinary Ethics. In *A Companion to Moral Anthropology*, D. Fassin (Hg.) Malden, MA: Wiley-Blackwell, 133-149.

- Davidson, Markus Altena (2012) What is Wrong with Pagan Studies? *Method & Theory in the Study of Religion* 24(2): 183-199.
- De Angeles, Ly, Emma Restall Orr und Thom Van Dooren (2005) *Pagan Visions for a Sustainable Future*. Woodbury, MN: Llewellyn Publications.
- DEFRA (2011) The Government's policy on Bovine TB and badger control in England, (Hrsg.) Department for Environment Food and Rural Affairs: Conservative and Liberal Democrat coalition government
- (2012) *Agriculture in the United Kingdom*. Department for Environment, Food and Rural Affairs u.a. Verfügbar unter:
https://www.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/208436/uk-2012-25jun13.pdf.
- Degnen, Cathrine (2009) On vegetable love: gardening, plants, and people in the north of England. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 15: 151-167.
- (2016) Socialising place attachment: place, social memory and embodied affordances. *Ageing & Society* 36: 1645-1667.
- Demandt, Alexander (2002) *Über allen Wipfeln. Der Baum in der Kulturgeschichte*. Köln / Wien u.a.: Böhlau.
- Descola, Philippe (1992) Societies of nature and the nature of society. In *Conceptualizing Society*, A. Kuper (Hg.) London: Routledge, 107-126.
- (2004) Towards an Ontology of Socialities. *Lecture at the Friday Seminar*, Department of Social Anthropology, Cambridge, 13.02.2004, Verfügbar unter:
<http://www.youtube.com/watch?v=3r6PgZa4yOw>
- (2005) On anthropological knowledge. *Social Anthropology* 13(1): 65-73.
- (2006) Beyond Nature and Culture. *Proceedings of the British Academy* 139: 137-155.
- (2013 [2006]) Beyond nature and culture. In *The Handbook of Contemporary Animism*, G. Harvey (Hg.) Durham: Acumen, 77-91.
- (2014) *Die Ökologie der Anderen: Die Anthropologie und die Frage der Natur*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Descola, Philippe und Gísli Pálsson (Hg.) (1996) *Nature & Society: Anthropological Perspectives*. London [u.a.]: Routledge.
- Development Control Committee. (2012) *Application Nos. 11/04572/FB and 11/04583/FB: Air Balloon Hill Primary School Hillside Road Bristol BS5 7PB*. Verfügbar unter:
[https://democracy.bristol.gov.uk/Data/Development%20Control%20\(South%20and%20](https://democracy.bristol.gov.uk/Data/Development%20Control%20(South%20and%20)

- East)%20Committee%20-%20planning%20applications/201201181400/Agenda/0118_7-2.pdf, 9.8.2016.
- DeWalt, Kathleen M. und Billie R. DeWalt (2011) *Participant observation. A guide for fieldworkers*. Lanham u.a.: AltaMira Press.
- Dilley, Roy (1999) Introduction: The Problem of Context. In *The Problem of Context*, R. Dilley (Hg.) New York, NY / Oxford: Berghahn, 1-46.
- Dobson, Andrew (1991) *The Green Reader*. London: Andre Deutsch.
- Dove, Michael R. und Carol Carpenter (2008) Introduction: Major Historical Currents in Environment Anthropology. In *Environmental Anthropology: A Historical Reader*, M. R. Dove und C. Carpenter (Hg.) Malden, MA u.a.: Blackwell, 1-85.
- Durkheim, Émile (1976[1915]) *The elementary forms of the religious life*. London: Allen and Unwin.
- Ellen, Roy und Katsuyoshi Fukui (Hg.) (1996a) *Redefining nature: ecology, culture, and domestication*. Oxford: Berg Publishers.
- (1996b) Introduction. In *Redefining nature: ecology, culture, and domestication*, R. Ellen (Hg.) Oxford: Berg Publishers.
- Ellis, Peter Berresford (1991) Crann Bethadh. In *A dictionary of Irish mythology*, P. B. Ellis (Hg.) Oxford: Oxford University Press.
- Emerson, Robert M., Rachel I. Fretz und Linda L. Shaw (1995) *Writing ethnographic field notes*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Eriksen, Thomas Hylland (1995) *Small Places, Large Issues: An Introduction to Social and Cultural Anthropology*. London: Pluto.
- (2016) *Overheating: An Anthropology of Accelerated Change*. London: PlutoPress.
- Erxleben, Anja (2008) *Einheimisch werden in der Natur*. Diplomarbeit, FH Eberswalde.
- Etzioni, Amitai (2013) *The Good life: An International Perspective*.
- European Environment Agency (2016) *Greenhouse gas emissions by industries and households*. Verfügbar unter: <https://www.eea.europa.eu/themes/landuse/intro>, 30.12.2016.
- Eurostat 1 (2014) *Population density by NUTS 3 region*. Verfügbar unter: http://appsso.eurostat.ec.europa.eu/nui/show.do?dataset=demo_r_d3dens&lang=en, 30.12.2016.
- Eurostat 2 (2014) *Greenhouse gas emissions by industries and households*. Verfügbar unter: <http://ec.europa.eu/eurostat/statistics->

- explained/index.php/Greenhouse_gas_emissions_by_industries_and_households, 30.12.2016.
- Ewing, Katherine P. (1994) Dreams from a Saint: Anthropological Atheism and the Temptation to Believe. *American Anthropologist* 96(3): 571-583.
- Ezzy, Douglas (2014) Embodied morality and performed relationships. In *The Handbook of Contemporary Animism*, G. Harvey (Hg.) Abingdon / New York, NY: Routledge, 181-190.
- Fairlie, Simon (2014) *DIY PLANNING HANDBOOK – CONTENTS PAGE AND EXCERPTS*. Verfügbar unter: <http://tlio.org.uk/chapter7/diy-planning-handbook-contents-page-and-excerpts/>, 20.06.2016.
- Fassin, Didier (Hg.) (2012a) *A Companion to Moral Anthropology*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- (2012b) Introduction. Towards a Critical Moral Anthropology. In *A Companion to Moral Anthropology*, D. Fassin (Hg.) Malden, MA: Wiley-Blackwell, 1-17.
- (2014) The ethical turn in anthropology: Promises and uncertainties. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4(1): 429-435.
- Feld, Steven und Keith H. Basso (Hg.) (1996) *Senses of Place*. Santa Fe, NM: School of American Research Press.
- Fernandez, James W. (1998) Trees of Knowledge of Self and Other in Culture: On Models for the Moral Imagination. In *The Social Life of Trees. Anthropological Perspectives on Tree Symbolism*, L. Rival (Hg.) Oxford u.a.: Berg, 81-110.
- Finkelstein, Ellis (2008) Toward an Anthropology of Respect. *Social Analysis* 52(3): 99-117.
- Finkler, Kaja (2001) *Physicians at Work, Patients in Pain: Biomedical Practice and Patient Response in Mexico*. Durham, N.C.: Carolina Academic Press.
- Fischer, Edward F. (2014) *The Good Life: Aspiration, Dignity, and the Anthropology of Wellbeing*. Stanford University Press.
- Fletcher, Christopher (2005) Dystoposthesia: Emplacing Environmental Sensitivities. In *Empire of the Senses. The Sensual Culture Reader*, D. Howes (Hg.) Oxford u.a.: Berg, 380-396.
- Fortune, Dion (1999 [1938]) *The Sea Priestess*. York Beach, ME: Weiser.
- Fox, Kate (2004) *Watching the English. The hidden Rules of English Behaviour*. London: Hodder & Stoughton.
- Franke, Anselm (2010) *Animism. Vol. 1*. Berlin: Sternberg Press.

- Froschauer, Ulrike und Manfred Lueger (2003) *Das qualitative Interview. Zur Praxis interpretativer Analyse sozialer Systeme*. Wien: WUV.
- Gardner, Gerald Brosseau (1954) *Witchcraft today*. Secaucus, NJ: Citadel Press.
- Garuba, Harry (2012) On Animism, Modernity/Colonialism, and the African Order of Knowledge: Provisional Reflections. *e-flux* 36: 1-9.
- Geertz, Clifford (1988) *Works and lives: the anthropologist as author*. Stanford: Stanford University Press.
- Gellner, David N. (2012) Uncomfortable Antinomies: Going Beyond Methodological Nationalism in Social and Cultural Anthropology. *AAS Working Papers in Social Anthropology* 24: 1-16.
- Geurts, Kathryn Linn (2002) *Culture and the senses. Bodily ways of knowing in an African community*. Berkeley, CA u.a.: University of California Press.
- Gibson, James (1979) *The ecological approach to visual perception*. Boston, MA: Houghton Mifflin.
- Giddens, Anthony (1991) *Modernity and self-identity : self and society in the late modern age*. Cambridge: Polity Press.
- (2009) *The politics of climate change*. Cambridge / Malden, MA: Polity.
- Gieser, Thorsten (2008) *Experiencing the lifeworld of Druids*. PhD Thesis, University of Aberdeen.
- Gingrich, Andre (2005) Vom Verhältnis zur ‘Natur’ bei anderen Kulturen. *Wissenschaften & Umwelt Interdisziplinär* 9 (Themenheft: Naturschutz – warum, wo, was, wie?): 47–56.
- (2013) Establishing a 'Third Space'? Anthropology and the Potentials of Transcending a Great Divide. In *Anthropology and Nature*, K. Hastrup (Hg.) New York u.a.: Routledge, 108-124.
- Gläser, Jochen und Grit Laudel (2009) *Experteninterviews und qualitative Inhaltsanalyse als Instrumente rekonstruierender Untersuchungen*. Wiesbaden: VS, Verl. für Sozialwiss.
- Goody, Jack (1961) Religion and Ritual: The Definitional Problem. *The British Journal of Sociology* 12(2): 142-164.
- Graf, Franz (2009) *Dicen por aquí, que una cosa es saber, otra cosa es hacer, otra cosa es sentir: Lehre in der mexikanischen Heilkunde am Beispiel der Gemeinschaft calpulli cencalli im Valle de México*. Diplomarbeit, Universität Wien.
- (2013) "Ich bin keine Mexikanerin, aber ich bin Mexica": Über die Aneignung einer mexikanischen Heilpraxis im Umfeld von Revitalisierung und internationaler

- Verbreitung. In *Heilung in den Religionen. Religiöse, spirituelle und leibliche Dimensionen.*, V. Futterknecht, M. Kremser und M. Noseck-Licul (Hg.) Wien: LIT-Verlag, 467-483.
- (2017) Emerging animistic socialities? In *Emerging socialities and subjectivities in Twenty-First-Century healthcare*, B. Hadolt und A. Hardon (Hg.) Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Graves, Robert (1966 [1948]) *The White Goddess: A Historical Grammar of Poetic Myth*. New York, NY: Farrar, Straus and Giroux.
- Gray, John (2013) *Von Menschen und anderen Tieren*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Green, David A. (2002) *The Season of the Witch? Pagan magic in psycho-social context*. PhD Thesis, University of the West of England.
- Green, Donna (2009) Opal Waters, Rising Seas: How Sociocultural Inequality Reduces Resilience to Climate Change among Indigenous Australians. In *Anthropology and Climate Change*, S. A. Crate und M. Nuttall (Hg.) Walnut Creek: Left Coast Press, 311-326.
- Greenwood, Susan (2000) *Magic, Witchcraft and the Otherworld. An Anthropology*. Oxford u.a.: Berg.
- (2005) Of Worms, Snakes and Dragons: Can Magic Lead to an Ecological Worldview? In *Pagan Visions for a Sustainable Future*, L. De Angeles, E. Restall Orr und T. Van Dooren (Hg.) Woodbury, Mn: Llewellyn Publications, 69-95.
- Gregg, Melissa und Gregory J. Seigworth (2010) An Inventory of Shimmers. In *The Affect Theory Reader*, M. Gregg und G. J. Seigworth (Hg.) Duham, London: Duke University Press, 1-25.
- Griffin, Wendy und Chas S. Clifton (2004) Preface. In *Researching Paganisms*, W. Griffin und C. S. Clifton (Hg.) Walnut Creek, CA / Oxford: AltaMira Press, vii-viii.
- Grimm, Jacob und Wilhelm Grimm (1984) *Deutsches Wörterbuch, Band 2, Biermörder - Dwatsch*. München: Dt. Taschenbuch-Verl.
- Gupta, Akhil (2010) 'Indigenous' Knowledges: Ecology. In *Sociology and Anthropology of Economic Life I*, V. Das und R. K. Das (Hg.) New Delhi: Oxford University Press, 115-135.
- (2015) An Anthropology of Electricity from the Global South. *Cultural Anthropology* 30(4): 555-568.

- Guthrie, Stewart (2000) On Animism. *Current Anthropology* 41(1): 106-107.
- Haberman, David L. (2013) *People Trees: Worship of Trees in Northern India*. New York, NY: Oxford University Press.
- Haenn, Nora und Richard R. Wilk (2006) General Introduction to the Reader. In *Environment in Anthropology: A Reader in Ecology, Culture, and Sustainable Living*, N. Haenn und R. R. Wilk (Hg.) New York, NY: New York University Press, 1-2.
- Hägerstrand, Torsten (1976) Geography and the study of interaction between nature and society. *Geoforum* 7(5): 329-334.
- Halbmayer, Ernst (2012) Debating Animism, perspectivism and the construction of ontologies. *Indiana* 29: 9-23.
- Halbmayer, Ernst und Elke Mader (Hg.) (2004a) *Kultur, Raum, Landschaft. Zur Bedeutung des Raumes in Zeiten der Globalität*. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel.
- (2004b) Anthropology of Nature: From Connecting Nature and Culture to Crossing the Great Divide. In *Contemporary Issues in Socio-Cultural Anthropology: Perspectives and Research Activities from Austria*, S. Khittel, B. Plankensteiner und M. Six-Hohenbalken (Hg.) Wien: Löcker, 165-191.
- Hallowell, Irving A. (2002 [1960]) Ojibwa Ontology, Behavior, and World View. In *Readings in Indigenous Religions*, G. Harvey (Hg.) London: Bloomsbury, 17-49.
- Haraway, Donna (2008) *When Species Meet*. Minneapolis, MN
London: University of Minnesota Press.
- Hardman, Charlotte (1996) Introduction. In *Paganism Today: Witches, Druids, the Goddess and Ancient Earth Traditions for the Twenty-First Century*, G. Harvey und C. Hardman (Hg.) London: Thorsons, ix-xix.
- Harris, Adrian (2014) Embodied Eco-Paganism. In *The Handbook of Contemporary Animism*, G. Harvey (Hg.) Abingdon, New York, NY: Routledge, 403-415.
- Harvey, Graham (1997) *Listening People, Speaking Earth: Contemporary Paganism*. London: Hurst & Co.
- (Hg.) (2000) *Indigenous Religions. A Companion*. London u.a.: Cassell.
- (2002) *Readings in indigenous religions*. New York: Continuum.
- (Hg.) (2003) *Shamanism. A Reader*. London u.a.: Routledge.
- (2005) *Animism. Respecting the Living World*. London: Hurst & Company.
- (2006) Animals, Animists, and Academics. *Zygon* 41(1): 9-19.
- (2007) *What Do Pagans Believe?* London: Granta.

- (2009) *The Druid Network*. The Open University. Verfügbar unter:
<https://druidnetwork.org/files/core/GH%20Report.pdf>, 12.05.2016.
- (2010) Animism rather than Shamanism: new approaches to what shamans do (for other animists). In *Spirit Possession and Trance: New Interdisciplinary Perspectives*, B. Schmidt und L. Huskinson (Hg.) London: Continuum, 14–34.
- (2011) *Animism and Hedgehogs*. Verfügbar unter:
<http://tidesturner.blogspot.co.at/2011/08/animism-and-hedgehogs-by-graham-harvey.html>, 4.6.2012.
- (2012a) Foreword. In *The Wanton Green. Contemporary Writings on Place*, G. MacLellan und S. Cross (Hg.) Oxford: Mandrake of Oxford, 8-12.
- (2012b) An Animist Manifesto. *PAN: Philosophy, Activism, Nature* 9: 2-4.
- (2013) *Food, Sex and Strangers: Understanding Religion as Everyday Life*. Bristol: Acumen.
- (Hg.) (2014) *The Handbook of Contemporary Animism*. Abingdon, New York, NY: Routledge.
- Hastrup, Kirsten (Hg.) (2013a) *Anthropology and Nature*. New York u.a.: Routledge.
- (2013b) Nature. Anthropology on the Edge. In *Anthropology and Nature*, K. Hastrup (Hg.) New York u.a.: Routledge, 1-26.
- Hauser-Schäublin (2003) Teilnehmende Beobachtung. In *Methoden und Techniken* B. Beer (Hg.) Berlin: Reimer, 33-54.
- Heelas, Paul (1996) *The New Age Movement*. Oxford: Blackwell.
- Hobsbawm, Eric J. (1990) *Industry and Empire*. London: Penguin.
- Hobsbawm, Eric J. und Terence Ranger (1989) *The Invention of Tradition*. Cambridge u.a.: Cambridge Univ. Press.
- Holland, Chris (2009) *I Love My World: Mentoring Play in Nature for our Sustainable Future*. Otterton: Wholeland Press.
- Homans, George C. (1941) Anxiety and Ritual: the Theories of Malinoski and Radcliffe-Brown. *American Anthropologist* 43: 164-172.
- Honer, Anne (1994) Das explorative Interview: zur Rekonstruktion der Relevanzen von Expertinnen und anderen Leuten. *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie* 20: 623-640.
- Hope, Tom und Ieuan Jones (2006) Locating Contemporary British Paganism as Late Modern Culture. *Journal of Contemporary Religion* 21(3): 341-354.

- Hornborg, Alf (2006) Animism, fetishism, and objectivism as strategies for knowing (or not knowing) the world. *Ethnos* 71(1): 21-32.
- Howes, David (2005) Introduction. Empire of the Senses. In *Empire of the Senses. The Sensual Culture Reader*, D. Howes (Hg.) Oxford u.a.: Berg, 1-17.
- Hsu, Elisabeth (2008) The Senses and the Social: An Introduction. *Ethnos: Journal of Anthropology* 73(4): 433 - 443.
- Hutton, Ronald (1999) *The Triumph of the Moon*. Oxford: Oxford University Press.
- (2001) *Shamans: Siberian Spirituality and the Western Imagination*. New York, NY: Hambledon Continuum.
- (2003) *Witches, druids and King Arthur*. London: Hambledon and London.
- (2004) Living with Witchcraft. In *Researching Paganisms*, J. Blain, D. Ezzy und G. Harvey (Hg.) Walnut Creek, CA / Oxford: AltaMira Press, 171-187.
- (2012) Modern Paganism and Witchcraft. *Anthropology, Consciousness and Culture*, Blackwell Bookshop 87 Park Street, Bristol, Verfügbar unter: <http://anthrelicconsc.weebly.com>, 31.10.2012.
- (2013) *Pagan Britain*. New Haven / London: Yale University Press.
- Huxley, Aldous (1954) *The Doors of Perception*. London: Chatto & Windus.
- Ingold, Tim (1992) Culture and perception of environment. In *Bush Base: Forest Farm. Culture, Environment and Development*, E. Croll und D. Parkin (Hg.) London / New York, NY: Routledge, 39-56.
- (1993) The art of translation in a continuous world. In *Beyond Boundaries. Understanding, Translation and Anthropological Discourse*, G. Pálsson (Hg.) Oxford u.a.: Berg, 210-230.
- (1999a) "Animism" Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology [and Comments and Reply]. In *Current Anthropology*, N. Bird-David (Hg.), 67-91.
- (1999b) Comment on Bird-David, Nurit: "Animism" Revisited. Personhood, Environment, and Relational Epistemology. *Current Anthropology* 40(Supplement): 81-82.
- (2000) *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. London u.a.: Routledge.
- (2002) Jagen und Sammeln als Wahrnehmungsformen der Umwelt. In *Metamorphosen der Natur. Sozialanthropologische Untersuchungen zum Verhältnis von Weltbild und natürlicher Umwelt*, A. Gingrich und E. Mader (Hg.) Wien u.a.: Böhlau, 69-101.

- (2006a) Rethinking the animate, re-animating thought. *Ethnos* 71(1): 9-20.
 - (2006b) Becoming Persons: Consciousness and Sociality in Human Evolution. In *Anthropology in Theory. Issues in Epistemology*, H. L. Moore (Hg.) Oxford: Blackwell, 180-192.
 - (2008) Anthropology is not Ethnography. *Proceedings of the British Academy* 154: 96-92.
 - (2011) *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. London: Routledge.
- Ingold, Tim und Jo Lee Vergunst (2008) *Ways of Walking: Ethnography and Practice on Foot*. Aldershot / Burlington, VT: Ashgate.
- Irvine, Richard (2014) Deep time: an anthropological problem. *Social Anthropology* 22(2): 157-172.
- Ivakhiv, Adrian J. (2001) *Claiming Sacred Ground. Pilgrims and Politics at Glastonbury and Sedona*. Bloomington, IN u.a.: Indiana Univ. Press.
- (2005) Nature and Ethnicity in East European Paganism: An Environmental Ethic of the Religious Right? *The Pomegranate* 7(2): 194-225.
- Jacques, Peter, Riley Dunlap und Mark Freeman (2008) The organisation of denial: Conservative think tanks and environmental scepticism. *Environmental Politics* 17(3): 349-385.
- Jamison, Ian (2011) *Embodied Ethics and Contemporary Paganism*. PhD Thesis, Open University.
- Jedicke, Eckhard (1994) *Biotopverbund: Grundlagen und Maßnahmen einer neuen Naturschutzstrategie: 32 Tabellen*. Stuttgart: Ulmer.
- Johnson, Melissa A. (2013) Environment. In *Handbook of Sociocultural Anthropology*, J. G. Carrier und D. Gewertz (Hg.) London: Bloomsbury Publishers, 336-354.
- Johnson, Paul C. (2003) Shamanism from Ecuador to Chicago. A Case Study in New Age Ritual Appropriation. In *Shamanism. A Reader*, G. Harvey (Hg.) London u.a.: Routledge, 334-354.
- Johnston, Lucas F. (2014) *Religion and Sustainability: Social Movements and the Politics of the Environment*. London / New York, NY: Routledge.
- Jones, Prudence (o.J.) *What is Paganism?* Verfügbar unter: <http://www.paganfederation.org/what-is-paganism/>, 21.3.2017, London: Pagan Dawn.

- Just, Roger und David Zeitlyn (2014) *Excursions in realist anthropology : a merological approach*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publ.
- Kent, Eliza F. (2015) People Trees: Worship of Trees in Northern India by David L. Haberman. *American Anthropologist* 117(1): 188-189.
- Khek Gee Lim, Francis (2008) *Imagining the Good Life: Negotiating Culture and Development in Nepal Himalaya*. Leiden u.a.: Brill.
- Kienast, Dieter (1990) Die Sehnsucht nach dem Paradies. *Hochparterre: Zeitschrift für Architektur und Design* 3(7): 46-50.
- Kingsnorth, Paul und Dougald Hine (2009) *Uncivilisation. The Dark Mountain Manifesto*, (Hrsg.) Dark Mountain Project. Croydon
- Kinsley, David R. (1995) *Ecology and religion: ecological spirituality in cross-cultural perspective*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Kirchhoff, Thomas, Vera Vicenzotti und Annette Voigt (2012) Vielschichtige Sehnsucht nach Natur: Einleitende Bemerkungen über den Drang nach draußen in der heutigen Freizeitkultur. In *Sehnsucht nach Natur: Über den Drang nach draußen in der heutigen Freizeitkultur*, T. Kirchhoff, V. Vicenzotti und A. Voigt (Hg.) Bielefeld: Transcript, 9-19.
- Klein, Naomi (2011) *Capitalism vs. the Climate*. Verfügbar unter: <https://www.thenation.com/article/capitalism-vs-climate/>, 10.12.2016, The Nation: The Nation Company LLC.
- Kohl, Karl-Heinz (1993) *Ethnologie - die Wissenschaft vom kulturell Fremden: Eine Einführung*. München: Beck.
- Kohn, Eduardo (2013) *How Forests Think: Towards an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley, CA / Los Angeles, CA: University of California Press.
- (2014) Toward an ethical practice in the Anthropocene. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4(1): 459-464.
- Kopnina, Helen (2015) Revisiting the Lorax complex: deep ecology and biophilia in cross-cultural perspective. *Environmental Sociology* 1(4): 315-324.
- Kopnina, Helen und Eleanor Shoreman-Ouimet (Hg.) (2011a) *Environmental Anthropology Today*. London u.a.: Routledge.
- Krause, Franz (2005) *Ressourcenknappheit: Ethnologische Überlegungen zu einem allgegenwärtigen Phänomen*. Magisterarbeit, Freie Universität Berlin.

- Kuhn, Thomas S. (1970) *The structure of scientific revolutions*. Chicago, IL u.a.: Univ. of Chicago Press.
- Lassander, Mika (2009) Modern Paganism as a Legitimizing Framework for Post-Materialist Values. *Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies* 11(1): 74-96.
- Latour, Bruno (1993) *We have never been modern*. New York, NY / London: Harvester Wheatsheaf.
- (2001) *Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- (2004a) *Politics of Nature. How to Bring the Sciences into Democracy*. Cambridge, MA / London: Harvard University Press.
- (2004b) Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern. *Critical Inquiry* 30: 225-248.
- (2009) Perspectivism: 'Type' or 'bomb'? *Anthropology Today* 25(2): 1-2.
- (2011) Politics of nature: East and West perspectives. *Ethics & Global Politics* 4(1): 71-80.
- (2013) Facing Gaia. Six lectures on the political theology of nature. *Gifford Lectures on Natural Religion*, Edinburgh, 18-28.02.2013.
- Latour, Bruno und Philippe Descola (2013) *Approaches to the Anthropocene: A Conversation with Philippe Descola and Bruno Latour*. Vancouver: Presented by the Peter Wall Institute for Advanced Studies.
- Leder, Drew (1990) *The absent body*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Lee, Jo und Tim Ingold (2006) Fieldwork on Foot: Perceiving, Rooting, Socializing. In *Locating the Field: Space, Place and Context in Anthropology*, S. Coleman und P. Collins (Hg.) Oxford: Berg, 67-85.
- Leopold, Aldo (2014 [1949]) "The Land Ethic" from "A Sand County Almanac" (1949). In *The Sustainable Urban Development Reader*, S. M. Wheeler und T. Beatley (Hg.) London / New York, NY: Routledge, 24-33.
- Letcher, Andy (2001) The Scouring of the Shire: Fairies, Trolls and Pixies in Eco-Protest Culture. *Folklore* 112(2): 147-161.
- (2009) *Gaia told me to do it*. London / New York, NY: Routledge.
- (2006) *Shroom: A Cultural History of the Magic Mushroom*. New York, NY: Harper Collins.

- (2014) Psychedelics, animism and spirituality. In *The Handbook of Contemporary Animism*, G. Harvey (Hg.) Abingdon / New York, NY: Routledge, 341-352.
- LeVasseur, Todd und Anna Peterson (2017) *Religion and Ecological Crisis: The “Lynn White Thesis” at Fifty*. London / New York, NY: Routledge.
- Lévi-Strauss, Claude (1973) Die Geschichte von Asdiwal. In *Mythos und Totemismus: Beiträge zur Kritik der strukturalen Analyse*, E. Leach (Hg.) Frankfurt am Main: Suhrkamp, 27-81.
- Lewis, Gilbert (1994) Magic, Religion and Rationality of Belief. In *Companion Encyclopedia of Anthropology*, T. Ingold (Hg.) London u.a.: Routledge, 563-590.
- Lewis, James R. und Inga Bårdsen Tollefsen (2014) Gender and Paganism in Census and Survey Data. *Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies* 15(1-2): 61-78.
- Lindquist, Galina (1997) *Shamanic Performance on the Urban Scene: Neo-Shamanism in Contemporary Sweden*. *Stockholm Studies in Social Anthropology* 39. Stockholm: University of Stockholm.
- (2011) *Religion, politics and globalization*. New York, NY: Berghahn.
- Little, Paul E. (1999) Environments and Environmentalisms in Anthropological Research: Facing a New Millennium. *Annual Review Anthropology* 28(1): 253-284.
- LOA (2017) *Library of Avalon*. Verfügbar unter: <http://libraryofavalon.org.uk>, 17.05.2017, Glastonbury.
- Lockyer, Joshua und James R. Veteto (Hg.) (2013) *Environmental Anthropology Engaging Ecotopia: Bioregionalism, Permaculture, and Ecovillages*. New York, NY: Berghahn.
- Long, Nicholas J. und Henrietta L. Moore (2013a) *Sociality: New Directions*. New York, NY: Berghahn Books.
- (2013b) Introduction: sociality’s new directions. In *Sociality: New Directions*, N. J. Long und H. L. Moore (Hg.) New York, NY: Berghahn Books, 1-24.
- Louv, Richard (2005) *Last children in the woods : saving our children from nature-deficit disorder*. Chapel Hill, NC: Algonquin Books of Chapel Hill.
- Lovelock, James (2000 [1979]) *Gaia: A New Look at Life on Earth*. Oxford / New York, NY: Oxford University Press.
- (2007) *The revenge of Gaia: Why the Earth is Fighting Back – and How We Can Still Save Humanity*. London: Penguin Books.
- Lovelock, James und Lynn Margulis (1974) Atmospheric Homeostasis by and for the Biosphere: The Gaia Hypothesis. *Tellus* XXVI(1-2): 2-10.

- Low, Setha M. (1992) Symbolic Ties That Bind: Place Attachment in the Plaza. In *Place Attachment*, I. Altman und S. M. Low (Hg.) New York, NY: Springer, 165-185.
- Low, Setha M. und Irwin Altman (1992) *Symbolic Ties That Bind: Place Attachment in the Plaza*. New York, NY: Springer.
- Low, Setha M. und Denise Lawrence-Zúñiga (2003) Locating Culture. In *The Anthropology of Space and Place. Locating Culture*, S. M. Low und D. Lawrence-Zúñiga (Hg.) Malden, MA / Oxford: Blackwell Pub, 1-47.
- Luhrmann, Tanya M. (1989) *Persuasions of the Witch's Craft: Ritual Magic in Contemporary England*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- (1993) The resurgence of romanticism. Contemporary neopaganism, feminist spirituality and the divinity of nature. In *Environmentalism: the view from anthropology*, K. Milton (Hg.) London: Routledge, 219-232.
- (2002) Dissociation, Social Technology and the Spiritual Domain. In *British Subjects. An Anthropology of Britain*, N. Rapport (Hg.) Oxford / New York, NY: Berg, 121-138.
- Macfarlane, Alan (1987) *The Culture of Capitalism*. Oxford: Basil Blackwell.
- MacLellan, Gordon und Susan Cross (2012) Introduction: A word at the Beginning. In *The Wanton Green. Contemporary Writings on Place*, G. MacLellan und S. Cross (Hg.) Oxford: Mandrake of Oxford, 5-7.
- (2012) *The Wanton Green. Contemporary Writings on Place*. Oxford: Mandrake of Oxford.
- Macy, Joanna (1994) Toward a Healing of Self and World. In *Ecology. Key Concepts in Critical Theory*, C. Merchant (Hg.) Atlantic Highlands u.a.: Humanities Press International, 292-298.
- Madden, Raymond (2010) *Being ethnographic : a guide to the theory and practice of ethnography*. London: Sage.
- Mader, Elke (2004) *Schamanismus. In: Kultur- und Sozialanthropologie Lateinamerikas: Eine Einführung*. Verfügbar unter: <http://www.lateinamerikastudien.at/content/kultur/ethnologie/ethnologie-titel.html>, 27.8.2010: Lateinamerika-Studien Online.
- Magliocco, Sabina (2009) Pagans. In *Religions in Focus: New Approaches to Tradition and Contemporary Practices*, G. Harvey (Hg.) London / New York: Routledge, 101-120.

- Malinowski, Bronislaw (1979[1922]) *Argonauten des westlichen Pazifik. Ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten von Melanesisch-Neuguinea, Schriften Bd. I.* Frankfurt am Main: Syndikat.
- Mann, Michael E. (2012) *The Hockey Stick and the Climate Wars: Dispatches from the Front Lines.* New York, NY: Columbia University Press.
- Mayer, Gerhard und René Gründer (2010) Coming Home or Drifting Away: Magical Practice in the Twenty-First Century—Ways of Adopting Heterodox Beliefs and Religious Worldviews. *Journal of Contemporary Religion* 25(3): 395-418.
- McCarthy, Michael (2015) *The Moth Snowstorm - Nature and Joy.* London: John Murray.
- Mellino, Cole (2015) *Climate Deniers Attack 'Rock Star' Pope as 'Nature-Worshipping Pagan' Amid U.S. Visit.* Verfügbar unter: <https://www.ecowatch.com/climate-deniers-attack-rock-star-pope-as-nature-worshipping-pagan-amid-1882098230.html>, 15.06.2016: EcoWatch.
- Melton, Gordon J. (2004) An Introduction to New Religions. In *The Oxford Handbook of New Religious Movements*, J. R. Lewis (Hg.) Oxford / New York, NY: Oxford University Press, 16-35.
- Millennium Ecosystem Assessment (2005) *Ecosystems and human well-being.* Washington, DC: Island Press.
- Miller, Daniel (2008) *The Comfort of Things.* Cambridge, Malden: Polity Press.
- Milton, Kay (2002) *Loving Nature: Towards an Ecology of Emotion.* London u.a.: Routledge.
- Mitchell, Clyde J. (2006) Case and Situation Analysis. In *The Manchester School. Practice and Ethnographic Praxis in Anthropology*, T. Evens und D. Handelman (Hg.) New York, NY: Berghahn Books.
- Miyazaki, Hayao (1997) *Princess Mononoke.* Japan: Studio Ghibli. 134 min.
- (2001) *Spirited Away.* Japan: Studio Ghibli. 125 min.
- Monbiot, George (2010) *Spreading the White Plague.* Verfügbar unter: <http://www.monbiot.com/2010/11/15/spreading-the-white-plague/>, 20.03.2016.
- (2012) *The Gift of Death. Pathological consumption has become so normalised that we scarcely notice it.* Verfügbar unter: <http://www.monbiot.com/2012/12/10/the-gift-of-death/>, 07.09.2015.
- (2013) *Feral: Searching for Enchantment on the Frontiers of Rewilding.* London: Penguin Books.

- Moore, Henrietta L. (2011) *Still life : hopes, desires and satisfactions*. Cambridge / Malden, MA: Polity.
- Morrison, Kenneth M. (2000) The Cosmos as Intersubjective: Native American Other-than-Human Persons. In *Indigenous Religions. A Companion*, G. Harvey (Hg.) London u.a.: Cassell, 23-36.
- Moura Carvalho, Isabel C. und Carlos A. Steil (2008) The Sacralization of Nature and the "Naturalization" of the Sacred: theoretical contributions for the comprehension of the intercrossing between health, ecology and spirituality. *Ambiente & Sociedade* 4: 289-305.
- Mull, Dennis S. und Dorothy S. Mull (1983) A Visit With a Curandero. *The Journal of Western Medicine* 139(5): 730-736.
- Narotzky, Susana und Niko Besnier (2014) Crisis, Value, and Hope: Rethinking the Economy. *Current Anthropology* 55(S9): 4-16.
- Neal, Arthur G. (1985) Animism and Totemism in Popular Culture. *Journal of Popular Culture* 19(2): 15-23.
- Nigenda, Gustavo, Lejeune Locket, Cristina Manca und Gerardo Mora (2001) Non-biomedical health care practices in the State Morelos, Mexico: analysis of an emergent phenomenon. *Sociology of Health & Illness* 23(1): 3-23.
- NRC, US (2008) *Understanding and Responding to Climate Change. A brochure prepared by the US National Research Council*. Washington, DC: US National Academy of Sciences.
- Nuccitelli, Dana (2012) Why the Mail on Sunday was wrong to claim global warming has stopped. In *The Guardian* vom 16.10.2012, Guardian News and Media. Verfügbar unter: <https://www.theguardian.com/environment/2012/oct/16/daily-mail-global-warming-stopped-wrong>, 3.12.16.
- OBOD (o.J.) *Order of Bards, Ovates & Druids*. Verfügbar unter: <http://www.druidry.org>, 16.05.2017, Lewes.
- Observer (2012) *Rock Star at rally to save badgers*. Bristol: Bristol Observer (UK).
- Okely, Judith (2012) *Anthropological Practice. Fieldwork and the Ethnographic Method*. Oxford: Berg.
- ORF (2012) *Verrückter Plan. Streit über das Leben von 100.000 Dachsen*. Verfügbar unter: <http://orf.at/stories/2146070/2146079/>, 20.03.2015.

- Orion, Loretta (1995) *Never Again the Burning Times: Paganism Revisited*. Prospect Heights, IL: Waveland Press.
- Overing, Joanna (Hg.) (2005a [1985]) *Reason and Morality*. London, New York: Tavistock.
- Pagan Federation (o.J.) *About the Pagan Federation*. Verfügbar unter: <http://www.paganfederation.org/what-is-paganism/>, 21.03.2017.
- Palmer, Joy A. (2005[1998]) Spiritual ideas, environmental concerns and educational practice. In *Spirit of the Environment. Religion, Value and Environmental Concern*, D. E. Cooper und J. A. Palmer (Hg.) London / New York, NY: Routledge, 139-160.
- Pálsson, Gísli (1996) Human-environmental relations. Orientalism, paternalism and communalism. In *Nature & Society: anthropological perspectives*, P. Descola und G. Pálsson (Hg.) London [u.a.]: Routledge, 63-81.
- Parra, Constanza und Casey Walsh (2016) Socialities of Nature Beyond Utopia. *Nature and Culture* 11(3): 229-238.
- Patterson, Barry (2005) *The art of conversation with the genius loci*. Milverton: Capall Bann Publishing.
- Pearson, Joanne, Richard H. Roberts und Geoffrey Samuel (1998b) Introduction. In *Nature Religion Today: Paganism in the Modern World*, J. Pearson, R. H. Roberts und G. Samuel (Hg.) Edinburgh: Edinburgh University Press, 1-7.
- (Hg.) (1998a) *Nature Religion Today: Paganism in the Modern World*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Peterson, Nicolas (2011) Is the Aboriginal Landscape Sentient? Animism, the New Animism and the Warlpiri. *Oceania* 81: 167-179.
- Pike, Sarah M. (2001) *Earthly Bodies, Magical Selves: Contemporary Pagans and the Search for Community*. Berkley, CA / Los Angeles, CA / London: University of California Press.
- Pink, Sarah (2009) *Doing Sensory Ethnography*. London: SAGE Publications Ltd.
- Planet under Pressure (o.J.) *Planet under Pressure Conference*. Verfügbar unter: <https://icsu.org/events/interdisciplinary-body-events/planet-under-pressure-conference/>, 30.03.2017, Paris: International Council for Science (ICSU).
- Povinelli, Elizabeth A. (1995) Do Rocks Listen? The Cultural Politics of Apprehending Australian Aboriginal Labor. *American Anthropologist* 97(3): 505-518.
- Prince, Ruth und David Riches (2000) *The New Age in Glastonbury: The Construction of Religious Movements*. New York, NY / Oxford: Berghahn.

- Proctor, James D. und Evan Berry (2005) Social Science on Religion and Nature. In: *Encyclopedia of Religion and Nature*, (Hrsg.) B. Taylor, 1571-1577. London / New York, NY: Continuum
- Puntenney, Pamela J. (2009) Where Managerial and Scientific Knowledge meet Sociocultural Systems: Local Realities, Global Responsibilities. In *Anthropology and Climate Change*, S. A. Crate und M. Nuttall (Hg.) Walnut Creek, CA: Left Coast Press, 311-326.
- Queer Pagan Camp (2000) *Group Description*. Verfügbar unter: <https://beta.groups.yahoo.com/neo/groups/qpc/info>, 10.03.2017.
- Radkau, Joachim (2011) *Die Ära der Ökologie: Eine Weltgeschichte*. München: C. H. Beck.
- RAI (2016) *Anthropological Index Online*. Verfügbar unter: <http://aio.therai.org.uk>, 23.12.2016, London: Royal Anthropological Institute.
- Rappaport, Roy A. (1990) Ecosystems, Populations and People. In *The Ecosystem Approach in Anthropology: From Concept to Practice*, E. F. Moran (Hg.) Ann Arbor: The University of Michigan Press, 41-72.
- (1968) *Pigs for the ancestors ritual in the ecology of a New Guinea people*. New Haven, CN u.a.: Yale University Press.
- (1979) *Ecology, Meaning, and Religion*. Berkeley, CA: North Atlantic.
- Rapport, Nigel und Joanna Overing (2000) *Social and Cultural Anthropology. The Key Concepts*. London / New York, NY: Routledge.
- Reichl-Dolmatoff, Gerardo (1976) Cosmology as Ecological Analysis: A View from the Rain Forest. *Man* 11(3): 307-318.
- Reid, Siân Lee und Shelley Tsivia Rabinovitch (2004) Witches, Wiccans, and Neo-Pagans: A Review of Current Academic Treatments of Neo-Paganism. In *The Oxford Handbook of New Religious Movements*, J. R. Lewis (Hg.) Oxford / New York, NY: Oxford University Press, 514-533.
- Rest, Matthäus und Gertraud Seiser (2016) *Wild und schön: der Krampus im Salzburger Land*. Wien: LIT-Verlag.
- Restall Orr, Emma (2007) *Living with Honour: A Pagan Ethics*. Winchester / Washington, DC: O Books.
- (2012) *The Wakeful World. Animism, Mind and the Self in Nature*. Alresford: Moon Books.

- Rival, Laura (1998) Trees, from Symbols of Life and Regeneration to Political Artefacts. In *The Social Life of Trees. Anthropological Perspectives on Tree Symbolism*, L. Rival (Hg.) Oxford u.a.: Berg, 1-36.
- Robbins, Joel (2012) Cultural Values. In *A Companion to Moral Anthropology*, D. Fassin (Hg.) Malden, MA: Wiley-Blackwell, 117-132.
- Rosa, Hartmut (2016) *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Berlin: Suhrkamp.
- Rose, David (2012) Global warming stopped 16 years ago, reveals Met Office report quietly released... and here is the chart to prove it. In *The Mail on Sunday* vom 13.10.2012, DMG Media. Verfügbar unter: <http://www.dailymail.co.uk/sciencetech/article-2217286/Global-warming-stopped-16-years-ago-reveals-Met-Office-report-quietly-released--chart-prove-it.html>, 3.12.16.
- Rountree, Kathryn (2002) How Magic Works: New Zealand Feminist Witches' Theories of Ritual Action. *Anthropology of Consciousness* 13(1): 42-59.
- (2010) *Crafting Contemporary Pagan Identities in a Catholic Society*. Farnham: Ashgate.
- (2011) Localizing Neo-Paganism: integrating global and indigenous traditions in a Mediterranean Catholic society. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 17(4): 846-872.
- (2012) Neo-Paganism, Animism, and Kinship with Nature. *Journal of Contemporary Religion* 27(2): 305-320.
- (2014) Neo-Paganism, Native Faith and indigenous religion: a case study of Malta within the European context. *Social Anthropology* 22(1): 81-100.
- (2015) Introduction. Context ist Everything: Plurality and Paradox in Contemporary European Paganisms. In *Contemporary Pagan and Native Faith Movements in Europe: Colonialist and Nationalist Impulses*, K. Rountree (Hg.) New York, NY / Oxford: Berghahn, 1-23.
- Rowe, Stan J (1994) Ecocentrism: the Chord that Harmonizes Humans and Earth. *The Trumpeter* 2(11): 106-107.
- (2017) *Ecocentrism and Traditional Ecological Knowledge*. Verfügbar unter: http://www.ecospherics.net/pages/Ro993tek_1.html, 12.3.2017.
- Rowlands, Mark (2009) *The Philosopher and the Wolf: Lessons from the Wild on Love, Death and Happiness*. New York, NY: Pegasus Books.

- Sahlins, Marshall (2014) On the ontological scheme of *Beyond nature and culture*. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4(1): 281.
- Saladin d'Anglure, Bernard (1996) "shamanism". In *Encyclopedia of social and cultural anthropology*, A. Barnard und J. Spencer (Hg.) London [u.a.]: Routledge, 504-508.
- Scarry, Elaine (1985) *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. New York, NY / Oxford: Oxford University Press.
- Schäffter, Ortfried (1991) Modi des Fremderlebens. Deutungsmuster im Umgang mit Fremdheit. In *Das Fremde. Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 11-42.
- Scheper-Hughes, Nancy und Margaret M. Lock (1987) The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology. *Medical Anthropology Quarterly* 1(1): 6-41.
- Schlehe, Judith (2003) Formen qualitativer ethnografischer Interviews. In *Methoden und Techniken der Feldforschung*, B. Beer (Hg.) Berlin: Reimer, 71-93.
- Schmidt, Gerald (2005) *Positive Ecology: Sustainability and the 'Good Life'*. Aldershot / Burlington, VT: Ashgate.
- Schnegg, Michael, Robin Rieprich und Michael Pröpper (2014) Culture, Nature, and the Valuation of Ecosystem Services in Northern Namibia. *E&S Ecology and Society* 19(4): 26.
- Seiser, Gertraud (2006) "Healthy Native Soil" Versus Common Agricultural Policy: Neo-nationalism and Farmers in the EU, the Example of Austria. In *Neo-nationalism in Europe and Beyond: Perspectives from Social Anthropology*, A. Gingrich und M. Banks (Hg.) New York, NY / Oxford: Berghahn Books, 199-217.
- (2016) Kultur- und Sozialanthropologie, ethnographische Feldforschung: Was kann das sein? In *Wild und schön: der Krampus im Salzburger Land*, M. Rest und G. Seiser (Hg.) Wien: LIT-Verlag.
- Seiser, Gertraud und Wolfgang Fellner (2011) "Millenniumskapitalismus". In *Lexikon der Globalisierung*, F. Kreff, E.-M. Knoll und A. Gingrich (Hg.) Bielefeld: Transcript, 259-263.
- Seiser, Gertraud und Matthäus Rest (2016) Wild und schön: Eine Einleitung. In *Wild und schön: der Krampus im Salzburger Land*, M. Rest und G. Seiser (Hg.) Wien: LIT-Verlag.

- Shoreman-Ouimet, Eleanor und Helen Kopnina (2011b) Introduction: Environmental Anthropology of Yesterday and Today. In *Environmental Anthropology Today*, H. Kopnina und E. Shoreman-Ouimet (Hg.) London [u.a.]: Routledge, 1-33.
- Simos, Miriam "Starhawk" (1979) *The Spiral Dance. A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess*. New York, NY: Harper & Row.
- Spittler, Gerd (2001) Teilnehmende Beobachtung als Dichte Teilnahme. *Zeitschrift für Ethnologie* 126: 1-25.
- (2002) Arbeit - Transformation von Objekten oder Interaktion mit Subjekten? *Peripherie* 85/86(22): 9-31.
- Sponsel, Leslie E. (2001) Do Anthropologists Need Religion, and Vice Versa? Adventures and Dangers in Spiritual Ecology. In *New Directions in Anthropology and Environment: Intersections*, C. L. Crumley (Hg.) Maryland / Oxford: Altamira, 177-200.
- (2006) Religion and Environment. In: *Encyclopedia of Anthropology (A Sage reference publication)*, (Hrsg.) J. H. Birx, 2006-2009. Thousand Oaks, CA u.a. : Sage Publ.
- (2011) The Religion and Environment Interface. Spiritual Ecology in Ecological Anthropology. In *Environmental Anthropology Today*, H. Kopnina und E. Shoreman-Ouimet (Hg.) London u.a.: Routledge, 37-55.
- (2012) *Spiritual Ecology. A Quiet Revolution*. Santa Barbara, CA u.a.: Praeger.
- Starhawk (1982) *Dreaming the Dream: Magic, Sex, and Politics*. Boston, MA: Beacon Press.
- (o.J.) *Kamana Independent Study*. Verfügbar unter:
<https://www.wildernessawareness.org/adult-programs/kamana>, 12.11.2015, Duvall, WA: Wilderness Awareness School.
- Steinert, Johannes-Dieter und Inge Weber-Newth (2000) *Labour & Love: Deutsche in Großbritannien nach dem Zweiten Weltkrieg*. Osnabrück: Secolo Verlag.
- Stengers, Isabelle (2011) Reclaiming Animism. In *Animism: modernity through the looking glass = Animismus: moderne hinter den Spiegeln*, A. Franke, S. Folie und F. Generali (Hg.) Köln: Buchhandlung Walther Konig, 184-192.
- Stoll, Mark (2015) *Inherit the Holy Mountain: Religion and the Rise of American Environmentalism*. New York, NY: Oxford University Press.
- Stoller, Paul (2014) *Yaya's Story. The Quest for Well-Being in the World*. Chicago, IL / London: The University of Chicago Press.

- Strathern, Marylin (1992) *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge / New York, NY: Cambridge University Press.
- Strmiska, Michael F. (2005) Modern Paganism in World Cultures. Comparative Perspectives. In *Modern Paganism in World Cultures. Comparative Perspectives*, M. F. Strmiska (Hg.) Oxford: ABC-CLIO, 1-53.
- Stuckey, Priscilla (2010) Being Known by a Birch Tree: Animist Refigurings of Western Epistemology. *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, 4(3): 182-205.
- Syse, Karen L. und Martin L. Mueller (Hg.) (2015) *Sustainable Consumption and the Good Life: Interdisciplinary Perspectives*. New York, NY: Routledge.
- Szasz, Andrew (2007) *Shopping our way to safety how we changed from protecting the environment to protecting ourselves*. Minneapolis, MN u.a.: Univ. of Minnesota Press.
- TAB (2017) *The Atlantic Bookshop*. Verfügbar unter: <http://www.theatlantisbookshop.com>, 20.05.2017.
- Taylor, Bron R. (2010) *Dark Green Religion: Nature Spirituality and the Planetary Future*. Berkeley, CA / London: University of California Press.
- (2012) Foreword. In *Spiritual Ecology. A Quiet Revolution*, L. E. Sponsel (Hg.) Santa Barbara, CA u.a.: Praeger, i-ix.
- (2016) The Greening of Religion Hypothesis (Part One): From Lynn White, Jr and Claims That Religions Can Promote Environmentally Destructive Attitudes and Behaviors to Assertions They Are Becoming Environmentally Friendly. *Journal for the Study of Religion, Nature & Culture* 10(3): 268-305.
- Taylor, Eleanor (2012) Environment: Concern about climate change: a paler shade of green? In *British Social Attitudes*, A. Park, E. Clery, J. Curtice, M. Phillips und D. Utting (Hg.) London u.a.: National Centre for Social Research, 91-110.
- TDN (o.J.) *The Druid Network*. Verfügbar unter: <https://druidnetwork.org>, 15.05.2016.
- Teichmann, Roger (2011) *Nature, reason, and the good life: ethics for human beings*. New York, NY: Oxford University Press.
- The Spark (o.J.) *The Spark magazine. The UK's biggest alternative Magazine*. Verfügbar unter: <http://www.thespark.co.uk>, 17.05.2012, Bristol: Blue Sax Publishing Ltd.
- Thin, Neil (1996) Environment. In: *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, (Hrsg.) A. Barnard und J. Spencer. London: Routledge
- Thomas, Keith (1983) *Man and the Natural World: Changing Attitudes in England 1500-1800*. London: Allen Lane.

- Thrift, Nigel (1999) Steps towards an ecology of place. *Human Geography Today* (113): 111-119.
- Throop, C. Jason (2016) Aspects, affordances, breakdowns: Some phenomenological anthropological reflections upon Webb Keane's "Ethical life: Its natural and social histories". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 6(1): 469-475.
- Tolstoy, Leo (1952) *War and Peace (BOOK SIX: 1808 - 10)*. Chicago, IL / London / Toronto: William Benton.
- Tompkins, Peter und Christopher Bird (1973) *The secret life of plants*. New York, NY: Harper & Row.
- Townshend, David, John Creedy, Iain Diack, Ben Fraser, Emma Goldberg, Lyndon Marquis, Stuart Masheder, Gavin Measures, Haydn Pearson, Hazel Thomas und Andy Wharton (2008) *State of the Natural Environment: Natural England*.
- TransitionNetwork (2016) *TransitionNetwork.org*. Verfügbar unter: <https://transitionnetwork.org>, 20.03.2017, Totnes.
- Trotter, Robert T. und Juan A. Chavira (1997) *Curanderismo: Mexican American Folk Healing*. Athens, GA: University of Georgia Press.
- Turner, Victor (1979) *Process, performance and pilgrimage : a study in comparative symbology*. New Delhi: Concept.
- Turner, Victor und Edith Turner (1982) Performing Ethnography. *The Drama Review* 26(2): 33-50.
- Turney, Jon (2004) *Lovelock and Gaia: Signs of Life*. New York, NY: Columbia University Press.
- Tylor, Edward Burnett (1891 [1871]) *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*. London: Murray.
- UNCCD (2016) *Cultural and Spiritual Value of Land*. Verfügbar unter: <http://www.unccd.int/en/about-the-convention/The-Secretariat/Vacancies-and-consultancies/Documents/05%20TOR%20Cultural-Spiritual%20Value%20of%20Land.pdf>, 15.12.2016.
- Veldman, Robin Globus, Andrew Szasz und Randolph Haluza-DeLay (Hg.) (2014) *How the World's Religions are Responding to Climate Change: Social Scientific Investigations*. London: Routledge.
- Venkatesan, S., K. Martin, M. W. Scott, C. Pinney, N. Ssorin-Chaikov, J. Cook und M. Strathern (2013) The Group for Debates in Anthropological Theory (GDAT), The

- University of Manchester: The 2011 annual debate - Non-dualism is philosophy not ethnography. *Critique of Anthropology* 33(3): 300-360.
- Vidal, John (2014) *EU court rules UK government must clean up dangerous air pollution*. Verfügbar unter: <https://www.theguardian.com/environment/2014/nov/19/eu-court-rules-uk-government-must-clean-up-dangerous-air-pollution>, 4.12.2016, The Guardian: Guardian News and Media.
- Vigh, Henrik (2011) Youth Mobilisation as Social Navigation. Reflections on the concept of dubriagem. *Cadernos de Estudos Africanos* 140-164.
- Vitebsky, Piers (2003) From cosmology to environmentalism: Shamanism as local knowledge in a global setting. In *Shamanism: A reader*, G. Harvey (Hg.) London u.a.: Routledge, 276-298.
- Viveiros de Castro, Eduardo (1997) Die kosmologischen Pronomina und der indianische Perspektivismus. *Bulletin der Société suisse des Américanistes / Schweizer Amerikanisten-Gesellschaft* 61: 99-114.
- Viveiros de Castro, Eduardo (1998) Cosmological deixis and Amerindian perspectivism. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(3): 469–488.
- von Stuckrad, Kocku (2003) *Schamanismus und Esoterik: Kultur- und wissenschaftsgeschichtliche Betrachtungen*. Leuven: Peeters.
- Wallis, Robert J. (2003a) *Shamans/neo-shamans. Ecstasy, alternative archaeologies and contemporary Pagans*. London: Routledge.
- (2003b) Waking Ancestor Spirits. Neo-shamanic engagements with Archeology. In *Shamanism. A Reader*, G. Harvey (Hg.) London u.a.: Routledge, 402-423.
- (2004) Between the Worlds: Autoarcheology and Neo-Shamans. In *Researching Paganisms*, J. Blain, D. Ezzy und G. Harvey (Hg.) Walnut Creek, CA / Oxford: AltaMira Press., 191-215.
- (2009) Re-enchanting Rock Art Landscapes: Animic Ontologies, Nonhuman Agency and Rhizomic Personhood. *Time & Mind-the Journal of Archaeology Consciousness and Culture* 2(1): 47-69.
- (2011) Animism, Ancestors and Adjusted Styles of Communication: Hidden Art in Irish Passage Tombs. In *Archeological Imaginations of Religion*, T. Meier und P. Tillessen (Hg.) Budapest: Archaeolingua, 283-314.

- (2013) Exorcising ‘Spirits’: Approaching ‘Shamans’ and Rock Art Animically. In *Handbook of Contemporary Animism*, G. Harvey (Hg.) Acumen: Brill Academic Publishers.
- Watts, Michael J. (2015) Now and Then: The Origins of Political Ecology and the Rebirth of Adaptation as a Form of Thought. In *The Routledge Handbook of Political Ecology*, T. Perreault, G. Bridge und J. McCarthy (Hg.) London / New York, NY: Routledge, 19-50.
- Weber, Max, Hans Heinrich Gerth und Charles Wright Mills (1946) *From Max Weber : Essays in sociology*. New York, NY: Oxford University Press.
- Weinstein, Netta, Andrew K. Przybylski und Richard M. Ryan (2009) Can nature make us more caring? Effects of immersion in nature on intrinsic aspirations and generosity. *Pers Soc Psychol Bull* 35(10): 1315-1329.
- Weller, Francis (2015) *The wild edge of sorrow : rituals of renewal and the sacred work of grief*. Berkley, CA: North Atlantic Books.
- Wexler, Jay (2016) *When God Isn't Green: A World-Wide Journey to Places Where Religious Practice and Environmentalism Collide*. Boston, MA: Beacon Press.
- White, Lynn (1967) The Historical Roots of Our Ecologic Crisis. *Science* 155(3767): 1203-1207.
- Wilk, Richard R. (2001) Consuming Morality *Journal of Consumer Culture* 1(2): 245-260.
- Willerslev, Rane (2013) Taking Animism Seriously, but Perhaps Not Too Seriously? *Religion and Society: Advances in Research* 4(1): 41-57.
- Wolch, J. R., K. West und T. E. Gaines (1995) Transspecies urban theory. *Environment and planning. D, Society & space*. 13(6): 735.
- Wright, Sarah (2015) More-than-human, emergent belongings: A weak theory approach. *Progress in Human Geography* 39(4): 391-411.
- York, Michael (1995) *The Emerging Network. A Sociology of the New Age and Neo-Pagan Movements*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- (1999) Invented Culture/Invented Religion: The Fictional Origins of Contemporary Paganism. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 3(1): 135-146.
- (2003) *Pagan Theology: Paganism as a World Religion*. New York, NY / London: New York University Press.

- Young, David und Jean-Guy Goulet (Hg.) (1994) *Being changed: The anthropology of extraordinary experience*. Ontario, Cardiff: Broadview Press.
- Young, Jon (1996) *Songline: Introduction to Wilderness Awareness School's Natural Training Programs*. San Gregorio, CA: Owl link Media.
- Young, Jon, Ellen Haas und Evan McGown (2008) *Coyote's Guide to Connecting With Nature*. Shelton, WA: Owl link Media.
- Zapf, Harald (2002) *Dekonstruktion des Reinen: Hybridität und ihre Manifestationen im Werk von Ishmael Reed*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Ziegler, Gerd B. (2007) *Tarot: Spiegel der Seele: [Handbuch zum Crowley Tarot]*. Neuhausen [am Rheinfall]: AGM Urania.
- Zigon, Jarrett (2014) An Ethics of Dwelling and a Politics of World-Building: a Critical response to ordinary ethics. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 20: 746-764.

Abstract

England ist durch ein widersprüchliches Verhältnis zwischen Mensch und Umwelt gekennzeichnet. Einerseits nahm in diesem Land die industrielle Revolution und die Urbanisierung ihren Ausgang, andererseits hat England den „Paganismus“ hervorgebracht. Praktizierende dieser Religion oder Spiritualität teilen dystopische Vorstellungen über ökologische Diagnosen und ein Streben nach Zugehörigkeit zu einer „mehr-als-menschlichen“ Welt. Den Ausgangspunkt der vorliegenden kultur- und sozialanthropologischen Arbeit bildet eine einjährige ethnographische Feldforschung mit teilnehmender Beobachtung und qualitativen Interviewformen bei Pagans und *earth lovers* im Südwesten von England. Dabei zeigen sich Ähnlichkeiten in der Zuschreibung von Bedeutungen, den Praktiken und Erfahrungen im Umgang mit der Natur. Meine GesprächspartnerInnen teilen ein „Projekt“: Ihr Drang ins Freie ist mit einem Streben „gute“ Menschen zu sein und ein „gutes Leben“ führen zu wollen eng verknüpft. „Gut“ kann dabei nur sein, was sie mit Sinn erfüllt und sie moralisch vor sich und der Umwelt vertreten können. Ziel dieser Untersuchung ist ein ethnographisch fundiertes Verständnis von Mensch-Umwelt-Beziehungen von Pagans und *earth lovers* zu ermitteln. Mein theoretisches Interesse gründet in der Frage, was aus dieser Beschäftigung über das Verhältnis zwischen Mensch und Umwelt generell gesagt werden kann. Die Frage nach diesem Verhältnis begleitet die Anthropologie seit ihren Anfängen. Ihr kommt angesichts rezenter ökologischer Herausforderungen und Verantwortungen neue Relevanz zu.