

1. Heim und Heimat

Daheim-Geborgensein. Wenn aus einer Wohnung ein Zuhause, ein Heim wird, wenn aus einem Stadtteil mein Revier, mein Kiez wird, wenn aus einem Kirchengebäude meine Gemeinde wird, wenn aus einem Freizeitangebot mein Verein wird, wenn ich mich in Büchern, Musik, Gemälden, Gerüchen zu Hause fühle, wenn aus einer Ansammlung von Orten, Sachen und Menschen meine Heimat wird, dann stellt sich dieses Gefühl ein: Daheim-Geborgensein. Es ist diese unverwechselbare emotionale Qualität, die die Worte Heim und Heimat wie kaum ein anderes deutsches Wort zum Ausdruck bringen und deshalb auch so anfällig für Kitsch und Ideologien macht.

Heim und das daraus abgeleitete Wort Heimat sind urdeutsche Worte und aufgrund ihres unüberschaubaren Bedeutungsumfanges und Assoziationsreichtums kaum in andere Sprachen zu übersetzen. Die Bedeutungsgeschichte von Heim / Heimat kann ohne große Schwierigkeiten zu einer deutschen Kulturgeschichte ausgebaut werden mit all ihren erhabenen, schönen, menschlich, allzumenschlichen und menschenverachtenden Momenten. Insbesondere das Wort Heimat wird in politischen, rechtlichen, pädagogischen, und naturwissenschaftlichen Zusammenhängen ebenso gebraucht wie in Religion, Literatur und Kunst und nicht zuletzt im Diskurs des Alltags.

Die beiden vornehmlichen Bedeutungsachsen liegen auf dem Gebiet des Raumes und dem der sozialen Beziehungen. Das Wort Heim im Sinne von „Zuhause, Wohnung, Wohnstätte für einen bestimmten Personenkreis, Stätte für Zusammenkünfte und Veranstaltungen“ (Etymologisches Wörterbuch) begegnet spätestens ab dem 9. Jhd. Die etwas jüngere Wortform Heimat findet sich ab dem 15. Jahrhundert und verdrängt in seiner Häufigkeit ab dem 16. Jhd. das Wort Heim. Aber auch schon das althochdeutsche heimoti und das mittelhochdeutsche heimuot umgreifen im Wesentlichen räumliche und soziale Aspekte. Es meint zunächst den Familiensitz, das Geburtshaus von Generationen.¹ Eine Heimat oder wie es sächlich in manchen deutschen Dialekten heißt, das Heimat hatte längst nicht jeder, sondern zunächst nur diejenigen, die über Familienbesitz verfügten. Erst im Laufe der Zeit wird der Geburtsort allgemein als Heimat bezeichnet und es etabliert sich als Vorläufer des Staatsbürgerschaftsrechtes das Heimatrecht. Das Heimatrecht regelte das Recht auf einen Wohnsitz und die Ansprüche auf die soziale Unterstützung durch die Gemeinde.² Mit der sukzessiven Einführung des

¹ Vgl. Deutsches Wörterbuch 4/II, hg. v. J. u. W. Grimm, Leipzig 1877, Sp. 864 ff..

² Vgl. Bastian, Der Heimat-Begriff, 116.

Staatsbürgerschaftsrechtes im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts endet die juristische Funktion des Heimatbegriffs.

Trotz seiner langen Wortgeschichte wird das Wort Heimat erst durch die Romantik des frühen 19. Jahrhunderts populär. In zahlreichen Gedichten und Erzählungen zeigt sich dabei, dass die Betonung und Vervielfältigung des Wortes Heimat immer schon die Erfahrung der Fremde und damit die Sehnsucht nach dem Heim, der Heimat, das Heimweh, wie Jung-Stilling es 1794 formulierte, voraussetzt. Die Heimat wird wie in dem gleichnamigen Gedicht von Friedrich Hölderlin zu einem quasinatürlichen unschuldigen, asexuellen Heilsort, zu deren unbeschwerter Glückseligkeit aber aufgrund der Verletzungen in der lustvollen und damit gefährlichen Fremde die Rückkehr nicht mehr gelingt, selbst wenn man sich an den Heimatort, ja sogar ins eigene Heim zurückbegibt. Verlorenes Paradies. Durch die Frühromantik wird der Heimatbegriff dann in volkspädagogischer Absicht politisiert, nach dem die progressive Idee einer deutschen Nation, eines deutschen Staates zunächst in weite Ferne gerückt war.

Im weiteren Verlauf des 19. Jahrhunderts entdeckt das stadtfeindliche Bürgertum die ideologische Kraft des Heimatbegriffs. Die zunehmende geographische und soziale Mobilität im Zuge der fortschreitenden Industrialisierung befördert den Ausbau der Städte und schwächt den gesellschaftlichen Einfluss der auf Landbesitz gründenden Macht des Großbürgertums, das den räumlichen Aspekt des Heimatbegriffs noch einmal verstärkt und dem Stadtleben die Qualität einer Heimat abspricht. Das 1895 gegen die Arbeiterschaft gerichtete Wort des deutschen Kaisers von den vaterlandslosen Gesellen, die keine Heimat haben, richtete sich gegen das städtische Proletariat, die ihre Heimat der Arbeit willen verlassen hatten und z.B. aus dem Ruhrgebiet den Pott machten, einen Schmelzriegel verschiedenster nationaler und internationaler Kulturen.

Aber gerade die Arbeiterbewegung des ausgehenden 19. Jahrhunderts ist es, die den Heimatbegriff wegweisend neu prägt. Sie betont im Gegensatz zum Land besitzenden Bürgertum die soziale Komponente von Heim und Heimat bis hin zu seiner Enträumlichung. Die Arbeiterbewegung selbst wird als Heimat bezeichnet, eine Heimat die nicht mehr über einen begrenzten Raum definiert wird, sondern durch Zugehörigkeit zu einer solidarischen Gemeinschaft. Der Arbeiterschriftsteller Ernst Preczang schreibt im Jahr 1888: „Die rein politische oder wirtschaftliche Wertung der Arbeiterbewegung reicht nicht aus, um ihre Bedeutung zu erklären. Für zehntausende ist sie auch eine seelische Heimat geworden“.³ Wenn seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert die Frauenbewegung, die revolutionäre Sozialdemokratie, eine Künstlergruppe oder der Protestantismus als Heimat bezeichnet wird, so verdankt sich dieser Sprachgebrauch nicht zuletzt der multikulturellen Arbeiterbewegung in den großen Industriegebieten wie dem Ruhrpott. In dieser Tradition stand auch noch

³ Zitiert nach Bastian, Der Heimat-Begriff, 126.

Willy Brandts Regierungserklärung von 1973, in der er von der Aufgabe sprach, eine solidarische Gesellschaft zu bilden, und damit eine soziale und geistige Heimat für alle Bürger im Staat zu schaffen. Nicht der Staat, nicht der politisch abgegrenzte Raum, sondern die gelebte Solidargemeinschaft ermöglicht Brandt zufolge Heimat.⁴

Neben der Industrialisierung und dem damit verbundenen Anwachsen der Städte hatte die Landflucht im 19. Jahrhundert aber auch die großen Auswanderungswellen zur Ursache. Waren die Auswanderer des 18. Jahrhunderts zumeist politisch motiviert, so hatten die Auswanderungswellen des 19. Jahrhunderts überwiegend wirtschaftliche Gründe. Hinzu kamen zahlreiche Zwangsauswanderungen von straffällig gewordenen Deutschen, die man z. B. als unerwünschtes Gesindel nach Brasilien abschob. Die Auswanderer des 19. Jahrhunderts trugen ebenfalls zu einem neuen Heimatverständnis bei. Sie hofften, eine „Neue Heimat“ zu finden. Heimat ist dann nicht mehr nur der erinnerte heimische Ort einer vergangenen Kindheit, Heimat meint hier auch nicht ein neu gefundenes soziales Netz in der Gegenwart, sondern Heimat erhält eine zukünftigen Sinn. Man befindet sich auf dem Weg zu einer erhofften neuen Heimat.

Heimat war im 19. und frühen 20. Jahrhundert ein vielverwendetes Wort mit vielen verschiedenen Bedeutungen und politischen Stoßrichtungen. Wenn wir heute den Begriff in politischen Zusammenhängen mit einem gewissen Unbehagen hören, so hat das seinen Grund in der nationalistischen und dann auch nationalsozialistischen ideologischen Aufladung von Heim und Heimat. Und hier hat die Ideologie des Eigenheimes eine unheilige Wurzel, denn zur Propaganda der nationalsozialistischen Heimatideologie gehörte es auch, dass jeder sein Eigenheim haben sollte.

Aber schon Mitte des 19. Jahrhunderts wurde die heimatverbundene Landbevölkerung als „noch nicht entarteter“⁵ Kern einer zu erneuernden Volksgemeinschaft gepriesen und in der Zeitschrift für deutsche Bildung ist 1925 zu lesen: „Es ist die Bildung des Deutschen zum Deutschen, die Verwurzelung der deutschen Einzelseele in der deutschen Volksseele. Es handelt sich heute nicht nur um die Erziehung zum Gemeinschaftsmenschen, es geht um die Erziehung zum bewussten deutschen Staatsbürger. Und der Weg der Erziehung zum deutschen Staatsbewußtsein führt über die Erziehung zum deutschen Volksbewußtsein und die Erziehung zum deutschen Volksbewußtsein geht über die Erziehung zum deutschen Heimatbewußtsein. In der Heimat liegt das Geheimnis aller Urkräfte völkischen Staatslebens beschlossen. Von der engeren Heimat zum deutschen Volk und vom deutschen Volk zum Staat, das ist der Weg, den unsere Jugend gehen soll.“⁶ Wir wissen, wohin dieser Weg geführt hat und jedes Nachdenken über Heim und Heimat muss daran erinnern, dass die

⁴ Vgl. ebd., 142.

⁵ Zitiert nach ebd., 122.

⁶ Ebd., 124.

emotionale Kraft dieses Begriffs ein wesentlicher Faktor nationalsozialistischer Propaganda war, und es ist höchst relevant für die Fragestellung unserer Tagung, dass Heim und Heimat für heilig erklärt wurden. Und mit dieser religiösen Überhöhung des Heimatbegriffes wurde der Überfall der Tschechei 1938 als „Heimholung ins Reich“ gerechtfertigt. „Heimatboden, Volksboden, Volksheimat sind zentrale Komposita der Blut-und-Boden-Ideologie, die auf den Zusammenhang von Territorium, Volk und Heimat verweisen.“⁷ Der nationalsozialistische Heimatbegriff trug zur Legitimierung der Ermordung derjenigen bei, denen die Heimat in der Heimat bestritten wurde, indem sie als nicht dazugehörig, als fremdartig, als entartet gebrandmarkt wurden: Juden, Sinti und Roma, geistig Behinderte, politische Gegner, Homosexuelle und viele andere.

Daheim-Geborgensein. Konnte man dieses Gefühl in Deutschland nach dem 2. Weltkrieg wieder haben? Die emotionale Tiefe des Heimatbegriffes wird auch darin deutlich, dass in den fünfziger Jahren gerade der deutsche Heimatfilm den Deutschen eine politikfreie, kindliche, liebevolle Heimat zurückgeben will. Heimat wird zum Kitsch, der der unverarbeiteten Schuld des deutschen Volkes die unschuldige Landidylle entgegensetzt. Das Eigenheim wird zum Ideal eines friedlichen Heilsortes, dessen propagierte Idylle mit dazu beigetragen hat, dass körperliche, sexuelle und seelische häusliche Gewalt lange totgeschwiegen wurden. Je mehr es dann aber doch zur Aufarbeitung des Unverarbeitbaren kommt, desto mehr wird der Heimatbegriff zurückgedrängt. Aus dem Schulfach Heimatkunde werden die Fächer Sach- und Gemeinschaftskunde, aus der Heimatgemeinde wird die Ortsgemeinde usw.

Aber das scheint nur eine Intermezzo gewesen zu sein. Gerade angesichts der Globalisierung wächst die Sehnsucht nach dem Lokalen, Überschaubaren, Heimeligen, Heimatlichen. Martina Löw stellt diesbezüglich zu Recht fest: „Die Einbindung in lokale Räume mit ihren spezifischen Wirklichkeitsstrukturen geschieht unter Bedingungen von Globalisierung nicht einfach, wie man es für traditionelle Gemeinschaften annehmen kann, durch das Vor-Ort_Gegebene, sondern durch die differente Bezugnahme auf das Globale.“⁸

Die deutsche Gesellschaft befindet sich in einem Prozess radikaler Entsolidarisierung. Die Armut und damit gerade auch die Kinderarmut wachsen rasant. Auch gute Schüler bekommen mitunter keine Lehrstelle mehr. Über die Schwachen redet man nicht mehr. Wirtschaftspolitischer Kollateralschaden. Gerechtigkeit wird zur Worthülse, Barmherzigkeit zum Fremdwort. Keine Perspektiven. Arbeitslose über 50 sind kaum noch vermittelbar. Asylanten bekommen keine Arbeitserlaubnis, selbst wenn sie eine Arbeitsstelle gefunden haben. Die Brutalität wächst. Nachrichten über misshandelte und getötete

⁷ Ebd., 133.

⁸⁸ Martina Löw, Art. Raum – Die topologischen Dimensionen der Kultur, in: Handbuch der Kulturwissenschaften 1, hg. v. Friedrich Jäger, Burkhard Liebsch, 49.

Kinder häufen sich. Gewalt in der Schule, auf dem Schulweg. Schüler prügeln und filmen ihre Opfer mit dem Handy und verschicken diese Gewaltbilder- und videos per sms und Internet. Wir leben in gefährlichen, in unsicheren Zeiten. Der internationale Terrorismus hat unsere Regionalzüge erreicht. Daheim-Geborgensein. Wie ist das heute und hier möglich bei all dem Schrecken, der Gewalt, der Hoffnungslosigkeit, der um sich greifenden Armut? Eigenheim – wer kann sich das schon leisten? Und wer es sich leisten kann, leistet es sich in einer Gegend, in der die anderen nichts zu suchen haben. Nach wie vor wird die Idylle gesucht. Diese aber ist zur Ware geworden. Martina Löw betont in Anlehnung an Henri Lefebvre, „dass der Raum stets Ausdruck des jeweiligen Gesellschaftssystems und damit hier und heute Ausdruck kapitalistischer Wirtschaftslogik ist. Der Raum ist Ware geworden. Der Raum als Grund und Boden wird vermessen, erfasst und verteilt. Auf diese Art und Weise schafft der Kapitalismus eine eigene Art von sozialem Raum, welche den Raum aus dem Hintergrund reiner Territorialität in den Vordergrund strukturierender Anordnungen rückt.“⁹

Eigenheim – schön und gut, aber heilig ist es nicht. Es ist vielmehr ein ganz und gar in die ungerechte Verteilung von Kapital, Raum und anderen Ressourcen verstricktes Konzept.

Aber was heißt eigentlich heilig?

2. Heilig

2.1. Der heilige Gott, die heiligen Besitztümer der Götter Roms und die Problematik des Kollektivums¹⁰ „das Heilige“

Vergleicht man das antike römische Konzept von „*sacer*“ mit der biblischen Rede vom Heiligen Israels, wird man wenig Übereinstimmendes ausmachen können. Die Konzepte sind so verschieden, dass sie sich nicht ineinander übersetzen lassen und unter einer gemeinsamen Kategorie – etwa Rudolf Ottos „das Heilige“ – systematisiert werden könnten. Das Lateinische *sacer* erfüllt die Funktion eines Possesivpronomens, indem es einen Ort, ein Ding oder auch einen Menschen einem Gott als Besitz zuschreibt und grenzt diesen Besitz von solchen Orten und Dingen ab, die keinem Gott gehören, also als *profanum* gelten. Römische Götter als „heilig“ zu bezeichnen, ergibt keinen Sinn, da man damit zum Ausdruck bringen würde, dass ein Gott sich selbst besitzt.¹¹

⁹⁹ Löw, ebd., 50.

¹⁰ Carsten Colpe, *Art. Das Heilige*, Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe III, Stuttgart 1993, 80-99, hier: 83: „Das Heilige´ ist kein Abstraktum wie ´die Heiligkeit´, sondern primär ein Kollektivum. Ein solches kann man nicht in den Plural setzen.“

¹¹ Jörg Rüpke, *Die Religion der Römer. Eine Einführung*, 2. überarb. Aufl., München 2006, 14: „Daß nicht einfach alles religiös ist, zeigt auch die Sprache. Es gibt den Begriff des *sacer*, des ´Heiligen´. *Sacer* entstammt der Sprache des Eigentums: ´Heilig´ist, was Eigentum eines

Während die antik römische Konzeption vornehmlich Orte und Dinge markiert, verweist die biblische Rede vom Heiligen zuerst und zuletzt auf Gott selbst. Nicht Orte oder Dinge sind als solche „heilig“, sondern Gott ist „der Heilige“ schlechthin. Seine Strahlkraft vermag in der Folge auch Anderes zu heiligen. Diese personale Rede vom Heiligen bringt damit aber nicht zum Ausdruck, Gott „gehöre“ sich selbst. Vielmehr verweist die Rede von der Heiligkeit Gottes vor allem auf dessen unermessliche Wirkkraft, deren Ausstrahlung alles und jeden auf unwiderstehliche Weise zu durchdringen und zu verändern vermag, sei es, dass der oder das so Durchdrungene an dieser unermesslichen Macht partizipiert, sei es, dass er oder es durch die Nähe der göttlichen Heiligkeit vernichtet wird.

Der biblische Gott ist heilig, weil er selbst Ort und Generator unermesslicher Strahlkraft ist. Die römischen Götter sind nicht heilig, ihr Besitz hingegen ist es. In diesen beiden Aussagen meint aber „heilig“ etwas so Verschiedenes, das man nicht von einer sie verbindenden Kategorie „des Heiligen“ sprechen sollte: „Religion als handelndes Antworten des Menschen auf den Anruf des ‚Heiligen‘, als Erfahrung von ‚Numinosem‘, ‚Macht‘ oder dergleichen zu beschreiben, ist geschichtlich gesehen lediglich der Versuch, in der Definition *Gott*, das Ziel christlicher Verehrung, durch einen weniger spezifisch christlichen Begriff zu ersetzen.“¹²

Sicher können begriffsgeschichtliche Untersuchungen die eine oder andere Ähnlichkeit im Umgang mit solchen Erfahrungen thematisieren, die im Deutschen mit dem Wort „heilig“ assoziiert werden. Die sachgemäße Unschärfe der besten dieser Untersuchungen¹³ nötigt aber dazu, sich von einem universalen Konzept „des Heiligen“ zu verabschieden, wie es forschungsgeschichtlich höchst wirksam Rudolf Otto¹⁴ vorgelegt hatte. Die in der Debatte um „das Heilige“ begegnenden Phänomene wird man eher erschließen, wenn sie, gerade in ihrer Unübersetzbarkeit, kontextuell sowohl ideell wie sozial eingebunden untersucht werden. Auf diese Weise stehen bereits die untersuchten Phänomene

Gottes, einer Göttin ist. Zumeist handelt es sich um irgendein Grundstück, auf dem ein Tempel errichtet werden sollte, auf dem dann auch bestimmte Gegenstände, Weihegaben vor allem, Statuen ‚kon-sekriert‘, somit in das Eigentum einer Gottheit überführt wurden. Selbstverständlich sind die Götter selbst nicht heilig, sie sind nicht *sacer*, sie sind ja nicht Besitzer ihrer selbst – zumindest ist das kein Gedanke, den man sinnvoll äußern würde. Der Gegenbegriff heißt *profanus*. Darin stecken zwei Wörter: *pro*, ‚vor, für‘, und ‚*fanum*‘, das Heiligtum. *Profanus* ist das, was vor, was außerhalb des Heiligtums, des heiligen Bezirkes steht.“

¹² Rüpke, ebd., 12.

¹³ Vgl. Albrecht Dihle, *Art. Heilig*, RAC XIV, Stuttgart 1988, Sp.1-63; Carsten Colpe, *Art. Heilig* (sprachlich), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe III*, Stuttgart 1993, 74-80; ders., *Art. Das Heilige*, *ibidem*, 80-99.

¹⁴ Rudolf Otto, *Das Heilige*, 1. Aufl. 1917. Vgl. zur Forschungsgeschichte Carsten Colpe, *Die wissenschaftliche Beschäftigung mit „dem Heiligen“ und „das Heilige“ heute*, in: *Das Heilige. Seine Spur in der Moderne*, hg. v. Dietmar Kamper, Christoph Wulf, Frankfurt a.M. 1987, 33-61.

jeder Harmonisierung bzw. Konformisierung entgegen. Religionen bzw. ihre Ausdrucksformen als Zeichenzusammenhänge zu erforschen, kann nicht länger mit einem – häufig unthematisierten – idealistischen oder konstruktivistischen Symbolbegriff erfolgen, der die von den Religionen zur Sprache gebrachten Phänomene kaum oder gar nicht mehr konkret wahrzunehmen erlaubt oder sie sogar als Hirngespinnste abtut.

Was Carsten Colpe für den Begriff des Heiligen formulierte, gilt, im Rückgriff auf die zuvor beschriebene enge Wechselbeziehung, ebenso für den Begriff des Wunders: „So gewiß nun als heilig gerade soziale Wirklichkeiten bestimmt werden müssen, so unkritisch wäre es andererseits, die ganze Wirklichkeit als sozial erzeugt, und damit grundsätzlich Transzendenz als durch immanente Handlungen hergestellt anzusehen.“¹⁵ Das weit über die Theologie hinausgehende gegenwärtige neue Interesse am Wunder,¹⁶ am Heiligen und auch am Bösen verweist im Gegenteil auf die brüchig gewordene Überzeugung, Realität lasse sich vollständig empirisch über den kontinuierlichen zweistelligen Zusammenhang von Ursache und Wirkung sowie über Verfahren der Analogiebildung ermitteln.

2.2. Der Heilige Israels, sein Heiliger Geist und die durch ihn Geheiligten

Die personal fundierte Konzeption des Heiligen gehört konstitutiv zur alttestamentlichen Rede von Gott. Mit der Heiligkeit Gottes wird seine Unverfügbarkeit, Unnahbarkeit, Andersartigkeit, Gerechtigkeit, Reinheit, vor allem aber seine unwiderstehliche Strahlkraft, die kreativ wie destruktiv wirken kann, zur Sprache gebracht. „Bei der vielfältigen Prädikation oder Selbstprädikation Jahwes als *h.* kann dabei vornehmlich an die Erweise der Macht (1 Sam. 2,2 im sehr alten Hanna-Lied), an die Reinheit und Makellosigkeit (Lev. 11,44), den verzehrenden, ehrfurchtsgebietenden Glanz, der ohne Tun Macht ausübt und darum vom Menschen nicht ausgehalten wird (Ex. 3, 4/6; 19,20/4; 1 Reg. 19, 11/3; Jes. 6,3/7), gedacht sein. Der Glanz (*kavod*), von dem immer wieder die Rede ist (z.B. Ex. 24, 16f. [...]), ist sichtbarer Ausdruck der H.keit.“¹⁷

¹⁵ Carsten Colpe, *Art. Das Heilige*, Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe III, Stuttgart 1993, 80-99, hier: 90.

¹⁶ Wunder. Katalog zur Ausstellung der Deichtorhallen Hamburg und der Siemens Stiftung, kuratiert von der Praxis für Ausstellungen und Theorie, hg. v. D. TYRADELLIS/B. HENTSCHEL/D. LUCKOW, Köln 2011; vgl. auch H. DEUSER, *Marvels, Miracles, Signs, and the Real: Peirce's Semiotics in Religion and Art*, in: S. ALKIER/A. WEISSENRIEDER (Ed.), *Miracles Revisited. New Testament Miracle Stories and their Concepts of Reality*, SBR 2, Berlin/New York 2013, 377-390.

¹⁷ Albrecht Diehle, *Art. Heilig*, RAC XIV (1988), Sp. 1-63, hier: 26.

Die hebräische Wurzel *qds* erscheint mehr als 800 mal im Alten Testament, vornehmlich in Ex, Lev, Num, Jes, Ez 1 u. 2 Chr, Ps. Gott wird in Jesaja 1,4 als der „Heilige Israels“ bezeichnet. Alles, was in den Schriften Israels als heilig gilt, erhält seine Heiligkeit nicht durch sich selbst oder durch irgendeine nebulöse „numinose Sphäre“, sondern als heiligende Durchdringung mit der Strahlkraft der Heiligkeit Gottes. In diesem Sinne werden u. a. das Stiftszelt und die dort verwendeten Kultgeräte (Ex 40,9), Priester (Ex 28,41; Lev 21,8), Propheten (Jer 1,5), der siebte Schöpfungstag (Gen 2,3), vor allem aber das Volk Israel selbst geheiligt: „Und ihr sollt mir heilig sein, denn ich, der Herr, bin heilig, und ich habe euch aus den Völkern ausgesondert, damit ihr mir gehört.“ (Lev 20,26).

Die Heiligkeit Gottes als dessen unermesslich ausstrahlende Wirkkraft zu denken, wird von den neutestamentlichen Schriften übernommen und besonders eindrücklich in der Johannesapokalypse¹⁸ in intertextueller Verknüpfung mit Ez und Jes gestaltet. Gott wird in einem Syntagma, das grammatische Regeln des Altgriechischen durchbricht, zunächst als derjenige bezeichnet, „der da ist, der da war, und der da kommt“, ohne das Wort „Gott“ explizit zu verwenden (Apk 1,4c). In einem instruktiven Beitrag zur Sprache der Johannesapokalypse vertritt Traugott Holtz die These, dass die grammatischen Regelverletzungen in diesem Syntagma und auch an anderen Stellen nicht auf die mangelnde Sprachkompetenz des Verfassers der Apokalypse verweisen, sondern vielmehr die Sprache selbst in höchst reflektierter Weise als Metapher genutzt wird, die zum Ausdruck bringt, dass die menschliche Sprache Gott gar nicht angemessen bezeichnen kann.¹⁹ Auf jeden Fall aber verweist das Syntagma, das in Apk 1,8 wiederholt und mit dem Satz, „Ich bin das A und das O, spricht Gott, der Herr“, eingeleitet wird, auf die alle Zeiträume umgreifende Schöpfermacht Gottes. Dieser wird dann am Schluss von Vers 8 auch zusammenfassend und folgerichtig als Pantokrator tituliert. Dieses Gottesprädikat in der Apk steht ebenso wie die genannte Heiligkeitskonzeption in Kontinuität zu den alttestamentlichen Schriften, denn in der LXX ist *Kyrios Pantokrator* die Übersetzung von *JHWH Zebaoth* (Herr der Heerscharen).

Der Gott der Johannesapokalypse ist der machtvolle Schöpfergott, der alle Zeiten umgreift und alles beherrscht (vgl. Apk 1,8; 4,11). Seine Macht ist grenzenlos, und in ihr liegt die Hoffnung der Menschen auf den endgültigen Sieg über die begrenzte und dennoch furchtbare Unheil anrichtende Macht des Bösen begründet. Nicht zuletzt die Plausibilität der Rede von der

¹⁸ Vgl. die ausführlichere Analyse der poeto-theologischen Konzeption der Apk bei Stefan Alkier, Die Johannesapokalypse als „ein zusammenhängendes und vollständiges Ganzes“, in: Michael Labahn, Martin Karrer (Hg.), Die Johannesoffenbarung. Ihr Text und ihre Auslegung, Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 38, Leipzig 2012, 147-171.

¹⁹ Vgl. T. Holtz, Sprache als Metapher, in: F. W. Horn (Hg.), Studien zur Johannesoffenbarung und ihrer Auslegung. FS für Otto Böcher zum 70. Geburtstag, Neukirchen-Vluyn 2005, 10-19.

Auferweckung²⁰ in der Johannesapokalypse liegt in dieser unbegrenzten Macht des Schöpfers begründet, dem auch die letzte Schrift der Bibel trotz der zahlreichen Mächte des Bösen, die in den drastischen Visionen der Johannesapokalypse dargestellt werden, keinen Gott gleichwertigen und nicht einmal einen von ihm unabhängigen Gegenspieler zur Seite treten lässt.

Die Kapitel 4 und 5 der Johannesoffenbarung malen den Thronsaal des heiligen Gottes als Zentrum kosmischer Machtfülle in atemberaubender Dichte vor Augen. In der ersten Vision in Kapitel 4 sieht Johannes Gott auf seinem Thron mit seinem Hofstaat. Die mit Bildern und Zitaten insbesondere aus Ezechiel 1 und Jesaja 6 gezeichnete Szene gipfelt in dem Lobpreis der 24 Ältesten: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr, Gott, der Herrscher über das All, der war und der ist und der kommt. [...] Würdig bist du, Herr, unser Gott, zu ergreifen Preis und Ehre und Kraft, denn du hast alle Dinge geschaffen und durch deinen Willen waren sie und wurden geschaffen“ (4,8b-11).

Das Adjektiv „heilig“ dient in biblischen Kontexten vor allem der Markierung Gottes als Hort unermesslicher, singulärer Kraft. Diese Theologie des Heiligen ist eine Theorie personaler, kosmischer Macht, die schöpferisch und destruktiv wirksam werden kann, je nachdem, wie man sich zu ihr verhält. Alle anderen Akteure, Dinge, Orte, Zeiten, die in biblischen Texten als heilig qualifiziert werden, erhalten ihre Heiligkeit durch die ihnen vom heiligen Gott zuteil werdende Heiligung, die als leibhaftige Durchdringung mit der Strahlkraft des Heiligen vorgestellt werden kann. Insbesondere der Heilige Geist ist nichts anderes als die leibhaftige Vermittlung der transformierenden Strahlkraft des heiligen Gottes, die in den von ihr durchdrungenen Leibern, Räumen, etc. wirkt. Dieser dichte Erklärungszusammenhang lässt in den Blick geraten, warum in den neutestamentlichen Schriften der Heilige Geist eine so entscheidende Rolle spielt. In der Auferweckungstheologie ist es die Kraft des Heiligen Geistes, die die Auferweckung des Gekreuzigten bewirkt (vgl. Röm 1,4). Die wundersame Singularitäten hervorbringende Wirksamkeit des Heiligen Geistes wird dann von den narrativen Theologien der Evangelien als Inszenierung von Wundergeschichten in das Leben des Gekreuzigten verlagert. Matthäus und Lukas zufolge zeugte die Wirkkraft Gottes Jesus von Nazareth, während Markus die Durchdringung mit dem Heiligen Geist erst ab der Taufe für gegeben hält. Aber auch für das Markusevangelium ist der Mensch Jesus von Nazareth „der Heilige Gottes“ (Mk 1,24c) – und dieses Prädikat sprechen ihm Dämonen zu im Kontext einer Wundergeschichte (vgl. Mk 1,21-28)!

Das lukanische Doppelwerk kann sogar insgesamt als eine narrative Inszenierung einer Theologie des Heiligen Geistes begriffen werden, die in Kontinuität zur alttestamentlichen Konzeption des Heiligen verfasst ist. Lukas beginnt seine Erzählung mit der wunderbaren Schwangerschaft der Elisabeth (vgl. Lk 1,7.13) und knüpft damit intertextuell an die Erzählungen der Empfängnis unfruchtbarer oder altersbedingt nicht mehr fruchtbarer Frauen in

²⁰ Vgl. dazu S. Alkier, Die Realität der Auferweckung, s.o. (Anm. 1).

den Heiligen Schriften Israels an, deren wirkmächtigste die wunderbare Empfängnis Isaaks ist, die Sara zuteil wurde (vgl. Gen 11,30; 21,2). Die bei Lukas erzählte Empfängnis wird dem Mann der Elisabeth, dem Priester Zacharias, von einem Engel angekündigt. Die Rede des Engels verwebt in diese Geschichte die Erzählungen über den Propheten Elia, mit dessen Kraft und Geist der angekündigte Sohn der Elisabeth und des Zacharias ausgestattet werden soll. Damit wird intertextuell bereits andeutungsweise die Kraft der Totenerweckung eingeschrieben, denn die Erzählung von der Wiederbelebung des Sohnes der Witwe von Sarepta durch das Bitten und Tun des Elia gehört fest zum Erzählschatz, der mit Elia verbunden ist.

Der durch den Engel dem Zacharias angekündigte Sohn soll nun „vom Mutterleib an mit dem Heiligen Geist angefüllt werden“ (Lk 1,15b) und „im Geist und in der Kraft Elias“ wirken (1,17a). Zacharias, der erfahrene Tempelpriester, zweifelt die Ankündigung des Engels an und erfährt am eigenen Leib ein Strafwunder, das zugleich als Zeichen gilt.

Der Zweifel des lebenserfahrenen Priesters Zacharias steht im direkten Gegensatz zum glaubenden Vertrauen, das die junge Maria der Ankündigung ihrer jungfräulichen Schwangerschaft durch den Engel entgegenbringt. Damit inszeniert Lukas gleich zu Beginn seines Evangeliums zwei Rezeptionsweisen, mit der dem Evangelium von Gottes Wirkmacht begegnet werden kann. Das Strafwunder am zweifelnden Priester warnt davor, die Macht Gottes zu unterschätzen, während der kontrafaktische Glaube der Maria an die unbegrenzte Schöpfermacht Gottes den Lesenden als Vorbild vor Augen geführt wird. Auch den Lesern des Lukasevangeliums gilt daher die Seligpreisung der Maria, wenn sie das Evangelium mit dem Zutrauen in Gottes wunderbare Macht lesen bzw. hören, mit dem Maria der Rede des Engels begegnet: „Und selig bist du, die du geglaubt hast! Denn es wird vollendet werden, was dir gesagt ist von dem Herrn!“ (1,45).

Lukas erzählt die wunderbare Empfängnis der Maria, die sogar ohne Geschlechtsverkehr durch das direkte Wirken des Heiligen Geistes schwanger wird (vgl. 1,31.34f.), um von Beginn an klarzustellen, dass die Jesus-Christus-Geschichte von der unermesslichen Schöpfermacht und der rettenden Barmherzigkeit des heiligen Gottes handelt. Die Rede des Engels Gabriel, der der Maria die Empfängnis ankündigt, lässt keinen Zweifel darüber aufkommen, dass dieses Kind mit noch größerer Kraft begabt sein wird als das Kind der Elisabeth: „Der Heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten; darum wird auch das Heilige, das geboren wird, Gottes Sohn genannt werden.“ (Lk 1,35). Sodann führt der Engel beide für menschliche Möglichkeiten unmöglichen Schwangerschaften auf die unbegrenzte Schöpfermacht Gottes zurück. Damit wird die Grundannahme formuliert, die alle Wunder Jesu und seiner Gefährten und auch die Auferweckung des Gekreuzigten und dessen Himmelfahrt plausibilisiert: „Denn für Gott ist nichts unmöglich.“ (1,37) Sein Sohn gilt im Lukasevangelium als leibhafte Verkörperung des Heiligen.

Wie der auferweckte Gekreuzigte in seinem Leben und Sterben die Kraft und Wahrheit Gottes bezeugt hat, so besteht das Leben in der Nachfolge dieses *Zeugen der Zeugen des Heiligen Israels* darin, ein der Heiligung gemäÙes Leben zu führen, ein Leben also, dass insofern heilig ist, als es auf Gott hin transparent wird (vgl. auch 1Petr 1,15-17). Dass Menschen diese Kraft trotz aller Widrigkeiten aufbringen können, erweist ihre Heiligung und markiert sie als Orte der Wirkung des Heiligen Geistes. In diesem Sinne spricht Gott in Apk 4,8c von den „Heiligen“ und begreift ihre Gebete mit einer Metapher aus dem Raum des göttlichen Heiligtums als „Räucherwerk“.

Wie schon die Rede vom heiligen Gott, so steht auch dieses Konzept in der Kontinuität zu den Schriften Israels. Das sogenannte Heiligkeitsgesetz in Lev 17-26 wird benannt nach Lev 19,2. Dort heißt es: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, der Herr, euer Gott.“ Dieses wohl frühestens auf das babylonische Exil zurückgehende Gesetzeswerk mit seinen drakonischen Strafen reflektiert kaum eine gängige Rechtspraxis. Vielmehr ist es Ausdruck des Konzeptes der Heiligung des alltäglichen Lebens, das später, zur Zeit Jesu und des frühen Christentums, von den Pharisäern vertreten wurde und das auch in das Ethos des frühen Christentums Eingang gefunden hat.²¹

Dieses Konzept prägt auch die tempeltheologische Metaphorik in 1 Kor 6,19f, die Leiber der Geheiligten als Orte des Heiligen zu würdigen: „Oder wiÙt ihr nicht, daß euer Leib ein Tempel des heiligen Geistes ist, der in euch ist und den ihr von Gott habt, und daß ihr nicht euch selbst gehört? Denn ihr seid teuer erkaufte; darum preist Gott mit eurem Leib.“

Wie der Heilige Israels seine Kraft nicht zuletzt als Richter einsetzt, so werden folgerichtig sein heiliger Christus mit diesem Amt begabt und, über die Theologie des Heiligen, auch die Geheiligten in dieses Richteramt eingefügt: „WiÙt ihr nicht, daß die Heiligen die Welt richten werden?“ (1 Kor 6,2). Der Identitätsmarker der Heiligen besteht aber nicht als ein essentialistisch gedachter Personenkern, sondern er wird als passive Heiligung durch die Kraft des Heiligen Geistes vorgestellt, also als eine prekäre, auf Bitten angewiesene Identität, die es prozesshaft im Alltag des Lebens zu bezeugen und zu manifestieren gilt, gerade weil es keine anthropologische, sondern eine theologische Kraft ist, über die das Individuum zu keiner Zeit verfügen kann. Gerade deswegen bleibt die Paränese der Geheiligten ein wesentlicher Bestandteil der neutestamentlichen Schriften und insbesondere der Briefliteratur: Sie sind geheiligt durch die Kraft des Heiligen Geistes. Diese Kraft ermächtigt sie, als Zeugen des Heiligen zu leben und verpflichtet sie in ihrer Lebensführung, auf den heiligen und heiligenden Gott hin transparent zu werden. Dieser Gedanke führt theologiegeschichtlich zu den Heiligenlegenden, in denen die Wundertaten der Heiligen nicht etwa die intrinsische Stärke der

²¹ Vgl. auch hier 1Petr 1,15-17 und die daraus folgende Ethik im ersten Petrusbrief. Vgl. dazu Stefan Alkier (Hg.), *Strategien der Positionierung im 1. Petrusbrief*, Kleine Schriften des Fachbereichs Evangelische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt/Main, Leipzig 2014.

Glaubenshelden inszenieren, sondern die alles durchdringende Strahlkraft des heiligen Geistes.

3. Himmlische Heimat?

Heimat ist kein biblischer Begriff, aber er findet sich in unseren Gesangbüchern. Dabei wird zumeist den Schrecken dieser Welt die himmlische Ruhe entgegengesetzt. Ausruhen in den Armen Jesu Christi, Wohnen bei Gott, Daheim-Geborgensein für immer. Das irdische Jammertal geht uns nichts mehr an. Nichts stört mehr. Ewiger Friede.

Der Begriff der Himmlischen Heimat setzt aber etwas voraus, das heute nur noch wenige westeuropäische Christen fühlen und noch weniger denken: Die Gewissheit der Auferweckung der Toten. Die Kraft der Hoffnung, die der Ausdruck Himmlische Heimat zu wecken vermag, ergibt sich erst aus dem Zutrauen, dass der Gott Israels, den Jesus verkündet hat, der Schöpfergott ist, dessen unendliche Kreativität auch nicht vor der Macht des Todes halt macht. Paulus formuliert das sehr eindrücklich im Römerbrief: Gott ist der, „der die Toten lebendig macht und ruft das, was nicht ist, dass es sei.“ (4,17) Paulus weiß das, weil der Gekreuzigte von Gott auferweckt worden ist. Das Marterwerkzeug des Kreuzes wurde durch diese liebevolle Machttat Gottes zum Symbol des Lebens ohne die Erinnerung an den Schrecken des Todes auszulöschen. Sie bleibt am Kreuz lesbar. Sie wird nicht verdrängt. Aber es ist nicht das letzte Wort. Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit hat das letzte Wort.

Abraham wusste Paulus zufolge, „aufs allergewisseste: was Gott verheißt, das kann er auch tun.“ (Röm 4, 21). Paulus und mit ihm das gesamte biblische Zeugnis von der Kreativität Gottes, fordert nicht dazu auf, abstrakt an die Möglichkeit einer Totenerweckung zu glauben. Es geht nicht um die Durchbrechung von Naturgesetzen oder um Parapsychologie oder Esoterik. Es geht um das Vertrauen zu dem Gott, den Jesus von Nazareth verkündet hat, zum Gott Abrahams, Jakobs und Isaaks, dessen Signatur Gerechtigkeit und Barmherzigkeit sind, zu Gott, der Israel aus Ägypten geführt hat, zu Gott, der Jesus Christus von den Toten erweckt hat. Wir lernen diesen Gott kennen, wenn wir uns mit der Bibel vertraut machen, wenn wir in ihren Erzählungen, Liedern und Gedichten, Briefen und Visionen heimisch werden, wenn wir mit den biblischen Texten leben. Die Hoffnung auf die himmlische Heimat ist ohne den Gott, von dem die Bücher des Alten und des Neuen Testaments erzählen, nicht zu haben.

Heimat ist kein biblisches Wort. Weder im Alten noch im Neuen Testament finden sich auch nur im Ansatz Parallelen zur deutschen Heimatliteratur, die die Heimat zum unschuldigen Heilsort schönfärbt, ein Heilsort ohne Sexualität, Gewalt, Widersprüchen und mörderischen Konflikten. „Was wahr ist, streut nicht Sand in deine Augen“. Dieses Wahrheitskriterium Ingeborg Bachmanns hilft zur Kritik der Ideologie von Eigenheim und Heimat und es lässt zugleich

das Geflecht der biblischen Bücher als wahr erscheinen. Die biblischen Geschichten sind ohne Weichmacher geschrieben. Vielleicht fällt vielen Menschen die Bibellektüre heute deshalb so schwer, weil ihre Erwartungen nach einer harmonischen Gegenwelt von der Bibel so radikal enttäuscht werden. Vielleicht halten sie den biblischen Realismus, der keinen Sand in die Augen streut, nicht aus? Die biblischen Helden Abraham, David, Mose, Petrus und Paulus sind nicht ohne Schuld. Von ihnen werden keine idyllischen Eigenheim-Erzählungen präsentiert. Lesen wir die Geschichten nach, die die Namen der beiden Stammbäume Jesu im Lukas- und im Matthäusevangelium erzählen, so finden wir in der Familiengeschichte Jesu selbst Mord, Ehebruch, Verstellungen, Täuschungen, Götzendienst. Die Geschichte Israels, die die biblischen Bücher erzählen, ist keine idyllische Heimatgeschichte. Das Land, in dem Milch und Honig fließt, wird Abraham nicht zur Heimat. Als er Isaak verheiraten möchte, schickt er seinen Knecht zur Brautwerbung zu seiner in Haran ansässigen Sippe. Aber auch das im heutigen Syrien gelegene Haran wird nicht etwa als Geburtsort Abrahams erzählt, sondern Ur, das im heutigen Irak gelegen war. Die Helden der Bibel gründen keine Heimatvereine. Der Mut zum Aufbruch, zur Wanderschaft, zum Verlassen des Gewohnten ist ihnen gemein. Der Auszug aus Ägypten wird zur identitätsbildenden Erinnerungsgeschichte Israels, keine Heimatgeschichte erhält ihren Rang. Das Fremdenrecht wird damit begründet, dass auch Israel ein Fremdling in Ägypten war. Im 1. Petrusbrief wird die Fremdlingsschaft zur Metapher der Christen.

Auch der Himmel wird in der Bibel nicht als Heimat dargestellt. Der Philipperbrief des Paulus bildet hier keine Ausnahme. Das griechische Wort *politeuma* wird missverstanden, wenn es in Phil 3,20 als Heimat übersetzt wird. Vielmehr handelt es sich um einen Rechtsbegriff, der einer Minderheit eine eigene Rechtsprechung, eine Selbstverwaltung als Fremdenrecht zugestand. Luther übersetzte es nicht schlecht: *Unsere Bürgerschaft ist im Himmel.*“ Paulus nutzt politische Sprache und macht damit auf ironisch-polemische Art und Weise klar, dass die Gemeinschaft der Christen nicht juristisch hergestellt werden kann, sondern sie ein Geschenk des Himmels ist, ein Geschenk Gottes, eine Schöpfung der Kreativität Gottes. Dieses Bürgerrecht kann nicht durch Geld oder andere Leistungen erkaufte werden. Es gibt auch keine nach Vermögen gestaffelte Hierarchie der himmlischen Bürgerschaft. Sie ist unbezahlbar und doch durch den unermesslichen Reichtum der Güte Gottes allen gleichermaßen offen.

Wenn der Himmel der biblischen Botschaft auch nicht als Heimat missverstanden werden darf, so gibt es doch eine tragfähige Bedeutungsschnittmenge, um metaphorisch und mit einem augenzwinkernden kritischen Bewusstsein von der himmlischen Heimat zu sprechen. Das Reich Gottes, das Jesus in den Evangelien verkündet, das Himmelreich, ist das Friedensreich. Schalom. Daheim-Geborgensein. Das himmlische Geborgensein

ist die durch keinen Rechtsbruch und durch keine Unbarmherzigkeit mehr gestörte ewige Lebensgemeinschaft mit Gott, wie es auch schon Jesaja, Jeremia und die anderen Propheten als Sprachrohre Gottes schauten. Für Christen wird diese Gemeinschaft durch die Gemeinschaft mit Jesus Christus konstituiert. Auch diese Gemeinschaft ist ein Produkt der kreativen Liebe Gottes. Sie ist nicht an einen Ort, an ein Volk, an einen Way of Life gebunden. Gottes Liebe ist allgegenwärtig und überall und lässt sich nicht begrenzen. Dieses Daheimsein müssen wir nicht machen, es ist schon immer da. Dasein heißt Geborgensein immer und ewig und überall.

Gottes Liebe ist unbegrenzt. Wir sind es nicht. Unser Erleben ist nicht grenzenlos, unsere Liebe hat Grenzen, unsere Räume sind begrenzt, unsere Beziehungen sind abzählbar. Wir sind nicht Gott, sondern seine von ihm geliebten Geschöpfe. Akzeptieren wir unsere Begrenztheit und danken wir für Gottes unbegrenzte kreative Liebe, dann können wir uns getrost in unseren begrenzten Räumen und Beziehungen einrichten und in ihnen wohnen, auf liebevolle und freundliche Art und Weise heimisch werden. Unsere himmlische Heimat, das von Gott geschaffene Daheim-Geborgensein, das immer schon da war und auch im Sterben da sein wird und auch nach dem Tod bleibt, wird uns dazu ermuntern, unsere irdische Heimat nicht als Heilsort mißzuverstehen. Wenn uns im Wissen um unsere himmlische Heimat der Begriff Heimat keinen Sand mehr in die Augen streut, wenn wir auch das Eigenheim nicht exklusiv räumlich, sondern von der Liebe Gottes her denken, dann wird unser Haus, unsere Wohnung Gastfreundschaft implizieren, deren heitere Gelassenheit es auch anderen offen lässt, in unserem Revier heimisch zu werden. Es wäre himmlisch, wenn unser reiches Land, wenn der Riedberg für alle hier lebenden Kinder zu einer liebevollen Heimat würde.

Literatur:

Stefan Alkier, Die Realität der Auferstehung, in: Theologie zwischen Pragmatismus und Existenzdenken, MThSt 90, FS H. Deuser, hg. v. G. Linde u. a., Marburg 2006, 339-359

Andrea Bastian, Der Heimat-Begriff. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung in verschiedenen Funktionsbereichen der deutschen Sprache, RGL 159, Tübingen 1995

Peter Blickle, Heimat. A Critical Theory of the German Idea of Homeland, StG LLC, Camden House 2002

Reinhard Feldmeier, Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief, WUNT 64, Tübingen

Andreas Grünschloß, Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum, HUT 37, Tübingen 1999

Lexikonartikel aus TRE, RGG, EKL, LThK, Ev. Soziallexikon, Deutsches Wörterbuch, Staatslexikon, Hist. Wörterbuch zur Psychologie