

Heimat in theologischer und religionspädagogischer Perspektive

// Plädoyer für ein eschatologisch gebrochenes Heimatverständnis

Hans-Günter Heimbrock zum 50. Geburtstag

»Aber das Eigene muß so gut gelernt seyn
wie das Fremde« (Hölderlin)

Der Heimatbegriff hat in unserem Jahrhundert eine wechselvolle Geschichte durchgemacht. An ihrem Anfang steht im Zusammenhang mit anderen Reformbewegungen als Reaktion auf die Modernisierung im wilhelminischen Deutschland die *Heimatabewegung*¹. Sie forderte die Erhaltung der Natur und der Baudenkmale, Pflege des Brauchtums und Erkundung der Vergangenheit des eigenen Lebensraums. Völkische Ideologie bestimmte den Heimatbegriff immer stärker, bis die Blut- und Bodenideologie des Nationalsozialismus ihn schließlich gänzlich diskreditierte. Lutherische Ordnungstheologie war in diesen Prozeß verwickelt; in ihrem Mittelpunkt stand allerdings die Überbewertung der anonymen völkischen und staatlichen Ordnungen, nicht die konkret erlebbaren Lebensbezüge der Heimat.

Nach 1945 wurde der mißbrauchte Begriff kaum noch benutzt, abgesehen von dem Streit um das »Recht auf Heimat« der »Heimatvertriebenen«. In Auseinandersetzung damit tauchte der Begriff »Heimat« zum ersten Mal in der evangelischen Ethik auf.² Noch 1972 beschrieb E.-M. Greverus das Phänomen »Heimat« mit dem distanzierten ethologischen Begriff der *Territorialität*.³ In der DDR wurde »Heimat« wiederum politisch instrumentalisiert. Seit Mitte der 70er Jahre wird wieder unbefangener von »Heimat« gesprochen.

Der Heimatbegriff wird schließlich zu einem neuen *Protestbegriff*. Angesichts der Grenzen des Wachstums und der Vernichtung von

1 Vgl. E. Klueting (Hg.), Antimodernismus und Reform. Beiträge zur Geschichte der deutschen Heimatbewegung, Darmstadt 1991.

2 Vgl. A. de Quervain, Ethik II/1. Kirche, Volk, Staat, Zollikon-Zürich 1945, 369ff; vgl. Chr. Walther, Fragen zum Problem der Heimat, ZEE 2 (1958) 369-375.

3 Vgl. I.-M. Greverus, Der territoriale Mensch, Frankfurt a.M. 1972.

Umwelt richtete sich der Blick auf eine identifizierbare, überschaubare und von verantwortlichen Subjekten gestaltbare Mitwelt. Entsprechende Versuche reichen von Landkommunen bis zu Bürgerbewegungen; sie werden teils von religiösen Gruppen getragen, teils führen sie zur Entstehung regionaler und ethnischer Bewegungen wie bei den Kaiserstühler Protesten und dem Kampf der Bauern auf dem Larzac.⁴

Durch diese Proteste ist »Heimat« vom Verdacht »des ewig Gestrigen« befreit worden. »Heimat« steht jetzt vielmehr »für kleine ermutigende Breschen im Entfremdungszusammenhang, ... für einen Rest lebendiger Tradition, aus der heraus dann auch Verantwortung für die Zukunft wahrgenommen wird.«⁵ »Heimat« wird Gegenstand politischer Diskussion. Der Begriff wird neu bestimmt; er ist auf die aktive Gestaltung von Mitwelt angelegt.

Eine neue, kritische Auseinandersetzung mit dem Heimatverständnis entsteht angesichts neu artikulierter und aktivierter Fremdenfeindlichkeit.⁶

Die Dokumentation des Comenius-Instituts verzeichnet zum Stichwort »Heimat« für die Jahre 1988 bis März 1997 79 Titel; der Begriff erscheint in folgenden Zusammenhängen: Obdachlosigkeit, neue Armut, Aussiedler, Gastarbeiter, Asylsuchende, multikulturelle Gesellschaft, Migration, Re-Migration, Re-Integration, Fremde, Gewalt.

Der Begriff hat sich gegenüber den 70er Jahren, in denen europäische Regionalbewegungen im Interesse von Befreiung »Heimat« in Musik, Tänzen und subversiv gebrauchtem Dialekt entdeckten, erheblich verändert. Das Verständnis von Heimat wird heute vor allem in Abstand und Nähe zur Fremde und zum Fremden entwickelt; es erfordert *kulturelle Vielfalt*.⁷ Von einem interkulturellen Verständnis sind wir noch weit entfernt, wenn sich bei »Heimat« Assoziationen wie Heimatlied, Heimatroman, Heimatfilm, Heimatmuseum, Heimatpflege, Heimatverein und Heimatfest einstellen. Ritualisiertes Singen von Heimatliedern und religiöse Motive in

4 Vgl. den Bericht über den Kampf der französischen Bauern: L. Baier, Larzac, Ästhetik & Kommunikation 17 (1974) (vgl. auch: gewaltfreie aktion 21/22, 2/1974). Vgl. insgesamt: J. Blaschke (Hg.), Handbuch der westeuropäischen Regionalbewegungen, Frankfurt a.M. 1980.

5 M. Gronemeyer, Lebenlernen unter dem Zwang der Krise?, in: H.-E. Bahr / R. Gronemeyer (Hg.), Anders leben – überleben, Frankfurt a.M. 1978, 113–148, hier: 142. – Im Zusammenhang mit der ökologischen Krise erscheint der Heimatbegriff erstmals in einer Schöpfungslehre: vgl. J. Moltmann, Gott in der Schöpfung, München 1985, 59ff.

6 Vgl. z.B. D. Zilleßen, Heimat in Deutschland, EvErz 42 (1990) 212–214.

7 Vgl. z.B. R.A.M. Mayer, Abschied von der Heimat. Konzepte interkultureller Sozialisation, Vorgänge 30 (1991) 88–100.

Heimatfilmen verweisen darauf, daß »Heimat« affektiv und/oder religiös besetzt ist und sich in Symbole umsetzt. Für ihren Symbolcharakter spricht ferner, daß sich im Laufe der Zeit um die Heimatvorstellung eine Aura gebildet, daß sich eine Vielfalt von persönlichen, kulturellen und gesellschaftlichen Bedeutungen angelagert hat. Nach B. Waldenfels wird »Heimat« zur »Projektionsfläche regressiver Triebentladungen«⁸ (vgl. unten 1.3). Eine solche Deutung kann die These stützen, daß »Heimat« in indirekter, oft banaler Weise auf »Religion« in der Alltagskultur hinweist.⁹

Das Bedürfnis nach Heimat ist keine anthropologische Konstante, es bildet sich vielmehr im Laufe der Subjektwerdung des Menschen in Auseinandersetzung mit kulturellen und religiösen Symbolen sowie unter bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen aus. Wir ziehen daher zunächst soziologische und kulturwissenschaftliche Beiträge zur Beschreibung des Heimatverständnisses heran (1) und nähern uns ihr in phänomenologischer Hinsicht (1.2). In theologischer Perspektive (2) wird ein eschatologisch gebrochenes Heimatverständnis entwickelt, das in dialektischer Spannung zum religiösen Phänomen »Heimat« steht. Abschließend (3) werden religionspädagogische Konsequenzen markiert; die Formulierung von Rahmenzielen (3.4) dient zugleich der Bündelung der Einsichten.

1 Heimat als soziale, räumliche und religiöse Kategorie

1.1 Heimat: Vom Rechtsort zum Gemütsort

Die emotionale Besetzung der Heimatvorstellung hat sich relativ spät vollzogen. »Heimat« war ursprünglich ein Rechtsbegriff, der jahrhundertlang an den Besitz von Haus und Hof gebunden war. Seit dem 15. Jahrhundert ist das deutsche Wort als Weiterbildung von »Heim«, dem bleibenden Zuhause, nachweisbar. Gegenbegriff ist die Fremde, ein Leben im »Elend«. Heimat meint einen begrenzten Raum; die räumliche Erstreckung kann Haus und Hof überschreiten, sich auf den Ort (Gemeinde), den Landstrich, das ganze Land, auf die himmlische Heimat beziehen. Über die religiöse Metapher hat der Heimatbegriff schon früh eine übertragene Bedeutung erhalten.¹⁰ »Heimat« wird nicht mit einem bestimmten Staatsgebiet identifiziert, sondern verbürgt ein *vorstaatliches Recht*. Die Zugehörigkeit zu einem Landstrich oder die Berufung auf die

8 B. Waldenfels, Heimat in der Fremde, in: *ders.*, In den Netzen der Lebenswelt, Frankfurt a.M. 1985, 194-211.

9 Vgl. J. Heumann und W.E. Müller, Auf der Suche nach Wirklichkeit, Frankfurt a.M. u.a. 1996, 117ff.

10 Der Verlust der Heimat kann *Heimweh* zur Folge haben. Der Begriff ist vom 16. Jahrhundert an belegt, die ersten Hinweise führen in die Schweiz: Heimweh wird als Krankheit angesprochen. In Deutschland wird die Romantik symbolgleich mit diesem Wort verbunden. Vgl. I.-M. Greverus, Auf der Suche nach Heimat, München 1979, 106ff.

himmlische Heimat wurde kaum bestritten, der konkrete Hof aber gehörte nur *einem*; bei seiner Übergabe verloren die anderen Bauernkinder ihre Heimat, waren als Besitzlose heimatlos.¹¹

Im engeren Sinn war Heimat ein *armenrechtlicher Begriff*. Im Mittelalter war die Armenpflege an die Kirchengemeinden gebunden; nachdem diese vor allem im 30jährigen Krieg überfordert waren, ging die Fürsorgepflicht für Notleidende auf die »Heimatgemeinde« über. Das »Heimatrecht« wurde durch Geburt oder Heirat erworben; der in ihm begründete Versorgungsanspruch konnte aber verlorengehen, wenn die mit den Rechten verbundenen Verpflichtungen nicht erfüllt werden konnten oder wenn es einen in die Fremde verschlagen hatte. Es gab also auch beim Heimatrecht Menschen, die es besaßen, und andere, die davon ausgeschlossen waren.

Die im Zuge der Industrialisierung erforderliche Mobilität machte dieses Institut der Armenpflege unbrauchbar; in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts setzte sich das Prinzip des Unterstützungswohnsitzes durch; bei einem Auseinanderfallen von Geburtsort und Wohnsitz war die Wohngemeinde für die Versorgung Armer zuständig, wenn der Betreffende sich dort mehr als zwei Jahre aufgehalten hatte.¹² Auch nach Einführung der Freizügigkeit in Norddeutschland (1867) bestimmte die Definition der Heimat als Rechtsort (Armenrecht) Lexika und Fachliteratur; Reminiszenzen sind bis in die 20er Jahre dieses Jahrhunderts nachweisbar.¹³

Das Heimatverständnis ist also von sozialen und politischen Rahmenbedingungen abhängig. Eindeutig politische Motive führten zur Identifikation von Heimat und Vaterland. Da für viele Menschen die Bindung an Haus und Hof bzw. an den Geburtsort verlorengegangen war, sollten angesichts zunehmender Klassengegensätze *alle* eine Heimat im Vaterland haben. Es handelte sich um ein politisches Beschwichtigungsangebot, das sich vor allem an die »heimatlosen« Arbeiter richtete. Die 1895 vom deutschen Kaiser als »vaterlandslose Gesellen« bezeichnete Arbeiterschaft nahm dieses Angebot nicht an. Die *Arbeiterbewegung* selbst wurde als *Heimat* verstanden. Damit »war eine äußerste Gegenposition zu dem bis dahin gängigen Heimatbegriff erreicht: Heimat nicht an einen Ort gebunden, sondern an eine Gruppe von Menschen; Heimat ... nicht als unveränderliche, natürliche Gegebenheit, sondern als Aufgabe.«¹⁴ Die andere Ebene des Heimatverständnisses – Heimat als »*Gemütswert*« – verdankt sich dem *bürgerlichen Heimatbild*. Kapitalistische

11 Vgl. H. Bausinger, Auf dem Wege zu einem neuen, aktiven Heimatverständnis, in: Heimat heute, mit Beiträgen von H. Bausinger u.a., Stuttgart u.a. 1984, 11-27, hier: 12f.

12 Vgl. B. und W. Hartung, Heimat – »Rechtsort« und Gemütswert, in: Klüeting (Hg.), Antimodernismus, 157-170, hier: 158.

13 Vgl. ebd., 162.

14 Bausinger, Heimatverständnis, 17.

Produktionsweise und staatlicher Zentralismus stellten für das Bürgertum eine Gefährdung des Volkslebens dar. Da die Bildungsbürger die Zwänge der Arbeit auf dem Lande nicht erfahren mußten, idealisierten sie die »alte Heimat« als unberührte bzw. durch die Arbeit des Landmanns gepflegte Natur. Es war die »Schrift-, Schul- und Singsprache« des 19. Jahrhunderts,¹⁵ die dem Heimatbegriff eine spezifisch deutsche Prägung gab.

Auf die dörfliche Welt der Kindheit richtete sich das Heimweh; die Landschaft, das stille Tal, das Bächlein, die Blumen und die Vögel wurden besungen, religiös überhöhte, klischeehafte romantische Naturbilder beschworen. Die »kleinen Gegensätze« sollten im Regionalen bearbeitet und ausgeglichen werden. Heimat wurde zum Kompensationsraum, in dem die Spannungen des eigenen Lebens versöhnt und seine Annehmlichkeiten überhöht erschienen.¹⁶ Einen Sitz im Leben fand dieses Heimatbild in der *Heimatabewegung*, die um die Jahrhundertwende einen starken Zustrom bürgerlicher Kreise verzeichnete. Heimat wird hier zwar weiterhin mit dem ländlichen Lebensraum identifiziert, das – harmonisierte – soziale Leben in der Dorfgemeinschaft als vorbildlich angesehen. Immerhin wurde versucht, das Heimatbild mit der politischen Wirklichkeit zu vermitteln, indem die Heimatabewegung die kulturellen Überlieferungspotentiale der Länder und Regionen gegen die zentralistischen Tendenzen mobilisierte und die föderativen Strukturen stärkte. Die Heimatabewegung wirkte auf die »Heimatschutzgesetzgebung« der deutschen Bundesstaaten zwischen 1902 und 1914 ein.¹⁷

Die größte Aufmerksamkeit verschaffte sich die »Laufenburgaffäre« (1905), der erste Massenprotest in der Geschichte des Umweltschutzes, getragen durch den von E. Rudorff gegründeten »Bund Heimatschutz«. Der Protest richtete sich gegen Pläne, den Rhein in dem Felsbecken zwischen Klein- und Großlaufenburg zur Stromgewinnung aufzustauen. Aus ästhetischen und naturschützerischen Gründen wurde die Erhaltung der Stromschnellen gefordert. Der Protest scheiterte, aber der Staat akzeptierte den Heimatschutz als seine Aufgabe.¹⁸

Als *Zwischenergebnis* läßt sich festhalten: Gesellschaftsentwicklung und Entwicklung des Heimatverständnisses stehen in wechselseitiger Beziehung. Fortschreitende Industrialisierung führte einerseits zur Emotionalisierung und Ideologisierung der Heimatvorstellung, andererseits entstand ein neues aktives Heimatverständnis, das in

15 Vgl. Hartung, Heimat, 166.

16 Vgl. Bausinger, Heimatverständnis, 14f.

17 Vgl. A. Knaut und Ernst Rudorff und die Anfänge der deutschen Heimatabewegung, in: Klüeting (Hg.), Antimodernismus, 20–49, hier: 47.

18 Vgl. ebd., 46f.

den Regionalbewegungen der 70er Jahre weiter entfaltet wurde.¹⁹ Auch in fortgeschrittenen Industriegesellschaften bleibt die Notwendigkeit einer engen symbolischen Bindung an ein »räumlich-soziales« Gebilde mittlerer Reichweite.

1.2 Heimat und die Phänomenologie des Raumes

Dieses Ergebnis wirkt der Gefahr einer unsachgemäßen Ontologisierung des Heimatverständnisses entgegen, die sich besonders bei der Beschreibung der Heimat als räumlicher Kategorie einstellen kann. Eine solche Ontologisierung liegt vor, wenn *I.-M. Greverus* mit Heimat den Anspruch »auf einen Identität, Sicherheit und Aktion gewährenden Raum« – abgesehen von seiner kulturspezifischen Begrenzung – als »ein menschliches Konstituens« gegeben sieht.²⁰ Sie hat jedoch darin Recht, daß Beheimatung die leibliche Verankerung in dem Raum voraussetzt, der zur Umwelt und Mitwelt gestaltet wird. Diese Verankerung im gelebten Raum, der die Lebens-tätigkeit und Gestaltungsmöglichkeit des Subjekts schon mitprägt, ist nicht zufällig. Menschen sind nicht nur in Geschichten verstrickt (Schapp), sondern auch in Szenerien verwickelt; auf diese Weise gewinnen sie ihre Identität.²¹ Der gelebte Raum ist kein homogener, sondern (wie die Zeit) ein mehr oder weniger erfüllter und gegliederter Raum. Er kann verschiedenartige *Strukturen* annehmen. Das klassische Modell der Raumgliederung ist das der *konzentrischen Lebenskreise*, die sich zu einem Ganzen fügen, wie die Trias von Oikos, Polis und Kosmos.

Eine Heimattheorie nach dem Lebenskreis-Modell hat erstmals *J.H. Pestalozzi* in »Abendstunde eines Einsiedlers« (1779/80) entwickelt.

19 *W. Lipp*, Heimatbewegung, Regionalismus, in: *F. Neidhardt u.a.* (Hg.), *Kultur und Gesellschaft*, KZS.S 27 (1986) 331-355, vergleicht die Heimatbewegung mit dem Regionalismus der 70er Jahre und stellt Struktur analogien fest. Beide Bewegungen machen die Moderne erst »urbar«, indem sie die Chancen zur »Kultivierung« sozialer Lebensräume wahrnehmen (vgl. 343). – 1965 hatte *H. Treinen* in seiner soziologischen Untersuchung »Symbolische Ortsbezogenheit«, KZS 17 (1965) 73-97, 254-297, festgestellt, daß ein Gegensatz zwischen Heimatgefühl und aktiver Verantwortung für den Ort besteht (295f). Dieser Gegensatz besteht für die Regionalbewegung nicht mehr. – Nach *R. König*, Der Begriff der Heimat in den fortgeschrittenen Industriegesellschaften, in: *ders.*, *Soziologische Orientierungen*, Köln/Berlin 1965, 419-425, besteht Heimat als Symbol-Identifikation mit einer Gemeinde auch in Großstädten, »da bei langer Eingelebtheit alle Beziehungen zur Umwelt einen starken emotionalen und symbolischen Charakter erhalten« (425).

20 *Greverus*, Mensch, 51.

21 Vgl. *Waldenfels*, Heimat, 197. Zum Problem der Identität vgl. *H. Bausinger*, Kulturelle Identität – Schlagwort und Wirklichkeit, in: *K. Barwig* und *D. Mieth* (Hg.), *Migration und Menschenwürde*, Mainz 1987, 83-99.

Die Lebenskreise sind: a) *Umgebend*: Vaterhaus, Berufsleben, Staat und Nation; b) *innerlich*: der »innere Sinn« im Menschen (als sittlicher Regulator) und Gott als »die nächste Beziehung der Menschheit« im Kindersinn des Menschen als sein Zentrum, als Liebe.

E. Spranger hat die Entwicklung der Lebenskreistheorie zusammengefaßt und weitergeführt. Auf ihn läßt sich die Trias zurückführen: Heimat im *engeren* Sinne: die »Individuallage« (Pestalozzi), in die der Mensch hineingekommen ist und wohnt; Heimat im *weiteren* Sinne: Land, Erde, »Welt«; Heimat im *höheren* oder im *tieferen* (religiösen) Sinne: »Überwelt«.²²

Heimat als Inbegriff einer solchen Strukturierung des Raumes kann zum *Bildungsziel* schlechthin werden.²³

Konkrete Nahwelt und eine allen gemeinsame Fernwelt werden aufeinander bezogen. Die Zufälligkeiten der engen individuellen Ausgangskreise schwinden, je mehr wir uns dem äußeren Kreis nähern: Individualitäten werden im Allgemeinen »aufgehoben«. Das Haus, die Heimat im engen Sinne, kann wie im Urerlebnis des heiligen Raumes weiterhin die »Mitte« der Welt bleiben. Was für den Aufbau der mythischen Welt in »objektiver« Weise galt, wird in die konzentrische Struktur des »subjektiv« erlebten Raumes verlegt.²⁴

Die starke Lebensmitte mit einem zentralen, orientierten Hier ermöglicht es, daß der *Lebensort*, an dem ich mich zu Hause fühle, mit dem *Herkunftsort*, wo ich geboren bin und die Vorfahren lebten, verschmelzen. Die konzentrische Raumordnung ist in einer traditional verfaßten Gesellschaft verwurzelt. Anzeichen sprechen dafür, daß diese Ordnung nicht mehr hält.²⁵ Hat es Heimatverluste immer gegeben, so ist heute ein zunehmender *Heimatschwund* zu verzeichnen. Beispielsweise hat sich im Blick auf moderne Agrarbetriebe in vier Jahrzehnten mehr verändert als Jahrhunderte, ja Jahrtausende zuvor. Leute zu sein, denen die Heimat entschwindet, ist die Kehrseite des Fortschritts.²⁶ Fortgehen gehört zu den Grundzügen unseres Lebensgefühls; der jeweilige *Aufenthaltort* wird zur Heimat. Der Unterschied zwischen Vertrautem und Fremdem, bisheriges Merkmal von Heimat, wird immer mehr *nivelliert*. Übermobilität hat Destrukturierung zur Folge, schafft einen »Raum ohne Eigenschaften«.

B. Waldenfels benennt zwei gegensätzliche Tendenzen, die auf dem Boden der alten Konzentrik wirksam sind, um den Heimatschwund aufzufangen: den »Regreß auf die beschränkte Welt des Heimatbodens«, der mit den Attributen des Urwüchsigen, Natürlichen, Einfachen versehen wird und von einer Aura des Religiösen umgeben

22 Vgl. W. Hinrichs, Art. Heimat, in: HWP 3, 1037-1039, hier: 1037f. Vgl. E. Spranger, Der Bildungswert der Heimatkunde, Leipzig 1923, Stuttgart 1952, 7/1767

23 Vgl. P. Schmid, Heimat als Voraussetzung und Ziel der Erziehung, Bern 1970.

24 Vgl. O.F. Bollnow, Mensch und Raum, Stuttgart 1963, 148.

25 Vgl. Waldenfels, Heimat, 203.

26 Vgl. Chr. Graf von Krockow, Heimat, Stuttgart 1989, 41.

ist, und diametral entgegengesetzt den »Progreß, die Flucht nach vorn in die weite Welt, das Streben nach globalen Zielen«. Die Überdehnung des Lebensraumes führt zu Spaltungen: Der Kosmopolit *weiß* sich überall zu Hause, *fühlt* sich aber fremd.²⁷ Durch weltweite Computernetze wird diese Tendenz noch verstärkt: Wir erfahren grenzenlose Weite, fühlen uns aber »ein wenig verloren und heimatlos«. Das Hier verflüchtigt sich zu einem Überall und Nirgends, wir bewegen uns zwischen Grenzenlosigkeit und Heimweh.²⁸

Waldenfels markiert angesichts dieses Dilemmas Alternativen, um den Heimatschwund aufzufangen. Er greift dabei auf den Begriff der *Region*, den Lebensraum mittlerer Reichweite, der schon in den europäischen Regionalbewegungen eine wesentliche Rolle gespielt hat, zurück. Da er aber partikularistische Abkapselungen vermeiden möchte, sucht er nach Bezügen, Verflechtungen mit anderen Regionen und spricht von »Inter-regionalität«.²⁹

Heimat ist nicht nur dort, wo man herkommt, sondern auch dort, wo man sich bewegt und umtut. Durch wiederholte Bewegung entsteht Vertrautheit. So markieren »*Zwischenaufenthalte*« eine Form des Unterwegsseins. Die konzentrische Raumordnung läßt sich ablösen durch Vernetzungen und Verflechtungen von Räumen, durch mannigfache Verschachtelungen. Wir können an mehreren Raumeinheiten gleichzeitig partizipieren. Diese Perspektive setzt die Annahme einer »gestaffelten Gegenwart« voraus. Das besagt: Ich bin zugleich hier und anderswo, und zwar mehr oder weniger hier und dort. »Der Grad der Anwesenheit hängt ab vom Lebensgewicht, von der Bedeutsamkeit dessen, womit ich beschäftigt bin.«³⁰ Ein solches Mehr oder Weniger an Gegenwart spielt sich in verschiedenen Zentren ab, so daß die bisherige Scheidung in eine einzige Heimwelt und viele Fremdwelten versagt. Die Zentren wie Wohnort, Arbeitsort, Wochenendort, Ferienort sind nicht austauschbar; sie werden durch die Zugehörigkeit zu einem Ortsnetz, das Schwerpunktbildung ermöglicht, vor einem chaotischen Nebeneinander bewahrt. Es gibt keinen »natürlichen« Ort, aber »*signifikante Orte*«; dies kann der Kindheitsort sein, aber auch ein späterer Ort, an dem grundlegende Erfahrungen gemacht wurden, etwa der Studienort.³¹

Die Konzentrik wird also durch eine Polyzentrik ersetzt, die ein »Feld der Freiheit« darstellt.

Durch das Heimischwerden in den Zentren wird die Fremdheit miterzeugt; denn das Heimischwerden in einem Hier schließt andere Zentren aus, setzt bewegliche, aber unaufhebbare Grenzen. So schieben sich Heimwelt und Fremdwelt ineinander. »Heimat gibt es nicht ohne einen Bodensatz an Unheimlichem und Unhei-

27 Waldenfels, *Heimat*, 204f, vgl. 203.

28 A. Koenig, Ein Zuhause für die Grenzenlosen, *Die Zeit* Nr. 10/1995, 102; zit. nach: G. Wilhelms, *Heimat*, ZEE 39 (1995) 206-219, hier: 217.

29 Vgl. Waldenfels, *Heimat*, 206.

30 Ebd., 208.

31 Vgl. ebd., 209. Vgl. E. Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit*, München/Freiburg 1987, 217f: Das »Haus«, das dem Menschen ebenso wesentlich ist wie Logos und Polis, ist nicht einfach »hier«, sondern »irgendwo«: Es ist ein eingegrenzter Ort der »Gastlichkeit«, der sich dem Anderen öffnet oder verschließt.

mischem.«³² Das Fremde ist nicht mehr als Gegensatz zur Heimat zu begreifen, sondern gehört zu ihr. Heimat ist der Ort der Verflechtung von Eigenem und Fremdem. Verflechtung bedeutet weder Verschmelzung noch Trennung, sondern »eine Form der *Abhebung im gemeinsamen Feld*«.³³

Die Analyse der gegensätzlichen Tendenzen von Regreß und Progreß ist – auch im Hinblick auf die politischen Implikationen – treffend. Der *Regreß* steigert die Zentrierung zur Überzentrierung und führt zum Rückgang auf die *vorpolitische* Ebene des Oikos, des Hauswesens, das zum Heim der Kleinfamilie schrumpft; die Folge ist Provinzialismus. Der *Progreß* überdehnt den Lebensort und zielt über den politischen Bereich hinaus in einen *überpolitischen* Universalismus; dieser ist politisch keineswegs harmlos, wie die Geschichte des Kolonialismus und des Imperialismus zeigen.³⁴ Beide Formen lassen eine sachgemäße Beheimatung angesichts des Heimatschwundes nicht zu. Die Hinweise zur *Interregionalität* sind weiterführend, bedürfen aber der Konkretion. Sie siedeln das Heimatverständnis in einem Bereich an, in dem Menschen die Möglichkeit zur aktiven politischen Gestaltung und Umgestaltung haben, weil sie angesichts ihrer unmittelbaren Umgebung Kompetenzen haben bzw. entwickeln können. Heimat kann also nicht ohne weiteres auf größere staatliche Gebilde oder gar auf die »Welt« übertragen werden. Interregionalität vermittelt nicht mehr nur ländliche Assoziationen, sondern zielt auf die aktive Aneignung *urbaner* Möglichkeiten.

Im Hinblick auf die Zukunft müssen die »Zwischenaufenthalte«, »Zwischen-Räume«, »Übergänge« offengehalten werden für eine Entwicklung, in der neue *Zusammenhänge* jenseits der alten Konzentrik entstehen können.

Heimat meint einen Lebensraum mittlerer Reichweite, der aktiv so gestaltet werden kann, daß die *Kultur der Freiheit einen größeren Spiel-Raum gewinnt*. »Es ist die Erhöhung der Partizipationschancen, was eine Gesellschaft heimatlicher macht ...«³⁵

1.3 Heimat und Kindheit

Heimat hat einen sozialen bzw. rechtlichen und einen räumlichen Sinn. Diese Dimensionen sind eng miteinander verbunden. Sie stellen den gesellschaftlich-objektiven Bedeutungsanteil an »Heimat«

32 Waldenfels, Heimat, 210,

33 B. Waldenfels, Der Stachel des Fremden, Frankfurt a.M. 21991, 65.

34 Vgl. Waldenfels, Heimat, 206.

35 M. Bosch, Nicht zu Kreuze kriechen, in: J.R. Klicker (Hg.), Heimat, Wuppertal 1980, 69-77, hier: 76.

dar. Sie ist zugleich Objekt einer subjektiven Besetzung.³⁶ Die subjektiven Bedeutungsanteile des Heimatverständnisses werden durch eine dritte Dimension repräsentiert: Heimat ist die Urheimat, die erste Welt, die wir kennenlernen. Sie kommt im Symbol der Kindheit zur Geltung, mit dem sich Urszene, Emotion und Bedürfnis verbinden, also Phänomene, die den Formen »diskursiver« Welter-schließung vorausliegen. In der frühen Kindheit werden Bedürfnisstrukturen ausgebildet, die es nicht zu überwinden gilt, sondern die einen bleibenden Grundzug psychischen Erlebens bei der Beschäftigung mit der Außenwelt darstellen. In diesen Zusammenhang gehört auch das Bedürfnis nach Heimat, wie im nächsten Abschnitt gezeigt werden soll.

Das Symbol der Kindheit verweist darauf, daß es sich bei Heimat nicht nur um die Frage der Lebensqualität einer Region handelt, sondern daß sie zugleich tief in der Lebensgeschichte des Menschen verankert ist. In der Kindheit »ist das angelegt, was wir Heimat nennen«³⁷. Weil es sich bei Heimat auch um diese konkrete und persönliche Dimension handelt, läßt sich behaupten: »Heimat wird mit jedem Menschen neu geboren, wie sie auch mit jedem Menschen stirbt.«³⁸ In diesem persönlichen Sinn ist sie Teil unseres Lebens wie die Muttersprache, die Grundlage aller später gelernten Sprachen bleibt.

Folgende *Entsprechungen zwischen Kindheit und Heimat* lassen sich herausarbeiten:

1. Der Herkunftsort als erste Heimat gehört in die Vorgeschichte dessen, was wir empfangen haben. Der Lebensort als zweite oder dritte (Wahl-)Heimat gehört in die Geschichte dessen, was wir aktiv gestalten. »Alle Heimat ist also *doppelbödig*: sie weist zurück auf eine Vorvergangenheit, die im vollen Sinne nie Gegenwart war.«³⁹

Die Ur-Heimat ist wie die Kindheit immer schon auf bestimmte Weise *verloren*: Sie läßt sich nicht in festen Besitz überführen. »Heimat – das ist im Grunde ein anderer Ausdruck für das Paradies. Und jeder weiß: Es gibt nur das verlorene Paradies.«⁴⁰ Die Struktur des Verlorenseins verbindet Heimat, Kindheit und Paradies. Diese Trias bildet einen Symbolkomplex, in dem sich die Symbole wechselseitig interpretieren.

2. Die Urheimat bietet uns *Urszenen* zum besseren Verständnis späterer Lebenserfahrungen, die sie mitbestimmt. Vorgeschichte und Geschichte sind nicht deckungsgleich, sie stehen vielmehr in Spannung zueinander. Kommen sie in einem »erfüllten Augenblick« zum Einklang, ereignet sich Glück. Frühe Verletzungen, versagte Liebe,

36 Vgl. *Wilhelms*, Heimat, 209f.

37 *Von Krockow*, Heimat, 9.

38 Ebd., 140.

39 *Waldenfels*, Heimat, 200, vgl. 201.

40 *R. Zerfass*, Christliche Gemeinde – Heimat für alle?, in: *G. Koch und J. Pretscher* (Hg.), Kirche als Heimat, Würzburg 1991, 29-57, hier: 31.

Projektionen der Eltern, Verödungen der Kindheit bleiben wirksam. Vor diesem Hintergrund erscheint die Sehnsucht nach Heimat als Sehnsucht nach Befreiung. »Heimat ist das Entronnensein.«⁴¹

3. Es gibt keine »natürlichen« Orte, wie es keine »natürliche« Kindheit gibt; in ihr finden wir Urszenen, die zur Symbolbildung führen. Kindheit ist voller Symbole, gerade dadurch trägt sie zur Subjektwerdung des Menschen bei. In der Heimat wie in der Kindheit durchdringen sich also natürliche Vorgegebenheit und kulturelle Prägung.

4. Da Beheimatung von einer Vorgeschichte abhängig ist, deren Versprechen uneingelöst bleiben, ist dieser Prozeß unabschließbar. Heimat haben wir daher immer noch *vor uns*.

E. Bloch hat die eschatologische Vorstellung von einer letzten Heimat im Himmel zu einer innerweltlichen Utopie umgestaltet: Heimat als Aufhebung von Entfremdung »in reale Demokratie« ist Ziel und Leitbild menschlicher Gestaltungskraft. Wo diese Utopie realisiert wird, »entsteht in der Welt etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat«.⁴²

1.3.1 Heimat und Paradies: Psychoanalytische Aspekte

Mit der Geburt wird der Säugling ein physiologisch selbständiger Organismus. Psychologisch bleibt er noch mehrere Monate vollständig von der Mutter abhängig. Im Erleben des Kindes gibt es noch keine Trennung von der Mutter, von Selbst und Objekt. Die Psychoanalyse bezeichnet diesen Zustand der ungeschiedenen Einheit mit der Mutter als Symbiose, Dualunion oder primären Narzißmus.

Die *autistische* Phase liegt der Symbiose voraus; schlafähnliche Zustände überwiegen. Das Kind braucht eine von den Reizen der Umwelt abgeschirmte Umgebung, die dem vorgeburtlichen Aufgehobensein nahekommmt.⁴³ Vom zweiten Monat an werden die äußeren Reize stärker wahrgenommen. Der Säugling ist noch mehr auf die Mutter angewiesen, mit der er eine *symbiotische* Verbindung eingeht. Er verhält sich so, als bildete er mit der Mutter eine paradiesi-

41 M. Horkheimer und Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, Frankfurt a.M. 1971, 71.

42 E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt a.M. 1969, 1628. Bloch nennt (ebd., 334) als Ziel den »Umbau der Welt zur Heimat«. Die Intention Blochs findet sich schon bei K. Marx. – A. Lorenzer, Das Konzil der Buchhalter, Frankfurt a.M. 1981, 18, will diesem Begriff eine genaue Nuance abgewinnen: »die Sicht auf die Erlebniswirksamkeit der sinnlichen Formen der konkreten Lebenswelt«. Heimat hat eine geschichtliche Längendimension (die »Tradition«) und eine räumliche Breitendimension (die Vielfalt der Kulturphänomene als »Sinngefüge«).

43 Vgl. M. S. Mahler u.a., Die psychische Geburt des Menschen, Frankfurt a.M. 1980, 59ff.

sche Welt, einen umgrenzten Lebensraum, in dem eine halluzinatorische Fusion mit der Mutter möglich ist; ozeanische Allmachtsgefühle stellen sich ein.

Die Mutter versorgt das Kind nicht nur mit Nahrung, sondern auch mit »narzißtischer Zufuhr«, d.h. mit dem Gefühl, liebenswert und in Ordnung zu sein. Die erste Selbstfindung wird möglich: Die Mutter schaut ihr Kind an, das Kind sieht die Mutter an und sieht sich selbst.⁴⁴ Verschmelzen diese Fernwahrnehmung (mit den Augen) und die Kontaktwahrnehmung (mit Mund und Haut), wird die Entwicklung der symbiotischen Struktur gefördert.⁴⁵ Das Kind hat die »Illusion«, die Nahrung und Liebe stiftende Mutter sei Teil seines eigenen Selbst. Die libidinöse Besetzung der Mutter »ist die grundlegende psychische Errungenschaft dieser Phase«.⁴⁶

Nach dem vierten bis fünften Monat beginnt die »psychische Geburt des Menschen«, die *Loslösungs- und Individuationsphase* (5.-36. Monat). Das Kind ist jetzt genötigt, Objektbeziehungen und eine eigene psychische Struktur aufzubauen, um seine narzißtischen Bedürfnisse zu befriedigen. Mit etwa sechs Monaten beginnt das Kind die Loslösung zu erproben: Es stemmt sich von der Mutter weg, betastet die Mutter und Gegenstände der Außenwelt. So vollzieht sich allmählich die Trennung von der symbiotisch erlebten Mutter.⁴⁷

Vom vierten bis zwölften Monat kann man bei jedem Kind beobachten, daß Dinge aus seiner nächsten Umgebung eine unvergleichliche Bedeutung erhalten: eine Hand voll Wolle, ein Tuchzipfel, später ein Stofftier oder Teddy. Das Kind schafft sich in der Phantasie Objekte, die es braucht, um die Trennung von der Mutter zu verarbeiten. Es hat die »Illusion«, die Mutter sei als diese Gegenstände bei ihm; zugleich gewinnt es eine größere Autonomie, weil es jetzt selbst kreativ gestalten kann, was vorher die Mutter schenken mußte. Es handelt sich um formbare Medien, die ihre Bedeutung durch die Phantasie des Kindes gewinnen. Es tut sich also ein »Zwischenraum« auf zwischen den festumrissenen Objekten der Außenwelt und der flexiblen Phantasie des Kindes.

D.W. Winnicott nennt die genannten Dinge »Übergangsobjekte«. Mit ihrer Hilfe kann das Kind das Getrenntsein von der Mutter erleben und gleichzeitig das Alleinsein durch die symbolische Gegenwart der Bezugsperson verwandeln. Sie drücken den *Doppelwunsch* nach Befreiung und Selbständigkeit sowie nach Schutz und Trost aus; sie helfen auf diese Weise, den narzißtischen Konflikt zu bearbeiten. Später werden die frühen Übergangsobjekte durch »reifere« aus dem Bereich von Kultur und Religion ersetzt.⁴⁸

44 Vgl. D.W. Winnicott, Vom Spiel zur Kreativität, Stuttgart 1979, 128.

45 R. Spitz, Vom Säugling zum Kleinkind, Stuttgart 1967, 153, nennt die Wahrnehmung per Tiefensensibilität »coenästhetisch«.

46 Mahler, Geburt, 68.

47 Vgl. ebd., 74f.

48 Vgl. Winnicott, Spiel, 10ff.

Zahlreiche religiöse Symbole haben entwicklungspsychologisch ihren Ort in der Übergangsphase von der Symbiose in die Getrenntheit einer individuellen Existenz.⁴⁹ Sie helfen, den Grundkonflikt der Trennung, der unser ganzes Leben bestimmt, zu bearbeiten und das Bedürfnis nach Verbindung, nach »Heimat« zum Ausdruck zu bringen. Die Symbole wurzeln insbesondere im »intermediären Bereich« (Winnicott).

In der biblischen Urgeschichte wird die psychische Geburt im Symbol der Vertreibung aus dem Paradies, der Trennung des Menschen von Gott als dem Ugrund des Lebens beschrieben. Das Symbol des Reiches Gottes repräsentiert die Hoffnung, daß trotz endgültiger Trennung vom primären Objekt, trotz der Gefahr von Mißbilligung und Beschämung, Liebesverlust und Beschädigung auf dem Weg der Individuation die Integrität des Selbst gewahrt bleibt. In religiöser Sprache: Trotz der Trennung von Gott ist der Mensch nicht von seiner Liebe abgeschnitten.

So gesehen stellt das Symbol »Reich Gottes« eine progressive Lösung des Grundkonflikts der Trennung dar; denn das Erwarten des zukünftigen Reiches ist nicht die Suche nach dem verlorenen Paradies, nicht Wiedervereinigung mit dem Ugrund des Seins. Das Symbol ist radikal von dem regressiven Symbol des Nirwana zu unterscheiden. Die Trennung von Subjekt und Objekt wird als endgültig und notwendig akzeptiert. Das Symbol »Reich Gottes« bringt die zukünftige Bestimmung des Menschen zum Ausdruck, die eine neue Qualität des Lebens beinhaltet und dem *Personsein* eine unverlierbare Bedeutung zuerkennt.⁵⁰

In der skizzierten Übergangsphase von der Symbiose zur Individuation können auch *Fremdenangst und -feindlichkeit* ihre psychogenetischen Wurzeln haben.

Im siebten oder achten Monat versuchen Kinder eifrig, etwas über »den Fremden« herauszufinden. »Bei Kindern, deren symbiotische Phase optimal verlief und bei denen »vertrauensvolle Erwartung« vorherrschte, sind Neugier und Verwunderung ... die hervorstechendsten Elemente bei der Erforschung Fremder. Im Gegensatz dazu kann bei Kindern, die kein optimales Urvertrauen erwerben konnten, ein abrupter Wechsel zu akuter Fremdenangst auftreten ...« In diesen Fällen kann sich ein Gefühl der Verbundenheit und Geborgenheit nur schwer entwickeln, sich also auch nicht auf die unmittelbare Umgebung ausdehnen.⁵¹

49 Vgl. D. Funke, Im Glauben erwachsen werden, München 1986, 35. Die Symbole sind eine Hilfe bei der Bewältigung jener »narzißtischen Wunde«, denn sie sagen in der *Spannung* zwischen dem Wunsch nach Trennung und dem Wunsch nach Verbindung Heil zu (66).

50 Vgl. H. Müller-Pozzi, Wunder, in: Y. Spiegel (Hg.), Doppeldeutlich, München 1978, 13-23, hier: 21f.

51 Mahler, Geburt, 79. Der Fremdenangst (Xenophobie) entspricht als anderer Brennpunkt einer Ellipse der Exotismus: die Bewunderung des Fremden als das Natürliche, Unverdorbene, Rettende. »In der Xenophobie meidet man das Fremde, um das Eigene nicht in Frage stellen zu müssen, im Exotismus zieht es einen in die Fremde, und man muß deshalb zu Hause nichts ändern.« (M. Erdheim, Zur Eth-

Wenn sich mit »Heimat« zunehmend Gefühls- bzw. Gemütswerte verbanden, so hat das neben gesellschaftlichen Ursachen (1.1) seinen Grund vor allem in den subjektiven Bedeutungsanteilen dieser Vorstellung (1.3). Gelingt es nicht, den Grundkonflikt der Trennung einer progressiven Lösung zuzuführen und den Wunsch nach Verbindung angemessen zum Ausdruck zu bringen, besteht tatsächlich die Gefahr, daß Heimat zu einer »Projektionsfläche regressiver Triebentladungen« wird.

2 Beheimatung und Befreiung. Vom theologischen Umgang mit »Heimat«

Heimat ist ein »verschieden besetzbare Symbol für intakte Beziehungen«. ⁵² Die Primärerfahrung von intakten Beziehungen und ihr Verlust durch Mobilität ist zu stark, als daß die Struktur unbesetzt bleiben könnte. Je mehr individuelle Erfahrungen das Symbol sammelt, desto anpassungsfähiger wird es für ideologische Verwendungszusammenhänge in der Gesellschaft. Heimat ist »eine Art Elementar-Teilchen von modernen Ideologien«. ⁵³ Dabei spielt – wie wir gesehen haben – Religion keine unwesentliche Rolle. Daher ist die Religionspädagogik genötigt, Heimat als religiöses Phänomen wahrzunehmen, vor allem in der Jugendkultur. Da sie die Wahrnehmung der Wirklichkeit im Interesse der Wahrnehmung Gottes betreibt (Heimbrock), läßt sie sich den Blick von kritischen Potentialen der Theologie schärfen.

2.1 Heimat nach dem Verständnis der Bibel

Das Hebräische kennt kein direktes Äquivalent für das deutsche Wort »Heimat«. ⁵⁴ Dem Heimatverständnis entspricht aber die religiöse Verwurzelung des Volkes Israel in dem *Land Kanaan* als Erbgut und Land der Verheißung (Ex 3,7f). Jahwe ist Herr des Landes, Israel sein Eigentum, dem er das Land als Lehen übereignet (Lev 25,23). Die Vorstellung, daß Kanaan »Jahwes Erbbesitz« sei, war sa-

nopsychoanalyse von Exotismus und Xenophobie, in: *Exotische Welten, vom Württembergischen Kunstverein* 1987, 50, zit. nach *H. Siebert*, Heimat und Fremde, in: *G. Orth* [Hg.], *Dem bewohnten Erdkreis Schalom*, Comenius-Institut, Münster 1991, 279-287, hier: 285).

⁵² *H. Bausinger*, Heimat und Identität, in: *E. Moosmann* (Hg.), *Heimat. Sehnsucht nach Identität*, Berlin 1980, 13-29, hier: 24.

⁵³ *W. von Bredow* und *H.-F. Foltin*, *Zwiespältige Zufluchten. Zur Renaissance des Heimatgefühls*, Berlin/Bonn 1981, 16.

⁵⁴ Vgl. *H. Kreyß*, Art. Heimat, in: *TRE* 14, 778-781. Vgl. *R. Lange*, *Theologie der Heimat*, Freilassing/Salzburg 1965, 134ff. Die Sachverhalte werden – abgesehen vom aktuellen Forschungsstand – aus der Perspektive des Bibellesers dargestellt.

kral geprägt; Israel hat das Land mit dem Kultbereich Jahwes identifiziert. Außerhalb seiner Grenzen war man »fern vom Angesicht Jahwes« (1.Sam 16,20). Wer Jahwe angehörte, hatte »bei Jahwe Landanteil« (Jos 22,25). Jahwe schützt sein Eigentum, so daß Israel sicher wohnen kann. Daraus ergaben sich konkrete Forderungen für die Eigentumsverhältnisse unter Menschen.⁵⁵

Der Satz aus Lev 25,23 »mein ist das Land, ihr seid Gäste bei mir und Beisassen« ist das theologische Fundament des Bodenrechts. Neben dem erblichen Familienland wurde gemeindlicher Ackerbesitz von Zeit zu Zeit verlost. Die Verlosung erfolgte nach einem Brachjahr und hatte wie dieses sakralen Charakter (vgl. Mi 2,5). Aus Not verkaufter Landbesitz soll spätestens im Halljahr wieder an den Eigentümer zurückfallen (Lev 25,25ff). Dem Fremden soll in Israel Rechtsschutz gewährt werden, weil die Israeliten »selbst Fremdlinge in Ägypten gewesen sind« (Ex 22,20; 23,9; Dtn 10,19; Lev 19,34 u.ö.). Das Recht der Fremden ist der Rahmen für alle anderen sozialen Weisungen (Ex 20,22-23,19). Man soll den Fremden lieben wie sich selbst (Lev 19,34). Es soll einerlei Recht sein zwischen Einheimischen und Fremden (Num 15,14f). Man soll den Fremden lieben, weil und wie Gott die Fremden liebt (Dtn 10,17-19).

Im Fremden begegnet den Israeliten ein Zeichen ihres eigenen Fremdseins. Die Erinnerung an diese Erfahrung wird zur Norm des Umgangs mit Fremden.

Neben diesem Vorstellungskreis, der Jahwe als alleinigen Besitzer des Landes zeigt, finden wir einen anderen: Es wird von dem Land gesprochen, das anderen Völkern gehört hatte und das Jahwe in Erfüllung der den Vätern gegebenen *Verheißung* Israel zum Besitz gegeben hat (Jos 1,2f; 11,15; 9,24; u.ö.). Mit der Landnahme hatte Jahwe Israel endlich »zur Ruhe gebracht«. Mit dieser Gabe des Bleibenkönnens, dem höchsten Gut der Landverleihung, hat Jahwe seine Zusagen restlos eingelöst (Jos 1,13,15; 11,23; 22,4; 21,43; 23,1; vgl. 23,14).⁵⁶

Von der Vorstellung der Landnahme her gesehen, sind die theologischen Verschiebungen umfassend. Aus einem Nomaden, dessen Heimat die Menschengruppe ist, zu der er gehört, »wird der Bauer, dessen Heimat der Boden ist, auf dem er ... sitzt«.⁵⁷ Zur *Einwurzelung* in den Boden kommt die *Eingrenzung*, verbunden mit der Eingliederung in eine bestimmte Ordnung, die die Beheimatung festigt. Indem Jahwe in Jerusalem einen Tempel erhält, wird er zum Landesgott. Aus der »Religion des Weges« vor der Landnahme wird eine »Religion des Ortes«.⁵⁸ Gewährte Jahwe vorher Schutz auf dem Wege, so ist es jetzt der Segen für das Land und seine Bewohner.

55 Vgl. G. von Rad, Theologie des Alten Testaments 1, München 1957, 298.

56 Vgl. ebd., 299.

57 L. Köhler, Theologie des Alten Testaments, Tübingen 1953, 55.

58 J. Hempel, Der Symbolismus von Reich, Haus und Stadt in der biblischen Sprache, WZ(G) 5 (1955/56) 123-130, hier: 126.

Vor diesem Hintergrund ist es um so erstaunlicher, daß die Erinnerung des Hinzu-, des Hineinkommens in das Land in Israel stets lebendig blieb. Dieses Bewußtsein, nicht immer im Lande gewesen zu sein, unterscheidet es von anderen Völkern. Exodus und Landnahme, Befreiung und Beheimatung gehören zusammen. Die Erinnerung an diesen Sachverhalt wird vor allem im Umgang mit den Fremden konkret. Israel fand seine Heimat im Lande, weil es aus der Sklaverei in Ägypten befreit wurde und den Weg durch die Wüste ging. Denn »es gibt kein Bleiben ohne das Gehen zuvor«. ⁵⁹

Im Alten Testament finden wir einen »nichtautochthonen« *Heimatbegriff*. Es versteht Heimat nicht als das Land, in dem man immer schon war, sondern in das man kam, kommt und kommen wird. »*Menucha*« bedeutet »Ruhe«, Ruheort, Ort und Zeit des von Feinden befreiten Lebens, Ort des Bleibenkönnens. »Ruhe« ist das Ziel langer Wege. Es gibt ein »zu früh« und ein »zu spät«, eine *Zeit zum Gehen* und eine *Zeit zum Bleiben*. Wer das Gehen zu früh aufgibt, verliert die Freiheit. Der Stamm Jissachar wollte zu früh bleiben, seinen Weg nicht zuende gehen, »und er wurde zum Fronknecht« (Gen 49,14f). Die Kritik gilt einer Beheimatung, die um der Ruhe willen auf Freiheit verzichtet. ⁶⁰

Durch die Landnahme wird Jahwe zum Landesgott, hieß es. Angesichts dieser Partikularität des Gottesverständnisses ist eine weitere Besonderheit Israels auffällig. Im Unterschied zu nahezu allen Mythen über die Erschaffung bzw. Entstehung des Menschen ist in der biblischen Schöpfungsgeschichte nicht von der Erschaffung des ersten Repräsentanten des Volkes, also des ersten Israeliten, die Rede, sondern von der des ersten Menschen. Die *Partikularität der Geschichte* Israels und die *Universalität der Schöpfung wie der Anthropologie* sind komplementär aufeinander bezogen. ⁶¹ Entsprechend gehören die Aussagen, daß Jahwe in seinem Tempel in Jerusalem wohnt und daß der Himmel seine Wohnung ist, zusammen.

J. Ebach weist darauf hin, daß die Komplementarität von Partikularität und Universalität gerade im Hinblick auf das Thema »Heimat und Fremde« von großer Bedeutung sei. Um die Unteilbarkeit von Menschenwürde und Menschenrechten festzuhalten, muß die Notwendigkeit und die Unmöglichkeit der Rede von *dem* Menschen in der Anthropologie zusammen bedacht werden. Daß es nicht mehr oder weniger Mensch-Sein gibt, läßt sich nur durch die Rede von *dem* Menschen behaupten. Andererseits gibt es *den* Menschen nicht, sondern nur konkrete Menschen mit einer bestimmten Kultur und Geschichte. Fremde, andere »sind wie wir *Menschen*, doch sind sie nicht Menschen *wie wir*«. Nur wenn der andere, Fremde, in seiner Andersartigkeit wahrgenommen wird, wird er nicht durch philanthropische Allge-

59 J. Ebach, Über Freiheit und Heimat, in: *ders.*, »... und behutsam mitgehen mit deinem Gott«, Bochum 1995, 142-156, hier: 150.

60 Vgl. ebd., 146f. Zum Begriff »menucha« vgl. Jes 28,12; Jer 45,3; Dtn 12,9; Ps 95,11; Jes 32,18; Ruth 1,9 (vgl. 3,1).

61 Vgl. ebd., 148.

meinheit unkenntlich gemacht. Überidentifizierung, Leugnung der Differenzen, ist die *eine* Gefahr im Verhältnis zu den Fremden, ihre Kolonisierung die *andere*.⁶²

Universalität der Schöpfung half Israel, die Krise des Exils zu verarbeiten und die Existenz im fremden Land als eine neue Gestalt der Berufung zu verstehen. Sie ermöglicht vor allem Deuterocesaja, das Bekenntnis zu Jahwe als dem Geber des Landes neu zu fassen. Dem unbekannten »Gottesknecht« wird verheißen, daß er »zum Licht der Völker« wird, damit Jahwes Heil »bis ans Ende der Erde reicht« (Jes 49,6). Jahwe ist nicht mehr der Stammes- und Kriegsgott, sondern der Gott, der Himmel und Erde gemacht hat (Ps 89,12), in dessen Hand alle Völker und deren Könige nur ein Werkzeug sind (Jes 46,8-13). Alte Feindbilder verschwinden, die Heiden werden eingeladen, mit allen Reichtümern, die sie aus Jahwes Hand empfangen haben, zum Zionsberg zu kommen (Jes 45,14-25).⁶³

Befreiung und Beheimatung, Gehen und Bleiben, »Heimat finden, weil man sie verlassen hat« – diese Struktur hat die Geschichte Israels bestimmt.⁶⁴ Ist diese Struktur einmal erschlossen, kann sie auch auf das *gegenwärtige* Heimatverständnis bezogen werden. Die einseitige Orientierung an Selbsthaftigkeit reicht auch hier nicht mehr aus; Heimat ist »auch dort, wo man sich bewegt« (Waldenfels).

Im *Neuen Testament* wird der eschatologische Charakter von Heimat konstitutiv; ein Interesse an der »irdischen Heimat« liegt nicht vor.

In der Verkündigung und im Verhalten *Jesu von Nazareth* wird Heimat einerseits als vorgegebene Wirklichkeit selbstverständlich vorausgesetzt, andererseits *durch familien- und heimatkritische Aussagen* grundsätzlich in Frage gestellt und relativiert.

Nazareth wird als »seine Vaterstadt« bezeichnet (Mk 6,1). Er verläßt sie aber, weil er in ihr keine Wunder wirken kann (Mk 6,5). Er spricht von den »Seinigen« (Mk 3,21), weiß sich ihnen aber nicht zugehörig (Mk 3,33). »Wahre Verwandte« sind die Hörer des Wortes. Heimat, Familie sind die Jünger. Dem entspricht die Lebensform Jesu, ärmer als die Vögel unter dem Himmel und die Füchse mit ihren Bauten (Mt 8,20). Mt 10,34f erklärt er die Aufhebung des Hausfriedens zum Ziel seines Wirkens. Für die *Nachfolge* ist ebenfalls *Heimat- und Familienlosigkeit* charakteristisch. Die Jünger werden aufgefordert, Frau und Heimat zu verlassen (Mt 10,37). Ohne Vorratstasche und ein zweites Paar Schuhe sollen sie als Missionare die Gastfreundschaft anderer in Anspruch nehmen (Lk 10,1-9). Sie teilen mit Jesus die Lebensform des Wanderers. Der eigenen Besitzlosigkeit entspricht der nichtdiskriminierende Umgang Jesu mit den Schutz-, Recht- und Heimatlosen. Sie werden in die neue Heilsgemeinschaft integriert.

Das Neue vollzieht sich unter der Voraussetzung einer Kontinuität der Schöpfung (vgl. Mt 11,8). In *Jesu Gleichnissen* kommt ein konkretes Bild seiner galiläischen

62 Ebd.

63 Vgl. Zerfaß, Gemeinde, 34.

64 Ebach, Freiheit, 152. Diese Struktur bestimmt auch das Buch Ruth. Ruths Geschichte ist »Heimatgeschichte, Exodus- und Landnahmgeschichte in einem« (153).

Heimat zum Ausdruck, fern antiker Naturverehrung. Die Gleichnisse bedienen sich der jedem vertrauten heimatlichen Welt mit ihren Vorgängen im Leben der Natur und des Menschen, mit der ganzen Vielfalt der alltäglichen und nichtalltäglichen Erfahrungen. Mitten in die vertraute galiläische Wirklichkeit des Lebens wird die alles überbietende Wirklichkeit des Reiches Gottes hineingesprochen.

Das *Kreuz von Golgatha* radikalisiert die Erfahrung, daß Jesus hier »keinen Ort« hat; er wird außerhalb des Stadttors von Jerusalem hingerichtet. Im Licht seiner Auferstehung wird das Kreuz zur »Heimat für Heimatlose«. Es setzt sich die Erkenntnis durch, daß der Heimatlose seine »eigentliche« Heimat in der Welt Gottes hat. »So lasset uns nun zu ihm vor das Lager hinausgehen und seine Schmach tragen! Denn wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern suchen die zukünftige« (Hebr 13,13f).

Jünger, Wanderpropheten haben die »Lebensweise des Herrn« fortgesetzt (Did 11,8). »Ein Apostel, der länger als zwei Tage bleibt, ist ein Pseudoprophet« (Did 11,5). Die Jünger wurden verfolgt (Mt 10,23; 23,34; Act 8,1) und an vielen Orten abgewiesen (Mt 10,44).

Der Heimatlosigkeit Jesu entspricht die Heimatlosigkeit der frühen christlichen Gemeinden. Das Motiv vom *wandernden Gottesvolk* als Basis des Hebräerbriefes macht die Möglichkeiten christlicher Existenz erkennbar: Die einzig angemessene Existenzform in der Zeit ist die Wanderschaft. Ihr Ziel ist wie bei Israel »Eingang in die Ruhe«. Die Ruhe erscheint als Verheißung »nur nach der Mühe und Unrast eines Weges«. ⁶⁵ Wird die christliche Gemeinde in dieser Weise mit dem Volk Israel auf seiner Wanderung verglichen (Hebr 3,7ff), so ist ihre Heimat nicht mehr ein irdisches, sondern das »neue Jerusalem« (Apk 21,1f; Hebr 13,14), dessen »Baumeister und Schöpfer Gott« selber ist (Hebr 11,10). Christen haben ihre Heimat (politeuma) »im Himmel« (Phil 3,20).

Die Stadt Jerusalem wird zum Symbol der himmlischen Heimat, weil sie für das nachexilische Judentum ihre Bedeutung als Stadt des Tempels und damit der Nähe Jahwes hat. Nur zwei ihrer Züge gehen in das eschatologische Bild ein: Die »Stadt« ist ästhetisch schön (Apk 21,19), und in ihr wird gefeiert. Gegenüber einer solchen Stadt kann auch die schönste von Menschen erbaute Stadt immer nur »vorletzte Stadt« sein. ⁶⁶ Aus dem eschatologischen Charakter der Heimat resultiert eine grundsätzliche Distanz gegen jede »letzte« Bindung an den Heimatboden, an das Land und das Volk.

Ist nach unserem alltäglichen Verständnis Heimat der Ort unserer Herkunft oder die Erfahrung unserer Kindheit, so wird nach neute-

65 E. Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk*, Göttingen ²1957, 7.

66 Vgl. Hempel, *Symbolismus*, 129.

stamentlichem Verständnis *die Heimat in die Zukunft verlegt*, sie ist wie Gott »vor uns« und ist im Kommen.

Das Motiv von *der Fremdlingschaft auf Erden* war in der Antike weit verbreitet (z.B. in der Gnosis⁶⁷ und bei Philo); es hat besonders durch das Liedgut die Frömmigkeitsgeschichte bestimmt und spielt auch in der gegenwärtigen christlichen Lebensdeutung eine Rolle.⁶⁸

2.2 Heimat in der gegenwärtigen Theologie

2.2.1 Eschatologische Relativierung der Heimatbindung

Sofern die Systematische Theologie unser Thema überhaupt aufgreift, geschieht das – mit einer Ausnahme – in der *Ethik* im Zusammenhang der Aspekte Volk, Vaterland, Staat. Gemeinsame Intention der evangelischen Theologie nach dem Zweiten Weltkrieg ist die eschatologische Relativierung jeder Heimatbindung. In Abkehr von der Ordnungstheologie mit ihrer einseitigen Hochschätzung von Volk und Vaterland wurde damit dem konkreten Lebensraum des Menschen eine eigene Dignität abgesprochen.⁶⁹

Exemplarisch läßt sich dieser Sachverhalt an der »Kirchlichen Dogmatik« *Karl Barths* verdeutlichen.

Er hebt den Vorrang von Gottes Gebot vor der Orientierung an der Heimat hervor. Innerhalb der Bereiche (Volk, Vaterland, Heimat), an deren »Ort« das Gebot den Menschen trifft, gibt es »einzelne Verfügungen und Anordnungen« auf Zeit, aber keine »permanenten Ordnungen« (III/4, 341). Wer das Gebot hört, wird aus der »Enge« seines Volkes und seiner Heimat in die »Weite« des *einen* Gottes-Volkes und insofern in die Menschheit verwiesen (335). Gott allein ist heilig, nicht eine bestimmte Heimat.

Wenn es aber zur Heiligung des Menschen kommt, ist damit auch seine räumliche Bestimmtheit, seine heimatliche Blickrichtung, seine Herkunft und Einstellung »nicht verworfen, sondern auf- und an- und mitgenommen« (329). Daraus ergibt

67 Vgl. H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist. Teil 1: Die mythologische Gnosis, Göttingen (1934) ²1954, 96f: »Der Begriff eines »fremden Lebens« ist das erste große Symbolwort, das uns in der gnostischen Rede begegnet.« Es ist das Urwort der Gnosis.

68 Vgl. z.B. G. Baum, »Jede Heimat ist ihnen Fremde«, RKZ 133 (1992) 19–22, hier: 21: »Fremdlingschaft von Fremden lernen«.

69 Vgl. Kreß, Heimat, 780: So deutet H. Thielicke, Theologische Ethik III, Tübingen 1964, Nr. 354ff, Heimat ausdrücklich nicht als Schöpfungsordnung, sondern als Bewahrungsordnung. Vgl. R. Bultmann, Glauben und Verstehen 2, Tübingen 1952, 262–273: Formen menschlicher Gemeinschaft. Bultmann unterscheidet *vier Formen*: durch die Natur vermittelte, aus der Geschichte erwachsene, durch Kunst und Wissenschaft begründete und durch die Religion gestiftete Gemeinschaft. Unter Berufung auf K. Jaspers vertritt er die These, daß alle echte menschliche Gemeinschaft letztlich im Religiösen verwurzelt, »daß sie *eine Gemeinschaft des Glaubens ist*« (270). Der christliche Glaube (als eschatologische Existenz) bringt zur Erfüllung, »was in aller menschlichen Gemeinschaft angelegt und intendiert ist« (273).

sich »eine entsprechende Liebes- und Treuepflicht« gegenüber der räumlichen Bestimmtheit, eine ganz bestimmte »Bejahung von Heimat« (ebd.). Ohne ihren bestimmten Sinn zu verlieren, erweisen sich die Begriffe Heimat und Volk als erweiterungsfähig. »Wer im Gehorsam lebt, der kann ... auch in der Fremde zuhause sein.« (331) Die Begriffe Heimat und Volk sind »nur dynamisch und nicht statisch zu verstehen« (ebd.).

Barth hat ein aktives, dynamisches Heimatverständnis vertreten, lange bevor es sich in der soziologischen Diskussion durchgesetzt hat. Seine Intention: Unter Gottes Gebot ergibt sich eine fruchtbare, positive, befreiende Relativierung der Volks- und Heimatbeziehung.

Angeichts der geschichtlichen Erfahrungen mit dem Faschismus stellt diese Intention ein Widerlager gegen die Tendenz religiöser Verklärung der Heimatbindung dar. Das Wissen um die Risiken und Grenzen aller Beheimatungsversuche wird festgehalten. Sie führen zur Unfreiheit und Entmündigung, wenn der Wunsch nach Rückkehr übermächtig wird, die Offenheit zur Zukunft verlorengeht, Symbole in Idole verwandelt werden, der Wunsch nach Verbindung durch »gottlose Bindungen« (Barmen II) stillgelegt wird.

Die Risiken betreffen auch Sozialisations- und Erziehungsprozesse, also pädagogische Beheimatungsversuche.

Mit jeder Geburt kommt ein Neubeginn in die Welt. Die Neuankommenden sind immer auch Fremdlinge, die wie in der Konfrontation mit anderen, Fremdenirritationen auslösen und sich Generalisierungen widersetzen. Ihr Heimischwerden in der Welt sollte diese Offenheit bewahren, den Neubeginn schützen und nicht darauf abzielen, sie so oder anders zu formieren.

Die *pädagogische Utopie*, die Neuankommenden »vor den Zumutungen und Ansprüchen des schon Bestehenden zu schützen«, ⁷⁰ korrespondiert mit der theologischen Wertung, daß die *kritisch-distanzierende, relativierende* Funktion, die Hoffnung auf Heimat auslöst, allein der christlichen Eschatologie nicht gerecht wird. E. Bloch hat zu Recht daran erinnert, daß diese darüber hinaus eine *orientierende und ermutigende* Funktion für ein hoffend gestaltendes Handeln hat. Diese Funktion ist bisher im Blick auf die Heimatvorstellung nicht bedacht worden. Ohne Berücksichtigung dieses Aspektes gerät ein in die Zukunft verlagertes Heimatverständnis in die Gefahr, Vertröstung oder Illusion zu sein.

70 M. Brumlik, Zur Zukunft pädagogischer Utopien, ZP 38 (1992) 529-545, hier: 531.

2.2.2 »Reich Gottes« als Leitbild zur Gestaltung einer bewohnbaren Erde

Zentraler Inhalt der christlichen Hoffnung ist das Reich Gottes. Es hat in der Botschaft und im Verhalten Jesu einen konkreten »Sitz im Leben« gewonnen. Es ist in seiner Person anwesend, ereignet sich im Hören seiner Gleichnisse. Er hat Vorgänge und Bilder seiner galiläischen Heimat als Gleichnis für das Reich Gottes in Anspruch genommen. Dieser Prozeß besagt zugleich etwas für das Heimatverständnis: Es wird in ihm überboten und verwandelt, *eschatologisch gebrochen*. Das, was in allen menschlichen Beheimatungsversuchen Kindern und Erwachsenen nur eingeschränkt, belastet durch Risiken, zuteil wird, empfangen sie vorbehaltlos, radikal und umfassend von Gott. Das Reich Gottes, das Jesus verkörpert, ist als Liebe, als geschwisterliche Verbundenheit aller Menschen zu charakterisieren. Der befreite Mensch, der an diesem Reich teilhat, lebt in kommunikativer Freiheit, in grundsätzlich befriedeten sozialen und mitkreatürlichen Beziehungen, in der Heimat, in einer Heilsgemeinschaft, in der Entfremdung überwunden und Fremde integriert sind, ja die Fremdheit – auch zwischen Mensch und Gott – endgültig aufgehoben ist.

Jesus spricht in seiner Reich-Gottes-Verkündigung die Bedürfnisse *aller* Menschen an, die auf endgültige Erfüllung zielen, und er initiiert zugleich den geschichtlichen Prozeß ihrer *gleichnishaften* Vorweg-Realisation. Die Hoffnung auf das Reich Gottes (als absolute Utopie) setzt eine *relative Utopie* aus sich heraus, *die Leitbild und Ziel menschlicher Befreiungs- und Beheimatungsprozesse* ist.

H. Gollwitzer unterscheidet zwischen der *absoluten Utopie* des Reiches Gottes, das Gott ohne unser Zutun verwirklicht, und der aus ihr geschöpften relativen Utopie als Zielbegriff des Handelns der Christen. Von der relativen Utopie ist nochmals das *sozialpolitische Programm* zu unterscheiden, in dem es um die annäherungsweise Realisierung der relativen Utopie geht. Es ermöglicht die Bescheidung »auf das vernünftig Erreichbare, ohne uns den Stachel der Utopie zu nehmen«. ⁷¹

Die relative Utopie als Leitvorstellung hoffender Umgestaltung läßt sich so beschreiben: schrittweise Minderung von Armut, Gewalt, rassistischer und kultureller Entfremdung, industrieller Naturzerstörung, Entschlossenheit zur Gerechtigkeit, Freiheit, Anerkennung anderer, zum Frieden mit der Natur, zur Schaffung befriedeter sozialer und mitkreatürlicher Beziehungen. ⁷²

⁷¹ H. Gollwitzer, Forderungen der Umkehr, München 1976, 36, vgl. 35.

⁷² Formulierungen z.T. im Anschluß an J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott, München 1972, 308ff.

Beheimatung im biblischen Sinne kann sich nicht nur auf das Individuum, seinen Wunsch nach Bleibenkönnen und Selbstannahme trotz der eigenen Unannehmbarkeit beziehen, sondern umfaßt zugleich den gesellschaftlichen und politischen Kontext. Die Utopie enthält *Kriterien* für die Veränderung dieses Kontextes, *um die Spiel-Räume der Freiheit zu erweitern* und die Erde auch für künftige Generationen *bewohnbar* zu halten. Beheimatung, Bleibenkönnen setzt Bewegungsmöglichkeit und Freiheit voraus. Befreiungsprozesse setzen »vor Ort« an, also dort, wo die Lebensinteressen der Menschen unmittelbar betroffen sind und eigene Erfahrungen eingebracht werden können. Das Vor-Politische kann zum Politikum werden. Politische Partizipation verläuft »vom Nahen zum Fernen«. Autonomieerfahrungen im eigenen Lebensvollzug sind nämlich die Voraussetzung dafür, handelnd über den sozialen Nahbereich hinausgreifen zu können. *Regionalisierung* und *Vernetzung* sind kennzeichnend für die Möglichkeit, »an Nahzielen Geschichte zu machen«. ⁷³ Christliche Initiativgruppen, die »die Stimme für die Stummen erheben« und die konkrete Anlässe zusammenführt – wie etwa eine »Pro-Asyl«-Gruppe –, sind »*Heimat auf Zeit*«, bestimmt durch ein Klima wechselseitiger Annahme. Engagierte christliche Gemeinden und Initiativgruppen bringen heute christliche Existenz im Aufbruch glaubwürdig zum Ausdruck.

Derartige Versuche, aus Hoffnung zu handeln, können im Vorhandenen liegende Möglichkeiten wahrnehmen. Für viele Zeitgenossen, denen gesellschaftliche Mobilität zugemutet wird, ist Heimat nicht mehr etwas, was hinter ihnen liegt, sondern was sie suchen und irgendwo zu finden hoffen; Heimat ist für sie wie Identität *eine Suchbewegung*. Die zahlreichen europäischen Regionalbewegungen zeigen, daß eine neue Sensibilität für menschenfreundlichere Lebensformen entstehen kann, wenn Ohnmachts- und Apathieerfahrungen einmal durch offensive Aktionen aufgebrochen sind.

2.2.3 »Heimat« in schöpfungstheologischer Sicht

Reich Gottes und Schöpfung stehen in ursprünglicher Beziehung zueinander. Das Kommen des Reiches Gottes ist die Vollendung *dieser* Schöpfung; das gilt entsprechend für die Beheimatung des Menschen.

Jürgen Moltmann hat in seiner ökologischen Schöpfungslehre ein Heimatverständnis entwickelt, das einen theologischen Neuansatz darstellt. Moltmann geht davon aus, daß Gott nicht nur in seiner Ge-

⁷³ H.-E. Bahr, Die Fähigkeit, an Nahzielen Geschichte zu machen, in: *ders.* und A.-S. Seippel (Hg.), *Soziales Lernen*, Stuttgart u.a. 1975, 7-22.

meinde wohnt, sondern daß die ganze Welt seine Heimat ist. An Stelle einer einseitigen Welttranszendenz lehrt Moltmann zugleich Weltimmanenz. »Gott schafft die Welt und geht zugleich in sie ein«, wohnt in ihr.⁷⁴ Der Schöpfer ist »in jedem seiner Geschöpfe und in ihrer Schöpfungsgemeinschaft durch seinen *kosmischen Geist* präsent«.⁷⁵ Gott nimmt Wohnung in seiner Schöpfung und macht sie zu seiner Heimat. Der Einwohnung des göttlichen Geistes entspricht auf der Seite des Menschen die *Wohnlichkeit im Dasein*. Sie wird verstanden als Symbiose von Mensch und Natur; sie gipfelt in der Feier des Sabbat als dem Fest der Schöpfung.⁷⁶

Diese Leitidee wird im Blick auf unsere Thematik in zweierlei Hinsicht konkretisiert.

Moltmann entwickelt (1) einen *ökologischen Begriff des Raumes* (vgl. 1.2). Der Raum ist ursprünglich der begrenzte Lebensraum bestimmter Subjekte. Für alle Räume bis hin zum Wohnraum gilt: Er ist schützender und zugleich offener Raum.⁷⁷ Jedes Ding hat nicht nur seine *Zeit*, sondern auch seinen *Raum*; sie sind beide nicht homogen, sondern jeweils inhaltlich qualifiziert, von dem her bestimmt, was in ihnen geschieht. Moltmann gelingt es, in Entsprechung zum kairologischen Begriff der Zeit (Zeit für etwas) einen ökologischen Begriff des Raumes zu entwickeln.

Als Umwelt von Lebewesen ist der Raum zu schonen und zu befrieden, aber zugleich für Kommunikation offen zu halten.⁷⁸

Moltmann versteht (2) die *Natur als Umwelt und Heimat des Menschen*. Das Verhältnis des Menschen zu seiner natürlichen Umwelt ist vornehmlich durch zwei Interessen bestimmt, durch *das Interesse an Arbeit und das des Wohnens*. Moltmann faßt das Interesse des Wohnens unter dem Begriff der Heimat zusammen. Darunter versteht er nicht in erster Linie den regressiven Ursprungsraum, Vaterland, Muttersprache oder kindliche Geborgenheit, sondern ein Netz entspannter sozialer Beziehungen. »Ich bin dort ›zu Hause‹, wo man mich kennt und ich Anerkennung erfahre, ohne um sie kämpfen zu müssen. In solchen entspannten sozialen Beziehungen entsteht ein Gleichgewicht, das den Menschen trägt und das ihn entlastet von Kampf und Sorge.«⁷⁹ Zu einem solchen Netz entspannter Beziehungen gehört auch die Heimat der natürlichen Umwelt. Natur an sich ist für den Menschen noch keine Heimat; erst die zur Umwelt *gestaltete* Natur kann für ihn zur Heimat werden, in der er bleiben und wohnen kann. Natur ist *heimatfähig*, wenn er sie nutzt,

74 J. Moltmann, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München 1985, 29.

75 Ebd., 28.

76 Vgl. ebd., 19.

77 Vgl. ebd., 155.

78 Vgl. ebd.

79 Ebd., 60.

ohne sie zu zerstören. Daher ist es erforderlich, daß die Interessen auf Arbeit, in der die Natur passiv ist, und das Interesse des Wohnens ausgeglichen werden. Der Mensch hat ein Recht auf Arbeit *und* auf Wohnung.⁸⁰

Die Forderung nach einem solchen Interessenausgleich ist nicht nur gesellschaftspolitisch begründet, sondern impliziert eine Umkehr im Grundverhältnis von Mensch und Natur. Sie berücksichtigt die Interessen der betroffenen Menschen an der *Bewohnbarkeit* ihrer Region. Wenn die Natur auch für kommende Generationen bewohnbare Heimat bleiben soll, muß die einseitige pragmatisch-utilitaristische Einstellung ihr gegenüber überwunden werden.⁸¹ Wir müssen erst wieder lernen, auf dieser Erde zu wohnen, bevor wir sie angemessen bebauen und bearbeiten können.

2.2.4 Die Lebensgeschichte zwischen Heimat 1 und Heimat 2

Wir leben als Christen nicht nur »zwischen den Zeiten«, sondern auch »zwischen den Räumen«, zwischen Heimat 1 und Heimat 2. *Heimat 1 ist Ausdruck der Suche nach dem verlorenen Paradies*, nach verllorener Kindheit und Geborgenheit. Sie ist präsent im Modus der Sehnsucht bzw. der Erinnerung. *Heimat 2 ist Ausdruck der Hoffnung auf das kommende Reich Gottes*, sie wird geschichtlich wirksam in Befreiungs- und Beheimatungsbewegungen. Sie ist präsent im Modus der Antzipation.

Durch eine solche Beschreibung der christlichen Existenz bekommt das Verständnis der Heimat als »Zwischenaufenthalt« und »Zwischen-Raum« einen präzisen eschatologischen Sinn.⁸² In diesen Kennzeichnungen kann ein *eschatologisch gebrochenes Heimatverständnis* zum Ausdruck kommen, das dem *Unterwegssein* des Menschen zur Heimat 2 entspricht. Wir sind unterwegs, es ist uns aber nicht verwehrt, uns an bestimmten Orten niederzulassen, entspannte Beziehungen zu anderen Menschen und zur Natur aufzubauen und uns »auf Zeit« heimisch zu fühlen. Luther beschreibt genau, was Heimat bedeutet und wofür wir als Gottes Gabe zu danken haben.⁸³

In *psychoanalytischer* Interpretation kommt in dem Ausgespanntsein des Lebens zwischen Heimat 1 und Heimat 2 *die Grundambivalenz zwischen Regression und Progression*, zwischen dem Sog

80 Vgl. ebd., 61.

81 Vgl. ebd. Der Ansatz Moltmanns hat zentrale Bedeutung für die Theologie des Ökumenischen Rates.

82 Vgl. *Waldenfels*, Heimat, 207.

83 Vgl. vor allem Martin Luthers Auslegung des Ersten Artikels und der vierten Bitte des Vaterunsers im Großen Katechismus.

nach rückwärts und dem Sog nach vorwärts in die Zukunft hinein, zur Darstellung.

In *religionswissenschaftlicher* Sicht entspricht Heimat 1 *einer mythisch rückwärtsgewandten* Form von Religion; in ihr tritt das Sicherheits- und Ordnungsbedürfnis des Menschen in Erscheinung, der Versuch, Identität durch Ursprungsvergewisserung in Anlehnung (»Anaklisis«) an einen Mythos zu gewinnen. Heimat 2 entspricht *einer messianisch vorwärtsgewandten* Form von Religion; in ihr äußert sich das Aufbruchs- und Erneuerungsbedürfnis des Menschen, er sucht »Anlehnung« nach vorne, an Verheißungen neuen Lebens.⁸⁴

Wir nehmen zunächst die *psychoanalytische* Deutungskategorie in Anspruch.

Es gehört zu den elementaren Grunderfahrungen, daß wir uns Neuem öffnen, Unbekanntes wagen, daß wir aus Vertrautem aufbrechen, uns wandeln; zugleich sehnen wir uns zurück, lassen uns häuslich nieder, suchen Bleibendes. Es handelt sich um *Grundimpulse*, die die innere Dynamik des Lebens bestimmen.

In der Bibel bringen die Symbole des »verlorenen Paradieses« und des »kommenden Reiches Gottes« die Grundambivalenz zum Ausdruck (vgl. 1.3.1). Mk 10,15 wird als einzige »Zugangsbedingung« für das Reich Gottes genannt, es aufzunehmen »wie ein Kind«. Das *Kind* ist ein Symbol, das die Sehnsucht nach Symbiose zum Ausdruck bringt. Andererseits spricht das Neue Testament paradoxerweise von einer »Umkehr« zur Zukunft. Der Mensch wird aufgefordert, sich von seinen infantilen Heimatbindungen zu lösen und nach vorne auszurichten. Der impulsgebende progressive Pol hat einen Vorrang.

Eine psychoanalytische Deutung scheint die »Kunst des Lebens« darin zu sehen, die Sehnsucht nach Heimat 1 und die Suche nach Heimat 2 in einem spannungsvollen Verhältnis zu halten. Wird das Leben zu stark auf die Zukunft ausgerichtet und das Bedürfnis nach Heimat 1 übersprungen, so wird das Subjekt überfordert und verliert kommunikative Beziehungsmöglichkeiten, weil es aus dem herausgelöst wird, was es mit anderen verbindet. Die entgegengesetzte Gefahr ist für uns allerdings größer, daß der Drang zur Heimat 1 suchtartige Formen annimmt und die Lebensgeschichte ohne Aufbruch und Ziel ins Leere läuft.⁸⁵ Auf dem Hintergrund dieser Deu-

84 Vgl. C. Colpe, Das Phänomen der nachchristlichen Religion in Mythos und Messianismus, NZSTh 9 (1967) 42-87; H.-E. Bahr, Art. Religion, in: Chr. Wulf (Hg.), Wörterbuch der Erziehung, München/Zürich 1976, 491-499. Zum Messianismus vgl. J. Moltmann, Der Weg Jesu Christi, München 1989, 17ff.

85 Vgl. J. Scharfenberg und H. Kämpfer, Mit Symbolen leben, Olten u.a. 1980, 176.

tung lautet die These, daß die *mythisch rückwärtsgewandte und die messianisch vorwärtsgewandte Form von Religion dialektisch zusammengehören* und in der christlichen Religion mit einem Vorrang der Messianität verbunden sind. Wir erläutern diesen Sachverhalt durch Hinweise auf die Eigenart christlicher Rituale und Symbole. Das menschliche Leben vollzieht sich weitgehend in rituellen Ordnungen. *Rituale* sind auf Wiederholung angelegt. Sie verbinden mit der Herkunft und schaffen von dorthier Lebensvertrauen. Sie haben meist etwas von der Vertrautheit des Elternhauses an sich. Sie entlasten von dem Druck ständiger Entscheidung. Rituale können aber unfrei machen. Die christlichen Rituale (Gottesdienst, Taufe und Abendmahl) haben an dem ambivalenten Charakter der Rituale Anteil. *Sofern christliche Religion Rituale in Brauch nimmt, bindet sie Menschen an die Heimat 1*; Erfahrungen des dort gestifteten Vertrauens und gelungener Stabilisierung werden erinnert, aber auch Erfahrungen von Angst vor Trennung und Verlust. Ohne solche Ordnung der Zeit und des Raumes durch Rituale, ohne Wiederholung früherer Erfahrungen »können Menschen offensichtlich in den ›Schrecken der Geschichte‹ nicht leben«. ⁸⁶

Das Abendmahl erinnert frühe Erfahrungen von Zuwendung und Geborgenheit, aber auch Angst vor Vernichtung; frühe magische Vorstellungen von Kraftübertragung und -aneignung werden reaktiviert. Zugleich repräsentiert es als zukunfts-offenes Mahl die universale Hoffnung der Gemeinde. Es ist Teil des messianischen Festes, mit dem die Gemeinde auf die Befreiung antwortet. ⁸⁷ *Die regressiven Tendenzen werden unterbrochen und das Ritual in Richtung auf den eschatologischen Horizont, den zur Mahlgemeinschaft kommenden Herrn aufgebrochen.* Das eschatologische Mahl antezipiert Heimat 2.

Das Evangelium ist nur im Kontext solcher religiösen Lebensformen, wie sie die Rituale darstellen, erfahrbar. Es setzt aber zugleich eine Religions- und Ritualkritik frei, die sich auch gegen eine religiös motivierte Heimatbindung wendet. *Das Bedürfnis nach Heimat wird angesprochen, Heimat 1 in Heimat 2 »aufgehoben« und zur Wahrheit gebracht.*

Diese Einsicht läßt sich im Blick auf die Eigenart christlicher Symbole erhärten.

Nach P. Ricœur sind alle authentischen Symbole kraft ihrer Überdeterminierung *zugleich regressiv und progressiv*, erinnernd und antezipierend. Auf der einen Seite wiederholen sie unsere Kindheit und erinnern die Kindheit der Menschheit. Auf der anderen Seite stellen sie Projektionen unserer Möglichkeiten im Bereich des Imaginären (wie in der Kunst) oder die Antezipation künftiger Möglichkeiten (wie in der

86 J. Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes, München 1975, 289.

87 Vgl. ebd., 286.

Hoffnung auf das Reich Gottes) dar.⁸⁸ Religiöse Symbole verweisen auf den radikalen Ursprung in der Schöpfung und auf das letzte Ziel in der Eschatologie.⁸⁹ Authentische religiöse Symbole bleiben also einerseits auf die Geburt, die Natur und den Wunsch (Heimat 1) bezogen, andererseits werden sie durch die Verkündigung eines Letzten auf das Eschaton (Heimat 2) ausgerichtet.⁹⁰

Durch christliche Symbole wird Heimat in ihrem ursprünglichen Sinn gebrochen und überboten. Diese Transformation schließt die Möglichkeit ein, daß Mut, Vertrauen und Hoffnung – vermittelt durch die Symbole – die Konflikt- und Handlungsfähigkeit im Hinblick auf notwendige Befreiungs- und Beheimatungsprozesse fördern.

Soll religiöse Erfahrung ihren Bezug zum Alltag nicht verlieren, wird man beide Formen von Religion in ihrer dialektischen Spannung begreifen müssen. Bleibt eine Form unberücksichtigt, führt das zu entsprechenden Gegenbewegungen; auf die militante Linke folgt die Hippiebewegung usw.

Bestimmte Tendenzen, die sich aus der Verarbeitung kultureller Modernisierung ergeben, führen zu einer Destruktion des dialektischen Verhältnisses der beiden Religionsformen.

So ist die *Ontologisierungstendenz* auf die (vormoderne) Sinngewißheit gerichtet, die die Ordnung des Kosmos bzw. der Natur oder das Heilige versprechen. Sie ist fundamentalistisch orientiert und kann sich religiös oder esoterisch-magisch äußern. Heimat 1 wird verabsolutiert. Das religiöse Bedürfnis richtet sich auf eine Wiederverschmelzung mit dem Ur-Grund des Seins.

Fallen die beiden Religionsformen auseinander, kann kein eschatologisch gebrochenes Heimatverständnis entstehen. Auf gesellschaftlicher Ebene bleibt das aktive Heimatverständnis, das ihm weitgehend entspricht; denn es wird angesichts der Ambivalenz der Modernität »erzwungen«. Der industrielle Fortschritt zerstört Arbeitsplätze und Landschaften. Arbeitslosigkeit, massive Eingriffe in die unmittelbare Umwelt, Wohnungsnot, Armut und Fremdenfeindlichkeit fordern dazu heraus, die Region *menschlicher* zu gestalten.

Im Blick auf die *Lebensgeschichte* bietet jener »intermediäre Raum« (Winnicott) die Möglichkeit, sich einen Lebensraum zu schaffen, in dem die Spaltung von Innen und Außen aufgehoben werden darf, ohne einer infantilen Regression zu erliegen. Es ist der Bereich, in dem die künstlerischen, kulturellen und religiösen Symbole wurzeln, in dem Spiel, Musik, Tanz, Theater, Bibliodrama für Erwachsene zu Hause sind und wo jener Rest von primärem Narzißmus, der sich als Sehnsucht nach dem verlorenen Paradies äußert, bear-

88 Vgl. P. Ricœur, Die Interpretation, Frankfurt a.M. 1974, 507f.

89 Vgl. ebd., 537.

90 Vgl. ebd., 541.

beitet werden kann. Die Einsichten Winnicotts verweisen auf die Aufgabe, den Menschen entsprechende künstlerische, kulturelle und religiöse Symbole anzubieten und eine »Kultur von unten« aufzubauen, in der sich die Erfahrungen vieler widerspiegeln. Andernfalls besteht die Gefahr einer Regression auf die beschränkte Welt des Heimatbodens, eines Provinzialismus, der aggressiv und affektiv aufgeladen ist.

3 Religionspädagogische Perspektiven

Wir fragen nach den religionspädagogischen Perspektiven, die implizit in unserem Thema stecken, um Konkretion zu erreichen. Ihre Explikation soll den weiten Horizont des Themas markieren, nicht zu ausführlichen Projektbeschreibungen führen. In diesem Band werden einzelne Aspekte des Themas weiter ausgestaltet.

3.1 Die Region als Lern- und Aufgabenfeld der christlichen Gemeinde

Christliche Gemeinde kann Wahlheimat auf Zeit für Menschen sein, die ein Zuhause suchen. Sie trifft eine vorrangige Option für die Armen, für Menschen, die nicht anerkannt und beheimatet sind, für Ausländer, Behinderte, Kinder und Randgruppen sowie für die leidende Mitkreatur.⁹¹ Ihr *Wahrnehmungsfeld* ist der Stadtteil oder die Region. Sie entdeckt die Opfer vor Ort als Vereinzelte oder in Selbsthilfefgruppen.

Eine Arbeitergemeinde im Ruhrgebiet hat in den letzten Jahren dreimal Fremden, Flüchtlingen *Asyl* gewährt.⁹²

In einer Gemeinde in Bottrop wird von Kindern und Jugendlichen auf einem großen Brachgelände eine *Arche Noah* gebaut, die ein Zuhause für Tiere und Menschen ist. Das Geschehen begann damit, daß Kinder auf einer wilden Wiese Tiere versorgten.⁹³

Soziales Lernen beginnt nicht mit Appellen, sondern mit gelungener Lebenspraxis, es vollzieht sich in der partizipatorischen *Teilhabe* an »Verlockungsmodellen« (Sölle) und in der kritischen Auseinandersetzung mit ihren Entstehungsmöglichkeiten, Grenzen, Widerständen, weiterführenden Impulsen. Das Problem ist, ob und ggf. wie

91 Vgl. Zerfaß, Gemeinde, 44. Zum Thema »Kirche und Heimat« vgl. den Beitrag von I. Schoberth in diesem Band.

92 Vgl. R. Heinrich, Der Fremde. Paradigma für Gemeindeverständnis und Bildungsbegriff, in: R. Degen u.a. (Hg.), Mitten in der Lebenswelt, Comenius-Institut, Münster 1992, 25-52. Vgl. den Beitrag von R. Heinrich in diesem Band.

93 Vgl. M. Schibilsky, Eine Arche Noah mitten im Ruhrgebiet. Ein ökologisches Lernfeld für Gemeinde und Diakonie, in: Degen (Hg.), Lebenswelt, 67-79.

das durch unmittelbare Wahrnehmung von Bedürfnissen im sozialen Nahbereich bewirkte Engagement und Hoffnungswissen auf fernerliegende Notsituationen (z.B. in der Dritten Welt) übertragen werden kann.⁹⁴

3.2 Befreiung als Ziel sozial-kultureller Animation

Animation ist die wichtigste Methode der *Gemeinwesenarbeit*, die sich auf die konkret erlebbare Nachbarschaft einer Stadt oder eines Stadtteils richtet. Sie will den Mitgliedern eines Gemeinwesens helfen, sich ihrer Situation, Bedürfnisse und Begabungen zunehmend bewußt zu werden, mit anderen Menschen in Kommunikation zu treten, Konfliktbereitschaft zu entwickeln und eine eigene Identität und Kultur auszubilden. Die Gemeinwesenarbeit erlangt durch die Animation – sie umfaßt Beratung und Ermutigung zum authentischen Selbstaussdruck – ihr Ziel dort, wo die Situation von den Betroffenen als eine zukunfts offene verstanden wird, die zur Befreiung führt.⁹⁵

Nach biblischem Verständnis gehören Beheimatungs- und Befreiungspraxis zusammen. Wir wählen daher nach den Hinweisen auf Beheimatungsversuche als Beispiel für *sozial-kulturelle Animation* eine Befreiungsaktion.

Die Aktion von fünf »Künstlern« in der psychiatrischen Anstalt San Giovanni in Triest verfolgte das Ziel, die dort Eingeschlossenen zu befreien und in die menschliche Gemeinschaft zurückzuführen, sie wieder zu beheimaten. Nach fünf Jahren war die Anstalt aufgelöst, und die ehemals Kranken wurden in der Stadt von einem Zentrum für psychische Gesundheit versorgt.

Die Animateure waren ein Psychiater, ein Bildhauer und dessen Freunde. Es begann mit einer Werkstatt für Malerei, Puppen und Lieder. Zu Bildern werden Geschichten aufgeschrieben, Märchen gesungen, Theater gespielt, der Tag mit Tänzen beendet. Die Kranken beschäftigt ein Pferd Markus, das früher in der Anstalt gearbeitet hat. Man beschließt, ein Pferd zu bauen. Es entsteht als Symbolfigur ein riesenhaftes Pferd. Man erfindet als seine Freundin eine große Puppe und baut für sie ein irdisches Paradies mit Blumen und Schmetterlingen.

Durch Selbsttätigkeit und kreative Darstellung erfolgt ein Aufarbeiten der Phantasien – Methoden, die sich im Umgang mit Jugendlichen und Erwachsenen bereits bewährt haben. Man beschließt den Ausbruch. »Marco Cavallo kämpft für die Befreiung« künden Plakate. In der Stadt wird ein Volksfest mit Musik, Tanz und Theater vorbereitet. Als man das große Pferd nach draußen bringen will, sind die Türen zu klein.

⁹⁴ Das ist beispielsweise im französischen Larzac gelungen. Vgl. *Bahr*, Fähigkeit, 21f.

⁹⁵ Vgl. *H. Kirchgässner*, Freizeitpädagogik oder Die Ermutigung der Gemeinde, Gelnhausen u.a. 1980, 95.97f.87ff. Vgl. *A.-S. Seippel*, Konfliktorientierte Gemeinwesenarbeit als Erwachsenenbildung, in: *H.-E. Bahr* und *R. Gronemeyer* (Hg.), Konfliktorientierte Gemeinwesenarbeit, Darmstadt/Neuwied 1974, 112-135.

Ein *ritueller* Akt: Die Mauern werden gesprengt. Etwa 350 Insassen ziehen mit ihrem Pferd, Fahnen und Musik in die Stadt. Alle feiern ein Fest der Befreiung.⁹⁶

Es handelt sich um ein *befreiendes* Ritual, in dem sich Freiheit und Phantasie entfalten können. Im Mittelpunkt steht das Angebot eines Symbols, das für die Betroffenen affektiv besetzt ist, in das sie ihre Erfahrungen eintragen können und das für sie im Laufe des schöpferischen Umgangs mit ihm zum Symbol der Befreiung *wird*. Der farbenfrohe Auszug und die Atmosphäre des Festes stifteten Verständnis für den Akt der Befreiung. Ähnliche befreiende Rituale wurden in den europäischen Regionalbewegungen, in der Frauen- und Ökologiebewegung oder auf Kirchentagen inszeniert (Menschenketten, Friedensnetze, Mahlfeiern, Straßentheater, Pantomime, Tanz etc.). Sie reagieren sensibel auf gesellschaftliche Mißstände und bieten für bestimmte Probleme, etwa zum Erhalt einer lebenswerten Mitwelt, Lösungen an.

Die *Kriterien* für befreiende Rituale sind an dem Beispiel gut erkennbar: Einmal die Orientierung an der produktiven Phantasie für die Zukunft und am Fest, sodann die Fähigkeit, Konflikte zu inszenieren, um die eigene Ausdrucksfähigkeit spielerisch zu erweitern.

3.3 »Unsere Stadt, unsere Region ist unser Schulbuch« – Aspekte regionalen Lernens

Angesichts der Kompliziertheit, Unübersichtlichkeit und Anonymität des gesellschaftlichen Gesamtsystems hat der regionale Lebensraum wegen seiner relativen Übersichtlichkeit besondere didaktische Relevanz. Möglichkeiten zur eigenen Gestaltung und tätigen Auseinandersetzung mit der Umwelt, zum Probehandeln gibt es in der Regel nur im sozialen Nahbereich. Der regionale Lebensraum hat an der Komplexität der Lebenswelt teil, er stellt aber ein Feld für eine unmittelbare Wahrnehmung der Wirklichkeit dar. Die Phänomene zeigen sich in ihrer vielfältigen Vernetzung.

Die didaktische Relevanz der Region wird an einem weiteren Gesichtspunkt erkennbar: Die Sachverhalte, die in Lernprozessen thematisiert werden, sind bereits vorgängig mit der Lebensgeschichte der Lernenden verbunden.⁹⁷

»Region« ist dynamisch, prozeßhaft zu verstehen. Sie wandelt sich in historischer und lebensgeschichtlicher Hinsicht. Sie ist unter Umständen unter kulturellem,

96 Vgl. G. Scabia, Das große Theater des Marco Cavallo. Phantasiearbeit in der Psychiatrischen Klinik von Triest, Frankfurt a.M. 1979. Einer der Beteiligten war der Bruder von Franco Basaglia, der als Vorkämpfer der inzwischen gescheiterten Antipsychiatrie gilt.

97 Vgl. H. Halbfas, Wurzelwerk, Düsseldorf 1989, 255.

wirtschaftlichem, naturräumlichem, sozialem und politischem Aspekt unterschiedlich abzugrenzen. Was unter allen diesen Aspekten die Region als solche ausmacht, ist die Verknüpfung dieser strukturell-inhaltlich zusammengehörenden Elemente eines Raumes mit der Lebensgeschichte einzelner Menschen. Daher ist eine Identifikation mit der Region möglich.⁹⁸ Die Region ist ein *Interaktionsfeld*, in dem sich unterschiedliche Menschen begegnen und das sich für sie je unterschiedlich darstellt.⁹⁹ Sie umfaßt wie »Heimat« zugleich Fremdheit.

Die ganzheitliche Wahrnehmung der Wirklichkeit kann sich auf die Natur, auf die zunehmende Gefährdung der Natur und Umwelt, auf die Regionalsprache, auf die kulturellen Phänomene in ihrer aktuellen und geschichtlichen Bedeutung – dargestellt beispielsweise in einem Museum oder in einer Ausstellung –, auf die Stadt- und Dorfarchitektur und die landschaftliche Gestaltung, auf die Kirchenarchitektur, auf die eigene Kirchengemeinde, ihre Geschichte und ihr Brauchtum beziehen.

In Seminaren und *Geschichtswerkstätten* wurde in der Ev. *Erwachsenenbildung* Os-nabrück der biographische Ansatz zunächst so weitergeführt, daß man die eigene Lebensgeschichte in der Zeitgeschichte, vor allem im »Alltag des Faschismus« zu entziffern suchte. Sodann bemühten sich die Betroffenen, durch *Spurensicherung* im Kontext ihrer Lebenszusammenhänge die regionale Kirchen- und lokale Gemeindegeschichte zu erschließen.¹⁰⁰

Zwei Klassen einer *Orientierungsstufe* in Göttingen erkundeten in einer Projektwoche die *Bedrohung ihrer Umwelt*: In diesem Projekt spielten Erkundungen (z.B. zur Wasserqualität) und Handlungsvollzüge (z.B. das Pflanzen von Bäumchen) im sozialen Nahbereich eine besondere Rolle.¹⁰¹

Bei *symboldidaktischen* Unterrichtsversuchen wurden Kreuze in Kirchen und an Wegen fotografiert; *Hausinschriften* entziffert und dokumentiert; ein *Brotmuseum* der Region und eine Backstube besucht; ein *Taufgottesdienst* gefeiert und bei einem Unterrichtsgang an einen Bach *Wasser* mit allen Sinnen erfahrbar gemacht.

Die didaktischen Prinzipien Wahrnehmungsfähigkeit, Selbsttätigkeit und Handlungsfähigkeit lassen sich durch Lernen in der Region besonders gut realisieren. Neben den in den Beispielen genannten Arbeitsformen – dazu gehören auch Vorformen der Projektmethode – gibt es die Möglichkeit, die Geschichte der eigenen Stadt oder Gemeinde in ihren typisch regionalen Ausprägungen auf der Grundla-

98 Vgl. Chr. Salzmann, Regionales Lernen im Spannungsfeld von Regionalität und Universalität, BuE 43 (1990) 459-474, hier: 469.

99 Vgl. Halbfas, Wurzelwerk, 254. Einen guten Überblick über die Geschichte der schulischen Heimatkunde gibt Halbfas, ebd., 240ff.

100 Vgl. D. Burggraf, Kirchliche Zeitgeschichte »von unten«, in: JRP 5 (1988), Neukirchen-Vluyn 1989, 239-246. In der Erwachsenenbildung ist die »Lebensweltorientierung« ein didaktisches Konzept für eine moderne »Heimatbildung« (vgl. Siebert, Heimat, in: Orth [Hg.], Erdkreis, 281).

101 Vgl. A.-K. Szagun, Bedrohte Umwelt und biblischer Schöpfungsglaube (Loccumer Reihe 2), Loccum 1983.

ge von Quellen nachzuspielen. Dabei können die epoche-spezifischen sozialen Spannungen zum Austrag kommen.¹⁰²

Regionales Lernen ist entdeckendes und exemplarisches Lernen, d.h. an den Besonderheiten der *einen* Region kann ein Allgemeines sinnfällig werden, ohne daß die unvergleichbare Besonderheit verlorengeht. So lassen sich die repräsentativen Besonderheiten der Region mit denen anderer Regionen vergleichen, damit gemeinsame strukturelle Zusammenhänge erkennbar werden. Auf diesem Wege kann die polare Spannung von Vertrautheit und Fremdheit, Regionalität und Universalität zur Geltung kommen.¹⁰³

Regionales Lernen eröffnet günstige Voraussetzungen zur Arbeit an der eigenen Identität. Ich-Identität, vermittelt in »personaler« und »sozialer Identität«, wird in Interaktionsprozessen immer wieder neu gewonnen.¹⁰⁴ Die Fähigkeit, diese Interaktion darzustellen, läßt einerseits den Weg zum eigenen Ich ermessen, andererseits stiften Präsentationen in gegenständlichen Hervorbringungen wiederum Betrachter an, sich ihrerseits interaktiv und produktiv in die Frage nach ihrer eigenen Identität verwickeln zu lassen. Die Tätigkeit der Lernenden ist soziales Geschehen. Der soziale Nahbereich bietet dafür die angemessenen Realisierungschancen.

3.4 Heimat als Thema religiöser Lernprozesse

Wenn es dem Bedürfnis und Interesse entspricht, kann Heimat von der Primarstufe bis zur Erwachsenenbildung zum Thema werden. Die Erfahrungen, die man in der Region Osnabrück mit der Geschichtswerkstatt gemacht hat, lassen darauf schließen, daß das Thema für die Erwachsenenbildung geeignet ist, auch gesellschaftlich vermittelte ideologische Überhöhungen der Heimat kritisch zu hinterfragen.

Für kleinere *Kinder* ist das Haus und der Garten »Heimat«, weil für sie das Zuhause noch die ganze Welt ist, der Ort des Vertrauens und des Schutzes. Sie können sich im Haus wie in einer Höhle geborgen fühlen. Mit zunehmender Identitätsbildung werden sie sich der Ambivalenz dieser »Heimat« bewußt: Die Höhle engt ein.

Kinder malen immer wieder Häuser und Gärten, entwerfen Räume für neue Lebenssituationen. In einem Spiel, in dem sie sich in ein Haus und in einen Garten hineinversetzen sollen, können sie das Wechselverhältnis von Haus und Mensch selbst erfahren. Sie entwickeln das Interesse, Räume wie das eigene Klassenzimmer »heimatlich« zu gestalten.¹⁰⁵ Anhand des Zeichentrickfilms »Oh, wie schön ist Pana-

102 Vgl. Salzmann, Lernen, 464f (Lit.).

103 Vgl. ebd., 465.

104 Vgl. L. Krappmann, Soziologische Dimension der Identität, Stuttgart 1971, 168f.

105 Vgl. K. Liljequist, Heimat im Schulzimmer, RL 2 (1994) 16f.

ma« nach dem Buch von Janosch können sie die Bewegung erfahren: Heimat haben – suchen – verlieren – finden.¹⁰⁶

Jugendlichen wird bewußt, daß ein eigener Lebensentwurf die kreative Trennung vom Elternhaus voraussetzt, daß sie Heimat, Identität selbst suchen müssen. Nach ihren Vorstellungen von Heimat befragt, geben sie an, daß die eigenen »vier Wände«, die sie selbst gestalten können, von Bedeutung sind (»Meine Heimat ist mein Zimmer; denn da fühle ich mich wohl!«).

Für viele hat Heimat aber mehr mit wiederholten intensiven Erlebnissen als mit Gewöhnung an vertraute Gegebenheiten zu tun (bei Fußballspielen oder bei Open-air-Konzerten »herrscht ein Zusammengehörigkeitsgefühl«, »man ist eine Gemeinschaft«).¹⁰⁷ Führen die Jugendlichen selbst im Rahmen eines Unterrichtsprojekts eine *Befragung* von Passanten bzw. Mitbewohnern durch, so stoßen sie bei der kritischen Sichtung der Antworten vermutlich auf eine Fülle unterschiedlicher Heimatvorstellungen, die systematisch geordnet werden können.

Um einen Überblick über mögliche Intentionen und thematische Zusammenhänge zu gewinnen, die der Darstellung in diesem Beitrag entsprechen, formulieren wir für die *Sekundarstufen* Rahmenziele. Sie sollen dazu anregen, eigene Planungsideen durchzuspielen. Die Jugendlichen können

- ihre eigenen Vorstellungen und Wünsche verbalisieren, Gründe dafür benennen, erkennen, daß Heimat weit mehr bedeutet als der Heimatort (Metapher-Übung: »Heimat ist für mich wie ...«);
- (als Langzeitaufgabe) in einem kleinen »Biographie-Album« Bilder und Texte zum Herkunftsort, Elternhaus, zur eigenen Kindheit zusammenstellen;
- ihre »Wahlheimat« beschreiben, den Ort, wo sie sich gerne aufhalten, und darstellen, was dabei »wie Heimat« ist (Zimmer, Sportplatz, Disco ...);
- in einer Befragung von Passanten die Heimatvorstellungen ihrer MitbürgerInnen kennenlernen und mit den eigenen Vorstellungen vergleichen;
- anhand von Heimatliedern erkennen, daß Heimat Ausdruck der Sehnsucht nach der (verlorenen) Kindheit sein kann;
- anhand einer Reiseanzeige (z.B. »Die Ufer des Paradieses«) die »Verheißung« der Werbung auf Heimat in der Ferne entschlüsseln¹⁰⁸;
- durch eine Erzählung über Gen 2,4-3,24, die sich auf die Symbole des Gartens, des Stromes und des Lebensbaums konzentriert, erfahren, daß das Paradies endgültig verloren ist;

106 16 mm, 11 Min. Produktion: Medienverbund Köln 1979. Vgl. M. Peter, »Indianerjunge Kleiner Mond«, ebd., 20-22.

107 Vgl. H. Schibler, Wo Jugendliche sich »daheim« fühlen, ebd., 11f. Vgl. P. Biehl, Wohnen – Raumerfahrungen von Kindern, in: H.-G. Heimbrock (Hg.), Religionspädagogik und Phänomenologie: Von der empirischen Wendung zur Lebenswelt, Weinheim 1998, 203ff.

108 Vgl. H. Tremel (Hg.), Das Paradies im Angebot, Frankfurt a.M. 1986, 1: Unter einem Bild mit »paradiesischer« Landschaft findet sich der Text: »In seiner großen Weisheit verbarg Gott das Paradies am Gegenpol Europas. Auf Tahiti und seinen Inseln ... Der einzige irdische Name des Paradieses.«

- Paradiesesdarstellungen der bildenden Kunst betrachten und die Symbole wiederentdecken, anhand der Darstellung des Kreuzes Jesu als Lebensbaum erkennen, daß sein Kreuz den Zugang zum Paradies wieder ermöglicht¹⁰⁹;
- mit Hilfe eines Textblattes (Auszüge aus Ez 34 und 36; Apk 21,3; 22,1f.14) erarbeiten, daß die Bibel das Paradies in die Zukunft verlegt, daß wir Heimat vor uns haben;
- ein Hörspiel über die Kinderrepublik Bemposta gestalten und erkennen, daß die Hoffnung auf Heimat in der Gegenwart vorweg verwirklicht wird, wo heimatlose Kinder Heimat finden¹¹⁰;
- Planungsideen entwickeln, wie das Beispiel »Bemposta« auf andere Situationen übertragen werden kann (z.B. auf die der Straßenkinder in Brasilien).

(Alternative: Sekundarstufe I)

- sich in die Situation eines Embryos in der Gebärmutter hineinversetzen und die bergende, schützende, aber zugleich einengende Bedeutung der Höhle erkennen;
- aus einer Sammlung von Kinderfotos ein Bild auswählen, das besonders beeindruckt, und eine eigene Kindheitserinnerung aufschreiben, im Gespräch die Ambivalenz der Erfahrungen aufdecken ...;
- am Beispiel der Darstellungen von Kindern in der Werbung untersuchen, welche Bilder über das Kind in unserer Gesellschaft bestehen;
- anhand von Darstellungen der bildenden Kunst das göttliche Kind als symbolische Mitte des Weihnachtsgeschehens entdecken und Vermutungen darüber anstellen, warum gerade dieses Fest Erinnerungen an Kindheit und Heimat hervorruft;
- die Geschichte vom zwölfjährigen Jesus im Tempel (Lk 2,41-53) als Bibliodrama gestalten¹¹¹;
- mit Hilfe eines Textblattes die Heimat- und Familienkritik Jesu erarbeiten und durch eine Erzählung von seiner Stellung zu den Kindern erfahren¹¹²;
- durch ein Hörspiel ihrer MitschülerInnen die Kinderrepublik Bemposta kennenlernen und erkennen, daß das Reich Gottes (gleichnishaft) vorweggenommen wird, wo heimatlose Kinder Heimat finden.

(Alternative: Sekundarstufe II) – in Zusammenarbeit mit dem Deutschunterricht

- einen Heimatfilm (in Ausschnitten) analysieren und seine Gestaltungsmittel, »Botschaft« sowie seinen »Sitz im Leben der Gesellschaft« entdecken¹¹³;

109 Vgl. die beiden Szenen »Paradies« und »Kreuzigung« der Bernwardstür; *B. Gallistl*, Die Bronzetüren Bischof Bernwards im Dom zu Hildesheim, Freiburg u.a., 1990, 33.75. Vgl. *G. Gollwitzer*, Bäume, Herrsching 1980, 70. – Vgl. EG 27,6: »Heut schleußt er wieder auf die Tür/zum schönen Paradeis ...«

110 Vgl. *E. Möbius*, Die Kinderrepublik, Reinbek b. Hamburg 1981; *H. Sana u.a.*, Bemposta. Eine Stadt für Kinder, Dreieich 1979. – Ein Lied kann den Lernprozeß begleiten: »Damit aus Fremden Freunde werden ...«, Kirchentagsliederheft 83, Neuhäusen/Stuttgart 1983, Nr. 613 (= EG [Ausgabe für die Kirche in NRW] Nr. 674).

111 Vgl. *Y. Spiegel*, Bibliodrama als Hagiodrama, in: *A. Kiehn u.a.* (Hg.), Bibliodrama, Stuttgart 1987, 141-153, hier: 147.

112 Vgl. *G. Theißen*, Der Schatten des Galiläers, München 1986, 98ff (»Nachforschungen in Nazareth«) und 155ff, bes. 163-165 (»Menschen an der Grenze«).

113 Ausführliche Analysen von Heimatfilmen und ihres Publikumserfolgs bieten *W. von Bredow* und *H.-F. Foltin*, Zwiespältige Zufluchten. Zur Renaissance des Heimatgefühls, Berlin/Bonn 1981, 107ff; vgl. auch: *J. Kirschenmann*, Heimat. Bewahrt

- sich in die Situation eines Emigranten unter der Diktatur des Nationalsozialismus versetzen und anhand des Essays von J. Amery »Wieviel Heimat braucht der Mensch?« Heimat aus der Perspektive des Heimatlosen erfassen;
- erkennen, daß Heimat zu den Grunderfahrungen des Menschen gehört und etwas über seine Identität aussagt;
- die Erkenntnisse Amerys auf Menschen, die bei uns Asyl suchen, übertragen;
- Heimat als Utopie im Blochschen Sinne als Säkularisierung religiöser Eschatologie interpretieren und durch Beispiele belegen, daß eine relative Utopie als Leitvorstellung hoffender Umgestaltung der Erde schrittweise Minderung von Angst, Gewalt, Armut, Hunger, rassistischer und kultureller Entfremdung und industrieller Naturzerstörung umfaßt;
- anhand der Materialien die Diskrepanz herausarbeiten: Heimat als verlässliche Erinnerung und als große Zukunftsvision – Heimat als Klischee, Trivialität und Kitsch.

J. Amerys Essay »Wieviel Heimat braucht der Mensch?« sollte in jedem Lesebuch stehen.¹¹⁴ Amery erfuhr den Verlust der Heimat als Selbstentfremdung. Die Vergangenheit war plötzlich verschüttet: »man wußte nicht mehr, wer man war«, »Ich war kein Ich mehr«. Die Titelfrage beantwortet er: »um so mehr, je weniger davon er mit sich tragen kann«. Es gibt nämlich so etwas wie mobile Heimat, zumindest Heimatersatz wie Religion. »Man muß Heimat haben, um sie nicht nötig zu haben.«¹¹⁵

Der Polyvalenz des Themas »Heimat« entsprechend, das in allen Handlungsfeldern der Religionspädagogik von Bedeutung sein kann, kommt eine Vielfalt von didaktischen Prinzipien, Lern- und Arbeitsformen bei seiner Gestaltung zur Geltung. Soziales Lernen durch partizipatorische Teilhabe, sozial-kulturelle Animation, regionales Lernen, problemorientiertes und symboldidaktisches Lernen lassen sich miteinander verschränken.¹¹⁶ In allen Formen kommen die didaktischen Prinzipien der Wahrnehmungsfähigkeit, Selbsttätigkeit und Handlungsfähigkeit zum Zuge. Sollen problemorientiert und symboldidaktisch strukturierte Lernprozesse handlungsorientiert verlaufen, müssen sie sich auch auf Beheimatungs- und Befreiungsversuche in der Nähe wie in der Ferne beziehen lassen.

und bewegt, Filmanalyse in der Oberstufe am Beispiel des Heimatfilms, ZP 40 (1988) 8-10; vgl. Themaheft »entwurf« 3/1997.

114 So W. Jens, Nachdenken über Heimat. Fremde und Zuhause im Spiegel deutscher Poesie, in: H. Bienek (Hg.), Heimat, München/Wien 1985, 14-26, hier: 20.

115 In: ders., Jenseits von Schuld und Sühne: Bewältigungsversuche eines Überwältigten, Stuttgart 1977, 74-101, hier: 77.78f.81 (Hervorhebung d. Verf.). Der Text endet: »Es ist nicht gut, keine Heimat zu haben.« Es bietet sich an, weitere Beispiele der Exilliteratur heranzuziehen, vor allem Gedichte von Hilde Domin; Aufbruch und Bleiben bestimmen das Exilthema; vgl. U. Baltz-Otto, Poesie wie Brot, München 1989, 55-84. »An Stelle von Heimat halte ich die Verwandlungen der Welt.« (Nelly Sachs, »In der Flucht«, in: dies., Gedichte, Frankfurt a.M. 1977, 73).

116 Zur didaktischen Konzeption, die hinter dem Entwurf der Rahmenziele steht, vgl. P. Biehl, Festsymbole. Zum Beispiel Ostern, Neukirchen-Vluyn 1998.

Abstract

In progressive industrial societies it is necessary to maintain a close symbolic bond with a spatially and socially defined area that lies within a broader region, and that can be formed actively. »Heimat« has in addition to its social meaning a subjective meaning and is anchored in everybody's life-cycle. Therefore the term can be combined with emotional values and be used ideologically. This is a challenge for theology and its critical potentials. Characteristic of the Old Testament is the dialectic that deals with liberation and residence, of the New Testament the transfer of *Heimat* into the future. »The Kingdom of God« functions as a model for creating a habitable earth, and for the »conversion of the world into a home« (Bloch). The thesis of this article is that man lives »between two spheres«, namely between *Heimat 1* (the search for the lost childhood, the lost paradise) and *Heimat 2* (the hope of the coming of the Kingdom of God). »Heimat« is the gap between the two spheres in an eschatological sense. It invites people to form it humanely as a scope of freedom, and to build a »culture from beneath«.