

Heimat und Heimatlosigkeit – ein Blick in die Geschichte des Christentums



Angela Berlis¹

Diskussionen über das Thema Heimat finden sich derzeit in angesehenen Tageszeitungen und Journalen, renommierte Autorinnen und Autoren nehmen zu Begriff und Aussagekraft Stellung – so etwa der Anthropologe Bruno Latour und der Ideenwissenschaftler Mark Lilla², der Kulturwissenschaftler Walter Leimgruber³ oder die Schriftstellerin Thea Dorn⁴. Wer heute über Heimat schreibt, schreibt über den „Vertrautheitsschwund“ (Hermann Lübbe) und über den Wandel, der sich in der Arbeitswelt, durch gesellschaftliche Strukturveränderungen sowie durch Migration und Mobilität vollzieht.⁵ Dies alles geschieht vor dem Horizont der erfahrenen Globalisierung, die für viele die „Sehnsucht nach Heimat“ weckt und stärkt.⁶ „Heimat“, so verdeutlichte kürzlich der in Basel lehrende Kulturwissenschaftler Walter Leimgruber anhand des Schweizerdeutschen Dialektwortes „S Hemet“, hat nicht nur mit „Zugehörigkeit“ zu tun, sondern spiegelt auch (Besitz-)Verhältnisse einer agrarisch geprägten Welt: Wem Haus und

¹ Angela Berlis ist Professorin für Geschichte des Altkatholizismus und Allgemeine Kirchengeschichte am Institut für Christkatholische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Bern. Seit 2010 leitet sie gemeinsam mit David Plüss das interdepartementale Kompetenzzentrum Liturgik an der Universität Bern.

² Zum Thema „Heimat. Was bedeutet sie heute?“ nahmen die beiden Autoren Stellung. Vgl. *Bruno Latour*: Rede: Der Planet rebelliert. Der Boden unter unseren Füßen schwindet; in: *DIE ZEIT* Nr. 12/2019 vom 14. März 2019, 40 f; *Mark Lilla*: Gegenrede: Zugehörigkeit braucht Grenzen; in: ebd., 41.

³ Vgl. *Walter Leimgruber*: Heimat – eine Grenzerfahrung; in: *Neue Zürcher Zeitung*, 10. April 2017, 8.

⁴ Vgl. *Thea Dorn*: Habe den Mut, dich zu Hause zu fühlen; in: *Neue Zürcher Zeitung*, 7. Juli 2017.

⁵ Vgl. dazu die Analyse von *Leimgruber*, Heimat.

⁶ Ebd.

Hof nicht gehören, der oder die muss sich anderswo den Lebensunterhalt verdienen. Während Autorinnen und Autoren wie die genannten für eine neue Definition von Heimat plädieren, die nichts mit sentimental-ideologischer Rückwärtsgewandtheit und Exklusion zu tun hat,⁷ fällt auf, dass im öffentlichen Zeitungsdiskurs in der Regel nicht an christliches Denken über Heimat angeknüpft wird oder religionsgeschichtliche Aspekte einbezogen werden.

Die Einbeziehung theologischer Reflexion zum Heimatverständnis könnte aber bedeuten, dass die Heimatlosigkeit einen anderen Stellenwert für die Diskussion über Heimat erhielte. Dies zeigt etwa das 2017 erschienene Buch von zwei reformierten Theologen und einer reformierten Theologin „Heimat(en)“; es liefert laut Untertitel „Beiträge zu einer Theologie der Migration“⁸ und setzt sich mit heutigen Erfahrungen von Migration und Geflüchteten auseinander. Im Buch werden Dimensionen des biblisch-theologischen Verständnisses von Heimat aufgezeigt,⁹ insbesondere aber auch die spannungsreiche Beziehung zwischen Heimat und Heimatlosigkeit. Diese Dialektik ergibt sich daraus, dass für Christinnen und Christen die eigentliche und schlussendliche Heimat im Reich Gottes ist.¹⁰ Das in der Bibel vorfindliche „mehrstellige Verständnis von Heimat“ macht deutlich, dass das Bedürfnis nach Heimat „eine anthropologische Konstante“ ist.¹¹

Die irdische und die himmlische Heimat der Christinnen und Christen

Im elften Kapitel des Hebräerbriefs wird exemplarisch beschrieben, wie der Glaube Menschen seit Abel in Bewegung gebracht hat – so glaubten auch Abraham und Sara der Verheißung. In Anspielung an Moses wird im Hebräerbrief festgehalten, dass diese Erzväter und die namentlich genannte Erzmutter Sara das Verheißene „von ferne“ geschaut und bekannt hätten, „daß sie Fremde und Beisassen auf Erden sind“ (Hebr 11,13). Sie

⁷ So etwa *Leimgruber*: „Eine Heimat haben heißt aber primär, selber Verantwortung zu übernehmen. Wir sind Heimat. Wir müssen unsere Gesellschaft so bauen, dass sie möglichst vielen Menschen Vertrauen, Sicherheit und Geborgenheit gibt. Denn Heimat ist nicht vergangene Idylle, sondern Utopie, Zuversicht für die Zukunft.“ Ebd.

⁸ Vgl. *Amélé Adamavi-Aho Ekué, Frank Mathwig, Matthias Zeindler*: Heimat(en)? Beiträge zu einer Theologie der Migration, Zürich 2017; vgl. dazu auch die Rezension von Christian Henkel in diesem Heft, 386–392.

⁹ Dies ist in allen Beiträgen der Fall, systematisch geschieht es im Kapitel, das *Matthias Zeindler* verantwortet, insbes. ebd., 81–109.

¹⁰ Vgl. ebd., 133–135.

¹¹ Ebd., 150.

strebten nach einer „besseren Heimat“ (Hebr 11,16) und schauten nicht zurück auf das Vaterland, das sie verlassen hatten. Die himmlische „patrias“, die himmlische Heimat, kommt nur im Hebräerbrieff an dieser Stelle vor, die eschatologische Sehnsucht der Erzeltern nach dem himmlischen Vaterland (im Griechischen ist der Begriff feminin) ist zukunftsorientiert; das dort erwartete Vaterland ist nicht identisch mit dem, das sie verlassen haben. Eine tatsächliche Rückkehr ins Bisherige ist also unmöglich, weder Mesopotamien noch das verheißene Land Kanaan bieten eine bleibende Statt für die Erzeltern – oder im übertragenen Sinn für Christinnen und Christen.¹²

Die ursprünglich negative Konnotation von „Fremde und Beisassen“ wird angesichts der „Anwartschaft auf das himmlische Bürgerrecht (vgl. Phil 3,20)“ zu einer positiven Standesbezeichnung gewendet.¹³ In der Situation der frühen Kirche, in der Christinnen und Christen nicht zu einer anerkannten Religion gehören und bis ins vierte Jahrhundert immer wieder Verfolgungen ausgesetzt waren, ist eine derartige Umdeutung gesellschaftlicher Ausgrenzungserfahrung verständlich. In der Geschichte des Christentums hatte die Betonung von irdischer Fremdlingschaft und der Sehnsucht nach der himmlischen Heimat, wie sie im Hebräerbrieff in einzigartiger Weise hervorgehoben wird, starke Auswirkungen auf die Frömmigkeit. Sie wird bis heute in christlichen Begräbnisliedern hörbar.

Heimatlosigkeit I:

Exil, Verbannung und heiliger Sehnsuchtsort Jerusalem

An der Wiege des abendländischen Christentums liegt die monastische Bewegung. Sie beginnt in Ägypten, Syrien und Palästina im ausgehenden 3. und im frühen 4. Jahrhundert, als Einzelne die damaligen Städte verlassen und in die Wüste ziehen, um dort in der Abgeschiedenheit die Christusbefolgung zu praktizieren. Die einen lebten wie Antonius als Eremiten, die anderen wie Pachomius in einer gemeinschaftlichen Lebensform. Beide Formen monastischen Lebens haben auch im Westen des damaligen Römischen Reiches nachhaltigen Einfluss geübt. Sie kamen dort an durch Personen wie Martin von Tours (gest. 397) oder über Lebensbeschreibungen, wie sie etwa Athanasius über den hl. Antonius schrieb. Athanasius (gest.

¹² Vgl. dazu *Erich Grässer*: An die Hebräer (Hebr 10,19–13,25), (EKK XVII/3), Zürich 1997, 140. Vgl. Grässers gesamten Exkurs über die Fremdlingschaft der Patriarchen, ebd., 135–143.

¹³ Ebd., 138.

373) hatte eine Zeitlang bei den Wüstenvätern gelebt, bevor er Patriarch von Alexandrien wurde. Athanasius war als Diakon beim Konzil von Nizäa und gilt als wichtiger Vertreter der nizänischen Trinitätstheologie, die sich im 4. Jahrhundert allerdings erst langsam gegen Arius durchsetzen konnte. Da sich die kaiserliche Religionspolitik nach Nizäa der arianischen Partei zuneigte und Arius rehabilitiert wurde, verbannte Kaiser Konstantin Athanasius nach Trier.¹⁴ Es darf vermutet werden, dass so Gedankengut des ägyptischen Mönchtums in den Westen gelangte – Jörg Lauster bezeichnet dies als „erstaunliche[n] Kollateralnutzen des Arianischen Streits“.¹⁵

Die Erfahrung von Exil und Verbannung um des Glaubens willen ist eine Konstante der Religionsgeschichte. Sie findet sich in allen Jahrhunderten und immer dann, wenn Konflikte aufbrechen und nicht einvernehmlich gelöst werden können. Dabei geht es sowohl um Konflikte zwischen Religionen als auch um Auseinandersetzungen innerhalb von Religionen. Beide haben nachhaltige Langzeitwirkungen, zum Teil bis heute. Verfolgung, Ausgrenzung oder räumliche Zuweisung (auf ein Ghetto oder eine bestimmte Frei-Zone), aber auch Ausweisung waren die Folgen. Sie führten dazu, dass Heimat, Vaterland oder -stadt über lange Zeit in der Geschichte gerade für religiöse Randgruppen, eher zugeteilte als frei gewählte geographische Räume oder Enklaven waren.¹⁶ Die Erinnerung an damit zusammenhängende religiös motivierte, oft auferlegte Migration hat sich tief in das Gedächtnis einstmals verfolgter Religionsgemeinschaften gegraben, während sie oft in der Mehrheitsreligion (der ehemaligen Verfolger) vergessen ist oder ihr relativ viel geringeres Gewicht beigemessen wird. Oft wirken sie mythographisch transformiert weiter. Ein Beispiel dafür sind die Kreuzzüge des Mittelalters, ausgerufen 1095 durch Papst Urban II. als Hilfe für die Glaubensbrüder im Osten, die aber in ihrer Eigendynamik letztlich zu tiefen und lang wirkenden Entfremdungen zwischen westlichem und östlichem Christentum sowie zwischen Christentum mit Judentum und Islam führten. Nicht übersehen werden sollte aber, dass die Vorstellung vom Neuen Jerusalem, bisweilen verbunden mit chiliastischen Endzeiterwartungen, als Erwartung eines besseren Lebens in der Geschichte des Christentums eine ungemeine Sehnsuchtskraft entwickeln konnte. Diese Entwicklung bahnt sich bereits in der Antike an, wo es seit der römischen

¹⁴ Vgl. zu Konstantin: *Martin Wallraff*: Sonnenkönig der Spätantike. Die Religionspolitik Konstantins des Großen, Freiburg i.Br. 2013.

¹⁵ *Jörg Lauster*: Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums, München 2014, 143.

¹⁶ So durften Jüdinnen und Juden sich nach ihrer Vertreibung aus anderen Städten vom 17. bis zum 19. Jahrhundert in der Schweiz nur in den Aargauer Dörfern Endingen und Lengnau niederlassen.

Kaiserzeit zu einer „Spiritualisierung des Vaterlandsbegriffs“ und zu einem Zusammentreffen zwischen diesem philosophischen Denken mit der frühchristlichen Vorstellung vom Himmlischen Jerusalem kommt; verschiedene Kirchenväter sprechen vom „wahren“, „einzigen“ oder „ewigen“ Vaterland, das zu finden sei „im Paradies, im ‚oberen Jerusalem‘, dem Ort der Seligkeit und Gottesfreundschaft“; die Welt hingegen ist die Fremde, „in der der Christ als ‚Vaterlands-Flüchtling‘ keine Heimat hat“. ¹⁷

Dass es bei den mittelalterlichen Kreuzzügen auch um die Befreiung Jerusalems ging, erklärt vielleicht deren Anziehungskraft. Das irdische Jerusalem mochte dabei – um einen Ausdruck von Fulbert Steffensky zu benutzen – als „eine Art Rohbau jener Heimat, die wir erwarten“, wirken; jedenfalls weckte das irdische die Sehnsucht nach dem Neuen Jerusalem. ¹⁸ Die Wirkmacht dieser Vorstellung eines erneuerten Lebens am verheißenen Ort (vgl. Offb 21,4) war groß – sie wird in literarischen Quellen seit der Antike, aber auch in der christlichen Kunst ersichtlich, wie sie an Orten der Christenheit im Westen entstand. ¹⁹ Und nicht zuletzt die Liturgie ist ein Ort der Vergegenwärtigung und Erlebbarkeit von Jerusalem, auch jenseits der Heiligen Stadt. ²⁰

Diese Eigenschaft des Neuen Jerusalem konnte später durchaus auch auf andere geographische Orte übertragen werden: So lautet der gaunersprachige Name von Amsterdam „Mokum“ – (heiliger) Ort – eine Anspielung wohl nicht nur darauf, dass viele iberische Juden nach 1492 hier eine neue Heimat fanden. Utopische Hoffnungen auf eine bessere, gerechtere Gesellschaft brachten auch in der Frühen Neuzeit Menschen dazu, aus religiösen (neben weiteren, z.B. wirtschaftlichen) Gründen ihr Land auf der Suche nach einem neuen, verheißenen Land zu verlassen – gen Westen (USA), aber auch gen Osten (Osteuropa, Russland), gen Norden oder Süden. ²¹

¹⁷ Vgl. *Joachim R. Söder*: Vaterland; in: *Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel* (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel 2017, DOI: 10.24894/HWPh.4527 (aufgerufen am 02.07.2019).

¹⁸ *Fulbert Steffensky*: *Heimathöhle Religion. Ein Gastrecht für widersprüchliche Gedanken*, Stuttgart 2015, 83.

¹⁹ Darauf weist *Katharina Heyden*: *Orientierung. Die westliche Christenheit und das Heilige Land in der Antike*, Münster 2014, hin.

²⁰ Vgl. *Jürgen Bärsch*: *Jerusalem im Spiegel der abendländischen Liturgie des Mittelalters. Anamnetisches Zitat – szenische Darstellung – visuell-haptische Inkorporation*; in: *Nikolas Jaspert, Stefan Tebruck* (Hg.): *Die Kreuzzugsbewegung im römisch-deutschen Reich (11.–13. Jahrhundert)*, Tübingen 2016, 347–359.

²¹ Vgl. dazu etwa *Christine Absmeier* u. a. (Hg.): *Religiös motivierte Migrationen zwischen dem östlichen Europa und dem deutschen Südwesten vom 16. bis zum 19. Jahrhundert*, Stuttgart 2018.

Die Fremden („*xenoi*“) in Hebr 11, 13 werden in der lateinischen Bibelausgabe (Vulgata) mit „*peregrini*“ übersetzt, aus dem sich in verschiedenen Sprachen das Wort für „Pilger“ ableitet. In diesem Sinn bedeutet pilgern, sich außerhalb der Heimat aufzuhalten.²²

Die keltische Kirche in Irland war im 6./7. Jahrhundert monastisch geprägt und von Äbtissinnen und Äbten geleitet.²³ Es gab keine Städte, die Klöster waren Mittelpunkt des kirchlichen Lebens, nicht die Bischofssitze und Bischöfe. Fester Bestandteil des asketischen christlichen Ideals war die Wanderschaft um Christi Willen (*peregrinatio pro Christo*). Sie bedeutete, dass Mönche freiwillig ihre Heimat verließen: entweder blieben sie innerhalb Irlands an einem anderen Ort oder verließen die irische Insel ganz. Abraham diente dabei als Vorbild. Wer den Rechtsbereich der eigenen Sippe verließ, wurde zum rechtlosen Fremden. Das Ziel der Wanderschaft war das Erlangen des Seelenheils. Die missionarischen Auswirkungen dieser Wanderschaft waren ursprünglich nicht intendiert. Die keltische Kirche von Irland hatte nachhaltigen Einfluss auf die Ausbreitung und Konsolidierung des Christentums in Westeuropa nach der Völkerwanderung. Sie brachten ihre Spiritualität, ihre kirchlichen Strukturen, ihre Kenntnis der Bibel (insbesondere des Alten Testaments), ihre Gelehrsamkeit und ihre strenge asketische Lebensweise mit. So kam es durch den Einfluss iroschottischer Mönche zu einer Veränderung der Bußpraxis; diese entwickelte sich von der altkirchlich-einmaligen öffentlichen Buße zur häufigeren privaten Beichte, die sich in der römisch-katholischen Kirche einbürgerte. Es entstanden Bußbücher mit einer Zusammenstellung, wie die einzelnen Sünden durch unterschiedliche Bußen abgeleistet werden konnten. Nach irischem Usus standen die Klöster nicht unter dem Ortsbischof. Iroschottische Mönche zogen nach Northumbrien, später auch auf das europäische Festland. Sie kamen in der Regel in Zwölfergruppen. Mönche wie Kolumban d. J., der Irland 590 verließ und nach Gallien (Frankreich) und Italien zog, sowie Gallus, Kilian u. a. gründeten zwischen dem 6. und dem 8. Jahrhundert verschiedene Klöster in Nordgallien, Alemannien und

²² Vgl. *Stefan Böntert*: Friedlicher Kreuzzug und fromme Pilger. Liturgiehistorische Studien zur Heilig-Land-Wallfahrt im Spiegel deutschsprachiger Pilgerberichte des späten 19. Jahrhunderts, Leuven 2013, 20. Dies im Unterschied zu „wallfahren“, was mit umherschweifen zusammenhängt.

²³ Vgl. für das Folgende: *Heinz Löwe* (Hg.): Die Iren und Europa im frühen Mittelalter, 2 Bd.e, Stuttgart 1982 (insbes. in Bd. 1: *Arnold Angenendt*: Die irische Peregrinatio und ihre Auswirkungen auf dem Kontinent vor dem Jahr 800, 52–79).

Baiern und beeinflussten so nicht nur religiöse, sondern auch kulturelle Entwicklungen, wie die Entstehung von Städten.²⁴

Das Verlassen der Heimat um Christi willen lebte fort im Missionswesen; allerdings lag hier der Akzent auf Mission und nicht, wie im Ursprungsgedanken der *peregrinatio* im Verlassen irdischer Vaterländer. Andererseits entwickelte sich auch das Pilgerwesen weiter, oft im Sinne einer Wallfahrt zum Grab von Heiligen oder an heilige Orte, und verbunden mit Bußübungen, Ablässen, Reliquien und allenfalls der Vergegenwärtigung biblischer Geschichte. In der Reformation kam dieses Pilgerwesen unter massive Kritik und innerhalb des Protestantismus – mit wenigen Ausnahmen und unter verändertem Vorzeichen²⁵ – faktisch zum Erliegen bis in die jüngste Zeit.²⁶ Im Katholizismus wurde es insbesondere im 19. Jahrhundert nicht zuletzt wegen der Entwicklung moderner Verkehrsmöglichkeiten zu Massenwallfahrten ausgebaut. Der Gedanke der Heimat verschob sich dabei: Die Massenwallfahrten wurden insbesondere nach 1871 zum Ausdruck nationaler Begeisterung und Abgrenzung und riefen entsprechende Reaktionen politischer Akteure auf den Plan.²⁷

Zum Schluss

Die Frage, wie sich das Verständnis von Heimat religionsgeschichtlich entwickelt hat, wurde in diesem Beitrag skizzenhaft nachzuzeichnen versucht. Zentral ist dabei für die Geschichte des Christentums das stark vom Hebräerbrief beeinflusste Denken über die Heimatlosigkeit oder nicht-ausschließliche Zugehörigkeit des Christen und der Christin zum irdischen Vaterland gegenüber der wahren Zugehörigkeit zur himmlischen Heimat. Das Bewusstsein, als Fremdling auf Erden zu leben, führte dabei zu verschiedenen Formen, dieser Heimatlosigkeit im Irdischen Ausdruck zu verleihen.

²⁴ So haben sich etwa in der Stiftsbibliothek von St. Gallen Zeugnisse irischer Buchkunst und Handschriften erhalten.

²⁵ So blieb z. B. das Pilgern zum Heiligen Grab nach Jerusalem und ins Heilige Land durchaus üblich, wurde aber katholischer Frömmigkeitspraxis entkleidet und auf die Vergegenwärtigung der (biblisch belegten) Heilsgeschichte fokussiert. Vgl. *Folker Reichert*: Protestant am Heiligen Grab; in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 128 (2017), 41–71, hier 60.

²⁶ Dies hat sich in jüngster Zeit geändert, wie die Berner Dissertation zeigt: *Detlef Lienau*: Religion auf Reisen. Eine empirische Studie zur religiösen Erfahrung von Pilgern, Freiburg i. Br. 2015.

²⁷ Vgl. etwa *David Blackburn*: Wenn ihr sie wieder seht, fragt wer sie sei. Marienerscheinungen in Marpingen. Aufstieg und Niedergang des deutschen Lourdes, Reinbek 1997.

Diese Geschichte kann und muss fortgeschrieben werden, hier konnten nur wenige Schlaglichter beleuchtet werden. Zum Schluss seien zwei Beobachtungen festgehalten: Die Aussage, erstens, dass Heimat oft erst in den Blick kommt, wenn diese verloren oder in Gefahr ist, kann *mutatis mutandis* auch auf das gegenwärtige Heimatbewusstsein vieler Christinnen und Christen bezogen werden: Von verschiedenen Seiten wird ein Prozess beschrieben, der den Verlust der himmlischen Heimat in Teilen der Christenheit anzeigt. Dies wird je nach theologischer oder religionssoziologischer Fachdisziplin mal „Enteschatologisierung“²⁸ genannt, mal als Verdiesseitigung oder als „Disziplinierung Gottes“.²⁹ Der Befund bleibt: Die „zukünftige Vollendung der Welt als Gegenstand der Hoffnung“ scheint „weitgehend ausgewandert“ zu sein aus der individuellen christlichen Religiosität und Frömmigkeitspraxis.³⁰ Dies hat auch Folgen für das Verstehen der christlichen Auffassung von Heimat und Heimatlosigkeit, gerade auch im säkularen Diskurs. Zweitens fällt auf, dass die Diskussion über Heimat der jüngsten Zeit zwar nicht rekurriert auf christliche Deutung von Heimat; doch bewusst oder unbewusst werden darin christliche Motive und Motivationen aufgegriffen, wenn etwa der eingangs zitierte Walter Leimgruber auf Heimat als „Zuversicht für die Zukunft“³¹ hinweist. Möglicherweise bahnt sich hier erneut ein Austausch an, wie er bereits in früheren Jahrhunderten – etwa in der Antike – durchaus schon einmal geschehen ist.

²⁸ So Matthias Zeindler in: Adamavi-Aho u. a., Heimat(en), 145.

²⁹ Vgl. Michael N. Ebertz: Die Zivilisierung Gottes. Der Wandel von Jenseitsvorstellungen in Theologie und Verkündigung, Ostfildern 2004.

³⁰ Adamavi-Aho u. a., Heimat(en), 145.

³¹ Vgl. Anm. 7.