

SASKIA WENDEL

Heimat ist ein Gefühl – und das durch die Zeit pilgernde Volk Gottes nirgendwo zuhause

„Kölle is' e Jeföhl“ heißt es bekanntlich in Köln über die Stadt, in der Bischof Norbert Trelle 13 Jahre lang Weihbischof gewesen ist. Analog zu diesem „Kölschen Gesetz“ ließe sich formulieren: „Heimat is' e Jeföhl“. Diesem Verständnis von Heimat und dessen theologischer Bedeutung möchte ich im Folgenden etwas auf die Spur gehen.

Heimat und Beheimatung

Mit „Heimat“ wird im Alltagsverständnis häufig der Herkunftsort bzw. Geburtsort bezeichnet, evtl. auch das Herkunfts- bzw. Geburtsland. Zur Heimat kann allerdings auch ein Ort bzw. Land werden, in dem man lange wohnt und so vertraut geworden ist. Der Begriff „Heimat“ kann jedoch auch analog in anderen Kontexten verwendet werden, etwa als Bezeichnung für die Verortung in einer bestimmten Tradition oder Kultur, einer Sprache, einer politischen bzw. weltanschaulichen Richtung, einer Religion, einer Denkform, einer wissenschaftlichen Schule etc. – meist spricht man dann von „geistiger Heimat“, „Heimatgemeinde“ etc. Heimat ist somit meist mit der Vorstellung eines Ortes und einer entsprechenden Verortung verbunden, weniger mit derjenigen eines Zustandes bzw. Geschehens oder mit konkreten Personen. Allerdings können sowohl bestimmte Ereignisse als auch Personen dazu führen, einen konkreten Ort als „Heimat“ zu bezeichnen bzw. dazu, dass ein solcher Ort zur Heimat werden kann, etwa wenn er sich vom Herkunftsort unterscheidet. Auf diese Art und Weise wird das Fremde und Unvertraute vertraut. Heimat hat folglich stets etwas mit Vertrautheit zu tun, auch mit Aneignung, Identifizierung, teilweise steht sie auch für Geborgenheit und Schutz. Ihr Gegenbegriff ist Fremdheit, Unvertrautheit, Andersheit. Dieses Verständnis von Heimat ist allerdings immer schon auch normativ aufgeladen, denn der Geburts- oder Herkunftsort muss ja nicht zwangsläufig vertraut sein, und schon gar nicht muss er für Schutz und Geborgenheit stehen. Herkunftsorte können auch zutiefst gefährliche Orte sein, so wie auch Herkunftsfamilien keineswegs zwangsläufig Geborgenheit, Schutz und Vertrauen spenden. Im Hintergrund dieses Heimatverständnisses lauert die bürgerliche Konstruktion von Heimat als identitätsstiftendes und vor

allem identitätssicherndes Idyll. Ebenfalls regiert dieses Heimatverständnis der binäre Code Vertrautheit-Unvertrautheit/Fremdheit bzw. Eigenes/Eines-Anderes und damit verbundene Wertungen.

Von „Heimat“ ist jedoch der Begriff „Beheimatung“ zu unterscheiden. Hiermit ist weniger ein statischer Ort gemeint denn ein dynamischer Prozess, ein Geschehen, ein Zustand, und vor allem ist er nicht mit dem Aspekt der Nativität verknüpft. Beheimatung vollzieht sich in der Fremde, im Unvertrauten, das man sich vertraut macht und setzt somit gerade den Weggang aus der Vertrautheit etwa eines Herkunftsortes voraus, die Abkehr auch von einer geistigen Heimat wie einer bislang vertretenen Weltanschauung oder Religion. Das Geschehen der Beheimatung vollzieht sich jedoch nicht abstrakt, sondern stets konkret in Beziehung zu anderen Personen und ist so gesehen ein personales Geschehen. Beheimatung bedeutet letztlich nichts anderes als ein zentrales Moment des Prozesses sozialer Integration und der Identitätskonstitution des Selbst durch den Akt wechselseitiger Anerkennung von Selbst und Anderen sowie durch das Gefühl der Zugehörigkeit zu einem konkreten Wir einer bestimmten Gruppe, Gemeinschaft oder Gesellschaft. In dieser Hinsicht impliziert Heimatlosigkeit nicht etwa das Fehlen eines Herkunftsortes, ja bedeutet überhaupt keine räumliche Kategorie, sondern einen Zustand der permanenten Ausgeschlossenheit und Isolation, den Mangel an Zugehörigkeit zu einem Wir, quasi den unablässigen Ausnahmezustand der Exklusion, das Herausfallen aus personalen Relationen wechselseitiger Anerkennung. Umgekehrt sind diejenigen, die ihrer Heimat im Sinne eines nativen Herkunftsortes verlustig gegangen sind, nicht notwendigerweise heimatlos, falls sie sich in einem Wir beheimaten können, und diejenigen, die diesen Ort besitzen, nicht immer auch in einem Wir beheimatet. Auch in Heimatorten, Heimatländern, Heimatgemeinden etc. finden in vielerlei Hinsicht Mechanismen der Exklusion statt, die Menschen zu Randständigen machen, sie aus einem Wir ausschließen, ihnen Beheimatung verunmöglichen, sie zu Heimatlosen, Fremden, mitten in ihrer ursprünglichen Heimat machen, und sie zwingen, sich eine neue Heimat in der Fremde zu suchen, ein neues Wir der Zugehörigkeit und der Relation.

Heimat gilt nicht nur als ursprünglicher Herkunftsort, sondern häufig auch als ein zukünftiger Sehnsuchtsort, man ersehnt die Rückkehr ins Heimatland oder den Heimatort, spürt Heimweh. Sehnsucht gilt jedoch nicht allein einem Heimatort, sondern eben jenem Zustand der Beheimatung, und dieser Zustand kann, muss aber nicht mit einem konkreten Heimatort verbunden sein, muss nicht rückwärtsgewandt, sondern kann auch nach vorwärts ausgerichtet sein. Aber gerade im Blick auf den Aspekt der Seh-

sucht wird deutlich, dass Heimat mehr ist als ein Ort, ja womöglich überhaupt kein Ort, sondern ein Gefühl – eben das Gefühl der Zugehörigkeit zu einem Wir, das vor allem mit Beheimatung verbunden ist. Der Sehnsucht nach Heimat und Beheimatung entspricht ein Bedürfnis danach, ein Ersehnen, Verlangen nach Geborgenheit, Beziehung, Schutz, Sorge, erwachsen aus der existenziellen Erfahrung, dass kein Mensch nur für sich allein existieren kann, dass er sich nicht ausschließlich selbst erhalten, sich um sich selbst sorgen und auf sich selbst bezogen sein kann. Ohne Relation zu Anderen und Anderem, ohne das Umsorgt-sein durch Andere und die Sorge um Andere, nicht nur um sich, lebte er quasi im permanenten Ausnahmezustand der Robinsonade (ein nicht selbst gewählter Zustand, und selbst Robinson bedurfte irgendwann eines Gefährten) und ginge wohl unweigerlich zugrunde. Das einzelne Dasein ist in seinem konkreten Existenzvollzug nicht nur autonom, sondern auch zutiefst abhängig, auf Andere angewiesen und zumindest in dieser Angewiesenheit auf Andere bezogen – und eben darin immer auch auf Prozesse der Beheimatung auf seinem Lebensweg angewiesen, unabhängig von seiner Heimat im Sinne eines Herkunftsortes.

Die Konstruktion von Heimat und die problematischen Ideale von Homogenität, Ursprünglichkeit und natürlicher Gegebenheit

Auch wenn das Bedürfnis nach Heimat, ob als Ort oder als Gefühl der Zugehörigkeit zu einem Wir verstanden, der existenziellen Situation der Angewiesenheit auf Andere und Anderes entspricht, so existieren weder der Ort noch das Wir, dem man sich zugehörig fühlt, als eine gänzlich von unserem Erkennen, Fühlen, Wahrnehmen und Handeln unabhängige, äußere Wirklichkeit bzw. fest gefügte Realität. Weder Heimat noch das Wir der Beheimatung sind unveränderlich, ursprünglich und natürlich gegeben. Wie jegliche Wirklichkeit, so ist auch diejenige, die als Heimat bezeichnet wird, durch vielfache Konstruktionen bestimmt, sowohl durch Konstruktionen unserer individuellen Vernunftvermögen als auch durch in sozialen, gesellschaftlichen Diskursen wurzelnde Konstruktionen von Wirklichkeit. Was als Heimat verstanden wird, unterliegt unterschiedlichen Deutungen, Interpretationen, teilweise auch Projektionen, manchmal auch Wunschvorstellungen. Das Gleiche gilt für die Vorstellung eines Wir. Diese Konstruktionen und Interpretationen sind nie gänzlich neutral und deskriptiv, sondern immer auch normativ aufgeladen, und sie sind wie schon erwähnt durch binäre Codes bestimmt, die wiederum in einer konkreten Struktur unseres Erkennens und damit auch unserer Relation zu dem, was wir Wirklichkeit nennen, wurzeln, einer Struktur, die man

identitätslogisches Denken nennt. Im Bestreben des Erfassens der Wirklichkeit strebt das Denken nach größtmöglicher Synthesis der Vielfalt des ihm Begegnenden und danach, eben jene Vielfalt unter die Einheit eines sie bestimmenden Begriffs zu bringen, entsprechend einem Ideal der Einheit, das die Vielheit regiert und ordnet. Diesem identitätslogischen Denken kann auf emotionaler Ebene das Bedürfnis nach größtmöglicher Harmonie, nach Homogenität und Ganzheit entsprechen; Vielheit, Andersheit, Differenz gelten diesem Denken und diesem Gefühl weniger als Bereicherung denn als Behinderung, als ein zu Überwindendes, zumindest als in eine Einheit Einzuordnendes, ja teilweise dieser Einheit Unterworfenen. Diesem Grundmuster entspringen binäre Codes, nicht nur diejenigen zwischen eins/selbst – anders/unterschieden, vertraut – unvertraut, sondern etwa auch derjenige zwischen Innen und Außen, Einschließung und Ausschließung.

Die identitätslogische Struktur unseres Denkens ist unvermeidlich, sie kennzeichnet Denken als Denken, aus dem wir nicht einfach aussteigen können; und auch Harmoniegefühle sind nicht per se problematisch, sondern gehören dem Bedürfnis nach Zugehörigkeit und Beziehung unweigerlich hinzu. Und ohne ein einigendes Moment geriete das Unterschiedene zu einem bezuglosen Nebeneinander, das Einzelne und Besondere zu einem puren Einerlei, ohne die Relation auf ein Wir verkäme das einzelne Dasein in Isolation, im solipsistischen Rückzug in sich selbst. Problematisch wird es dann, wenn das Streben nach Identität und Synthesis verabsolutiert wird, wenn Differenz und Andersheit in einem verzerrten Verständnis von Einheit aufgelöst, ja ausgelöscht zu werden drohen, das keine Unterschiede mehr zulässt und kennt, wenn an die Stelle der Voraussetzung eines bezugsetzenden einigenden Momentes im Verhältnis des einander anderen und unterschiedenen Daseins das Ideal der Homogenität tritt. Das Ideal einer Ganzheit, das überspringt, dass das Leben stets immer auch Fragment ist und bleibt, unvollendet, voller Brüche, durchzogen von einem Riss, und eben alles andere als rundum harmonisch, wohlgerundet und homogen. Gepaart mit den genannten binären Codes führt das Denken und Streben nach Homogenität letztlich zu einem Handeln, das das einzelne Dasein diesen Codes gemäß klassifiziert und beurteilt, zu einem Handeln, welches Anderes und Unterschiedenes dem vorausgesetzten Ideal der Identität und Homogenität unterzuordnen, ja zu unterwerfen sucht. Statt die formale Gleichheit jedes einzelnen Daseins (etwa im Blick auf seine Einmaligkeit, seine Freiheit, seine Unverfügbarkeit und Würde) gerade auch in seiner Unterschiedenheit zu achten und anzuerkennen, setzt es materiale Vorstellungen von Gleichheit voraus, die genau besehen Gleichförmigkeit bedeuten, und die als Ordnungsstruktur,

als Matrix fungieren, in die das Einzelne und Besondere eingeordnet und der es unterworfen wird.

Jenes Denken und Streben nach Identität und Homogenität kommt nun auch in besonderem Maße in den Konstruktionen von Heimat und Beheimatung zum Tragen. Mit Heimat wird oftmals immer noch ein in sich homogenes Gebilde assoziiert, eine fest gefügte, unveränderliche Realität, bestimmt durch binäre Codes von Innen und Außen, Vertrautheit und Fremdheit, Inklusion und Exklusion. Das gilt sowohl für ein räumliches Verständnis von Heimat im Sinne eines Ortes wie auch für das Zugehörigkeitsgefühl zu einem Wir, wobei hier weniger das Gefühl selbst, sondern dessen Bezugspunkt, das Wir, Objekt von Konstruktionsmechanismen ist. Das Wir wird im Kontext identitätslogischer Diskurse homogen, abgeschlossen vorgestellt; Zugehörigkeit wird dann weniger zum Kennzeichen eines Bedürfnisses denn zum identitätsstiftenden Marker der Gemeinschaft, der man sich zugehörig fühlt. Ihr Gegenpart ist Andersheit, Unvertrautheit und Fremdheit. Die Konstruktion eines homogenen Wir bringt zugleich diejenige der nicht zugehörigen Anderen hervor, die nicht in das Wir inkludiert sind. Produziert wird nicht allein ein abstrakter Gegensatz von Inklusion und Exklusion, sondern die Ein- und Ausschließung konkreter Menschen. Produziert werden Klassifizierungen, Ein- und Unterordnungen in die Matrix, in das konstruierte Wir eingewoben sind konkrete Akte der In- und Exklusion. Dabei werden besondere Kriterien der Zugehörigkeit relevant, die sich wiederum identitätsstiftend auswirken, und im Kontext eines Homogenitätsdiskurses sind diese Kriterien meist an bestimmte materiale Gehalte und kulturelle Praxen gebunden, häufig auch an bestimmte Körperpraxen und damit verknüpfte Klassifikationen. Diese Kriterien orientieren sich häufig an anderen Konstruktionen, nämlich denjenigen von Ursprünglichkeit und natürlicher Gegebenheit, dabei spielt insbesondere die Konstruktion der Nativität eine besondere Rolle, der Zugehörigkeit von Geburt her. Diese Konstruktion kann sich am Beispiel von Heimat und Beheimatung auf beides beziehen: auf die räumliche Konstruktion nativer Herkunft und auf diejenige eines durch Nativität bestimmten Wir, beginnend bei der Idealkonstruktion der bürgerlichen Kleinfamilie bis hin zu derjenigen eines ursprünglich und natürlich gegebenen „Volkes“ bzw. einer „Nation“. Der Begriff „Nation“ wird hier nicht genealogisch als das Aufkommen von Nationalstaaten und damit als ein geschichtlich Gewordenes sowie kulturell Hervorgebrachtes verstanden, sondern zu einer ontologischen Größe hypostasiert, ebenso der Begriff „Volk“.

Basis dieser Konstruktionen sind häufig auch körpermetaphorisch bestimmte Vorstellungen von Volk und Nation. Die erstrebte Einheit

und Homogenität, ebenso die vorausgesetzte Konstruktion einer durch Herkunft gegebenen ursprünglichen Identität (Heimat etwa im Sinne von Herkunftsort oder -land) wird analog zu einem bestimmten Verständnis des Körpers gesetzt, und zwar zu einem Cartesischen Verständnis des Körpers als „ausgedehntes Ding“ sowie als einen Organismus, der Einzelnes umfasst und darin zugleich in eine organische Struktur mit fest gefügten Funktionszuweisungen bringt. Dieser Körper ist nach außen hin durch die Haut abgeschlossen und abgegrenzt und nach innen hin klar gegliedert. Zudem hat der Körper in dieser Vorstellung eine ihn bestimmende Natur, ein ihn definierendes Wesen, eine Substanz, die wiederum ihr entsprechende Eigenschaften mit sich bringt. Die binären Codes innen/außen, vertraut/unvertraut/fremd, eigenes/anderes etc. lassen sich denn auch hervorragend mit solch einer Körpermetaphorik verbinden, ebenso Vorstellungen von Natürlichkeit und Ursprünglichkeit.

Die skizzierte Klassifikation von Inklusion und Exklusion hat ihre Entsprechung im Freund-Feind-Denken. Dem homogenen Wir steht ein davon unterschiedenes Anderes gegenüber; diese Differenz wird allerdings aufgrund des Homogenitätsideals nicht als Normalität verstanden, sondern als bedrohlich aufgefasst. Die identitätsstiftende Beheimatung im Wir bestimmt sich so nicht allein durch ein Gefühl der Zugehörigkeit, sondern durch Abgrenzung von einem Anderen, dem Nichtzugehörigkeit zugeschrieben wird. Die Körpermetaphorik ist politisch bedeutsam, sei es etwa die rechtliche Bezeichnung „Körperschaft“ für bestimmte Institutionen („Körperschaft öffentlichen Rechts“) oder seien es wirkungsgeschichtlich höchst problematische Begriffe wie „Staatskörper“ oder „Volkskörper“. Das einzelne Dasein wird zu einem bloßen Moment, zu einem „Organ“ des homogenen Körpers, das eine bestimmte Funktion zu erfüllen hat, und seine Zugehörigkeit misst sich zum einen an dieser Funktion, zum anderen aber daran, dass es zur Homogenität des Körpers, zu dessen Natur, Wesen, Substanz passt. Passt es nicht zu diesem Körper und zu der ihn bestimmenden Natur, gehört es ihm eigentlich nicht wesentlich an. Es ist unvertraut, anders, fremd und damit Teil des Außen, nicht aber dem Wir zugehörig, das mit der Körpermetaphorik belegt wird. Spätestens bei dem Begriff „Volkskörper“ und dessen Funktion für ein natives Verständnis des Begriffs „Volk“ zeigt sich die ganze Problematik dieser Konstruktion, die letztlich zu ethnisch aufgeladenen Verkürzungen der Begriffe „Volk“ und „Nation“ führen kann. Problematisch ist sie jedoch nicht allein mit Blick darauf, sondern auch mit Blick auf andere Bereiche wie etwa Kultur, Religion, Klasse bzw. soziale Schicht und Geschlecht bzw. Lebensform. Überall können hier Matrices der Inklusion und Exklusion sowie der Vorstellung von Identität, Homogenität und natürlicher Gegebenheit regieren,

die die Zugehörigkeit zu einem Wir definieren und regulieren – und damit auch das Gefühl der Zugehörigkeit, die Sehnsucht danach, das Verlangen nach Beheimatung, das Heimweh. Sie werden in performativen, d. h. wirklichkeitssetzenden Akten vielfältiger Art, nicht allein durch Sprechakte, sondern durch alle Akte, die wir vollziehen, perpetuiert und immer wieder neu gesetzt. Auf diese Art und Weise wird eine konkrete Wirklichkeit immer wieder neu gesetzt, wiederholt und vor allem von Generation zu Generation weitergegeben. So entsteht denn auch immer wieder neu die Vorstellung einer natürlich gegebenen Realität, die Identität stiftet und damit zugleich soziale Integration.

Für das Verständnis von Heimat und Beheimatung heißt das: Durch konkrete performative Akte, etwa durch den tradierten Gebrauch räumlicher wie körperlicher Metaphorik, oder auch durch die Funktion der Vorstellung von Nativität, teilweise auch Generativität, wird der Begriff „Heimat“ zur Bezeichnung eines nativen Herkunftsortes oder -landes und solcherart wiederum zu einem identitätsstiftenden wie -definierenden Marker nebst den dazu gehörigen binären Codes. Das Gleiche gilt für die Vorstellung eines Wir, in dem man sich beheimatet, etwa bezogen auf Gruppen, Gemeinschaften, Kulturen, Gesellschaften, Religionen... Heimat hat hier ganz klar auch eine identitätssichernde Funktion, eine Aufgabe der Bestandssicherung für das einzelne Dasein, dem in seiner Existenz mit Ausnahme der Gewissheit, einmalig sein je eigenes Leben zu vollziehen, nichts wirklich sicher, nichts absolut gewiss sein kann. Heimat und Beheimatung erhalten so auch eine Funktion im Prozess der Selbsterhaltung des so fragilen Daseins. Dieses räumliche Verständnis von Heimat im Sinne eines Ortes, eines Körpers etc. prägt denn auch das Heimatgefühl, das Gefühl von Zugehörigkeit; auch wenn Heimat ein Gefühl ist, so ist sie im Kontext tradierter Heimatvorstellungen auf diese Art und Weise immer noch quasi substanzontologisch besetzt.

So gesehen gilt Heimat nicht mehr nur als Begriff und damit als etwas, dem allein im Sprachgebrauch Bedeutung zukommt, sondern als ein der Sprache Vorausliegendes, als ein ursprünglich und natürlich gegebenes Seiendes, worauf die Sprache allein referiert, das sie aber nicht selbst hervorbringt. Dieses repräsentationstheoretische Verständnis von Heimat, dem dieser Begriff als Zeichen eines vorgängig zu Bezeichnenden und damit lediglich als Abbild eines real existierenden Urbildes gilt, geht an der performativen Kraft und Funktion von Sprechakten vorbei, so auch des Sprechaktes „Heimat“ und „Beheimatung“ und dessen performativer Kraft gerade im Feld der Gefühle, insbesondere im Feld des Verlangens nach Beheimatung, Zugehörigkeit, Identität. Und es bringt letztlich den skizzierten problematischen Gebrauch des Heimatbegriffs mit hervor

und damit ein Verständnis von Heimat, das diesen Begriff so verdächtig gemacht hat, dass ihn nicht Wenige nur mit spitzen Fingern anfassen, häufig Modifikationen ihres Verständnisses hinterherschieben oder ganz darauf verzichten und ihn in den Giftschrank politisch anrühiger Begriffe sperren. Heimat geriet auch deshalb in den Ruch, wichtiger Teil biedermeierlicher, spießbürgerlicher Vorstellungen von harmonischer Idylle, konfliktfreier Zonen, aber auch klar zugewiesener Funktionen und Bereiche und damit – so könnte man sagen – zutiefst bourgeois Bestimmungen von Zugehörigkeit zu sein. Doch unbeschadet dieser problematischen Konstruktionen von Heimat und Beheimatung ist es ja dennoch auch so, dass wir ein Verlangen nach Zugehörigkeit besitzen, nach Beheimatung. Ist es möglich, dieses Verlangen so zu bestimmen und auszurichten, dass damit überzogene Vorstellungen von Heimat vermieden werden können? Kann dazu die Abkehr von einem ausschließlichen Verständnis von Heimat als Herkunftsort sowie vom Ideal des homogenen Wir beitragen? Und welche Rolle kann dabei das eingangs zitierte Motto „Heimat ist ein Gefühl“ besitzen?

Heimat als Gefühl und die Perspektive des universalen Wir

Wie kann es gelingen, Heimat neu zu besetzen? Ein erster, entscheidender Schritt ist es, Heimat aus dem Horizont einer identitätslogischen Bestimmung herauszulösen, sie also nicht mehr mit dem Ideal von Homogenität und Identitätssicherung zu verknüpfen, denn verabsolutierte Identität, als Homogenität missverstandene Integration und die Verwechslung von Geborgenheit und Fürsorge mit Bestandssicherung führen zu jenem problematischen Verständnis von Heimat und Beheimatung, das oben skizziert wurde. Nur unter der Preisgabe eines überzogenen Homogenitätsideals kann es gelingen, den Heimatbegriff aus den binären Codes von innen/außen, vertraut/unvertraut und letztlich aus den Mechanismen von Inklusion und Exklusion herauszulösen. Hinzu gehört wohl auch, Heimat tatsächlich eher als Gefühl und damit im Sinne von Beheimatung zu bestimmen, Heimat also subjektiv zu erfahren, nicht aber objektiv zu definieren, und dabei anzuerkennen, dass Heimat eben kein klar zu identifizierender, unveränderlicher Ort, schon gar nicht allein mit äußeren Orten der Herkunft verknüpft, folglich alles andere als eine fest gefügte, ursprüngliche und natürlich gegebene externe Realität ist. Stattdessen hat Heimat etwas mit dem Prozess der Selbstverortung zu tun, damit, wo, wann und mit wem man sich zuhause fühlt, und das kann sich ändern, ist abhängig von Situationen, Biographien, Kontexten. Heimat ist nicht ausschließlich dort, wo ich qua Geburtsurkunde verortet werde, sie ist

weder durch Geburt noch durch Verwandtschaften abschließend definiert, weder durch Muttersprache noch Vaterland. Nimmt man ernst, dass Heimat ein Gefühl der Zugehörigkeit darstellt, handelt es sich erstens immer um den Akt und Prozess einer Selbstverortung durch mich selbst; ich bestimme, wer, wo und wann für mich Heimat ist. Und zweitens kann sich dieses Gefühl an einem unterschiedlichen Wir festmachen, d. h. aber: primär an Personen, weniger an Situationen, Ereignissen, Orten. Auch wenn das manchmal nicht von Orten, Ereignissen und Situationen zu trennen ist, sind es doch die Personen, die das Zugehörigkeitsgefühl auslösen, die die Möglichkeit der Relation herstellen und geben. Ein Ort wird nur dann vertraut sein, wenn man mit ihm etwas verbindet, was man gemeinsam mit anderen erlebt hat, ein Ereignis oder ein Zustand nur dann als beheimatend erfahren, wenn man es bzw. ihn mit anderen teilt. Entscheidend für die Beheimatung sind also andere Menschen, damit je konkrete Andere, nicht aber abstrakte Orte, Länder, Sprachen... Doch auch im Blick auf dieses Wir gilt, dass das darauf bezogene Zugehörigkeitsgefühl, die Beheimatung, aus den Bahnen überzogener Identitätsansprüche und eines Homogenitätsideals herausgelöst werden sollte, um nicht wieder in der Falle der Mechanismen von Inklusion und Exklusion zu landen. Wer sich beheimaten möchte, muss sich nicht zwangsläufig in einem umgreifenden Einen und Ganzen auflösen, muss sich nicht einer vorausgesetzten Homogenität unterwerfen. Das Gleiche gilt für ein Denken, das dieses Wir substanzontologisch aufzuladen sucht, und dabei ist auch die so gern verwendete Körpermetaphorik als Bezeichnung des Wir kritisch zu überprüfen. Das Wir, dem man sich zugehörig fühlt, existiert folglich nicht immer schon unveränderlich a priori, sondern es konstituiert sich allererst in Akten sowohl meiner Beheimatung als auch meiner Wahl, sich etwas oder jemandem zugehörig zu fühlen oder nicht. Es ist Modus wie Resultat eines Selbstentwurfes und einer Selbstwahl, die im Zentrum der Lebensführung steht, nicht aber deren Grund und Ursprung. Das einzelne Dasein ist auf dieses Wir angewiesen, um sich bestimmen zu können, aber die Möglichkeitsbedingung seines Bezugs darauf ist nichts anderes als das einzelne Dasein selbst, in seinem Vermögen, sich auf sich selbst wie auf anderes zu beziehen, sich dazu frei zu verhalten, sich für oder gegen etwas oder jemanden zu entscheiden, und vor allem: Zugehörigkeit herzustellen und hervorzubringen, also kreativ zu handeln. Dabei kann es sich in seiner Wahl selbstverständlich auch auf Zusammenhänge beziehen, die mit seiner Herkunft, seiner Nativität, zu tun haben, muss es aber nicht tun.

Das Wir ist zudem kein „Ding an sich“, welches meinem Denken, Fühlen, Wahrnehmen bleibend entzogen ist, sondern ein Phänomen, das sich

in unseren Akten der Relation, der Identitätsstiftung und Integration und damit auch im Entwurf unserer Beheimatung erst einstellt, in ihnen erst aufkommt. Heimat und Beheimatung sind dann allerdings von einem Geschehen abhängig, das man gemeinhin als Akt der Anerkennung bezeichnet: Ohne die wechselseitige Anerkennung anderer vollzieht sich keine Beheimatung. In ihr vollzieht sich das performative, also wirklichkeitssetzende Geschehen, das man Heimat und Beheimatung nennen kann. Ich erkenne andere als für mich wertvoll an, anerkenne deren Bedeutung, denn anders wären sie keine Heimat für mich. Umgekehrt anerkennen Andere mich in meiner Bedeutung für sie, achten mich als wertvoll und würdig, sprechen mir also Würde zu, die sich in Zugehörigkeit ausdrücken kann. Anerkennung lässt so das Gefühl von Zugehörigkeit aufkommen, nicht umgekehrt. Wo ein Klima der Missachtung und des Misstrauens herrscht, wird sich wohl nur schwerlich Beheimatung vollziehen können.

Die Bedingungen dafür sind jedoch, dass Anerkennung nicht an materiale Gehalte gebunden wird, die häufig als Marker für Inklusion und Exklusion fungieren, sondern an formale Prinzipien, etwa an die Einmaligkeit selbstbewussten Daseins (Subjektivität), an das Vermögen der Relation zu Anderen (Personalität), an die Freiheit des Sich-Verhalten-Könnens und an die formale Gleichheit eines jeglichen bewussten Daseins eben aufgrund der ihm zukommenden Prinzipien. Diese formalen Prinzipien ermöglichen auch die Öffnung der Relation auf ein je konkretes, partikulares Wir durch den Bezug auf ein universales Wir hin, dem prinzipiell alle Personen zugehören; sie werden quasi im Akt der Anerkennung der je anderen Person implizit mit anerkannt. Das einzelne Dasein ist somit nie nur einer partikularen Gemeinschaft oder Gesellschaft zugehörig, sondern immer auch der universalen „Weltgesellschaft“ freier und gleicher „Weltbürger*innen“. Auch wenn ein Gefühl der Zugehörigkeit immer konkret in Bezug auf ein partikulares Wir erfahren wird, so tritt doch immer auch zu dieser Erfahrung der Bezug auf ein Drittes hinzu, eben jenes universale Wir, das miterfahren wird. Manchmal wird eingewendet, dass diese universale Bezugnahme und Perspektive zu abstrakt sei, als dass sie emotional zum Ausdruck kommen und etwa ein Zugehörigkeitsgefühl auslösen könne, und dass es daher noch eines Spezifikums einer Beheimatung bedürfe, eben eines Heimatgefühls, das sich konkret verortet und quasi auf partikuläre Zusammenhänge, damit aber auch auf Nahbeziehungen konzentriert. Doch die konkrete Verortung schließt ja die universale Beheimatung in der Gemeinschaft aller Weltbürger*innen keineswegs aus, sondern ist vielmehr in sie eingebettet und ihr zugehörig. Wer sich partikular, z. B. regional und national, bezieht, ist ja keineswegs notwendigerweise blind gegen universale, internationale Beziehungen und

Verflechtungen. Und diese universale Relation und Zugehörigkeit ist auch keineswegs notwendigerweise frei von Gefühlen und Affekten; wie heißt es zum Beispiel doch höchst emotional in Schillers „Ode an die Freude“: „Seid umschlungen Millionen! Diesen Kuß der ganzen Welt!“ Heimat ist uns darin der ganze Planet Erde, ja das, was wir die bewohnte Welt nennen, ihr fühlen wir uns letztlich zugehörig. Es wäre zu diskutieren, ob dieses Heimatgefühl nochmals einer Weitung im Blick darauf bedürfte, dass auch die Erde nur ein Teil einer Galaxie ist, und wie sich Heimatgefühl und Beheimatung entwickeln, wenn man die Perspektive der Unendlichkeit der Welten und des Universums mit einbezieht; zugegebenermaßen ein recht spekulatives Unterfangen, welches aber für die Reflexion des Heimatbegriffs nicht uninteressant sein könnte.

Die Heimat der Christinnen und Christen: Volk Gottes auf dem Weg

Gibt es nun aber neben der bisherigen Bestimmung von Heimat und Beheimatung auch ein spezifisches Kennzeichen eines christlichen Heimatgefühls? Was kann den Christinnen und Christen als Heimat gelten? Genau besehen stehen sie unter dem Paradox, dass sie einerseits wie alle Menschen ein Bedürfnis nach Zugehörigkeit besitzen, nach Beheimatung, und dass sie dieses unter anderem auch in der Zugehörigkeit etwa zu Heimatgemeinden, Kirchen etc. zu stillen suchen. Die christliche Religion und ihre Institutionen werden analog zu Herkunftsorten oder -ländern zu Stätten der Beheimatung und zur Heimat. Hier zeigt sich eine eigentümliche Ambivalenz: Diese Heimat ist einerseits nicht durch Geburt bestimmt, denn man wird nicht einfach in eine Religion hineingeboren. Die Zugehörigkeit zum Christentum ist durch die Taufe markiert, verbunden mit der Annahme des Bekenntnisses zum christlichen Glauben. So gesehen bestimmt sich die Zugehörigkeit durch Wahl, vollzogen in der Freiheit zur Religion und des Glaubens. Andererseits ist der Faktor Herkunft durchaus entscheidend, und zwar dadurch, dass die Taufe in der Regel Säuglingen gespendet wird, die sich nicht frei dazu entscheiden. Die Herkunftsfamilie und deren religiöses Bekenntnis, eingebettet auch in konkrete kulturelle und gesellschaftliche Zusammenhänge, sind hier prägend, und damit quasi eine Art Nativität zweiter Ordnung. Auf diese Art und Weise ist für viele Christen das Christentum Herkunftsreligion analog zu ihrer Herkunftsfamilie etc. Der Kindertaufe wird außerdem häufig auch deshalb der Vorzug gegenüber der Erwachsenentaufe gegeben, weil sie als Zeichen der bedingungslosen Annahme durch Gott von Beginn an angesehen werden kann, als Hineingetauftsein in Gottes unbedingte Liebe, ohne dafür etwas tun zu müssen, und als Zeichen

dafür, Gottes Geschöpf zu sein und unter seinem besonderen Schutz und seiner Heilszusage zu stehen. Und gerade auch die Vorstellung des Hineingetauftseins ist räumlich bestimmt etwa durch die Vorstellung eines göttlichen Heilsraumes, in den hinein man getauft wird. Auf diese Art und Weise sind erstens Geburt und Taufe im Zeichen der Kindertaufe unauflöslich verbunden, und auch in dieser Hinsicht ist die Zugehörigkeit zum Christentum durch Nativität zumindest mitbestimmt, und zweitens existiert auch hier eine räumliche Bestimmung von Heimat, und dies nicht nur auf die Heimatreligion Christentum bezogen, sondern auch auf die Zugehörigkeit zu dem durch die Taufe eröffneten Heilsraum – bis hin zur Zugehörigkeit zu einer konkreten Institution, der Kirche. Und hier kommen dann wiederum die ganzen Probleme des Heimatbegriffs zum Tragen, die bereits skizziert worden sind: Identitätslogik, Ideal der Homogenität eines Herkunftsortes bzw. eines Wir, dem man sich zugehörig fühlt, daraus folgende binäre Codes von Inklusion und Exklusion, von Innen und Außen, von vertraut/fremd, eigen/anders etc.

Es kommt noch eine Besonderheit der christlichen Beheimatung hinzu, nämlich der Aspekt eines Paradoxes. Trotz allem Sehnen nach Beheimatung und trotz allem konkreten Beheimatungsgeschehen sind Christinnen und Christen damit konfrontiert, dass sie sich in ihrer Glaubens- und damit auch Nachfolgepraxis auf einen Menschen beziehen, der sich von seiner Herkunftsfamilie losgesagt hat und dem sein Herkunftsort nicht mehr viel galt. Einem Menschen, der mit seinen Gefährtinnen und Gefährten nomadisierend durchs Land zog und in diesem Sinne heimatlos gewesen ist. Der tradierte Zugehörigkeiten aufgekündigt hat zugunsten einer neuen Zugehörigkeit zum Wir derjenigen, die ihm nachfolgten, und zu denen, für die er beharrlich eingetreten ist, den Randständigen, den Exkludierten, die aus Zugehörigkeiten herausgefallen sind, den Marginalisierten, den Opfern konkreter Herrschaftspraxen, letztlich den Opfern der Geschichte. Der gerade deshalb dann auch selbst aus konkreten Zugehörigkeiten herausgefallen, ja ausgeschlossen worden ist, weil er bestimmte Traditionen in Frage stellte, weil er Kritik übte am Bestehenden, weil er unbequem gewesen ist und dann auch zu unbequem geworden war. An dem letztlich der ultimative exkludierende Akt verübt wurde, der Mord durch einen Folttertod, der zudem nicht nur physische Vernichtung bedeutete, sondern auch als ein Zeichen der Verfemung, Entehrung, Entwürdigung gedacht gewesen ist, als Akt, der die Erinnerung an eine ehemals bestehende Zugehörigkeit auslöschen sollte – und dies noch über den Tod hinaus, da Hingerichteten eigentlich die Grabstätte verweigert wurde. Dieser Mensch, dem Heimat genommen wurde, der zugleich selbst auf Heimat verzichtet und sich darin neu beheimatet hatte, verkündete jedoch zugleich die

Botschaft von der Zusage einer definitiven Heimat für alle Menschen, metaphorisch „Reich Gottes“ bzw. „Leben in Fülle“ genannt. Diese Heimat ist jedoch nicht durch Herkunft bestimmt, sondern zukünftig; das Sehnen danach ist nicht rückwärtsgewandt, verklärt nicht die Vergangenheit bzw. einen imaginierten Ursprung, sondern sie ist prospektiv, futurisch auf das ausgerichtet, was kommen kann und soll. In dieser Heimat ist streng genommen noch niemand gewesen, aber alle sind auf sie hin unterwegs.

In christlicher Perspektive ist nun Heimat nicht als eine räumliche Kategorie zu verstehen, sondern als ein subjektives Gefühl der Zugehörigkeit, das sich auf eine Glaubensgemeinschaft bzw. ein religiöses System erstrecken kann, im christlichen Fall auf eine Kirche bzw. kirchliche Gemeinschaft. Diese Zugehörigkeit bestimmt sich nicht durch Nativität, sondern letztlich immer wieder neu durch freie Entscheidung, durch Wahl eines religiösen Wir, unbeschadet der Praxis der Kindertaufe. Dabei ist es auch zentral, dieses Wir einer Glaubensgemeinschaft nicht als in sich identisch, homogen, abgeschlossen zu verstehen, auch nicht als einen integralen, klar geordneten „Körper“ bzw. Organismus, der nach außen hin abgegrenzt ist. Denn genau dies produziert die bekannten Mechanismen von Inklusion und Exklusion. Das Wir einer Glaubensgemeinschaft ist zudem immer partikular, niemals universal, auch wenn sie universale Geltungsansprüche hinsichtlich ihres Bekenntnisses und ihrer Gehalte vertritt, insbesondere etwa die Universalität einer Heilszusage. Dennoch aber konkurriert sie mit anderen ebenso partikularen religiösen Systemen und besitzt keinen Monopolanspruch. Das religiöse Wir existiert so gesehen nur im übergreifenden Wir der Pluralität von Weltanschauungen, Religionen, Sinndeutungen. Entsprechend können sich auch religiöse Beheimatungen verändern, religiöse Zugehörigkeitsgefühle können wechseln, ja sie können auch gänzlich verschwinden. Umgekehrt kann trotz einer auf Herkunft beruhenden Verortung in einer konkreten Religion, etwa aufgrund der Entscheidung der Eltern, ihr Kind taufen zu lassen, das Zugehörigkeitsgefühl fehlen. Getauft zu sein impliziert bekanntlich nicht mit Notwendigkeit, auch zu glauben. Auch Getaufte können sich in der Kirche, in die sie hinein getauft wurden, zutiefst heimatlos fühlen, alles andere als zugehörig, und dies vor allem dann, wenn sie selbst Opfer von Exklusion sind, wenn sie selbst am eigenen Leib erfahren, wie die binären Codes von vertraut/unvertraut, eigen/anders auch (und gerade) innerhalb eines religiösen Wir machtvoll wirken.

Das religiöse Gefühl der Beheimatung erstreckt sich jedoch nicht nur auf religiöse Institutionen, denen man sich zugehörig fühlt, sondern etwa in christlicher Hinsicht auf das, was christlichem Bekenntnis gemäß allen Menschen in Jesus von Nazareth bleibend zugesagt wurde: Heil, Erlösung,

Befreiung, eben das Reich Gottes bzw. Leben in Fülle. Eben jene Heimat ist kein Ort, sondern ein Zustand sowie ein Gefühl, das man Heilsvertrauen (nicht Gewissheit!) nennen kann und das wiederum ein Gefühl der Zugehörigkeit (zu diesem zugesagten Leben in Fülle) hervorbringen kann. Jenes Heil ist nicht homogen, es ist auch weder abgeschlossener Raum noch Körper, sondern gilt dem universalen Wir der Kreatur, niemand ist a priori von ihm ausgeschlossen, zugleich ist aber auch niemand dazu gezwungen, daran zu glauben und sich ihm zugehörig zu fühlen, ist also auch nicht a priori in die Gemeinschaft derjenigen inkludiert, die sich zu dieser Heilszusage bekennen. Zu dieser Heimat ist man permanent unterwegs, sie ist kein ursprünglicher Besitz, sondern steht bleibend aus. Sie ist „Sehnsuchtsort“, darin zugleich aber kein Ort, sondern genau beisehen Nicht-Ort (u-topos), sie ist nicht gegenwärtig, sondern zukünftig wie das Biblische „Land der Verheißung“, scheint aber mitten in gegenwärtigen Zuständen, Orten, Personen auf.

Jene Heimat der Christinnen und Christen sprengt zudem alle bekannten Heimatorte, -länder etc. auf; alle Konstruktionen von Nation, Ethnie und anderen Zugehörigkeiten. Sie sprengt auch noch die Beheimatung im Wir der Weltbürger*innen auf, da sie diese transzendiert, wiewohl sie mitten in jenem universalen Wir der Welt schon gegenwärtig ist. Unterwegs zu ihr ist ein Wir, das Volk Gottes genannt wird, und auch dieses Volk ist weder Nation noch Ethnie, auch nicht nur die Gemeinschaft der Getauften, sondern alle Menschen, die aus der Perspektive des Glaubens als Gottes Bild und damit als Freie und Gleiche verstanden werden, nicht als Untertanen eines göttlichen Herrn. Christinnen und Christen beheimaten sich in jenem Gottesvolk auf dem Weg durch die Zeit, und sie müssen dabei andere weder ausschließen noch ungefragt einschließen. Ihre Heimat ist die Permanenz dieses Weges hin zu einer Verheißung, deren Gehalt kein Ort, kein Land, weder Erde noch Himmel ist, sondern Zustand (Heil und Erlösung) und eben immer wieder neu ein Gefühl: diesem Zustand jetzt schon momenthaft teilhaftig zu sein. Das pilgernde Volk Gottes ist denn einerseits auch nirgendwo zuhause in dieser Permanenz des Weges, andererseits aber auch nicht definitiv heimatlos in jenem Gefühl und Moment ultimativer Zugehörigkeit, dass möglicherweise alle anderen Konstruktionen von Heimat zutiefst kontingent sind und darin auch ein wenig schal wirken, so wichtig sie dem ein oder der anderen auch in seinem oder ihrem Alltagsleben erscheinen mögen.