

Anton Zottl

Christstein in der Gefährdung

Pastoraltheologische Überlegungen zum Begriff Heimat

In Zeiten großer Gefährdungen nimmt nicht nur das Rettende, sondern auch das Unheimliche zu. Die Folge ist logisch und notwendig: Der Mensch strebt zurück zu den überschaubaren Einheiten, denn nur sie kann er kontrollieren.

Diese Tendenz zur Selbstreduktion in kleine Lebensräume hinein geschieht vor dem Horizont einer apokalyptischen Zeitstimmung. Diese Reduktion zeigt sich heute in vielen Bereichen: Von vielen (vor allem jungen) Menschen wird der Lebenswert der Familie wiederentdeckt: Familie wird nun zum einzigen und eigentlichen Lebensinhalt. Karriere und Öffentlichkeit sind zweitrangig. Das ist erstaunlich, steht aber durchaus nicht vereinzelt da. Im politischen Bereich zeigt sich ähnliches: Man entdeckt wieder die kleine politische Einheit Gemeinde. Sie soll „bürgernah“ sein. Sie soll Entscheidungen transparent und damit kontrollierbar machen.

Auch im religiösen und kirchlichen Leben wächst der Trend zur religiösen Kleingruppe: Gebetskreise und Bibelkreise sind beliebt. Kirchliches Leben gestaltet sich zunehmend mehr in Basisgruppen. In diesem Trend liegt sicherlich auch die katholische Wiederentdeckung der (ursprünglich in den reformatorischen Kirchen favorisierten) Gemeinde-Kirche. Viele Christen sehen heute in diesen kleinen Gemeinden – oftmals gegen eine bloße „Pfarrei“ – die eigentliche Lebensform christlicher Selbstverantwortlichkeit. Demgemäß scheint Weltkirche immer abstrakter zu werden, denn in ihr sind sicherlich personale Beziehungen der Christen untereinander (und zu Außenstehenden, wie sich bei den Papstreisen immer wieder schmerzlich zeigt) kaum wirklich möglich.

Zu Hause sein in Gottes Welt?

Ganz auf dieser Linie lag auch das Thema der 36. Fastenaktion 1986: „Zu Hause sein in Gottes Welt“. Damit sollten Heimatverlust, Heimatsuche und Heimatliebe problematisiert, bewußt gemacht und existentielle Probleme der inneren und äußeren Beheimatung (oder Heimatlosigkeit) des Menschen in der Bundesrepublik als Thema des Glaubens und der pastoralen Arbeit deutlich gemacht werden.

Dabei dachte man natürlich nicht nur an das Nachkriegsschicksal der (Ost-)

Vertriebenen, und man vergaß auch nicht das wachsende Problem der Asylbewerber aus den Ländern der Dritten Welt. Selbstverständlich sollte darin auch an die zunehmende Zahl der Nichtseßhaften erinnert werden und an die vielen jungen Out-Casts und Arbeitslosen, die in die Randexistenz der Nicht-Gebrauchten zurückgefallen waren und in das Dämmerlicht einer Rauschwelt, in der man zumindest in der Bewußtlosigkeit von sich selbst nicht entfremdet war – all diese Menschen waren natürlich mitgemeint. Aber zunächst wollte man mit „Heimat“ die „beheimatende Kraft des Glaubens“ ansprechen angesichts der existentiellen Heimatkonflikte, und man wollte sich der heimatgebenden Potenz der kirchlichen Sozietät erneut bewußt werden, soweit sie eben als Gemeinde überhaupt erlebbar und erfahrbar ist.

Das war und ist – trotz aller kritischen Vorsicht gegenüber einer überzogenen und exklusiven Gemeindetheologie – ganz ohne Zweifel eine aktuelle und realistische Thematik. Glaube ist ja vor allem ein „Feststehen“ und eine „Vertrautheit im Vertrauen“. Glaube ist die seinsmäßig geschenkte Zugehörigkeit des Christen zum Lebensbereich Gottes – ganz im Sinn des kämpferischen Philipperbriefs, in welchem der Völkerapostel die Gemeinde auffordert, ihren Blick auf Christus zu richten: „Unsere Heimat aber ist in den Himmeln“ (Phil 3, 20). Und das gilt für den Christen selbstverständlich auch heute noch und ist zu Recht ein christliches Dauerthema.

1. *Jenseits- oder Diesseitsheimat?*

Auch wenn man heute nicht zu Unrecht von einer „Ghettoisierung der Kirche“ spricht, die sich aus der Öffentlichkeit zurückzieht, um mehr spirituell und „innerlich“ sein zu können¹, wird man dennoch nicht sagen können, der moderne Christ hätte heute mit dieser spirituellen (und existentiellen) „Jenseitsheimat“ keinerlei Probleme: Er hat sie! Denn er kann doch ganz offensichtlich nicht mehr viel anfangen mit jenen Liedern, die davon singen, die Welt sei nur ein Jammertal. Da hält er sich heute doch lieber an den forschen, jedoch an sich unchristlichen Slogan vom „geerdeten Himmel“ – unchristlich deshalb, weil eine „Erdung“ in der Normalsprache zur Abwehr von Gefahren dient und der „Himmel“ eine solche Gefahr für den Christen doch zweifellos nicht sein kann.

Aber vielleicht erinnert sich der moderne Christ nur an das Wort Friedrich Nietzsches: „Ich beschwöre euch, meine Brüder, bleibt der Erde treu und glaubt denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht.“²

Ein solch „geerdeter Himmel“ und eine solche Treue zur Erde haben ohne Zweifel auch ihr gutes theologisches Recht: Fordert nicht geradezu eine christliche und nicht nur allgemein religiös verstandene Liebe zu Gott diese Weltfrömmigkeit³? Im christlichen Selbstverständnis benötigt bekanntlich die Praxis der Liebe zu Gott das „Material“ dieser Welt: Nur an und in diesem „Material“ kann sich

Gottesliebe „materialisieren“, das heißt über ein bloßes Gefühl hinauskommen und welhaft wirklich werden⁴.

Doch stimmt das alles wirklich? Hat nicht doch auch der marxistische Philosoph Ernst Bloch recht, wenn er in seiner Hoffnungsphilosophie festhält: Heimat leuchte wohl auf in der Kindheit eines jeden Menschen; sie zeige sich an und sei auch irgendwie da in der Weise einer Verheißung – aber in der Heimat gewesen, das sei noch keiner. Woraus sich sicherlich ergibt, daß diese Weltzeit und diese Erde eigentlich doch nicht unsere Heimat sein kann, denn, so argumentiert Bloch: Heimat liegt immer „vor uns“. Heimat ist das Zukünftige. Heimat ist das große Noch-Nicht des menschlichen Daseins. Sie ist etwas, das der Mensch nur im ständigen Abschiednehmen erahnen kann. Denn im Abschiednehmen dehnt er sich zu diesem Noch-Nicht der Heimat. Und eben dieses ständige Abschiednehmen zerstört alle gegenwärtige heimatliche Idylle. Eine solche „Heimat-vor-uns“ ist eigentlich dem Christen durchaus angemessen: Steht er doch immer vor dem großen Abschied des Todes.

Dagegen gilt freilich auch das Wort: „Wer... seinen Abschied noch vor sich hat, der ist – daheim.“⁵ Hier wird betont, daß uns Menschen sehr wohl in dieser irdischen Weltzeit wahre Heimat geschenkt ist, weil der persönliche Tod uns noch nicht zum Abschiednehmen gezwungen hat. Dies aber würde dann eigentlich bedeuten, daß der Todesabschied den Menschen aus der irdischen Heimat in die Fremde Gottes zwingen würde, was doch offensichtlicher Unsinn ist.

Aber wie könnte man Heimat und Abschiednehmen anders verstehen? Soll man sagen, daß die Zeit vor dem Abschied in die eigentliche Heimat Gottes hinein nur in einem sehr beschränkten und uneigentlichen Sinne für den Menschen Heimat sein kann? Muß sich nicht der Christ von Paulus sagen lassen, daß sich aus diesem eben noch ausstehenden Abschied keineswegs die Sonderexistenz einer irgendwie jetzt schon gelungenen Heimat und Vollendung ableiten läßt, wie überspannte Charismatiker heute und zu allen Zeiten behaupten. Paulus bekämpft gerade im Philipperbrief diesen enthusiastischen Radikalismus, der das in der Taufe gegebene „Angeld“ des „Geistes“ (2 Kor 1, 22) anmaßend überzieht und meint, schon jetzt vollendet – also in der Heimat – zu sein und nicht mehr unter dem Kreuz stehen zu müssen (Phil 3, 18). Demgemäß gäbe es für den Christen nur ein Zu-Hause-Sein im Mitgekreuzigtsein, das heißt in der gelassenen Annahme unserer begrenzten und vorläufigen Sterblichkeit.

Für den Christen ist die „Himmels-Heimat“ ein Hoffnungsbegriff. In der Tat kann nur unter der durchgehenden Voraussetzung einer endzeitlich-eschatologischen Erwartung auf die künftige Heimat, die Gott schenken wird, Heimat richtig verstanden werden. Mehr noch: Der Christ bittet sogar um das apokalyptische Hereindrängen der Christusparusie, denn in ihr erbittet er den Abbruch dieser tödlichen Geschichte (Offb 22, 20) und den Sieg der Auferstehung aller aus der Zwanghaftigkeit des Todes! In diesem Sinn findet der (christliche) Mensch dann in

seine Heimat, wenn „in jener Zeit“ Gott diese verrottete Erde und diesen bedrohten Himmel neu schafft und zur Heimat macht – zu seiner und unserer.

So gesehen müßte eigentlich der Christ gegen ein „Zuhausesein in Gottes Welt“ Protest einlegen, denn man wird nicht leugnen können, daß wir uns gerade heute ganz und gar nicht in einer geretteten Zeit befinden. Das Gegenteil ist der Fall⁶. Droht doch heute der Menschheit nicht nur der Zusammenbruch einer bestimmten Gesellschafts- und Wirtschaftsform. Auch befinden wir uns nicht nur am Ende einer Kulturphase, hinter der man das Heraufkommen einer neuen erhoffen darf. Was uns heute ängstigt, ist doch der globale Absturz in die unendliche Kälte des Weltalls durch den bekanntlich jederzeit möglichen atomaren Selbstmord – gerade weil dieser Selbstmord ohne weiteres nur der Rechenfehler eines Computer-Moduls sein kann.

2. „Heimat“ als eschatologisches Existential

Daß wir Christen des zu Ende gehenden Zweiten Jahrtausends eigentlich anders als Augustinus von Welt, Heimat und Zuhausesein denken, muß nicht unbedingt Unglaube und Säkularismus sein. Augustins Civitas coelestis und Civitas terrena sind für den modernen Christen durchaus kein Gegensatz. Denn trotz aller Bedrohung und Angst ist für den Christgläubigen die Civitas terrena nur insofern keine Heimat, als dieses irdische, gewalttätige „politeuma“ eben noch immer kein Gottesbereich ist. Das heißt: Diese irdische Civitas ist für den Menschen nur insofern tödlich, als sie die Menschwerdung des Menschen, seine freie Geschichte, seine Sozialität und die Wahrheit seiner Träume von der „vollendeten Gerechtigkeit“ (M. Horkheimer) niederhält und verhindert. Insoweit also diese Civitas den Menschen erwürgt und ihn seiner Würde beraubt, ist sie böse und kann daher für den Menschen keinerlei Heimat sein.

Mit gutem (linkskatholischem) Recht pocht daher der arme und ausgebeutete Neger in Südafrika und der Indio in den brasilianischen Favelas mit dem Wort Jesu auf sein Recht und auf das „Paradies auch auf Erden“, freilich ohne zu glauben, er werde noch in dieser Weltzeit jemals mit diesem Kampf ans Ziel kommen und mit der Sünde fertig werden.

Gerade dann, wenn man diese Civitas terrena nicht mit einem unkritischen Heimatbegriff verspiritualisiert, sondern mutig in ihrer substantiellen und wesentlichen Tödlichkeit wahrnimmt, wird man das zunehmende Verstummen des jenseitigen Bereichs und die heute (auch in der Kirche) vielleicht unwiderrufliche Entwertung der jenseitigen Wirklichkeit nicht nur nicht bedauern, sondern erkennen, daß gerade die wahrgenommene Tödlichkeit dieser Welt und der Blick durch die Tränen der Angst und der Armut die Sicht wieder freimachen kann für jenes eschatologische Land, in dem alle Tränen abgewischt werden.

So zeigt heute der tausendfache apokalyptische Notschrei der Menschen und die religiöse Klage der Befreiungstheologie der Kirchen der Dritten Welt, daß für den

geprügelten Menschen die Heimat eben deshalb, weil sie „in den Himmeln“ bereitet ist, zu seiner irdischen Existenz gehört. Heimat zeigt sich darin als jene eschatologische Klammer, durch welche die Civitas coelestis und die Civitas terrena zusammengehalten werden. Wirklich Heimat haben ist so die (transzendentale) Bedingung der Möglichkeit christlichen Lebens überhaupt und damit schlechtweg das Existential des Menschen – was nichts anderes sagen will als: der Mensch ist nur dann wirklich er selbst, wenn er in Heimat existiert. Wesentlich ist, daß der eschatologische Impetus von Heimat immer mitbedacht wird. Denn gerade wegen des kritischen Gehalts und prophetischen Anspruchs dieses Existentials ist Heimat immer und notwendig prall voll von dialektischer Spannung: von Einberung und Ausgesetztheit, Vertrautheit und Geheimnis, Ankommen und Aufbruch – eine Umarmung im Abschied sozusagen. Darüber soll hier nachgedacht werden⁷.

Formen der Zerstörung von „Heimat“

In der wissenschaftlichen Diskussion über menschliche Grundfragen und im Bemühen, möglichst konkret und nicht abstrakt bzw. idealistisch über den Menschen zu sprechen, spielen heute die Begriffe Alltagswelt, Alltagserfahrung und Alltagswissen eine bedeutende Rolle. Die philosophischen Wurzeln für diesen Trend liegen bei Edmund Husserl und Martin Heidegger. Für beide ist die konkrete Lebenswelt jener Raum, in welchem nicht nur der konkrete, geschichtliche Mensch, sondern auch menschliche Erfahrungen und Handlungsorientierungen wieder wichtig genommen werden⁸.

Dabei wird das „All“ des Alltags als etwas verstanden, das wirklich total den Menschen bestimmt – zunächst (als Raum) und zumeist (als Zeit). Dieses All, das also zunächst und zumeist alle Menschen bestimmt, ist eine spezifische Weise der Durchschnittlichkeit, die dadurch entsteht, daß ein allgemein üblicher Grundbestand menschlicher Lebens- und Bewußtseinspraxis identisch wird bzw. zusammenfällt mit der Lebensform des einzelnen. Der einzelne selbst wird total von dieser Durchschnittlichkeit bestimmt. Er kann keinerlei Distanz gewinnen – weder gegenüber der Gesellschaft noch gegenüber sich selbst. Er wird zur Man-Existenz und hat, wie M. Heidegger betont, keine Bewußttheit gegenüber seinem eigenen „Sein zum Tode“, das heißt, er ist mit diesem „Tod“ – also mit der bloßen Faktizität – identisch.

1. *Die falsche Absolutheit des „Üblichen“*

Alltagswelt und Alltäglichkeit stehen in einer gewissen Nähe zu dem, was für den Menschen Heimat als Existential bedeutet. Heimat als Existential meint die Tatsache, daß der Mensch auf Heimat nicht verzichten kann; diese „Bedürftigkeit“ steht ebensowenig zur Wahl wie das Existential Leib bzw. Leiblichkeit. Alltags-

welt und Heimat stehen also in einer notwendigen, allerdings nur einseitigen Beziehung zueinander. Alltagswelt und Alltäglichkeit sind Ersatzformen für Heimat. Diese Ersatzformen sind scheinbare Einbettungen des einzelnen in ein ihn umgreifendes und ihn tragendes, überindividuelles bzw. gesellschaftliches Gefüge, dem er sich selbst distanzlos ausliefert. Obwohl dieses Eingefügtsein wie eine Beheimatung aussieht, ist es in einzelnen Elementen sogar die Zerstörung von Heimat in der Form bestimmter Destruktionselemente, welche die Alltagswelt kennzeichnen, für sie typisch sind und so Heimat zerstören bzw. unmöglich machen.

Die Alltagswelt beruft sich auf gegenwärtige Erfahrungen von „jedermann“. Darin liegt für den einzelnen ein Element des Unentrinnbaren, weil Selbstverständlichen, das immer schon so und nicht anders gewesen ist und das auch künftig immer so sein wird. Es handelt sich also hier um Erfahrungen, die nicht nur Einzelerfahrungen sind, sondern Erfahrungen, von denen behauptet wird, sie würden von allen Menschen in gleicher Weise erworben – seien demnach auch von objektiver und überzeitlicher Gültigkeit. Dieses behauptete Erfahrungswissen aller Menschen (eines bestimmten Raumes) gibt es freilich nur in einer sehr endlichen Form. Es artikuliert sich zum Beispiel in den Spruchweisheiten des „gesunden Menschenverstands“ und wird wie ein religiöser Glaube von höchst absoluter Geltung vielfach ohne besondere geistige Bemühung des einzelnen (und vielfach auch der sogenannten Autoritäten) von Generation zu Generation weitergegeben.

Indem so das allgemein Übliche zum einzig Wahren aufgebläht wird, wird die Lebensweisheit der Alltagserfahrung zu einem pseudo-heiligen Raum des Wissens, der als unsere gemeinsame Welt Geltung hat.

Hier sehen wir den Versuch des Individuums, die fehlende Soziätät durch ein Konstrukt, das heißt durch die Künstlichkeit einer absolut geltenden gemeinsamen Welt zu ersetzen, die – sozusagen als mütterlich-bergendes Bewußtsein – alle trägt und allen gemeinsam ist. Heimat ist dann das, was alle tun und was alle denken. Die bereits angesprochene und für die Selbstwerdung des Menschen so wichtige, jedoch nicht mehr verlässlich gegebene Face-to-face-Kommunikation, die eine Identität in „Einzigartigkeit mit Zivilcourage“ zumindest wahrscheinlich macht, wird ersetzt durch gesellschaftliche Verständigung über die Selbstverständlichkeiten einer Jedermann-Erfahrung. Dadurch jedoch verkommt die individuelle Einmaligkeit (Identität) zur völlig angepaßten Selbzigkeit, und das Leben (dieser Alltagswelt) wird im gleichen Maße zur Routine.

2. *Die Unverbindlichkeit des Faktischen*

Ein weiteres Element, das die Heimat zerstört, wird von verschiedenen modernen Autoren in jenem gesellschaftlichen Bewußtsein gesehen, das vor allem durch den Tauschwert Geld geprägt ist⁹. So heißt es, die Tauschwert-Mentalität sei die Ursache dafür, daß für den Alltagsmenschen alles letztlich austauschbar sei und

eines wie das andere. Nichttauschbares und Nichtkäufliches, also „Absolutes“, kommt in der Alltäglichkeit dieser Tauschgesellschaft nicht vor. Dadurch wird alles zur Schablone und zur Maske. Alles kann durch alles ersetzt werden. Alles kann mit allem jederzeit ausgewechselt werden. Durch die Routinisierung, welche die Alltagswelt prägt, wird eben das Individuelle und Einmalige zum Klischee bloßen Verhaltens ohne irgendein personalindividuelles Antlitz: Es ist entpersönlichte Funktionalität, die da überall durch die Ritzen der Wirklichkeit dringt. Handeln wird zu einer notwendigen (also unfreien) Zwanghaftigkeit und zum Rollenverhalten, das jedoch nur dann gewechselt wird, wenn die Alltäglichkeit, das heißt das gesellschaftlich dominante Bewußtsein (also nicht der Anspruch der Wahrheit), einen solchen Wechsel fordert.

Sprachlich zeigt sich diese Tauschwert-Mentalität in bestimmten Leerformeln und besonders in Sprachklischees, in welchen sich die Blindheit, Undurchsichtigkeit und distanzlose Selbstverständlichkeit des Bewußtseins etwa wie folgt artikuliert: „Das muß eben hingenommen werden“; „jeder ist sich selbst der Nächste“; „Gerechtigkeit gibt es nicht“; „wo kämen wir hin, wenn das alle täten?“; „dagegen ist nichts zu machen“ etc.

Der pessimistische Zug zeigt, daß diese Alltagswelt im Gegensatz von Heimat nur mehr mit sich selbst identisch und daher auch in sich gefangen ist. Im Gegensatz zum Beheimateten gibt es für den Alltagsmenschen keine echte und positive Seins- und Lebensmöglichkeit, die sich zutraut, über das heute Übliche hinauskommen zu können, denn man muß sich einfügen in die perspektivenlose „Eindimensionalität“ (H. Marcuse) des Faktischen. Alles ist Ein- und Anpassung. Man sieht: Die Bedeutungslosigkeit des Absoluten für das Alltagsbewußtsein einer Tauschgesellschaft führt zu einem defizienten Menschsein, zur Auflösung des Subjekts (und seiner Würde) ins Allgemeine, Übliche und in die Vermeintlichkeit des „Man“. Wegen dieses Zwangsmechanismus kommt es daher weder zu einer Bewußtheit noch zu einem Entscheidungs- und Änderungswillen, denn „jeder ist der Andere und keiner ist er selbst“ (M. Heidegger). Selbstredend ist in diesem Brei der Individuen auch alle Intersubjektivität aufgelöst.

3. Selbstidentität durch Gleichschaltung

Dieses Destruktionsmoment definiert Heimat als Zeitüberlegenheit, die glauben macht, man hätte jederzeit und immer wieder die Chance, neu anfangen zu können. Zeitlose Freiheit erweckt also den Anschein, ohne eigenes Zutun einen stabilen, verlässlichen und lebenseröffnenden Raum für die eigene Freiheit zu haben. Zeitüberlegenheit und Gleichschaltung sind jedoch das Gegenteil von einem lebenseröffnenden, heimatlichen Raum. Zeitlosigkeit, die so tut, als könnte man immer so weitermachen, ist die Zerstörung von Heimat, denn sie eröffnet für den Menschen eben gerade keine Zeit für die nötigen Entscheidungen der Freiheit, also für das individuelle Handeln jenseits des „Man“ und der Routine.

In der behaupteten Zeitlosigkeit der Freiheit übermächtigt der Alltag der Alltäglichkeit jegliche Freiheit und bestimmt das Tun immer schon vorweg. In der Erfahrung des immer Selbigen wird so jegliche Änderung undenkbar. Die „Ewige Wiederkehr“ des immer Gleichen ist also eigentlich nicht Zeitlosigkeit, sondern gefangene Zeitlichkeit, in der Vergangenheit und Zukunft ausgebendet sind, „weil es immer schon so war... und immer so sein wird...“ Dadurch ist auch Vergangenheit niemals vorbei (pessimistischer Zug), sondern wird zum unentrinnbaren, zeitlosen Schicksal, in dem auch dann die Zukunft verkommt.

Gefangene Zeitlichkeit ist schlechte Heimat. Die Tyrannie der leeren Gegenwart besetzt alle irgendwie nur möglichen Freiräume, weil alle Entscheidungen ja ohnedies folgenlos sind: Alles geht ja doch wie bisher weiter. Die Zeit selbst erscheint demgemäß als die Wiederholung einer unendlich-endlosen Kreisbewegung, in der der Mensch eingeschlossen, aber nicht beheimatet ist. Eine solche Eingeschlossenheit aber gestattet natürlich weder neue Erfahrungen noch neue Perspektiven. Es gibt keine Lernprozesse und keine Horizonterweiterung, denn: „alles war immer so... es muß eben so sein... man kann nicht aussteigen...“

Überzeitliche Zeitlosigkeit ist in diesem Sinn Verlust der Zeit an die narzißtische Identität des Selbigen – eine schlechte Heimat. Es gibt kein außen, keine „Sehnsucht nach dem ganz Anderen“, denn alles ist Reproduktion, so daß auch Gott nur mehr der Garant des Bestehenden ist (wie M. Horkheimer kritisiert) und überschaubares Einerlei ohne jegliche Überraschung. So wird der Raum nicht nur nicht zur Heimat, sondern zum Gefängnis, das seine Subjekte lahmt.

Genau diese Zeitlosigkeit der Freiheit und die Gleichschaltung aller Subjekte führt zum Verlust des Bewußtseins der eigenen Endlichkeit, zur Auflösung des endlichen Bewußtseins ins Allgemeine und dementsprechend dann auch zur Blindheit gegenüber den Mitmenschen in ihrer Andersartigkeit. Für die Zeitlosigkeit dieser Freiheit gibt es eigentlich keinerlei Generations- und Klassenunterschiede (alle sind ja gleich) und auch keine wirklichen Außenseiter: Alle stehen schließlich unter den gleichen Lebensbedingungen und haben die gleichen Chancen, wie man (nicht nur von US-konservativer Seite) heute immer wieder zu hören bekommt.

Wege zu wahrer Beheimatung

In diesem Abschnitt soll deutlich werden, daß die Vertrautheit nur im Nichtvertrauten möglich ist und die Heimwelt nur in der Fremdwelt. Von dieser unaufhebbaren Dialektik wurde bereits gesprochen. Diese Dialektik ist das direkte Gegenstück der eindimensionalen Alltagswelt.

In dieser Dialektik wird auch deutlich, daß es keinerlei simple und spannungslose Identität gibt – auch nicht zwischen der Urheimat des Kindes und der Heimat

der Erwachsenen. Denn wenngleich die einbergende Urheimat des Kindes von diesem stets nur als ein vorweggegebenes (leider oftmals auch vorenthaltenes) Geschenk erfahren und empfangen werden kann, so ist natürlich diese Geschenkhaftigkeit wohl bleibend gültig. Aber die Heimat ist für den Erwachsenen darüber hinaus etwas anderes: nicht eine Verdämmerung der Urheimat des Kindes, die man mehr und mehr verliert, sondern der geschichtlich aufgegebene Prozeß des Heimischwerdens, das durchaus zeitlich, das heißt unabschließbar, dem Menschen selbst und seiner geistigen und leiblich-affektiven Kreativität aufgegeben ist. Mit anderen Worten: Die Heimat des Erwachsenen ist ein Geschehen, das der Freiheit eben dieser Erwachsenenwelt zugehört, das aber (entgegen der Behauptung des Alltagsmenschen) auch möglich ist, denn „Heimat“ gibt es tatsächlich nur *vor uns*: „Heimat“ ist immer *mögliche* „Heimat“, nicht deshalb, weil sie unter unseren endlichen Lebensbedingungen an sich möglich ist, sondern gerade deshalb, weil sie von sich her – also ohne die geschichtsschöpferische Kraft des Menschen – grundsätzlich *unmöglich* ist.

1. *Heimat als wohnende Leiblichkeit*

Das Eigentliche des Heimatlichen steht demnach gegen Anonymität, Allgemeinheit, Unbedrotheit, Selbigkeit und zeitlos-platter Identität. Ein mathematisch und physikalisch bestimmter Raum ist ohne Humanqualität: Er ist leer. Er ist ohne Wohnlichkeit, weil es ohne das leiblich-kreative Handeln und ohne das Sich-vertraut-Machen des Menschen mit dem Raum und mit der Zeit keine Heimat gibt.

Wenn man auch – im Blick auf die Leiblichkeit des Menschen – mit gutem Recht von einer „Heimat in der Natur“ sprechen kann (J. Moltmann), und zwar „jener Natur, die der Mensch selbst in seiner Leiblichkeit ist“, so dürfte man diese menschliche Natur niemals nur als bloße (wenn auch „beseelte“) Faktizität ohne irgendeinen personal-schöpferischen Akt und ohne ein zu- und aneignendes Tun des Menschen verstehen. Denn die Frage nach der Heimat ist nicht die Frage nach einem bestimmten Ensemble von Dingen, die Gefühlsqualität haben, sondern eine ganz spezifische Verknüpfung von Ort und Person.

Heimat also gibt es demnach weder für einen allgemeinen Geist, der überall und nirgends ist, noch für allgemeine Dinge, die letztlich nur im Raum hin und her geschoben werden können. Heimat gibt es nur „in der Beanspruchung des Gegebenen durch das Fforderte“, das heißt nur in einer handelnden Auseinandersetzung mit der „Welt“. Es handelt sich also um eine ständige Veränderung (übrigens auch des Menschen selbst¹⁰) und um einen ununterbrochenen Prozeß der Umformung, Verformung und Veränderung, der nicht einfach passiv-natural abläuft, sondern eine ganz spezifische Weise ist, den Raum (auch der eigenen Leiblichkeit) zu beleben, das heißt zu erschaffen.

Nach dem bisher Gesagten gibt es Heimat also nur für Wesen, die durch *eigenes* Tun dem Raum ein „Zentrum“¹¹ geben und ihn so zum Umfeld (Umwelt) dieses

Zentrums machen. Erst wenn dieses Zentrum feststeht, das – nicht nur als individuelles, sondern auch als sozietäres Subjekt – den Raum leiblich, das heißt handelnd, bewohnt und ihm so Richtung und Orientierung gibt, gibt es rechts und links, oben und unten, ja und nein, Nähe und Ferne, Vertrautheit und Fremdheit, das Heimatliche und das Un-Heimliche. Erst dieser „Nullpunkt des Wohnens“ (B. Waldenfels), der als Zentrum also das „Andere“ des „Eigenen“ einbezieht und umfaßt, eröffnet jene Wege, auf denen gegangen, das heißt gehandelt werden kann. Handeln aber ist für den Menschen immer ein Handeln im Leib. Durch dieses leibhaftige Handeln durchmischt der Mensch den Raum, durchlebt und durchatmet er ihn, mehr noch: In diesem Handeln *wird* dieser Raum. Wie der Mensch nicht nur im Leib, sondern als Leib lebt, so lebt er auch nicht nur im Raum, sondern als Raum. Eben dadurch ist dieser durchlebte und durchhandelte Raum „Heimat“.

2. *Heimat als vertrautgemachte Welt*

Im Gegensatz zur schlechten Einbergung des Menschen in die Alltagswelt und das Alltagsbewußtsein, deren Zwanghaftigkeit als Beständigkeit und Garantie behauptet werden, ist es ein wichtiges Kennzeichen von Heimat, daß Heimat – nicht aber die Alltagswelt – auch verlorengehen kann. Dies zeigt sich deutlich dann, wenn man sich bewußt macht, daß nicht jeder Ortswechsel auch schon ein Verlust ist. So ist der mehr oder weniger zufällige Aufenthaltsort (eines Kranken im Krankenhaus, eines Urlaubers im Ausland, eines Gastarbeiters an seiner Arbeitsstelle und eines Häftlings im Gefängnis) sicherlich diesen Menschen nur äußerlich; sie sind wohl austauschbar, können aber eigentlich nicht „verloren“ werden. Dies ist deshalb so, weil an solchen mehr oder weniger zufallenden, zufälligen Orten bzw. Räumen der Mensch nicht mitwirkt; sie werden ihm mehr oder weniger aufgezwungen. Eben dadurch sind zufällige Aufenthaltsorte ebensowenig Heimat wie der Herkunfts-ort, zu dem der Mensch wohl eine historische, nicht unbedingt aber auch eine lebensgeschichtliche Beziehung haben muß. Das Kriterium Verlust und verlieren können zeigt an, daß zuvor eine Aneignung und eine Zuordnung stattgefunden haben muß – ein Tun des Menschen also.

Das bedeutet: Heimat haben ist das Ergebnis eines „Sich-vertraut-Machens“. Heimat ist nicht einfach ein Zustand. Heimat muß erworben werden – wie ein Vertrauter. Nur wenn dies geschieht, ist letztlich Heimat von Fremdwelt unterscheid- und abgrenzbar. Und nur dann trägt diese Raum-Leiblichkeit des Menschen auch die Kennzeichen der eigenen Lebensgeschichte, der Verlässlichkeit und der Unterschiedenheit vom – nicht Gegensatz zum – Fremden. Und nur dann ist dieser Raum die Leiblichkeit des Menschen und der Mensch der Atem des Raumes, in dem er affektiv verankert ist¹² wie in seiner eigenen Leiblichkeit.

Heimat muß also als Raum-Zeit bearbeitet und gestaltet werden. Heimfinden ist ein Tun, kein Ereignis. Und das Heimischwerden geschieht in der affektiven, das heißt lebensgeschichtlichen Zu- und Aneignung dieses Raum-Zeit-Gebildes, das

wir unsere Heimat nennen. Das Wort „lebensgeschichtlich“ weist darauf hin, daß diese Zu- und Aneignung ein menschliches Tun ist, durch das (zumindest ein bestimmter) Teil der eigenen Lebensgeschichte und der eigenen Lebensgeschichten in diesen (und keinen anderen) Raum abgelagert werden. Erst durch diese Ablagerung wird der Raum zum „habituellen Leib“ des Menschen¹³. Erst so kann der Raum-Leib zur leiblichen, also symbolischen Artikulation und Figuration eines (meines) Menschenlebens werden – gleichwohl das Leben als Ganzes immer schon und stets von neuem über diesen „habituellen Leib“ hinausragt, wie bekanntlich K. Rahner in seiner Symboltheorie sagt.

3. Heimat als Ethos der Wanderschaft

Die Ort- und Heimatlosigkeit des modernen Bewußtseins, die sich gegen alles konservative Ordnungsdenken als völlig immun erweist, muß durchaus nicht ein tragisches Schicksal sein: Heimatlosigkeit ist auch eine ungeheure Chance!

Darf man sagen, daß das Zweite Vatikanische Konzil diese Chance erkannt hat, indem es – gegen alle (weltbürgerliche) Universalisierung und gegen eine (provinzielle) Abkapselung – im Rückgriff auf die israelische Tradition vom „Volk Gottes unterwegs“ gesprochen hat, von der notwendigen „Wanderschaft“, vom Unterwegsseins aller und von der Existenz in der Zerstreuung und Fremde, die es notwendig macht, sich mit allen Menschen guten Willens auf die Suche nach einer besseren Welt zu machen? Auf eine Suche „ohne Gesuchtes“ sozusagen (E. Lévinas) und auf einen Weg der (unideologischen) kleinen Schritte? Welches Ethos aber ist anzustreben?

4. Auf Endgültiges verzichten

Dieser Verzicht blickt nicht auf irgendein großes und erhabenes Ziel, das erreicht werden muß, sondern auf den Weg zwischen Herkommen und Ankommen. Dieser Weg entspricht tatsächlich einer menschheitsalten Erfahrung: der Erfahrung des Unterwegsseins aller Menschen.

In dieser alten Erfahrung zeigt sich ein zunächst verborgenes Element von Heimat: Es ist der Zwischenaufenthalt und der Zwischenraum, der in seiner lebenserhaltenden Ruhe und Gelassenheit als bedeutsam und wichtig erkannt und bewußt werden will. Dieses Zwischen, das offenbar unendlich mehr ist als eine Schweben und etwas anderes als vage Unentschlossenheit, ist keine Abstraktion, sondern ist irgendwie ein Antlitz. Es hat durchaus personale Züge und ethische Bedeutung, da es ein eigentliches Zwischen nur zwischen Ich und Du geben kann, nicht aber zwischen Ich und Es. Heimat ist eben kein physischer Raum, sondern hat alle Momente personaler Vertrautheit, wie bereits gesagt wurde. Dieses ethische Zwischen hat metaphysische Kraft; denn es überwindet sowohl schrages Weltbürgertum als auch bürgerliche Provinzialität durch den ethischen Imperativ: „Du mußt mit dem (den) anderen auf dem Weg (unterwegs) bleiben.“

5. In Entscheidungen leben

Freilich ist damit nicht gesagt, daß die Schwellenexistenz des Menschen notwendig Heimat und damit auch Entscheidungen verhindert. Schwelle und Abschiede im Unterwegssein meinen keineswegs einen Schwebezustand, in dessen leerer Balance nach nichts mehr gefragt und nichts mehr ersehnt wird. Im Gegenteil: Jedes Heimischwerden erfordert Entscheidung. Entscheidung, die eben gerade diese Heimat, diesen Weg, diesen Menschen will und alles andere ausschließt. Darüber kann es keinen Zweifel geben.

Aber man muß auch klar erkennen, was hier geschieht: Das Heimischwerden in einer gewählten Heimat produziert durch eben dieses Wählen und Entscheiden zugleich immer auch alle Fremdheiten dieser Heimat, also das Jenseitige und Andere ihrer selbst, ohne das sie selbst nicht sein kann.

Dies ist nicht nur manchmal oder zufällig, sondern notwendig so: Echte Heimat bedarf des Unheimlich-Fremden und Geheimnisvoll-Gefährlichen, denn durch diese Orte – ganz gleich, ob sie nun innerhalb oder außerhalb (jenseits) von Heimat sind – wird Heimat nicht nur vor ihrer eigenen, stets drohenden Banalisierung bewahrt, sondern ebenso vor einem Wahrnehmungsverlust, der die Wirklichkeit des Ganzen auf subjektives Zufriedensein zurückstutzt. Heimat braucht diese Orte des Gefährlich-Fremden, damit das Andere der Heimat, die Heimat „vor uns“, erfahren werden kann. Nur zusammen mit diesem Unheimlich-Fremden und Geheimnisvoll-Gefährlichen ist unter den gegenwärtigen endlichen Lebensbedingungen für die Menschen des zu Ende gehenden zweiten Jahrtausends Heimat zu retten – auch und vor allem religiöse Heimat.

ANMERKUNGEN

¹ Auch beim letzten Katholikentag in Aachen war trotz aller Engagiertheit gegen die Nukleartechnik und für Fragen der Dritten Welt eine deutliche Abstinenz von sozialpolitischen Fragen sichtbar; vgl. F. Hengsbach, in: *Die Zeit* Nr. 38 (12. 9. 1986) 69.

² F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, in: *Krit. Studenausg.*, Bd. 4 (München 1980) 15.

³ Vgl. *Weltfrömmigkeit. Grundlagen, Traditionen, Zeugnisse*, hrsg. v. A. Zottl (Eichstätt 1985).

⁴ A. Zottl, *Menschwerden durch Gottesliebe* (Eichstätt 1986).

⁵ J. Splett, *Wenn Christen „Heimat“ sagen...*, in: *Zu Hause sein in Gottes Welt. Werkheft zur KSA-Fastenaktion 1986*, 9f.

⁶ C. F. v. Weizsäcker, *Die Zeit drängt*, in: *DZ* Nr. 48 (22. 11. 1985).

⁷ Die folgenden Ausführungen verdanken sich mehrfach dem Vortrag „Heimat in der Fremde“ v. B. Waldenfels aus dem Jahr 1984, in: ders., *In den Netzen der Lebenswelt* (Frankfurt 1985) 194–211. ⁸ Ebd. 34–55.

⁹ F. Wagner, *Geld oder Gott. Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt* (Stuttgart 1984) 59 ff., 134 ff.

¹⁰ Wie E. Husserl deutlich gemacht hat; vgl. dazu A. Zottl, *Erfahrung und Gegenwärtigkeit. Dialogische Folien über der Anthropologie von C. R. Rogers* (Göttingen 1980) 255 ff.

¹¹ Über das „Zentrum der Welt“ und den „Symbolismus der Mitte“ im Mythos: M. Eliade, *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte* (Frankfurt 1986) 431 ff., 437 ff.

¹² B. Waldenfels, a. a. O. 200. ¹³ Ebd.