Heimat und Heimatsuche

Theologische Reflexionen[1]

Michael Weinrich[2]

Vorspann

„Fremde Heimat Kirche" – unter diesem Titel wurden 1993 die ersten Ergebnisse der dritten EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft publiziert.[3] Ob nun auf dem Hintergrund der Wende oder eben auch nicht, in jedem Fall kann dieser dreistellige Titel sehr unterschiedlich gelesen und verstanden werden, und das ist wohl auch so gemeint. Die Heimat rückt in den Blickwinkel des Fremden, und es entsteht ein Spannungsverhältnis, das näher erschlossen werden will.

Wenn man einmal beginnt, sich näher mit dem Thema Heimat zu beschäftigen, betritt man ein nicht mehr überschaubar weites und überaus unterschiedlich geprägtes Gelände, auf dessen Höhen und Niederungen sich die unterschiedlichsten Protagonisten tummeln.[4] Heimat scheint alle etwas anzugehen, und so kann es auch kaum verwundern, dass alle etwas dazu zu sagen haben, was dann wiederum erwartungsgemäß eine äußerst

1 Überarbeitete Fassung eines Referats auf der 5. Konsultation ungarischer und deutschsprachiger reformierter Theologen unter dem Thema „Wahrnehmung des Fremden" vom 25.–28. Oktober 2018 in Soest.

2 Michael Weinrich war Professor für Systematische Theologie an der Ruhr-Universität Bochum und Direktor des Ökumenischen Instituts der Evangelisch-Theologischen Fakultät. Zum August 2015 wurde er emeritiert und nimmt jetzt ehrenamtlich weiterhin verschiedene Funktionen wahr.

3 Der Auswertungsband erscheint dann im Jahre 1997: *Klaus Engelhardt, Hermann von Loewenich, Peter Steinacker* (Hg.): Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 1997.

4 Vgl. dazu *Jens Jäger:* Heimat (2017); siehe: docupedia.de/zg/Jaeger_heimat_v1_de_2017 (aufgerufen am 27.04.2019).

ÖR 68 (3/2019), S. 282–295

vielfältige und spannungsreiche Gemengelage ergibt. Als ein über die schlichte Herkunft hinausgehender Begriff, der dann auch eine emotionale Bindung signalisiert, geht Heimat bis an den Anfang des 19. Jahrhunderts zurück. Tatsächlich aber wird Heimat vor allem dann und dort thematisiert, wo sie vermisst oder als bedroht angesehen wird; wo sie dagegen intakt zu sein scheint, gilt ihr meist keine besondere Aufmerksamkeit.

Im Horizont der Theologie erscheint Heimat nicht als etwas, was man gleichsam im Rücken hat und worauf man sich dann so oder so berufen kann, sondern sie ist etwas, auf das wir zugehen. Gewiss mag von der Kirche oder der eigenen Konfession als einer Heimat gesprochen werden, aber recht besehen sind sie weniger Beheimatungen als vielmehr Orientierungsquellen für den Lebensweg, der auch immer wieder, wenn nicht gar vornehmlich durch die Fremde geht. Christen sind ebenso wie die Kirche in der Zuversicht unterwegs, dass es ein Ziel gibt, in dem wir unsere Heimat finden werden. Am deutlichsten zeigt sich das in der Heimatmetaphorik der Sterbelieder und der Sterbefrömmigkeit. Aber auch jenseits dieser Grenzsituation sehen wir uns weder in der Heimat noch kommen wir gar bereits aus ihr, sondern im Zentrum steht, dass sie uns als Verheißung trägt. Sie verspricht eine Geborgenheit in Gott, aus deren ausgewiesener Verheißungskraft wir auch heute schon „Jenseits von Eden" – also gleichsam als Heimatvertriebene – und bestenfalls angesichts des angebrochenen Reiches Gottes in der Geschichte Jesu Christi unser Leben führen. Heimat steht für eine Sehnsucht, die sich auf die das Leben tragende Hoffnung beruft. Es ist diese Hoffnung, die uns einerseits beheimatet und zugleich auf unsere Heimat entschlossen zugehen lässt.

Schon Friedrich Schleiermacher annoncierte Heimat als eine Art Heilsversprechen bzw. Rettungsperspektive, die sich dem Menschen in der Religion anbiete. Erst wenn der Mensch in der Religion seine Heimat findet, kann er tatsächlich auf die Höhe seiner selbst kommen, was unter den historischen Bedingungen für Schleiermacher nur heißen konnte: Beheimatung in der christlichen Religion. Ohne Religion steht der Mensch in der Gefahr, der Barbarei utilitaristisch usurpierter Diesseitigkeit zu verfallen und damit unter dem Niveau seiner Bestimmung zu bleiben. Die Religion als Heimat wird hier im romantischen Sinne als essentialistisch für die Anthropologie exponiert. Sie signalisiert gleichsam die den Menschen ausmachende Transzendenzempfindlichkeit.[5]

[5] Vgl. *Friedrich Schleiermacher:* Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, hg. v. *Rudolf Otto,* Göttingen [7]1991.

Unter freilich vollkommen veränderten Umständen taucht in Deutschland das Motiv der Heimat beispielsweise erneut in den 1970er und 1980er Jahren insbesondere in der Religionspädagogik auf.[6] Auch hier ging es um eine mit der Religion verknüpfte Rettungsperspektive, diesmal die Rettung aus der Verlorenheit in einer von Funktionalität, Anonymität und permanentem Wechsel beherrschten Lebenswelt. Es ist die Erfahrung von Entwurzelung und Heimatlosigkeit, in der die Rede von der Heimat eine gegenüber den bestehenden Verhältnissen kritische Bedeutung bekommt und dem legitimen Bedürfnis nach Verlässlichkeit und Sicherheit vorhaltenden Lebensumständen Ausdruck verleiht. Die insbesondere vom Religionsunterricht erhoffte Beheimatung der jungen, häufig ohne greifbaren Erfolg nach Identität suchenden Menschen zielte – nicht zuletzt auf dem Hintergrund wachsender Fremdenfeindlichkeit – auf eine Humanisierung des Menschen unter de facto inhumanen Lebensumständen.[7] Es kommt hier eine durchaus vergleichbare Gefährdung bzw. Krise in den Blick, wie sie auch seinerzeit für Schleiermachers Interventionen bestimmend war.

Einen ganz besonderen Einfluss etwa auf die verbreitet rezipierte Theologie der Hoffnung von Jürgen Moltmann hatte in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts Ernst Bloch mit seinem dreibändigen Hauptwerk „Das Prinzip Hoffnung“. Wie sein Verständnis von Utopie so ist auch sein Prinzip Hoffnung substanziell orientiert an dem Begriff der Heimat, dem er eine bestimmte Wendung gegeben hat. Heimat ist der Ausdruck einer noch unerfüllten Hoffnung – gleichsam die Zielperspektive des Prinzips Hoffnung. Es ist kein Zufall, dass das umfängliche Werk pointiert, um nicht zu sagen pathetisch mit dem Wort „Heimat“ abgeschlossen wird. Ich zitiere die letzten Sätze dieses zur Ermutigung abgefassten Heimatplädoyers, das unter den heute so dreist die Szene usurpierenden Kehrtwendungen ein wenig so klingt, wie aus einer anderen Welt:

„Der Mensch lebt noch überall in der Vorgeschichte, ja alles und jedes steht noch vor der Erschaffung der Welt, als einer rechten. *Die wirkliche Genesis ist nicht am Anfang, sondern am Ende*, und sie beginnt erst anzufangen, wenn Gesellschaft und Dasein radikal werden, das heißt sich an der Wurzel fassen. Die Wurzel der Geschichte aber ist der arbeitende, schaffende, die Gegebenheiten umbildende und überholende Mensch. Hat er sich erfaßt und das Sein ohne Entäußerung und Entfremdung in realer

6 Vgl. *Karl-Fritz Daiber:* Heimat II; in: RGG[4] Bd. 3, 1594 f.

7 Vgl. dazu *Peter Biehl, Christoph Bizer, Roland Degen, Norbert Mette, Friedrich Schweitzer* (Hg.): Heimat – Fremde, Jahrbuch der Religionspädagogik (JRP) 14, Neukirchen 1998.

Demokratie begründet, so entsteht in der Welt etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat."[8]

Die theologische Beerbung einer solchen Perspektive drängt sich geradezu auf, aber diesen Fokus wollen wir nicht weiterverfolgen. Vielmehr möchte ich mich nach diesen eher zufälligen Blitzlichtern auf drei Aspekte konzentrieren. Zunächst soll der Entdeckungshorizont des aktuellen Heimat-Hypes angesprochen werden (1). Sodann möchte ich einige theologische Anregungen zu einem kritischen Umgang mit der Berufung auf die Heimat anbieten (2), um schließlich in einem kurzen letzten Teil auf eine konstruktive Verbindung zwischen der Heimatdebatte und dem aktuellen Diasporadiskurs hinzuweisen, wie er von der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) und jetzt auch im Deutschen Ökumenischen Studienausschuss der ACK (DÖSTA) in Deutschland geführt wird (3).

1. Der gegenwärtige Entdeckungshorizont des Themas „Heimat"

Das Hauptanliegen meines Vorspanns liegt in dem Hinweis, dass es bereits eine durchaus weit zurückreichende Tradition gibt, von dem Heimatbegriff einen kritischen Gebrauch zu machen. Folklore, Heimatfilm und genüssliche Selbstzufriedenheit sind also keineswegs die einzige Melange, die mit der Rede von der Heimat evoziert wird. Allerdings erleben wir nun schon seit einigen Jahren immer wieder Inszenierungen, in denen genau auf diese selbstbeschauliche Melange angespielt wird. Wenn ich heute von Heimat und Heimatsuche spreche, sehe ich mich von einer propagandistischen Reklamation des Heimatschutzes alarmiert, wie sie vor allem aus xenophoben Gesinnungen überdeutlich zu vernehmen ist. Die damit verbundene aktuelle Problemanzeige bestimmt meine folgenden Überlegungen.

Wir erleben zurzeit eine Spannungssituation, in der uns suggestiv eine Konkurrenz des Rechts auf Asyl mit dem Recht auf Heimat plausibel gemacht werden soll. Auf der einen Seite sind da die, die sich gezwungen sahen, ihre Heimat zu verlassen, und die nun nach einer neuen Heimat suchen müssen, und auf der anderen Seite sehen angesichts der an unsere Türen klopfenden Fremden nun diejenigen ihr Recht auf Heimat bedroht, welche die für sich beanspruchte Heimat wie einen unveränderlichen Besitz verteidigen, der ihnen nun weggenommen werden soll. Es entsteht eine Art Bedürfniswettkampf, der zu der paradoxen Situation führt, in der die „Unsicherheit und Schutzlosigkeit der einen […] die anderen [verunsi-

8 *Ernst Bloch:* Das Prinzip Hoffnung. Dritter Band, Frankfurt/M. ^{3}1976, 1628.

chert] und […] deren Gefühl [bestärkt], schutzlos den Schutzsuchenden ausgeliefert zu sein".[9] Die Suggestion, die in diesem Vorgang liegt, besteht vor allem in der Unterstellung, dass wir entweder nur der Heimatsuche der Asylsuchenden gerecht werden können und dabei unsere eigene Beheimatung opfern müssen oder eben unsere Heimat bewahren können und dann den Fremden die Aufnahme verweigern müssen. Das scheint mir die aktuelle Provokation zu sein, der wir uns zu stellen haben.

Es lässt sich aktuell ein nicht unerheblicher Aufwand beobachten, den Begriff Heimat affirmativ zur Bewahrung der bestehenden Lebensverhältnisse in Szene zu setzen. Tatsächlich handelt es sich aber vor allem nur um Ersatz- oder Symbolhandlungen, die in einer diffus emotionalisierten Verpackung inszeniert werden, um zu signalisieren, dass die diesbezüglichen Ängste in der Politik angekommen und dort in guten Händen seien. Nehmen wir beispielsweise die Etablierung eines Heimatministeriums in Bayern, das unter Markus Söder am 20.02.2014 und also noch vor der sogenannten Flüchtlingskrise seine Arbeit aufgenommen hat. Näher betrachtet handelt es sich um eine neue Abteilung des Staatministeriums der Finanzen, das durch die Aufgabengebiete Landesentwicklung und Heimat erweitert wurde. Diese neue Abteilung hat ihren eigenen Dienstsitz in Nürnberg und hat nach eigener Auskunft die Aufgabenschwerpunkte „Landesentwicklung und Breitbandausbau". „Im Heimatministerium wird so der Verfassungsauftrag zur Schaffung und Erhaltung gleichwertiger Lebensverhältnisse in ganz Bayern mit Leben erfüllt."[10] Es werden hier also ganz reguläre Regierungsaufgaben mit dem Label „Heimat" versehen.

Am 11.03.2017 ist in der WELT nachzulesen, dass die Union nach der im Herbst anstehenden Bundestagswahl die Einrichtung eines Heimatministeriums auf Bundesebene plant, das sich um die Stärkung des ländlichen Raumes kümmern und dem Landwirtschaftsministerium angegliedert werden soll (Ministerium für Ernährung, Landwirtschaft, ländliche Räume und Heimat). Im Blick auf die Unterscheidung von Ballungsräumen und dem ländlichen Raum in Deutschland wird Volker Kauder mit dem seltsamen Satz zitiert: „Das Land muss Heimat bleiben."[11] Der Staat dürfe sich nicht aus der Fläche zurückziehen, um diese dann den Populisten zu über-

9 *Amélé Adamavi-Aho Ekué, Frank Mathwig, Matthias Zeindler:* Heimat zwischen Sehnsucht und Gefährdung; in: *dies.:* Heimat(en)? Beiträge zu einer Theologie der Migration, Zürich 2017, 11–38, 30.

10 So heißt es im Selbstvorstellungflyer des Heimatministeriums, hg. v. *Bayerischen Staatministerium der Finanzen, für Landesentwicklung und Heimat.*

11 Vgl. www.welt.de/politik/deutschland/article162766811/Die-Union-plant-ein-Heimatministerium.html (aufgerufen am 27.04.2019)

lassen. Konkret geht es allerdings um eine ausreichende Ausstattung des ländlichen Raumes mit Pädagogen und Ärzten – also wiederum um eine ganz reguläre Regierungsaufgabe.

Es war dann nach der Wahl von Horst Seehofer, der sich das Heimatministerium für das Innenministerium an Land gezogen hat, das nun den Namen trägt: Bundesministerium des Innern, Bau und Heimat. Die Abteilung H mit 150 neu eingerichteten Stellen ist die größte Abteilung des Ministeriums, von welcher noch am 22.08.2018 der Stern meldet, dass die Behörde nach Aufgaben suche.[12] Seehofer, der sich nicht ohne Grund weigert, den Begriff der Heimat zu definieren, muss es inzwischen ertragen, in den sozialen Medien unter #Heimathorst verspottet zu werden. Er gehört zu denen, die gerne von einer deutschen Leitkultur sprechen und dies dann unversehens mit einer Flüchtlingsschelte verknüpfen.[13] Aus seiner Sicht geht es darum, mit einem „Wertebündnis" nach dem Vorbild Bayerns den Zusammenhalt in Deutschland zu befördern. Die offizielle Auskunft des Ministeriums nennt als Aufgabenbestimmung die Schaffung gleichwertiger Lebensverhältnisse überall in Deutschland und Infrastruktur, Kultur und Daseinsvorsorge.[14] Insgesamt bleiben alle Bestimmungen sehr im Nebulösen.

Verbreitet erscheint „Heimat" vor allem als beruhigender Eyecatcher für den von diffusen Überfremdungs- oder auch Verlorenheitsängsten befallenen Teil der Gesellschaft. Auch ohne die spezifisch deutsche Geschichte handelt es sich bei der Aufnahme des Begriffs Heimat in den Namen einer Behörde um einen Kategorienfehler, der einen institutionellen oder zumindest operationalisierbaren Charakter von Heimat unterstellt, der sich planmäßig durch administrative Maßnahmen steuern ließe. Bei Lichte besehen ist Heimatpolitik ein Widerspruch in sich selbst, wenn damit mehr gemeint sein soll als eine sorgsame Landschaftspflege. Wahrscheinlich haben wir es hier mit einer ideologisch eingefärbten Selbstüberforderung der Politik zu tun, die am Ende vor allem die ohnehin verbreitete Politikverdrossenheit weiter befördert. So wie Heimat recht besehen nicht einfach zu einem Besitz werden kann, so ist sie auch keine Verfügungsmasse für politisch inszenierte Gestaltungsoptionen.

12 Vgl. www.stern.de/politik/deutschland/horst-seehofer-sucht-mit-seinem-heimatministerium-nach-aufgaben-8223518.html (aufgegriffen am 27.04.2019).

13 Vgl. u. a. www.welt.de/politik/deutschland/article10326616/CSU-Chef-Seehofer-erklaert-Multikulti-fuer-tot.html (Zugriff am 27.04.2019).

14 Vgl. u. a. www.maz-online.de/Nachrichten/Politik/Horst-Seehofers-Heimatministerium-nimmt-Arbeit-auf (aufgerufen am 27.04.2019).

Es sollen nun einige theologische Aspekte angesprochen werden, die auf dem Hintergrund der aktuellen Verunsicherungen sowohl die Selbstwahrnehmung von Kirche und christlicher Existenz als auch ihre ethische Ausrichtung betreffen. Dabei hat mich besonders das von Amélé Adamavi-Aho Ekué, Frank Mathwig und Matthias Zeindler verfasste Buch „Heimat(en)?“ angeregt.[15] Ausgehend von der Beobachtung, dass „der weitaus grösste Teil der biblischen Texte in Migrationszusammenhängen entstanden ist“ (12), nennen die Verfasser die Bibel „für die Beheimateten eine stachelige und herausfordernde Zumutung“ (13). Recht besehen werden die Christinnen und Christen auch in der Heimat ihr Heimweh nicht los. Vielmehr bleibt die eschatologische Perspektivierung von Hebr 13,14 bestimmend, dass wir hier keine bleibende Stadt haben, sondern die zukünftige suchen. Beheimatung bedeutet immer in einem charakteristischen Maße Heimat in der Fremde. Damit wird keineswegs die Suche nach einem Leben „in Frieden, Sicherheit und Wohlergehen“ (25), also einem beheimateten Leben, grundsätzlich mit Misstrauen konfrontiert, die Suche nach Heimat wird aber auf ihre Orientierungen hin befragt. Es wird entscheidend darauf ankommen, angesichts der sich mit Gewalt aufladenden Konkurrenz um die Heimat ihr Verständnis nicht den Engführungen zu überlassen, denen sie im Horizont der politischen Alternativen unterworfen wird. Die auf der Hand liegenden politischen Optionen bedienen sich früher oder später beinahe unweigerlich irgendeiner Form der Sündenbockmechanismen, die sich der dafür empfänglichen Gesellschaft in der Regel leicht plausibel machen lassen.

Für die Kirchen bedeutet dies, dass sie aufmerksam darauf achten müssen, sich nicht allein auf die diakonische und menschenrechtsorientierte Arbeit zu konzentrieren, damit sie nicht den für sie konstitutiven Kontakt zu ihrem Verkündigungsauftrag verlieren (vgl. Adamavi-Aho Ekué, 79). Allzu schnell werden alle Wahrnehmungen allein von pragmatischen Faktoren bestimmt, ohne dass die theologischen Grundlagenüberlegungen, die den ethischen Abwägungen erst ihr tragendes Fundament und ihre besondere Perspektive geben, noch ernsthaft in den Blick genommen werden. Wenn das Verhältnis zu den Fremden und Schutzsuchenden nur eine vom Handlungsdruck bestimmte ethische Frage bleibt und nicht erkannt wird, dass es sich hier um eine fundamentale Lebensfrage handelt, in der es um unser Menschsein vor Gott geht (vgl. Zeindler, 83), bleiben wir auf der

[15] S. o. Anm. 9; die Seitenangaben im Text beziehen auf dieses Buch. Vgl. dazu auch die Rezension von Christian Henkel in diesem Heft, 386–392.

Ebene alternativer pragmatischer Opportunitätserwägungen, die auf eine möglichst breite Koalition für ein solidarisches Engagement ausgerichtet sind. Die unzweideutigen biblischen Aufforderungen im Alten und Neuen Testament, Fremde zugewandt aufzunehmen, rekurrieren nicht auf die Menschenwürde, sondern erinnern an die eigene Fremdlingschaft und Gottes rettendes Eingreifen. Schöpfungstheologisch ist die Welt als Heimat aller Geschöpfe Gottes zu verstehen. Gott bleibt darin der Schöpfer, dass er den Knechtungen und Entfremdungen entgegentritt, d. h. aus Nicht-Heimat befreit und neue Heimat gewährt (vgl. Zeindler, 108). Die Berufung auf Gott bleibt essenziell damit verbunden, dass er „denen zugewandt ist, die ohne Heimat sind und Heimat *suchen*" (Zeindler, 100), zumal die gegebene Heimat als eine Leihgabe zu verstehen bleibt, in der die Glaubenden darauf angewiesen bleiben, dass Gott ihnen die Heimat immer wieder neu zuteilwerden lässt. Die Pointe liegt nicht darauf, dass Gott der Sesshaftigkeit seinen Segen verspricht, sondern dass er die liebt, die er aus der Fremde herausgeführt hat und in ihrer anhaltenden Suche nach Heimat, die auch in der Sesshaftigkeit niemals vollkommen zur Ruhe kommt, ermutigend begleitet. Das wird zusammengefasst in der Metaphorik des wandernden Gottesvolkes, das als solches nicht „Heimat *hat* […], sondern […] Heimat *sucht* und *geschenkt bekommt*" (Zeindler, 101).

Die Erfahrung der Umstrittenheit von Heimat ist also der Bibel ganz und gar nicht fremd. Es wird ausdrücklich in die Richtung dieser Umstrittenheit geblickt, wenn Heimat in theologischer Perspektive essenziell an die Offenheit für die Fremden gebunden wird (vgl. Zeindler, 102). Der Mensch wird als Partner Gottes „dafür in Anspruch genommen, die Erde als Heimat für alle Kreaturen mitzugestalten" (Zeindler, 108). Die entscheidende Pointe liegt einerseits darin, dass Heimat mit einer eschatologischen Offenheit hin zum verheißenen Reich Gottes verbunden wird, und dass andererseits das Leben im Zeichen dieser Hoffnung auf das von Gott zu erwartende Reich Gottes zu führen ist (vgl. Zeindler, 104 f). Solange es noch Heimatsuchende gibt, kann grundsätzlich jede gefundene Heimat nur eine höchst unvollkommene sein (vgl. Zeindler, 107).

Die Verweigerung, sich der Heimatsuchenden anzunehmen, trifft in das Zentrum dessen, was theologisch mit Sünde bezeichnet wird. Die Sünde leugnet die Geschöpflichkeit des Menschen und damit die Einsicht, dass er sich Gott verdankt. Der Mensch der Sünde erklärt sich selbst zum Schöpfer, wodurch nicht nur der Gnadenbund Gottes mit dem Menschen angegriffen wird, sondern auch die zwischenmenschliche Gemeinschaft. Das Misstrauen Gott gegenüber führt unweigerlich zu dem gnadenlosen zwischenmenschlichen Konkurrenzkampf, dessen besinnungslose Konfusion sich als die menschliche Geschichte zu imponieren versucht. Die für

sich selbst reklamierte Freiheit macht den Anderen zum bedrohlichen Konkurrenten, dem genaueste Beobachtung zu gelten hat, wenn man nicht selbst das Nachsehen haben will. Die Zähmung des Konkurrenzindividualismus durch den kategorischen Imperativ, nach dem die Freiheit eines jeden ihre Grenze in der Freiheit des und der anderen habe, erweist sich nicht zuletzt deshalb als eine Illusion, weil der Imperativ den inneren Widerspruch des Prinzips schützt, indem er es für moralisch disziplinierbar hält.[16] Ein die eigene Selbstkonstitution flankierender Gott kann nur „ein im Interesse menschlicher Zwecke domestizierter Gott" (Zeindler, 114) sein, mit dem der Mensch seine Selbstheiligung religiös garniert. So wie sich der Mensch als Schöpfer geriert, so erklärt er sich auch zum Besitzer und Souverän seiner Heimat, so dass auch die Heimat in den von ihm geführten Konkurrenzkampf hineingezogen wird. Unversehens wird die Heimat zu einer Sachfrage, die eine sachliche Behandlung erfordert, und nicht zu einer Frage der Menschlichkeit, der eine menschliche Behandlung zu gelten hat. Zwar kommen wir hier tatsächlich auch nicht um sachliche Fragen herum, aber in theologischer Perspektive wird es sich um eine von der Menschlichkeit bestimmte Sachlichkeit handeln müssen; das ist die entscheidende und überaus folgenreiche Pointe. Hier zeigt sich ein Fundamentalproblem christlicher Existenz, das sich grundsätzlich nicht mit der regelmäßig in diesem Zusammenhang angeführten Unterscheidung von Gesinnungsethik und Verantwortungsethik verrechnen lässt.

Matthias Zeindler weist darauf hin, dass theologisch den von der Sünde evozierten Zwängen der Selbstbeheimatung nur in der existenziellen Wahrnehmung unserer Beheimatung in Christus beizukommen ist. Das Kreuz Jesu rückt den „Aufstand der von Gott getrennten Welt gegen die in ihrer Mitte gegenwärtige Liebe und Gerechtigkeit ihres Schöpfers" (126) in den Fokus der Aufmerksamkeit und entzieht damit dem vermeintlich gesunden Menschenverstand grundsätzlich seine Orientierungskraft. Das Kreuz ist Ausdruck der Gottes- und Menschenfeindlichkeit der Welt, deren Entfremdung sich auch in ihren selbstbezogenen Beheimatungen widerspiegelt. Allein durch eine Beheimatung in Christus ist dieser Verhängnisspirale zu entkommen. Es ist der Sinn der Versöhnungsbotschaft, in der die Welt in das Licht des Ostergeschehens gestellt wird, dass wir uns tatsächlich auf eine solche Beheimatung in Christus berufen können. Zeindler zitiert Walter Mostert mit dem treffenden Satz: „Versöhnung ist die Verwandlung des Lebens aus einer selbstmächtigen in eine dankende

[16] Vgl. dazu *Michael Weinrich:* (Ver)Bindungen der Freiheit. Perspektivenwechsel; in: *Thomas Söding/Bernd Oberdorfer* (Hg.): Kontroverse Freiheit. Die Impulse der Ökumene (Questiones Disputatae 284), Freiburg i. Br. 2017, 338–352.

Existenz“ (132). Die rückhaltlose Belastbarkeit des Gottvertrauens überwindet die mit der Versöhnung einhergehende unweigerliche Beschämung des hochmütigen Selbstvertrauens und der mit ihm einhergehenden Fixierungen und versetzt den Menschen in einen vollkommen neuen Orientierungshorizont, der nicht von der Verteidigung irgendwelcher Besitztümer, sondern von der Dankbarkeit für die Ermöglichung einer solidarischen Beziehungswirklichkeit bestimmt wird.

Das Verständnis von Heimat wird in diesem Horizont mit dem Motiv des Vertrauens verknüpft. Soll qualifiziert von Heimat die Rede sein, so ist von ihr als einem Raum der Verlässlichkeit zu sprechen. In ihr ist man zu Hause, ohne sich immer wieder neu legitimieren zu müssen. Ihre Orientierungen werden nicht permanent in Frage gestellt. Sie müssen sich nicht erst vor einer ihnen entgegengebrachten Skepsis plausibilisieren. Die Radikalität der Vertrauenswürdigkeit lebt aus der Osterbotschaft. Angesichts unserer Erfahrungen ist diese kaum zu glauben und kann eben deshalb nur geglaubt werden. Sie ist die Gewissheit, die uns ebenso Heimat gibt wie sie uns Heimat verheißt. Sie gibt der Hoffnung die Kraft, ausgemachten oder zu erwartenden Gefährdungen standhalten und entgegentreten zu können.

Es geht um ein Vertrauen, das vielleicht am ehesten mit so etwas verglichen werden kann, was in der Psychologie und der Soziologie das Urvertrauen bzw. das Grundvertrauen genannt wurde, ohne das dem Leben der nötige Halt fehlt.[17] Es gehört zum Wesen dieses Urvertrauens, dass man es eben nicht in sich selbst setzt und auch nicht selbst produzieren kann. Es wird von außen vermittelt und bleibt auf ein Gegenüber ausgerichtet. Nur so kann es dann auch dort wirksam bleiben, wo wir uns in Frage gestellt sehen und an unsere Grenzen stoßen, so dass aufkommende Zweifel nicht unweigerlich in die Verzweiflung führen.

„Wohl dem, der jetzt noch – Heimat hat!“ heißt es in dem bekannten Herbstgedicht von Friedrich Nietzsche, der es nicht unterlässt, diesem Seufzer des Heimatlosen als das Fanal der tatsächlichen Situation auch gleich das gebotene Lamento zur Seite zu stellen: „Bald wird es schnei’n – Weh dem, der keine Heimat hat.“[18] Nüchtern betrachtet ist die Diagnose der Heimatlosigkeit auch in unserer Gegenwart allemal naheliegender als jede Heimatannonce. Jeder Heimatstolz könnte nur ein unverschämter Akt von Wirklichkeitsausblendung sein – eine verklärende Falschmeldung von besonderer Dreistigkeit. Seine Beschwörungen lassen unversehens unfrei-

17 Vgl. *Erik H. Erikson* und *Dieter Claessons.*

18 *Friedrich Nietzsche:* „Die Krähen schrei’n …; in: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hg. v. *Giorio Colli, Mazino Montinari,* Bd. 11, München/Berlin 1980, 329.

willig die Aggressionen erkennen, die sein Anachronismus hervorbringt. Es scheint vor allem das Misstrauen zu sein, durch welches Vertrauen bewahrt werden soll. Es ist eine Rechnung nur mit sich selbst, die per se nicht aufgehen kann.

Die Schlüsselfrage bleibt hier wie auch sonst, dass es entscheidend darum geht, Gott Gott sein zu lassen. Wir sollen uns weder selbst zu seinen Regisseuren erklären noch irgendwelche Götzen an seine Stelle setzen. Das klingt so selbstverständlich, ist aber möglicherweise das Schwierigste, was uns abverlangt wird, auch wenn es das Heilsamste ist, was uns passieren kann. Er allein ist vertrauenswürdig. Es gilt gegen die verheerende „Priorisierung des Eigenen vor dem Fremden" (Zeindler, 144) anzugehen. Weil Gott sich in seiner Freiheit an uns gebunden hat, können wir unser Herz an ihn hängen, und so wissen wir, wo unsere Heimat ist, schon jetzt, auch wenn sie immer erst auf uns zukommt. Die Kirche lebt in einer bleibenden Fremdlingschaft zur selbstzentrierten Welt, nicht um dieser ihr Desinteresse zu demonstrieren, sondern um sie auf das grenzenlose Interesse Gottes an dieser Welt hinzuweisen. Angesichts des Umstands, dass sich die Spannung zwischen selbst zugemessener Heimat und zur Bewährung gewährter Heimat geschichtlich wohl niemals ganz überwinden lässt, werden wir allerdings bis auf Weiteres mit dem konflikthaften Charakter von Heimat und Heimatsuche zu leben haben (vgl. Zeindler, 150).

Damit kommen wir noch kurz zu den ethischen Implikationen. Die zentrale Frage, die angesichts des Flüchtlingselends gestellt wird, ist die Frage, wie wir leben wollen. Frank Mathwig verweist auf die flagrante Gefahr, dass das, was uns für unser Handeln als das Rechte erscheint, mehr und mehr in eine grundsätzliche Spannung zu dem gerät, was in der gegebenen Situation das Gute ist (159). Mathwigs Argumentation zielt darauf, dass es zu kurz gedacht ist, Heimat gleichsam als eine moralisch integre Seite in dem auszutragenden Konflikt zwischen Heimat und Heimatsuche anzusehen, die in Konkurrenz zur ebenfalls moralisch anzuerkennenden Heimatsuche stehe. Vielmehr kann die Heimat nicht als eine sich selbst verteidigende Konfliktpartei auftreten, sondern sie ist der Austragungsort des Konfliktes, in dem es darum geht, was sich als Heimat eindrücklich machen will (162). In dem Konflikt entscheidet sich, was als Heimat gelten soll, wobei freilich auch ihr Verlust droht. Ist Heimat ein Ort, der den Fremden Gastfreundschaft gewährt, oder ein Ort, an dem für Fremde kein Platz ist, weil diese ihre überkommene Substanz infrage stellen?

Es sollte zudem nicht vergessen werden, dass es keineswegs nur die schutzsuchenden Flüchtlinge sind, durch welche die Frage nach der Heimat aufgeworfen wird, sondern sie war bereits herausgefordert, bevor ihre Zahl so deutlich angewachsen ist, durch die mit der Globalisierung einher-

gehenden Verlustgeschichten, die sich etwa in Entfremdungswahrnehmungen, Verunsicherungen, Verlorenheitserfahrungen, Unübersichtlichkeit, unablässiger Flexibilität, prekären Beschäftigungsverhältnissen, Individualisierung und Entsolidarisierung, andauernder Beschleunigung der Modernisierungsgeschwindigkeit und zunehmender Orientierungslosigkeit zeigen (vgl. Mathwig, 169). Bereits ohne die Fremden hatte die Vorstellung von einer stabilen Heimat längst ihre Evidenz verloren und der Suche nach dem Verlorenen Platz gemacht, was sich in der Frage nach Identität ebenso zeigt, wie in der neuen Suche nach Heimat. Wie gesagt wird Heimat dann zu einem Thema, wenn sie in Frage steht und nicht mehr als Gegebenheit selbstverständlich in Anspruch genommen werden kann. Es sind also keineswegs die Fremden, die als Heimatsuchende nun den „Vertrauensraum" (Mathwig, 183) eines intakten Zusammenlebens in Bedrängnis bringen. Vielmehr treffen diese bereits auf beschädigte Lebensverhältnisse, deren Erosionen nun in dem Zusammentreffen mit den Flüchtenden besonders in Erscheinung treten. Genau besehen geht es also weniger um eine Verteidigung der Heimat gegenüber den Fremden als vielmehr um das schmerzliche Eingeständnis, dass wir nicht wirklich etwas anzubieten haben, was für sie tatsächlich auch eine Heimat werden könnte. In gewisser Weise erinnern uns die Flüchtenden an etwas, was auch wir selbst erst suchen müssen.

Mathwig macht darauf aufmerksam, dass Heimat weniger von außen gefährdet wird als vielmehr von innen, weil sich die sie ausmachenden Menschen gegenseitig fremd werden und sich gegenseitig misstrauen, nicht zuletzt auch in ihren fundamental unterschiedlichen Einstellungen gegenüber den ausländischen Heimatsuchenden. Das, was sich hier gegen die Fremden richtet, offenbart ja die bereits preisgegebene Substanz des Eigenen. Das nach außen adressierte Misstrauen schlägt unweigerlich auch nach innen zurück. Werden die gern exponierten Werte und normativen Orientierungen erst einmal kontingentiert, verlieren sie ihren unbedingten Charakter, der allein für ihre Vertrauenswürdigkeit stehen könnte. Der diabolische Kern des Pudels mag sich auch hier eine Weile verborgen halten können, aber er wird früher oder später offenbar werden. Ich zitiere Frank Mathwig:

„Wie viel Vertrauen können ein Staat und eine Gesellschaft beanspruchen, die gegenüber Unwillkommenen ihre rechtlichen und moralischen Grundsätze willkürlich zu ändern oder aufzugeben bereit sind? Wer kann heute sicher von sich behaupten, dass sie oder er nicht schon morgen zu einer von der Gesellschaft als unwillkommen betrachteten Gruppe gehören wird? Die gemeinschaftlich geteilten starken Wertungen verlieren ihre kohäsive Kraft, sobald sie auf das Niveau schwacher, konditionaler Wertun-

gen herabsinken, die jederzeit ihre Geltung einbüßen können. Man kann anderen nichts verweigern, ohne es für sich selbst zu riskieren“ (204).

3. Heimat und Diaspora

Es ist die bereits bedachte Fremdlingschaft der Kirche in der Welt, durch welche alle Beheimatungen prinzipiell begrenzt und von der Sehnsucht nach der von Gott verheißenen Heimat relativiert werden. Diese Fremdlingschaft bezeichnet keine zu beklagende Ausnahmesituation, sondern es entspricht dem Wesen der Kirche, dass sie immer auch in der Fremde, d. h. in der Diaspora lebt. Die Rede von der Diaspora bekommt sofort einen anderen Klang, wenn sie sich nicht von quantitativen Orientierungen bestimmen lässt und etwa die mehr oder weniger dramatische Minderheitssituation klagend in die Aufmerksamkeit rückt, sondern auf die Herausforderungen blickt, die ihr aus der Andersartigkeit gegenüber der sie umgebenden Gesellschaft erwachsen. Da es in der Diaspora von vornherein nicht darum gehen kann, permanent die wohlgesonnene Mehrheit der Gesellschaft hinter sich zu halten, kann es nur die eigene Besonderheit sein, von der aus der Kontakt zu der Umgebungsgesellschaft gesucht und gestaltet wird.

Als Karl Rahner bereits 1954 von der Diaspora als einem „heilsgeschichtlichen Muss“ sprach, reagiert er zwar ausdrücklich auf die bereits seinerzeit flagrante Entchristlichung der Gesellschaft, aber zugleich stellt er heraus, wie genuin die Diasporaexistenz zum Wesen der Kirche gehört, so dass die Kirche die wahrzunehmenden Veränderungen vor allem als eine Chance anzunehmen habe und eben nicht in Lähmung und Resignation verfallen müsse.[19] Aus dem „Nachwuchschristentum“ wird ein „Wahlchristentum“[20], das eine engagiertere Beteiligung seiner Protagonisten erwarten lässt, die dann auch ein deutlicher geprägtes christliches Profil in die Öffentlichkeit tragen. „Wenn man in der Diaspora lebt, dann muß man kirchlich so reden und schreiben, daß man dabei nicht vergißt, daß die Nichtchristen mithören und mitlesen.“[21] Das ist bereits ein Programm öffentlicher Theologie. Die von „christlichen Attrappen“ evozierte „Täuschung einer allgemeinen Christlichkeit“ kommt damit zu einem heilsamen Ende,[22] und die Kir-

19 Vgl. *Karl Rahner:* Theologische Deutung der Position der Christen in der modernen Welt; in: *ders.:* Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie, Innsbruck/Wien/München ^{3}1961, 13–47, 27 ff (SW 10, 251–273, 260 ff) – Den Hinweis auf Rahner verdanke ich Ulrich H.J. Körtner.

20 Ebd., 33 (264).

21 Ebd., 43 (270).

22 Ebd., 44 (271).

che wird aus den Lähmungen ihrer introvertierten Selbstbeschäftigung zu einer neuen Wahrnehmung ihrer Sendung befreit.

Es geht um eine Beheimatung in der Fremde, die als solche stets auch Heimatsuche bleibt. Wenn die GEKE 2018 auf ihrer Vollversammlung in Basel eine Studie mit dem Titel „Theologie der Diaspora" veröffentlicht hat, dann blickt sie genau in diese von Rahner annoncierte Richtung, die einerseits als eine aktuelle Zeitansage und andererseits als eine darauf reagierende Nachjustierung der Ekklesiologie zu verstehen ist.[23] Die Verfasser der Studie machen sich dabei den von den Kulturwissenschaften geführten Diasporadiskurs zunutze, in dem die besonderen produktiven Chancen und Möglichkeiten der Diasporasituation herausgearbeitet wurden, deren Anwendung auf die Situation der Kirchen überaus erhellende und anregende Resultate zeitigt. In Anspielung auf den Untertitel eines Buches von René Krüger ist aus der traumatischen Erfahrung der Diaspora ein ekklesiologisches Paradigma geworden.[24] Die offizielle administrative Identifikation der Gesellschaft mit dem Christentum infolge seiner konstantinischen Prägung verfliegt nun wieder zugunsten der Diasporaexistenz, wie sie auch für die Alte Kirche prägend war. Die damit wieder bewusst in ihre Aufmerksamkeit rückende Akzeptanz ihrer Fremdlingschaft kommt damit als eine „unveräußerliche Dimension ihrer Existenz" in den Blick (Zeindler, 139). Von hier aus fällt ein eigenes Licht auf die Spannung von Heimat und Fremde, das dann auch für den Umgang der Kirche mit den Flüchtlingen und Heimatsuchenden eine erhellende Kraft behalten sollte, damit dieser nicht einfach von den derzeitigen politisierten Alternativen eingeebnet wird.

Ich komme zum Schluss: Wenn Heimat als ein Vertrauensraum verstanden werden kann, kommt die Aussaat von Misstrauen ihrer Aufkündigung gleich. Das, was vorgeblich verteidigt werden soll, zerfällt ebenso in dieser Verteidigung wie auch die Chance, die Fremden tatsächlich als Menschen wahrzunehmen. Wer Heimat machen will, produziert die Fremde. Recht verstanden ist Heimat immer inklusiv. Wo Exklusivität beansprucht wird, hat sie keine Chance. Wer auf Trachten, Gartenzwerge und Schützenkapelle setzt, mag ein Nostalgiker sein, aber belastbares Vertrauen lässt sich damit schwerlich begründen noch gar verteidigen. Gottes Heimatinitiative setzt auf die Inklusion, und solange sie nicht an ihr Ziel gelangt ist, werden auch wir auf Heimatsuche bleiben müssen. Aber dabei dürfen wir uns schon jetzt von der in Christus offenbarten Verheißung des Ostermorgens ermutigen lassen.

23 Vgl.: https://cpce-assembly.eu/dokumente/ (aufgerufen am 27.04.2019).

24 Vgl. *René Krüger:* Die Diaspora. Von traumatischer Erfahrung zum ekklesiologischen Paradigma, Leipzig 2011.