

Heimat(en)?

Interkulturell-theologische
Erkundungen zwischen Suche,
Verlust und Sehnsucht



Amélie Adamavi-Aho Ekué¹

Ist der Weg nicht schon Heimat?
Miguel de Unamuno y Jugo

Einleitung:
Warum Heimat(en) ein interkulturell-theologisches Thema ist

Heimat befremdet und entfremdet. Angesichts der gegenwärtigen Konjunktur des Begriffs und einer öffentlichen Diskussion – jedenfalls im deutschsprachigen Raum – ist es angezeigt, auf diese doppelte Bindung zu verweisen. In meinem Beitrag möchte ich das Thema dezidiert theologisch verorten.² Dabei stelle ich meine eigene fachdisziplinäre Perspektive, die der interkulturellen Theologie, in den Vordergrund. Ich eröffne diese Blickrichtung mit der Absicht, zu einer thematischen Reflexion in der Breite des theologischen Fachgebiets beizutragen, und nicht, um diese sich noch entwickelnde Fachrichtung zu legitimieren. Diese Debatte muss und wird an anderer Stelle zu führen sein.

Es geht mir vielmehr darum darzulegen, wie Interkulturalität als Querschnittsthema der Theologie zu einer Blickrichtung werden kann, die die

¹ Amélie Adamavi-Aho Ekué ist Professorin für Sozialethik am Ökumenischen Institut Bossey und Beauftragte für die Ökumenisch-theologische Ausbildung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf.

² Ich folge dabei, in einer etwas veränderten systematischen Darstellung, der Perspektive meines Beitrags „Heimat suchen. Interkulturell-theologische Suchbewegungen zu Heimat und Migration“; in: Amélie Adamavi-Aho Ekué, Frank Mathwig, Matthias Zeindler: Heimat(en)? Beiträge zu einer Theologie der Migration, Zürich 2017, 39–80.

Diskussion um Heimat aus ihrer Provinzialität und damit aus ihrer Gefährdung, ihrem reaktionären Potenzial befreit. Theologie stellt sich dieser Reflexion aus einer inneren und äußeren Verantwortung. Nach innen stellt theologische Reflexion, Poesie, Weisheit und Praxis die Geschichte dessen zentral, der mit der Gabe seines Lebens und seiner Auferstehung jeder retributiven, domestizierenden und binnenorientierten Logik entgegensteht. Nach Außen trägt sie dazu bei, den mehr oder weniger subtilen Versuchen zu widerstehen, Heimat in sozialen Kontexten zu *tribalisieren*, d. h. sie zu einer ethnischen, kulturellen und politischen Zugehörigkeitskategorie verkommen zu lassen. Theologie hat damit sowohl eine interne als auch eine externe kritische Rolle. Sie fördert das Nachdenken über die Suche nach Beheimatung im Glauben, indem die eigene Lebensgeschichte zusammen mit den Geschichten anderer auf die Erzählung Jesu bezogen wird. Heimat, so meine These, fügt sich in den doppelten Spannungsbogen des Christlichen zwischen Partikularität und Universalität ein. Sie wird so zu einer nicht-erobernden, nicht-territorialen, im vollen Sinn ökumenischen Kategorie. Der Erfahrungsvorsprung, den interkulturelle Theologie möglicherweise in dieses Nachdenken einbringen kann, ist, wie Menschen mit der Gleichzeitigkeit von universeller Reichweite des Christlichen und seiner notwendigen Verankerung in konkreten Kontexten umgehen.

Ich möchte meine Überlegungen in drei Schritten entfalten. Im ersten Durchgang werde ich dem Paradoxon von „Heimat verlieren und suchen“ in anthropologischer Perspektive nachgehen, dem sich drei Fallvignetten anschließen, die sich als Illustrationen eines interkulturellen, reisenden Heimatkonzepts lesen lassen. Drittens werde ich betrachten, wie Heimat für Christen Gestalt gewinnt, und abschließend meine Reflexionen zu einem theologisch an Sehnsucht nach Gerechtigkeit geleiteten Heimatbegriff vorstellen.

1. Heimat verlieren und suchen

Es ist sicher kein Zufall, dass ich mich als Migrantin und Ökumenikerin mit Heimat beschäftige, persönlich und wissenschaftlich. Sich immer wiederholende Fragen nach meiner Heimat, und damit meiner Identität, haben mich sensibel gemacht für die verhüllten Absichten und die nur zu leicht durchschaubaren Strategien über einen national oder ethnisch eingeführten Heimatbegriff, Zugehörigkeit und/oder Abgrenzung zu legitimieren. Kurzfassungen meiner Antworten auf diese biografisch komplexen Fragen lösen das Problem nur oberflächlich. Das hängt sicher auch damit zusammen, dass ich dem postulierten Singular in meiner kulturellen Erfah-

rung und Wahrnehmung immer den Plural entgegenstelle – Heimat(en). Das liegt vor allem daran, dass ich Heimat(en) von ihrem scheinbaren Paradox, der Erfahrung der Fremdheit, her verstehe. Diese Fremdheitserfahrung schafft und wandelt die Idee von Heimat. Fremdheit geht Heimat(en) voraus. Wer nicht in die Fremde gegangen ist, wer niemals an die Grenze zwischen Gewohntem und Fremdem gegangen ist, wer sich niemals heimatlos oder entwurzelt gefühlt hat, kann Heimat nur als nostalgische Idee bewahren.

Was bedeutet es, seine Heimat zu verlieren? Kann es gelingen, auf der Suche nach einer neuen Heimat die alte zu ersetzen? Und ist dies erstrebenswert? Die Distanz zu dem, was selbstverständlich erscheint, erlaubt es Heimat individuell und kollektiv zu definieren und neu zu arrangieren. Heimatverlust, zum Beispiel in Form von Staatenlosigkeit, kann als realer und traumatischer Verlust von Zugehörigkeit erfahren werden. Aber es gibt auch Nuancen des Heimatverlustes, die, in Tzvetan Todorovs Worten, zu „Transkulturationen“³ führen, der Aneignung neuer Verbindlichkeiten und Zugehörigkeitscodes, ohne dass es zur vollkommenen Aufgabe der alten Verbindungen kommt. Der Beitrag solcher Transkulturationen, etwa durch den Erwerb neuer Sprachen, liegt – im Anschluss an Todorov – darin, den Trugschluss zu entlarven, Heimat sei mit einer unveränderlichen kulturellen oder nationalen Identität verknüpft. Heimat verlieren – auch im übertragenen Sinn – hat also einen erkenntnisstiftenden Sinn. Eine solche Entfremdung kann helfen, gemeinsame Menschlichkeit zu entdecken, indem kulturelle Abschottungen und Binnenorientierungen überwunden werden. Dies ist umso bedeutsamer, als sich Transkulturation keineswegs nur auf diejenigen bezieht, die migrieren, sondern, so Todorov, einen Prozess des Hinterfragens und des Staunens gegenüber dem Selbstverständlichen auslösen kann.⁴

Ich greife hier nochmals die Frage auf, ob es wünschenswert ist, seine verlorene Heimat zurückzusehnen oder eine neue zu suchen. Heimat zu verlieren, scheint mir ein wichtiger Aspekt im Zusammenhang von Identitätsbildung zu sein. Es stimuliert, jenseits eines traditionellen Bezuges zu einem Ort, die Selbstvergewisserung – also die Suche nach Heimat in einem ontologischen und existenziellen Sinn – und provoziert Fragen in zwei Richtungen: in einer Bewegung nach innen (*Wer bin ich und wer werde ich morgen sein?*) und nach außen (*Wer wollen wir gemeinsam sein? Welche Zukunft haben wir?*).

³ Tzvetan Todorov: *L'homme dépaycé*, Paris 1996, 23.

⁴ Siehe ebd., 24 f.

Mieke Bal hat, zusammen mit anderen Forschern, in den Kulturwissenschaften den Begriff des „reisenden Konzepts“⁵ eingeführt. Sie kennzeichnet damit, dass Konzepte, also Bedeutungswelten, die von Metaphern, Erzählungen, Mythen geprägt sind, keineswegs starr und immobil sind, sondern über disziplinäre und geografische Grenzen wandern können. Durch diese interdisziplinären „Reisen“ werden Konzepte verändert. Sie erfahren andere oder zusätzliche Bedeutungsschichten und bringen neue Fragestellungen hervor. Diese können materiell oder ideell dokumentiert sein, zum Beispiel in Motiven bildender und visueller Kunst, in architektonischen Formen, aber auch in Ideen und Begriffen.

Dieser Ansatz ist für eine interkulturelle Betrachtung von Heimat fruchtbar. Sie löst den Begriff nicht nur epistemologisch, sondern auch empirisch, sowohl aus einer territorial-nationalen als auch einer erkenntnisleitenden Engführung. Heimat wird gleichsam zu einer porösen Kategorie, die sich einseitigen Vereinnahmungen entzieht. Diese Durchlässigkeit von „Heimat“ aufzuzeigen, haben sich insbesondere im anglophonen Raum die *Diaspora Studies* zur Aufgabe gemacht. Hier wird der Heimatbegriff in Bezug auf die doppelte Bindung, zum Ursprungskontext und zum neuen Zuhause, untersucht.⁶ Diese Forschungsrichtung trägt dazu bei, Heimat in ihrer Fluidität und Pluralität wahrzunehmen. Interkulturelle Theologie kann in ihrer Aufmerksamkeit für christentumsgeschichtliche Entwicklungen empirische Befunde für die religiöse und theologische Interpretation von Heimat in verschiedenen kulturellen Lokalisationen beisteuern. Hierbei wird Heimat zu einem Begriff, der auf die Verflochtenheit⁷ des Christentums, und nicht nur auf seine kontextuelle Bezogenheit, verweist. Dies betrifft zunächst die Historiografie des Christentums, bei der von Kirchen in den Regionen die interkulturellen Begegnungen und Konflikte theologisch bearbeitet werden. Befreiung kann als ein solches interkulturelles historiografisches Motiv verstanden werden, das zur Beschreibung kulturenübergreifender Autonomiebewegungen und theologischer Hermeneutik beizutragen hat. In drei ausgewählten Fallbeispielen soll nun „Heimat“ als An-

⁵ Mieke Bal: *Travelling Concepts in the Humanities. A Rough Guide*, Toronto u. a. 2002. Siehe auch Birgit Neumann/Ansgar Nünning (eds.): *Travelling Concepts for the Study of Culture*, Berlin 2012.

⁶ Siehe Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin: *Postcolonial Studies. The Key Concepts*, Abingdon 2000.

⁷ Siehe hierzu Klaus Hock: *Einführung in die Interkulturelle Theologie*, Darmstadt 2011, 45 ff.

kerpunkt vorgestellt werden, an dem sich seine Diversität⁸ im Blick auf interreligiöse, kulturhermeneutische und gerechtigkeitsbezogene Rearrangements nachweisen lässt.

2.1 Fallvignette 1: Heimat(en) interreligiös

In Südindien lässt sich beobachten, wie pentekostale Erweckungsbewegungen versuchen, Hindu Dalits,⁹ insbesondere Frauen, um sich zu versammeln. Vor allem in den, von großen ökonomischen Disparitäten geprägten, städtischen Kontexten bilden sich lokale christliche Gebetsgruppen, die unter den Hindu-Frauen eine hohe Attraktion ausüben, weil in ihnen Heilungsgebete praktiziert werden. Die enge Nachbarschaft mit Dalit Christen führt zu partiell geteilten religiösen Räumen und religiöser Praxis, ohne dass dies zu einer formellen Konversion führt. Heimat wird hier in einem Kontext praktizierter interreligiöser Nachbarschaft interpretiert, die Abhijit Dasgupta als „fluide religiöse Überschreitung“¹⁰ bezeichnet, bei der sich die Frauen zwischen christlichem Glauben und Hindu Zugehörigkeit bewegen.¹¹ Heimat wird somit zu einem praktisch-theologischen Deutungsraum zwischen den Religionen, der in einem komplexen Zusammenhang von Identitätspolitik zwischen der Normativität von nationaler und religiöser Hindu-Identität und dem Fortbestand eines ausgrenzenden Kastensystems verankert ist.

2.2 Fallvignette 2: Heimat(en) und Mobilität

Eine andere Variante kontextueller Interpretation des Heimatbegriffs erhebt Devaka Premawardhana,¹² der im ländlichen Süden Mozambiques erforscht, welchen Einfluss Pfingstkirchen auf tradierte Muster der Mobilität

⁸ Siehe *Jana Evans Braziel/Anita Manur* (eds): *Theorizing Diaspora*, Oxford 2003; *Stuart Hall*: *Cultural Identity and Diaspora*; in: *Patrick Williams/Laura Chrisman*: *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, London 1994, 227–237.

⁹ So zum Beispiel in der Region Warangal; siehe hierzu: *J. Lee Grady*: *Revival is Transforming the Largest Hindu Nation* (12.11.2012), www.charismanews.com/world/34882-revival-is-transforming-the-largest-hindu-nation (aufgerufen am 15.03.2019).

¹⁰ Vortrag auf der *World Christianity Conference: Currents, Perspectives and Ethnographic Methodologies in World Christianity*. Princeton Theological Seminary, 15.–18. März 2019.

¹¹ Siehe *Reinhold Bernhardt/Perry Schmidt Leukel* (Hg.): *Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen*, Zürich 2008.

¹² *Devaka Premawardhana*: *Faith in Flux. Pentecostalism and Mobility in Rural Mozambique*, Philadelphia 2018; siehe auch *Michael Jackson*: *At Home in the World*, Durham/London 1995.

zwischen Stadt und Land haben. Durch teilnehmende Beobachtung erschließt er unter der Landbevölkerung eine existenzielle Beweglichkeit, die mit dem lokalen Cassavaanbau verknüpft ist. Die Wurzeln dieser Knollenfrucht, so Premawardhana, sind in der Wirklichkeitssicht der Bauern nicht als stabilisierend, an einem Ort festhaltend, zu deuten, sondern vielmehr als mobilisierend und gleichzeitig – unabhängig von einem festen Ort – lebensstiftend. Der Heimatbegriff wird hier mit einer Strategie der Anpassung an die Instabilität des Lebens verknüpft, die die Menschen je nach Ernteerfolgen vom Land in die urbanen Zentren wandern lässt. Ebenso wie Heimat am Ort immer nur eine temporäre ist, bleibt Heimat in den Pfingstkirchen eine „mobile Heimat“, weil sie eine von vielen religiösen Deutungs- und Plausibilitätsangeboten anbietet.

2.3 Fallvignette 3: Gefährdete Heimat(en)

In Ozeanien kann die Deutung des Heimatbegriffs vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Auseinandersetzung um den Klimawandel verstanden werden. Die Bewohner der von ansteigendem Meeresspiegel bedrohten pazifischen Inseln verknüpfen Heimat eng mit der Identitätsfrage und einer an die Inseln gebundenen Lebensweise. Hieraus ergibt sich ein kontroverses Feld für Kirche und Gesellschaft, in dem unterschiedliche Positionen im Umgang mit dem Verlust der Heimat an das Meer ausgetragen werden. Der realpolitische Hintergrund stellt die umstrittene Entscheidung einiger Inselstaaten dar, die Bevölkerung in benachbarte Länder, zum Beispiel Neuseeland, umzusiedeln. Können pazifische Identität und Lebensweise, die auf der Verbundenheit mit dem von den Vorfahren geerbten Land am Meer basieren, an einem anderen Ort weitergepflegt werden? Einer vorausseilenden Migration vor den Folgen des Klimawandels gegenüber setzen pazifische Theologen, im Verbund mit Klimaaktivisten, auf eine umweltsensible Anwaltschaft und auf die Entwicklung einer ökologisch-relationalen Hermeneutik, die den Zusammenhang indigener Schöpfungsfürsorge und Identitätsbewahrung innerhalb des christlichen Symbolsystems darzustellen sucht.¹³

3. Wo Christen zu Hause sind

Ich schließe an diese anthropologisch-interkulturell konturierten Fallvignetten eine explizit theologische Reflexion an. Dabei greife ich die Frage

¹³ Siehe *Upolu Luma Vaai/Aisake Casimira* (Hg.): *Relational Hermeneutics. Decolonizing the Mindset and the Pacific Itulagi*, Suva 2017.

nach Heimat zunächst im Blick auf das Christsein auf, zweitens gehe ich auf Jesus Christus, den Gekreuzigten, als die Inkarnation von Fremdheit und Heimat ein. Schließlich betrachte ich die theologischen Implikationen eines Heimatdiskurses für die christliche Identitätsbildung.

3.1 Heimat der Christen?

Der biblische Erzählszusammenhang verweist wiederholt auf die Existenz der Christen als „wandernde Fremde“, die konstitutiv zur christlichen Identität gehört. Eine Reihe von biblischen Texten greifen Exilerfahrungen und Wanderungsbewegungen auf; in der Hebräischen Bibel insbesondere in Genesis 1–11 und in Exodus 12 in Bezug auf das Exil als die Ursprungsgeschichte der religiösen Identität Israels. In der neutestamentlichen Tradition ist die Wanderung ein zentrales lebensgeschichtliches Motiv für Jesus und seine Jünger. Es ist allerdings so, dass die biblische Lektüre zwei gleichzeitige Realitäten deutlich werden lässt: die Migrationen und die Heimat, d. h. die Zugehörigkeit zu einem Volk, einer Sprache, einem Territorium und zugleich die Loslösung von diesen Zugehörigkeiten. Diese Idee wird insbesondere in 1 Petr 2,9a–11 entwickelt, einem Text, der die Christen als Fremde (*paroikoi*) und Reisende auf der Erde bezeichnet, und somit die Entfremdung und die Zerstreuung (*diaspora*) zu Kennzeichen christlicher Identität und damit der Kirche macht.

Der Hebräerbrief vertieft dieses Motiv, indem er feststellt, dass die Erfahrung Abrahams und der Patriarchen, die ihren Status als Fremde auf dieser Erde anerkannten, nicht an den Ort zurückzukehren suchten, den sie verlassen hatten, sondern sich auf die Suche nach einem besseren, dem himmlischen Ort (Hebr 11,13–16) machten. Der Verfasser des Briefes akzentuiert die Identität des Glaubenden als Pilger: „Denn wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern die zukünftige suchen wir“ (Hebr 13,14). Die Passagen lösen die Spannung zwischen einer irdischen Zugehörigkeit und derjenigen einer zukünftigen Welt nicht auf. Heimat wird nicht geleugnet, aber als flüchtig, nicht-beständig beschrieben und mit der Erfahrung von Entfremdung in Perspektive gesetzt. Sein Land verlassen – im neutestamentlichen Griechisch wörtlich nicht mehr zu Hause/bei sich sein (*paroikia*) – gewinnt hier einen metaphorischen Sinn, indem das, was kontrollierbar, sicher und beständig erscheint, hinterfragt wird.¹⁴ Der bibli-

¹⁴ Siehe Donald Senior: Beloved Aliens and Exiles. New Testament Perspectives on Migration; in: Daniel G. Groody/Gioacchino Campese (Hg.): A Promised Land. A Perilous Journey. Theological Perspectives on Migration, Notre Dame University 2008, 20–34, hier 28.

sche Erzählszusammenhang vermittelt in diesen Passagen eine einheitsstiftende Idee, ein starkes ökumenisches Symbol. Alle Christen – seien sie Migranten oder nicht – sind Fremde, weil in ihnen eine kritische Distanz, ein inneres Fremdheitsmoment angelegt ist, das die Kontingenzen der Welt sichtbar macht.

3.2 *Jesus Christus – Inkarnation von Fremdheit und Heimat*

Sofern es zutreffend ist, dass christliche Identität eng mit der Wahrung der beiden Pole von Heimat- und Fremdheitserfahrung verbunden ist, ist sie es in Kontinuität mit Jesus, der diese wandernde Realität inkarniert. Das trifft in doppelter Weise zu: Leben und Wirken Jesu sind gezeichnet von einem einfachen Lebensstil, ohne Besitz und ohne festen Ort: Er ist der „Menschensohn, der keine Stätte hat, wo er sein Haupt ruhen konnte“ (Lk 9,58). Hinzu kommt ein weiterer wichtiger Aspekt; er liegt darin, dass eine solche Existenz ohne festen Ort dafür frei macht, sich denjenigen, die am Rand der Gesellschaft stehen, zuzuwenden. Die Inkarnation Christi markiert hier einen Akt der Integration von Fremdheit, die in der Einverleibung der Fremdheit der Anderen in sich besteht und in der Sensibilität für das, was in der Welt fremd und anstößig ist, und seine Zuwendung zu den Marginalisierten begründet.

Indem Jesus seine Jünger einlädt, ihm zu folgen, fordert er sie auf, ihren Besitz aufzugeben, in Kauf zu nehmen, ohne Ort zu leben, um damit die Freiheit zu gewinnen, wie er empfindsam für die Bedürfnisse der Verletzlichen zu sein.¹⁵ Dem Leben Jesu folgend, ist christliche Identität eingezeichnet in einer Balance zwischen Fremdheit, die paradoxerweise Freiheit schenkt, und der Aufgabe von Heimat im Sinn materieller Zugehörigkeiten. Jesus Christus offenbart sich selbst und offenbart in dieser Balance das Geheimnis von Heimat für christliche Identität.

In dieser christologischen Annäherung an Heimat geht es darum, die Inkarnation in ihrer Beziehungsdynamik zu verstehen. Sie repräsentiert die fortdauernde Solidarität für die Zukunft der Menschen, die angelegt ist im Ereignis Christi, der gelebt hat, gestorben und auferstanden ist, um den Menschen von allem zu befreien, was lebenshindernd ist. Darin ereignet sich in einer nicht-erobernden Weise Heimat für Christen. Jesus Christus ist, so der Neutestamentler Efoé Julien Pénoukou, „der-da-ist-mit“ (*l'être-là-avec*), verbunden mit Gott, mit der Welt, mit den Menschen und der ge-

¹⁵ Siehe ebd., 27.

samen Schöpfung. Er zeigt damit seine radikale und solidarische Liebe, die das Fremde nicht ausschließt, sondern sie als konstitutives Element seiner Mission begreift.

3.3 Theologische Implikationen des Heimatdiskurses

Ich interessiere mich in diesem Abschnitt meiner Reflexionen insbesondere für die theologischen Konsequenzen des vorgeschlagenen dekonstruktiven Ansatzes zu Heimat. Wie also können Christen ihre Identität gewinnen und bewahren angesichts dieses inkarnationstheologisch gefüllten Heimatbegriffs? Ist es eine realistische Vision für die zeitgenössische menschliche Existenz, sich ohne ortsgebundene, feste Heimat zu definieren? Wie sehr muss diese Erfahrung destabilisierend für diejenigen sein, die sie hautnah erleben, weil sie gewaltsam ihre Heimat entbehren müssen?

Wir können festhalten, dass beide Tendenzen in gegenwärtigen sozialen Zusammenhängen abzulesen sind: der Wunsch, sich (an einem Ort) zu beheimaten, und die Angst, Heimat zu verlieren. In dieser Erfahrung liegt etwas Universalisierendes und etwas Trennendes zugleich: für diejenigen, die Angst haben, ihre Heimat und damit ihre Identität zu verlieren, und äußere Symbole der Abgrenzung verstärken, und für die, die (neue) Heimat suchen, nachdem sie diese einmal verloren haben.

Das Bild des „Hauses Gottes“ (Eph 2, 19b) kann als eine Metapher gedeutet werden, die am ehesten die Idee einer christlichen Heimat ohne Ort aufgreift. „Das Haus Gottes“ kann das Bild der Zugehörigkeit zu dem Schöpfer aller Menschen repräsentieren. Es übersetzt zugleich die Vorstellung, dass die christliche Identität und Existenz sich im Glauben und im Handeln in der Welt vollziehen, nicht jedoch in einem statischen und abgrenzenden Sinn. Das Haus Gottes zu bewohnen heißt, dort Heimat zu finden, wo man das Risiko eingeht, sich zu entfernen, um verändert zurückzukehren, um – wie in der Parabel vom verlorenen Sohn (Lk 15, 11–32) – trotz aller Entfernung von Zeit und Ort zu entdecken, „noch immer bei ihm zu sein“ (V. 31).

In der alltagsweltlichen Realität von Christen kann diese Erfahrung von Heimat in drei Bereichen zur Anwendung kommen und überprüft werden: in der Gastfreundschaft (den Anderen empfangen), im Leben in Gemeinschaft (mit Anderen leben) und im Zeugnis (den Anderen bekennen). Diese Auswahl möchte ich ins Gespräch bringen mit den Ausführungen der Schrift des Ökumenischen Rates der Kirchen „Der Andere/Fremde ist mein Nachbar“.¹⁶ Diese Ausführungen lesen sich vor dem Hintergrund ei-

ner gesellschaftlich wachsenden Angst gegenüber Fremden – zuletzt gegenüber einer als zu groß empfundenen Zahl von Flüchtlingen – die sich auch sprachlich in der Abgrenzung von „wir“ und „die Anderen“ äußert. An der Bewertung der Verschiedenheit entscheidet sich Aufnahme oder Ablehnung, manchmal bis hin zur Gewalt. Dagegen setzt die christliche Perspektive, Differenz anzuerkennen in versöhnter Verschiedenheit, in Christus beheimatet zu sein.

Diese Anerkennung, die der Text des ÖRK zu Recht unterstreicht, indem er die Kirche als aufnehmende Gemeinschaft von Pilgern bezeichnet, würde m. E. noch pointierter zur Geltung kommen, wenn er die Anerkennung nicht nur auf die „Anderen“ als die kulturell Fremden bezöge, sondern auch auf das „Fremde“, als das Nicht-Versöhnte in jedem Menschen. Aufnehmen, Zusammenleben und Zeugnis ablegen – dies zeigt in diesem theologischen Rearrangement einen Rahmen auf, in dem Heimat neu gedacht werden kann als „Haus Gottes“, das bewohnbar wird von allen, die sich auf neue Beziehungen einlassen wollen, die von der Gottesliebe, die keine Begrenzung in Ort und Zeit kennt, anstecken lassen wollen.

4. *Sich nach Heimat sehnen*¹⁷

Schließlich möchte ich mich dem Heimatbegriff in der doppelten identitären Wendung seiner ethischen Perspektive widmen. Wie kann die Entdeckung eigener Fremdheit zur Öffnung gegenüber Fremden beitragen?

Die tagesaktuellen Debatten um Heimat in Deutschland sind bestimmt von einem politischen Diskurs, der mediale Bilder von Migrant*innenfluten nutzt, um die Angst vor Identitätsverlust und sozialer Desintegration zu schüren. Dagegen steht der Appell von Julia Kristeva: „Der Fremde ist in uns selbst. Und wenn wir den Fremden fliehen oder bekämpfen, kämpfen wir gegen unser Unbewusstes.“¹⁸ Sie zieht daraus einen ebenso pointierten, wie provokanten praktischen Schluss, indem sie dazu ermutigt: „... uns selbst als desintegriert zu benennen, auf dass wir die Fremden nicht mehr integrieren und noch weniger verfolgen, sondern sie in dieses Unheimliche, diese Fremdheit aufnehmen, die ebenso ihre wie unsere ist.“¹⁹

¹⁶ *World Council of Churches: The “Other” is my Neighbour. Developing an Ecumenical Response to Migration*, Geneva 2013.

¹⁷ *Pascal Schmitt: Sehnsuchtsort – Sehnsuchtswort. Heimat als theologisch anschlussfähiger Begriff bei Arnold Stadler*, Ostfildern 2014.

¹⁸ *Julia Kristeva: Fremde sind wir uns selbst*, Frankfurt a. M. 1990, 208 f.

¹⁹ Ebd., 209.

Indem die Fremdheit als eine geteilte menschliche Kondition verstanden wird, ermöglicht sich eine valide ethische Reflexion, die offenlegt, wie der Heimatbegriff gesellschaftlich unter Ausschluss der Fremdheit besetzt wird, und damit der latenten Nicht-Anerkennung, der Diffamierung oder der Ausweisung der Fremden Vorschub geleistet wird. Aus theologisch-ethischer Sicht gibt es einen wichtigen Grund, den Heimatbegriff mit der Anerkennung von Differenz zusammenzudenken, da die gemeinsame Menschlichkeit ein grundlegendes Motiv ethischer Handlungsorientierung darstellt. Er findet sich zum Beispiel in der Anwaltschaft für Menschenrechte von Migranten und in der diakonischen Zuwendung zu Flüchtlingen. Dieses Engagement ist die praktische Umsetzung einer Verantwortungsethik, die auf der Nächstenliebe basiert und auf der Anerkennung des Anderen in seiner Humanität und Verletzlichkeit, die im Christusereignis wurzelt.²⁰

Es bleibt, den Heimatbegriff an dieser Stelle von der latenten Gefahr der Asymmetrie zu befreien – zwischen denen, die ihn exklusiv für sich beanspruchen, und denen, denen er zugewiesen oder abgesprochen wird. Es gilt also in der theologisch-ethischen Diskussion herauszuarbeiten, wie Heimat als geteilter Hoffnungshorizont – vielleicht am ehesten als Sehnsuchtswort²¹ – zu bestimmen ist, der gemeinsames Handeln in der Welt, in wechselseitiger Anerkennung und in einer Orientierung an der Gottesgerechtigkeit für eine gemeinsame Zukunft orientiert.

Fazit: Heimat(en) als nicht-zu-erobernder Sehnsuchtsbegriff

Ich fasse abschließend meine Reflexionen thesenartig zusammen.

Erstens: Heimat ist ein widerständiges Wort in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Diskussion; das hängt mit der ideologischen Belastung des Begriffes, vor allem in Deutschland, zusammen. Heimat ist, insbesondere als politischer Begriff, belastet, indem sie geografisch-kulturell enggeführt und zu einem Exklusivkriterium wird, zum Beispiel in der Migrationsdebatte oder in der territorialen Beanspruchung des Begriffs.

²⁰ Siehe *Dietrich Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. v. *Christian Gremmels et al.* (Hg.), Gütersloh 2011 (Dietrich Bonhoeffer Werke Band 8).

²¹ Siehe hierzu *Schmitt*, Sehnsuchtsort, 183, der Heimat als „Verheißungsbegriff und Erfüllung in einem“ versteht.

Zweitens: Der Heimatbegriff erfährt in der Identitätsbildung eine doppelte Bindung zwischen Zugehörigkeit und Fremdheit. Prozesse der Beheimatung in mehr als einem kulturellen Kontext gehören zu den Erträgen einer interdisziplinären Forschung, die sich Heimat aus der Perspektive der Migration zuwendet. Die interkulturelle Theologie artikuliert sich in diesem Zusammenhang insbesondere in ihrer Sensibilität für christentumsgeschichtliche und theologisch-hermeneutische Fragen, die sich aus der Begegnung verschiedener christlicher Versionen mit indigenen Traditionen und Weltansichten ergeben.²² Dabei zeigen sich durchaus ambivalente Befunde: Heimat, als ein reisendes Konzept, erscheint in den lokalen und globalen Verflechtungen sowohl als identitätsstiftend, als auch als entfremdende Deutungskategorie.

Der biblische Erzählszusammenhang stellt diese Ambivalenz des Heimatbegriffes in den Mittelpunkt und problematisiert eine einseitige Fixierung und geographische Engführung. In der Inkarnation Jesu wird diese kritische Distanz zu einem statischen, ortsgebundenen Heimatbegriff paradigmatisch erzählt und zum Leitmotiv für christliche Identität.

Drittens schließlich: Indem die Fremdheit nicht nur auf fremde Personen extrapoliert, sondern als existenzielle, immanente Kategorie des Menschen verstanden wird, kann sich ein nicht-erobernder Heimatbegriff etablieren, der in der ethischen Anwendung zu einem um die Gerechtigkeit Gottes und seine bleibende Zuwendung zur Welt arrangierten Sehnsuchtsbegriff wird.

Das Verhalten innerhalb eines so gefassten Heimatbegriffs hat, ebenso wie das Christliche insgesamt, eine doppelte Wurzel: eine, die in den Nahbereich reicht, und eine andere Wurzel, die in die weltweiten Bezüge des Christentums hineinragt. Eine interkulturell orientierte Theologie schenkt diesem Verhalten Aufmerksamkeit und arbeitet heraus, welche kontextuellen Irritationen sich aus dem Gegenüber von Heimat in christlicher und gesellschaftlich-politischer Perspektive ergeben. Sie begleitet die ökumenischen Prozesse gegenseitiger Rechenschaftslegung über Heimat(en) als reisendes, nicht-zu-eroberndes Sehnsuchtswort.

²² *Hock*, Einführung, 149f, prägt in diesem Zusammenhang die Begriffe Hybridisierung und Kreolisierung des Christlichen.