

Stein

JEFFREY JEROME COHEN

**STEIN
EINE ÖKOLOGIE DES NICHTHUMANEN**

Aus dem amerikanischen Englisch von
Till Bardoux und Nikola Basler

August Verlag

INHALT

Einführung: Steinerne Erzählungen	7
Geophilie: Steinerne Liebe	41
Exkurs: Das Gewicht der Vergangenheit	131
Zeit: Steinerne Beharrlichkeit	141
Exkurs: Ein unbekannt' Herz	233
Kraft: Steinernes Abenteuer	239
Exkurs: Geologisch	333
Seele: Steinernes Leben	345
Nachwort: Island	445
Literaturverzeichnis	454

EINFÜHRUNG STEINERNE ERZÄHLUNGEN

Drei Geonarrative

1. *Wie ein Fels*

Seiner Familie, seines Heims und seiner Gesundheit beraubt, fragt sich Hiob, wie er die Katastrophen der Welt überleben soll. „Ist denn meine Kraft die Kraft von Steinen, oder ist mein Fleisch aus Bronze?“, klagt er.¹ Fels und harte Metalle halten aus, was kein sterbliches Fleisch auszuhalten vermag. Nicht aus Stein gemacht, ergibt sich Hiob dem Kummer und erzählt eine Geschichte vom unerträglichen Dasein als Mensch. Ein schwindelerregender Perspektivwechsel stellt sich ein, als Gott interveniert, die geologische Zeit heraufbeschwört und fragt, wo Hiob war, als die Grundfesten der Erde gelegt wurden (Hiob 38,4). Kennt Hiob denn das Tosen der Elemente? Regen, der sich wie ein Wasserfall ergießt, Eis, das hart wie Stein wird, Sterne, die die Himmelsweiten durchlaufen, die Geheimnisse des Wirbelsturms, das Gähnen des Abgrunds tief unter dem Meer? Kann er die Kraft der nichthumanen Welt erkennen, den langen Bogen ihrer Äonen? Gott weist also Hiobs Klage zurück, indem er eine Größenordnung aufruft, die ihn und alles Menschliche verschwindend klein macht.

Die Durchhaltekraft eines Felsens hat Hiob nicht. Und doch war Adam „de limo terrae“ gemacht, aus Schlamm oder Lehm (1 Mose 2,7). Wie Stein ist auch menschliches Fleisch die Vermengung von trockener Erde mit bindendem Wasser: eine instabile Vereinigung von Feuchtem und Trockenem, Kaltem und Warmem, Feuer und Tränen. Die Materialität von Stein

¹ „Nec fortitudo lapidum fortitudo mea, nec caro mea aënea est“ (Hiob 6,12). Alle Bibelzitate sind, wenn nicht anders angegeben, aus der Lateinischen *Vulgata*. Zitate aus mittelalterlichen und klassischen antiken Quellen sind aus den in der Bibliografie angeführten Ausgaben und Übersetzungen. Zitate ohne solche Belege sind eigene Übersetzungen.

gehört ebenfalls zu Eva (geschaffen aus Knochen, dem Lithischen innerhalb des Körperlichen) und zu Hiobs namenloser Frau, die genau wie er zutiefst leidet, wenngleich ihre Geschichte unerzählt bleibt. Durch Gottes Atem haben Männer und Frauen eine lebendige Seele („animam viventem“). Dieser Unterschied macht Hiobs lithisches Erbe vielleicht unerheblich, selbst wenn es seine Klage komplizierter werden lässt: Er ist tatsächlich von Steinernheit erfüllt. Noch im 13. Jahrhundert musste der Philosoph und Wissenschaftler Albertus Magnus zudem die Idee widerlegen, dass Steine Seelen besitzen, so lebendig muten sie an, wenn sie nicht einfach im Vergleich zu Menschen untersucht werden, sondern in ihrem naturgegebenen Gedeihen. Stein ist Urmaterie, nichthuman in seiner Dauer. Doch trotz seiner unermesslichen Zeitlichkeit ist das Lithische nicht irgendein riesiges und fremdartiges Außen. Beharrlich entfaltet sich eine Grenzen durchbrechende Intimität.

Schleudere einen Stein, und du wirst eine Ontologie zertrümmern und von aller Taxonomie nur glitzernde Scherben zurücklassen.

2. *Wie ein Berg*

In einer bahnbrechenden Arbeit zur Theoretisierung der Umwelt hat Aldo Leopold eine unverwüstliche Wendung in das ökologische Vokabular eingeführt: „wie ein Berg denken“.² Leopold beginnt mit dem Heulen eines Wolfes, einem „Ausbruch einer wilden, kühnen Trauer“, der einen Waldhang hinabschallt und immer näher kommt. Für Hirsche ist der Ruf eine

² Die Wendung *Thinking like a mountain* dient einem Essay in der „Sketches here and there“-Sektion von Leopolds Buch *A Sand County Almanac* von 1948 (S. 129–133) als Titel; dt. „Wie ein Berg denken“, in: Aldo Leopold, *Ein Jahr im Sand County*, 2019, S. 131–135. Nachdem sie häufig zitiert wurde, hat sie ein Eigenleben entwickelt und den Titel für zahlreiche Bücher und umweltbezogene Musikstücke geliefert. Als Beispiel für eine einfühlsame Lektüre von Leopolds Essay, die nicht vor dessen Problemen zurückschreckt, sondern dessen Versuch rühmt, „durch eine neue kopernikanische Wende gegen den Anthropozentrismus anzudenken“, s. Buell, *The Future of Environmental Criticism*, S. 104f. Zu einer jüngeren Aufnahme von Leopolds Idee einer „Landethik“ s. Brayton, *Shakespeare's Ocean* (S. 18–21), ein Buch, das auch den „terrestrischen Ansatz“ eines Großteils der ökologischen Theorie kritisiert.

Warnung vor Vergänglichkeit; für Kiefern eine Prophezeiung von Blut auf Schnee; für Aasfresser die Ankündigung eines baldigen Festmahls; für Viehzüchter heißt das Geheul Verlust; für Jäger ist es der Ruf der Beute. Die Verbindungen des Wolfes zu jedem Menschen und Nichtmenschen sind vielfältig und tief; sie konstituieren ein sowohl Jahrtausende altes als auch schwer zugängliches Wissen: „Nur der Berg hat lange genug gelebt, um dem Wolfsgeheul objektiv zu lauschen. [...] Nur ein unbelehrbarer Anfänger nimmt die Anwesenheit oder Abwesenheit von Wölfen oder den Umstand, dass Berge eine heimliche Meinung über sie haben, nicht wahr.“³ Leopold erfährt von dieser introvertierten Beziehung, als er, sich im Jägerparadies wähnend, eine Wölfin und ihre Welpen erschießt. Ohne ihr Wolfsrudel wird die Bergspitze rasch zu einer kahlen Einöde. Die Hirsche vermehren sich so sehr, dass sie jedes Blatt wegfressen und das Ökosystem verarmen lassen. Bald darauf gesellen sich zum kahlgefressenen Unterholz „die Gebeine des ersehnten Hirschrudels, verhungert an seinem eigenen Zuviel“.⁴ Weil ein Berg so viel länger fortbesteht als Kiefern, Wölfe, Böcke und Menschen, bewahren seine felsigen Weiten die Weisheit einer langen Vergangenheit. Als ein Geflecht von Verbindungen ist der Berg mit allem ringenden Leben verstrickt und durchtränkt selbst Gestein mit Vitalität.

Auf dem Gipfel: Perspektive. Leopold vollführt einen rhetorischen Trick, der beim naturkundlichen Schreiben gebräuchlich ist, indem er einen strategischen Anthropomorphismus anwendet, um das menschliche Verständnis für ökologische Prekarität zu vertiefen. „Denken wie ein Berg“ betont die von weit verstreuten Biomen bewirkten Gleichgewichte und die Gefahr ihrer Störung. Doch der von Leopold angelegte Maßstab ist zu klein. Ein Berg ist mehr als eine Allegorie für paradiesische Natur, mehr als eine Figur in einer menschlichen Erzählung

³ Leopold, *Ein Jahr im Sand County*, S. 132.

⁴ Leopold, *A Sand County Almanac*, S. 132 [dt. vgl. *Ein Jahr im Sand County*, S. 134].

von ausgewogener Besiedlung und expansiver irdischer Wechselbeziehung.⁵ Es sind nicht Beziehungen, die Dinge wie Felsen und Berge erschaffen; Dinge wie Felsen und Berge sind es, die ein Florieren von Beziehungen ermöglichen.⁶ Die im 12. Jahrhundert schreibende Marie de France bezeichnete diese nicht-humane Handlungsmacht als *aventure*, als zukunftssträchtige „Heraufkunft“ oder „Abenteuer“. In ihren Versdichtungen, etwa den Lais *Guigemar* und *Yonec*, beschreibt sie Frauen, die in Türmen aus kaltem Marmor eingesperrt sind. Die Flucht in eine weitere Welt kommt nur darüber zustande, dass sich das Selbst dem steinernen Gehege entwindet und in eine steinige Mobilität wirft: ein Sprung durch ein offenes Fenster, das Ausprobieren einer vermeintlich verriegelten Tür, ein Wandern aus der Einkerkung in freundlichere Landschaften. Eine Straße taucht tief in einen Berg ein und in einer ganz aus Silber gebauten Stadt wieder auf. Eine für den Selbstmord aufgesuchte Klippe ist der Ort, an dem ein Schiff wartet, Transportmittel zu einem fernen Leben. Ein grandioses Grab bietet keine ermüdende Unterweisung in menschlicher Vergänglichkeit, sondern eine Einladung zu einer unerwarteten Zukunft, zu veränderter Erzählung.

Besteige einen Berg, um Ausblick zu suchen, und sein natürliches Panorama wird dich in ontologischen Taumel versetzen. Wie ein Berg zu denken verlangt einen Sprung aus vorübergehenden Stabilitäten, aus der kleinmachenden Beschränktheit rein menschlicher Fabeln. In dem geologischen Existenzrahmen von Bergen heben und senken sich Gipfel in furchterregenden Wellenbewegungen. Bergspitzen türmen sich auf, wenn

⁵ Siehe zum Beispiel Scotts *Removing Mountains*, ein Buch, das versucht, nachhaltigere menschliche Existenzweisen zu imaginieren, und gut illustriert, warum Umweltgerechtigkeit auf solche Projekte Einfluss ausüben muss. Indem sie die miteinander verwobenen sozial-natürlichen Beziehungen nachzeichnet, die sich um die Bergkuppenabtragung im südlichen West Virginia ballen, erzählt Scott von der Zeitlichkeit eines Ortes durch die Zeugnis- und Archivfunktion von Gestein (S. 21f.).

⁶ Hier wurde ich inspiriert durch Cuomos Arbeit in *Feminism and Ecological Communities*, versuche aber, ihren ethischen Ansatz über kohlenstoffbasierte körperliche Formen und menschliche Bestimmungen hinaus zur Anwendung zu bringen. Cuomo schreibt auf S. 42, S. 72f., S. 107 und S. 146 sehr scharfsinnig über Leopold.

tektonische Platten aneinanderstoßen, zerbröckeln, wenn Wasser Granit zu Staub scheuert und als Schlick in Flussmündungen trägt, um dort neuen Fels entstehen zu lassen. Kontinente krachen aneinander, brechen dann entzwei, um übers Meer zu treiben. Stumpfes und unergründliches Gestein gibt sich nicht als Metapher für natürliche Harmonien und Systeme in dauerhaftem Gleichgewicht her. Die Fährten lebendiger Kreaturen sind das denkbar dürftigste Archiv, ihr Heulen und Sprechen hinterlässt die denkbar flüchtigsten Spuren. „Denken wie ein Berg“ weitet den Anwendungsbereich kritischer Untersuchungen aus, indem zwei Figuren gekoppelt werden, die weder beständig noch gänzlich bekannt sind: eine geologische Formation, die nicht stillsteht, und eine Kreatur mit unsteter Geschichte, die leicht zu Fall zu bringen ist.

3. *Like a Rolling Stone*

Bruno Latour schreibt über die Gegenstände, die sich in Laboratorien, Regenwäldern, Städten und Häusern scharen, über ihre Gefügigkeit oder Widerspenstigkeit, wenn Menschen Allianzen mit ihnen eingehen, und über ihre Mitwirkung beim Verfassen der Narrative, die, zumindest für eine Weile, Fakten werden. Als geistiger Vater der Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT), einem Untersuchungsmodus, der die Handlungsmacht von nicht-humanen Entitäten detailliert schildert, argumentiert Latour, dass Gegenstände eher energetische Mediatoren als passive Werkzeuge sind.⁷ Der objektorientierte Philosoph Graham

⁷ Für eine klare Erläuterung der ANT s. insbesondere Latour, *Reassembling the Social* [dt. *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft*]. Bjørnar Olsen liefert eine gute Illustration für ANT in Aktion, wenn er über das Amerika des 18. Jahrhunderts schreibt: „Besteck, georgianische Häuser und Grabsteine sind nicht bloßer Ausdruck – und noch viel weniger bloßes Symbol – einer im Voraus geschaffenen neuen amerikanischen Schablone. Sie waren aktiv daran beteiligt, die neuen sozialen Schismen und Gedanken zu erschaffen und zu ‚ontologisieren‘, welche ohne sie vielleicht nicht existiert hätten“ (*In Defense of Things*, S. 146). Olsen liefert zudem das Beispiel eines norwegischen Abenteurers, der den Anspruch erhebt, „allein und ohne Unterstützung“ die Antarktis auf Skiern durchquert zu haben, und führt aus, das solche Ansprüche auf souveräne Autonomie die Beteiligung von Skiern, einem Schlitten, Ausrüstung, Herstellern von Extremwetterkleidung, proteinangereicherter Nahrung, Sponsoren und „Generationen von Kartenzeichnern, früheren Erkundern, Satelliten und Navigationssystemen, die ihm alle auf seinem Weg halfen“, schlichtweg negieren (S. 143).

Harman beschreibt Dinge auf ähnliche Weise als „Aktanten, die für immer in Freundschaften und Duellen verstrickt bleiben werden“.⁸ Ihre wunderbaren Erzählungen bleiben unbeachtet, wenn wir Gegenstände auf ein tieferliegendes Spiel von Kräften reduzieren oder sie in einem übergreifenden Kontext auflösen. Jeder Gegenstand hält unergründliche Reserven vor und kann nicht mit irgendetwas anderem gleichgesetzt werden, ohne seine Möglichkeiten zu verringern. „Winzige Tricksterobjekte bewirken ohne Warnung einen Umschwung“, schreibt Harman, sodass selbst der kleinste Stein Konsequenzen haben kann, die in keinem Verhältnis zu seiner Größe stehen: „Ein Kiesel kann ein Imperium zerstören, wenn der Kaiser beim Essen an ihm erstickt.“⁹

Mit der Erwähnung eines Kieselsteins, der ein Imperium zum Einsturz bringen könnte, betont Harman die Macht des Nicht-humanen und reiht sich in eine lange Tradition ein, gemäß der das Philosophische aus dem Lithischen hervorgeschürft wird. Steine sind die Partner, mit denen wir die epistemologischen Strukturen aufbauen, die über uns zusammenstürzen können. Sie sind alte Verbündete bei der Wissensgewinnung. Ein an der Küste entdeckter Stein eröffnet ein Abenteuer in Tiefenzeit und nichthumanen Kräften: langsame Sedimentierung von Schwemmboden und vulkanischer Asche, knirschende tektonische Verschiebung, mahlende Masse und epochale Verdichtung, infernalische Hitze, unaufhörliche Trübung des Meeres. Der Philosoph Michel Serres argumentiert, dass Stein in jeder archäologischen Schicht der menschlichen Geschichte das Fundament der Erzählung ist: die Klagemauer, Ruine eines abgetragenen Tempels („nicht ein Stein blieb auf dem anderen“); Thales, der die Geometrie durch sein Studium der Pyramiden erfand, Zeitreisende aus Jahrhunderten, die für ihn ebenso fern waren wie er für uns; der Schwarze Stein der Kaaba

⁸ Harman, *Prince of Networks*, S. 21.

⁹ Ebd.

in Mekka, Magnet für Pilger; die Geburt der modernen Wissenschaft durch das aufmerksame Studium fallender Steine in der Renaissance; Jesus, der eine Kirche auf Petrus baut, dessen Name „Fels“ bedeutet.¹⁰ Stein wird die Felssohle der Geschichte, da lithische Handlungsmacht menschliches Wissen vorantreibt. Stein, weder leblose Materie noch fügsames Utensil, ebenso schieres Hindernis wie kollaborative Kraft, ruft Erzählung ins Leben, hat einen Partner in Sprache (genauso nicht-human wie er), ist materielle Metapher.¹¹ Als zugleich sprachliche, geschichtenbeladene, dingliche und handlungsmächtige Transportvorrichtung ist eine Metapher ein ontologisches Gleiten, ein tektonisches Umschwenken, zu Figürlichem und aus Figürlichem kommende Materialität, „*matterphor*“.¹² Wie Stein. Ob ein Kiesel oder ein Vulkan, ein Berg oder ein Meteorit – das Lithische bietet ein Übergehen in Aktion, einen Katalysator, eine Ursache.

Der griechische Mythos von Sisyphos und seiner gescheiterten Arbeit, die darin bestand, einen Felsblock einen Hügel des Hades immer wieder hinaufzuwälzen, hat lange fasziniert. Sisyphos wird von einer Allegorie für absolute Unterwürfigkeit

¹⁰ Serres, *Statues*, S. 213. Siehe auch Latour, *We Have Never Been Modern*, S. 82 [dt. *Wir sind nie modern gewesen*, S. 110]. Ein Stein, der nicht auf Serres' Liste steht, obwohl er durchaus darauf gehören würde, ist der sechseinhalb Tonnen schwere, altarähnliche Monolith aus Eisenerz im Meditationsraum des UN-Hauptquartiers in New York.

¹¹ Zum Konzept der Metapher als erdgebundenem Gedanken, also „nicht so sehr Aspekte des auf den Rang einer makellosen Idee zurechtgestutzten Objekts (die wörtlichen und daraus folgenden figurativen Bedeutungen) als vielmehr Aspekte des jedweder Idee vorausgehenden, hartnäckig undeutlich bleibenden Objekts selbst“, s. Mansell, „Metaphor as Matter“, S. 115f. Peter Travis beschreibt die Metapher als „kühn nichtlogische Gleichung“ aus stofflicher Welt, die eher Objekt denn Übersetzung von Materialität in Sprache sei (*Disseminial Chaucer*, S. 179), während Susan Crane auf die „doppelte Bindung der Metapher an Inhalt und Medium“ verweist, „die die Metapher davor bewahrt, in den Äther moralischer Semiosis abzudriften“ (*Animal Encounters*, S. 83–86). Die Idee der „materiellen Metapher“ geht noch weiter und insistiert auf einer absoluten Untrennbarkeit: Sprache ist Materie; Materialität ist in Erzählungen eingewoben.

¹² „*Matterphor*“ ist ein gelungener Neologismus von Lowell Duckert, den dieser während der Konferenz zum „Elemental Ecocriticism“ an der University of Alabama im April 2013 benutzte, um das Werk der Elemente zu beschreiben. Vgl. Haraway zu den „materiell-semiotischen Schnittstellen oder Knoten, in denen verschiedene Körper und Bedeutungen einander mitgestalten“ (*When Species Meet*, S. 4; s. auch ebd., S. 383, Anm. 11). Die Umwelt-„*Matterphor*“ ist das Ökomateriell-Semiotische. Gaston Bachelard beschreibt in seinen zahlreichen Meditationen über die Elemente ein ähnliches Gleiten zwischen dem Materiellen, dem Ideellen und dem Narrativen. Siehe z.B. *Earth and Reveries of Will*, speziell das, was er „Stein-Geburtshilfe“ und die „Dialektik von Fels und Wolken“ nennt (S. 143).



Abb. 1: Ein Stück vom Vulkan Hekla auf Island

gegenüber den Göttern zu einem existenziellen Helden; dass er sich auf die Absurdität der Welt einlässt, wird zu einem Triumph des menschlichen Willens. Doch niemand, wie Serres trocken feststellt, erzählt die Geschichte des unaufhörlich herabrollenden Steines, der Sisyphos durch äonische Zeiten begleitet.¹³ Der Stein bleibt am Ursprung der Erzählung

¹³ Émilie Hache und Bruno Latour artikulieren gut, was bei Serres' Argument aus *Statuses* auf dem Spiel steht, wenn sie schreiben: „Ein jeder hat Sisyphos' Verurteilung und Notlage dermaßen ‚moralisiert', dass er zu einer wesentlichen Figur des Absurden geworden ist – doch wer schenkt dem Felsblock Beachtung, der mit all seinem Gewicht auf dem Mythos und auf den Schultern des Sisyphos lastet? Wir sprechen von einsamen Menschen und der Absurdität der modernen *Conditio humana*, während der Mythos eine Frage über *Dinge* aufwirft: Warum, fragt Serres, schaffen wir es nie, unseren Fokus auf das Ding zu lenken, von dem der Mythos selbst uns so ausdrücklich erzählt? Gemeinsam mit dem Mythos darauf zu insistieren, dass der Felsblock immer wieder zurückrollt, talwärts, bedeutet zu sagen, dass es *auf den Felsblock ankommt*; und dass wir seine Rolle missverstehen, wenn alles, was wir sehen, eine absurde Aufgabe ist, die ein Tribunal einem schuldigen Mann auferlegt hat“ („Morality or Moralism?", S. 319). Gaston Bachelard stellte in *Earth and*

bestehen, doch ein Narrativ, in dem er mehr als nur eine Zusatzvorrichtung wäre, eher ein Protagonist als ein Requisite, muss erst noch erscheinen. Zwischen Sisyphos und seinem Felsblock öffnet sich ein Raum der Gefahr und Schönheit, des mythisch gewordenen Profanen, ein komplizierter Tanz von Berührung und Rückzug. Was nun, wenn die Sage von Sisyphos nicht nur von einem Menschen und einem Stein handelt, beide auf ihre eigene Art einsam und um die Hauptrolle buhlend, sondern wenn sie als ein vielschichtiges Narrativ einer die taxonomischen Grenzen überschreitenden Beziehung zu verstehen wäre: ein Mensch, der versucht, einen Felsblock zu packen, der niemals aufhört herabzurollen, Hände auf harter Oberfläche, Fels gegen Hände, eine epochale Umarmung?

In Stein gemeißelt

Dieses Buch hat etwas von einem Gedankenexperiment, dem Versuch nämlich, in der profansten aller Substanzen Lebendigkeit zu erkennen. Trotz seiner Herabsetzung auf einen Tropus für das Kalte, Gleichgültige und Reglose legt Stein eine seltsame, eine queere Lebhaftigkeit offen, ein heikles Angebot mineralischer Freundschaftlichkeit. Stein aggregiert, zieht grundverschiedene Materie an, verschiedene rhetorische Verfahren und Narrative, insbesondere zusammengesetzter und aufschiebender Art: gedichtgleiche Verzeichnisse, Lexikoneinträge, biografische Abschweifungen, etymologische Impulse, Lapidarien, die alphabetisch oder nach Farbe arrangiert sind, um ihre Unordnung zu kaschieren, Ritterromane voller Wunder. Wegen seines leidenschaftlichen Hangs zur Unangepasstheit

Reveries of Will dieselbe Frage zum Sisyphos-Mythos; er schreibt dort vom Hang des menschlichen Symbolismus, die sprachlich deutlich zutage tretende Kraft der Materialität zu überschreiben. Wir verlören so den „realen Kampf mit einem tatsächlichen Gegenstand“ aus den Augen, ein dynamisches Aufeinandertreffen mit der „steinernen Bedrohung“, die Sisyphos und sein rollender Felsblock vermitteln (S. 149).

sedimentiert Stein Widersprüche, an denen sich hier Möglichkeiten entzünden sollen, Dinge anders zu denken. Stein ist eine bleibende Einladung zur Metamorphose. Er stellt ein Hindernis für den Anthropozentrismus und einen Ansporn zu unablässiger Erzählung dar. Den Anstoß zu diesem Projekt gaben mir Fragen ähnlich der, die der Umweltphänomenologe David Abram aufwirft. Nachdem er eindringlich mahnt, sich bewusst zu machen, dass wir in ein dynamisches Biom eingebunden sind, welches Himmel, Kiefern, Vögel und Häuser einschließt, zögert Abram an einer steinernen Grenze:

Was ist mit Steinen – Felsblöcken und Bergklippen? Eine Granitplatte ist freilich nicht lebendig in einem offensichtlichen Sinn, und es ist schwer ersichtlich, wie irgendwer ihr solche Offenheit und Undeterminiertheit zuschreiben könnte, oder warum er das tun sollte.¹⁴

Texte aus Lapidarien und steinerne Bauwerke aus dem Mittelalter liefern eine ausgezeichnete Antwort auf Abrams zweifelnde Frage. Mittelalterliche Autoren wussten sehr gut, dass die Welt nie stillgestanden hat, dass Menschen, mochten sie auch träumen, von der Natur getrennt zu sein, und danach streben, sich selbst über die Widerspenstigkeit von Stein zu erheben, am Ende doch aus Erde geformte Erde bleiben, durch Bündnis mit irdener Materie auf der Erde leben, mit dem Tod zur Erde zurückkehren. So lauten die spielerischen, beinahe unübersetzbaren Worte eines erschütternden Gedichts

¹⁴ Abram, *Becoming Animal*, S. 46. Abrams Projekt ist es, im Hinblick auf „unsere eigene mineralogische Zusammensetzung“ (S. 46) die Lebendigkeit von Materie neu zu durchdenken – wie erklärt sich unsere menschliche Affinität selbst mit einem „ziemlich großen Stein [...], unerbittlich in seiner Solidität“ (S. 47f.)? Abrams Argument spiegelt zufällig jenes des spekulativen Realismus und der ANT wider, das für den kritischen Rahmen meines eigenen Projekts wesentlich ist. Allerdings ist seine Herangehensweise letztlich phänomenologisch und dadurch eher anthropozentrisch, sodass sogar menschliche Stimmung als Umwelteingebundenheit neudefiniert wird (S. 153) und Häuser zu menschlichem Affekt imstande sind. Serenella Iovino arbeitet nutzbringend die Resonanz von Abrams *Becoming Animal* mit der Idee des „Wood Wide Web“ in der biologischen Wissenschaft heraus („Steps to a Material Ecocriticism“, S. 144).

aus dem 14. Jahrhundert, das für seine klingende erste Zeile bekannt ist: „Erthe toc of erthe erthe wyth woh“ (Erde nahm von Erde Erde unter Schmerzen). „Erthe“ bezeichnet in dem Gedicht zugleich die Person, den lebendigen Leib, den Leichnam, den Boden, die Mineralien, den Planeten, die Welt, den Besitz und das Grab.¹⁵ Das Gedicht, das von reichlich Lithischem durchzogen ist, beharrt auf der inhärenten Metaphorizität des Materials ebenso wie auf der schieren Materialität der Metapher: „Erthe“ vermittelt eindringlich, ohne der Figuration zu erliegen. Die Formulierung „Erthe toc of erthe“ artikuliert prägnant eine menschlich-lithische Verstrickung, indem sie ein ökologisches Bewusstsein deutlich macht, das die Sprache selbst dann erfüllt, wenn wir uns von dieser bewussten Haltung abkehren.¹⁶ „Wenn es um Natur gehen soll“, argumentiert Stacy Alaimo, „brauchen wir ein potenteres, komplexeres Verständnis von Materialität.“¹⁷ Wir brauchen Modelle aus möglichst vielen Zeiten, um über das Nichthumane nachzudenken, über Natur mit unserer Kunst und über Kunst mit unserer Wissenschaft. Das Mittelalter bietet mit seinen Ritterromanen und

¹⁵ Das ganze Gedicht lautet „Erthe toc of erthe erthe wyth woh; / erthe other erthe to the erthe droh; / erthe leyde erthe in erthene throh. / Tho heuede erthe of erthe erthe ynoh.“ [Erde nahm von Erde Erde unter Schmerzen; / Erde zog andere Erde zur Erde; / Erde legte Erde ins irdene Grab. / Da hatte Erde von der Erde Erde genug.] (Brook, *Harley Lyrics*, S. 29). Kathleen Palti gibt in „The Bound Earth in *Patience* and Other Middle English Poetry“ eine schöne Erklärung für diese Verse. Sie schreibt: „Erde ist ein Reich, in das man eintauchen kann, ein Ursprung und ein Bestimmungsort, all unser Besitz, unser eigenes Selbst und zugleich ein weiterer Handelnder, der potenziell empfindsam und feindselig ist“ (S. 32). Über die Polysemie und [vermeintliche] Unübersetzbarkeit des Gedichts s. Rudd, *Greenery*, S. 21–29.

¹⁶ Im Hinblick auf ökologisches Bewusstsein und Ökotheorie mag ich die von Lynne Bruckner und Dan Brayton in ihrer „Einführung“ zu *Ecocritical Shakespeare* angebotene Definition von Ökokritik. Sie schreiben, auch wenn es seit Langem eine umfangreiche Analyse der Natur und ihrer Darstellung in der Literatur gegeben habe, „unterscheidet sich Ökokritik von jener Arbeit in ihrer Aufmerksamkeit für Anthropozentrismus, Ökozentrismus, lebende Systeme, Umweltschädigung, ökologischen und wissenschaftlichen Kenntnisgrad und in ihrem Bemühen, die Vorstellung zu tilgen, dass Menschen getrennt von anderen Lebensformen existieren“ (S. 3). Gillian Rudd setzt in ihrem Buch *Greenery* genau dieses Programm durch eine anhaltende Achtsamkeit für ein Aufscheinen von Nicht-humanem um. Ich würde diese Formulierungen eines ökokritischen Rahmens allerdings insofern weiten, dass sie die Handlungsmacht von Materie und nichtbiotischen Lebensformen einschließen.

¹⁷ Alaimo, *Bodily Natures*, S. 2. Alaimo entwickelt einen Begriff von Transkorporalität, der die Spuren der materiellen Untrennbarkeit von Mensch und Umwelt nachzeichnet, damit die menschliche Oberhoheit leugnet und ökologische Ethik innerhalb einer „aktiven, oftmals unvorhersagbaren, materiellen Welt“ ansiedelt (S. 17). Alaimos wegweisende wissenschaftliche Arbeit ist für dieses Buch essenziell gewesen.

Lapidarien, seinen Geschichten, die Magie und andere komplizierte Systeme zur Kartierung nichtmenschlicher Handlungsmacht nicht ausschließen, mit seinen erstaunlichen Narrativen, die auf, mit und von Stein geschrieben wurden, einen reichen Vorrat an solchen potenten und komplexen Vorstellungen desens, was Materialität tut.

Wie Julie Cruikshank in ihrer Arbeit über lokale Ausprägungen von Umweltwissen darlegt, besteht eine wichtige Lehre der Postcolonial Studies darin, dass die von der Aufklärung vorgenommene Trennung der Natur von der Kultur immer wieder hinterfragt werden muss. Indigene Epistemologien formulieren weltliche Beziehungen auf eine Weise, die sich vom zeitgenössischen westlichen Szientismus produktiv unterscheidet.¹⁸ Um den Menschen als von der Natur getrennt zu konzeptualisieren, bedurfte es allerdings nicht der Wissenschaft des 17. Jahrhunderts, und außerdem unterläuft eine diffizile Verschränkung die behauptete Trennung auf Schritt und Tritt. Weil schon die Schöpfungsgeschichte den „gebildeten mittelalterlichen Europäern“ erzählte, dass den Menschen die Herrschaft über die Erde erteilt wurde, nahmen sie an, dass sie „getrennt und verschieden“ von der Natur seien, mochten auch beide Teil eines sublunaren Reiches sein.¹⁹ Weil Menschen einen Mikrokosmos bilden, weil mittelalterliche Autoren kreativ und intellektuell rastlos waren, weil die Welt kompliziert ist, ist diese behauptete Trennung tatsächlich ein ziemliches Durcheinander. Andere

¹⁸ Siehe Cruikshanks *Do Glaciers Listen?* Ihr Forschungsschwerpunkt sind die komplexen Zusammenhänge beim Verstehen von Landschaft, Natur und Lebensweisen in der Arktis; s. insbesondere S. 47–49 (über Kommensurabilitätsprobleme), S. 143 (über den notwendigen Konflikt des Industrialismus mit dem Animismus) und S. 245 (über postkoloniale Theorie und den Dualismus der Aufklärung). Ihr Buch fragt trotz der titelgebenden Gletscher vor allem, ob *Menschen* über die Kluft zweier Arten lokalen Wissens hinweg, des wissenschaftlichen und des indigenen, einander zuhören können. Gletscher sind zwar präsent, aber ihre Materialität spielt selten eine Rolle – obwohl die Schlusseiten lebhaft illustrieren, auf welche Weise sie sich höchstselbst in die ökologische Debatte einschleichen.

¹⁹ Hoffmann, „Homo et Natura, Homo in Natura“, S. 11. Wie Derrida zeigt, ist diese Herrschaft allerdings von Anfang an, seit eben jenem Moment, in dem Adam die Tiere benennt, problembeladen, s. Derrida, *That Animal That Therefore I Am* (v.a. S. 11–33) [dt. *Das Tier, das ich also bin*, S. 30–61] und (für eine mittelalterliche Bestätigung) Crane, *Animal Encounters*, S. 51–54.

Strukturierungen waren möglich. Alternative Modelle sind in textueller Performanz am offensichtlichsten. Über die Natur lernen wir aus der Geschichte, aus Chroniken und Ritterromanen ebenso viel wie aus den Fachdiskursen der Theologie, Philosophie und Naturgeschichte. Eine strenge Unterscheidung zwischen Wissenschaft und Kunst wäre für das Mittelalter zudem überaus schwer aufrechtzuerhalten.²⁰

Dieses Buch gräbt einiges an „lokalem Wissen“ über lithische Ökomaterialität im Spätmittelalter aus, vor allem in Britannien.²¹ Eine mittelalterliche Praxis übernehmend, werde ich über Stein oft verallgemeinernd sprechen: über die geheimnisvolle Anziehungskraft des Diamanten, das Strahlen des Karfunkels, das Moment der Beweglichkeit innerhalb der Widerpenstigkeit jenes Gesteins, das uns heute als Dolerit bekannt ist, im mittelalterlichen Britannien aber einfach *lapis*, *ston* oder *pere* genannt wurde. Aber es tauchen auch Steine auf, denen spezifische Geschichten anhaften: der Diamant, den John Mandeville in Indien einsteckt, der Karfunkel, der im Schild von Geoffrey Chaucers humoristischer Figur Sir Thopas schimmert, der edelsteinverzierte Ring, den in *Le Chevalier au lion* die Dame Laudine dem Ritter Yvain anvertraut, die verirrtten Blau-Steine, aus denen Stonehenge angelegt wurde.²² Als eine universale und zugleich spezifische Entität, aus einer bestimmten Zeit stammend und dennoch eine Materialisierung aus unvor-denklichen Zeiten, stellt Stein für eine kleinteilige, kontextualisierende Geschichte eine Herausforderung dar. Indem der Historizismus die Analyse fest in einer synchronen Totalität

²⁰ Akbari argumentiert überzeugend dafür, neben dem „Erwerb arkanen Wissens“ auch imaginative Literatur zu lesen, insbesondere anhand des Beispiels von Bartholomaeus Anglicus, vgl. *Idols in the East*, S. 161f. und S. 200–203.

²¹ Für den Begriff „Ökomaterialität“ und das elementare Aktivsein, das er vermitteln will, s. die Sonderausgabe der Zeitschrift *postmedieval*, die ich gemeinsam mit Lowell Duckert zu diesem Thema („Ecomaterialism“) herausgegeben habe, sowie den Sammelband *Elemental Ecocriticism*.

²² Die historische Besonderheit von Stein erstreckt sich bis ins Regionale. Sandrine Roser vertieft sich in „La pierre dans le chantier de l'abbaye de Baume-les-Messieurs“ in die Ortsverbundenheit von Stein (einschließlich seiner Verwobenheit in bestimmte Geschichten), und Thomas Coomans spricht in „Produits du terroir‘ et ‘appellations contrôlées“ von Stein als etwas, das in eine spezifische Geografie eingebettet ist, die von ihm als „porteur d'identité“ mitgetragen wird.

verankert, arbeitet er mit der betonten Verortung eines (physischen oder textuellen) Gegenstands innerhalb von zeitgenössischen politischen Ereignissen, literarischen Traditionen, Recht und Gesetz, kulturellem Kontext. Weil das Mittelalter so fern, so abgetrennt erscheint, bietet der Historizismus in seiner Erklärung eine Gewissheit des Wahren; er verspricht, dass das Verständnis des zeitlich Fernen nicht durch Anachronismen verzerrt ist, indem er eine dichte Heterogenität in erklärbare Scheibchen umwandelt.²³ Stein ist jedoch schwer in begrenzten räumlichen und zeitlichen Skalen zu halten. Lithische Materialität treibt die Erzählung in Gefilde, die zu weit sind, um durch epochale Einordnungen wie „klassisch antik“, „mittelalterlich“ oder „postmodern“ eingegrenzt zu werden. Stein kommt freilich mit bestimmten Geschichten einher, doch trägt er auch eine Vergangenheit mit sich, die über menschliche Einrahmung hinausgeht. Ausgrabungen riskieren Überflutungen: Stein wiegt schwer in seiner Verdichtung von Möglichkeiten, ist explosiv in deren Freisetzung. Eine Fallstudie (Untersuchung der Darstellung von Stonehenge in Waces *Roman de Brut*, ca. 1155) kann unvermittelt zu epochaler Reichweite ausholen (Stonehenge als ein jahrtausendlang Verweilender; Sarsensteine als umherwandernde Materie, angetrieben durch kulturelle, eiszeitliche oder tektonische Kräfte). Durch beständiges Bündnis werden Menschen zu Gefährten der Steine auf einer gemeinsamen Zeitreise, wobei das Lithische vielerlei nicht koinzidierende Arten des Weltbewohnens bietet, eine schwindelerregende Vervielfachung der Perspektive. Wegen seiner Dichte, seiner Ausgedehnthheit, seines Tempos und seiner Kraft steckt im Fels etwas, das aktiv nicht erkennbar ist, etwas, das sich selbst

²³ Weil sie eine solche direkte Begegnung mit der Vergangenheit für nicht möglich oder zumindest für nicht erstrebenswert halten, haben sowohl die Psychoanalyse als auch die Queer-Theorie triftige Kritiken an der Hegemonie des Historizismus vorgebracht. Queer-Theoretiker argumentieren oft für ein perveres oder (mit den Worten von Glenn Burger und Steven F. Kruger) absurdes (*preposterous*) Rendezvous mit der Geschichte; s. ihre „Introduction“ zu *Queering the Middle Ages*, S. xi–xxiii, sowie insbesondere ihre Ablehnung „eines konventionellen Historizismus [...], der zuversichtlich ist, die ‚Wahrheit‘ aus der Vergangenheit herauszufinden“.

keinen Stabilitäten anheimgeben wird, eine Wahrheit hinter dem Tropus, dass Stein die Epistemologie in die Schranken weist. Dieser Behauptung wohnt ein Anreiz für menschliche Kreativität inne; Stein provoziert zu einer Kameradschaft über ontologische Grenzen hinweg.

Als eine substanzielle Kraft, die außerhalb einzelner Menschen existiert und deren Intentionen oftmals geradeheraus missachtet, indem sie mit verblüffender Autonomie formt und arbeitet, benutzt und macht, reagiert Sprache auf Stein wie Materie auf Materie.²⁴ Stein, Verbindung aus Sedimenten und tellurischen Plausibilitäten, Hersteller heterogener Aggregate, sammelt auf, bindet ein, übermittelt. Darum ist dieses Buch voller Litaneien, vielfältiger Kollokationen, rekursiver Abschweifungen, sich zögerlich entfaltender Romanzen, umherstreifender Geschichten, unerwarteter Kollaborateure, Beisätze, Listen, persönlicher Exkurse, akkurater und falscher Etymologien, nebeneinandergestellter Kompendien, seltsamer Gespanne, zeitlicher Brüche. *Stein. Eine Ökologie des Nichthumanen* ist eher ein Versuch, Sisyphos und seinen vagabundierenden Stein zu begleiten, als eine Suche nach dem Berggipfel, der beiden versperrt ist – ein Versuch, sich in die steinumfassten Räume zu vertiefen, die von Autoren wie Marie de France detailliert geschildert werden. Dieses Buch bietet kein Fortschrittsnarrativ, in dem mittelalterliche Mythen, Fehlinterpretationen und okkultes Wissen (Alchemie, Naturphilosophie, Astrologie, Lithotherapie) einen Grundstein für Chemie und Geophysik legen oder Medizin, Geologie und Plattentektonik Platz machen. Ich rede auch nicht einer Rückkehr zur Suche nach dem Stein der Weisen das Wort oder postuliere, dass zerstoßene Edelsteine die Symptome von Gicht lindern und gegen Trunkenheit immun machen. Allerdings bleibe ich dabei, dass

²⁴ Der maschinische, handlungsmächtige und nichtmenschliche Charakter der Sprache ist eine zentrale Einsicht der Dekonstruktion. Für eine überzeugende Erkundung, wie Sprache ökomaterielle Handlungsmacht ausübt, s. Mel Y. Chens hervorragendes Buch *Animacies*, insbesondere Kap. 1.

das Nachsinnen der mittelalterlichen Autoren über Materialität Wege einschlug, die es wert sind, untersucht zu werden, der Herausforderung wegen, die sie jenen aufgeben, die die Welt gern entzaubern würden; im Denken dieser Autoren funktioniert (laut Jane Bennetts kluger Glosse) Verzauberung als eine „affektive Kraft“, die es vermag, „ethische Großzügigkeit voranzutreiben“, wodurch dröge und destruktive Modi, Materie auf Rohstoff und Objekte auf ihren Gebrauch zu reduzieren, infrage gestellt werden.²⁵ Verzauberung ist Entfremdung und säkulare Verstrickung, plötzliches Gewährwerden des Dynamismus und der Autonomie der Welt, die Heraufkunft einer radikal geöffneten Beziehung. Nichthumane Handlungsmacht unterhöhlt unsere Fantasien von einer souveränen Beziehung zur Umwelt, von einer Beherrschung, die die Natur zu etwas „dort draußen“ macht, zu einer Ressource für Erholung, Konsum und Ausbeutung. Ein Nachsinnen darüber, wie im Mittelalter Tropen der Versteinerung auf Mensch und Materie angewendet werden, lädt uns dazu ein, die Beständigkeit dieser Denkweisen zu prüfen, aber auch, das Wunderbare unter jeder stillen Oberfläche zu erkennen. Ein geologisches Denken bringt das Mittelalterliche und das Moderne in ungewohnte Nähe zueinander und offenbart, wie bei der Imagination von Tiefenzeit ein gemeinsames kataklysmisches Vokabular einen andauernden Hang zu Erzählungen voller Verstrickung mit dem Felsigen, zur Erschaffung anspruchsvoller und unerwarteter Kunst an den Tag legt.

Das ökologische Projekt eines Denkens über das Anthropozentrische hinaus erfordert erweiterte zeitliche und geografische Maßstäbe. Doch ausgedehnte Rahmen bergen das Risiko, Trennungen zulasten materieller Vertrautheiten überzubetonen. Sowohl in der Ökotheorie als auch in den Object Studies sind die kritischen Schriften zum Nichthumanen großteils

²⁵ Bennett, *Enchantment of Modern Life*, S. 3. Siehe auch Trigg, *Shame and Honor* und *Congenial Souls* sowie ihren Blog, <http://stephanietrigg.blogspot.com/> [Letzter Zugriff: 24.5.2022].

von einer Leidenschaft für eine unbevölkerte Welt animiert. Während das Projekt dieses Buches disanthropozentrisch ist, sofern es von einer Welt ausgeht, die nicht auf ihre menschlichen Beziehungen reduzierbar ist und nicht zu irgendeinem bestimmten Zweck existiert, betont es in seinen Methoden Verbundenheit, Kontinuität und wechselseitige Teilhabe statt elementarer Einsamkeit und menschlichem Exzeptionalismus. Die Erzählungen von Stein, die wir kennen, werden immer menschliche Geschichten sein, selbst wenn der Kosmos, den sie transportieren, diese Kategorie eher problematisiert, als dass er irgendeine fadenscheinige natürliche Vorherrschaft zelebriert. Felsformationen wie die Salisbury Crags (wo der Arzt James Hutton eine Ahnung von Tiefenzeit bekam) und steinerne Bauwerke wie Stonehenge (in dem der Historiker Geoffrey von Monmouth eine Erzählung von Heilung und erinnertem Krieg erkannte) transportieren Narratives. Indem dieses Buch Räume der Emergenz und des Bündnisses kartiert, lotet es das Steinerne im Menschlichen und das Anthropomorphe im Stein aus. Katastrophe untermalt die Untersuchung, doch Gefährtschaft treibt sie an in ihrem Verlauf. Wenn ich statt vom Nichtmenschlichen oft vom *Inhumanen* spreche, betone ich dabei sowohl die Differenz („in-“ als negatives Präfix) als auch die Intimität („in-“ als Indikator fremd gewordener Innerlichkeit).²⁶ Im Britannien der Zeit vom 12. bis zum 14. Jahrhundert, aus der viele der untersuchten Primärtexte stammen, sind die Lieblingsgenres von Stein selbst sedimentär, alluvial, aggregativ: die Enzyklopädie, das Lapidarium, die Geschichtsschreibung, die fröhlich wuchernden Erzählungen von aristokratischem Leben

²⁶ Noreen Giffney und Myra J. Hird setzen einen Schrägstrich in „non/human“, um etwas Ähnliches zu zeigen, indem sie lexikografisch die Untrennbarkeit der beiden Terme vorführen, die ihnen innewohnende Instabilität, „die Unmöglichkeit der Anbringung eines hermetischen Siegels an der Unterscheidung – wie temporär und veränderlich sie auch immer sein möge – zwischen dem, was als Mensch und dem, was als Nichtmensch zählen soll“. Siehe ihre „Introduction“ zu *Queering the Non/Human*, S. 5. In meiner vorherigen Arbeit habe ich diesen wiederkehrenden, unausgeschlossenen Raum als das schwierige oder unausgeschlossene Mittlere und (mit einem von Lacan übernommenen Begriff) als *extim* bezeichnet.

und intensivierter Möglichkeit, die unter die Bezeichnung Ritterroman fallen. Als spekulative Arten des Schreibens untersuchen diese Genres die Handlungsmacht der Materie und legen offen, wie sie dazu einlädt, im Gewöhnlichen etwas zu finden, das in Erstaunen zu versetzen vermag. Begehren erfüllt ihre narrativen Strukturen: erotische Sehnsucht manchmal, doch auch ein diffuser Magnetismus und eine weltliche Bewegung hin zu einer Beziehung. Ritterromane, Historien, Enzyklopädien und die mittelalterliche Wissenschaft der Steine lassen Schreibweisen zu, mit denen man Dinge zum Sprechen bringen kann. Es werden dort erzählungsgesättigte Begegnungen mit dem Inhumanen gestaltet. Als Genres überschneiden sie sich. Der Ritterroman hat eine innige Beziehung zur Historie; tatsächlich webt er seinen Stoff aus dem Historischen, sowohl in einem substanziellen als auch in einem thematischen Sinne (mittelalterlichen Traditionen folgend, ist der Ritterroman oft in die drei „Stoffe“ Frankreich, Britannien und Rom unterteilt).²⁷ Das Erlblühen des Ritterromans aus historischen Ereignissen ist leicht erkennbar in Geoffrey von Monmouths wegweisender Schilderung von König Artus, einem Narrativ von einstürzenden Steintürmen, Felsen, in denen Drachen schlummern, und den Wallfahrten nach Stonehenge. Es gibt seltsame Momente, in denen der Ritterroman in mittelalterliche wissenschaftliche Texte sickert, auch in Lapidarien, jene populären Zusammenstellungen tradierter lithischer Weisheit, die sich zu erstaunlichen steinernen Biografien summieren. Ritterroman und lapidarisches Grübeln wissen beide darum, dass die Welt voller Kräfte und Objekte ist, die disruptive Verbindungen aus dem Boden schießen lassen und unheimliche Vitalität besitzen. Obwohl solche Narrative zuinnerst anthropozentrisch sind, entfesseln sie dynamische Ökologien, die auf subtile Weise diese

²⁷ Mehr darüber, wie diese beiden Bedeutungen von *matter* als dingliche Materie und als Thema unweigerlich miteinander verflochten sind, findet man in Michael W. Scotts anthropologischer Untersuchung „The Matter of Makira“, S. 120f.

Perspektive infrage stellen und alternative Sichtweisen anbieten, in denen ein kaltglänzender Edelstein, wenn er mit Wasser in Berührung kommt, plötzlich zerbricht und einen Sturm ausbrechen lässt, oder ein Fels, der danach ruft, angefasst zu werden, die Hand verbrennt, die nach ihm greift.²⁸

Unumgewendet

Ein Stein ist jener weltliche Gegenstand, auf dem ein Philosoph hocken mag, um nachzudenken, die ungedachte Stütze der Ideenbildung. Er kann aber auch in der hohlen Hand liegen, als Anreiz zu Affekt, Kognition und Kontemplation. Als Fundament der bewohnten Welt und deren dauerhaftestes Angebot zum Gebrauch ist Stein das Material unserer frühesten Werkzeuge, eine bleibende Substanz für unsere architektonischen Bauten, ein intellektueller Verbündeter („kalkulieren“ leitet sich ab von *calculus*, einem zum Rechnen benutzten Kieselstein; „Abakus“ steht in Zusammenhang mit dem hebräischen Wort für „Staub“, *abaq*), ein Kommunikationsapparat, der das Archiv einer ansonsten verlorenen Vergangenheit in ferne Zukünfte trägt. Das sind seine geschichtenbeladenen Aktivitäten, und doch wird ein lithisches Bündnis selten einer eigenen Erzählung für würdig befunden. Der Grund für solch steinerne Schweigsamkeit wird in einem frühen, vorausahnenden Beitrag zu den umweltbezogenen Geisteswissenschaften nahegelegt. In einem durch Anthologien weit verbreiteten Essay argumentiert

²⁸ Der Edelstein, der einen Sturm auslöst, findet sich in Chrétien de Troyes' Ritterroman *Yvain ou le Chevalier au lion*. Es lohnt sich, die mittellenglische Überarbeitung der Geschichte zu zitieren, welche die Heftigkeit der Ankunft dieses Sturms gut vermittelt: „*And kest water opon the stane; / And sone thare wex withouten fayle, / Wind and thonor and rayn and haille*“ (*Yvain and Gawayn*, S. 622–624 [„Und gießt Wasser auf den Stein; / Und bald schwoll da unweigerlich an / Wind und Donner und Regen und Hagel“]). Später werde ich diesen Stein noch eingehender behandeln. Für die Hand, die sich, als sie nach einem Felsen greift, verbrennt, s. Albertus Magnus' Beschreibung von Pyrit: „Perit oder Peridonius ist ein Stein von rotbrauner Farbe. Es heißt, er sei gut gegen Husten. Etwas Wundersames wird von diesem Stein berichtet – wenn er mit der Hand fest angefasst wird, soll er die Hand brennen; und deshalb sollte er leicht und vorsichtig berührt werden“ (vgl. *De mineralibus*, 2.2.14).