

Grenzenlose Heimat?

Ökumenische Ethik und der lokal verwurzelte Kosmopolitismus

ANDRÉ MUNZINGER

1 Phänomene der Heimat

Ist Heimat auf die individuelle Umgebung zu beschränken, in der Einzelne groß geworden sind? Oder kann Heimat grenzenlos sein – und sich auf den Erdkreis beziehen? Der *Tagesspiegel* stellte am 27. September 2019 die Frage präzise: „Heimat heute: Elternhaus oder Planet Erde?“¹ Die Antworten der Wissenschaftler*innen und der vielen Kommentierenden sind mehr als anschaulich. Sie schreiten das weite Spektrum zwischen Aufbruch und Verwurzelung ab. Während viele Leser*innen auf die Bedeutung des eigenen Zuhauses beim Heimatgefühl hinweisen, stellen andere die Bezogenheit auf den gesamten Erdkreis heraus. So wird beispielsweise behauptet: „Heimat ist Planet Erde.“²

Im Folgenden wird erörtert, wie sich diese Heimat als Planet Erde denken lässt. Inwiefern ist eine solche Heimat abstrakt und letztlich unverbindlich? Inwiefern ist eine grenzenlose Heimat auch eine radikal gefährdete Heimat?

In der folgenden Antwortsuche wird Heimat als sozialetisches und theologisches Phänomen besprochen. Das ist nicht unproblematisch. Denn darin kommt die psychologische Ebene zu kurz. Diese psychologische Ebene ist für das Verständnis von Heimat ebenso grundlegend wie die soziale. Die individuellen Bezüge zur Heimat sind formativ für die Entwicklung der eigenen Gefühle von Geborgenheit, Zugehörig-

1 Heimat heute: Elternhaus oder Planet Erde?, zu finden unter: <https://causa.tagesspiegel.de/gesellschaft/was-ist-heimat/elternhaus-oder-planet-erde.html> (Stand: 01.10.2019).

2 Ebd. von: *yas_octopus* via Instagram.

keit und Sicherheit. Heimat ist vornehmlich die affektive und sinnliche Bezugnahme auf die frühe Sozialisationsphase. Gerade Gerüche, Geräusche oder Geschmack lösen diese affektiven und sinnlichen Erinnerungen aus. Heimat ist darüber hinaus der Ort, an dem Menschen auf ihre tiefsten Sehnsüchte bezogen sind – die identitätskonstitutiven Wünsche nach Geborgenheit, Sicherheit, vielleicht auch Freiheit.

Es ist diese sehr individuelle Idee der Heimat, die in der Gegenwart durch drei Phänomene herausgefordert wird – wir haben es nämlich mit Entgrenzungserscheinungen zu tun.

Erstens ist soziologisch die Individualisierungsdynamik der Moderne zu nennen. Die Moderne macht heimatlos – im Sinne einer Entwurzelung oder Entfremdung von identitätskonstitutiven Gemeinschaften. Menschen sind in der Moderne auf sich selbst als reflexive Wesen geworfen. Damit werden Überlegungen des Soziologen Anthony Giddens aufgegriffen. Die Moderne ist gekennzeichnet durch eine selbstbezügliche Konstruktion von Sinn. Diese Reflexivität stellt gleichzeitig mögliche gefährdende Relativierungen in Aussicht. Sie relativiert die Gewähr, dass der eigene Heimatbezug wirklich ist.

Zweitens ist das politische Phänomen der beschleunigten Globalisierung zu nennen. Trotz neuer Nationalismen werden die globalisierten Beziehungen zwischen den Nationen nicht geringer: Entscheidende Herausforderungen der Gegenwart stellen sich jedenfalls nicht für einzelne Nationen, sondern für die Weltgemeinschaft mit gleicher Brisanz – beispielsweise Massenvernichtungswaffen, globale Finanz- und Handelsströme, Marktdominanz transnationaler Konzerne, ökologischer Wandel, abnehmende Biodiversität, ‚Cyberkriegsführung‘, internationale Terrorzellen und Ressourcenknappheit. In diesem Sinn steht jede lokale Heimat im Horizont globaler Bezüge.

Drittens sind es vor allem die Migrationsbewegungen, die uns für die Problematik zwischen lokaler und weltweiter Heimat sensibilisieren. Migration ist kein neues Phänomen. Die Geschichte der Menschheit ist kaum ohne Migration zu denken. Aber sie scheint angesichts demografischer Entwicklungen an Bedeutung zuzunehmen. Migrant*innen kennen Entwurzelung und Aufbruch mehr als andere. Sie verkörpern den interkulturellen Raum, das Zwischen-Sein. Sie verkörpern die neue globalisierte Heimatsuche. Was machen wir mit diesen neuen Phänomenen von entgrenzter Heimat?

2 Lässt sich grenzenlose Heimat denken?

Mit dem schillernden Begriff der grenzenlosen Heimat werden Überlegungen zum Kosmopolitismus aufgegriffen, nämlich die Idee, dass die eigene Polis auf dem gesamten Erdkreis zu verorten ist. Diese Meinung ist aktuell höchst umstritten. So wertet die ehemalige britische Premierministerin Theresa May eine solche Perspektive ab: „Wenn Sie glauben, dass Sie ein Weltbürger sind, dann sind Sie in Wirklichkeit ein Bürger von nirgendwo.“³ Die kosmopolitische Sicht gilt als suspekt. Sie lasse sich nicht verorten, entziehe sich der Verantwortung im Hier und Jetzt. Zudem besteht die Frage: Kann im Zeitalter neu erwachsender Nationalismen überhaupt von einer weltbürgerlichen Heimat die Rede sein? Ist der Kosmopolitismus vielmehr der erneute Versuch, alte koloniale Strukturen zu festigen?⁴

Im Jahr 2016 wurde für die BBC eine Befragung nach der kosmopolitischen Bindung der Befragten durchgeführt – insgesamt 20.000 Menschen aus 18 Ländern.⁵ Demnach verstehen sich 51 Prozent der Befragten als Weltbürger*innen, während sich 43 Prozent eher auf ihre nationale Identität berufen. Vor allem in Schwellenländern wie China (71 %), Indien (67 %), Nigeria (73 %) und Peru (70 %) sind um die 70 Prozent Menschen weltbürgerlicher Gesinnung. Die Bedeutung der Religion für die Identitätsbildung wird demgegenüber weit geringer eingeschätzt. Gefragt nach dem wichtigsten Kriterium für die Definition der eigenen Identität, gaben insgesamt nur 9 Prozent die Religion an.

Die Perspektive auf die Welt als eine gemeinsame Polis entstammt einer antiken humanistischen Tradition: Bereits Stoiker – wie Marcus Aurelius – entwickeln erste an der Vernunft ausgerichtete Konzeptionen.⁶ Auch im Mittelalter wird – wie bei Bartholomé de las Casas – die

3 Das Zitat ist zu finden bei *Dani Rodrik*, Lokal denken, lokal handeln!, in: Welt-Sichten 6 (2017), zu finden unter: <https://www.welt-sichten.org/artikel/32939/lokal-denken-lokal-handel> (abgerufen am 01.10.2018).

4 In Teilen sind die folgenden Gedanken entnommen aus *André Munzinger*, Gemeinsame Welt denken. Interkulturelle Koexistenz bei Jürgen Habermas und Eilert Herms (Perspektiven der Ethik 7), Tübingen 2015. Die Frage nach der grenzenlosen Heimat und ihre Erläuterung in diesem Zusammenhang sind allerdings neu.

5 Vgl. BBC World Poll, Global Citizenship a growing sentiment among citizens of emerging economies: Global Poll, zu finden unter: https://globescan.com/wp-content/uploads/2016/04/BBC_GlobeScan_Identity_Season_Press_Release_April%2026.pdf (abgerufen am 14.01.2019).

6 „Haben wir Alle das Denkvermögen gemein, dann auch die Vernunft; dann auch die Stimme, die uns sagt, was wir thun und lassen sollen; dann auch eine Gesetzgebung; wir sind also Alle Bürger eines und desselben Reiches. Und so würde folgen, dass die Welt ein Reich ist. Denn welches Reich wäre sonst dem menschlichen Geschlecht gemein?“ (*Marc Aurel*, Meditationen, übers. von F. C. Schneider, Breslau 1865, Buch 4, Abschnitt 4).

spanische Kolonisierung im Horizont universaler Rechte reflektiert, die allen Völkern unabhängig von ihrer Religion zustehen.⁷ Mit der Aufklärung sind es unter vielen anderen Immanuel Kant und Johann Gottfried Herder, die eine Begründung erdumgreifender Werte erörtern.⁸ Aber vor allem die Weltkriege im 20. Jahrhundert erzwingen konkrete Gestaltungsperspektiven, die ab 1945 in der *Charta der Vereinten Nationen* erkennbar werden. Zeitgleich entstehen Bürgerbewegungen, die angesichts der Kriegserfahrungen eine Neuausrichtung der einzelnen Gesellschaftsordnungen auf die Erfordernisse der gesamten Menschheit verlangen. Mit dem Ende der bipolaren Weltordnung im Jahr 1989 und mit wachsenden Weltproblemen entsteht derweil eine neue dringliche Auseinandersetzung mit der Möglichkeit kosmopolitischer Ordnung.

Was aber ist der Kosmopolitismus: eine abstrakte Idee, eine politische Konzeption? In der derzeitigen Forschung zum Kosmopolitismus ist auffällig, dass oftmals ein inhaltlich bestimmter Begriff im Mittelpunkt steht. Dieser zielt auf die universalen Rechte und Pflichten, die von partikularen Bindungen abgehoben werden:⁹

„In its most basic form, cosmopolitanism maintains that there are moral obligations owed to all human beings based solely on our humanity alone, without reference to race, gender, nationality, ethnicity, culture, religion, political affiliation, state citizenship, or other communal particularities.“¹⁰

So entsteht eine eigentümliche Aufteilung: Kosmopoliten sind auf den moralischen Universalismus bezogen und von der Beachtung besonderer Beziehungsformen befreit, nämlich den Verbindungen, die nicht alle Menschen, sondern ausschließlich Mitglieder desselben Staates, derselben Ethnie oder Religion teilen.¹¹ Ulrich Beck übt auf dieser Li-

7 Vgl. *Garrett Wallace Brown/David Held*, Editors Introduction, in: *dies.* (Hg.), *The Cosmopolitanism Reader*, Cambridge/Malden (MA) 2011, 1–14, hier: 6.

8 Vgl. *Andrea Albrecht*, Kosmopolitismus. Weltbürgerdiskurse in Literatur, Philosophie und Publizistik um 1800 (spectrum Literaturwissenschaft), Berlin 2005. *Rudolf Stichweh*, Art. „Weltgesellschaft“, in: HWP XII, 486–490, hier: 488, weist auf die Definition von *Joachim Heinrich Campe* hin, der 1811 im Artikel „Weltbürger“ im von ihm herausgegebenen Wörterbuch formuliert: „der Mensch, als ein Bürger oder freier Einwohner der Welt, d. h. der Erde, der Mensch, als Glied einer einzigen über die ganze Erde verbreiteten bürgerlichen Gesellschaft, der alle Menschen als Glieder derselben Gesellschaft, als Mitbürger betrachtet und behandelt (Cosmopolit)“.

9 In diesem Sinn macht sich der kulturelle Kosmopolitismus an der Abstraktion von bestimmten Wertbindungen fest, um universalen Verpflichtungsprinzipien zustimmen zu können (vgl. *Brown/Held*, Introduction, 10).

10 Ebd., 1.

11 Vgl. *Christoph Broszies/Henning Hahn*, Die Kosmopolitismus-Partikularismus-Debatte im Kontext, in: *dies.* (Hg.), *Globale Gerechtigkeit. Schlüsseltexte zur Debatte zwischen Parti-*

nie Kritik an der Religion.¹² Religiöse Traditionen enthalten nach Beck „einen in bestimmter Weise ‚deformierten Kosmopolitismus‘“, weil sie den Kerngedanken des Kosmopolitismus – nämlich die freie Anerkennung des Anderen – letztlich nicht ohne Exklusion der Ungläubigen vollziehen und begründen können.¹³ Solch ein abstrakter Kosmopolitismus wird den gegenwärtigen Herausforderungen nicht gerecht. Es ist deshalb wichtig, eine Perspektive zu ermitteln, die versucht den religiösen und kulturellen Pluralismus einzubeziehen.

In Ansätzen erfolgt dies bereits in der Forschung. So wird darauf hingewiesen, dass der Kosmopolitismus keine westliche Idee ist. Er entstamme nicht dem epistemischen Abendland. Vielmehr sei er in verschiedenen Traditionen anzutreffen – in unterschiedlichen Ontologien, Methodologien und Narrativen. So wird auf den Buddhismus hingewiesen, der bereits früh auf die Interkonnektivität des Lebendigen aufmerksam macht. Solche Perspektiven der reziproken Abhängigkeit lassen sich ebenfalls in vielen anderen Regionen der Welt heben, wie z. B. in der *Ubuntu*-Tradition. Auch auf den Konfuzianismus wird verwiesen, in dem die Verantwortung für alle unter dem Himmel (*tianxia*) geltend gemacht wird. Daraus entsteht eine Einheitskonzeption von Mensch und Natur, die in der Verflechtung von Himmel und Mensch gesucht wird.¹⁴

Inwiefern wir es hier mit analogen oder unterschiedlich ausgerichteten Denkansätzen zu tun haben, lässt sich meines Wissens noch nicht sagen. Jedenfalls ist es in diesem Rahmen nicht möglich. Wichtiger ist hier die Frage, ob der Kosmopolitismus überhaupt eine denkbare Perspektive für eine pluralverfasste Welt darstellt. Nochmal: Die Anfragen

kularismus und Kosmopolitismus, Frankfurt am Main 2010, 9–54, hier 11. Am Leibniz-Institut für Europäische Geschichte in Mainz wird der Kosmopolitismus als „Leitbegriff für den europäischen Umgang mit Differenz in der Neuzeit“ mit folgenden Fragen diskutiert: „Ist Kosmopolitismus ein reines Elitenphänomen oder gibt es auch einen Kosmopolitismus der Migranten, Flüchtlinge und Staatenlosen? Lassen sich die zentralen Werte und Begriffe der europäisch-kosmopolitischen Tradition auch auf außereuropäische Gesellschaften anwenden oder müssen wir von einer Pluralität ganz unterschiedlich gelagerter Kosmopolitismen ausgehen?“ Wissenschaftliches Fachsymposium am 12. und 13. September 2013 im IEG, Jahresbericht 2013, 62, zu finden unter: <http://www.ieg-mainz.de/media/public/PDF-Jahresberichte/Jahresbericht2013.pdf> (abgerufen am 20.09.2018).

12 Vgl. Ulrich Beck, Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit, Frankfurt am Main 2007, 337.

13 Ulrich Beck, Weltreligionen, Weltkonflikte, in: Hans-Joachim Simm (Hg.), Die Religionen der Welt. Ein Almanach zur Eröffnung des Verlags der Weltreligionen, Frankfurt am Main/Leipzig 2007, 374–386, hier: 383.

14 Vgl. Michael Murphy, Cosmopolitanism, zu finden unter: <https://globalsocialtheory.org/concepts/cosmopolitanism/> (abgerufen am 12.01.2020).

sind ernst. Die Idee einer erdumgreifenden Polis ist tendenziell differenzunsensibel, machtpolitisch ein Problem und letztlich nicht emotional zu fassen. Heimat dagegen ist dagegen mit lokal begrenzter Sympathie verbunden, die sich nicht beliebig abstrahieren lasse.

Martha Nussbaum bezeichnet den Kosmopolitismus in einer ihrer neuesten Publikationen als eine edle, aber fehlerhafte Idee – jedenfalls wenn Differenzen übergangen oder nivelliert werden.¹⁵ Kann deshalb die Intuition, die am Anfang des Vortrags eingeführt worden ist, von der Erde als Heimat, überhaupt weiter entwickelt werden? Lässt sich der Impuls des Erdkreises als eines gemeinsamen Sinnraumes fassen? Im Folgenden wird die Ökumene in diesem Kontext als vermittelndes Konzept vorgeschlagen. Mit Ökumene ist eine weitgefaste Idee der christlichen Konfessionen im Blick, wie sie sich gemeinsam auf den Erdkreis beziehen. Mit Ökumene ist somit die Verschränkung von partikularer Bezogenheit und universaler Verpflichtung gemeint.

3 Ökumenische Ethik als Sinnraum verwurzelter Globalisierung

Die Ökumene wirkt bereits am öffentlichen Raum des Erdkreises konzeptionell mit und wird gleichzeitig durch diese Entwicklung herausgefordert. Drei Stichpunkte sollen den Lernfortschritt innerhalb der Theologie markieren, den sie in ökumenischer Absicht vollzieht. Unterdessen werden Fragen aufgeworfen, welche die theologische Wissenschaft in dieser Hinsicht beschäftigen werden.

3.1 Individuelle Verwurzelung in der Menschheit

Friedrich Schleiermacher nimmt Ideenstränge der kosmopolitischen Traditionen auf. Aber er beabsichtigt, darin die Bedeutung der Individualität herauszuarbeiten. Jedes Individuum ist ein Fokuspunkt der Menschheit.¹⁶ So entwickelt er eine „Ethik der Individualität“,¹⁷ die auf dem Hintergrund des Bewusstseins der Menschheit insgesamt ausgebildet wird: „Mein ganzes Wesen kann ich nicht [...] vernehmen, ohne die Menschheit anzu-

15 Vgl. *Martha Craven Nussbaum*, *The Cosmopolitan Tradition: A Noble But Flawed Ideal*, Cambridge (MA) 2019.

16 Vgl. *Arnulf von Scheliba*, *Die Beziehungen der Völker nach Schleiermachers Staatslehre*, in: *ZNThG* 12 (2005), 1–15, hier: 14.

17 *Hans-Joachim Birkner*, Einleitung, in: *Friedrich Schleiermacher*, *Ethik (1812/13)* mit späteren Fassungen der Einleitung, Güterlehre und Pflichtenlehre. Auf der Grundlage der Ausgabe von *Otto Braun* (hg. von *Hans-Joachim Birkner*, PhB 334), Hamburg 1990, VII.

schauen, und meinen Ort und Stand in ihrem Reich mir zu bestimmen.“¹⁸ Jeder Mensch stellt auf seine Art die Menschheit dar; in jeder Handlung ist die Menschheit Norm und Kraftquelle. Übersetzt auf die Fragen nach der Heimat würde das heißen, dass eine Einzelne ihre Heimat nicht allein finden kann – sie ist von Haus auf die Menschheit bezogen.

Jedenfalls soll nach Schleiermacher nicht von der Frage ausgegangen werden, „was das höchste Gut für den einzelnen Menschen sei, [...] sondern vollständig geschaut kann das höchste Gut nur werden in der Gesamtheit des menschlichen Geschlechts“.¹⁹ Was von Gott gilt, dass seine Vollkommenheit in seiner Ganzheit liegt, charakterisiert nun das höchste Gut. Ein Bild wechselseitiger Ergänzung wird entwickelt, in der jedes Glied sich in einen Leib einfügt, jedes Einzelwesen in eine Familie und jedes einzelne Volk in die gesamte Menschheit – es ist die *Wirkungsgemeinschaft* der gesamten menschlichen Gattung.

Religiosität ist nicht auf die nationale Gesellschaft beschränkt, sondern trägt in sich das Bewusstsein der Gemeinschaft aller Menschen.²⁰ In der Glaubenslehre arbeitet Schleiermacher mit dem Symbol des Heiligen Geistes, um aus der christlichen Überzeugung heraus die Gemeinschaft aller Menschen religiös zu interpretieren.²¹ Diese Aufgabe, nämlich die christlichen Symbole so zu interpretieren, dass sie auf die Menschheit insgesamt ausgerichtet werden, bleibt bis in die Gegenwart eine Herausforderung. Vielleicht können wir in der Diskussion dazu zurückkehren.

3.2 Aufbruch als Weltveränderung

Dass Schleiermachers Ansatz einer bürgerlichen Absicht entspringt, gibt Anlass zur Kritik: Wie kann die alles verändernde Wirklichkeit Gottes zur Geltung kommen? Wie kann der Erdkreis Heimat sein, wenn es strukturelle Armut und zum Himmel schreiende Ungerechtigkeit gibt? Wie lässt sich die Perspektive des *weltverändernden* Handelns von Christinnen und Christen stärker bedenken, so dass sich neue Sensibilitäten für die Erde als Ganzes durchsetzen?²²

18 Friedrich Schleiermacher, Monologen. Eine Neujahrsgabe (1800), in: Günter Meckenstock (Hg.), KGA I/3, Berlin/New York 1988, [6]–61, hier: 24 (Paginierung der Erstausgabe).

19 Friedrich Schleiermacher, Über den Begriff des höchsten Gutes. Erste Abhandlung (17. Mai 1827), in: Martin Rössler (Hg.), KGA I/11, Berlin/New York 2002, 535–554, hier: 549.

20 Vgl. Schleiermacher, Ethik, 117f., § 192.

21 Vgl. Friedrich Schleiermacher, Am 25. Dezember 1791, in: Günter Meckenstock (Hg.), Predigten 1790–1808, KGA III/3, Berlin/Boston 2013, 38–51, hier: 40.

22 So wird bereits 1968 vermerkt: „Im gleichen Maße, in dem die Vorherrschaft der westlichen Traditionskirchen zugunsten aktiver Partizipation der Christen Asiens, Afrikas und

Die ökumenische Bewegung hat früh die Weltveränderung als Leitperspektive erkannt. In beeindruckender Klarheit ist zunehmend der Widerstand gegenüber herrschenden Gewalten artikuliert worden. Eine Vielzahl von Konkretionen machen den Widerstand greifbar – er wird bezogen auf die Entwicklungsperspektiven der Armen, die Menschenrechte, die Proliferation von Atomwaffen, die Ausbeutung der Natur und die Machtkonzentration der wirtschaftlichen Akteure.²³ So entsteht eine Verpflichtung, die identitätskonstitutiven Bezüge zu achten, beispielsweise aus dem Jahr 1990:

„Wir verpflichten uns zur Solidarität mit Landarbeitern und armen Bauern, die sich für eine Bodenreform einsetzen, sowie mit den Saisonlandarbeitern. Wir verpflichten uns außerdem, den ökologisch notwendigen Lebensraum anderer Lebewesen zu achten.“²⁴

Der Erdkreis wird unter dem Gesichtspunkt der Weltveränderung betrachtet. Aber viele Fragen sind offen: Wie sollen Weltveränderung und Widerstand gegenüber herrschenden Mächten und Gewalten gedacht werden, wenn das Christentum selbst an einigen fatalen Entwicklungen mitgewirkt hat? Die kolonialen Strukturen sind zum Beispiel so gewaltig und gewalttätig in die Bildungs- und Sozialisationsprozesse im globalen Raum eingezogen, dass sie kaum zu identifizieren sind. Auch ein angemessenes Verhältnis zur Natur wird in den monotheistischen Religionen erst nach und nach entziffert.²⁵

Unter der Perspektive des Erdkreises als Heimat bleibt zudem offen, ob Weltveränderung und Widerstand auf dieser Ebene zu groß, zu abstrakt sind. Lässt sich Ökumene tatsächlich als *ein* Sinnraum verste-

Südamerikas zurücktritt, verstärkt sich eine Thematik, die nicht an der Bewahrung tradierter Bestände und am Ausgleich innerhalb des Gewordenen orientiert ist, sondern die Aufgabe der Christenheit als weltveränderndes Handeln in der Perspektive von Zukunft auszudrücken sucht.“ (*Trutz Rendtorff/Heinz Eduard Tödt*, Vorwort, in: *dies.* (Hg.), *Theologie der Revolution. Analysen und Materialien*, Frankfurt am Main 1968, 7–9, hier: 7.)

23 Hier sind komplexe Traditionslinien nachzuvollziehen. Zu erforschen wäre der Zusammenhang von ökumenischer Bewegung und entwicklungspolitischer Agenda am Anfang des 20. Jahrhunderts. Wie eng waren diese verbunden? Welche ökumenischen Impulse sind für den Anfang der Entwicklungshilfe in den 1940er Jahren zu berücksichtigen? Wie lassen sich diese Diskurse mit den befreiungstheologischen Perspektiven verbinden?

24 Ökumenische Weltversammlung in Seoul 1990 in: *Ulrich Schmitthenner* (Hg.), *Arbeitsbuch für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Fortschreibung (mit dem Beschluß des Zentralaussschusses des ÖRK von 1990 zur Fortsetzung des konziliaren Prozesses)*, Essen 1990, 151, (Teil II, Affirmationen – Nr. VIII), zu finden unter: <http://oikoumene.net/home/global/seoul90/seoul.grundo/index.html> (abgerufen am 10.01.2020).

25 In sinnvoller Weise lässt sich vielleicht diese Geschichte dadurch aufarbeiten, dass die Ökumene gemeinsame Erinnerungs- und Trauerarbeit bezüglich des Erbes des Christentums in dieser Hinsicht veranlasst und leistet.

hen, der für Menschen konkret in ihrer lokalen Heimat Bedeutung enthält? Oder umgekehrt: Lässt sich der Erdkreis überhaupt als *ein* Raum denken? Wer sind die entscheidenden Akteure in diesem Raum? Wem gegenüber ist Widerstand zu leisten, wenn die Verantwortlichen nicht in einer staatlichen Autorität allein festzumachen sind?

3.3 Differenzsensibilität und Einheitsbewusstsein

Religionsgemeinschaften treten bereits als globale Akteure auf. Nicht umsonst werden sie als „original globalisers“ bezeichnet.²⁶ Sie wirken in vielfacher Hinsicht an der postnationalen Situation mit. Sie entwickeln Identitätskonzeptionen, die sich über die nationalen Grenzen hinweg denken lassen. Einerseits stellen fundamentalistische Gruppen den säkularen Staat in Frage. Konzeptionen säkularer Ordnung treffen auf Widerstand, weil legitime Ordnung eher aus der eigenen Religion und den eigenen Traditionen begründet wird.²⁷ Andererseits betont Konrad Raiser zurecht, dass sich Religionsgemeinschaften bereits an der Entwicklung eines „globalen öffentlichen Raumes“ in friedlicher Absicht beteiligen.²⁸

Insofern stellt der Pluralismus der Weltanschauungen eine zentrale Herausforderung der Gestaltung der globalisierten Welt dar. Die Herausforderung ist gewaltig und lässt sich thetisch folgendermaßen formulieren: Die Einheit der Menschheit in ihrem einheitlichen Lebensraum auf der Erde muss in ihrer Vielfalt gedacht werden.²⁹ Die Vielfalt der Religionen ist konstitutiv für diesen gemeinsamen Raum. Die Aufgabe ist es, „in der Zeit des Eintritts aller regionalen Kulturen in ein globales Interdependenzsystem“ das Existenzrecht konkurrierender Sichtweisen im Horizont der einheitlichen Wirklichkeit Gottes zu deuten.³⁰ Diese „weltkulturpolitische“ Aufgabe wird dabei so definiert, dass jede Weltanschauung den Nachweis für die Möglichkeit des Pluralismus führen muss – damit die verschiedenen Religionen und

26 David Lehmann, Religion and Globalization, in: *Véronique Altglas* (Hg.), Religion and Globalization, Critical Concepts in Social Studies III, London/New York 2011, 75–92, hier: 75.

27 Vgl. Konrad Raiser, Macht – Religion – Politik. Auf der Suche nach einer zukunftsfähigen Weltordnung, Frankfurt am Main 2010, 254.

28 Raiser, Religion, 304.

29 Vgl. Eilert Herms, Globalisierung als Herausforderung von Kirche und Theologie, in: Philipp David (Hg.), Theologie in der Öffentlichkeit. Beiträge der Kieler Theologischen Hochschultage aus den Jahren 1997 bis 2006, Kiel 2007, 295–324, hier: 295 f.

30 Eilert Herms, Mit dem Rücken zur Wand? Apologetik heute, in: ders (Hg.), Offenbarung und Glaube. Zur Bildung des christlichen Lebens, Tübingen 1992, 484–516, hier: 516.

Kulturen wiederum aus der eigenen Perspektive das Zusammenleben mit anderen im Horizont des ganzen Weltgeschehens begründen.

Beziehen wir diese Diskussion auf die Frage nach der Heimat, lässt sich erkennen, dass eine Spannung entsteht. Einerseits ist eine grenzenlose Heimat kaum zu denken. Jedenfalls wenn Heimat mit Identität zu tun hat. Identität ist nicht grenzenlos. Sie will geschützt, gepflegt und bewahrt werden. Andererseits sind die Grenzen in ihrer Absolutheit oftmals nicht nachvollziehbar. Jedenfalls dann, wenn sie wechselseitige Abhängigkeit auf dem Planet Erde nicht anerkennen. Die bisherigen Überlegungen waren vor allem an religiösen Grenzen orientiert. Dem ist im letzten Teil weiter problematisierend auf der Spur zu bleiben.

4 Herausforderungen

Die Ausführungen könnten die Frage aufkommen lassen, inwiefern sich eindeutige Grenzziehungen zwischen Konfessionen, Kulturen oder Religionen ziehen lassen. Das mag auf der Ebene der eigenen Zuschreibung möglich sein. Aber in vielerlei Hinsicht werden klare Identitätsgrenzen problematisch. So finden Verschiebungen, Vermischungen und Verunsicherungen von Identitäten Berücksichtigung. Es sind tektonische Veränderungen, die unauffällig daherkommen. Zum einen entstehen weitreichende Unterschiede innerhalb aller religiöser Gemeinschaften, was politische oder sexualethische Vorstellungen betrifft. Auf diese Weise werden liberale und konservative Milieus und Mentalitäten innerhalb von allen großen Religionsgemeinschaften analysiert, die mit ihren Pendants in anderen Religionen mehr gemeinsam haben als mit den jeweilig anders gelagerten Milieus und Mentalitäten innerhalb ihrer eigenen Gemeinschaft. Die schmerzhaften Differenzen allein *innerhalb* vieler protestantischer Konfessionen, was beispielsweise Geschlechtervorstellungen betrifft, sind in der Ökumene mit Händen zu greifen. Jede große Konfession lässt sich als pluralverfasst betrachten. Es muss beachtet werden, dass ein tief greifender Dissens *innerhalb* der Religionsgemeinschaften zu beobachten ist, der bisherige Grenzen verwischt.³¹

31 *Fernando Ortiz*, ein kubanischer Ethnologe, prägt den Begriff Transkulturation 1940 in seinem Buch *Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azúcar*: „Transkulturation ist für Ortiz die erzwungene gegenseitige Beeinflussung und Übertragung von Lebensweisen aus verschiedenen kulturellen Zusammenhängen, die so mindestens zum Teil mit einem neuen Sinn gefüllt und in einen anderen Rahmen eingepasst werden.“ (*Gabriele Lademann-Priemer*, Transkulturation in transatlantischer Perspektive – von 1491 bis 2017, in: *Uta André/Ruomin Liu/Sönke Lor-*

Diese Beobachtungen werden verstärkt, indem Überlagerungen kultureller und religiöser Identität hervorgehoben werden – von der „Transkulturalität“ über die „Hybridität“ bis zur „Transdifferenz“ ist die Rede: Transdifferenz ist eine Kategorie, mit der kulturelle „Mehrfachzugehörigkeit“ erfasst werden soll, ohne die Bedeutung von Differenzen für Orientierungsleistungen vernachlässigen zu wollen.³²

Gemein ist den genannten Ansätzen die Kritik an der Vorstellung der Homogenität von Kulturen wie auch die Problematisierung des ihr zugrunde liegenden Differenzansatzes.³³ Demgegenüber werden fließende Übergänge zwischen Kulturen hervorgehoben. Auf der Makroebene sind demnach Kulturen aufgrund weitreichender interner Differenzierungsprozesse nicht homogen; auf der Mikroebene bilden Personen, die aus verschiedenen Kulturen stammen, neue kulturelle Synthesen. Solche Synthesen, so wird betont, pluralisieren und nivellieren die kulturellen Differenzen. Dabei wird den Mischformen sozialer Identitätsstrukturen Aufmerksamkeit geschenkt und gezeigt, wie Menschen mehrere Zugehörigkeiten miteinander verbinden.

Auch für die christlichen Konfessionen bieten diese Mehrfachzugehörigkeiten eine Aufforderung zur Auseinandersetzung. Beispiele solcher Mehrfachzugehörigkeiten werden erkennbar, wenn sich Menschen nicht nur unterschiedlichen Heimatorten, sondern auch verschiedenen Kulturen und Konfessionen zuordnen. Zu denken ist an die Verbindung naturspiritueller Heilungszeremonien mit charismatischen Traditionen oder an die Synthese hinduistischer mit römisch-katholischen Überzeugungen. Mehr noch: Identitäten lassen sich nicht an Begriffen festmachen. Vielmehr wird die Möglichkeit der prozessualen Neubildung von kultureller und religiöser Identität durch *individuelle* Bestimmung stark gemacht.

Ökumene stellt bereits, vielleicht vielmehr als bewusst und bekannt ist, ein transkulturelles Lernen dar. Der Begriff des transkulturel-

berg-Fehring [Hg.], *Transkulturelle Begegnungen und interreligiöser Dialog. Erkundungen und Entdeckungen im Anschluss an Werner Kahl, Studien zu interkultureller Theologie an der Missionsakademie 11*, Hamburg 2017, 161–172, hier: 169, zu finden unter: http://www.missionsakademie.de/de/pdf/11_SITMA_inhaltneu.pdf [abgerufen am 14.01.2019].)

³² *Lars Allolio-Näcke/Britta Kalscheuer/Arne Manzeschke*, Einleitung, in: *dies.* (Hg.), *Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz*, Frankfurt am Main 2005, 1–14, hier: 14. Eine genaue Abgrenzung zwischen kultureller und religiöser Identität kann hier nicht geliefert werden, ich gehe aber nicht davon aus, dass Kultur und Religion identisch sind, sondern dass religiöse Identität als Aspekt der kulturellen Identität zu bestimmen ist.

³³ Vgl. *Wolfgang Welsch*, *Transculturality – the Puzzling Form of Cultures Today*, in: *Mike Featherstone/Scott Lash* (Hg.), *Spaces of Culture. City, Nation, World*, London 1999, 194–213.

len Lernens lässt sich bei Arata Takeda nachlesen, der für ein Lernen über kulturelle Differenzen hinaus plädiert.³⁴ In der Ökumene werden Andere und Anderes aufgenommen, wahrgenommen, diskutiert, stehengelassen und bewertet. Als Beispiel ist auf interkonfessionelle Bildungseinrichtungen wie das United Theological College in Bangalore in Indien hinzuweisen, in dem die verschiedensten Zugehörigkeiten gleichzeitig thematisiert werden: Zuschreibungen zu einer Kaste, einem Geschlecht, einer Nation, einer Ethnie, einer Religion und einer Konfession.³⁵ In Ansätzen ist dies ein transkultureller Lernraum, in dem Kenntnisse und Kompetenzen für den Umgang mit dem ganz Anderen entwickelt werden und in dem die kognitive und emotionale Aushandlung von Differenz vollzogen wird.³⁶

Darüber hinaus wird die Ökumene auch die Herausforderung der individuellen religiösen Biografien aufnehmen müssen. Dass sich Menschen mit verschiedenen Konfessionen und Religionen identifizieren können, ist nicht ein Zeichen pathologischer Identitätsbildung. Sondern multiple religiöse Zugehörigkeiten gehören zur Logik der Migration und Globalisierung von Narrativen. Insofern stellt sich die Frage, wie die Ökumene eine Bewegung werden kann, die den religiösen Selbstausdruck als ihr Ziel aufnimmt und sie Menschen zu einem eigenen religiösen Ausdruck verhelfen kann.

Zum Schluss ist an die Eingangsfragen zu erinnern. Ziel war es, die Möglichkeit zu eruieren, den Begriff der Heimat auf den Erdkreis zu beziehen. Die Antwort ist ambivalent. Die Entgrenzungphänomene der globalisierten Moderne führen keineswegs automatisch zu einer kosmopolitischen Konzeption. Entgrenzung birgt Gefahren. Sie führt zu Abschottungen und Nationalismen. Was kann da eine ökumenische

34 „Um solche Einstellungen aufzuweichen, ist es notwendig, dass wir erkennen, dass Kultur etwas Bewegliches, Veränderbares ist, und dass jeder einzelne von uns Teil dieser Bewegung und Veränderung ist. Nicht die Kultur bestimmt, wer wir sind, sondern wir bestimmen die Kultur, indem wir sie von Tag zu Tag verändern und neu gestalten. In diesem Sinne sind wir gut beraten, unsere Annahmen über Kulturen stets zu hinterfragen. Und die erste Anleitung dazu kann in der Schule beginnen.“ *Arata Takeda*, Plädoyer für eine transkulturelle Erziehung, Interview in: „Humanistischer Pressedienst“ vom 8. Mai 2013, zu finden unter: <http://hpd.de/node/15880> (abgerufen am 14.01.2019). Statt das Konzept kultureller Identitäten aufzulösen, könnte es als prozessuale Größe verstanden werden, vgl. *Yannik Porsché*, Kulturelle Identitäten in Zwischenräumen. Migration als Chance für Fremdverstehen und kritische Identitätsaushandlung?, COMCAD working papers, 52, Center on Migration, Citizenship and Development, Bielefeld 2008.

35 Vgl. die Veröffentlichungen des *United Theological College*, Bangalore, zu finden unter: <http://www.utc.edu.in/publications-seminars/> (abgerufen am 15.01.2019).

36 Vgl. *Mark Terkessidis*, Interkultur, Frankfurt am Main 2010.

Hoffnung leisten? Sie kann sensibilisieren für die Notwendigkeit, Differenzen im Horizont des gemeinsamen Erdkreises prozessual zu bestimmen. Das ist nicht viel, höchstens ein Anfang.

Bibliografie

- Albrecht, Andrea*, Kosmopolitismus. Weltbürgerdiskurse in Literatur, Philosophie und Publizistik um 1800 (spectrum Literaturwissenschaft), Berlin 2005
- Allolio-Näcke, Lars/Kalschauer, Britta/Manzeschke, Arne*, Einleitung, in: *dies.* (Hg.), Differenzen anders denken, 1–14
- (Hg.), Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz, Frankfurt am Main 2005
- Altglas, Véronique* (Hg.), Religion and Globalization, Critical Concepts in Social Studies III, London/New York 2011
- Andrée, Uta/Liu, Ruomin/Lorberg-Febring, Sönke* (Hg.), Transkulturelle Begegnungen und interreligiöser Dialog. Erkundungen und Entdeckungen im Anschluss an Werner Kahl, Studien zu interkultureller Theologie an der Missionsakademie 11, Hamburg 2017
- Aurel, Marc*, Meditationen, übers. von F. C. Schneider, Breslau 1865
- Beck, Ulrich*, Weltreligionen, Weltkonflikte, in: *Hans-Joachim Simm* (Hg.), Die Religionen der Welt, 374–386
- , Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit, Frankfurt am Main 2007
- Birkner, Hans-Joachim*, Einleitung, in: Friedrich Schleiermacher, Ethik (1812/13) mit späteren Fassungen der Einleitung, Güterlehre und Pflichtenlehre. Auf der Grundlage der Ausgabe von Otto Braun (hg. von *Hans-Joachim Birkner*, PhB 334), Hamburg 1990
- Broszies, Christoph/Hahn, Henning*, Die Kosmopolitismus-Partikularismus-Debatte im Kontext, in: *dies.* (Hg.), Globale Gerechtigkeit, 9–54
- (Hg.), Globale Gerechtigkeit. Schlüsseltexte zur Debatte zwischen Partikularismus und Kosmopolitismus, Frankfurt am Main 2010
- Brown, Garrett Wallace/Held, David*, Editors Introduction, in: *dies.* (Hg.), The Cosmopolitanism Reader, 1–14
- (Hg.), The Cosmopolitanism Reader, Cambridge/Malden (MA) 2011
- David, Philipp* (Hg.), Theologie in der Öffentlichkeit. Beiträge der Kieler Theologischen Hochschultage aus den Jahren 1997 bis 2006, Kiel 2007
- Featherstone, Mike/Lash, Scott* (Hg.), Spaces of Culture. City, Nation, World, London 1999
- Gabriele Lademann-Priemer*, Transkulturation in transatlantischer Perspektive – von 1491 bis 2017, in: *Uta André/Ruomin Liu/Sönke Lorberg-Febring* (Hg.), Transkulturelle Begegnungen und interreligiöser Dialog, 161–172
- Hermes, Eilert*, Globalisierung als Herausforderung von Kirche und Theologie, in: *Philipp David* (Hg.), Theologie in der Öffentlichkeit, 295–324
- , Mit dem Rücken zur Wand? Apologetik heute, in: *ders.* (Hg.), Offenbarung und Glaube, 484–516
- (Hg.), Offenbarung und Glaube. Zur Bildung des christlichen Lebens, Tübingen 1992
- Lehmann, David*, Religion and Globalization, in: *Véronique Altglas* (Hg.), Religion and Globalization, 75–92
- Meckenstock, Günter* (Hg.), KGA I/3, Berlin/New York 1988
- (Hg.), Predigten 1790–1808, KGA III/3, Berlin / Boston 2013
- Munzinger, André*, Gemeinsame Welt denken. Interkulturelle Koexistenz bei Jürgen Habermas und Eilert Hermes (Perspektiven der Ethik 7), Tübingen 2015
- Nussbaum, Martha Craven*, The Cosmopolitan Tradition: A Noble But Flawed Ideal, Cambridge (MA) 2019
- Porsché, Yannik*, Kulturelle Identitäten in Zwischenräumen. Migration als Chance für Fremdverstehen und kritische Identitätsaushandlung?, COMCAD working papers, 52, Center on Migration, Citizenship and Development, Bielefeld 2008

- Raiser, Konrad*, Macht – Religion – Politik. Auf der Suche nach einer zukunftsfähigen Weltordnung, Frankfurt am Main 2010
- Rendtorff, Trutz/Tödt, Heinz Eduard*, Vorwort, in: *dies.* (Hg.), Theologie der Revolution, 7–9 – (Hg.), Theologie der Revolution. Analysen und Materialien, Frankfurt am Main 1968
- Rodrik, Dani*, Lokal denken, lokal handeln!, in: *Welt-Sichten* 6 (2017)
- Rössler, Martin* (Hg.), KGA I/11, Berlin/New York 2002
- von Scheliba, Arnulf*, Die Beziehungen der Völker nach Schleiermachers Staatslehre, in: *ZNThG* 12 (2005), 1–15
- Schleiermacher, Friedrich*, Am 25. Dezember 1791, in: *Günter Meckenstock* (Hg.), Predigten 1790–1808, 38–51
- , Monologen. Eine Neujahrsgabe (1800), in: *Günter Meckenstock* (Hg.), KGA I/3, [6]–61
- , Über den Begriff des höchsten Gutes. Erste Abhandlung (17. Mai 1827), in: *Martin Rössler* (Hg.), KGA I/11, Berlin/New York 2002, 535–554
- Schmitthenner, Ulrich* (Hg.), Arbeitsbuch für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Fortschreibung (mit dem Beschluß des Zentralausschusses des ÖRK von 1990 zur Fortsetzung des konziliaren Prozesses), Essen 1990
- Simm, Hans-Joachim* (Hg.), Die Religionen der Welt. Ein Almanach zur Eröffnung des Verlags der Weltreligionen, Frankfurt am Main/Leipzig 2007
- Stichweh, Rudolf*, Art. „Weltgesellschaft“, in: *HWP* XII, 486–490
- Terkessidis, Mark*, Interkultur, Frankfurt am Main 2010
- Welsch, Wolfgang*, Transculturality – the Puzzling Form of Cultures Today, in: *Mike Featherstone/Scott Lash* (Hg.), *Spaces of Culture*, 194–213