

Jörg Splett

## Der Mensch – unterwegs daheim

Vielleicht läßt sich der Knoten unseres Themas kaum enger und zugleich komplexer (nämlich selbstbezüglich) schürzen als in einer Definition der Philosophie, die von Novalis stammt: „Die Philosophie ist eigentlich Heimweh – Trieb, überall zu Hause zu sein.“<sup>1</sup> Das heißt, sie bzw. der Philosoph bzw. – so ja der Hochmut der Philosophen – der Mensch überhaupt ist einerseits nicht daheim; andererseits aber sehnt er sich offenbar keineswegs einer fernen Heimat entgegen, sondern der zweite Teil spricht von dem Trieb, überall: also vor allem *hier*, daheim zu sein.

Sehen wir zu, ob das Folgende diesen Knoten ein wenig löst, zumindest lockert. Es sei das anhand von fünf Thesen versucht (die zudem jeweils – wie es nicht bloß Novalis geliebt hat – eine Figur-Formel kennzeichnen mag). Der erste Satz schließt an die zweite Hälfte der zitierten Definition an:

### Der Mensch wohnt

Bei Luther lesen wir, daß in den Zweigen des Senfbaums die „Vögel des Himmels wohnen“ (Mt 13,32), eigentlich „ihr Zelt aufschlagen“. Doch das ist bildhafte Rede. Die Sprachwissenschaft belehrt uns, das Wort „wohnen“ besage ursprünglich: sich wohl befinden. Die Wurzel „wen“ bedeutet: verlangen und lieben. Wunsch und Wonne, Gewinn, die Göttin Venus selbst gehören hierher.

Weitere Hilfe bietet die Phänomenologie, die Wissenschaft einer doppelten Frage: 1. Was zeigt eigentlich ein Phänomen (hier: das Wohnen), wenn man es vorurteilsfrei in den Blick nimmt? 2. Was ist das nun eigentlich, was sich hier zeigt? Für Essen, Schlafen, Lieben, Kindererziehung gibt es in modernen Wohnungen besondere Räume, „und dann gibt es da noch das Wohnzimmer. Was macht man da? Man wohnt. Was ist das?“ fragt der Kieler Philosoph Hermann Schmitz<sup>2</sup>.

Als Ausgangspunkt seiner Analysen wählt er den Augenschluß, als jenes Beisich-Sein, das sich einstellt, „wenn ich, in einem bequemen Sessel sitzend, die Augen schließe“ (207). Und die erreichte Zielbestimmung lautet: „Ein Wohnen findet demnach statt, wenn Menschen in einem umfriedeten Bezirk dank der Umfriedung eine Chance haben und wahrnehmen, mit ergreifenden Atmosphären in der Weise vertraut zu werden, daß sie sich unter ihnen zurechtfinden und mehr oder weniger über sie verfügen“ (213).

Erläutern wir diese kompakte Formel aus der Gegenrichtung: Die Welt ist

zunächst das bedrohlich Fremde ringsum. Innerhalb dieser überwältigenden Bedrohung schafft sich der Mensch einen überschaubaren Lebensraum für sich und die Seinen. „Raum“ kommt von „räumen“; und das heißt eigentlich: freilegen, roden. Im Dschungel der Welt also räumt sich der Mensch einen Platz frei, an dem er mit den Seinen sich wohl fühlen kann, weil innerhalb dieses Platzes er selber „Wetter“ und „Stimmung“ zu korrigieren vermag, statt ihren Launen schutzlos ausgeliefert zu sein.

Der Mensch ist also jenes Wesen, das nicht so sehr sich der Welt anpaßt – wie es vorwaltend im Pflanzen- und Tierreich geschieht –, als daß er vielmehr diese Welt sich und seinen Wünschen zurechtmacht. Nicht sogleich die Welt im ganzen, aber doch jenen Ausschnitt, den er bewohnt. Und von dort her in einem ersten Schritt auch schon die Welt selbst: die Zeltstange ist deren Nabel, die Achse der Welt, ja der Weltbaum.

So gründet der Mensch in der Welt ein Heim, wo er zu sich kommen und bei sich sein kann. Und wo dann auch andere und anderes – nicht bloß Menschen, auch Tiere, Pflanzen, geschätzte Dinge – bei ihm sein und gleichsam zu sich kommen können. „My home is my castle“, wobei jetzt weniger an die Abwehr nach außen zu denken wäre – sie bindet und beunruhigt ja noch – als an das Geschützt- und Ungestörtsein im Innern: Zufriedenheit. Als Zum-Frieden-gebracht-Sein hat Martin Heidegger beim zweiten Darmstädter Gespräch (1951) das Wohnen bestimmt<sup>3</sup>.

Und Friede seinerseits (um sozusagen noch einen Kreisgang auf die Mitte des Labyrinths hin zu tun), „Friede“ hat eine gemeinsame Wortwurzel mit „Freiheit“: „fri“, was „lieb und teuer“ bedeutet. Jemanden freien heißt, ihn liebend umfrieden, um nun bei ihm (bzw. bei ihr) zu wohnen: mit ihm oder ihr in derselben Umfriedung zufrieden zu sein. In einem Wort, man wohnt dort, wo man „bei sich“ ist, wo man sagen kann: „Hier bin ich Mensch, hier darf ich’s sein.“ Doch ist man damit zufrieden?

### Der Mensch bricht auf

Heinrich von Kleist läßt eine Prinzessin, „als der schwarze Prinz um sie warb“, in die Worte ausbrechen: „Was weiß ich, was er alles / Mocht’ erstreben. / Und jetzt begehrt er nichts mehr, / Als die eine – / Ihr Menschen, eine Brust her, / Daß ich weine.“ Ein Gedankenstrich markiert den Umschlag, da der „Liebesjubil im Augenblick des Ausbruchs zur Liebesklage wird über den Ritter, der sich verliegt“ (Kraft, 56).

In der Tat, der Ritter hat auf Abenteuer auszuziehen; Aufbruch gilt als ein Grundgesetz in Mythen, Sagen und Märchen. „Abenteuer und Fahrten der Seele“

hat Heinrich Zimmer seine Deutungen zu solchem Stoff überschrieben. Max Lüthi:

„Der Märchenheld ist wesentlich ein Wandernder . . . Sei es, daß die Eltern zu arm sind, um ihre Kinder bei sich zu behalten, sei es, daß ein Auftrag oder ein Wettbewerb den Helden in die Ferne zwingt oder lockt, sei es der reine Entschluß, auf Abenteuer auszugehen. In einem niederdeutschen Märchen schickt der Vater seine zwei älteren Söhne zur Strafe, den jüngsten aber zur Belohnung in die Welt hinaus. Nichts zeigt deutlicher, daß dem Märchen jedes Mittel recht ist, seinen Helden zu einem Wanderer zu machen, ihn in die Ferne zu führen . . .“<sup>5</sup>

Der Mensch ist das Wesen der Freiheit und damit der Geschichte. Beides spricht im Wort „Erfahrung“. Die kann man nur „machen“, indem man, ausfahrend, sich der Gefahr stellt, mit sich etwas „machen“ und geschehen zu lassen. Und wer sie – am Ziel seiner Fahrten – nur mehr „hätte“, ohne sich ihrer Infragestellung auszusetzen, wäre um den Preis vollendet, daß er zugleich auch am Ende wäre. Will man nicht in diesem Sinn perfekt bzw. „fertig“ sein, dann muß man unabgeschlossen, offen bleiben – statt schon eingefriedet; also im Aufbruch. Bei Romano Guardini heißt die Freiheit „Anfangskraft“. Das leugnet Herkunft und Gewährtes nicht, aber entnimmt aus der Dankbarkeit dafür gerade die Pflicht, weiterzugehen.

„Die Wahrheit der Geschichte . . . ist die Wahrheit der Freiheit, welche sich nur verständlich macht im immer neuen Aufbruch: daher sagt Hölderlin: ‚Alles prüfe der Mensch, sagen die Himmlischen, / Daß er, kräftig genährt, danken für alles lernt, / Und verstehe die Freiheit, / Aufzubrechen, wohin er will.‘ Der Wille zum Aufbruch ist nicht Willkürwille des Menschen . . . Prüfung der Umstände und Möglichkeiten des Menschen, Dank für die verdankte Herkunft und ihre Gaben geben ihm nach Hölderlin erst Freiheit zum Aufbruch“ (Max Müller)<sup>6</sup>.

Aufbruch muß also im Gehorsam geschehen, als Annahme eines Schicksals. Sobald der Mensch diese seine „Sendung“ beherzt übernimmt, ist sein Dasein nicht mehr im Kreisbild zu fassen, sondern stellt sich eher im Bild einer Schritt für Schritt sich weitenden und raumfassenden Parabel dar. Statt um den gerodet umfriedeten Ausschnitt geht es ihm jetzt um den Ausgriff. Er ist also nicht eigentlich bei sich („chez soi“), sondern statt dessen eher außer sich. Weniger als der eigene Umriss „definiert“ den einzelnen sein charakteristisches „Interesse“; und dies bestimmt sich entscheidend von jener Wirklichkeit her, der es gilt, also gerade von anderem als durch es selbst.

Ist aber damit nicht aus Selbstbestimmung Fremdbestimmtheit geworden? Eben das meinen ja auch die Programmworte „Erfahrung“ (die man tatsächlich nur in der Weise „macht“, daß man sich ihr aussetzt) und noch stärker „Abenteuer“. In deren wirbelnder Folge stellt sich nun die Frage: Wozu? Gerade aus diesem Wechsel reift die Erfahrung, daß sie in sich selbst nicht hinreichenden Sinn besitzen.

Bei ständigem Aufbruch kann es nicht bleiben, will man dem Schicksal entgehen, daß die Kurzweil der Abwechslung langsam zu grauer Langeweile ermüdet. Die Ferne lockt, doch sie nährt nicht. Im „Elend“, d. h. im Aus-Land der Fremde,

entdeckt der Fahrende als „Frucht der Abenteuer“ (N. Bruchhäuser) die Heimkehr.

### Der Mensch ist unterwegs zur Heimat

Doch fände er mit der Rückkehr den Frieden? Auch wenn man einräumt, daß es niemals eine Rückkehr gibt, weil weder das Heim noch der Heimkehrende die gleichen sein können wie bei seinem Aufbruch; in allem Wandel sind sie doch dieselben. Die Situation ihrerseits ist dieselbe: die Ferne ruft wieder. (Außer der Mensch wäre auch innerlich müde geworden, also weniger geworden statt mehr und hätte sich tatsächlich dem Zug resignierender Regression überlassen. So aber wäre er eigentlich nicht mehr zur Heimat, sondern in Wahrheit hinter sie zurück zum „Schlaf“ des Nichtseins unterwegs. Dazu später.)

Entdeckte zuvor der Wechsel der Fernen sich als langweilend „immer dasselbe“, so nun der Wechsel zwischen Heim und Ferne, Zentrum und Peripherie: „So tauml' ich von Begierde zu Genuß, / Und im Genuß verschmacht' ich nach Begierde.“ Genuß, Befriedigung hat demnach zwar mit Heimat zu tun – was uns eingangs die deutsche Sprache zu „Wonne“ und „Wohnen“ gesagt hat, heißt in der lateinischen Klarheit des Thomas von Aquin: Genuß besage Ruhe des Strebens im entsprechenden Guten –; doch solche Ruhe, Heilmittel gegen die Müdigkeit der Seele (ebd.), gewährt bloß eine Rast, die den Wechsel bestätigt.

Nur eins bewahrt davor, angesichts dessen von selbstzerstörerischem Überdruß angefallen und von ihm übermächtig zu werden; den Wechsel selbst als *Schritt-Abwechslung* auf einem *Weg* zu begreifen. Das heißt, die Heimat, die der Mensch im Grunde sucht, ist nicht hienieden zu finden, weder daheim noch in der Ferne, noch im Aufbruch als solchem aus der Umfriedung.

Der Mensch also, statt daheim, ein Wesen des Heimwehs? Davon sprechen offenbar die Mythen und Lehren der Religionen. v. Hardenbergs Aphorismus weist auf das zurück, was *Platons Sokrates* aus dem Mund Diotimas gelernt hat: Liebe sei das Streben nach dem Guten und nach dessen ewigem Besitz (Symp. 206). Das Gute aber erscheint im Schönen, und an einem Schöngestaltigen erwacht das Streben; doch es greift über den einen zu allen hin aus (210), über die Schönheit der Leiber sodann zu der der Seelen, schließlich zu der – „auf dem weiten Meere des Schönen“ – von Weisheit und Erkenntnis überhaupt. „Bis man am Ende das Schöne selbst und an sich erkennt . . . Hier erst, lieber Sokrates, erklärte die Freundin aus Mantinea, wird, wenn irgendwo, das Leben für den Menschen lebenswert“ (211). Entsprechend hat der christliche Platoniker *Augustinus* die Liebe das „Gewicht“ des Menschen genannt. Das meint nach antikem Verständnis jenen Zug oder inneren Wesensschub, der einen Körper an den ihm bestimmten Ort im Kosmos reißt; man könnte sagen: seine Heimatkraft.

Der Mensch vermag hiernach nicht wirklich bei einem irdischen Du zu wohnen und bei ihm daheim zu sein. Die Du-Welt, schreibt in unserem Jahrhundert *Martin Buber*, „hat ihren Zusammenhang in der Mitte, in der die verlängerten Linien der Beziehungen sich schneiden: im ewigen Du“<sup>7</sup>. Menschengemeinschaft wird hier gleichsam radial entworfen, freilich in einem sperrigen Bild; denn es berücksichtigt nur das liebende Ich, nicht auch das jeweilige Du in seiner Begegnungs-„Station“ (131). Buber versucht diesen Mangel zu korrigieren, indem er das menschliche Miteinander insgesamt als Kreis-Peripherie entwirft: indem „die Beziehungen der Menschen zu ihrem wahren Du, die Radien, die von all den Ichpunkten zur Mitte ausgehn, einen Kreis schaffen“ (156).

Mir stellt sich ganz als Konsequenz solcher Sicht dar, was Buber zuvor, im ersten Teil seiner berühmten Schrift, dem Leser über die Gegenwart der Begegnungswelt sagt: „... sie führt dich, durch die Huld ihrer Ankünfte und durch die Wehmut ihrer Abschiede, zu dem Du hin, in dem die Linien der Beziehungen, die *parallelen*, sich schneiden“ (100). Denn will man das Ziel nicht seiner Göttlichkeit berauben, muß man die Linien, die in ihm münden (das Kreisbild auseinanderreißen), zu Parallelen erklären.

Eben das ist nun die berühmte Liebes-„Lehre“ *Malte-Rilkes*, um einen letzten Zeugen zu nennen, hier überdies ausdrücklich mit scharf antichristlichem Akzent. Sein Traum ist eine Liebende, die „im Dunkel der Umarmungen nicht nach Stillung grub, sondern nach Sehnsucht“<sup>8</sup>. Er bedenkt, wie an Christus, „an dieser Erleichterung Gottes eine so einfältige Liebende wie Mechthild, eine so hinreißende wie Theres von Avila, eine so wunde wie die Selige Rose von Lima hinsinken konnte, nachgiebig, doch geliebt. Ach, der für die Schwachen ein Helfer war, ist diesen Starken ein Unrecht . . . Seines stark brechenden Herzens Linse nimmt noch einmal ihre schon parallelen Herzstrahlen zusammen, und sie, die die Engel schon ganz für Gott zu erhalten hofften, flammen auf . . .“ (937).

Die Geschichte vom verlorenen Sohn liest er, in „mythopoietischer Umkehrung“, als die Legende dessen, der fortging, weil er nicht geliebt werden wollte, und der heimkehrt, als er gelernt hat, sich von der Liebe nicht mehr treffen zu lassen, also in der Heimat fremd zu bleiben. Einem so Gereiften mag das Geliebtwerden sogar dienen, zumal wenn auch der Liebende recht zu lieben versucht, das heißt, *die Schuld vermeidet* („wenn irgendeines Schuld ist“ – I 654 [Requiem]): „die Freiheit eines Lieben nicht vermehren / um alle Freiheit, die man in sich aufbringt. / Wir haben, wo wir lieben, ja nur dies: / einander lassen . . .“

Und solches Lassen, Loslassen genauer, nun in durchaus aktivem Sinn, sprengt zuletzt auch das Bild der Parallelen: Die erste der Duineser Elegien verlangt (I 687) liebendes Sich-Befreien vom anderen (und fordert von diesem – ergänzen jetzt wir – dessen Hilfe dazu), daß wir „es (das Geliebtsein und Lieben) bebend bestehen: „wie der Pfeil die Sehne besteht, um gesammelt im Absprung / *mehr* zu sein als er selbst.“

„Denn Bleiben ist nirgends“, schließt die Zeile. Damit aber hat sich die Heimatlosigkeit des Menschen um ein Entscheidendes verschärft. Wenn Bleiben nirgends ist, bedeuten Sein und Leben „Elend“: Entfremdung. Und Heimat umgekehrt sagt Nichtsein; Frieden gibt es nur als Friedhofsruhe. Wenn der Pfeil im Ziel ist, hat er seinen Flug beendet. Ist so aber der Mensch nicht tatsächlich, wie Jean-Paul Sartre gesagt hat, eine „passion inutile“, nutz- und sinnlos, absurd? Lieben als Zieljagd, das doch nichts mehr fürchtet als sein Ziel, weil es nichts mehr liebt als die Jagd, genauer sogar: nichts als sie? Dem stellt sich nun als Antwort die differenziertere Lebenskunst „dialektischer“ Weltlichkeit entgegen:

### Weg als Heimat

Sie erklärt den Weg selbst gewissermaßen zum Ziel. Oder anders: an die Stelle des Ziels tritt die „Richtung“. So notiert bereits Malte, dessen Freundin Abelone sich sehnt, „ihrer Liebe alles Transitive zu nehmen“ (VI 937): „Konnte ihr wahrhaftiges Herz sich darüber täuschen, daß Gott nur eine Richtung der Liebe ist, kein Liebesgegenstand?“

Hat man indessen das Ziel wegzudenken, dann bleibt auch die Richtung nicht, was sie war. Aus einem *Hinweg* wird sie zum bloßen *Hinweg*. Aus der Richtung wird pures Bewegtsein. „Dynamik“ schlechthin, absolute „Bewegung“ (Aristoteles: Wirklichsein eines Seinkönnenden, des „Möglichkeitsmoments“, als solchem), reiner Fort-Schritt. *Ernst Bloch* hat dafür die Parole von „Transzendieren ohne Transzendenz“ ausgegeben, mit dem Anspruch, derart die Religion zu beerben. Und in der Tat scheint er damit seine „Zeit in Gedanken erfaßt“ zu haben.

Ist es nicht schon ein Gemeinplatz geworden, die Lebensform der Moderne als „Nomadenkultur“ neuen Stils zu bezeichnen? Es herrscht eine ungemeine Mobilität: horizontal im Wechsel von Land zu Land, Stadt zu Stadt wie innerhalb der großen „Stadtlandschaften“ und „Ballungsgebiete“, vertikal im sozialen Auf- oder Abstieg. Die Arbeitsteilung ist zu einer Unzahl von Berufen und Berufspositionen aufgefächert, in denen der einzelne seine „Rolle“ spielt, den wechselnden Erfordernissen entsprechend – auch wenn er sie nicht so oft wechselt wie im Fall des „Jobs“.

Aus dem Berufsalltag brechen jeweils die Urlauberscharen in die Ferne auf (oder nur „aus“?). Aus dem einen werden zunehmend zwei Jahresurlaube, und rapide nimmt die Nutzung des Wochenendes oder freier Tage für Kurzurlaube zu; sie hat inzwischen sogar Weihnachten, bislang in Deutschland das Fest familiärer „Innigkeit“, mit einbezogen. Fühlen die Leute sich daheim nicht mehr zu Hause – oder wären sie es umgekehrt, schon überall? Jedenfalls scheut sich der Mensch offenbar besonders davor, zur Ruhe zu kommen.

Doch wie ist diese Situation zu verstehen? Handelt es sich nur um einen geistigen Gezeitenwechsel, wenn der Blochsche Optimismus heute eher Vergangenheit zu

sein scheint? Zwar trug schon bei Bloch selbst der Optimismus Trauer. Es gehöre zur Hoffnung, daß sie enttäuscht werden kann, ja „daß sie enttäuscht werden muß“ (Erg. Bd. 346). Doch ist hier wiederum zu unterscheiden: Ja, was konkrete Berichtigung angeht; doch wie steht es bezüglich des Hoffnungskerns selbst? Kann und „muß“ sie sich auch hier zuletzt als Illusion erweisen: woher verdiente sie dann (auch in Abhebung von „Gewißheit“) den Namen „Hoffnung“? Oder soll sie doch gelten? Woher aber dies, wenn es den Herrn des Ziels nicht gibt, sondern nur um uns ein „Laboratorium possibilis Salutis“ (13, 217) und hinter uns die vieldeutige Herkunft aus dem Materieschoß? Welche Erfahrung belehrt uns, daß ziel-lose Flucht vor der Ruhe *hinaufführt*?

*Blaise Pascal* hat alles Elend der Menschen davon abgeleitet, daß sie es nicht auf ihrem Zimmer aushalten (Fr. 139). *Emile Cioran* meint andererseits in seiner Meditation über die „Grausamkeit und Unermeßlichkeit der sonntäglichen Nachmittage“, daß die Welt zugrunde ginge, wenn sie länger dauerten: „in poesiedurchdrungenen Herzen hielten ein übersättigter Kannibalismus und eine Traurigkeit von Hyänen ihren Einzug.“<sup>9</sup> Demnach tauscht man das Heim, seine Lebensform, seinen Partner, auch die geistige Heimat im Wechsel von Weltanschauung und Glaubensgemeinschaft, um zu vermeiden, „was in Stunden der Langeweile in uns heraufgähnt: die Erfahrung der Vergeblichkeit“ (*Arno Plack*)<sup>10</sup>.

Nun kann man wie dem Blochschen Optimismus auch solchem Pessimismus mit Grund widersprechen (zumal wenn er sich derart eloquent und elegant artikuliert wie bei Cioran). *Arno Plack* jedenfalls glaubt „auf dem Grunde der Schwermut“ einen „Anlaß zur Gelassenheit“ zu sehen, um so den jeweils gelebten Augenblick achten zu können, „aus dem einzig die Freude erblüht“ (82 f.). Er findet für das „Daheimsein“, das Ruhen in der Bewegung, das suggestive Bild des „Gleitflugs“; „denn alles ungeduldige Fragen nach dem, was kommt, erfährt als letzte Wahrheit nur das Ende, auf das wir unausweichlich zutreiben. Aber wir treiben nur, wir fallen ihm nicht zu, solange wir in Wiederholungen kreisend dem Sog der Vernichtung widerstehen . . . Es gibt keine Gelassenheit vor dem Ende, wo nicht der Alltag in seinen Wiederholungen gelassen ertragen wird . . .“ (87: Im Gleitflug).

Doch erinnert dieses Bild nur zufällig an Edgar Allan Poes Erzählung vom Malstrom? Tatsächlich ist es offenbar die Lösung des westlich-neuzeitlichen Geistes, den Weg und die Suche als Heimat zu propagieren. „Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte, und spräche zu mir: wähle! Ich fiel ihm mit Demut in seine Linke, und sagte: Vater gib! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!“ (*Gotthold Ephraim Lessing*)<sup>11</sup>.

Doch indem hier, ob triumphalistisch oder resignierend, die Not zur Tugend gemacht wird, schlägt, genau besehen, man als Lebenserfüllung die Stillung am

eigenen Durst vor. Und ist nicht eben dies eine Interpretation von Welt und Leben, die tatsächlich, gemäß Marx' berühmter elfter Feuerbach-These, bekämpft werden müßte, weil sie den Willen zur Veränderung von Welt und Dasein lähmt, auf welche es ankommt? Träfe jedenfalls diese Deutung des Lebens-Wegs zu, sähe ich eher Buddha im Recht (also vor Marx und Hegel Arthur Schopenhauer, den eigentlichen Patron der Frankfurter Schule). Denn statt sich einzureden, man lebe vom Durst, gälte es dann, seiner vom Ursprung her ledig zu werden (und keinesfalls neue Wesen in diese Situation zu versetzen). Figürlich gesprochen: angesichts des radikalen Unglücks asymptotischen Bewußtseins läge das Glück im In-Eins-Fall zum *Punkt*.

Andererseits aber ist „Weg“ doch – östlich wie westlich – eins der Grundworte für das menschliche Dasein, und zwar nicht bloß in seinem Unglück, sondern gerade in seinem Geglücktsein: oftmals „via dolorosa“, aber auch als „rechter Weg“ (weder bloß Einzelpfad noch breite Straße), auf dem man gemeinsam, in Übereinkunft, vorankommt. „Tao“ – „Weg“ heißt eine der ältesten Lehren der Menschheit, die Weisung Lao-tses; Lukas nennt in der Apostelgeschichte die christliche Botschaft einfachhin „Weg“ – „Hodos“ (9,2; 19,9.23 u. ö.); und wenn man heute „methodisches“ Vorgehen bei der Lösung unserer Probleme fordert, dann geht es nochmals um den rechten Weg; denn eben dies – „Nachgehen“, „Weg zu etwas hin“ – heißt wörtlich „Methode“.

Wollen wir also der Konsequenz einer Selbstaufgabe in den Punkt entgehen, und dies nicht bloß durch „glückliche Inkonzsequenz“, dann muß dem Programm des „Wegs als Heimat“ ein ursprünglich anderes Welt- und Selbstverständnis begegnen. Ich nenne es – hoffentlich nicht allzu mißverständlich:

### Heimat als Weg

Hier wird das Ziel weder als Punkt noch als Kreisschluß noch als farb- und formlos weißes „Ein-und-Alles“ gedacht, darin alle Unterschiede erlöschen und so alles Leben endet, sondern als End-Gültigkeit der auf dem Weg gewordenen Gestalt, des aus Sendung und Suche, aus Geschick und Abenteuer, in Tun und Erleiden erworbenen Namens.

Daß hier die Vorstellungsbilder versagen, versteht sich. Einander widersprechend, weisen sie auf etwas hin, was sich nur ungeschützt aussprechen läßt, weil es sich aller Vorstellung entzieht und auch unser Begreifen noch hinter sich läßt. *Paulus* beispielsweise redet wiederholt von den „Entschlafenen“ (u. a. 1 Kor 11,30; 15, 6.18; 1 Thess 4,13 f.); im Philipperbrief aber lesen wir, er sehne sich nach dem Sterben, um beim Herrn zu sein (1,23) – dies doch wohl nicht schlafend. Das Ziel heißt nicht Tod, sondern Leben. Von den ewigen Wohnungen ist die Rede (Joh 14,2; 2 Kor 5,1), von Gastmahl und Hochzeit.



Aus der Verbindung von biblischer Tradition und griechischem Denken gewinnen die theologischen Väter die Vision vom kosmischen Reigen, die alle bisher erwogenen Figuren in sich „aufhebt“<sup>12</sup>: *Hippolytos* singt in einer Osterhymne: „O des Vortänzers im mystischen Reigen! O des geistlichen Hochzeitsfestes! O des göttlichen Pascha, neue Feier aller Dinge . . .“ (83). Gregor von Nyssa erläutert die Psalmaufschrift (Ps 52,1, LXX) „Zum Ende für Maeleth“: „Zum Ende“ weise auf die Endzeit, und „Maeleth“ heiße „der Tanzchor“. „Einst war eine Zeit, da bildete alle logosbegabte Kreatur einen einzigen Tanz-Chor, aufblickend allein zu dem Vor-Tänzer dieses Chores. Und in der Harmonie jener Bewegungskraft, die von dem Vortänzer durch sein Gesetz auf sie alle ausging, schlangen sie ihre Reigen.“ Das wurde gestört und wird erst am Ende wieder so sein, wie es war. So lasse das symbolische Rätselwort uns im Kampf der Versuchung auf das Ende des Sieges hinblicken. „Und dieser wird sein: eingereiht wirst du wiederum in den tanzenden Reigen der Engelsgeister“ (85 f.).

Das sind nun eschatologische, philosophisch gesprochen: mythische Perspektiven. Was läßt sich aus ihnen für ein hiesiges Reden vom Menschen gewinnen, das sachhaltig und konkret consequenzträchtig wäre?

Tatsächlich kann die Form einer, sei's auch utopischen, Zielkonzeption nicht folgenlos für das Verständnis des Wegs dazu hin sein. Das hat sich im Bisherigen gezeigt, und es dürfte auch unstreitig sein, daß etwa Wohnungs-, Städte-, Landesplanung nicht an Grundsatzdiskussionen um das jeweils vorausgesetzte „Menschenbild“ vorbeikommen. Steht also im Ziel die Heimat dem Weg nicht schlicht gegenüber, sondern nimmt sie auch ihn in sich auf (so daß auch er selbst, nicht bloß der Gehende, hier Heimat findet): dann wäre auch für unser jetziges Weg-Dasein zu postulieren, Heimat und Weg so zu denken, daß ihre Opposition nicht radikal gilt.

Und zwar spricht das Postulat in beide Maßrichtungen menschlicher Existenz: Theologisch oder „vertikal“ betrachtet, muß Selbstsein nicht Gottesferne heißen – die dann allein durch Selbstaufgabe zum Sein in Gott erlöst werden könnte. Mit dem Hymnen-Zitat der Areopag-Ansprache: „In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir“ (Apg 17,28). Aus solch umgreifender Beheimatung heraus ist ebenso für die „horizontale“, zwischenmenschliche Dimension zu sagen: Es ist ein Zeichen von Krankheit statt von Heroismus, in einer Ideologie steten Fortgangs, einer sozusagen ontologischen Klaustrophobie, jede Bindung als Fesselung zu verstehen, das Ethos des Bürgers grundsätzlich als „spießbürgerlich“ zu denunzieren, Institution aus Ichschwäche zu erklären, in der Heimatliebe einzig dumpfe Ofenhockerei zu sehen und in ehelicher Treue nichts als Unvermögen.

Genauso scharf zugleich erfährt hier ein pessimistischer Konservatismus seine Kritik; müssen wir doch jede Regelung und Ordnung, die wir schaffen können, als vorläufig wissen, das heißt, sowohl als „vorlaufenden“ Vor- und Ausgriff auf den wahren Frieden, in dem sich endgültig ruhen ließe, als auch (eben darum) in dem

Sinn vorläufig, daß sie stets überholbar sind und früher oder später auch tatsächlich überholt sein werden.

Beides kann und soll hier gewußt werden und muß doch nicht zur Verzweiflung, weniger dramatisch: zur Resignation nötigen. Auch nicht zu jener „Gelassenheit“ des Sich-gleiten-Lassens zwischen Höhe und Erde, die in meinen Augen nicht minder Verzweiflung bedeutet. Der Weg darf uns Weg heißen; denn wir sind noch nicht am Ziel. Aber nach diesem Glauben hat der Weg ein Ziel, nicht bloß ein Ende. Und dies Ziel seinerseits ist uns keineswegs in der gleichen Weise fern wie wir ihm. Dank ihm erst wird ja Schritt für Schritt der Weg zu einem Weg. Nähe und Ferne sind jetzt also nicht mehr räumlich, sondern anthropologisch zu denken: Ferne eher als Vergessen und Nähe als bergende Unnahbarkeit.

Heimweh hat Novalis die Philosophie genannt. Man kann sie als Suche nach dem höchsten Prinzip definieren. Dazu aber hat an anderer Stelle Novalis folgende Frage notiert: „Sollte das höchste Prinzip das höchste Paradox in seiner Aufgabe enthalten? Ein Satz sein, der schlechterdings keinen Frieden ließe . . . immer von neuem unverständlich würde, so oft man ihn auch schon verstanden hätte? Der unsere Tätigkeit unaufhörlich rege machte – ohne sie je zu ermüden, ohne je gewohnt zu werden? Nach alten mystischen Sagen ist Gott für die Geister etwas Ähnliches“ (2, 523 f., Logologische Fragmente 9).

In dieser Richtung denkend, darf man sagen, end-gültig daheim werde der Mensch im Geheimnis Gottes so sein, daß er darin unterwegs bleibt. „Wer mich trinkt, den dürstet noch“ (Sir 24,21). Eben aus solcher Hoffnung jedoch ist der Mensch jetzt schon: unterwegs daheim.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Schriften, Bd. 3 (Stuttgart <sup>2</sup>1968) 434 (Nr. 857).

<sup>2</sup> Das Göttliche und der Raum (System der Philosophie III 4), (Bonn 1977) XV.

<sup>3</sup> Bauen Wohnen Denken, in: Vorträge und Aufsätze (Pfullingen 1954) 145–162, 149.

<sup>4</sup> Katharina von Frankreich, in: Sämtl. Werke u. Briefe, Bd. 1 (München <sup>4</sup>1965) 14. S. dazu W. Kraft, Augenblicke der Dichtung (München 1964) 53–59.

<sup>5</sup> Es war einmal . . . Vom Wesen des Volksmärchens (Göttingen <sup>2</sup>1964) 108. Er steht darum nicht an, im Blick auf den Schwank „Hans im Glück“ von „Antimärchen“ zu sprechen: So leben sie noch heute. Betrachtungen zum Volksmärchen (ebd. 1969) 107.

<sup>6</sup> Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Philosophie der Freiheit als transzendente Erfahrung (Freiburg 1971) 598. Hölderlin: Lebenslauf, in: Kl. Stuttg. Ausg. Bd. 2, 22.

<sup>7</sup> Werke (München, Heidelberg 1962) Bd. 1, 146 (Ich und Du).

<sup>8</sup> Sämtl. Werke (E. Zinn) Bd. 6, 930.

<sup>9</sup> Lehre vom Zerfall (Stuttgart <sup>2</sup>1979) 31f.

<sup>10</sup> Philosophie des Alltags (Stuttgart 1979) 80 (Langweiliger Sonntag).

<sup>11</sup> Ges. Werke, Bd. 8 (Berlin 1968) 27. Zur „Demut“ (dies besonders im Blick auf den wichtigen Zusatz: „mich immer und ewig zu *irren*“ hier nur eine Gegenstimme: „Diesen Standpunkt muß man, dem Inhalte nach, für die letzte Stufe der Erniedrigung des Menschen achten, bei welcher er freilich um so hochmütiger zugleich ist, als er sich diese Erniedrigung als das Höchste und als seine wahre Bestimmung erwiesen zu haben glaubt“ (G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion: Werke, Jub. Ausg. Bd. 15, 53 f.

<sup>12</sup> Nach H. Rahner, Der spielende Mensch, in: Eranos-Jahrb. Bd. 16 (Zürich 1949) 11–87, 64 ff. (Einzeleröffentlichung Einsiedeln <sup>7</sup>1969).