

Matthias Zeindler

Zwischen verlorener und erhoffter Heimat Beheimatung im Kontext von Schöpfung, Versöhnung und Erlösung

Die Dinge scheinen klar zu sein: Wenn es um Flüchtlinge geht, sind die Kirchen das Gewissen der Gesellschaft. Sie mahnen eine offene Aufnahmepraxis an und engagieren sich selbst bei der Beherbergung und Integration der Ankommenden. Sie erinnern daran, dass Menschen, die sich einer christlichen Tradition zugehörig sehen, Flüchtenden gegenüber grosszügig zu sein haben. Eine solche Haltung nehmen sie auch ein, wenn die allgemeine Stimmung in der Bevölkerung in eine andere Richtung zu kippen droht. Gerade dann. Dass diese Einstellung von Kirchen und damit von Christinnen und Christen einzunehmen ist, scheint sowohl innerhalb als auch ausserhalb der Kirchen klar zu sein, sowohl für die, die eine solche Einstellung teilen, wie auch für die, die sie ablehnen.

In die Terminologie der Heimat übersetzt, die in diesem Buch zur Debatte steht, lautet eine solche Haltung: Christenmenschen, sofern sie selbst Heimat haben, öffnen Heimatlosen und Heimatsuchenden ihre Heimat, um ihnen Obdach, Nahrung und Sicherheit zu bieten. Der Einsatz der Kirchen gilt denen, die ohne Heimat sind. Die Begründungen für diese Haltung liegen wiederum klar auf der Hand: «Ich war fremd, und ihr habt mich aufgenommen», sagt Christus, der Weltenrichter, zu denen auf seiner Rechten (Mt 25,35). Unbestreitbar gehören Flüchtende zu denen, die laut dem Gleichnis vom Barmherzigen Samariter hilflos am Strassenrand liegen und auf Hilfe angewiesen sind. Und erst recht unbestreitbar dürfte sein, dass jene Schwächsten als erste die Nächsten sind, die zu lieben Jesus die Seinen anweist.

All das soll im Folgenden nicht grundsätzlich bestritten werden. Aber, um Kurt Tucholsky zu zitieren: «Umwege erweitern die Ortskenntnis.» Die Bibel spricht auf überraschend vielen ihrer Seiten von Heimat. Und wie nicht anders zu erwarten, tut sie dies auf eine vielstimmige und facettenreiche Weise. Etwas von diesem Facettenreichtum soll im vorliegenden

Beitrag dargestellt und reflektiert werden. Die Fragen um das rechte Verhalten gegenüber Flüchtlingen werden dadurch nicht einfacher zu beantworten, im Gegenteil, sie verlieren ihre scheinbare Eindeutigkeit. Gerade dies eröffnet aber eine komplexere, realitätsnähere Sicht auf die Phänomene, die vielleicht nicht der raschen Positionierung, dafür aber einer offeneren, weniger verhärteten Auseinandersetzung dient.

Zum *Gang der Untersuchung*: In einem ersten Durchgang (1.) werden die Themenfelder abgeschritten, in denen die Bibel von Heimat spricht. Schon hier zeigt sich, wie omnipräsent die Rede von dem, was wir als Heimat bezeichnen, von der Genesis bis zur Offenbarung des Johannes ist. Bereits in den Schöpfungsgeschichten wird nicht etwa von dem gesprochen, was man heute in einem wissenschaftlichen Sinne als Natur bezeichnet, sondern von einem Ort, der den Geschöpfen als guter Lebensraum dient. Die Schöpfungserzählungen lassen sich mithin lesen als Erzählungen von Beheimatung und die Erzählung vom Verlust des Paradieses entsprechend als eine von Heimatverlust. Die *conditio humana* ist laut der Bibel fast von Anfang an eine von Heimatlosigkeit. Die bekannteste und zentralste Migrationsgeschichte im Alten Testament ist dann die der Herausführung des Volks Israel aus der Sklaverei in Ägypten und die Hineinführung ins Gelobte Land, der Exodus. Eingelassen in diesen Erzählkranz von ersehnter und geschenkter Heimat sind zahlreiche Gesetze, die sich auf den Umgang mit Fremden beziehen: Gesetze, die bei ihren Begründungen regemässig auf Israels einstige Existenz in der Fremde rekurrieren. In den Prophetenbüchern taucht dann eine weitere Weise des Redens von Heimat auf, nämlich die von einer zukünftigen, eschatologischen Heimat in Gottes neuer Welt. Diese Redeweise steht danach auch im Neuen Testament im Vordergrund. Insgesamt begegnet man in der Bibel einem mehrdimensionalen Verständnis von Heimat: Heimat – als Ort und Zustand, wo gutes Leben für das Geschaffene möglich wird – wird gegeben, aber auch verloren. Heimat ist Gabe und bedarf gleichzeitig der Gestaltung, sie findet sich in der Gegenwart, in endgültiger Gestalt aber erst in Gottes Zukunft.

In den übrigen Kapiteln werden Dimensionen dieses biblisch-theologischen Heimatverständnisses an einzelnen Punkten vertieft. Zunächst geschieht dies anhand der Frage der Sünde (2.), also im Kontext der Ha-

martiologie, danach im Blick auf die Versöhnungslehre (3.). In beiden Zusammenhängen erweist sich die Thematik Heimat als fruchtbarer hermeneutischer Zugang zu den jeweiligen Fragen. Dasselbe gilt für die abschliessenden Kapitel zur Kirche (4.) und zur eschatologischen Erwartung (5.). In all diesen Zusammenhängen wird von Heimat gesprochen, all diese Zusammenhänge spielen deshalb eine Rolle bei der Beantwortung unserer heutigen Fragen. Und es zeigt sich auf diesem Weg eindrücklich, dass die Frage nach unserem Verhältnis zu Menschen auf der Flucht nicht allein eine ethische Frage sein darf, sondern eine Frage danach sein muss, wie wir uns als Menschen vor Gott begreifen. Eine Lebensfrage also.

1. Heimat theologisch: gewährt – gestaltet – verheissen

Wie bereits gesagt, es fällt nicht schwer, grosse Teile der biblischen *story* als Erzählungen rund um das Thema Heimat zu lesen. Der Erzvater Abram verlässt seinen angestammten Ort, weil für seine und die Herden des Bruders nicht mehr genügend Weideraum vorhanden ist. Die grosse Sippe des Jakob muss wegen einer Hungersnot nach Ägypten migrieren. Viele Jahre später, nachdem ihre Nachkommen vom Pharaos zur Sklavensarbeit gezwungen worden sind, werden die Israeliten aus dem ägyptischen Reich wieder herausgeführt, mit der Verheissung, anderswo ein Land zu finden, wo «Milch und Honig fliessen». Hat das Volk Israel damit einen Ort gefunden, der ihm zur Heimat wird, bedeutet seine Wegführung ins babylonische Exil wiederum Heimatverlust. Kontrovers wird unter den Exilanten diskutiert, ob der Aufenthalt in Babylon von der Sehnsucht nach der verlorenen Heimat bestimmt sein soll, oder ob der Ort, wohin man deportiert worden ist, seinerseits zur – vielleicht provisorischen – Beheimatung werden kann. Nach der Rückkehr nach Palästina müssen die neu Angekommenen zur Kenntnis nehmen, dass sich am ehemaligen Sehnsuchtsort die hochfliegenden Erwartungen nicht erfüllen. Aus dem Neuen Testament seien lediglich die «Weihnachtsgeschichte» sowie die Lebensweise Jesu erwähnt. Die Kindheitserzählungen in den Evangelien nach Matthäus und Lukas, die später zur «Weihnachtsgeschichte» verschmolzen worden sind, stellen mit dem Zensus von Kaiser

Augustus, der Geburt Jesu in Bethlehem, der Wanderung der Magier sowie der Flucht nach Ägypten einen Kranz von Migrationsgeschichten dar. Und von Jesus ist in der Zeit seiner öffentlichen Tätigkeit kein fester Wohnsitz bekannt, er lebt als Wanderprediger mit wechselnden Aufenthaltsorten. Die Jünger folgen ihm darin.

1.1 Schöpfung als Heimat

Das Thema wird allerdings nicht erst in den zahlreichen Erzählungen vom Suchen, Finden und Verlieren von Heimat aufgegriffen, sondern bereits in den Schöpfungsberichten. Denn das Interesse der biblischen Berichte von der Erschaffung der Welt ist nicht eine distanziert-objektivierende Wiedergabe, wie Himmel und Erde entstanden sind. Die verschiedenen Darstellungen in den ersten beiden Kapiteln der Bibel, aber auch in Psalm 104, zielen vielmehr darauf, die Schöpfung als einen für alle darin Wohnenden angemessenen, dem Leben dienlichen Ort zu zeichnen; darüber hinaus aber auch als einen Ort der Freude und der Schönheit. So wird Gott im Psalm 104 gelobt dafür, dass er Brot aus der Erde hervorbringt «und Wein, der des Menschen Herz erfreut» (Ps 104,15). Diese sowohl funktionale wie ästhetische Güte des Geschaffenen findet sich wieder in der abschliessenden Bejahung des Schöpfers: «Und Gott sah alles an, was er gemacht hatte, und sieh, es war sehr gut» (Gen 1,31).¹ Die Erde, wie Gott sie erschaffen hat, ist zur Heimat für alle Kreaturen bestimmt.

Der erste und der zweite Schöpfungsbericht charakterisieren beide das Geschaffene als einen heimatlichen Ort, beide aber in je spezifischer Ausprägung. In Genesis 1 findet sich eine *ökologische* Präzisierung eines heimattheologischen Schöpfungsverständnisses. Jeden Tag entsteht für eine neue Gruppe von Geschöpfen ein Stück Lebensraum, sodass die am Ende als «sehr gut» begrüßte Schöpfung schliesslich ein Ensemble von Lebensräumen für alle Geschöpfe darstellt. Damit verbietet sich eine anthropozentrische Deutung von Heimat: Gottes Schöpfung soll Heimat für alle Kreaturen sein. Im zweiten Kapitel der Bibel findet sich Heimat *sozial* präzisiert: Der Mensch wird von Gott in den Garten Eden gesetzt, der Schöpfer bemerkt aber bald, dass es nicht gut sein kann, «dass der Mensch allein

¹ Claus Westermann, Genesis, Kapitel 1–11, *Biblischer Kommentar Altes Testament I/1*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, ³1983, 228f.

ist» (Gen 2,18). Er erschafft für ihn die Frau, die vom Menschen denn auch mit dem Satz bewillkommenet wird, dies endlich sei Gebein von seinem Gebein und Fleisch von seinem Fleisch. Heimat, lässt sich an dieser ersten Liebesgeschichte der Bibel ablesen, hat der Mensch nicht allein, sondern nur in Gemeinschaft. Heimat ist als lokale auch eine eminent soziale Wirklichkeit.

Es war in der neueren Theologie vor allem Jürgen Moltmann, der in seiner Schöpfungslehre den Begriff der Heimat anthropologisch fruchtbar gemacht hat. Der Mensch, so Moltmann, hat in der Natur neben dem Interesse an der Arbeit ein «Interesse des Wohnens», das unter dem Begriff «Heimat» zusammengefasst werden kann.² Diesen will der Tübinger Theologe dabei nicht regressiv als Traum vom Rückzug in einen kindlichen Raum der «Geborgenheit» verstanden wissen. Heimat «gibt es nur in Freiheit, nicht in der Sklaverei».³ Heimat ist vorrangig als Sozialraum zu begreifen: «Als «Heimat» bezeichnen wir in diesem Zusammenhang 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.»⁴ Ganz im Sinne dessen, was an Genesis 1 deutlich geworden ist, kann auch für Moltmann solche humane Heimat nicht gegen, sondern nur mit der Natur bestehen. «Die menschliche Gesellschaft muss auf die natürliche Umwelt abgestimmt sein.»⁵ Auch hier: Heimat als die Gabe befreiter, gemeinschaftlicher Existenz vor Gott.

Nun teilen die biblischen Schöpfungstexte noch manches mehr mit, das für ein theologisches Verständnis von Heimat belangvoll ist. Drei Elemente seien hervorgehoben.

² Jürgen Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München: Chr. Kaiser 1985, 60.

³ Moltmann, *Schöpfung* (Anm. 2), 60.

⁴ Moltmann, *Schöpfung* (Anm. 2), 60.

⁵ Ebd. Zur Schöpfungsethik auch ders., *Ethik der Hoffnung*, Gütersloh: Gütersloher, 2010, 127–183.

a. Erschaffung von Lebensraum aus dem Chaos

Die Formel aus der theologischen Tradition, die Welt sei *ex nihilo*, aus dem Nichts, erschaffen worden, verdeckt, dass das Alte Testament die Schöpfung als einen eigentlichen Befreiungsakt darstellt. «Und die Erde war wüst und öde, und Finsternis lag auf der Urflut» (Gen 1,2) – sie ist lebensfeindliche Unordnung, unheilvoll dunkel und vom chaotischen Urwasser bedeckt.⁶ Auf dieser Erde ist Leben unmöglich, sie ist eine eigentliche Nicht- oder Gegen-Heimat. Wenn Gott die Welt erschafft, geschieht dies dergestalt, dass er die unwirtliche, lebensfeindliche Erde in einen Ort umgestaltet, an dem sich gut leben lässt. Aus dem Chaos wird ein lebensfreundlicher Bereich ausgegrenzt.

Damit ist die Bedrohung durch das Chaos nicht ein für alle Mal beseitigt. «Der Kosmos wird gewissermassen in das Chaos hineingeschaffen, das den Kosmos umgibt und bedroht, ohne ihn freilich zerstören zu können.»⁷ Das Chaos bleibt als potenzielle Bedrohung gegenwärtig, eine Bedrohung aber, die durch die Treue Gottes dauerhaft abgewehrt wird. Psalm 93 beschreibt diese Bewahrung der Schöpfung im Bild von Gott als König des Erdkreises:

«Ströme erhoben, Herr, / Ströme erhoben ihre Stimme, / Ströme erheben ihr Tosen. / Mächtiger als das Donnern gewaltiger Wasser, / mächtiger als die Brandungen des Meeres / ist mächtig der Herr in der Höhe» (Psalm 93,3–4).

Endgültig überwunden wird gemäss der Apokalypse die Bedrohung durch das Chaoswasser erst im Kommen der *neuen* Schöpfung, von der es heisst: «[...] und das Meer ist nicht mehr» (Apk 21,2).

Welt als Heimat, so die biblischen Schöpfungstexte, wird von Gott der Nicht- und Gegenheimat des Chaos abgerungen und gegen ihre anhaltende Bedrohung in ihrer Lebensfreundlichkeit erhalten. Heimatlichkeit ist der ursprüngliche, der von Gott intendierte Charakter der Schöpfung. Und damit Ausdruck des ursprünglichen und unwiderruflichen Willens Gottes, Leben zu ermöglichen und gedeihen zu lassen. Bereits die Schöpfung ist Ausdruck der göttlichen Zuwendung zu allen Kreaturen.

⁶ Karl Löning/Erich Zenger, *Als Anfang schuf Gott. Biblische Schöpfungstheologie*, Düsseldorf: Patmos, 1997, 30–35.

⁷ Löning/Zenger (Anm. 6), 33.

b. Der Auftrag zur Mitgestaltung

In beiden Schöpfungsberichten kommt den Menschen darin eine Sonderstellung zu, dass sie von Gott zur Mitarbeit im Geschaffenen beauftragt werden. In Genesis 1 erfolgt dies durch den bekannten «Herrschaftsauftrag» an die nach Gottes Bild geschaffenen Menschen: «Seid fruchtbar und mehrt euch und füllt die Erde und macht sie untertan» (Gen 1,28).⁸ Es braucht heute kaum eigens gesagt zu werden, dass mit diesem Auftrag nicht die Lizenz zur unbegrenzten Unterwerfung erteilt wird.⁹ Seine Bedeutung geht viel eher in die Richtung dessen, was nach Genesis 2 die Aufgabe des Menschen ist: Gott setzt ihn «in den Garten Eden, damit er ihn bebaute und bewahrte» (Gen 1,15). Wie Gott über die Kreatur herrscht, indem er sie erhält und ihr Leben ermöglicht, so soll auch der Mensch ein Bewahrer und Beschützer des ihm anvertrauten Geschaffenen sein.

Der Mensch wird damit von Beginn weg in die Erhaltung und Gestaltung der Welt, der Heimat miteinbezogen. Er ist ein Mitarbeiter Gottes, wenn es darum geht, dass die Erde heimatlich bleibe. Das aber heisst: Es gibt Heimat für den Menschen nicht ohne das Gebot, diese Heimat zu gestalten. Die Erde bleibt Heimat nur durch Zutun dieses Menschen. Im Garten Eden hat das göttliche Gebot nicht allein die Gestalt des Auftrags, den Garten zu bebauen, sondern auch des Verbots, vom Baum des Lebens zu essen. An diesem Verbot scheitert der Mensch.

c. Verspielte Heimat

Über die Einzelheiten der Erzählung vom «Sündenfall» wird weiter unten ausführlicher nachgedacht, hier seien lediglich die Folgen des übertretenen Verbots erwähnt. Genesis 3, wo das Menschenpaar die Frucht vom Baum der Erkenntnis isst, ist nicht weniger als die Urgeschichte verlorener Heimat auf Erden. Mit dem Übertreten des Verbots bricht die vertrauensvolle Gemeinschaft mit Gott zusammen, damit aber das eigentliche

—

⁸ Der Auftrag, sich zu vermehren, ergeht am 5. Tag auch an die Wassertiere und die Vögel, nicht aber der Befehl, sich jemanden untertan zu machen.

⁹ Zur Exegese von Gen 1,28 – neben vielen anderen – Jürgen Ebach, *Schöpfung in der hebräischen Bibel*, in: Günter Altner (Hg.), *Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung*, Stuttgart: Kreuz, 1989, 98–129 (113–116).

Element der geschöpflichen Beheimatung. Mit der Verfluchung durch Gott setzt sich der Bruch der Gemeinschaft mit ihm fort in die Gemeinschaft innerhalb der Kreatur: Feindschaft zwischen der Schlange und den Menschen, Schmerzen der Frau unter der Geburt, Herrschaft des Manns über die Frau, Sorge um die Ernährung «im Schweiss deines Angesichts» (Gen 3,19). Die Erde hat damit aufgehört, ein lebensfreundlicher, für alle wohlthuender Ort zu sein. Leben ermöglicht sie nach wie vor, aber es ist gebrochenes, bedrohtes Leben. Auch Heimat ist diese Erde für die Kreatur nur noch in einer fragmentarischen Weise: prekäre, bedrohte Heimat.

Bereits die alttestamentlichen Schöpfungstexte geben Anlass dazu, Heimat theologisch in einem mehrdimensionalen Sinne zu denken.

1. Ausgangspunkt jeder Theologie der Heimat ist *Gottes Schöpfungshandeln*. Schöpfung bedeutet für das Alte Testament die (dem Chaos abgerungene) Gestaltung und Erhaltung der Erde als wohnlicher Lebensraum für alles Geschaffene. Es ist Gottes ursprünglicher Wille, dass die Welt Heimat sei.
2. Mensch zu sein heisst deshalb, *von Gott mit Heimat beschenkt* zu sein. Als Geschöpf ist der Mensch ein örtliches Wesen, einer, der der Heimat bedarf und Heimat haben soll.
3. Gott erwählt den Menschen zum *Mitarbeiter* an der heimatlichen Schöpfung. Und dies in einem strengen Sinne: Der Mensch kann seine Heimat auch verspielen. Die Heimatlichkeit der Erde verdankt sich in erster Linie Gottes bleibender Treue, sie hängt aber auch am Willen des Menschen, in der Gemeinschaft mit Gott seine Mitarbeiterschaft wahrzunehmen.
4. Laut der biblischen Urgeschichte *ist* die Erde als Heimat vom Menschen verspielt. Die Untreue des Menschen gegenüber Gott – d. h. seine Sünde – zeigt sich darin, dass er in dieser Welt die wahre Heimat nicht zu finden vermag.

1.2 In die Heimat geführt, um sie als Heimat zu gestalten

a. Befreiung aus Nicht-Heimat und Gabe von Heimat

Das skizzierte mehrdimensionale Verständnis von Heimat begegnet in den grossen Migrationsgeschichten des Alten Testaments wieder, am deutlichsten in der Erzählung des Exodus, der Herausführung Israels aus

Ägypten.¹⁰ Nachdem die Sippschaft Jakobs zur Zeit Josefs dort ehrenvoll empfangen worden war und Wohn- und Weideraum zugewiesen erhalten hatte, wurde sie Jahre später durch einen neuen Pharaon zu hartem Frondienst herangezogen – nicht zuletzt aus Angst, das Fremdlingsvolk werde «zu gross und zu mächtig» (Ex 1,9). Die Israeliten «stöhnten unter der Arbeit und schrien, und von der Arbeit stieg ihr Hilferuf auf zu Gott» (Ex 2,23). Auch hier: Israel lebt in einer feindlichen Umgebung, leidet unter Gewalt und Mangel, der Aufenthaltsort ist nicht länger Heimat. In dieser Situation interveniert Gott: «Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen. [...] So bin ich herabgestiegen, um es aus der Hand Ägyptens zu erretten und aus jenem Land hinaufzuführen in ein schönes und weites Land, in ein Land, wo Milch und Honig fliessen» (Ex 3,7f.).

Die Fürsorge Gottes für sein bedrängtes Volk vollzieht sich in der zweifachen Gestalt der Befreiung aus der Nicht-Heimat und der Gewährung von neuer Heimat: die Herausführung aus Ägypten und die Gabe des Lands Kanaan. Auch das Ende des babylonischen Exils wird literarisch als Errettung aus einem unwirtlichen Aufenthalt gestaltet. Nachdem die Geschichte im Gelobten Land in die Katastrophe der Wegführung nach Babylon gemündet hat, eröffnet Gott ein neues Kapitel der Geschichte mit seinem Volk, indem er den Propheten verkünden lässt: «Und die Befreiten des Herrn werden zurückkehren und nach Zion kommen unter Jubel, und über ihrem Haupt wird ewige Freude sein» (Jes 51,11).

Die grossen Migrationsgeschichten des Alten Testaments sind – obwohl das Hebräische kein Äquivalent zum deutschen Wort «Heimat» kennt¹¹ – Geschichten vom Verlassen einer Nicht-Heimat und von gewährter Heimat: Gottes Heilshandeln an den Seinen besteht konkret darin, dass er sie wegführt aus Orten, an denen Leben für sie nicht möglich ist und ihnen einen Ort gibt, an dem sie ohne Unterdrückung und in Si-

¹⁰ Jürgen Mannemann nennt den Exodus «die biblische Basiserfahrung *par excellence*»; vgl. ders., Exil und Heimat. Theologische Reflexionen im Zeitalter der Migration, in: Claudia Kraft/Eberhard Tiefensee (Hg.), Religion und Migration. Frömmigkeitsformen und kulturelle Deutungssysteme auf Wanderschaft, Münster: Aschendorff, 2011, 63–78.70.

¹¹ Hartmut Kress, Art. Heimat, in: TRE Bd. 14, 778.

cherheit zu leben haben, ja, an dem sie über das Notwendige hinaus luxuriöse Fülle finden (Milch und Honig, Freude). Gott erweist sich hier als ein Gott, der Heimatlosigkeit überwindet und Heimat gibt. In den Genuss seiner Wohltaten zu kommen, bedeutet wesentlich, Heimat gewährt zu bekommen.

b. Das Gebot zur Gestaltung von Heimat

In den weitgespannten Erzählbogen der Befreiung Israels aus Ägypten und seiner Einwanderung ins Gelobte Land ist ein umfangreicher Komplex von Gesetzen eingeschoben. Eröffnet wird die Gesetzessammlung durch die Zehn Gebote, die Israel am Berg Sinai erhält. Die Präambel zum Dekalog bezieht die Gebote unmissverständlich auf die Befreiung aus Ägypten zurück: «Ich bin der Herr, dein Gott, der dich herausgeführt hat aus dem Land Ägypten, aus einem Sklavenhaus» (Ex 20,2). Damit wird deutlich herausgestellt, Exodus und Sinai sind eine Einheit: Die Herausführung aus der Sklaverei und die Anordnung der Gebote gehören zusammen und bilden gemeinsam die Voraussetzung für das Leben am neuen, von Gott seinem Volk bereiteten Ort. Wie bereits im Rahmen der Schöpfung ergeht dort, wo der Mensch Heimat erhält, das Gebot an ihn, diese Heimat auch mitzugestalten. Also: Heimat ist Freiheit, sie ist das Gegenstück der «Sklaverei» in Ägypten, befreite Existenz fern von Unterdrückung und aufoktrozierter Entbehrung. Diese Freiheit ist aber nicht ein für alle Mal gesicherte Freiheit, sie kann nur bestehen, wo die Befreiten sie gemäss den Geboten Gottes bewahren.¹² Das Leben in der Heimat ist nie davor gefeit, sich wieder in «Sklaverei» zu verkehren. Heimat bleibt deshalb stets auch von innen gefährdete Heimat.

Das an den Schöpfungstexten abgelesene theologische Verständnis von Heimat wird durch die alttestamentliche Migrationserzählung, besonders diejenige des Exodus, bestätigt, aber auch weiter vertieft. Gottes Handeln am Menschen zielt darauf, ihm einen Ort zu verschaffen, wo er

¹² Vgl. dazu nach wie vor Frank Crüsemanns klassische Studie zum Dekalog: *Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive*, München: Chr. Kaiser, 1983. Bereits der Ethiker Alfred de Quervain bezeichnet Gottes Gebote als «das Gesetz der Freien» (ders., *Das Gesetz Gottes. Die erste Tafel*, München: Chr. Kaiser, 1935, 9).

in Wohlstand, Sicherheit und Frieden leben kann. Da Menschen immer wieder in die Situation geraten, in der ihnen ein solcher Ort verwehrt wird, vollzieht sich Gottes Gewähren von Heimat in der doppelten Gestalt des Herausführens aus aktueller Nicht-Heimat (metaphorisch: dem «Sklavenhaus» Ägypten) und der Gabe von neuer Heimat (dem Land, wo «Milch und Honig fließen»). Zur Gabe von neuer Heimat gehört danach auch die Erhaltung dieser einmal gegebenen Heimat. Wie schon bei der geschöpflichen Heimat, so wird auch in den Migrationserzählungen der Mensch von Gott an seiner Beheimatung beteiligt. Dies gilt für beide Aspekte des Gewährens von Heimat: In die Herausführung aus der Nicht-Heimat wird der Mensch mit einbezogen durch Gottes Gebot, vom bisherigen Ort aufzubrechen. An der Gestaltung der gegebenen neuen Heimat beteiligt ihn Gott durch sein Gebot, diese Heimat nun auch als solche zu bewahren.

c. Heimat suchen und Heimat haben: der unvermeidliche Konflikt

Vergessen wir nicht: Der Mensch lebt nicht mehr im «Paradies», die wahre, gewisse und gesicherte Heimat hat er verspielt. Zur *conditio humana* gehört deshalb, dass jede Heimat des Menschen unfertig und gefährdet bleibt. Vor allem aber gehört zu dieser *conditio*, dass Menschen einander ihre Heimat streitig machen und dass Einzelne, Gruppen oder ganze Völker ihrer Beheimatung beraubt werden. Das Schicksal des versklavten Israel in Ägypten oder des exilierten Israel in Babylon widerfährt Menschen durch die gesamte Geschichte und weltweit.¹³ Deshalb die Doppelgestalt des beheimatenden Handelns Gottes als Befreiung aus Nicht-Heimat einerseits, Gabe von neuer Heimat und Bewahrung derselben andererseits.

Dieses Verständnis von Heimat impliziert einen theologisch verantworteten Umgang mit Migration. Es gilt: Gott ist ein Gott, der all seiner Kreatur und damit auch dem Menschen Heimat verschafft. Für jene, die keine Heimat haben, kann dies bedeuten, dass Gott ihnen – wie einst dem

¹³ Bereits das Alte Testament spricht davon, dass Gott neben Israel auch andere Völker «heraufgeführt» hat: «Habe ich Israel nicht heraufgeführt aus dem Land Ägypten / und die Philister aus Kafter und Aram aus Kir?» (Am 9,7).

versklavten Israel – die Perspektive einer neuen Heimat anderswo eröffnet. Ihre Migration entspricht in diesem Falle dem Willen Gottes, ihnen an einem anderen Ort Wohlstand, Sicherheit und Freiheit zu gewährleisten. Wanderbewegungen aus Gebieten, in denen Krieg, Unterdrückung oder wirtschaftliche Not herrschen, können deshalb theologisch höchst legitim sein.

Anders sieht es bei denjenigen aus, die Heimat haben. Ihnen begegnet Gottes Willen zur Beheimatung dergestalt, dass ihnen Heimat bereits gegeben worden *ist*. Ihr Bemühen, diesen Ort heimatlich zu gestalten und seine Heimatlichkeit zu erhalten, kann deshalb ebenfalls in einem hohen Masse theologisch legitim sein. Der Auftrag Gottes besteht in diesem Falle darin, zur vorfindlichen Heimat Sorge zu tragen, sie als Ort, wo sich Wohlstand, Sicherheit und Freiheit finden, zu bewahren.

Migrationsbewegungen führen dazu, dass diese beiden Formen der Heimatsuche aufeinanderprallen. Während für die einen ein Land, eine Gegend, eine Stadt der Ort ist, an dem sie ihre Heimat haben, ist plötzlich dasselbe Land, dieselbe Gegend oder dieselbe Stadt für andere der Ort, an dem sie neue Heimat erhoffen. In den wenigsten Fällen verläuft dieses Aufeinandertreffen ohne Konflikt. Migrierende sind in Ankunftsländern oft nicht willkommen, da die Ansässigen ihren Wohlstand und ihre Sicherheit bedroht sehen. Für die Migrierenden sind dagegen die Staaten, in die sie einzuwandern versuchen, die einzig vorstellbaren Orte, an denen für sie menschenwürdiges Leben möglich ist. Beide Seiten des Konflikts sind nicht nur auf einer anthropologischen Ebene verständlich und grundsätzlich einmal legitim. Nach dem bisher Skizzierten sollte deutlich geworden sein, dass das konflikthafte Aufeinandertreffen verschiedener Formen der Heimatsuche auch theologisch nicht wegzudiskutieren ist. Mindestens grundsätzlich gilt: Es kann dem Willen Gottes entsprechen, einen Ort zu verlassen, um anderswo neue Heimat zu finden. Und es kann dem Willen Gottes entsprechen, die Heimatlichkeit des Orts, an dem man lebt, bewahren zu wollen und sich darum zu sorgen, wenn man diese gefährdet sieht. Weder Migrierende noch Migrierte befinden sich von vornherein theologisch im Recht oder im Unrecht.

Das theologische Recht der Migrierenden wird im folgenden Abschnitt thematisiert. An dieser Stelle sei noch ein Punkt erwähnt, der sich aus der Verantwortlichkeit der Ansässigen für ihre Heimat ergeben kann. Einem

Ort kann seine Heimatlichkeit auch verloren gehen, und ein Grund dafür *kann* sein, dass eine Gesellschaft nicht mehr in der Lage ist, ob des starken Zuzugs von Migrierenden für das Auskommen und die Sicherheit einer Bevölkerung (bestehend sowohl aus Ansässigen als auch aus Zuziehenden) zu sorgen. In einem solchen Fall wird die Begrenzung der Zuwanderung zu einer ernsthaften Option, die es ethisch zu bedenken gilt. Alfred de Quervain spricht es (in seiner 1945 publizierten Ethik) – wenn auch sehr vorsichtig – aus, «dass der Christ die Freiheit hat, in aller Liebe Übergriffe des Fremden abzuwehren, sein Land gegen Überfremdung zu schützen»¹⁴. Die Wortwahl mag heute überholt sein, die theologische Problemanzeige ist es nicht: Die Heimatlichkeit eines Orts muss gestaltet und deshalb auch geschützt werden.

Mit dem Wort «Überfremdung» weist de Quervain darauf hin, dass durch die Anwesenheit von anderen, neuen Verhaltensweisen und Traditionen eine ansässige Kultur sich in einer Weise transformieren kann, dass sie für viele Sesshafte ihre Vertrautheit verliert und ihnen in gewisser Weise selbst zur «Fremde» wird. Ernsthafter noch kann die Gefährdung für ein Land werden, wenn durch den Zustrom von Migrierenden die staatlichen Institutionen derart unter Druck geraten, dass es ihnen nur noch unzureichend möglich ist, ihre Aufgabe wahrzunehmen. Dazu ruft Ulrich Körtner in Erinnerung: «Gerade ein Staat, der für Zuwanderung offen ist, [...] braucht, damit ein gutes Zusammenleben gelingt, die Kontrolle über das Staatsgebiet und die Zusammensetzung der Bevölkerung.»¹⁵

¹⁴ Alfred de Quervain, Kirche, Volk, Staat. Ethik II, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1945, 323. Diesem Satz voraus gehen umfängliche Ausführungen darüber, dass die Kirche den Fremden als Bruder und als Nächsten zu behandeln habe.

¹⁵ Ulrich Körtner, Mehr Verantwortung, weniger Gesinnung. In der Flüchtlingsfrage weichen die Kirchen den wichtigen Fragen aus, in: *zeitzeichen* 2/2016, 8–11 (8). Allerdings gilt im Blick auf Flüchtlinge grundsätzlich Art. 14 Abs. 1 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte: «Jeder hat das Recht, in anderen Ländern vor Verfolgung Asyl zu suchen und zu genießen». Daraus leitet sich noch kein subjektiver Anspruch auf Asyl ab, es wird aber festgehalten, dass das Recht auf Schutz nicht staatlichen Migrationskalkulationen unterliegt. An-

Was Körtner hier im Blick auf die Handlungsfähigkeit des Staats annimmt, gilt auch für die Einzelnen in der betreffenden Gesellschaft. Ein gutes Zusammenleben hängt wesentlich davon ab, in welchem Masse sich die Betroffenen – Ansässige wie Migrierte – als Subjekte ihres Handelns erleben. Diesem Zweck dienen, systemtheoretisch formuliert, Grenzen; dazu Judith Gruber: «Grenzen zu ziehen, reduziert Komplexität – und dies ist ein notwendiger Prozess: Grenzen erlauben uns, Realität wahrzunehmen und mit ihr umzugehen.»¹⁶ Dies impliziert, heimattheologisch formuliert: Die Aufgabe, Heimat zu gestalten, kann auch die Pflicht beinhalten, den Einfluss von «Fremdem» zu begrenzen, allerdings allein in einem Masse, das dazu dient, die Heimatlichkeit eines Orts bzw. einer Gemeinschaft zu gewährleisten. Wann diese Notwendigkeit gegeben ist und wie die Begrenzung konkret aussehen muss, wird naturgemäss immer höchst umstritten sein – wie entsprechende Debatten nicht nur in Europa und Nordamerika, sondern auch in zahlreichen asiatischen Staaten zeigen.

Die Konsequenz liegt auf der Hand: In Sachen Heimat besteht die erste theologische Aufgabe darin, die unausweichliche Konflikthaftigkeit der Heimatsuche *bewusst zu machen* und *zu anerkennen*. Es liesse sich leicht zeigen, dass vielen Auseinandersetzungen um Migrationsfragen eine vorschnelle Auflösung der Spannung zwischen Heimatsuche und Beheimatetsein zugrunde liegen. Die Spannung lässt sich aber nicht so auflösen, dass man der einen Seite ihre Legitimität abspricht und etwa Migrierende *in globo* als «Wirtschaftsflüchtlinge» oder um ihre Heimat Besorgte als «Fremdenfeinde» denunziert. Christlicher Glaube ermutigt nicht zuletzt

—

derswo hält Körtner deshalb richtig fest: «Auch wenn sich Asyl- und Einwanderungspolitik nicht immer strikt voneinander trennen lassen, müssen sie doch deutlich voneinander unterschieden werden» (ders., Gesinnungs- und Verantwortungsethik in der Flüchtlingspolitik, in: ZEE 60/2016, 282–296 [285]). Wie tauglich die Weber'sche Unterscheidung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik im vorliegenden Kontext ist, soll hier nicht diskutiert werden.

¹⁶ Judith Gruber, *Remembering Borders. Notes toward a Theology of Migration*, in: dies./Sigrid Rettenbacher (Hg.), *Migration as a Sign of the Times. Towards a Theology of Migration*, Leiden, Boston: Brill, 2015, 78–106 (83) (Übersetzung MZ).

dazu, sich der Realität – auch der unbequemen – ohne Illusionen zu stellen. Zu diesen Illusionen gehört die Vorstellung, die menschliche Suche nach Heimat könne ohne Konflikte ablaufen. Diesen Konflikt gilt es nicht zu leugnen, sondern ihn auszuhalten und auszutragen.

1.3 *Der Fremde in der Heimat*

Man wird der biblischen Sicht auf Heimat allerdings noch nicht gerecht, wenn man bloss ein Neben-, Bei- und Gegeneinander von Heimathaben und Heimatsuchen konstatiert. Ein Gleichgewicht zwischen diesen beiden Seiten kennen Altes und Neues Testament nicht. Das zeigt eindrücklich ein Blick auf die Fremdlingsgesetzgebung im Alten und die entsprechenden Gebote im Neuen Testament.

a. Die Gabe der Heimat verdanken

Einer der zentralen alttestamentlichen Bekenntnistexte vergegenwärtigt die Jakobs- und Exodusmigration:

«Ein verlorener Aramäer war mein Vater, und er zog hinab nach Ägypten und blieb dort als Fremder mit wenigen Leuten, und dort wurde er zu einer grossen, starken und zahlreichen Nation. Die Ägypter aber behandelten uns schlecht und unterdrückten uns und auferlegten uns harte Arbeit» (Dtn 26,5f.).

In einem fremden Land, ausgebeutet und misshandelt, erfährt Israel das heilvolle Handeln seines Gottes: die bereits erwähnte Herausführung aus dem Sklavenhaus Ägypten. Seinen gottesdienstlichen Ort hat dieses Bekenntnis nun bei der Darbringung der Erstlingsfrucht, in einem Akt des Danks:

«Und nun sieh, ich bringe die erste Ernte von den Früchten des Bodens, den du, HERR, mir gegeben hast. – Und du sollst sie vor den HERRN, deinen Gott, legen und dich niederwerfen vor dem HERRN, deinem Gott, und sollst dich freuen über all das Gute, das der HERR, dein Gott, dir und deinem Haus gegeben hat, du und der Levit und der Fremde bei dir» (Dtn 26,10f.).

Dann, wenn Israel damit beginnt, seine Ernte und damit seine Lebensgrundlage einzubringen, erinnert es die Geschichte, durch die es in sein Land gelangt ist. Im Erinnern stellt es sich selbst wieder an den Ort seiner Vorfahren und gibt damit seinem Vertrauen Ausdruck, dass es als gegenwärtiges Volk wieder Adressat von Gottes heilvoller Zuwendung wird.

Dieses Bekenntnis Israels¹⁷ schildert Gott wieder als denjenigen, der sein Volk aus der Unterdrückung, der Nicht-Heimat, an einen Ort bringt, wo es Heimat findet. Mit der Verortung des Bekennens in einem Dankgottesdienst wird dabei nochmals verdeutlicht, in welchem Masse diese Heimat von Gott *gegebene* Heimat ist – und es auch bleibt. Als göttliche Gabe geht das dem Volk Israel übergebene Land nicht in dessen Besitz über, es bleibt Eigentum Gottes und seine Früchte ein Geschenk, für das Gott regelmässig Dank dargebracht werden soll. Der gottesdienstliche Dank ist die angemessene Form, in der Heimat als gute Gabe Gottes vergewärtigt und im Bewusstsein gehalten wird. Der Dank bringt zum Ausdruck: Heimat ist Gnade.

Zur Feier des Erntedanks gehört auch die *gemeinsame* Freude über alles Gute, das Israel von seinem Gott zukommt. Fast beiläufig, aber deshalb nicht weniger gewichtig, werden bei dieser Aufforderung zur gemeinschaftlichen Freude zwei Gruppen erwähnt, die offenkundig dabei nicht selbstverständlich mitgemeint sind: die Leviten und die Fremden. Die Leviten bedürfen der expliziten Nennung, weil sie als Priesterschaft nicht zur landwirtschaftlich produktiven Bevölkerung gehören, die Fremden, weil sie als Nichtangehörige des Volks von der Feier der Landgabe ausgeschlossen werden könnten. Beides soll aber nicht sein, ausdrücklich werden *alle* Bewohner des Lands in die Feier seiner Segnungen einbezogen – und damit als Adressaten von Gottes Heilshandeln bezeichnet. Das Land, in dem Milch und Honig fliessen, soll allen Heimat bieten.

Das Gebot, den Fremden bei sich aufzunehmen, taucht hier nicht als Einzelfall auf, im Gegenteil, es bildet einen integrierenden Bestandteil des gesamten alttestamentlichen Gesetzes. Nicht weniger als dreiundfünfzig

¹⁷ Die zentrale Bedeutung des Bekenntnisses ist unabhängig von dessen Alter. In der älteren Forschung zählt es zu den «bekenntnismässige[n] Summarien der Heilsgeschichte [...] mit allen Anzeichen eines hohen Alters» (Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments* Bd. I, München: Chr. Kaiser, ⁸1982, 135; vgl. ders., *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, in: ders., *Studien zum Alten Testament*, München: Chr. Kaiser, 1958, 9–86). Anders neuere Untersuchungen, z. B. Konrad Schmid, *Der Geschichtsbezug des christlichen Glaubens*, in: Wilfried Härle/Hans Schmidt/ Michael Welker (Hg.), *Das ist christlich. Nachdenken über das Wesen des Christentums*, Gütersloh: Gütersloher, 2000, 71–90.

Mal erscheint eine entsprechende Mahnung! Und: «Es sind keine zufällig eingestreuten Ermahnungen für vorbildliches Verhalten, sondern Gebote von schwerwiegender Bedeutung, die in unmittelbarer Nachbarschaft zu den wichtigsten Geboten der Bibel stehen, zu den zehn Geboten, zu den Geboten die Speisegesetze und die Einhaltung des Schabbat betreffend.»¹⁸

b. Die eigene Heimatlosigkeit erinnern

Der Grund für dieses hohe Gewicht zeigt sich an der Begründung für die Gebote: Fremde haben Anrecht auf Schutz, weil Israel selbst fremd war in der Sklaverei. «Einen Fremden sollst du nicht quälen. Denn ihr wisst, wie dem Fremden zumute ist, seid ihr doch selbst Fremde gewesen im Land Ägypten» (Ex 23,9). Und noch deutlicher: «Und wenn ein Fremder bei dir lebt in eurem Land, sollt ihr ihn nicht bedrängen. Wie ein Einheimischer soll euch der Fremde gelten, der bei euch lebt. Und du sollst ihn lieben wie dich selbst, denn ihr seid selbst Fremde gewesen im Land Ägypten. Ich bin der Herr, euer Gott» (Lev 19,33f.).

In dem Land, das Israel von Gott gegeben worden ist, soll auch der Fremde wie das Gottesvolk selbst vor Unterdrückung und Ausgrenzung geschützt sein. Darüber hinaus haben Fremde Anspruch auf dieselbe Zuwendung wie die Ansässigen, und zwar, weil gerade das Fremdsein beide verbindet. Das Volk Israel bleibt auch in der Heimat, die Gott ihm gegeben hat, das aus der Fremde befreite Sklavenvolk.¹⁹ Heimatlos gewesen

¹⁸ Anna Mitgutsch, *Gott als Fremder – Gott der Fremden*, in: Severin J. Lederhilger (Hg.), *Auch Gott ist ein Fremder. Fremdsein – Toleranz – Solidarität*, Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang, 2012, 13–22 (16). Ähnlich Frank Crüsemann: «Der Schutz der Fremden wird in den späteren Rechtstexten immer stärker hervorgehoben und immer umfassender formuliert. In der theologischen Bedeutung steht dieses Thema keinem anderen nach, es ist durchaus mit der Alleinverehrung Gottes und dem Sabbat vergleichbar» (ders., *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München: Chr. Kaiser, 1992, 216).

¹⁹ Im Anschluss an Jan Assmanns «Prinzip der Exterritorialität» beschreibt Hannes Bezzel das Selbstbewusstsein des Gottesvolks folgendermassen: «Zwar ist das Ziel Israels das verheissende Land, seine Identität *als* «Israel» jedoch erhält

zu sein, ist eine unveräusserliche Dimension seiner Identität, und in keiner Heimat darf es diese Dimension seiner Identität vergessen und andere zu Heimatlosen machen. «Liebe und Respekt dem Fremden und Ausländer gegenüber», so Luis N. Rivera Pagán, gehören «deshalb zum Wesen und zur Natur des Volks Gottes».²⁰

Unter diesen Umständen überrascht es nicht, dass das Verhalten Fremden gegenüber regelmässig zum Gegenstand prophetischer Sozialkritik wird: «In dir hat man Vater und Mutter verachtet, / mitten in dir war man zum Fremden gewalttätig, / in dir hat man Waisen und Witwen unterdrückt» (Ez 22,7). Indem Israel sich gegen die Schwächsten in seiner Gesellschaft vergeht, verrät es nicht nur seine Identität als befreites Sklavenvolk und als ein bleibend schwaches und schützenswertes Volk,²¹ es missachtet auch die Identität seines Gottes, eines Gottes nämlich, zu dessen Wesen es gehört, sich der Schwachen anzunehmen: «Denn der Herr, euer Gott, ist der Gott der Götter und der Herr der Herren, [...] der der Waise

—

es ausserhalb dieses Landes, in der Fremde» (ders., Migration als Ursprungsmythos: Der Exodus, in: Kraft/Tiefensee [Hg.], Religion und Migration [Anm. 10], 15–29 [20]).

²⁰ Luis N. Rivera-Pagán, Xenophilia or Xenophobia. Towards a Theology of Migration, in: *Ecumenical Review* 64/2012, 575–585 (581) (Übersetzung MZ). Dazu auch Hartmut Spieckermann: «Was Israel im Umgang mit dem Fremden auszeichnet, ist die Entschlossenheit, die eigene Identität stiftende Ursprungserfahrung und die Erfahrung des Fremden nicht beziehungslos nebeneinander stehenzulassen, sondern das eine nicht ohne das andere sein lassen zu wollen» (ders., Die Stimme des Fremden im Alten Testament, in: PTh 83/1994, 52–67 [52]). Zur Xenophilie in der Alten Kirche Katharina Heyden, Fremdenliebe – Fremdenangst. Zwei akademische Reden zur interreligiösen Begegnung in Spätantike und Gegenwart, Zürich: TVZ, 2016.

²¹ Vgl. Dazu den «locus classicus» der Erwählungstheologie im Alten Testament (Theodorus Christian Vriezen), Dtn 7,6–8: «Dich hat der Herr, dein Gott, aus allen Völkern auf der Erde für sich erwählt als sein eigenes Volk. Nicht weil ihr zahlreicher wäret als alle anderen Völker, hat sich der Herr euch zugewandt und euch erwählt – denn ihr seid das kleinste von allen Völkern –, sondern weil der Herr euch liebte und weil er den Eid hielt, den er euren Vorfahren geschworen hatte, darum führte euch der Herr heraus mit starker Hand und befreite dich aus dem Sklavenhaus, aus der Hand des Pharaos, des Königs von Ägypten.»

und der Witwe Recht verschafft und den Fremden liebt, so dass er ihm Brot und Kleidung gibt» (Dtn 10,17f.). Israels Verpflichtung, den Heimatlosen in seiner Mitte Heimat zu geben, erhält hier ihre Verwurzelung in Gott selbst. Als Volk dieses Gottes kann es anders nicht handeln, will es seine Identität und seine Zugehörigkeit nicht verraten.

Die skizzierten Linien des Alten Testaments werden im Neuen bruchlos aufgenommen. Dies gilt zum einen für die Gebote gegenüber Fremden. In den Pastoralbriefen gehört es zu den Qualifikationen eines Bischofs, «gastfreundlich» zu sein (1Tim 3,2; Tit 1,8). In der grossen Weltgerichtsszene (Mt 25) nennt der richtende Menschensohn als einen der Gründe, warum diejenigen zu seiner Rechten errettet werden: «Ich war fremd, und ihr habt mich aufgenommen» (Mt 25,35). Und wie Matthäus darauf verweist, dass man im Armen Christus selbst begegnet, so gibt auch der Hebräerbrief zu bedenken: «Die Liebe zu denen, die euch fremd sind, aber vergesst nicht – so haben manche, ohne es zu wissen, Engel beherbergt.» Um dann, zum anderen, wie das Alte Testament an die eigene Identität der Gemeinde zu erinnern: «Denkt an die Gefangenen, weil auch ihr Gefangene seid; denkt an die Misshandelten, weil auch ihr Verletzliche seid» (Hebr 13,2f.).

Wie das alttestamentliche Gottesvolk seine bleibende Identität im Befreitsein aus der Sklaverei in Ägypten hat, so hat sie die christliche Gemeinde in ihrem Gefangen- und Verletzlichsein. Beides bezeichnet freilich nicht allgemeinmenschliche Bedingungen, etwa das Gefängnis des irdischen Leibs oder die Gefährdung durch Krankheit und Tod. Nur wenige Zeilen später steht im Hebräer, dass Jesus «ausserhalb des Tores gelitten» habe, woraus für die Seinen folgt: «Lasst uns also vor das Lager hinausziehen zu ihm und seine Schmach tragen, denn wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern die zukünftige suchen wir» (Hebr 13,12–14). Die Lebensbedingungen der christlichen Gemeinde wurzeln im Weg ihres Herrn, ihre Gefangenschaft und Verletzlichkeit ist die des gekreuzigten Jesus. Der Sohn Gottes, die Gottes Liebe in Person, hatte in dieser Welt in radikaler Weise keinen Ort, er «kam in das Seine, und die Seinen nahmen ihn nicht auf» (Joh 1,11).

c. Auch in der Heimat auf der Suche

Sowohl im Alten als auch im Neuen Testament also ein unzweideutiges Gebot, den Fremden in den eigenen Grenzen aufzunehmen und freundlich zu behandeln. Und beide Male begründet mit dem Verweis auf die eigene Fremdheit und das eigene Bedrohtsein. Zwar soll dabei keineswegs die Freude über die gewährte Heimat vergessen gehen, im Gegenteil, beim Erntedank soll man sich in einem frohen Fest dankbar an die eigene Errettung und die Gabe des fruchtbaren Lands erinnern. Gott wird hier deshalb gedankt, weil er ein Gott ist, der den Seinen eine Heimat und damit gutes Leben gibt.

Die Prominenz der Fremdheitsthematik in alt- und neutestamentlichen Geboten bestätigt die konflikträchtige Realität der zwei Dimensionen der Heimat: Heimat haben und Heimat suchen. Die zahlreichen biblischen Stellen, an denen vom Umgang mit Fremden die Rede ist, lassen darauf schliessen, dass es sich dabei um eine oft auftretende Problematik handelt. Auch in Israel und in den frühen christlichen Gemeinden muss es starke Tendenzen gegeben haben, Fremde abzuwehren und auszuschliessen. Interessant sind nicht allein die deutlichen Worte, mit denen eine Gleichbehandlung von Ansässigen und Fremden angemahnt wird, interessant ist auch die Begründung, die für dieses Gebot gegeben wird. In der gegenwärtigen theologischen und kirchlichen Diskussion wird der Gegensatz von ansässig und fremd meist mit dem Rekurs auf die gemeinsame Geschöpflichkeit oder Menschlichkeit relativiert und daraus auch das Gebot der Gleichbehandlung abgeleitet. Eine gemeinsame Geschöpflichkeit, oder modern gesprochen: Menschenwürde wird in den Fremdlingsgesetzen dagegen nicht erwähnt. Stattdessen wird daran erinnert, dass auch Israel in der Fremde war und einem Gott gehört, der denen zugewandt ist, die ohne Heimat sind und Heimat *suchen*. Hier liegt die Pointe: Gott geht mit denen, die Heimat suchen, er ist ein Gott der Heimatsuchenden. Und *als solcher* auch der Gott Israels.

Wenn Israel in den Begründungen der Fremdlingsgebote daran erinnert wird, dass es selbst einmal fremd war, dann ist dies also mehr als nur psychologisch gemeint. Israel soll den Fremden nicht bloss aufnehmen, weil es dessen Gefühle aus der eigenen Geschichte kennt. Es soll ihn aufnehmen, weil es selbst als ansässiges Volk nicht aufhört, heimatbedürftig zu sein. Und damit auch nicht aufhört, auf Gott angewiesen zu sein, der

ihm Heimat schenkt. Auch als beheimatetes Volk bleibt es Teil von Israels Identität, in der Sklaverei gelebt zu haben.

Hier geschieht nun im Verhältnis der zwei Seiten der Heimatfrage eine theologisch folgenreiche Akzentsetzung. Üblicherweise gehen wir von einem gleichsam naturgegebenen Vorrang der Ansässigen aus: Ihnen gehört das Land, ihre ist die Kultur, ihnen auch das Recht, andere bei sich wohnen zu lassen. In der Frage, wie mit Fremden umzugehen sei, nimmt nun das Alte Testament das ansässige Israel gerade nicht unter dem Gesichtspunkt seiner Sesshaftigkeit in den Blick, sondern unter dem Gesichtspunkt seiner bleibenden Fremdtingschaft. Gottes Zuneigung gilt ihm nicht vorrangig als dem in der gottgegebenen Heimat ansässigen Volk, sondern als dem Volk, das er aus der Fremde in Ägypten herausgeführt hat. Und dem er in seiner Treue fortwährend Heimat gewähren will. Nicht das Volk, das Heimat *hat*, ist das Gottesvolk, sondern das Volk, das Heimat *sucht* und *geschenkt bekommt*.

Das Besitzen von Heimat trennt die Sesshaften von den Migrierenden, die Suche nach Heimat verbindet sie: Dies der theologisch höchst relevante Perspektivenwechsel der alttestamentlichen Fremdtingsgesetze. Damit wird ausgeschlossen, dass, wer Heimat hat, sich denen gegenüber, die ohne Heimat sind, auf eine göttliche Gabe beruft. Die Gabe der Heimat begründet kein Vorrecht vor denen, die auf diese Gabe noch hoffen und nach ihr suchen. Stattdessen begründet sie eine Verpflichtung, die Verpflichtung nämlich, den als Heimat empfangenen Ort auch denen als Heimat zu öffnen, die nach Heimat noch suchen. Auf der anderen Seite bindet die Relativierung des Gegensatzes von ansässig und fremd die Fremden in die Verantwortung für die Heimat ein: Auch sie sind nun verpflichtet, den Ort, an dem sie neu angekommen sind, mit den Ansässigen zusammen als Heimat gestalten zu helfen.²² Wie ihnen die göttliche Gabe der Heimat gilt, so auch das göttliche Gebot zur Gestaltung dieser Heimat.

²² Grundsatz 5 der «migrationspolitischen Grundsätze» der Reformierten Kirchen Bern-Jura-Solothurn lautet deshalb: «Alle müssen am Wohl der Gesellschaft mitwirken und Sorge tragen zur politischen Kultur»: Sieben migrationspolitische Grundsätze. Eine Standortbestimmung des Synodalrates, Bern 2012,

Weil Heimat umstritten ist, weil Menschen aus ihrer Nicht-Heimat wegziehen und an Orten, wo schon andere beheimatet sind, neue Heimat zu finden hoffen, deshalb bleibt die von Gott gewährte Heimat immer auch gefährdete Heimat. Sie kann von aussen gefährdet sein, und den Anässigen kommt dann die Aufgabe zu, dieser Gefährdung in angemessener Weise zu begegnen. Die Fremdlingsgebote des Alten Testaments machen darauf aufmerksam, dass Heimat daneben auch von innen gefährdet ist. Theologisch besteht diese Gefährdung darin, dass die von Gott gewährte Heimat von den darin lebenden Menschen nicht in einer seinem Willen entsprechenden Weise gestaltet wird. Im Unterschied zu verbreiteten xenophoben Reflexen ortet das Alte Testament eine wesentliche Ursache für diese Gefährdung darin, dass den Fremden ihr Platz in Israel *verweigert* wird. Heimat wird in dieser Logik dadurch geschützt, dass den Fremden Heimat gewährt wird. Heimat in einem theologischen Sinne kann so nur eine *für die Fremden offene Heimat* sein.

1.4 Die verheissene Heimat

a. Heimat als Hoffnung

Ein wichtiger Ton im reichhaltigen Akkord biblischer Heimattheologie ist noch nicht erklingen. Besonders deutlich hört man ihn bei Paulus, der in einer Briefstelle seine ganze vorbildliche jüdische Vergangenheit als wertlos und «als Dreck» bezeichnet, «wenn ich nur Christus gewinne und in ihm meine Heimat finde» (Phil 3,8f.). Die an Christus Glaubenden erwarten allesamt ihre Heimat «im Himmel» (Phil 3,20): «Wenn unser irdisches Haus, das Zelt, abgebrochen wird, dann haben wir eine Wohnstatt bei Gott, ein nicht von Menschenhand gemachtes, unvergängliches Haus im Himmel» (2Kor 5,1). Ähnlich wird im Hebräerbrief alle irdische Heimat entwertet durch die Erwartung einer kommenden: «Wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern die zukünftige suchen wir» (Hebr 13,14).

Mit diesen Aussichten auf eine zukünftige Heimat bei Gott nimmt das Neue Testament die alttestamentlichen Visionen einer kommenden, alles

—

Vorhergehende übersteigenden Herrschaft Gottes auf. So zeichnet Jesaja (Jes 11) die Verheissung eines kommenden Friedensherrschers «aus dem Baumstumpf Isais» (Jes 11,1), weise, einsichtig und gottesfürchtig. Dieser «wird nicht richten nach dem, was seine Augen sehen, und nicht entscheiden nach dem, was seine Ohren hören» (Jes 11,3), und so wird er den Machtlosen Gerechtigkeit verschaffen, «und für die Elenden im Land wird er eintreten in Geradheit» (Jes 11,4). Seine gerechte Herrschaft erstreckt sich über die menschliche Ordnung hinaus auf das Tierreich, wo Wolf und Lamm, Raubkatze und Zicklein, Kalb und Löwe friedlich beieinander leben werden und der Säugling sich vergnügen wird «an der Höhle der Viper». Kurz: «Nirgendwo wird man Böses oder Zerstörerisches tun auf meinem heiligen Berg» (Jes 11,9).

Der sogenannte Dritte Jesaja (Tritojesaja) beschreibt in Kapitel 65 einen neuen Himmel und eine neue Erde, in denen nur noch Jauchzen ist, Weinen und Schreien dagegen «nicht mehr zu hören sein» werden (Jes 65,19). Es wird dort «keinen Säugling mehr geben, der nur wenige Tage lebt, und keinen Greis, der sein Leben nicht vollendet» (Jes 65,20). Auch in wirtschaftlicher Hinsicht herrscht keine Lebensminderung mehr, «sie werden nicht bauen, damit ein anderer wohnt, sie werden nicht pflanzen, damit ein anderer isst» (Jes 65,22). Selbst die Erfahrung der Gottesferne wird es nicht mehr geben: «Noch ehe sie rufen, antworte ich, noch während sie reden, erhöre ich sie» (Jes 65,24). Auch hier ist die Vision des sozialen Friedens ausgeweitet zur Erwartung eines umfassenden Schöpfungsfriedens, «Wolf und Lamm werden einträchtig weiden, und der Löwe wird Stroh fressen wie das Rind» – das Gesetz des Fressens und Gefressenwerdens kommt an ein Ende.

Durch den Mund des Propheten verheisst Gott in beiden Visionen allem Geschaffenen eine Gemeinschaft ohne Konkurrenz und gegenseitige Bedrohung, ein Zusammenleben ohne den Zwang, sich auf Kosten von anderem Leben zu behaupten, einen Sozialzusammenhang, der allen Ruhe und Sicherheit gewährt. Genau dieser neue Himmel und diese neue Erde werden dann dem Seher Johannes in seiner Apokalypse gezeigt, das neue Jerusalem, das wie eine Braut bereitet vom Himmel herabkommt. Über diese heilige Stadt hört Johannes:

«Siehe, die Wohnung Gottes bei den Menschen! Er wird bei ihnen wohnen, und sie werden seine Völker sein, und Gott selbst wird mit ihnen sein, ihr Gott.

Und abwischen wird er jede Träne von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr sein, und kein Leid, kein Geschrei und keine Mühsal wird mehr sein; denn was zuerst war, ist vergangen» (Offb 21,3f.).

Zu den bei Jesaja verheissenen Gütern gesellt sich das zentrale Gut: die vollendete Gemeinschaft mit Gott. Die neue Stadt braucht keinen Tempel mehr, weil Gott selbst ihr Tempel ist, und sie bedarf weder der Sonne noch des Monds, «denn die Herrlichkeit des Herrn erleuchtete sie» (Offb 21,23). Eine Nacht gibt es keine mehr und ihre Tore werden nie mehr geschlossen. In der vollkommenen Gemeinschaft mit Gott, so diese Bildwelt, entsteht endlich die vollendete Schöpfungsgemeinschaft: unüberbietbare Heimat für alle.

Die Geschichte von gewährter und verspielter Heimat kommt hier an ihr Ende. Der Gott, der allem Geschaffenen einen guten Ort gibt, bleibt sich darin treu, dass er diesen Ort in eschatologischer, nicht mehr begrenzter und gefährdeter Weise Wirklichkeit werden lässt. Die biblische Verheissung einer letzten Heimat lässt sich in zweierlei Richtung lesen: Endgültige Heimat wird der Kreatur *erst* in der eschatologischen Gottesherrschaft zugut kommen. In jener Gottesherrschaft wird ihr diese Heimat aber *wirklich* gewährt. Daraus ergeben sich für die Existenz diesseits der eschatologischen Vollendung zweierlei Konsequenzen:

1. Die Dialektik von Heimatsuche und Beheimatung erweist sich als unaufhebbar. Das Verhältnis zu jeglicher Heimat kann in theologischer Perspektive immer nur ein «eschatologisch gebrochenes» sein.²³ Als Mensch vor Gott zu leben, bedeutet deshalb immer auch, die unüberholbar begrenzte Beheimatbarkeit in der Welt anzuerkennen. Es bedeutet anzuerkennen, dass menschliches Leben nicht nur Leben im Glauben und in der Liebe, sondern auch Leben in der Hoffnung ist (vgl. 1Kor 13,13).
2. Aus Letzterem ergibt sich: Stärker als die Relativierung irdischer Aussichten ist die Verheissung, dass die menschliche Suche nach Heimat

²³ Peter Biehl, Heimat in theologischer und religionspädagogischer Perspektive. Plädoyer für ein eschatologisch gebrochenes Heimatverständnis, in: Jahrbuch für Religionspädagogik 14/1997: Heimat – Fremde, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1998, 29–64 (52).

nicht vergeblich bleiben wird. Gott will, dass der Mensch einmal uneingeschränkt Heimat habe. Wenn aus dem eschatologischen Charakter der Beheimatung eine «realistische» Sicht diesseitiger Möglichkeiten folgt, dann noch viel mehr die Zuversicht, dass dem einmal nicht mehr so sein wird. Der primäre Heimatbezug des Menschen hat so gesehen den Modus der freudigen Erwartung.

b. Die Hoffnung gestalten

Schon diese Bemerkungen zeigen, dass die Erwartung einer kommenden Heimat alles andere ist als blosse Vertröstung. So wollte es die neuzeitliche Religionskritik immer sehen, etwa in klassischer Weise Heinrich Heine zu Beginn seines Epos «Deutschland. Ein Wintermärchen» beim Hören des Lieds eines Harfenmädchens: «Sie sang das alte Entsagungslied, / Das Eiapopeia vom Himmel, / Womit man einlullt, wenn es greint, / Das Volk, den grossen Lümmel.»²⁴ Die kritisch-distanzierende Sicht auf Heimat, wie sie der biblischen Eschatologie innewohnt, hat vielmehr kritisch-orientierende Konsequenzen. Und auch die Hoffnung auf das Kommen will gestaltet sein.

1. Aus dem primär eschatologischen Charakter von Heimat folgt das Gebot, dass der Mensch diesseits des Reichs Gottes keine endgültige, *keine vollkommene Heimat* erwarten kann und deshalb eine solche auch nicht zu konstruieren versuchen soll. Eine solche Strategie bedeutete den Versuch, die Dialektik von Heimat und Heimatlosigkeit aufzulösen. Statt schon hier und jetzt Heimat zu finden, würde der Mensch damit die begrenzte Heimatlichkeit seiner irdischen Beheimatung ebenfalls verspielen. Wir kommen darauf zurück.
2. Die alt- und neutestamentlichen Eschatologien haben eine deutlich *universalisierende Tendenz*, sprechen sie doch stets von einer Vollen- dung, die die gesamte Schöpfung umfasst. Diese universale Perspektive kann nicht ohne Folgen für die individuelle wie auch die politische

²⁴ Heinrich Heine, Deutschland. Ein Wintermärchen, Caput 1. Vgl. zur gesellschaftskritischen Religionskritik Michael Weinrich, Religion und Religionskritik, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ²2012, 141–153.

Lebensgestaltung bleiben. Wenn die kommende Gottesherrschaft Heimat nicht nur für alle Völker, sondern über die Menschenwelt hinaus für alles Geschaffene sein wird, dann kann schon hier nur ein universalisierendes, vorhandene Grenzen relativierendes Verständnis von Heimat dem göttlichen Willen entsprechen. Die Hoffnung auf das Reich Gottes «setzt eine relative Utopie aus sich heraus, die Leitbild und Ziel menschlicher Befreiungs- und Beheimatungsprozesse ist»²⁵. Diese Utopie wird eine klare Richtung aufweisen, von der Beheimatung der wenigen hin zur Beheimatung möglichst vieler.

3. Das Wissen um den eschatologischen Charakter von Heimat sensibilisiert für die Dimension des *Ausgesetzt- und Unterwegsseins* menschlicher Existenz. Der Gott, der Israel aus Ägypten herausgeführt hat, bleibt ein Gott derjenigen, die Heimat *suchen*. Darin wir uns als solche zu erkennen haben, die zuerst Heimat suchen und sich nach Heimat sehnen, bevor sie Heimat finden. Bevor der Mensch sesshaft ist, ist er Wandernder. Fatal wäre freilich wieder, die Härte dieser Tatsache zu einer existenziellen Unbehaustheit menschlicher Existenz zu generalisieren und so den mitteleuropäischen Wohlstandsbürger und die Bewohner der Flüchtlingscamps an den Grenzen seines Kontinents auf dieselbe Stufe zu stellen.²⁶ Am Alten wie am Neuen Testament lesen wir zwar ab, dass die gemeinsame Existenz als Unbehauste jede Privilegierung der Beheimateten vor den Heimatlosen, der Ansässigen vor den Migranten infrage stellt, dass damit die Differenz zwischen beiden aber nicht eingeebnet wird. Es bleibt bei Gottes vorrangiger Option für die Migrantinnen und Migranten. Jene, die wenigstens in einem relativen Sinne Heimat gefunden haben, sind damit zur Solidarität gerufen mit jenen, denen auch diese relative, vorläufige Heimat vorenthalten wird.

—

²⁵ Biehl, Heimat (Anm. 23), 49.

²⁶ «Es gibt ja zuweilen in Theologie und Kirche einen Jargon des Exils, der durch keine historische Erfahrung abgedeckt ist, eine mal fromme, mal existenzialistische Redeweise einer quasi-transzendentalen Geworfenheit und Unbehaustheit, für die auf so manchen Kanzeln der Nomade Abraham ebenso wie das wandernde Gottesvolk des Hebräerbriefs gerne in Anspruch genommen wird» (Ulrich Lincoln, Theologie und Exil, in: EvTh 75/2015, 406–419 [413]).

4. Ist jede Heimat diesseits der Vollendung im Reich Gottes eschatologisch gebrochen, bleibt auch jede vorhandene *Heimat begrenzt und offen nach vorne*. Der Schriftsteller Bernhard Schlink notiert in einem Essay zum Thema «Heimat als Utopie» die Beobachtung, dass in der deutschen Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts Vaterland und Heimat «vor allem als Hoffnung, Sehnsucht und Traum» begegnen.²⁷ Und er schliesst daraus: «Die Heimaterfahrungen werden gemacht, wenn das, was Heimat jeweils ist, fehlt oder für etwas steht, das fehlt.»²⁸ Heimat, so Schlink, ist mindestens immer so sehr abwesend, wie sie anwesend ist. Auch wer materiell gesichert und in einem tragenden Beziehungsnetz lebt, kennt die Sehnsucht nach einer noch erfüllteren, umfassenderen Beheimatung. Darin spiegelt sich die Tatsache, dass jedes Mass an Besitz und Wohlergehen noch steigerbar ist. Und weiter, dass Besitz und Wohlergehen stets von der Möglichkeit des Verlusts bedroht bleiben. Vor allem bleibt Heimat stets gleichermassen abwesend wie anwesend, weil selbst in der Heimat die vielen Heimatsuchenden im Blickfeld bleiben. So lange diese noch auf der Suche sind, kann auch die Heimat der Beheimateten nicht endgültig, nicht vollkommen sein. Sie bedarf vielmehr der immer neuen Transzendierung. Und diese Transzendierung kann in einer biblischen Perspektive nur *eine* Bedeutung haben: auch den Heimatlosen Heimat zu gewähren.
5. Ein bereits zitierter Satz sei hier nochmals in den Blick gerückt: «Noch ehe sie rufen, antworte ich, noch während sie reden, erhöere ich sie» (Jes 65,24). Zur vollendeten Heimat wird auch das *vollendete Gottesverhältnis* gehören. Die Erfahrung, dass Gebete scheinbar nicht oder erst verzögert erhört werden, wird es nicht mehr geben. Gott wird uneingeschränkt ein gemeinschaftlicher, ein naher und freundlicher Gott sein. Negativ schliessen wir daraus, dass voreschatologisch das Verhältnis zu Gott immer auch eine Dimension des Fremden behalten wird: So sehr der Mensch bei Gott Geborgenheit, Trost und Wegweisung findet, dieser wird ihm stets auch als der Ferne, der Befremdliche, der Rätselhafte begegnen. Oder um die bekannte Terminologie von Rudolf Otto

²⁷ Bernhard Schlink, *Heimat als Utopie*, in: ders., *Vergewisserungen. Über Politik, Recht, Schreiben und Glauben*, Zürich: Diogenes, 2005, 11–36 (23).

²⁸ Schlink, *Heimat* (Anm. 27), 22.

aufzunehmen: Der Mensch erlebt Gott diesseits von dessen endgültiger Herrschaft nicht nur als *mysterium fascinosum*, sondern bleibend auch als *mysterium tremendum*.²⁹ Auch in der Gemeinschaft mit Gott besteht deshalb eine Dialektik von Beheimatung und Heimatlosigkeit, eine Dialektik, die erst im Eschaton ihre Auflösung finden wird. Gott diese Seite des ganz Anderen absprechen zu wollen und ihn zur ausschliesslich nahen, annehmenden Instanz zu machen, muss deshalb als Versuch des Menschen interpretiert werden, die bleibende Dialektik seiner Existenz zu leugnen und vorschnell aufzulösen. Auch davon wird noch die Rede sein.

1.5 Fazit: mehrdimensionale Heimat

Fassen wir zusammen: In der Bibel stösst man schnell auf mehrere Dimensionen der Heimatthematik. In verschiedenen Zusammenhängen hat sich gezeigt, dass diese Mehrstelligkeit gerade die Stärke und damit der Gewinn der biblischen Sicht auf das Thema Heimat ist. Hier nochmals die wichtigsten Stichworte:

1. Gemäss der Bibel erschafft Gott die Schöpfung als Heimat für alle Kreaturen. Auch sein weiteres Handeln an der Schöpfung kann so verstanden werden: Gott befreit aus Nicht-Heimat und gewährt (neue) Heimat.
2. Der Mensch ist ein von Gott zur Heimat bestimmtes Wesen. Wo Menschen Heimat haben, dürfen sie diese dankbar als Gabe Gottes entgegennehmen. Als Partner Gottes wird der Mensch dafür in Anspruch genommen, die Erde als Heimat für alle Kreaturen mitzugestalten.
3. Menschen leben faktisch in Situationen, in denen ihr Bedürfnis nach Heimat erfüllt oder nicht erfüllt wird. Entsprechend finden sie sich als Beheimatete oder als Heimatsuchende vor. Ihre Bestimmung zur Heimat kann deshalb entweder darin bestehen, ihren Lebensort gemäss Gottes Willen als Heimat zu gestalten, oder in der Verheissung auf Heimat an einem anderen Ort.

—

²⁹ Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1917), Neuausgabe mit einem Nachwort von Hans Joas, München: Beck, 2014.

4. Da immer und überall Menschen auf der Suche nach Heimat sind, gibt es keine Heimat ohne die Präsenz von Fremden. Der Auftrag zur Gestaltung von Heimat besteht deshalb immer auch darin, das Ineinander von Beheimatung und Heimatsuche, das Miteinander von Ansässigen und Fremden zu gestalten.
5. Endgültige Heimat für alle wird es erst im kommenden Reich Gottes geben. Auch dieses Ausstehen der letzten Heimat müssen Menschen gestalten. Dazu gehört, das Unfertige aller irdischen Heimat solidarisch auszuhalten und denen vorläufige Heimat zu gewähren, die ihrer noch viel mehr bedürfen.

Wir haben alles Interesse daran, die spannungsvolle Komplexität biblisch orientierter Heimattheologie nicht zu reduzieren. Die weiteren Ausführungen werden zeigen, dass ein theologisch problematischer Umgang mit Heimat seine Ursache meist darin hat, dass die erwähnten Spannungen gelegnet und aufgelöst werden. Mit schmerzhaften Folgen für die Betroffenen, die sich meistens auf beiden Seiten finden.

2. Menschliche Existenz zwischen gottgegebener und angemasster Heimat: zur Sünde

2.1. Sünde: der Mensch als «Schöpfer»

Ganz allgemein kann man sagen: In den Verboten und Geboten einer Gesellschaft wird dasjenige Verhalten sichtbar, das im einen Falle geschieht, aber unerwünscht ist, im andern Falle nicht geschieht, aber erwünscht ist. Ver- und Gebote sind «Sündenspiegel». Wenn in der Bibel deshalb eine grosse Anzahl von Geboten zum Umgang mit Fremden vorkommt, lässt sich daraus unschwer ableiten, dass die jeweilige Realität häufig anders aussah – ein gastfreundliches Verhältnis zu den Aussenseitern war offenkundig nicht die Regel, weder das alttestamentliche Israel noch die frühe christliche Gemeinde nahmen Fremdlinge selbstverständlich und bereitwillig auf. Die Begründungen der Fremdlingsgebote führen immer wieder die Dramatik vor Augen, die der Ausschliessung der Heimatlosen und –suchenden innewohnt: Die Angesprochenen drohen mit den Fremden ihre eigene Identität zu verlieren. Wer den Fremden abwehrt, mag damit zwar seine eigene Identität zu sichern versuchen. Nach biblischer

Lesart führt dies aber zum genauen Gegenteil: Wer den andern ausschliesst, wird selbst ein anderer als er selbst.

Allerdings ein ganz bestimmter anderer, nämlich ein *Sünder*. Nur ein seinen biblischen Wurzeln entfremdetes modernes Bewusstsein kann die Sünde zum harmlosen, wenn nicht gar charmanten Abweichen von gewissen moralischen und rechtlichen Standards, besonders in den Bereichen Verkehr, Ernährung und Sex, verzeichnen. Die Aussagen der Bibel zum Umgang mit dem Fremdling haben exemplarisch deutlich gemacht, wie tief das Sündenverständnis des jüdischen und christlichen Glaubens greift. Dieses Verständnis wird freilich erst zugänglich, wenn man menschliche Existenz als fundamental *relational*, als Existenz in Beziehung, begreift.

«Die Bibel», so Emil Brunner, «ist das Buch, in dem es von A bis Z um die Gemeinschaft geht, um nichts anderes».³⁰ So summarisch dieser Satz klingt, die grossen Linien des Alten und Neuen Testaments sind damit zutreffend umrissen. Der Mensch ist nach biblischem Verständnis *Geschöpf Gottes* und damit *Wesen des Bundes* mit Gott. *Geschöpf Gottes* ist er insofern, als er sein Leben mit all seinen Gütern von Gott empfangen hat und fortwährend empfängt. Als *Wesen des Bundes* ist er charakterisiert, weil er dazu berufen ist, sein Leben als Gabe von Gott entgegenzunehmen und es aus diesem Gegebensein heraus zu gestalten. Durch diese beiden Dimensionen seiner Existenz wird der Mensch als ein Beziehungswesen bestimmt, nicht nur mit Gott, sondern auch mit seinen Mitgeschöpfen. Menschsein gibt es nur als ein Leben in vielstelligen Beziehungen. In diesen vielstelligen Beziehungen entsteht für alle Beteiligten jenes Geflecht von Austausch und Unterstützung, durch die gutes Leben bestehen und gedeihen kann. Die von Gott geschaffenen Beziehungen sind gegenseitig lebensförderliche Beziehungen.³¹

³⁰ Emil Brunner, *Gemeinschaft*, in: ders., *Ein offenes Wort. Vorträge und Aufsätze 1917–1962*, Bd. 1, Zürich: TVZ, 1981, 326–332 (327).

³¹ Dazu Matthias Zeindler, *Gotteserfahrung in der christlichen Gemeinde. Eine systematisch-theologische Untersuchung*, Stuttgart u. a.: Kohlhammer, 2001, 185–196.

Im Gegensatz dazu ist Sünde «Zurückweisung der Geschöpflichkeit»³² durch den Menschen – und damit verbunden die Aufkündigung des Bundes mit Gott. Was damit gemeint ist, findet sich in einmaliger Prägnanz in der Erzählung vom Sündenfall (Gen 3) narrativ verdichtet.³³ Die Schlange, «listiger als alle Tiere des Feldes» (Gen 3,1), eröffnet das Gespräch mit der Frau, indem sie fragt: «Hat Gott wirklich gesagt: Ihr dürft von keinem Baum des Gartens essen?» (Gen 3,2) Mit der hinterhältigen Frage «Hat Gott wirklich ...?» zielt die Schlange auf den Kern des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott: das Vertrauen. Gott, so impliziert ihre Frage, könnte möglicherweise auch anders sein – und damit nicht schlechthin vertrauenswürdig.³⁴ Diese Strategie wird unmissverständlich offenbar, als die Schlange der Antwort der Frau widerspricht, bei Genuss der Früchte des Baums in der Mitte des Gartens würden sie und der Mann sterben: «Mitnichten werdet ihr sterben» (Gen 3,4); Gott hat Unrecht, die Dinge verhalten sich anders, als dieser es den Menschen gesagt hat. Dass Gott endgültig zu misstrauen ist, macht die Schlange deutlich, indem sie ihm unlautere Absicht unterstellt: «Gott weiss, dass euch die Augen aufgehen werden und dass ihr wie Gott sein und Gut und Böse erkennen werdet, sobald ihr davon esst» (Gen 3,5). Das Verbot, jene Früchte zu essen, soll in Gottes Bedürfnis gründen, niemand Gleichwertigen neben sich haben zu wollen.

Die Strategie der Schlange verfängt, der Frau erscheint es mit einem Mal gut, «von dem Baum zu essen», er wird ihr zur «Lust für die Augen» und «begehrenswert», «weil er wissend machte» – «und sie nahm von sei-

³² So Marguerite Shuster: «refusal of creaturliness» (dies., *The Fall and Sin. What We Have Become as Sinners*, Grand Rapids, Michigan, Cambridge, U. K.: Eerdmans, 2004, 55, Übersetzung MZ).

³³ Vgl. dazu auch Dietrich Bonhoeffers Auslegung, in: *Schöpfung und Fall*, DBW 3, Gütersloh: Gütersloher, 1989, 96–113.

³⁴ Dazu Bonhoeffer: «Sollte Gott gesagt haben ... das ist die gottlose Frage schlechthin [...] Was ist das wesentlich Böse an dieser Frage? [...] Es ist dies, dass in dieser Frage schon die falsche Antwort enthalten ist, dass in ihr die Grundhaltung des Geschöpf zum Schöpfer angegriffen wird. Es wird dem Menschen zugemutet, Richter über das Wort Gottes zu sein, anstatt es einfach zu hören und zu tun» (100).

ner Frucht und ass» (Gen 3,6). Damit haben die Menschen die Grundstruktur ihres Geschaffenseins zerstört: das Vertrauen in Gott dementiert, die Gemeinschaft mit ihm verlassen und sich selbst an die Stelle des Schöpfers gesetzt.³⁵ Mit diesem Akt wird alles anders: «Sünde als Widerspruch gegen Gott den Schöpfer wird dort vollzogen, wo der Mensch dem Evangelium der Schlange *«Eritis sicut Deus»* folgt und sich selbst an die Stelle Gottes im Beziehungsnetz der Schöpfung stellt.»³⁶ Zwar hört die Schöpfung nicht auf, Beziehungszusammenhang zu sein – das kann sie nicht, so lange sie Schöpfung bleibt –, sie hört aber auf, gegenseitig lebensförderlicher Beziehungszusammenhang zu sein. Stattdessen ist sie fortan ein Ort korrumpierter Beziehungen.

Der Grund für diese Korruption, daran lässt die Erzählung vom Sündenfall keinen Zweifel, liegt im menschlichen Vertrauensbruch, in der Weigerung, Gott als guten Geber des eigenen und allen Lebens anzuerkennen. Mit dieser Zurückweisung der Geschöpflichkeit geht die Leugnung einher, «dass Gott der ist, der er sagt, in Bezug auf uns zu sein». Und die «Leugnung, dass wir die sind, die zu sein Gott sagt»³⁷. Anders ausgedrückt: Indem der sündige Mensch dem gütigen Schöpfer das Vertrauen aufkündigt, schneidet er sich selbst von der Quelle seines Lebens ab und kann fortan nicht mehr anders, als selbst die Stelle des Schöpfers einzunehmen. Indem sein Gottesbild sich radikal ändert, ändert sich auch sein Selbstbild, und zwar nicht weniger radikal. Wenn der Mensch bislang das Leben als Gabe aus der Hand des Erschaffers entgegennehmen durfte, so

³⁵ Nochmals Bonhoeffer: «*Sollte* Gott gesagt haben? ... ja, er *hat* gesagt ... aber *warum* hat er es gesagt? ... Das ist der Fortgang des Gesprächs. Aus Neid hat er es gesagt ... Gott ist kein guter, sondern ein böser, quälerischer Gott, sei klug, sei klüger als dein Gott und nimm, was er dir nicht gönnt ... er hat es gesagt, jawohl, du hast recht, Eva, aber er hat es gelogen, Gottes Wort ist Lüge ... denn: ihr werdet mit nichten des Todes sterben ... Das ist die letzte Auflehnung, die möglich ist, dass die Lüge die Wahrheit als Lüge ausgibt» (103).

³⁶ Christoph Schwöbel, Sünde – Selbstwiderspruch im Widerspruch gegen Gott. Annäherungen an das Verständnis eines christlichen Zentralbegriffs, in: ders., Gott im Gespräch. Theologische Studien zur Gegenwartsdeutung, Tübingen: Mohr Siebeck, 2011, 291–320 (308).

³⁷ Shuster, Fall (Anm. 32), 55.

wird er nun gezwungenermassen seines Glückes Schmied, der sein Leben selbst gewährleisten und zum Ziel bringen muss.

Unter der Anmassung des Menschen, wie Gott sein zu wollen, zerbrechen aber sowohl er selbst als auch seine Beziehungen. Der sündigen «Verwechslung von Schöpfer und Geschöpf»³⁸ ist kein Geschaffenes gewachsen. Der Mensch als Sünder agiert als der für sich selbst Verantwortliche ständig in der Dualität von Aktivismus und Angst: dazu gezwungen, sein Leben selbst zu produzieren, und gleichzeitig feststellend, dass dieses nicht gelingen kann. Durch die Dualität von Aktivismus und Angst werden auch die übrigen Beziehungen verdunkelt: «Der Andere ist [...] Grenze und Bedrohung des Selbstbehauptungswillens der radikal schöpferischen Freiheit»³⁹ und die nicht-menschliche Schöpfung degeneriert zum blossen Material für menschliche Zwecke. Alle Wesen und Dinge haben damit ausschliesslich dem Leben des Sünders zu dienen. Seine Beziehungen erhalten dadurch allesamt eine egozentrische Grundierung, bei der «Macht über andere auf ausbeuterische, einseitige und alle Beziehungsverhältnisse zerrüttende Weise ausgeübt wird»⁴⁰.

Nochmals: Nicht übersehen und erst recht nicht unterschätzen darf man bei der Beschreibung der Sünde die «religiöse Pointe» in Genesis 3: Der Verabschiedung Gottes geht ein eigentlich theologischer Akt voraus, nämlich die Umdefinition Gottes von einem vertrauenswürdigen Gott zu

³⁸ Christoph Gestrinch, *Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1989, 213.

³⁹ Schwöbel, *Sünde* (Anm. 36), 308f.

⁴⁰ Gestrinch, *Wiederkehr* (Anm. 38), 200. Vgl. auch Michael Welker: «Der autonome Mensch hat sich durch den ‹Fall› aus der Schöpfungsgemeinschaft, aus dem von Gott gegründeten und intendierten Zusammenhang von Interdependenzverhältnissen herausgelöst. Er ist *nur* noch autonom, *nur* noch selbstbestimmend, *nur* noch seinen eigenen Perspektiven auf da *nur* noch ihm Lebensförderliche und Lebensbestimmende nachgehend» (ders., *Schöpfung und Wirklichkeit*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1995, 114).

einem Gott, dem zu misstrauen ist.⁴¹ Daraus ist zu lernen, dass Sünde durchaus auch in einem religiösen Gewand auftreten kann, freilich als Verehrung eines Gottes, der mit demjenigen, den die Bibel bezeugt, wenig tun hat. Der in der sündigen Religiosität verehrte Gott kann nur einer sein, der dem menschlichen Drang nach Selbstkonstitution nicht im Wege steht, ein im Interesse menschlicher Zwecke domestizierter Gott.⁴² Ein Gott, dessen Fremdheit als richtendes und zurechtbringendes Gegenüber eliminiert worden ist zugunsten eines bloss noch bestätigenden, unterstützenden und helfenden Dabeiseins.

2.2. *Sünde: Heimat an sich reissen*

Vor dem Hintergrund dieses biblischen Sündenverständnisses lässt sich skizzieren, was hamartiologisch zum Thema Heimat und Fremdlingschaft zu sagen ist. Dabei muss man wieder von der schöpfungstheologischen Grundsituation ausgehen, dass dem Menschen sein Leben von Gott gewährt und er zu dessen Vollzug im Bund mit seinem Schöpfer berufen ist. In der Schöpfung, wie sie von Gott intendiert ist, hat der Mensch und mit ihm alles Geschaffene auch seine Heimat: ein Beziehungsgefüge, in dem allen Kreaturen das Lebensnotwendige und -förderliche zukommt, in dem Frieden und Gerechtigkeit herrschen und alles, was ist, seinem Wesen gemäss gedeihen kann. Schöpfung bedeutet nichts anderes als die Gewährung von Heimat für alles Geschaffene durch Gott.

Sünde als Heraustreten des Menschen aus der kreatürlichen Grundsituation ist deshalb gleichbedeutend mit dem Heraustreten aus der von Gott gewährten Heimat. Der Mensch sieht seine Heimat nicht länger als Gabe Gottes, die er dankend entgegennehmen darf. Und er sieht sie auch nicht länger als Ort, dessen Heimatlichkeit er zu bewahren hat, indem er gemäss dem Willen Gottes darin lebt. Anstelle der von Gott gewährten

⁴¹ Dazu ausführlich Matthias Zeindler, *Theologische Religionskritik als Kirchenkritik*, in: Marco Hofheinz/Raphaella J. Meyer zu Hörste-Bührer (Hg.), *Theologische Religionskritik. Provokationen für Kirche und Gesellschaft*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2014, 179–205.

⁴² Dem Aufweis dieser Zusammenhänge dienen Karl Barths oft missverstandenen Ausführungen über «Religion als Unglaube», *Kirchliche Dogmatik I/2*, Zürich: TVZ, 1940, 304–397.

beansprucht der sündige Mensch, gemäss eigenem Willen eine andere, bessere Heimat zu setzen. Da er den Schöpfergott als einen Gott konstruiert hat, dem zu misstrauen ist, muss er ihm auch im Blick auf die Gewährung von Heimat misstrauen, sodass als einzige Alternative übrig bleibt, sich selbst eine Heimat zu schaffen. Auch in dieser Hinsicht will und muss der sündige Mensch «wie Gott» sein.

Seinen Anspruch setzt der Mensch gegen den Willen Gottes in einem Akt der Usurpation durch, er reisst Gottes Vermögen, dem Geschaffenen Heimat zu gewähren, unrechtmässig an sich. Wie alles sündige Handeln bleibt auch alles menschliche Bemühen und Tun, sich und den Seinen Heimat zu verschaffen, von jenem gewaltsamen Ursprungsakt kontaminiert. Wo immer Menschen abseits ihrer göttlichen Quelle Heimat zu gestalten versuchen, tragen diese Versuche die Spur von Gewalt und Ausschliessung.

a. Trügerische Heimat auf Kosten anderer

Sünde, so wurde festgestellt, bedeutet Korruption der gegenseitig lebensförderlichen Beziehungen innerhalb der Schöpfung hin zu überlasteten, gerade deshalb aber letztlich lebensfeindlichen Beziehungen. Wo der Mensch und die Mitmenschen sich selbst das Leben gewährleisten sollen, müssen sie mehr leisten, als sie als Geschaffene zu leisten vermögen.⁴³ Statt innerhalb der geschöpflichen Grenzen das dem Willen Gottes Entsprechende zu tun, unterwerfen die sündigen Menschen sich selbst und alle übrige Kreatur illusionären Ansprüchen, überzogenen Besitzwünschen und realitätsfernen Erwartungen nach Erfüllung. Mit dem unvermeidlichen Ergebnis, dass Enttäuschung und Resignation sich in die gegenseitigen Beziehungen einschleichen, wodurch sich die Spirale von Erwartungen und Enttäuschungen immer weiterdreht.

Auch das menschliche Streben nach Heimat gerät unter den Bedingungen der Sünde unvermeidlich in den Strudel dieser Logik. Das Streben nach Heimat nimmt nun ebenfalls die Gestalt eines Kampfs an, des *Kampfs*

⁴³ «Wird menschliche Freiheit als selbstkonstituierte Freiheit verstanden, existiert die Freiheit in einem Zustand dauernder Verblendung über ihre Handlungsmöglichkeiten, Handlungsziele und Handlungsnormen» (Schwöbel, Sünde [Anm. 36], 308).

um Heimat. Es äussert sich darin die ichbezogene Grundierung allen sündigen Handelns, wobei die Egozentrik sowohl eine von Individuen wie von Gruppen sein kann – häufiger sind es Nationen oder Ethnien, die von aussen kommende Heimatsuchende als unerwünschte Eindringlinge ausgrenzen. Anders kann es nicht sein in einer Welt, in der Menschen sich als Gegner in ihrem Streben um Selbstbehauptung statt als gute Gabe des Schöpfers erfahren. Damit hört der andere auf, wie ich ein Heimatsuchender zu sein, dem ich Heimat zu gewähren habe, um meinerseits bei und mit ihm Heimat zu finden. Stattdessen bekommt die eigene Heimat grundsätzlich den Charakter einer auf Kosten von andern erstrittenen, durch diese aber auch stets bedrohten Heimat, wogegen die Heimat des andern die mir vorenthaltene und von mir begehrte Heimat bleibt. Beheimatetsein kann deshalb immer nur ein prekärer Status sein, bedroht durch die blossе Präsenz des andern und seines Strebens nach Heimat. Letztlich bleibt deshalb der Mensch, der die Beheimatung in Geschöpflichkeit und Bund aufgekündigt hat, auch als Ansässiger ein einsamer Heimatloser.

Prekär müssen die Versuche der Beheimatung durch den sündigen Menschen bleiben, weil dieser Mensch sich überbeansprucht in seinem Versuch, «wie Gott» zu sein. In seiner nicht nur geschöpflich-relativen, sondern radikalen Autonomie ohne Gott sieht sich der Mensch genötigt, selbst sein Recht, seine Gewissheit und darin die «umfassende Bejahung seiner Person durch andere [...] sicherzustellen»⁴⁴. Genau dies ist aber Gott vorbehalten und kann ihm, dem Menschen, als Geschöpf nicht gelingen. Was immer er sich anstelle der von Gott gewährten Heimat zusammenbaut, wird deshalb scheinhaft und trügerisch bleiben, eine Ersatzheimat.

b. Auflösung der Dialektik von Heimat und Heimatlosigkeit

Wenn Sünde als Streben nach trügerischer Ersatzheimat abseits von Gott interpretiert werden kann, dann ist Gottes Handeln in Auseinandersetzung mit dem sündigen Menschen Eröffnung von je neuer Heimat: Erwählung des Gottesvolks, Herausführung aus der Sklaverei in Ägypten

⁴⁴ Gestrich, *Wiederkehr* (Anm. 38), 201.

zum Leben im Gelobten Land, Sendung Jesu Christi und Begründung erneuerter Gemeinschaft in Gottes Geist.⁴⁵ Endgültige, unwiderrufliche Heimat wird freilich erst im Kommen des Reichs Gottes gewährt werden, und bis dahin bleibt auch jede von Gott eröffnete Heimat bedroht und fragmentarisch. Und: Wer an einem Ort ansässig ist, sieht sich konfrontiert mit solchen, die auf der Suche nach einem solchen Ort sind. Heimat gibt es nicht ohne das Befremdetwerden durch Fremde. «Zwischen den Zeiten», vor dem Kommen des Reichs, findet sich menschliche Existenz eingespannt in die Dialektik von Heimat und Heimatlosigkeit, von Beheimatung und Sehnsucht nach Heimat. Sie kann deshalb nicht mehr sein als hoffende Existenz, die um ihre Begrenztheit weiss und das endgültige Heil von Gottes Zukunft her erwartet.

Anders auch hier wieder die sündige Existenz: Als Lebensvollzug «wie Gott» kann sie den eschatologischen Vorbehalt einer letzten Zuständigkeit Gottes für die menschliche Heimat nicht anerkennen, sondern muss sich anmassen, die Dialektik von Heimat und Heimatlosigkeit aufzulösen. Dies kann in zweierlei Richtungen geschehen: Es kann einerseits die Heimatlosigkeit geleugnet werden, sodass allein noch Heimat als real gilt; sündige Existenz besteht hier darin, die Erreichbarkeit endgültiger Heimat als menschliche Möglichkeit zu behaupten – die «totalitäre» Versuchung. Andererseits kann Heimat geleugnet werden, sodass allein Heimatlosigkeit als real gilt; sündige Existenz besteht in diesem Fall darin, auf die Erreichbarkeit endgültiger Heimat ein für alle Mal zu verzichten – die «nihilistische» Versuchung. Beide Varianten führen auf je ihre Weise zu gewaltförmigen Ausschliessungen und zu Enttäuschungen.

Auch zum Versuch, die eschatologische Spannung aufzulösen, gibt es die religiöse Spielart. Religion wird dann einseitig als Ort der Beheimatung verstanden und so wird eine scheinbar endgültige Heimat aufgerichtet. Dies geschieht etwa dann, wenn eine religiöse Gemeinschaft sich zum Hort von Tradition und angeblicher Sicherheit im Althergebrachten stilisiert und damit – so Albert Franz – die Möglichkeit schafft, «sich aus der Welt in den Sonderbereich einer scheinbar heilen kirchlich-religiösen

⁴⁵ Zu Letzterem s. u. 4. zur Ekklesiologie.

«Heimat» zurückzuziehen»⁴⁶. Endgültige Heimat dieser Art kann nur um den Preis der Ausgrenzung von Menschen gelingen, die die Homogenität der eigenen Denk- und Lebensweise stören könnten. Solchen Versuchen gegenüber ist eine theologische Religionskritik gefragt, die auf die unhintergehbare «Zweideutigkeit der Religion» (Paul Tillich) hinweist.⁴⁷ Solche Kritik wird das Bedürfnis nach Beheimatung im Religiösen nicht leugnen, gleichzeitig aber die Gefahr benennen, dass auch Religion zur illusionären Heimat werden kann. Und die Botschaft dieser Kritik muss lauten: Anstelle von religiösen Heimatfantasien sind «Heimatlosigkeit und Beheimatung in sich selbst so miteinander zu vermitteln, dass das daraus erwachsende ständige Unterwegssein nicht zur bodenlosen Ortlosigkeit der eigenen Existenz wird, sondern diese zum Ziel, zur «ewigen Heimat führt»⁴⁸.

2.3 *Der Heimatsuchende als Bedrohung von Heimat*

Welches Licht werfen diese biblischen und theologischen Zusammenhänge auf die aktuelle Situation um Flucht und Migration? In den vergangenen Monaten und Jahren wurde Europa geprägt durch eine stetig hohe Zahl von Migrierenden aus Afrika und dem Nahen Osten, bedingt durch zunehmend aussichtslose Lebensbedingungen in zahlreichen afrikanischen Ländern sowie andauernde Kriege vor allem in Syrien, Irak und Afghanistan. Ähnlich verhält es sich in den USA, Australien und einer Reihe von asiatischen Staaten.⁴⁹ Die Reaktionen in den Aufnahmeländern bewegen sich zwischen vehementer Abwehr und einer mehr oder weniger grossen Bereitschaft, Flüchtende aufzunehmen. Die politischen Diskussionen drehen sich dabei um die Frage, inwiefern die Betroffenen en

⁴⁶ Albert Franz, *Unsere Heimat ist im Himmel! Christliche Existenz zwischen Heimatlosigkeit und Beheimatung*, in: Joachim Klose (Hg.), *Heimatschichten. Anthropologische Grundlegung eines Weltverhältnisses*, Wiesbaden: Springer, 2013, 445–456 (456).

⁴⁷ Paul Tillich, *Systematische Theologie Bd. III*, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1966, 120–130.

⁴⁸ Franz, *Unsere Heimat* (Anm. 46), 456.

⁴⁹ Einer gesonderten Betrachtung bedürfen Migration und Flucht in den Fluchtregionen selbst, sei es innerhalb der Konfliktstaaten, sei es in den daran angrenzenden Ländern.

dazu berechtigt sind, den Schutz des jeweiligen Aufnahmestaats zu bekommen, und in welchem Masse die Aufnahmestaaten in der Lage sind, die Flüchtenden überhaupt aufzunehmen. Skepsis gegenüber der Aufnahme von Migrierenden kann dabei in der Sorge gründen, ob eine Gesellschaft wirtschaftlich und kulturell überhaupt in der Lage ist, eine hohe Zahl an Schutzsuchenden zu beherbergen – und dies möglicherweise über einen längeren Zeitraum (oder gar definitiv). Die Aufnahme kann aber auch grundsätzlich verweigert werden, weil die Migrierenden als ethnisch oder religiös unverträglich empfunden werden (etwa im Fall von muslimischen Menschen). Verschärft wird die Diskussion durch die Tatsache, dass besonders bei Armutsflüchtlingen aus Afrika nicht absehbar ist, wie hoch ihre Zahl in den kommenden Jahren noch sein wird.⁵⁰

Die angespannte Migrationssituation in weiten Teilen der Welt ist aus Sicht einer biblisch orientierten Heimattheologie plausibel interpretierbar. Vielen Menschen, die vor Krieg und unerträglicher Armut fliehen, mag Europa mit seinem Wohlstand, seiner verlässlichen Rechtstradition und seinem weitgehend friedlichen Zusammenleben von Staaten wie das «Gelobte Land» vorkommen. Sie tun deshalb das, was Menschen in der Geschichte aufgrund rationaler Güterabwägung immer wieder getan haben: Um leben, ja überleben zu können, begeben sie sich von jenem Ort, an denen ihnen dies nicht mehr möglich erscheint, an einen andern, wo sie erwarten dürfen, dass es ihnen besser gehen wird. Diese Menschen sind solche, die auf der Suche nach demjenigen sind, was Gott jedem Menschen gewähren will: nach einem Leben mit einem gesicherten Auskommen, ohne Angst und in Anerkennung und Würde. Kurz: Es sind Menschen auf der Suche nach Heimat.

Sie begegnen in den Migrationsländern Menschen, die dort bereits unter den gesuchten Bedingungen leben, also gesichert, angstfrei und würdig, kurz: die beheimatet sind. Für die Beheimateten sind die Heimat-suchenden solche, mit denen sie die Güter ihrer Heimat teilen müssen.

⁵⁰ Es sei nochmals hingewiesen darauf, dass Arbeitsmigranten und Flüchtlinge völkerrechtlich einen anderen Status haben. Während Arbeitsmigration gemäss Bedarf der Aufnahmeländer gesteuert wird, ist bei Flüchtlingen ihr Recht auf Asyl zu prüfen – unabhängig von den Aufnahmekapazitäten des Fluchtstaats.

Wo diese Güter in reichem Masse zur Verfügung stehen, könnte dies unproblematisch sein, häufiger wird aber die Frage virulent, ob Güter wie Wohlstand, Stabilität oder friedliches Zusammenleben der Aufnahme grosser Zahlen von fremden Menschen standhalten. Je nachdem, welche Antwort sie auf diese Frage geben, können die Ansässigen deshalb die Heimatsuchenden als Bedrohung ihrer Heimat empfinden. Sie mögen dabei denjenigen heimatlichen Ort in der Welt in Gefahr sehen, der ihnen von Gott gewährt worden ist.

Wo die Dinge sich so verhalten, wird Heimat zum «knappen Gut». Ansässige und Migrierende stehen sich mit ihren Ansprüchen gegenüber, wobei diese Ansprüche nicht nur politisch und anthropologisch, sondern auch theologisch auf beiden Seiten legitim sind: Der Mensch ist in der Welt auf Heimat angewiesen, Gott ein Gott, der Menschen Heimat gibt. Was heisst dies für die konflikthafte Situation konkurrierender Ansprüche auf Heimat? Die hamartiologische Skizze hat gezeigt, wie wichtig es ist, die Konkurrenz um Heimat nicht primär als einen naturwüchsigen, unvermeidlichen Kampf zu verstehen, sondern als eine Auseinandersetzung, die ihren Ursprung und ihre Intensität aus einer menschlichen Grundeinstellung bezieht. Zunächst gilt, dass der Konflikt der Ansprüche zwischen Ansässigen und Migrierenden unvermeidlich ist, auch theologisch. Es gibt unterschiedliche Bedürfnisse von Aufnahmegesellschaften und Zuziehenden, es gibt reale Knappheit an Gütern, es gibt auch begrenzte soziale und psychische Kapazitäten für die Integration von fremden Menschen. Mindestens so stark ist aber das Empfinden von Knappheit gesteuert von variablen Ansprüchen und Massstäben, und entsprechend variabel sind die Einschätzungen zur Notwendigkeit und zur Lösbarkeit der jeweiligen Konflikte um die zur Verfügung stehenden Güter. Wie virulent die Bedrohung empfunden wird, hängt mithin nur begrenzt von der realen Gefährdung ab, die vom Fremdling ausgeht, in weit höherem Masse hat sie ihren Ort im Empfinden derjenigen, die sich bedroht fühlen. So erscheint der (bedürftige) Fremde vor allem dort als Bedrohung, wo die Erhaltung eines bestimmten materiellen Status, die angebliche Einheitlichkeit der eigenen Kultur oder eine ungestört funktionierende gesellschaftliche Ordnung zu den wichtigen Bedingungen von Heimatlichkeit gehören.

Die Fremden als Bedrohung zu empfinden, führt schnell dazu, ihnen das Recht darauf abzusprechen, in einem bestimmten Zielland oder einer Zielregion legitimerweise Heimat zu beanspruchen. Zu den bewährten Strategien der Abwehr von Flüchtlingen gehört es, sie als «Scheinflüchtlinge» oder als «Wirtschaftsflüchtlinge» in den Dunstkreis von Betrügern und Profiteuren zu rücken.⁵¹ Zu diesem rhetorischen Arsenal hat sich mittlerweile auch die Verdächtigung als potenzielle Terroristen gesellt. Auch in der Sprache zeigt sich die Abwehr, wenn von einer «Flut», einem «Strom» oder einer «Masse» von Flüchtenden gesprochen wird und die Betroffenen damit zur anonymen, nur noch bedrohlichen Grösse degradiert werden. Und längst gibt es in fast allen europäischen Staaten politische Kräfte, die diese Ängste zu befeuern und damit für den eigenen Machtgewinn zu instrumentalisieren verstehen.

An dieser Stelle erweist sich die alttestamentliche Rückbindung der Fremdlingsgesetzgebung auf die Herausführung aus Ägypten als eindrücklich aktuell. Indem der Fremde im eigenen Land den einstmals erretteten israelitischen Sklaven an die Seite gestellt wird, ist allen Versuchen, ihm die Legitimität abzusprechen, ein Riegel geschoben. Wie bedrohlich er auch empfunden werden mag, wie befremdlich er sein mag und welche Belastungen für die Gemeinschaft durch ihn erwachsen mögen, massgebend für seine Behandlung ist allein, dass er wie einstmals die Israeliten verletzlich und schutzbedürftig ist. Das Kriterium der Schutzbedürftigkeit hat im Umgang mit fremden Menschen im eigenen Land deshalb prinzipiell Vorrang. Sünde besteht darin, eine andere als diese Perspektive einzunehmen.

Sünde als Konstruktion einer verzerrten Perspektive: Es wurden drei Gesichtspunkte genannt, wie das Haben und Suchen nach Heimat ver-

⁵¹ Zygmunt Bauman spricht allgemeiner vom «Trick», der darauf hinausläuft, «dass man den von unserer (ansonsten unbedingten) Verantwortung ausgehenden Menschen Eigenschaften zuschreibt, die ihr Bild beschmutzen und verunglimpfen» (ders., Die Angst vor den anderen. Ein Essay über Migration und Panikmache, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2016, 82). Zur Frage des Bildes des Flüchtlings Nr. 3/2016 der Zeitschrift «Kunst und Kirche» unter dem Titel «Auf der Flucht».

zeichnet wird: das Erringen und Festhalten von Heimat auf Kosten anderer; das Illusionäre der sündigen Ersatzheimat; das Auflösen der Dialektik von Heimat und Heimatlosigkeit. Ein paar Stichworte mögen zeigen, wie offensichtlich die aktuelle Situation sündentheologischer Beleuchtung zugänglich ist.

a. Heimat auf Kosten anderer

Menschen migrieren heute – wie in früheren Zeiten – wegen Kriegen, Unterdrückung oder Armut. Mindestens unmittelbar liegen die Ursachen für die Migrationsgründe häufig in den Herkunftsgebieten, mittelbar lässt sich aber in vielen Fällen unschwer eine ausgeprägte Mitverantwortung der Industriestaaten daran namhaft machen. So gehen lokalen Produzenten wegen subventionierten Agrarexporten aus Europa Absatz- und Verdienstmöglichkeiten verloren, während umgekehrt Zollschraken Exporte nach Europa verunmöglichen. Rohstoffabbau für die Industriestaaten fördert Korruption, Misswirtschaft und blutige Konflikte. Klimaänderungen, für die afrikanische Staaten kaum verantwortlich sind, führen zur Verwüstung von riesigen Gebieten. Die griffige Devise, Afrika müsse seine Probleme selbst lösen, hinterlässt vor diesem Hintergrund den Eindruck einer wohlfeilen Schutzbehauptung. Sie vernebelt die unbestreitbare Tatsache, dass europäischer Wohlstand auch Jahrzehnte nach Ende der Kolonialzeit auch auf Unrecht basiert, das nach wie vor mehr als halbherzig bekämpft wird. Die «Heimat Europa», sofern sie dies durch ihren Wohlstand ist, ist zu einem beträchtlichen Teil Heimat auf Kosten anderer. Dieser Zusammenhang kommt in Migrationsdiskursen zwar regelmässig zur Sprache, bestimmt aber das Handeln der Industriestaaten nur marginal.

b. Illusionäre Ersatzheimat

Immer neue Hiobsbotschaften von ertrunkenen Bootsflüchtlingen, zunehmende Erosion der Solidarität zwischen den EU-Staaten, der Aufstieg von aggressiv fremdenfeindlichen Parteien in vielen europäischen Ländern, nicht wenige von ihnen mittlerweile eingebunden in Regierungen – kaum jemand wird behaupten wollen, die «Festung Europa» sei auch für die Ansässigen noch das, was man als wirkliche Heimat bezeichnen würde. Zu offensichtlich werden zunehmend Angst und Selbsterhaltung zum

Motor politischen Handelns. Zu offensichtlich ist, wie sehr man sich zu immer fragwürdigeren Massnahmen gezwungen sieht, um den Menschen vor den Toren dieser Festung den Zugang zu verwehren und diejenigen, denen der Eintritt gelungen ist, so schnell wie möglich wieder loszuwerden. Und zu deutlich ist unterdessen, in welchem Masse man für die Begrenzung der Zuwanderung gezwungen ist, eigene fundamentale Werte wie das Recht auf Asyl, auf Unversehrtheit oder Bewegungsfreiheit manifest zu verraten. Wahre Heimat müsste anders aussehen. Oder in Abwandlung eines berühmten Satzes von Theodor W. Adorno: Es gibt keine richtige Heimat in der falschen.⁵²

c. Auflösung der Dialektik von Heimat und Heimatlosigkeit

«Das Leben als letzte Gelegenheit», ist eine nicht mehr ganz neue, nach wie vor aber brillante Gegenwartsanalyse von Marianne Gronemeyer betitelt.⁵³ Gronemeyer beschreibt in ihrem Buch die Zwänge einer Kultur, in welcher der Glaube an ein Leben über den Tod hinaus verlorengegangen und das irdische Leben zur einzigen Möglichkeit, Erfüllung zu gewinnen, geworden ist. Die Auflösung der Dialektik von Heimat und Heimatlosigkeit und damit der Verlust einer Hoffnung auf eine kommende Heimat hat denselben Effekt: Das gegenwärtige Leben gerät unter Zwang, bereits hier und jetzt möglichst erfüllende, möglichst umfassende Heimat zu sein. Mit den schon mehrmals erwähnten, buchstäblich gnadenlosen Folgen für die Lebensführung. Denn der Versuch, für sich und die Seinen den wahrhaft heimatlichen Ort zu gestalten und zu erhalten, schränkt die Möglichkeiten der Solidarität radikal ein.

Menschlicher Sünde ist mit Moral nicht beizukommen. Wenn die Bestimmung von Sünde als vom Menschen herbeigeführte «Vertrauenskrise» zutrifft, dann kann dieselbe allein durch Begründung neuen Vertrauens überwunden werden. Darum geht es im nächsten Abschnitt.

⁵² Adornos wohl berühmtester Satz lautet: «Es gibt kein richtiges Leben im falschen» (ders., *Minima Moralia*, GS 4, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997, 43).

⁵³ Marianne Gronemeyer, *Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993.

3. «Der Weg des Sohnes in die Fremde»: Versöhnung als Beheimatung in Christus

3.1 Migration für den verlorenen Menschen: Der Weg Jesu Christi

Die Bücher des Alten und des Neuen Testaments sind alle in ihrer Weise Zeugnisse menschlicher Absonderung von Gott. Allerdings sind sie dies immer nur in zweiter Linie. In erster Linie handeln die biblischen Schriften vom Bund Gottes mit den Menschen, einem Bund, den Gott im Anfang geschlossen hat, an dem er gegen alle menschlichen Absonderungsbestrebungen festhält und den er in immer neuen Anläufen zu erneuern sucht. Gottes Handeln mit dem Menschen hat deshalb grundsätzlich den Charakter des Gemeinschaftshandelns: der Begründung, Erhaltung und Erneuerung gegenseitig lebensförderlicher Beziehungen.

Wegen der zentrifugalen Tendenz menschlicher Absonderungsbestrebungen hat Gottes Handeln die spezifische Kontur der *Versöhnung*: der Wiederherstellung gestörter oder zerstörter Beziehungsverhältnisse. Dieses Versöhnungshandeln ist von Beginn weg universal orientiert. Die sogenannte Urgeschichte (Gen 1–11) findet ihren Abschluss mit der Erzählung des Turmbaus zu Babel, in der Gott sich genötigt sieht, die Menschen vor ihrer Selbstvergottung zu schützen, indem er ihre Sprachen verwirrt: Zerfall menschlicher Gemeinschaft als Ergebnis angemasster Himmeltürmei. Die zentripetale Kontrastgeschichte der göttlichen Versöhnung beginnt mit der Eröffnung der Vätergeschichten (Abram, Isaak, Jakob) ab Genesis 12, der Berufung Abrams. So sehr diese Berufung sich zunächst an den Stammvater Abram und seine Sippe wendet, so deutlich geht sie über diese weit hinaus. Die Aussendung Abrams «in das Land, das ich dir zeigen werde» (Gen 12,1), läuft auf eine Verheissung von universaler Reichweite hinaus: «Segen sollen durch dich erlangen alle Sippen der Erde» (Gen 12,3). Ziel des Handelns Gottes ist die umfassende menschliche Sozialität unter seinem Segen, die wieder hergestellte Schöpfungsgemeinschaft. Oder in der hier interessierenden Perspektive: die neue von Gott gewährte Heimat für alle.

Ihre Vollendung und ihre Mitte hat Gottes versöhnendes Handeln in Jesus Christus. Es war Karl Barth, der diese Mitte des göttlichen Handelns in Gestalt einer Migrationsgeschichte, ja einer Geschichte frei gewählter

Fremdlingsschaft erzählt hat. Barth eröffnet seine umfangreiche Versöhnungslehre in der «Kirchlichen Dogmatik» mit einem Absatz unter dem Titel «Der Weg des Sohnes Gottes in die Fremde»⁵⁴. Schon diesem Titel kann der wichtige Hinweis entnommen werden, dass die neue, von Gott gewährte Heimat offenkundig nur so entstehen kann, dass Gott selbst sich der Heimatlosigkeit in der Welt aussetzt.

Karl Barth handelt unter dem erwähnten Titel von dem, was im Prolog zum Johannesevangelium als Fleischwerdung des Wortes Gottes bezeichnet wird: «Und das Wort, der Logos, wurde Fleisch und wohnte unter uns» (Joh 1,14). In diesem Geschehen, so Barth, bestätigt Gott sich als derjenige Gott, als der er schon im Alten Testament gezeichnet worden ist, als «der gnädige Gott, der als solcher fähig, willig und bereit ist, sich zu den Niedrigen herabzulassen, sich ihrer Sache auf seine eigenen Kosten anzunehmen» (186). Im Unterschied zum Alten Testament hört Gott aber durch die Inkarnation auf, lediglich barmherziges *Gegenüber* der Niedrigen zu sein, um stattdessen selbst an diese Stelle zu treten, selbst ein Niedriger zu werden. Der Mensch, wie er sich in der konkreten Geschichte Gottes mit seiner Schöpfung vorfindet, ist der sündige, der von Gott getrennte und deshalb unter Gottes Zorn und Gericht stehende Mensch. Wobei Zorn und Gericht darin bestehen, dass Gott die Menschen der von ihnen gewählten Wirklichkeit der Zerrüttung lebensdienlicher Beziehungen überlässt. Fleischwerdung des Wortes Gottes heisst deshalb konkret: Der Sohn Gottes tritt in eine Leidensgeschichte, in die Leidensgeschichte des sündigen Menschen ein. Es ist nun «Gott selbst, der an die Stelle aller jener alten Leidenden tritt und die Bitterkeit ihres Leidens sich selbst gefallen lässt» (191).

In den Evangelien wird die Niedrigkeit des Gottessohns, sein Leiden am Widerspruch des Menschen gegen Gott, handfest greifbar am Widerstand, den Jesu Einstehen für Marginalisierte wie Zöllner, Dirnen, Frauen oder Kinder, seine Gastmähler mit religiös und gesellschaftlich Ausgeschlossenen und seine Heilungen am Sabbat auslösen. Jesu Handeln kann auf den Nenner der Integration Randständiger in die Gemeinschaft ge-

⁵⁴ Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik IV/1*, Zürich: TVZ, 1953, 171–231. Seitenzahlen im Folgenden im Text.

bracht werden, sie ist geprägt von einer provokativ grenzüberschreitenden Sozialität, und genau damit, dass er dies als den Weg Gottes bezeichnet, wird er unerträglich und untragbar. In dieser Praxis der radikalen Liebe Jesu zeigt Gott, wer er ist und welches sein Wille für das Geschaffene ist. Mit dieser Praxis Jesu erregt er Widerspruch und Widerstand unter den Menschen, die an die Stelle von Solidarität die Ausgrenzung gesetzt haben. Und diese Praxis schliesslich bestimmt den Weg des Gottessohns als einen Weg «in die Fremde», an ihr erweist sich, «das Licht scheint in die Finsternis, und die Finsternis hat es nicht erfasst», der Logos «kam in das Seine, und die Seinen nahmen ihn nicht auf» (Joh 1,5.11). Am Ende eines solchen Wegs kann deshalb nur der gewaltsame Tod stehen, wie Jesus ihn am Kreuz erleidet: die Verwerfung, die Zerstörung und Auslöschung der menschengewordenen Liebe Gottes. Das Kreuz Jesu ist der Aufstand der von Gott getrennten Welt gegen die in ihrer Mitte gegenwärtige Liebe und Gerechtigkeit ihres Schöpfers. Mit dem Kreuz beweist die Welt unmissverständlich ihre Gottes- und Menschenfeindlichkeit, ihre Friedlosigkeit, ihre Gewalt und zuletzt ihre Verlorenheit. Der Gekreuzigte dagegen hat mit seinem bis ans bittere Ende gegangenen Weg sichtbar gemacht: Gott durchbricht die menschliche Korruption lebensförderlicher Beziehungen. Daniel Groody notiert in einer Interpretation von Barths Argument: «Durch Jesu Erniedrigung und seinen Tod am Kreuz überwindet Gott die durch die Sünde bewirkten Schranken, zieht er die Grenzen neu, welche Menschen fern von Gott geschaffen haben, und geht an die abgelegensten, verlassensten Orte der menschlichen Existenz.»⁵⁵

Um die theologische Tragweite dieser Überlegungen zu ermessen, muss Barth eine Thematik zur Sprache bringen, die im kirchlichen Reden über Jesus häufig vernachlässigt wird: die *Gottheit* Jesu Christi. Denn das Geheimnis dieser Gottheit, so der Schweizer Theologe, besteht in der alles andere als selbstverständlichen Tatsache, «dass Gott als Gott zu solcher Herablassung, zu solcher Erniedrigung seiner selbst fähig, willig und bereit ist» (193). Gott tut nichts ihm Fremdes, wird kein anderer als er selbst,

⁵⁵ Daniel C. Groody, C. S. C., *Crossing the Divide. Foundations of a Theology of Migration and Refugees*, in: *Theological Studies* 70/2009, 638–66 (649) (Übersetzung MZ).

wenn er leidender, ausgestossener, gerade darin aber den Menschen unüberbietbar naher Mensch wird. In Barths Worten: «Es bestand auf der grossen Linie der christlich-theologischen Tradition immer Einverständnis darüber, dass der Satz ‹Das Wort ward Fleisch› nicht als die Beschreibung eines ihm fremden und also Gott selbst zugestossenen Widerfahrnisses, sondern als die eines freien göttlichen Handelns, als die Beschreibung eines souveränen göttlichen Herrschaftsakts, einer nur kraft des eigenen Willens Gottes notwendigen Barmherzigkeitstat zu verstehen ist» (196). Oder ganz knapp ausgedrückt: «Gott bleibt Gott auch in seiner Erniedrigung» (ebd.). Dass Gott souverän, bestimmend und allmächtig sei, darüber ist man sich meist einig, selbst unter denen, die die Existenz Gottes bestreiten.⁵⁶ Dass dieser souveräne, bestimmende und allmächtige Gott auch zu Mitleid und Barmherzigkeit fähig ist, auch darüber lässt sich leicht Einigkeit erzielen, steht doch diese Aussage zur ersten in keinem Widerspruch. Anders sieht es aus, wenn dem *common sense* die Aussage zugemutet wird, Gott sei auch schwach, leidend und verletzlich, und zwar nicht nur in Ergänzung dazu, dass er souverän, bestimmend und allmächtig sei, sondern: Gottes Souveränität, Bestimmungsmacht und Allmacht bestehe gerade und genau darin, dass er ein in Jesus Christus schwacher, leidender und verletzlicher Gott ist. In dieser theologischen Grundsätzlichkeit verstanden, wird die Verkündigung des Gekreuzigten unvermeidlich ein Affront für den sogenannten gesunden Menschenverstand, «für die Juden ein Ärgernis, für die Heiden eine Torheit» (1Kor 1,23). Wie gleich zu erläutern sein wird, besteht aber in dieser scheinbaren Widersprüchlichkeit der biblischen Gottesrede – und in ihr allein – der Verheissungsgehalt des christlichen Glaubens.

In welcher Weise sind diese Zusammenhänge für den hier interessierenden Problembereich «Heimat», für die Fragen nach Heimatverlust und Beheimatung, nach Suchen und Finden von Heimat, von Belang? Für eine

⁵⁶ Jan Ross, Journalist bei der ZEIT, schreibt in einem Buch pointiert: «Das Dasein Gottes ist in der Moderne eine extrem prekäre Angelegenheit geworden. Aber über sein Wesen könnten die meisten sich schnell und problemlos einigen, da besteht nach zwei Jahrhunderten intensiver Religionskritik immer noch ein fast instinktiver Konsens» (ders., Die Verteidigung des Menschen. Warum Gott gebraucht wird, Berlin: Rowohlt, 2012, 94).

Antwort sei nochmals ein Satz aus Barths Versöhnungslehre herangezogen: «Er [der Sohn Gottes] ging in die Fremde, er wurde aber auch in der Fremde und gerade in der Fremde kein sich selbst Fremder» (196). Wir erinnern uns: Der real existierende Mensch ist der Mensch, der sich von Gott getrennt, sich an seine Stelle gesetzt und damit den Anspruch erhoben hat, selbst sein Leben erhalten und vollenden zu können. Er ist damit aber auch der Mensch, der sich von jenem Gott getrennt hat, von dem er mit seinem Leben auch seine Heimat gewährt bekommen hat, um stattdessen die Beschaffung von Heimat in die eigenen Hände zu nehmen. Faktisch gewinnt dieser real existierende Mensch auf diese Weise aber nicht Heimat, sondern lediglich ein Surrogat von Heimat, in dem er umgetrieben bleibt zwischen Verlustängsten und unstillbarem Bedürfnis nach mehr und Besserem. In Wirklichkeit ist deshalb die vom Menschen aufgebaute Heimat kein Ort, an dem er wahrhaft heimisch werden kann, sie ist letztlich ihrerseits Fremde.

Der Grund aber für diese absurde Bewegung von Gott weg liegt, so wurde an der Erzählung vom Sündenfall in Genesis 3 gezeigt, im grundsätzlichen Zweifel des Menschen, dass Gott ein vertrauenswürdiger Gott ist, ein Gott, dem er die Zuständigkeit für sein Leben, für sich selbst gestrost überlassen kann. Am Anfang dieser Bewegung von Gott weg steht ein theologischer Akt, nämlich die «Umdefinition» Gottes vom schlechthin vertrauenswürdigen Gegenüber zu einer buchstäblich fragwürdigen Instanz, der zu misstrauen ist. Der Verlust der Heimat bei Gott beginnt damit, dass der Mensch sich Gott zum Fremden macht. Mit der Folge, dass dieser Mensch sich auch den Mitmenschen und die nichtmenschliche Schöpfung als für ihn lebensförderliche Mitkreatur entfremdet.

Die Versöhnungsgeschichte Gottes nun ist zu verstehen als die Geschichte von Gottes Bemühen, die pervertierte «Theologie» des Menschen und die darin wurzelnde Entfremdung zu überwinden. Diese Geschichte sieht in ihrer Essenz so aus: Wo der Mensch untreu wird, bleibt Gott treu, wo der Mensch lügt, bleibt Gott bei der Wahrheit, wo der Mensch grausam handelt, zeigt sich Gott als barmherzig, wo der Mensch arm wird, macht Gott ihn reich. In alledem erweist sich Gott als derjenige, der bedingungslos für sein Geschöpf einsteht, und damit als ein Gott, dem gegenüber die menschliche Vertrauensverweigerung faktisch grundlos ist. Auch in dieser Hinsicht bildet die Menschwerdung des Gottessohns,

sein Eintreten in das menschliche Elend, Zentrum und Höhepunkt der Versöhnungsgeschichte: Der Sohn Gottes, so Barths Interpretation, «ging in die Fremde», er identifizierte sich rückhaltlos mit der menschlichen Situation, um aber gerade damit unter den Menschen zum Fremden, zum Verworfenen zu werden. Am Weg des Gottessohns in die Fremde wird somit ablesbar, dass es für Gott keine Einschränkung dessen gibt, was er für die Wiedergewinnung seines verlorenen Geschöpfes zu tun bereit wäre. Wäre der Weg Jesu allerdings bloss eine äusserliche Episode in einer Geschichte, in der Gott sich auch andere Handlungsoptionen offenhält, bliebe für den Menschen genug Grund, an seinem Misstrauen festzuhalten. Der Sohn Gottes wurde aber, so Barth, auch in der Fremde kein sich selbst Fremder, Gott war in seinem Weg kein anderer als er selbst, er war in diesem Weg ganz bei sich. Daraus darf man schliessen: Gott ist kein anderer als derjenige, als der er sich in Jesus Christus gezeigt hat. Er ist der Gott, der sich selbst für sein Geschöpf aufs Spiel setzt und in seinem Willen zur Versöhnung die Schmerzen der Gottverlassenheit auf sich nimmt. Er zeigt sich damit aber als ein Gott, der die sündige «Theologie» eines zweifelhaften Gottes, dem zu misstrauen ist, als verwirrte, böswillige und lebensfeindliche Fiktion überführt, indem er sich bis zur letzten Konsequenz als vertrauenswürdiger Gott offenbart. Der Trennung des sündigen Menschen von Gott ist damit der Grund und alles Recht entzogen und Sünde als letztlich «unmögliche Möglichkeit» obsolet geworden.⁵⁷

Umgekehrt eröffnet der Weg des Sohns in die Fremde eine «mögliche Möglichkeit», wie der sündige Mensch aus seiner desolaten Ersatzheimat in die von Gott gewährte Heimat zurückfinden kann. Durch Christus, so der Brief an die Epheser, «seid ihr nicht mehr Fremde ohne Bürgerrecht, ihr seid vielmehr Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes» (Eph 2,19). «Gottes liebende Bewegung hin zur Menschheit», interpretiert

⁵⁷ In der Kirchlichen Dogmatik verwendet Barth den Ausdruck «unmögliche Möglichkeit» vor allem im Zusammenhang mit der Sündenlehre, um zum Ausdruck zu bringen, dass die Sünde zwar eine Realität ist, aber keine von Gott vorgesehene und dem Menschen eingeräumte Möglichkeit (ders., Kirchliche Dogmatik III/3, Zürich: TVZ, 1950, 403 und passim).

Groody, «ermöglicht die Bewegung der Menschheit zu Gott»⁵⁸. Und man muss hinzufügen: *Allein* diese Bewegung schafft diese Möglichkeit wirklich, denn allein sie sprengt das Spiegelkabinett, in dem der Mensch sich mit seiner irrigen Sicht eines ihm angeblich feindlichen Gottes verloren hat.

3.2 *Versöhnung: Heimat finden in Christus*

Aus einer theologischen Sicht ist das Suchen und Finden von Heimat kein Teilaspekt des Lebens, sondern eine Grunddimension aller menschlichen Lebensäusserungen. Dies haben nicht zuletzt die bisherigen Ausführungen gezeigt, in denen die theologischen Zentralbegriffe Sünde und Versöhnung sich als sinnvolle Interpretationshilfen zur Erhellung der Heimatproblematik und umgekehrt der Begriff Heimat als Hilfe zur Erschliessung jener Zentralbegriffe erwiesen haben. Mit dem sündigen und versöhnten Menschen wird immer auch der nach Heimat strebende Mensch thematisch.

Einem tief sitzenden Missverständnis gemäss musste durch den Tod seines Sohns am Kreuz der zornige Gott milde gestimmt und so mit den Menschen versöhnt werden.⁵⁹ In ganz anderer Weise spricht die Bibel von Versöhnung: Es sind die Menschen, die mit Gott versöhnt werden müssen und durch den Lebenseinsatz Jesu Christi tatsächlich mit Gott versöhnt worden sind (vgl. Röm 5,10f.). In der bisherigen Terminologie ausgedrückt: Durch die vorbehaltlose Solidarität des Gottessohns mit seiner Verlorenheit ist dem sündigen Menschen der Weg aus der Trennung von einem ihm angeblich feindlich gesinnten Gott zu neuer Gemeinschaft mit einem wahrhaft vertrauenswürdigen Gott eröffnet. Denn ist Sünde, in den Worten von Walter Mostert, «Existenz ausserhalb der Gegenwart Gottes,

⁵⁸ Groody, *Crossing* (Anm. 55), 649.

⁵⁹ Die katholische Theologin Uta Ranke-Heinemann apostrophierte deshalb in einem Interview mit dem «Spiegel» das Kreuz als Ausdruck «christlicher Henkertheologie» (dies., Bitte um einen sanften Gott, in: *Der Spiegel* 42/1988, H. 46, 262–266 [264]).

so ist Versöhnung Existenz in der Gegenwart»⁶⁰. Gott wird dem Menschen damit wieder zum Ort, wo er seine wahre Heimat findet. Konkret bedeutet dies: Seine wahre Heimat hat der Mensch dort, wo die uneingeschränkte Vertrauenswürdigkeit Gottes in Person begegnet, im gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus.

Die sündige Perversion von Heimat kann, wie oben gezeigt, in drei Aspekten entfaltet werden. In derselben Weise lässt sich auffächern, was es bedeutet, bei Christus neue Heimat zu finden. Wer bei Christus Heimat findet, braucht diese nicht länger auf Kosten von anderen an sich zu reisen, er braucht auch nicht die Illusion einer Heimat aufzubauen, und Heimat erscheint so wieder eingezeichnet in die Dialektik von Heimat und Heimatlosigkeit.

a. Heimat in Gemeinschaft

Wo der Mensch sich anstelle Gottes schöpferische Autonomie anmasst, wird ihm der Mitmensch zur Konkurrenz in seiner Selbstbehauptung, die nichtmenschliche Schöpfung zum Material seiner Bedürfnisse. Heimat gilt es in der Auseinandersetzung mit andern selbst herzustellen und für sich zu behaupten, und sie bleibt in dieser Konstellation grundsätzlich bedrohte, prekäre Heimat. In der Gemeinschaft mit Christus kann Heimat ihren Charakter als gute Gabe Gottes wiedergewinnen, als von Gott gewährter Raum gegenseitig lebensförderlicher Beziehungen.

Auch mit der Versöhnung in Christus wird der potenzielle Konflikt zwischen Beheimateten und Heimat Suchenden freilich nicht eliminiert. Der «Weg des Sohns in die Fremde» eröffnet aber einen neuen Blick auf jene, die verstossen, ortlos und auf der Suche nach Beheimatung sind. Die Kreuzigung Jesu bedeutet eine nochmalige Radikalisierung der bereits radikalen Fremdlingsgesetzgebung des Alten Testaments: Hat Gott sich im Alten Testament bereits als derjenige Gott erwiesen, der den Heimatlosen nahe ist, erleidet er nun im Kreuzestod Jesu die äusserste Fremdheit in der Welt, wird selbst zum Fremdesten unter den Fremden. Das Fremdsein wird zu einem Wesenszug Gottes selbst. In der Weltgerichtsszene, in der die Menschen zur Rechten den Richter fragen: «Wann haben wir dich als

⁶⁰ Walter Mostert, *Jesus Christus – Anfänger und Vollender der Kirche. Eine evangelische Lehre von der Kirche*, Zürich: TVZ, 2006, 131.

Fremden gesehen und haben dich aufgenommen» (Mt 25,38), antwortet dieser: «Was ihr einem dieser meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan» (Mt 25,40). Christus stellt sich nicht nur an die Seite des Fremden, er identifiziert sich mit ihm. Das Leiden des Fremden ist sein eigenes Leiden, und dem Fremden die Heimat zu verweigern heisst, sie Christus selbst zu verweigern. Es ist wohl nicht zu vermeiden, dass Fremde einer Gesellschaft Schwierigkeiten bescheren. Für jene, die diese Menschen vermittelt durch den Weg des Sohns in die Fremde zu sehen gelernt haben, werden sie aber immer noch nachdrücklicher als Vermittler der Gegenwart Christi begegnen.

b. Wahre Heimat

Sündig pervertierte Heimat ist letztlich illusionäre Heimat, und sie kann nicht anders als illusionär sein, überlastet doch der Mensch mit seiner angesamten radikalen Autonomie fortwährend seine geschöpflichen Möglichkeiten. Die selbstgeschaffene Heimat bleibt illusionäre Ersatzheimat, weil der Mensch sie zwar als wirkliche Heimat behaupten kann, diesen Anspruch aber nie wahrhaft einzulösen vermag. Die Ersatzheimat erweist sich deshalb als Illusion, da sie bedroht und prekär bleibt und infolgedessen das Streben nach Heimat in ihr nicht zur Ruhe kommen kann, sondern sich rastlos immer weiter betätigen muss.

Diessseits des Reiches Gottes, hier und jetzt, bleibt auch die Heimat in Christus bedrohte und prekäre Heimat. Sie unterscheidet sich trotzdem fundamental von sündiger Heimat, da sie nicht weiter als eigenmächtiges Konstrukt *etsi Deus non daretur* gebaut, sondern als gute Gabe Gottes anerkannt und entgegengenommen wird. Damit stellt sie einen Ort dar, an dem der Mensch davon befreit ist, fortwährend seine geschöpflichen Grenzen zu verkennen und zu überschreiten. Als gewährte Heimat will sie zwar auch gestaltet sein, vor aller Gestaltung aber ihrem Geber verdankt werden. Denn der Dank ist die lebenspraktische Seite der Versöhnung. Oder nochmals mit Walter Mostert: «Versöhnung ist die Verwandlung des Lebens aus einer selbstmächtigen in eine dankende Existenz.»⁶¹

⁶¹ Mostert, Jesus Christus (Anm. 60), 146.

Nicht als endgültige, wohl aber als dankbar entgegengenommene gewährte Heimat ist die Heimat in Christus bereits vor ihrer Vollendung wahre Heimat.

c. Dialektik von Heimat und Heimatlosigkeit

Endgültige Heimat wird erst mit dem Kommen des Reiches Gottes wirklich. Auch die Heimat in Christus bleibt fragmentarisch und ihre Erfüllung Gegenstand der Hoffnung. Und der Mensch deshalb stets auch ein Heimatloser. Pervertiert wird ein Streben nach Heimat darum auch dort, wo diese Dialektik von Heimat und Heimatlosigkeit gelegnet wird. Zur Heimat in Christus gehört nicht zuletzt, diese unauflösliche Dialektik von Heimat und Heimatlosigkeit anzuerkennen. Die in Christus leben, werden deshalb darauf verzichten, in einer Welt, von der sie wissen, dass sie sich darin immer auch als heimatlos erfahren werden, einen Ort schaffen zu wollen, wo sie von solchem frei wären. Wer in Christus lebt, weiss darum, dass solches illusionär bleiben und auf Kosten anderer geschehen muss.

Die Dialektik wäre aber auch dort gelegnet, wo der unvermeidliche Gegensatz von Beheimateten und Heimatsuchenden heruntergespielt statt ausgehalten und bearbeitet wird. Umgekehrt werden Menschen in Christus auch nicht aufhören, auf eine kommende Erfüllung der Suche nach endgültiger Heimat zu hoffen; wissen sie doch darum, dass eine Welt ohne diese Hoffnung in Resignation und Zynismus abzusinken droht. Beides, Illusion und Hoffnungslosigkeit, sind Formen des Verrats an Gottes grosser Verheissung.

Wer so spricht, wie es in diesen Seiten geschieht, schuldet den Lesenden Rechenschaft darüber, in welcher Weise sich das Gesagte auf unsere Wirklichkeit bezieht. Ist das, was hier über das Leben aus der Versöhnung in Christus notiert wurde, eine vorfindliche Realität? Oder handelt es sich dabei um ein Ideal, das es zu verwirklichen gilt?

Theologische Aussagen sind nicht deshalb theologisch, weil ihr Inhalt Gott ist – auch Religionswissenschaft, Anthropologie oder Literaturwissenschaft können diesen Inhalt haben. Theologisch werden Aussagen erst dann, wenn sie unter der Voraussetzung erfolgen, dass Gott *ist* und dass er in dieser Welt *handelt*. Auch Aussagen über den Menschen oder die Schöpfung generell sind dann theologisch, wenn sie den Menschen und

die gesamte Schöpfung unter dem Gesichtspunkt ihres Bezogenseins auf den handelnden Gott in den Blick nehmen. Die Frage nach dem Wirklichkeitsbezug theologischer Sätze muss von dieser Prämisse ausgehen. Die Wirklichkeit, von der diese Sätze sprechen, umfasst nicht nur das empirisch Feststellbare und das durch menschliches Handeln Hergestellte, sondern auch und zuerst, dass Gott in allem Seienden gegenwärtig ist.

Was heisst das für unsere Thematik? Als theologische Aussagen beschreiben die Ausführungen über versöhnte Heimat in erster Linie keine Gegenstände menschlichen Handelns, sei es eine vorfindliche Realität oder ein anzustrebendes Ideal, sondern ein *göttliches* Handeln. Heimat in Christus wird dort wirklich, wo Gott Menschen zum Glauben bewegt und sie durch den Heiligen Geist im Wirkungsraum Christi erhält. Konkreter: Die versöhnte Heimat wird für Menschen dann zur Realität, wenn sie die biblische Botschaft von Gottes vorbehaltloser Zuwendung hören, sie sich aneignen und in ihrem Leben wirksam werden lassen. Wo dies geschieht, vermag jemand sich selbst, seine Mitmenschen und die aussermenschliche Schöpfung in einer neuen Weise wahrzunehmen und sich dann auch in einer neuen Weise ihnen gegenüber zu verhalten. Wo aber eines Menschen Leben von anderen Wirklichkeiten als von der Botschaft von Gottes Zuwendung bestimmt wird, entspricht auch die Wahrnehmung von Selbst und Welt dieser anderen Wirklichkeit. Wenn im ersten Falle Heimat als von Gott gewährte und mit allem Geschaffenen geteilte Gabe einer stets erst fragmentarischen Beheimatung gilt, dann im zweiten als selbst erkämpfte, grundsätzlich bedrohte «letzte Gelegenheit».

Diesseits des kommenden Gottesreichs lebt freilich der glaubende Mensch nicht endgültig im Wirkungsraum Christi, sondern immer auch in der Realität der Sünde, er ist – in der bekannten Formel Martin Luthers – gleichzeitig Gerechter und Sünder (*simul iustus et peccator*).⁶² Beide

⁶² So in der Römerbriefvorlesung von 1515/16: «Demnach sind sie von sich aus gesehen selbst und in Wahrheit ungerecht, von Gott aus aber, der sie wegen dieses Bekenntnisses der Sünde anerkennt, gerecht; in Wahrheit Sünder, aber im Urteil des barmherzigen Gottes gerecht; gerecht, ohne es zu wissen und wissentlich ungerecht; Sünder in ihrem Tun, Gerechte aber in der Hoffnung» (zit. nach Luther Deutsch, Bd. 1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, 172).

Dimensionen haben für den glaubenden Menschen Wirklichkeit – je in dem Masse, da er den Zuspruch des Evangeliums in seinem Leben gelten lässt oder nicht. Wie wirklich ist demnach die Heimat in Christus? Sie wird dann für mich wirklich, wenn ich Gemeinschaft mit Christus habe. Wo ich diese Gemeinschaft aus den Augen verliere – und wann ist dies nicht auch der Fall? –, entgleitet die von Gott gewährte Heimat meinem Blick.

4. Die Kirche – Heimat von Fremden

4.1 *Gemeinschaft der in Christus der Welt Entfremdeten*

Im Oktober 2007 konnte man in den Fernsehnachrichten auf verschiedenen Kanälen ein merkwürdiges Spektakel verfolgen. In Heuersdorf (Sachsen) wurde eine ganze Kirche auf einen Anhänger gehoben und in einem mehrtägigen Transport fünfzehn Kilometer weiter ins Nachbardorf Borna verschoben. Die Ursache: Heuersdorf musste wegen einer neuen Kohlegrube abgebrochen und anderswo wiederaufgebaut werden. Und wenn das Dorf umzieht, muss auch die Kirche umziehen. Die Heuersdorferinnen und Heuersdorfer lebten hier in einer ungewöhnlichen Wörtlichkeit dem Grundsatz nach, man wolle die Kirche im Dorf lassen.

Die Szene mit der Kirche auf dem Anhänger, umgeben von vielen Menschen, hatte etwas Anrührendes. Welche tiefe Verbundenheit kommt hier zum Ausdruck zwischen Menschen und ihrer Kirche, der Kirche und ihren Menschen! Hier scheint unübertrefflich ins Bild gefasst, wie Kirche und Menschen zusammengehören – die Kirche bei den Leuten, ein Teil des Dorfs und seines gelebten Alltags. Die Kirche hat ihren Platz im Dorf und möglichst in dessen Mitte.

Sehr anders klingt es dagegen im frühkirchlichen Klemensbrief (um 96/97 n. Chr.), der mit den Worten eröffnet: «Die Kirche Gottes, die zu Rom in der Fremde wohnt, an die Kirche Gottes, die zu Korinth in der Fremde wohnt.»⁶³ Auch Augustin bezeichnet später die Christen als

⁶³ Die Apostolischen Väter, eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von Joseph A. Fischer, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1981, 25.

Fremdlinge,⁶⁴ und im 20. Jahrhundert sind es etwa Dietrich Bonhoeffer⁶⁵ oder die Kirchenkonstitution «Lumen gentium» des Zweiten Vatikanischen Konzils⁶⁶, die nachdrücklich auf die Fremdlingschaft der Kirche hinweisen. In der Kennzeichnung der Kirche oder der Christen als Fremde kehren neutestamentliche Bestände wieder. So spricht der Verfasser des Ersten Petrusbriefs seine Adressaten als «Fremdlinge in fremdem Land» (*paroikoi*) an (1Petr 2,11), der Brief an die Hebräer weiss von einer «besseren Heimat», nämlich «der himmlischen» (Hebr 11,16), und genau so schreibt Paulus an die Philipper: «Denn *unsere* Heimat ist im Himmel» (Phil 3,20). Bereits erwähnt wurde die Ortsanweisung des Hebräerbriefs für die Kirche, nämlich «ausserhalb des Tores», wo auch Jesus gelitten hat (Hebr 13,12f.).

Christliche Existenz als Existenz in der Fremde, ausgestreckt nach der wahren Heimat, in der Welt aber im Abseits:⁶⁷ Die entstehende Kirche, wie sie das Neue Testament beschreibt, steht nicht mitten im Dorf, ist keineswegs Zentrum und Inbegriff einer vorfindlichen Gemeinschaft. Trefender nennt man sie wie Stanley Hauerwas und William Willimon «eine Kolonie, die Insel einer Kultur inmitten einer andern»⁶⁸. Der Grund für

⁶⁴ Aurelius Augustinus, Vom Gottesstaat (*De civitate Dei*), München: dtv, 1978, II, 418.

⁶⁵ Dietrich Bonhoeffer, Nachfolge, DBW 4, Gütersloh: Gütersloher, 1989, 193f.263.266f.276.

⁶⁶ Dogmatische Konstitution über die Kirche, in: Karl Rahner/Herbert Vorgrimler (Hg.), Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg i. Br., Basel, Wien: Herder, ¹⁴1980, 123–200 (127); vgl. Christian Duquoc, Kirchen unterwegs. Versuch einer ökumenischen Ekklesiologie, Freiburg/Üe: Edition Exodus, 1985; Jürgen Werbick, Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis, Freiburg i. Br., Basel, Wien: Herder, 1994, 153–173.

⁶⁷ Vgl. dazu auch Reinhard Feldmeier, Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief, Tübingen: Mohr Siebeck, 1992.

⁶⁸ Stanley Hauerwas/William H. Willimon, Resident Aliens. A provocative Christian assessment of culture and ministry for people who know that something is wrong, Nashville, TN: Abingdon, 1989, 12. Der Titel nimmt die Terminologie von 1Petr 2,11 auf.

das Bild der Kirche als Gemeinschaft in der Fremde liegt nahe:⁶⁹ In einer von Gott entfremdeten Welt geraten jene, die durch ihre Gemeinschaft mit Christus von Fremdlingen zu «Hausgenossen Gottes» geworden sind (Eph 2,19), ihrerseits in die Stellung von Aussenseitern. Ihre lebensbestimmende Loyalität ist eine andere geworden, damit aber auch ihre sozialen Bezüge und ihr gesamtes Verhalten. Gemeinschaft mit Christus führt natürlicherweise zur Entfremdung in einer Welt, in der Christus zum radikalen Fremdling geworden ist.

Die Metapher der Kolonie, wie Hauerwas/Willimon sie einführen, streicht aber ebenso heraus, dass die Fremdlingschaft der Kirche in der Welt nicht mit Beziehungslosigkeit gleichgesetzt werden darf. Das Johannesevangelium (Joh 17) spricht von einer «doppelten Staatsbürgerschaft»⁷⁰ der Christen «in der Welt» (Joh 17,11), trotzdem aber «nicht von der Welt» (Joh 17,14). Doppelte Staatsbürgerschaft bezeichnet gerade nicht solche, die lediglich im einen Staat noch darauf warten, im andern aufgenommen zu werden. Vielmehr umschreibt die Metapher das, was am Schluss des Matthäusevangeliums als Auftrag des Auferstandenen an seine Jünger formuliert wird: «Geht nun hin und macht alle Völker zu Jüngern» (Mat 28,19). Die Kirche ist zum Zeugnis des Evangeliums in die Welt gesandt und ihre Existenz *in* der Welt, aber *nicht von* der Welt ist dazu die notwendige Bedingung. Die Kirche würde sich deshalb fundamental missverstehen, hielte sie ihre Fremdlingschaft in der Welt für eine Lizenz zum Desinteresse an der Welt – hat doch sie selbst ihren Grund im Evangelium von Gottes grenzenlosem Interesse an der Welt. Für die Kirche gilt deshalb, was der Prophet Jeremia an das exilierte Israel in Babylon

⁶⁹ Zum Folgenden auch Eberhard Busch, Fremdlingschaft. Selbstbesinnung der Kirche am Ende ihrer anerkannten Weltgeltung, in: ders., Verbindlich von Gott reden. Gemeindevorträge, Neukirchen-Vluyn/Wuppertal: Neukirchener/ Foedus, 2002, 183–192 (186–189).

⁷⁰ Christoph Niemand, Von fremden Göttern und Menschen. Erfahrungen des Fremdseins in der Bibel, in: Lederhilger (Hg.), Gott ein Fremder (Anm. 18), 23–38 (37).

schreibt: «Sucht das Wohl der Stadt, in die ich euch in die Verbannung geführt habe» (Jer 29,7).⁷¹

Die Distanz der Kirche von der Welt ist deshalb nur in dem Masse legitim, da sie Ausdruck einer immer noch grösseren Solidarität mit der Welt ist. Um nochmals auf die Kirche von Heuersdorf zurückzukommen: Die Kirche gehört theologisch gesehen unbedingt ins Dorf, ihre Präsenz im Dorf geschieht aber nicht nach Massgabe des Dorfs, vielmehr ist ihre Nähe präzise der Ausdruck der Differenz des Evangeliums zum Dorf. Damit das Dorf seine Heimat bei Gott entdecke, bleibt die Kirche im Dorf fremd.

In einer instruktiven Studie zum Diasporabegriff in der Bibel zeigt der argentinische Theologe René Krüger, dass die untersuchte Begrifflichkeit «auf die ständige und wesentliche Existenz der Kirche als Diaspora – in der Welt verstreute Minderheit – mit einer Mission (Sendung) verweist»⁷². Krüger arbeitet schlüssig heraus, dass der Charakter der Kirche als Gemeinschaft in der Fremde (Diaspora) und ihr Auftrag zum Evangeliumszeugnis (Mission, Sendung) in engem Zusammenhang stehen. Seine Durchsicht der biblischen Schriften ergibt für den Begriff der Diaspora zwei Hauptinhalte, zum einen die Zerstreung des Gottesvolks bis zur eschatologischen Sammlung, zum andern die «wachsende Gewissheit dieses Volkes, dass es durch Gottes Offenbarung und Gnade eine Verant-

⁷¹ Mit Bezug auf Jeremia 29 spricht John Howard Yoder vom «Jeremianic Model» jüdischer und christlicher Diasporaexistenz in der Welt: *For The Nations. Essays Public & Evangelical*, Grand Rapids, MI, Cambridge, UK: Eerdmans, 1997, bes. 51–78. Vgl. auch Miroslav Volf: «Distanz zu einer Kultur darf nie degenieren in Flucht aus dieser Kultur, sondern muss eine Weise sein, in einer Kultur zu leben» (ders., *Exclusion & Embrace. A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*, Nashville/TN: Abingdon, 1996, 50, Übersetzung MZ).

⁷² René Krüger, *Die Diaspora. Von traumatischer Erfahrung zum ekklesiologischen Paradigma*, Leipzig: Gustav-Adolf-Werk, 2011, 121. Seitenzahlen im Folgenden im Text. Zur Thematik vgl. auch *Gemeinschaft der evangelischen Kirchen in Europa (GEKE), Theologie der Diaspora, Studiendokument der GEKE zur Standortbestimmung der evangelischen Kirchen im pluralen Europa*, 2016.

wortung gegenüber den anderen Völkern der Erde hat» (115). Die Diaspora ist «ekkesiologisches Paradigma», weil sie die unverzichtbare Existenzform der missionarischen Gemeinde bildet.

Krüger diagnostiziert in der Kirche einen «Verlust des Diasporabewusstseins» (119), bedingt bereits durch den spätantiken Wandel von einer Minderheits- zur offiziellen Mehrheitskirche,⁷³ und er plädiert für dessen Wiedergewinnung. Entscheidend am Diasporaparadigma ist für ihn dabei nicht die faktische Marginalität der Kirche, sondern die bewusste Wahrnehmung ihres Missionsauftrags: «Wir können Diaspora sein, weil wir eine Minderheit sind, die den Auftrag, die Möglichkeit und den Willen zum Mit-Teilen einer Botschaft und eines alternativen Lebensmodells hat» (135). Weil Treue zum Auftrag und Fremdlingschaft in der Welt nicht zu trennen sind, soll die Kirche Letztere nicht beklagen, sondern als unveräusserliche Dimension ihrer Existenz getrost und fröhlich leben.

4.2 *Das wandernde Gottesvolk als vorläufige Heimat*

a. Kirche unterwegs

«Fecisti nos at te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te»⁷⁴ – kaum je in der Kirchen- und Theologiegeschichte ist die Pilgerexistenz des glaubenden Menschen ergreifender ausgedrückt worden als vom Kirchenvater Augustin am Anfang seiner «Bekenntnisse».⁷⁵ Wir sind erschaffen zur Gemeinschaft mit Gott und finden Erfüllung darum erst, wenn wir in der vollendeten Gemeinschaft mit ihm ankommen. Der Satz bildet in seinem Kontext den hermeneutischen Schlüssel zu Augustins Schilderung seines Lebensgangs, in dem dann auch deutlich wird, in welchem Masse die menschliche Unruhe nicht bloss bedingt ist durch eine Diffe-

⁷³ Vgl. auch Wolfgang Palaver, Warum Solidarität nicht gleich Solidarität ist. Der Umgang der Kirchen mit den Fremden, in: Lederhilger (Hg.), Gott ein Fremder (Anm. 18), 121–140 (137).

⁷⁴ Du hast uns auf dich hin geschaffen, und unruhig ist unser Herz, bis es ruht in dir.

⁷⁵ Augustinus, Bekenntnisse, Lateinisch und Deutsch, eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph Bernhart, Frankfurt a. M.: Insel, 1987, 12.

renz zwischen Schöpfer und Geschöpf, sondern weit mehr durch die Irrungen und Irrwege im Abgefallensein von Gott. Die Unruhe des Menschen ist die Unruhe des von Gott Entfremdeten auf seinem Weg in die himmlische Heimat.

Das Unterwegssein der Glaubenden bzw. der Kirche ist in der Geschichte der Theologie zu einem der zentralen ekklesiologischen Motive geworden. Es spielt besonders bei Johannes Calvin eine wichtige Rolle, der selbst aus Frankreich hatte fliehen müssen und als Genfer Reformator mit einem starken Zustrom von Glaubensflüchtlingen konfrontiert war.⁷⁶ In einer Predigt zum jüdischen Laubhüttenfest beschreibt er die christliche Existenz als eine von «Reisenden»⁷⁷: Als Christen sollen wir nicht nur während einer Woche, «sondern unser ganzes Leben lang» das Laubhüttenfest, also die Erinnerung an die Wüstenwanderung des Volks Israel, feiern (84). Gott lässt die Seinen zwar in der Welt leben, er will aber nicht, «dass wir uns hier einnisten, uns von ihr einfangen lassen, um uns hier unten einen dauerhaften Ruheort zu schaffen, sondern dass wir nach oben streben und hier wie Vögel auf dem Zweige sind» (84f.). Die Glaubenden werden in der Welt «zu Pilgern gemacht», um dafür ihre Heimat (*repos*) «im Himmel zu finden» (85). Das impliziert, dass sie jederzeit bereit sein sollen, sich Gott zur Verfügung zu stellen und «dahin zu gehen, wohin er es will» (ebd.). Calvin charakterisiert die christlich-kirchliche Identität als zweistellig, als Anteilhabe an den Segnungen Christi in der Gegenwart

—

⁷⁶ Verfolgung und Flucht bleiben auch in der Folgezeit ein Kennzeichen der Geschichte der Reformierten; Matthias Freudenberg bezeichnet sie deshalb als eine «Konfession mit Migrationshintergrund» (ders., *Reformierte Theologie. Eine Einführung*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2011, 84). Heiko A. Oberman hat die These der «Reformation der Flüchtlinge» als einen von zwei Typen der Reformation entwickelt: ders., *Zwei Reformationen. Luther und Calvin – Alte und Neue Welt*, Berlin: Siedler, 2003, bes. 163–169.204–210.

⁷⁷ Johannes Calvin, *Predigt über Deuteronomium 16,13–17*, in: ders., *Predigten über das Deuteronomium und den 1. Timotheusbrief (1555–1556)*. Eine Auswahl, Calvin-Studienausgabe 7, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2009, 81–95 (89). Seitenangaben im Folgenden im Text. Vgl. auch Achim Detmers, *Calvins «Flüchtlingstheologie» in seinem Kommentar zu den Büchern Exodus bis Deuteronomium*, in: ders./Sabine Dressler (Hg.), *Fremde(s) aushalten. Migration und Aggression in Europa*, Solingen: Foedus, 2016, 15–37.

einerseits, als Warten auf die endzeitliche Schau des himmlischen Lebens andererseits. In der «Institutio» schreibt er: «Dies beides, dass wir in Christus alles haben, was zur Vollkommenheit himmlischen Lebens gehört – und dass der Glaube doch ein Schauen von Gütern ist, die man nicht sieht (vgl. Hebr 11,1), passt nicht schlecht zusammen.»⁷⁸

Die Christen als «Reisende»: Mit diesem Bild ergänzt Calvin das, was im vorstehenden Absatz zur Fremdlingschaft der Kirche notiert wurde, um den Aspekt der Wanderschaft – die Kirche ist «wanderndes Gottesvolk». Die Metapher der Kirche als wanderndes Gottesvolk, auf Pilgerschaft zur kommenden Heimat, hat ihren prominentesten Ort im Hebräerbrief: «Denn wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern die zukünftige suchen wir» (Hebr 13,14).⁷⁹ Als Bild für die verheissene Zukunft ist vor allem die Vision des vom Himmel herabkommenden Jerusalem in der Offenbarung des Johannes (Offb 21) wirksam geworden. In ihrer Pilgerexistenz hört christliche bzw. kirchliche Identität auf, geschlossen und eindeutig zu sein. Vielmehr bleibt diese Identität offen nach vorne, ungeschlossen auf das Kommende hin. Und doppelt bestimmt durch die biblische Zeitstruktur von «schon jetzt» und «noch nicht», durch das, was Gott bereits gewährt hat und was er noch gewähren wird.⁸⁰ Oder, wieder lokal ausgedrückt: Christlich-kirchliche Identität bildet sich in einem

⁷⁸ *Institutio christianae religionis* Deutsch, nach der letzten Ausgabe übers. und bearb. von Otto Weber, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1955, II,9,3. Der konkrete Sitz im Leben von Calvins Rede vom Unterwegssein der Kirche wird besonders eindrücklich greifbar in seiner Korrespondenz mit verschiedenen Flüchtlingsgemeinden. Vgl. dazu Johannes Calvin, *Ökumenische Korrespondenz. Eine Auswahl aus Calvins Briefen*, Calvin-Studienausgabe 8, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2011, 293–332.

⁷⁹ Dazu die klassische Studie von Ernst Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1957; vgl. auch Edmund Schlink, *Das wandernde Gottesvolk*, in: ders., *Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen. Beiträge zum Gespräch zwischen den getrennten Kirchen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1961, 202–210.

⁸⁰ Jörg Frey, Art. *Zeit/Zeitvorstellungen*, II. Biblisch, 2. Neues Testament, RGG⁴, Bd. 8, 1804f.

«Zwischen»: «zwischen verlorenem Paradies und himmlischem Jerusalem, zwischen Kreuz, Auferstehung und zweitem Kommen Christi, zwischen ethnischer oder geschlechtlicher Identität und grösserem Leib Christi, zwischen Verzweiflung und Hoffnung.»⁸¹

b. Kirche als (relativ) wahre Heimat der Christen

Die Heimat der Christen ist die Heimat, die kommt. Und doch sind die an Christus Glaubenden in der Fremde nicht ohne Heimat, wenn auch diese Heimat eine vorläufige bleiben muss. Der Ort ihrer provisorischen Beheimatung in der Diaspora ist der Leib Christi, die christliche Gemeinde. Es ist im Neuen Testament besonders Paulus, der die ekklesiale Verortung christlicher Existenz unterstreicht.

Teilhabe an Tod und Auferstehung Christi und damit verbunden Befreiung von der Sünde kann der Apostel auch bezeichnen als Leben «in Christus». «In Christus» zu sein, das hat neuere Exegese deutlich herausgestellt, hat dabei eine räumlich-soziale Bedeutung, es benennt «jenen geschichtlichen Bereich, in dem Menschen ihre Christusbindung in konkreten Lebensbezügen verwirklichen und der durch das Miteinander von an Christus gebundenen Menschen gestaltet ist»⁸². Das Christusgeschehen realisiert demnach seine Heilswirksamkeit in der Gegenwart darin, dass es einen neuen Sozialzusammenhang, die christliche Gemeinde, begründet und erhält. Christologie und Ekklesiologie fallen damit nicht zusammen, sie kommen aber in einer grossen Nähe zueinander zu stehen: Zum Glauben an Christus zu gelangen bedeutet für Paulus immer auch, zur christlichen Gemeinde hinzugefügt zu werden. Diesen Zusammenhang stellt in der Dogmatik am deutlichsten Dietrich Bonhoeffer heraus, wenn er in seiner Dissertation schreibt, dass es «Gottesgemeinschaft nur in der Kirche gibt»⁸³. Das Heil Christi ist wesentlich eine soziale Wirklichkeit.

⁸¹ World Council of Churches, *The «Other» Is My Neighbour. Developing an Ecumenical Response to Migration*, Genf: WCC, 2013, 9 (Übersetzung MZ).

⁸² Jürgen Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, 94.

⁸³ Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, DBW 1, München: Chr. Kaiser, 1986, 101; vgl. auch Zeindler, *Gotteserfahrung* (Anm. 31), 197–203.

Das Sein «in Christus» in der christlichen Gemeinde ist charakterisiert durch eine bedingungslose Inklusivität: «Denn durch *einen* Geist wurden wir ja alle in *einen* Leib hineingetauft, ob Juden oder Griechen, ob Sklaven oder Freie; und alle wurden wir getränkt mit *einem* Geist» (1Kor 12,13; vgl. Gal 3,28!). Seinen sichtbaren Ausdruck findet die grenzüberschreitende Inklusivität der Gemeinde in der Feier des Abendmahls: «Der Kelch des Segens, über den wir den Lobpreis sprechen, ist er nicht Teilhabe am Blut Christi? Das Brot, das wir brechen, ist es nicht Teilhabe am Leib Christi? Weil es *ein* Brot ist, sind wir, die vielen, *ein* Leib. Denn wir alle haben teil an dem einen Brot» (1Kor 10,16f.). Und es spiegelt sich in dieser Inklusivität der Friedensschluss im Geschaffenen, wie er durch Jesu Tod und Auferstehung begründet wurde – angefangen beim Zwist zwischen altem Bundesvolk und Heiden. Dazu der Brief an die Epheser: «Denn er ist unser Friede, er hat aus den beiden eins gemacht und die Wand der Feindschaft, die uns trennte, niedergerissen durch sein Leben und Sterben» (Eph 2,14).

Der Friede in Christus äussert sich im Lebensvollzug der Gemeinde darin, dass man einander offen willkommen heisst: «Darum nehmt einander an, wie auch Christus euch angenommen hat, zur Ehre Gottes» (Röm 15,7). Die Angehörigen des wandernden Gottesvolkes haben deshalb in ihren Gemeinden jene Vertrautheit, Unterstützung und Hilfe, deren sie auf ihrem Weg zur zukünftigen Stadt bedürfen. «In den lokalen christlichen Gemeinden finden die Pilger eine vorübergehende Herberge, ein Dach für die Obdachlosen, wo sie Trost erfahren, Hoffnung teilen und gemeinsam kämpfen, während sie auf die Verheissung einer neuen Schöpfung vertrauen.»⁸⁴ So bescheiden diese erneuerte Sozialität der christlichen Gemeinde auch sein mag, sie hat – als Zeichen des Wirkens Christi – doch die Verheissung, auf die künftige Vollendung hinzuweisen und sie in fragmentarischer Weise erfahrbar zu machen. Mit ihrer versöhnten und versöhnenden Gemeinschaft «antizipiert die Kirche, wie partiell und gebrochen auch immer, die kommende Herrschaft des dreieinigen Gottes»⁸⁵.

⁸⁴ World Council of Churches, The «Other» (Anm. 80), 9.

⁸⁵ Daniel L. Migliore, Faith Seeking Understanding. An Introduction to Christian Theology, Grand Rapids, Michigan, Cambridge, UK: Eerdmans, 2004, 269 (Übersetzung MZ).

Das aber bedeutet, die Kirche bezeugt mit ihrem Reden und Handeln nicht nur das Reich Gottes, mit ihrer sozialen Existenz fungiert sie – um die klassische Formulierung von «Lumen Gentium» aufzunehmen – auch als «Zeichen und Werkzeug» der kommenden «Einheit der ganzen Menschheit».⁸⁶

c. Universale und ökumenische Kirche

Als Zeichen und Werkzeug der kommenden Einheit der Menschheit kann die Kirche nicht anders, als eine universale und ökumenische Kirche zu sein. Als solche obliegt es ihr, bereits «zwischen den Zeiten» unermüdlich für die Überwindung von Differenzen, für Versöhnung und Verständigung einzustehen. Eine Kultur und Politik der Ausgrenzung von Fremden wird deshalb in der Kirche ihren entschiedensten Gegner haben müssen.

Die Erfahrung zeigt, dass die Kirche dabei auf viel Widerstand stösst, da sie nicht darum herumkommt, Selbstverständlichkeiten zu hinterfragen, zum Beispiel die Priorisierung des Eigenen vor dem Fremden. Hier muss die Kirche darauf hinweisen, der Mensch «ist nicht zuerst und an sich in seinem Volk und dann möglicherweise auch noch in der Menschheit, sondern in seinem Volk zur Menschheit hin und in der Menschheit von seinem Volke her»⁸⁷. Begründet werden muss also angesichts der Herrschaft Gottes über die gesamte Schöpfung nicht die Aufnahme von Fremden, zumal wenn sie (schutz)bedürftig sind, zu begründen ist vielmehr die Abweisung von Fremden, etwa mit dem Argument, Anspruch auf Unterstützung hätten grundsätzlich zuerst die Ansässigen.

Es kommt immer wieder vor, dass der Kirche – gerade dort, wo sie sich als Volkskirche versteht⁸⁸ – vorgerechnet wird, sie «rede am Volk vorbei». Wenn ihre Positionierungen Ausdruck ihrer Zeugenschaft für das kommende Gottesreich sind, gibt es für die Kirche keinen Grund, sich von derlei Vorhaltungen anfechten zu lassen. Anzufechten hätte es sie wohl eher,

⁸⁶ Rahner/Vorgrimler, Dogmatische Konstitution über die Kirche (Anm. 66), 123.

⁸⁷ Karl Barth, Kirchliche Dogmatik III/4, Zürich: TVZ, 1951, 337.

⁸⁸ Zum Verständnis der Kirche als Volkskirche vgl. David Plüss/Matthias D. Wüthrich/Matthias Zeindler (Hg.), Ekklesiologie der Volkskirche. Theologische Zugänge in reformierter Perspektive, Zürich: TVZ, 2016.

wenn sie zu keinen Vorhaltungen dieser Art Anlass geben würde. Denn dann würde sich ihr die Frage stellen müssen, ob sie ihrem Auftrag, Willen und Verheissung Gottes in der Welt geltend zu machen, noch ausreichend nachkommt.

5. Zum Leben in der Erwartung

Die Hoffnung auf Heimat im kommenden Gottesreich wurde früh schon in den vorliegenden Überlegungen thematisiert. Dabei dürfte hinreichend klar geworden sein, dass die Erwartung des Reichs Gottes sich nicht bloss auf ein «Leben nach dem Tod» bezieht und die Eschatologie deshalb mehr ist als ein letztes Kapitel der Dogmatik «De novissimis / Über die letzten Dinge». Eschatologie beschreibt vielmehr den *Grundzug* des göttlichen Handelns und damit das Bestimmtein alles Geschaffenen durch die Zukunft Gottes. Deswegen die pointierte Sentenz Karl Barths in seinem «Römerbrief»: «Christentum, das nicht ganz und gar und restlos Eschatologie ist, hat mit *Christus* ganz und gar und restlos nichts zu tun.»⁸⁹ Da zur Eschatologie schon vieles geäußert wurde, sollen hier lediglich noch zwei ergänzende Punkte zur Sprache kommen.

5.1 Enteschatologisierung und Abwehr des Fremden

Der zentrale theologische Stellenwert der Eschatologie spiegelt sich weder in der kirchlichen Praxis noch in der allgemeinen Religiosität. Im Handeln der Kirche begegnen eschatologische Gehalte meist bei Beerdigungen, in individualisierter Gestalt; daneben noch im Gottesdienst zum Ewigkeitssonntag am Ende des Kirchenjahrs und gelegentlich in Predigten zum Advent. In der übrigen Verkündigung und erst recht in Unterricht oder Seelsorge spielt dagegen die Erwartung des kommenden Reichs Gottes eine marginale bis gar keine Rolle. Die Verhältnisse der kirchlichen Praxis spiegeln sich auch in der individuellen Religiosität, aus der eine zukünftige Vollendung der Welt als Gegenstand der Hoffnung weitgehende ausgewandert ist. In Bezug auf die eigene Sterblichkeit herrscht, wie man in Todesanzeigen lesen kann, die Erwartung vor, in eine bessere

⁸⁹ Karl Barth, *Der Römerbrief* (1922), Achter Abdruck der neuen Bearbeitung, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1947, 298.

Welt übergehen zu können, in der man einst mit den Geliebten wieder vereinigt wird.⁹⁰ Traditionelle eschatologische Bestände wie Gericht oder Gnade, ja selbst eine göttliche Instanz gehören zu dieser Vorstellung selten dazu. Eschatologie erscheint als entdualisiert und entdramatisiert, als ein sanfter, selbstverständlicher Übergang. Generell hat individuelle Religiosität ihr Zentrum meist im Vertrauen auf die Begleitung durch eine behahende, unterstützende und orientierende Instanz. In einem starken Gegensatz dazu stehen pietistisch und charismatisch geprägte christliche Gemeinschaften, in denen apokalyptische Erwartungen oftmals die beherrschende Mitte von Bibelauslegung und Frömmigkeitspraxis darstellen.⁹¹

In Bezug auf evangelische und katholische Grosskirchen kann man deshalb von einer *Enteschatologisierung* sprechen. Hält man sich nicht nur Karl Barths zugespitzten Satz über die Unchristlichkeit eines Christentums ohne Eschatologie vor Augen, sondern vor allem den fundierenden Status, den die Hoffnung auf das Reich Gottes für den christlichen Glauben hat, dann ist die Diagnose einer enteschatologisierten Christlichkeit einigermassen beunruhigend. Wenn es zutrifft, dass sowohl Anthropologie als auch Soteriologie und Ethik biblisch-theologisch nur im Horizont einer künftigen Vollendung der Werke Gottes angemessen interpretierbar sind, dann lässt sich ermesen, welcher religiöser Substanzschwund mit dem Verlust der Eschatologie einhergeht. Zu nennen ist etwa ein beträchtlicher Sprachverlust, sind doch wichtige Themen des Glaubens wie göttliche Allmacht oder Liebe, Gerechtigkeit und Frieden Gottes anders als eschatologisch nicht verstehbar.⁹² Zu nennen ist auch die Individualisierung und Anthropologisierung des Glaubens, der mit dem auf die ge-

⁹⁰ Vgl. den beliebten Spruch auf Todesanzeigen: «Ich gehe zu denen, die mich liebten, / und warte auf die, die mich lieben.»

⁹¹ Matthias Zeindler, *Gott der Richter. Zu einem unverzichtbaren Aspekt christlichen Glaubens*, Zürich: TVZ, 2005, 9f.; Bernd U. Schipper/Georg Plasger (Hg.), *Apokalyptik und kein Ende?*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.

⁹² Dietrich Ritschl, *Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, München: Chr. Kaiser, 1988, 197f.

samte Schöpfung bezogenen Erlösungshandeln Gottes auch seinen Weltbezug zu verlieren droht. Die Gründe für die Enteschatologisierung des christlichen Glaubens sind nur oberflächlich erfasst, wenn man sie darin sucht, dass Eschatologie für ein modernes Bewusstsein zu «mythologisch» sei. In Wahrheit dürfte die Eschatologie deshalb abgestossen worden sein, weil sie zu «theologisch» ist – weil sie in unmissverständlicher Weise von dem spricht, was allein Gott und nicht der Mensch tun kann. Sie ist damit eine unmissverständliche Fundamentalkritik am menschlichen Projekt ohne Gott.

Die Enteschatologisierung der kirchlichen Verkündigung und des christlichen Glaubens hat auch Folgen für den Umgang von Christen mit Fremden. Knapp ausgedrückt: Enteschatologisierung und Abwehr von Fremden hängen eng zusammen. Die Überlegungen zu Sünde und Ver-söhnung und ihre Implikationen für die menschliche Suche nach Heimat haben gezeigt, in welcher tief greifenden Masse die Hoffnung auf eine endzeitliche, von Gott gewährte Heimat das menschliche Verhältnis zu Möglichkeit und Wirklichkeit von Beheimatung in dieser Welt bestimmen – und in welcher tief greifenden Masse sich auch das Fehlen der entsprechenden Hoffnung darauf auswirkt. Weiter wurde deutlich, dass die Hoffnung auf das Reich Gottes der Grund für das Fremdsein der Christen in der Welt ist, damit aber auch nicht weniger als die Bedingung der Möglichkeit für eine alternative, an Gottes Gerechtigkeit orientierte Lebensgestaltung. Von hier aus könnte nachvollziehbar werden, warum die Einstellungen zu Fremden bei kirchenverbundenen Menschen sich häufig kaum von denjenigen kirchendistanzierter unterscheiden. Das aber bedeutet: Die Kirche wird erst dann wieder zu einem Ort, an dem Fremde wirklich willkommen sind, wenn sie das eschatologische Zentrum ihres Glaubens wiedergewinnt.

5.2 Die Freude der Hoffenden

«Freut euch im Herrn allezeit! Nochmals will ich es sagen: Freut euch!» (Phil 4,4) – der Ruf des Paulus an die Gemeinde in Philippi nennt den

Grundton des christlichen Glaubens: die Freude.⁹³ Die Freude der Christen ist die Freude der durch Christus aus der Einsamkeit und Sinnlosigkeit der sündigen Gottesferne zur neuen Gemeinschaft mit Gott, den Mitmenschen und der aussermenschlichen Schöpfung Befreiten. Und deshalb die Freude derer, die aus der ständigen Sorge zur Zuversicht auf die verlässliche Treue des Dreieinigen freigesetzt worden sind. «Sorgt euch um nichts, sondern lasst in allen Lagen eure Bitten durch Gebet und Fürbitte mit Danksagung vor Gott laut werden» (Phil 4,6).

Die christliche Freude speist sich wesentlich aus der Hoffnung darauf, dass auch auf die oftmals schlimmen Situationen der Gegenwart das Licht des kommenden Gottesreichs fällt. Die Freude der Christen hat deshalb den Charakter der *Vorfreude*, die wie alle Vorfreude bereits die Zeit des Wartens erhellt. Sie tut dies in viererlei Hinsicht: Angesichts der kommenden Heimat Gottes (1) können Christen sich freuen über die *Entlastung* davon, endgültige Heimat selbst erschaffen zu müssen. Damit erhält ihr Tun die guten Grenzen des Geschöpflichen. Angesichts der kommenden Heimat Gottes (2) können Christen sich aber auch freuen über die *Ermütigung*, auf endgültige Heimat nicht verzichten zu müssen, sondern an ihr als orientierendem Ziel festhalten zu dürfen. Angesichts der kommenden Heimat Gottes (3) können Christen sich zudem freuen über den *Trost*, dass Gott beim Kommen eines neuen Himmels und einer neuen Erde (Apk 21,1) «abwischen wird jede Träne von ihren Augen» (Apk 21,4), dass er also alle Verletzungen, die Menschen in der blutigen Geschichte der Erde zugefügt wurden, heilen wird. Und Christen können sich angesichts der kommenden Heimat Gottes (4) schliesslich freuen über die «Wiederbringung aller Dinge», darüber also, dass bei Gott nichts und niemand verloren gehen wird und alles Geschaffene in seinem zurechtbringenden Gericht zu seinem Recht und seiner Würde kommen wird. Auch all jene, die auf ihrer Flucht im Mittelmeer ertrunken oder in der mexikanischen Wüste verdurstet sind.

⁹³ Entsprechend lautet der erste Satz der ersten Enzyklika von Papst Franziskus: «Die Freude des Evangeliums erfüllt das Herz und das gesamte Leben derer, die Jesus begegnen» (Apostolisches Schreiben EVANGELII GAUDIUM, 24. November 2013, Nr. 1).

6. Schlussbemerkung zur kirchlichen Praxis

Was bedeutet all dies für das kirchliche Handeln inmitten der aufgeheizten gesellschaftlichen Diskussionen um Migrierende und insbesondere um Flüchtlinge? Was soll die Kirche in diesen Zeiten sagen, was soll sie tun? Ganz knapp wird man darauf antworten: Die Kirche muss bei ihrer Sache bleiben. Die Kirche muss selbstverständlich immer bei ihrer Sache bleiben, trotzdem ist diese Antwort alles andere als trivial. In der Einleitung wurde festgestellt, dass die Kirchen in den laufenden Debatten ihre eigene Stimme zu verlieren drohen, indem sie lediglich noch auf bereits feststehende Fragestellungen reagieren. Dabei sollte es niemandem so sehr wie Christinnen und Christen klar sein, dass auch politische und ethische Fragestellungen nicht naturgegeben sind, sondern auf bestimmten Wahrnehmungen der Welt, der Gesellschaft, des Menschen basieren. Ihre eigene Stimme in der Migrationsdiskussion gewinnen die Kirchen erst dann wieder, wenn sie ihre spezifische Wahrnehmung der Problematik entschlossen ins Spiel einbringen.

Für den kirchlichen Umgang mit der Migrations- und Flüchtlingsproblematik hängt also alles daran, das Niveau der theologischen Analyse hochzuhalten. Solange es den Kirchen nicht gelingt, die fundamentalanthropologische Dimension des Kampfs um Heimat als zentralen Aspekt dieser Problematik geltend zu machen, werden sie kaum aus der hilflosen Wiederholung von immer lauterem moralischen Parolen herauskommen. Damit seien alle anderen Gesichtspunkte nicht bestritten, die auch auf kirchlicher Seite in Betracht gezogen werden müssen: fehlende oder falsche Informationen; eine oft fragwürdige Rolle sensationsgesteuerter Medien; eine mutlose Politik; Sündenbockmechanismen gegenüber Asylsuchenden; ein neues Vordringen des Nationalismus; die Bewirtschaftung von Fremdenängsten durch Parteien vor allem am rechten politischen Rand. Besonders Letzteres müsste aber dafür sensibilisieren, dass eine allein durch moralische Imperative diktierte Migrationsdebatte nur begrenzt für die Anliegen der Ankommenden sensibilisiert und die Bereitschaft sie aufzunehmen nicht erhöht. Wo Ängste menschliches Verhalten bestimmen, ist der Arm der Moral immer zu kurz.

Mit dem hier skizzierten Vorschlag einer am Begriff der Heimat orientierten Theologie der Migration wird versucht, die «moralische Falle» in der Migrationsdebatte mindestens in der Kirche mit ihren eigenen Mitteln

zu unterlaufen. Versteht man Migrationsfragen als Ausdruck einer Auseinandersetzung um Heimat, als Manifestation von Verlustängsten, diese aber wiederum als Ergebnis problematischer Konstruktionen von Heimat, kurz: Bezieht man auch die Aspekte Angst und Vertrauen in den Migrationsdiskurs ein, dann eröffnen sich neue Optionen nicht nur der Analyse, sondern auch der Problembearbeitung. Ein solcher Ansatz ist nicht zu verwechseln mit der durchsichtigen Rhetorik der Politik, laut der man «die Ängste der Bevölkerung ernst nehmen» müsse – als seien diese Ängste etwas Urwüchsiges und nicht ihrerseits bereits Ergebnisse politischer Prozesse. Gerade die theologische Einsicht in die (sündig) konstruierten Einstellungen zu Heimat müssen die Kirchen hier eher vorsichtig machen.

Gleichzeitig relativiert das mehrstellige Verständnis von Heimat, das die Bibel vertritt, vorschnelle Kategorisierungen in «gut» und «böse». Das Bedürfnis nach Heimat zeigt sich hier als eine anthropologische Konstante, und damit ist die Sorge der Ansässigen um die Heimatlichkeit ihres Lebensraums zunächst einmal theologisch höchst legitim. Da aber auch die Suche nach Heimat theologisch legitim ist, können die Sorgen der Beheimateten nicht das allein massgebliche Kriterium ethischen Entscheidens und politischen Handelns sein. Für den Umgang mit der Situation entscheidend ist vielmehr, die Konkurrenz unterschiedlicher Ansprüche und damit den unausweichlich konflikthaften Charakter der Problematik offen zu anerkennen und auszuhalten.

Man kann es auch so ausdrücken: Der angemessene kirchliche Umgang mit dem Thema Migration beginnt nicht erst bei der *Problembearbeitung*, sondern wesentlich schon bei der *Problembeschreibung*. Es dürfte bei einem solchen Ansatz klar sein, dass Migrationsfragen nicht allein in die Ethik und die Diakonie gehören, sondern auch und vor allem in die Verkündigung und die Seelsorge. Und ins Gebet. Mit all dem wird gesagt, dass die Kirche in Sachen Migration nichts anderes zu tun hat, als ihren Auftrag wahrzunehmen. Nämlich die Gnade des gekreuzigten und auferstandenen Christus, die Treue des Schöpfergottes und die Liebe, wie sie der Heilige Geist schenkt, in der Welt bekanntzumachen. Wenn das nach wenig klingt, hat man etwas missverstanden. Mehr als dies zu tun, ist Menschen in der Welt nicht möglich.