

Zwischen Heimweh und Heimat

Theologisch-ethische Exkursionen in die Heimat

FRANK MATHWIG

1 Historische Annäherungen – Vom Heimweh zur Heimat

„[...] da ward es traurig und wusste anfangs nicht, was ihm fehlte, endlich merkte es, dass es Heimweh war; ob es ihm hier gleich viel-tausendmal besser ging als zu Hause, so hatte es doch ein Verlangen dahin. Endlich sagte es zu ihr: ‚Ich habe den Jammer nach Haus kriegt, und wenn es mir auch noch so gut hier unten geht, so kann ich doch nicht länger bleiben, ich muss wieder hinauf zu den Meinigen.‘“¹ Der „Jammer nach Haus“, den das Mädchen in Grimms Märchen von Frau Holle überkommt und den es nicht mehr loswird, beschreibt ein im 17. und 18. Jahrhundert weitverbreitetes Phänomen. Gemäß der üblichen deutschen Etymologie gründet der Heimatbegriff im agrargesellschaftlichen Erbrecht: „Vom 16. Jahrhundert an bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts besaß Heimat [...] eine rein wirtschaftliche Bedeutung. Begriffe wie ‚Heimatrecht‘ und ‚Heimatbesitz‘ verweisen darauf, dass sie lange Zeit direkt an den persönlichen Besitz von Haus und Hof gebunden war.“² „Heimat“ wurde der Hof und das Land genannt, den der älteste Sohn erbe. „Der Älteste kriegt die Heimat“ lautete eine schwäbische Redensart, ergänzt durch die andere, dass im Fall der Heirat des Ältesten seine Geschwister „ihrer Heimat zur Leiche gingen“³. Heimatlosigkeit drohte nicht nur

1 *Brüder Grimm*, Kinder- und Hausmärchen, Bd. 1, Stuttgart 1980, 151 f.

2 *Joachim Klose*, Heimatschichten, in: *ders.* (Hg.), Heimatschichten. Anthropologische Grundlegung eines Weltverhältnisses, Wiesbaden 2013, 19–44, hier: 23 f.; vgl. *Bernd Hüppauf*, Heimat – die Wiederkehr eines verpönten Wortes. Ein Populärmythos im Zeitalter der Globalisierung, in: *Gunther Gebhard/Oliver Geisler/Steffen Schröter* (Hg.), Heimat. Konturen und Konjunkturen eines umstrittenen Konzepts, Bielefeld 2007, 109–140.

3 Zit. nach: *Hermann Bausinger*, Heimat in der offenen Gesellschaft. Begriffsgeschichte als Problemgeschichte, in: *Bundeszentrale für politische Bildung* (Hg.), Heimat. Analysen, Themen, Perspektiven, Bonn 1990, 76–90, hier: 77.

in der Ferne, sondern am Ort der Geburt und des Heranwachsens, in der vertrauten Umgebung und bei den vertrauten Menschen selbst. Das Heimatrecht gewährte in der Geschichte „die Befugnis, in der Gemeinde sich häuslich niederzulassen und unter den gesetzlichen Bestimmungen sein Gewerbe zu treiben, so wie im Fall der Dürftigkeit den Anspruch auf Unterstützung aus den örtlichen Kassen“⁴.

Die schweizerische Etymologie verortet den Heimatbegriff dagegen nicht zuhause, sondern in der Fremde. Heimat ist das, worauf das Heimweh referiert, von der eine Person ergriffen wird. Der Schweizer General Ludwig Pfyffer vermerkt in einem Bericht über die entscheidende Schlacht im dritten Hugenottenkrieg von 1569 den Tod eines Hauptmanns, der nicht im Kampf, sondern „von heimwe“ gestorben sei.⁵ Lange Zeit galt „Heimweh“ ausschließlich als Schweizer Dialektwort zur Bezeichnung einer Krankheit, die erst im 17. Jahrhundert auftaucht und tödlich verlaufen kann.⁶ An der sogenannten Schweizerkrankheit, der „Nostalgia“ – griech. *nostos* = „Rückkehr“ und *algos* = „Schmerz“, „Leid“ –, litten vor allem Söldner, die sich aus wirtschaftlicher Not in ausländischen Armeen verdingen mussten. Der Arzt Johann Hofer bemerkt in seiner Schrift *Dissertatio medica de Nostalgia oder Heimwehe* von 1688 über die Symptome: „[S]ie können sich an keine fremden Sitten und Lebensarten gewöhnen, noch der mütterlichen Pflege vergessen.“⁷ Die Ursachen dieser im schlimmsten Fall tödlichen Krankheit waren umstritten. Manche vermuteten ausschließlich physische Faktoren, wie etwa Luftveränderung oder die Höhe des Wohnortes, andere machten auch vertraute Lebensweisen und Alltagsgewohnheiten geltend. So resümiert etwa Hofer: „Sollten die Schweizer besonders diesem Urteil unterworfen sein, so weiss ich nicht, ob ich es dem Mangel der zum Frühstück gewöhnlichen Suppe oder der schönen Milch oder der Sehnsucht nach der vaterländischen Freiheit zuschreiben soll.“⁸ Eine damals populäre Hypothese besagte, dass der Klang von Hirtenliedern aus dem Alpenraum, um die Kühe zum Mel-

4 Zit nach: *Bausinger*, Heimat, 78.

5 Zit. nach: *Simon Bunke*, Heimweh. Studien zur Kultur- und Literaturgeschichte einer tödlichen Krankheit, Freiburg im Breisgau/Berlin/Wien 2009, 35.

6 Vgl. *Bunke*, Heimweh, bes. 13–44.

7 *Greverus*, *Ina-Maria*, Heimweh und Tradition, in: Schweizer Archiv für Volkskunde 61 (1965), 1–31; *dies.*, Der territoriale Mensch. Ein literaturanthropologischer Versuch zum Heimatphänomen, Frankfurt am Main 1972; vgl. auch *Christian Schmid-Cadalbert*, Heimweh oder Heimmacht. Zur Geschichte einer einst tödlichen Schweizer Krankheit, in: Schweizerisches Archiv für Volkskunde 89 (1993), 69–85.

8 Zit. nach: *ebd.*, 73.

ken anzulocken – das sogenannte „Kuhreihen“ –, die Soldaten zur Fahnenflucht animiert hätte.⁹ Für den Mediziner Gottfried Ebel hat dieses Phänomen geradezu animalischen Charakter:

„Wenn Kühe von Alpenzucht, aus dem Geburtslande entfernt, diesen Gesang hören, so scheinen ebenfalls alle Bilder ihres ehemaligen Zustandes plötzlich in ihrem Gehirn lebendig zu werden und eine Art Heimweh zu erregen; sie werfen augenblicklich den Schwanz krumm in die Höhe, fangen an zu laufen, zerbrechen Zäune und Gitter und sind wild und rasend.“¹⁰

Naheliegende Rückschlüsse von dem viehischen Verhalten auf das aktuelle Heimatgetöse wären allerdings vorschnell. Der seiner Heimatstadt Königsberg lebenslang treu gebliebene Immanuel Kant bestritt die Plausibilität des alpinen Krankheitsmythos aus erkenntniskritischer Sicht:

„Das Heimweh der Schweizer [...], welches sie befällt, wenn sie in andere Länder versetzt werden, ist die Wirkung einer durch die Zurückrufung der Bilder der Sorgenfreiheit und nachbarlichen Gesellschaft in ihren Jugendjahren erregten Sehnsucht nach den Örtern, wo sie die sehr einfachen Lebensfreuden genossen, das sie dann nach dem spätern Besuche derselben sich in ihrer Erwartung sehr getäuscht und so auch geheilt finden; zwar in der Meinung, dass sich dort alles geändert habe, in der That aber, weil sie ihre Jugend dort nicht wiederum hinbringen können.“¹¹

2 Heimat in der Zeit

Das Therapieprogramm des Philosophen gegen die *Nostalgia* klingt verblüffend einfach: Weil das Vergangene ein für alle Mal vergangen ist, kann das Heimweh nicht durch Rückkehr in die einst verlassene Heimat geheilt werden. Die Heimkehr in die alte Heimat entpuppt sich stets als Ankunft in der Fremde, weil das Vergangene, das in räumlicher wie zeitlicher Entfernung vergegenwärtigt wird, niemals das ist, worauf in der Gegenwart getroffen würde. Mehr noch, die Heimat bildet nicht einmal den Grund für das Heimweh, weil sie real nicht als das erlebt wird, was Heimwehsehnsüchte von ihr suggerieren. Im strengen

9 Vgl. *Christian Schmid*, Heimweh: Historisches Lexikon der Schweiz (HLS), Version vom 31.03.2010, online: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/017439/2010-03-31/> (30.10.2019).

10 *Johann Gottfried Ebel*, *Schilderung der Gebirgsvölker der Schweiz*, Leipzig 1798, 421; vgl. *Schmidt-Cadalbert*, *Heimweh*, 75 und *Peter Faessler*, *Freiheit, Idylle und Natur. Johann Gottfried Ebel's ‚Schilderung der Gebirgsvölker der Schweiz‘ in der Verwendung durch Schiller und Hölderlin*, in: *Schweizer Monatshefte* 64 (1984), 145–156.

11 *Immanuel Kant*, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, hg. von *Wilhelm Weischedel*, Bd. 6, Darmstadt 1983, B 87f./A 86.

Sinn ist die Rede von Heimkehr eine Unmöglichkeit, die auf einer doppelten Kontingenz-Negation beruht: einerseits der Abkopplung der identitätsstiftenden und -stabilisierenden Funktion von Orten von den mit ihnen verbundenen Geschichten und andererseits der Unterstellung von der Konstanz menschlicher Empfindungen, Wahrnehmungen und Erwartungen. Heimat wird zum Phantom, das unabhängig und unbeeindruckt von den Geschichten besteht, in die die Menschen in ihren Biografien verstrickt sind.¹² Zugleich gilt: „Nichts, was vergangen ist, vergeht.“¹³ So unwiderruflich die „Jugend“ im voranschreitenden Leben – dem biologischen Prozess des Alterns – vergeht, so notorisch kann sie in der Erinnerung präsent bleiben. Die menschlichen *stories* als narrative Strukturierungen ihrer Lebensgeschichten trotzten der biologischen Verfallsgeschichte alles Lebendigen in der Geschichte.¹⁴

Heimat – so könnte aus den Bemerkungen des Philosophen gefolgert werden – erschließt sich nicht in irgendeiner Rückschau, sondern umgekehrt im Blick nach vorn als *Aussicht*. Sie kann selbst vor Ort nur solange identitätsstiftend und -stabilisierend sein, wie die Veränderungsdynamiken in der heimischen Welt antizipiert werden. Notwendig ist eine Art permanente kontingenzsensible dynamische Synchronisierung zwischen Subjekt und Umwelt.¹⁵ Subjekte dieser Bewegung – präziser: dieser Bewegtheit – sind nicht die handelnden Personen, die sich ihre Heimat bauen oder herstellen, um sie anschließend gegen Dritte zu verteidigen. Denn Heimat ist kein statischer Zustand von Lebenswelten, sondern gelingende Resonanz, die die übliche Subjekt-Objekt-Dichotomie unterläuft, die allem Herstellen und Handeln zugrunde liegt.¹⁶ Wird der vertraute Lebensraum verlassen, verschwindet nicht der geografische Punkt, der weiterhin im Navigationssystem als Heimatort gespeichert werden kann, wohl aber das kontinuierliche,

12 Vgl. dazu grundlegend *Wilhelm Schapp*, In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding. Mit einem Vorwort zur von Hermann Lübbe und einem Vorwort zur 5. Auflage von Karen Joisten, Frankfurt am Main 2012.

13 *Georg Picht*, Die Erkenntnis der Zukunft, in: *ders.*, Zukunft und Utopie. Vorlesungen und Schriften, Stuttgart 1992, 43–263, hier: 250.

14 Dietrich Ritschl hat das Story-Konzept für die deutschsprachige Theologie fruchtbar gemacht; vgl. dazu die Beiträge in *Marco Hofbeinz/Frank Mathwig/Matthias Zeindler* (Hg.), Ethik und Erzählung. Theologische und philosophische Beiträge zur narrativen Ethik, Zürich 2009.

15 Genau in diesem Sinn ist die Rede vom Subjekt angemessen; vgl. *Didier Eribon*, Grundlagen eines kritischen Denkens, Wien 2018; *ders.*, Betrachtungen zur Schwulenfrage, Berlin 2019.

16 Vgl. *Hartmut Rosa*, Heimat im Zeitalter der Globalisierung, in: *Hans-Gert Pöttering/Joaachim Klose* (Hg.), Wir sind Heimat. Annäherungen an einen schwierigen Begriff, St. Augustin, Berlin, 2012, 155–164; *ders.*, Heimat im Zeitalter der Globalisierung, in: *der blaue reiter* 23/1 (2007), 13–18 und grundlegend *ders.*, Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin 2016.

wechselseitige „Gestimmt-Sein“ in den vertrauten Lebenswelten. Erst aus der Entfernung wird erkennbar, dass auch die heimischen Verhältnisse einem ständigen Fluss unterworfen sind. Zum Problem wird diese triviale Einsicht erst dann, wenn die persönliche und soziale Veränderungs- und Anpassungsgeschmeidigkeit nicht mehr ausreichen, um die räumlich-zeitliche Abwesenheiten zu überbrücken und in die eigenen biografischen und gemeinschaftlichen Geschichten zu integrieren. Kontinuitätsverlässlichkeit durch die Zeit macht Kontingenzerfahren in der Zeit erträglich.

Diese Sicht widerspricht grundlegend dem verbreiteten räumlichen Verständnis von Heimweh und Heimat, das auch die gegenwärtigen politischen Debatten dominiert. Die Vorstellung folgt dem Zwiebel-schalenmodell, nach dem die räumliche Bewegung vom heimatlichen Zentrum nach außen ein Heimweh erzeugt, das sich mit zunehmender Distanz verstärkt. Das exzentrische Heimwehkonzept beschränkt sich nicht auf geografische Veränderungen – aus den Bergen in die Ebene oder von der Küste ins Landesinnere –, sondern betrifft grundsätzlich alle wahrnehmbaren Abweichungen von einem affektiv und normativ aufgeladenen Ausgangszustand: des Dialekts, der Sprache und Redensarten, der Kleidung, Ess- und Trinkgewohnheiten, Bräuche, Rituale und kulturellen Gepflogenheiten, topografischen und architektonischen Merkmale, typischer Eigenarten, Temperamente und Verhaltensweisen der jeweiligen Bevölkerung. Heimat besteht nach dem Soziologen Hartmut Rosa aus den positiven Umweltresonanzen, die sich bei einer beheimateten Person einstellen, also jene Umweltreize, für die eine Person in bestimmter Weise empfänglich ist.¹⁷ Heimat ist dort, wo nicht über Ungewöhnliches und Unvertrautes gestolpert wird, wo die Anerkennung und Akzeptanz der eigenen Person gewiss ist und wo sich eigentlich keine Fragen stellen. Der Gottfried Wilhelm Herder zugeschriebene Aphorismus bringt es treffend auf den Punkt: „Heimat ist dort, wo man sich nicht erklären muss.“¹⁸ In der Heimat sind Menschen in doppelter Hinsicht fraglos anwesend: Der einzelnen Person stellen sich weder Fragen im Blick auf die anderen noch ist umgekehrt den anderen die einzelne Person fraglich. Heimweh resultiert umgekehrt aus dem Ausbleiben solchen Resonanzerlebens in der gegenwärtigen Le-

17 Vgl. Anm. 16.

18 Zit. nach: *Athina Lexutt*, „Da, wo man sich nicht erklären muss.“ Heimat und Rechtfertigung. Historische Bemerkungen zu einem systematischen Zusammenhang, in: *Christian Polke u. a.* (Hg.), *Niemand ist eine Insel. Menschsein im Schnittpunkt von Anthropologie, Theologie und Ethik. Festschrift für Wilfried Härle zum 70. Geb.*, Berlin/Boston 2011, 37–64, hier: 38.

benssituation. Es wird als Situationen des Mangels, Fehlens oder Verlusts wahrgenommen, in denen sich der Mensch selbst fraglich wird.

Die aktuelle Konjunktur von Heimat ist weniger ein Indiz für ihre Selbstverständlichkeit, als vielmehr ein Hinweis auf ihren fraglichen Status. Beschworen *Simon and Garfunkel* in ihrem Song „Homeward bound“ von 1966: „Home where my thought's escaping, / Home where my music's playing, / Home where my love lies waiting silently for me“,¹⁹ reimte *Metallica* knapp zwei Jahrzehnte später: „Anywhere I roam, where I lay my head is home.“²⁰ Und ganz im *global village* angekommen, erklärt die isländische Sängerin *Björk* das Lebensgefühl der Nomadenexistenz im digitalen Raum kurz und knapp: „Home is, where my laptop is.“²¹ Heimat verflüssigt sich und macht das nach dem Zwiebschalenprinzip konstruierte Heimweh buchstäblich ortlos. Ein exzentrischer Standort auf irgendeiner Schale wird beliebig, sobald das Zentrum in Bewegung gerät, also Heimat selbst dezentriert wird. Mit dem Wortwechsel zwischen Emigranten: „Wohin wirst du gehen?“ – „Nach Argentinien.“ – „Ist das nicht furchtbar weit?“ – „Weit von wo?“²²

3 Heimweh als biblisch-theologischer Zentraltopos

Die These, dass Heimweh – zumindest aus erkenntnistheoretischer Sicht – eine Illusion bedient und damit der Wunsch nach Heimkehr im Sand verläuft, wird bestätigt durch die alte christliche Bezeichnung des Todes als „Heimgang“. Die Redensart unterstellt, dass die verstorbene Person im Tod in ihrer Heimat ankommt. Aber im Gegensatz zur *Heimkehr* geht dem *Heimgang* keine Kehrtwende, Um- oder Rückkehr voraus. Heimgang ist keine metaphysische oder religiöse Variante der Monopoly-Anweisung „Gehe zurück auf Los“. Eher entspricht die darin zum Ausdruck gebrachte christliche Hoffnung Ernst Blochs utopischem Heimatverständnis: „das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war“.²³ Der Philosoph entwickelt in seinem Hauptwerk

19 Vgl. *Frank Thomas Brinkmann*, Mit Jesus in den Zwischenräumen, jenseits von outopos und eutopos? Variationen über die Frage nach einem heimatlichen Bleiberecht von Christinnen und Christen: *ders./Johanna Hammann* (Hg.), Heimatgedanken. Theologische und kulturwissenschaftliche Beiträge, Wiesbaden 2019, 69–84, hier: 69.

20 *James Hetfield/Lars Ulrich*, „Wherever I May Roam“ aus dem Album „Metallica“ von 1992.

21 Zitiert nach *Rudolf Maresch*, Empire Everywhere On the Political Renaissance of Space: www.rudolf-maresch.de/texte/60.pdf (30.10.2019).

22 *Jürgen Ebach*, Über Freiheit und Heimat. Aspekte der jüdischen Tradition: *ders.*, „... und behutsam mitgehen mit deinem Gott“ (Theologische Reden, 3), Bochum 1995, 142–156, hier: 145.

23 *Ernst Bloch*, Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt am Main 1959, 1628.

Prinzip Hoffnung, das, im amerikanischen Exil entstanden, eigentlich unter dem Titel „Dream of a better Life“ erscheinen sollte, ein marxistisch-emanzipatorisches Arbeitsprogramm. Seiner politisch-ökonomische Analyse der menschlichen Entfremdung kann aus jüdisch-christlicher Sicht problemlos zugestimmt werden. Gegen seine Therapie der aktiven Selbstbefreiung setzt die biblische Botschaft allerdings diametral entgegengesetzt auf das vollständig passive Sich-Befreien-Lassen von Gott: anstatt Emanzipation zur Selbstbestimmung, Befreiung zu radikaler Fremdbestimmung (*extra nos*). Umkehr aus christlicher Sicht bedeutet nicht, den ariadnischen Lebensfaden bis an seinen Anfang aufzurollen, sondern in fremde Hände zu legen. Umkehr zur Heimat ist Aufbruch in die Fremde.

Gewöhnlich gilt die „Fremde“ als Gegenbegriff zur Heimat, aber das „Fernweh“ bildet nicht in analoger Weise das Gegengefühl zum Heimweh. Im Gegenteil, Heim- und Fernweh gehören auf eigentümliche Weise zusammen. Das behauptet jedenfalls die Protagonistin aus Fanny Gräfin zu Reventlows 1912 erschienenen Roman *Von Paul zu Pedro*:

„Wissen Sie auch, Doktor, dass es verschiedene Heimwehs gibt? Eines nach der wirklichen Heimat, vorausgesetzt, dass man eine gehabt hat – das ist recht zwecklos und gibt sich auch mit der Zeit. Dann ein Gewohnheitsheimweh, nach dem Ort oder den Orten, wo man länger gelebt hat. Und schließlich ein ganz starkes nach der Fremde, nach Eisenbahnen, Dampfschiffen, fremden Sprachen, Koffern und Hotels.“²⁴

Auf den ersten Blick scheint die Heimweh-Taxonomie der exzentrischen Schriftstellerin aus Husum die Existenzweise in spätliberalen Gesellschaften vorwegzunehmen: Menschen haben einen Geburtsort, der immer seltener ihr späterer Wohnort sein wird, der sich wiederum von den Aufenthaltsorten für Arbeit, Freizeit, Urlaub etc. unterscheidet. In funktional ausdifferenzierten Gesellschaften gibt es biografische Lebensorte nur noch im Plural.

Allerdings geht es zu Reventlow nicht um eine Diversifizierung von Heimat, sondern um unterschiedliche Formen von Heimweh. Ihr Plädoyer für ein Heimweh „nach der Fremde“ kann als Gegenentwurf zur medizinischen Nostalgie-Diagnose gelesen werden. Emmanuel Lévinas

²⁴ *Franziska zu Reventlow*, Von Paul und Pedro, in: *dies.*, Sämtliche Werke, Briefe und Tagebücher in sechs Bänden, hg. von Michael M. Schardt, Bd. 1: Romane I, Hamburg 2010, 197; vgl. dazu Ulrike Bail, Heimat als Utopie, in: *neue caritas* 22 (2016), 9–13; *dies.*, „... und niemand schreckt sie auf.“ (Mi 4, 4) Fragmente zu ‚Heimat‘ aus biblischer Perspektive: http://www.ulrike-bail.de/Ulrike_Bail/Veroeffentlichungen_files/BailUlrike%20Heimat%20AT.pdf (31.10.2019).

hatte genau an diesem Punkt die Differenz zwischen dem Heimatverständnis von Odysseus und Abraham diagnostiziert. Gegen den homerischen Helden, der vom „Anderen“ zum „Selben [...] nach Ithaka zurückkehrt“,²⁵ setzt der französische Philosoph den hebräischen Stammvater, „der für immer sein Vaterland verlässt, um nach einem noch unbekanntem Land aufzubrechen, und der seinem Knecht gebietet, selbst seinen Sohn nicht zu diesem Ausgangspunkt zurückzuführen“.²⁶ Für den Helden im Mythos bedeutet Heimat das *Bestimmtwerden durch die Erinnerung, die er hat*, für den biblischen Stammvater dagegen das *Bestimmtsein durch das göttliche Versprechen, das ihn hat*. Der Unterschied besteht weniger darin, dass der eine wusste, was ihn erwarten würde, während dem anderen das Ziel völlig fremd war. Ein Versprechen kann mindestens so konkret sein wie eine Erinnerung. Vielmehr folgte Odysseus seiner Sehnsucht nach dem Bekannten, während Abraham sich einzig auf die Verheißung verließ, das ihm sein Gott gegeben hatte. Der Held des Mythos *wusste*, der Stammvater des Volkes Israel *vertraute*. Heimweh hatten beide, aber während der Grieche das Herkunfts- und Gewohnheitsheimweh in seinem Herz trug, wurde für den Hebräer das Heimweh nach der Ferne zur lebensorientierenden Kraft. Das exzentrische Heimweh der Schriftstellerin kommt dem jüdisch-christlichen Befreiungsprogramm, das sich wie ein roter Faden durch die ganze Bibel zieht, verblüffend nahe.

Ein biblisch-theologischer Blick auf „Heimat“ steht vor zwei grundsätzlichen Schwierigkeiten: einer sprachlichen und einer sachlichen. Das Lexem „Heimat“ kommt sowohl im hebräischen wie im griechischen Teil der Bibel nicht vor. Üblich sind Umschreibungen wie die hebräischen Ausdrücke *bet aw* „Vaterhaus“ (vgl. Gen 41, 51; Dtn 22, 21); *aretz moledeth* „Land der Verwandtschaft/Nachkommen/Herkunft“ (vgl. Gen 24, 7; Jer 22, 10) oder die durch ihren jeweiligen Kontext spezifizierten Allgemeingriffe *aretz* „Land“ (vgl. Num 35, 32; Jer 9, 18), *adamah* „Erde“ (vgl. 2Kön 25, 21; Jes 14, 1) und *gebul* „Gebiet“ (vgl. Jer 31, 17; Joe 4, 6). Das Erste Testament hat zwar „eine Vorstellung von der Konzeption eines vertrauten Lebensraumes als ‚Heimat‘“, aber diese wird weder mit „einem eigenen Begriff als terminus technicus bezeichnet“ noch „als eigenständige Größe thematisiert“.²⁷ Im Zwei-

25 Emmanuel Lévinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg im Breisgau/München 1983, 215.

26 Lévinas, *Spur*, 215 f.

27 Andreas Obermann, *Fremd im eigenen Land. Die Heimatkonzeption frühchristlicher Gemeinden nach dem 1. Petrusbrief und ihre praktischen Implikationen heute*, in: *Kerygma und Dogma* 51 (2005), 263–289, hier: 268.

ten Testament begegnen analoge griechische Umschreibungen, allen voran *oikos* (Haus), daneben *patris* „Vaterland“ (vgl. Mk 6, 1; Lk 4, 23 und auf die Zukunft bezogen Hebr 11, 14), *politeuma* „Gemeinwesen“ (vgl. Phil 3, 20) oder die Wendung *eis ta idia* „geh in dein Eigenes“ (Joh 16, 32).²⁸ Das geringe Interesse an der Heimat wird verstärkt „durch die für die urchristliche Zeit häufige Rede von der ‘Fremde,; Die Christen sind nach dem 1Petr Fremdlinge (1Petr 1, 1.17; 2, 11), haben nach Paulus ihr Gemeinwesen im Himmel (Phil 3, 20) und haben als wanderndes Gottesvolk nach dem Hebr ‚... hier keine bleibende Stadt, sondern die künftige suchen‘ sie (Hebr 13, 14).“²⁹

Die biblische Zurückhaltung gegenüber der Heimat auf sprachlicher Ebene wird auf inhaltlicher Ebene noch überboten. Die biblischen Geschichten entsprechen kaum den Lebenserfahrungen der heutigen Mehrheitsgesellschaft: Wanderung, Migration, Flucht und Vertreibung bilden dort nicht unglückliche Ausnahmen, sondern den *Normalfall*. Die Menschen der Bibel stehen den derzeit ungefähr 70 Millionen Flüchtlingen ungleich näher als uns Beheimateten. Die biblischen Geschichten sind Migrantinnen und Migranten, Flüchtlingen und Staatenlosen viel unmittelbarer auf den Leib und aus der Seele geschrieben, als den etablierten Bürgerinnen und Bürgern. Die mit heimischem Pass Ausgestatteten und durch nationale Rechte Geschützten sind nicht das typische Klientel, das in der Bibel begegnet und das in den Texten angesprochen wird.

Die Bibel liest sich wie ein Vademecum für Heimatlose und ein Logbuch für Heimatsuchende. Sie beginnt mit einer lebensfeindlichen, chaotischen Erde (Gen 1, 2), der Gott mit seiner Schöpfung die Welt als Heimat für seine Schöpfung erst abringen muss. „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.“³⁰ Bekanntlich verspielt das erste Menschenpaar, kaum dass es sich eingelebt hatte, seine paradisische Heimat. Die Menschheitsgeschichte beginnt nicht in der Heimat, sondern in der Fremde und das Heimweh nach der Ferne war von Anfang an ihr Begleiter.

Obwohl Gott mit der Sintflut den Reset-Knopf gedrückt hatte, ging das Drama von Heimatverlust, Flucht und Migration weiter. Zu-

28 Vgl. ebd., 269f.

29 Ebd., 270.

30 *Amélé Adamavi-Aho Ekué/Frank Mathwig/Matthias Zeindler*, Heimat(en)? Beiträge zu einer Theologie der Migration, Zürich 2017, 86.

erst verlässt der Halbnomade Abram auf Geheiß Gottes seine Heimat: *Lekh-Lekha* „Geh aus deinem Land und aus deiner Verwandtschaft und aus dem Haus deines Vaters in das Land, das ich dir zeigen werde.“ (Gen 12, 1) Wegen einer Hungersnot muss er später nach Ägypten migrieren und dort als „Fremder“ leben (Gen 12, 10). Auch Jakob floh mit seiner gesamten Sippe vor einer Hungersnot – wir würden heute sagen: als Wirtschaftsflüchtlinge – nach Ägypten. Später führte Mose die Nachkommen aus der ägyptischen Versklavung, getragen von der Verheißung Gottes auf ein Land, in dem „Milch und Honig fließen“ (Ex 33, 3). Wie es weiterging ist bekannt ... Bemerkenswert an all den Flüchtlingsgeschichten ist, wie notorisch sie in sakralen Texten und Praktiken, aber auch in Selbstwahrnehmungen und Gegenwartsdeutungen des Gottesvolkes wachgehalten werden. Die Präambel der Zehn Gebote formuliert unmissverständlich: „Ich bin der Herr, dein Gott, der dich herausgeführt hat aus dem Land Ägypten, aus einem Sklavenhaus“ (Ex 20, 2). Dahinter steht der grundlegende Gedanke, den der Philosoph Odo Marquardt auf die knappe Formel gebracht hat: „Zukunft braucht Herkunft“³¹ – oder aus biblischer Perspektive: *Heimat kann es ohne die Erinnerung an die eigene Heimatlosigkeit nicht geben*. Dieses Wissen spiegelt sich auch in den bekannten israelitischen Schutzbestimmungen für Fremde (vgl. Ex 23, 9; Lev 19, 33 f.) wider. Heimatverbundenheit wird durch die Erinnerung an die eigene Heimatlosigkeit und das Wissen um die Fragilität von Heimat auf Zeit stabilisiert. Sicher ist nur: *Auch wenn die Heimat verschwindet, bleibt das Heimweh*.

Der jüdische Historiker Yosef Hayim Yerushalmi hat auf zwei Besonderheiten der jüdischen Vätergeschichten aufmerksam gemacht: Erstens stellt sich das biblische und später das jüdische Bewusstsein „Ursprung und Geburt des jüdischen Volkes außerhalb des Landes Israels“ – also jenseits der Heimat – vor. Und zweitens „erfolgt die Androhung des Exils, bevor das Volk das Land in Besitz nimmt. Das ist wie eine Androhung zur Zwangsräumung noch vor dem Einzug ins eigene Haus.“³² Zwar konnte das auserwählte Volk ein knappes Jahrhundert lang unter Saul, David, Salomo und einer Phase der Reichstei-

31 Vgl. Odo Marquardt, Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Betrachtungen über Modernität und Menschlichkeit, in: *ders.*, Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Essays, Stuttgart 2003, 234–246.

32 Yosef Hayim Yerushalmi, Exil und Vertreibung in der jüdischen Geschichte, in: Michael Brenner u. a. (Hg.), Jüdische Geschichte lesen. Texte der jüdischen Geschichtsschreibung im 19. und 20. Jahrhundert, München 2003, 194–206, hier: 195.

lung im eigenen Land leben. Aber die anschließende Verschleppung ins babylonische Exil war umso dramatischer.

„Zerschlagene Identität – das war die schmerzliche Erfahrung, die Israel machen musste im 6. Jh. v. Chr. Das davidische Reich war erobert worden und aufgelöst, Jerusalem in Trümmern, der Tempel entweiht und zerstört, die Führungsschicht des Volkes deportiert ins Land der Sieger, nach Babylon. Zerschlagene Identität und ein Leben im Exil – das sind zunächst zwei Seiten derselben Schicksalserfahrung. Und wo keine Identität mehr erkennbar ist, da zerfließt die Gegenwart und da wird die Zukunft zu einem leeren Raum ohne Perspektive.“³³

Das babylonische Exil wurde aber zugleich zur Quelle für ein intensives Nachdenken über das Selbstverständnis und die Zukunft des Gottesvolkes: Sollten sich die Deportierten mit dem Exil als neuer Heimat arrangieren, also – wie es heute heißt – aktive Integration oder sogar Assimilation anstreben? Oder sollten der Schmerz über den Heimatverlust und die im Heimweh keimende Hoffnung auf Heimkehr kompromisslos wachgehalten werden? Die Klage des Psalmisten steht für die zweite Strategie:

„An den Strömen Babels, da sassen wir und weinten, als wir an Zion dachten. Unsere Leiern hängten wir an die Weiden im Land. [...] Wie könnten wir Lieder des HERRN singen auf fremdem Boden. Wenn ich dich vergesse, Jerusalem, soll meine Rechte verdorren.“ (Ps 137, 1–2.3–4)

Für die erste Option des Arrangements spricht der Auftrag des Propheten Jeremia an das deportierte Volk:

„So spricht der HERR der Heerscharen, der Gott Israels, zu allen Verbannten, die ich in die Verbannung geführt habe, von Jerusalem nach Babel: Baut Häuser und wohnt darin, pflanzt Gärten und esst ihre Frucht, nehmt Frauen und zeugt Söhne und Töchter, und nehmt Frauen für eure Söhne und gebt eure Töchter Männern, damit sie Söhne und Töchter gebären, damit ihr dort zahlreicher werdet und nicht weniger. Und sucht das Wohl der Stadt, in die ich euch in die Verbannung geführt habe, und betet für sie zum HERRN, denn in ihrem Wohl wird euer Wohl liegen. [...] Erst wenn siebenzig Jahre erfüllt sind für Babel, werde ich mich um euch kümmern. Dann werde ich mein gutes Wort an euch einlösen und euch zurückbringen an diese Stätte.“ (Jer 29, 4–7.10)

Als aber Kyros von Persien nach der Eroberung Babylons 50 Jahre später den Juden die Heimkehr in ihr Land gestattete, nahm nur eine kleine Gruppe das Angebot an. Yerushalmi folgert daraus, dass die Juden bereits damals die Diaspora – die Zerstreuung in der Fremde – als „We-

³³ Reiner Strunk, Wo Gott ist, da ist Heimat. Israels Hoffnung in Exil und Diaspora, in: Deutsches Pfarrerberblatt 11 (2011), 2.

sensmerkmal ihrer Geschichte“ anerkannt hätten. Fundamental für das eigene Geschichtsverständnis sei eine doppelte Dialektik: einerseits die Dialektik von *Exil und Bund*, die in der Bedingtheit des Landbesitzes und der Unbedingtheit des ewigen Gottesbundes zum Ausdruck kommt, und andererseits die Dialektik von *Exil und Domizil* in dem Bewusstsein, „im Exil zu sein und zugleich ein tiefes Zugehörigkeitsgefühl zu dem Land oder Ort zu empfinden, an dem man lebt, sozusagen das Heimatgefühl im Exil“. ³⁴

Die wohl dichteste Beschreibung vom Leben in der Diaspora bietet ausgerechnet die Geschichte einer Ausländerin, der Moabiterin Rut, die in illegaler Weise zur Urgroßmutter Davids und damit zur Vorfahrin Jesu wurde und deren Biografie sich wie die Heimatgeschichte Israels im Kleinen liest. ³⁵ Als verwitwete Schwiegertochter der Judäerin Noomi beschließt sie, mit dieser aus ihrer Heimat Moab in deren Heimat nach Bethlehem zurückzukehren. Auf Noomis Widerspruch, dass Israel keine Moabiter im eigenen Land dulde, reagiert Rut mit den – an Trauungen zwar sachlich unpassend, aber häufig zitierten – Sätzen:

„Dränge mich nicht, dich zu verlassen und zurückzugehen, von dir weg. Denn wohin du gehst, dahin werde auch ich gehen, und wo du übernachtetest, da werde auch ich übernachten; dein Volk ist mein Volk, und dein Gott ist mein Gott. Wo du stirbst, da werde auch ich sterben, und dort will ich begraben werden. Der HERR soll mir antun, was immer er will! Nur der Tod soll uns trennen.“ (Rt 1, 16f.)

Ruts Treue gegenüber Noomi ist subversiv, insofern sie die geltenden Gemeinschaftsnormen unterläuft – heute würde sie als illegale Einwanderin angeklagt und höchstwahrscheinlich abgeschoben. Menschliches Recht ist – damals wie heute – blind gegenüber dem Heimweh nach der Fremde, das Rut dazu veranlasste, *ihre* Heimat zu verlassen, um ihre *Heimat* zu finden. Wenn Recht aber keinen Sinn für Heimweh hat, wie kann dann von Gesetzen erwartet werden, dass sie die Heimat schützen?

4 Das Heimweh und die Kirche

Heimweh ist auch im Neuen Testament eine politisch subversive Kategorie. Die Heimattheologie des Paulus ist geprägt von der Umkehr (*metanoia*). Der Apostel bezeichnet sein gesamtes vorangegangenes Leben „als Dreck“, „wenn ich nur Christus gewinne und in ihm meine Heimat

³⁴ *Yerushalmi*, Exil, 196.

³⁵ Vgl. *Ebach*, Freiheit, 152–154.

finde“ (Phil 3, 8f.). „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). Das ist kein Aufruf zur Weltflucht, sondern die präzise Beschreibung christlicher Doppelbürgerschaft³⁶ in der Welt: Christenmenschen sind „in der Welt“ (Joh 17, 11), aber „nicht von der Welt“ (Joh 17, 14). Folgerichtig adressiert der Verfasser des Ersten Petrusbriefs sein Schreiben „an die Auserwählten, die als Fremdlinge in der Diaspora leben“ (1Petr 1, 1). Der Ausdruck „Fremdlinge“ (griech. *paroikoi*) dient hier als „zentrale [...] Selbstbezeichnung“ der christlichen Gemeinschaft. Darin spiegeln sich einerseits die „negativen Erfahrungen von Nicht-Identität“ in der damaligen Gesellschaft wider, und andererseits das eschatologische Bewusstsein von der Nicht-Identität mit dieser Welt überhaupt.³⁷

Aber wie können Fremdlinge in der Fremde zuhause sein? Die Antwort des Paulus würde auch heute noch jedes politische Seminar kräftig aufmischen: „Ihr seid also nicht mehr Fremde ohne Bürgerrecht [*xenoi kai paroikoi*], ihr seid vielmehr Mitbürger [*sympolitai*] der Heiligen und Hausgenossen [*oikeioi*] Gottes.“ (Eph 2, 19) Paulus benutzt zwar die damals gängige politische Terminologie, stellt aber ihre Bedeutung in doppelter Weise auf den Kopf: Einerseits erklärt er die Fremden in der irdischen Polis gleichzeitig zu Bürgerinnen und Bürgern der himmlischen Polis. Andererseits unterläuft er die kategorische Trennung zwischen öffentlicher Politik (*polis*) und privatem Haushalt (*oikos*), indem er die himmlische Bürgerschaft als Zugehörigkeit zum Haushalt Gottes präzisiert.³⁸ Paulus widerspricht mit seiner Neujustierung der gesellschaftlichen Ebenen der heute gängigen liberalen Auffassung, dass die Moral und das Gute in das Haus – also die Privatsphäre – gehören und deshalb in der politischen Öffentlichkeit nichts zu suchen hätten.³⁹ Der

36 *Christoph Niemand*, Von fremden Göttern und Menschen. Erfahrungen des Fremdseins in der Bibel, in: *Severin J. Lederhilger* (Hg.), Auch Gott ist ein Fremder. Fremdsein – Toleranz – Solidarität, Frankfurt am Main 2012, 23–38, hier: 37.

37 *Reinhard Feldmeier*, Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief, Tübingen 1992, zit. nach: *Arnulf von Scheliba*, Migration in ethisch-religiöser Reflexion. Theologiegeschichte und ethische Erwägungen zu einem aktuellen Thema, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 113 (2016), 78–98, hier: 93; zum Heimatverständnis in 1Petr vgl. insgesamt *Obermann*, Land, 271–285.

38 Zur Begrifflichkeit vgl. *Karl Ludwig Schmidt/Martin Anton Schmidt*, *paroikos, paroikia, paroikeo*, in: THWNT V, Stuttgart 1954, 840–852. Die philosophische Entdeckung von Paulus als einen politischen Denker ist recht neu, vgl. einleitend *Dominik Finkelde*, Politische Eschatologie nach Paulus. Badiou – Agamben – Žižek – Santner, Wien 2007.

39 Dieser Quintessenz aus John Rawls' *Theory of Justice* von 1975 ist der Liberalismus weitgehend gefolgt und ließ sich auch durch die prominente Kritik etwa von Jürgen Habermas nicht beeindrucken; vgl. *Jürgen Habermas*, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische

Apostel protestiert aber auch gegen aktuelle Deutungen der Zwei-Reiche-Lehre, die das staatliche Handeln vor kirchlicher Kritik schützen, indem sie die lebenspraktische Orientierung an Gottes Gebot zur gesinnungsethischen Privatmoral erklärt, die in einer an den Folgen orientierten politischen Verantwortungsethik nichts zu suchen habe.⁴⁰

Natürlich geht das eschatologische Sein – das sich die weltweite Kirche mit der Unservater-Bitte „Dein Reich komme“ immer neu in Erinnerung ruft – in den menschengemachten politischen Strukturen nicht auf. Aber gerade weil die Kirche um den Überschuss weiß, darf ihr Engagement nicht auf eine Privat- oder Minderheitenüberzeugung zurechtgestutzt werden. Die eschatologische Existenz „zwischen den Zeiten“ reklamiert einen genuinen politischen Status von Christenmenschen, den Stanley Hauerwas und William Willimon einmal treffend als „resident aliens“, Fremde mit Aufenthaltsbewilligung, beschrieben haben.⁴¹ An dieser Stelle muss die Beschreibung aus Joh 17 rückwärts gelesen werden: Die christliche Kirche ist nicht von, aber doch voll und ganz in der Welt:

„Gottes Heilsökonomie erfordert es, dass die Kirche sich einerseits als spezifische Öffentlichkeit in Analogie zur Polis verstehen muss, andererseits zugleich aber genau darin der Haushalt Gottes bleibt. Denn in Analogie zum Oikos ist sie durch ein besonders Pathos konstituiert. Der dreieinige Gott bleibt ihr ‚Hausherr‘, der auferstandene Christus bleibt das ‚Haupt‘ seines Leibes in einer Einseitigkeit und Unumkehrbarkeit, wie dies die Polis für das Verhältnis freier Bürger untereinander gerade nicht vorsieht. [...] Der höchst eigentümliche Charakter dieser Öffentlichkeit ist ganz und gar von ihrem soteriologischen Telos her zu verstehen [...] Dieses Telos bewahrt davor, die Kirche gemäß der rein räumlichen und ganz auf ‚Grenzen, – und deren Überwindung! – fixierten Logik des modernen politischen Denkens zu beschreiben.“⁴²

Tatsächlich wird die biblisch-theologische Heimatvorstellung – bzw. ihre Leerstelle – zum Elchtest für unsere Ekklesiologien und Kirchenvorstellungen. Der Genfer Reformator Johannes Calvin hat diesen Zusammenhang – nicht zuletzt aus persönlichen Erfahrungen – wohl am klarsten gesehen und theologisch durchbuchstabiert. Als Flüchtling aus

Aufsätze, Frankfurt am Main 2005; *Michael Reder/Josef Schmidt* (Hg.), Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt am Main 2008.

40 Vgl. exemplarisch *Ulrich H. J. Körtner*, Gesinnungs- und Verantwortungsethik in der Flüchtlingspolitik, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 60 (2016), 282–296.

41 Vgl. *Stanley M. Hauerwas/William H. Willimon*, Resident Aliens. Life in the Christian Colony, Nashville 1989

42 *Reinhard Hüter*, Theologie als kirchliche Praktik. Zur Verhältnisbestimmung von Kirche, Lehre und Theologie, Gütersloh 1997, 227–229.

Frankreich hatte er die beinahe Verdoppelung der Bevölkerung in Genf zwischen 1550 und 1560 durch französische Glaubensflüchtlinge hautnah erlebt. Zuvor war er selbst aus seiner Asylstadt vertrieben worden und dort auch nach seiner Rückkehr nicht wirklich heimisch geworden. Das zeigt sich exemplarisch in seiner Identifikation mit David im Exil: „aus seinem Vaterland verbannt, seiner Frau beraubt, getrennt von seiner Familie und ohne finanzielle Mittel“⁴³ verstand sich der Genfer Reformator als „exilierter Prophet für die Exilierten“.⁴⁴ In einer Predigt zum jüdischen Laubhüttenfest beschreibt er die christliche Existenz als eine von „Reisenden“:⁴⁵ Er fordert die Gemeinde auf „unser ganzes Leben lang“ das jüdische Fest zur Erinnerung an die Wüstenwanderung Israels zu feiern. Gott lässt seine Gemeinde 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“.⁴⁶ Deshalb betont auch Calvin die doppelte Staatsbürgerschaft von Christinnen und Christen: „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.“⁴⁷

Die reformierte Ekklesiologie zeigt sich in ihrer Betonung des Wandermotivs als Erbin des Genfer Reformators. „Christus ist nicht Besitz der Kirche, sondern die Versöhnung der Welt, die Gemeinde ist nicht schon zu Hause, sondern auf dem Weg. [...] Sie ist Christus darin treu, dass sie sich aufmacht.“⁴⁸ Im Bild des wandernden Gottesvolks (*communio viatorum*) auf ihrer irdischen Pilgerschaft (*peregrinari super terram*), verbinden sich die christliche Hoffnung der Vollendung des anbrechenden Gottesreichs mit den realen Erfahrungen der frühchrist-

43 Hans J. Selderhuis, Singende Asylanten. Calvins Theologie der Psalmen, in: ders. (Hg.), Johannes Calvin. Neue Wege der Forschung, Darmstadt 2010, 65–83, hier: 77.

44 Barbara Pitkin, Exil im Spiegel der Geschichte. Calvins Jesajakommentar, in: Irene Dingel/Hermann J. Selderhuis (Hg.), Calvin und Calvinismus. Europäische Perspektiven, Göttingen 2011, 215–228, hier: 226.

45 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, 2009, 81–95, hier: 89.

46 Calvin, Predigt, 89f.

47 Johannes Calvin, Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae Religionis (1559), Neukirchen-Vluyn 2008, II, 9,3.

48 Ingrid Schoberth, „Du stellst meine Füße auf weiten Raum“ – Raummetaphern und leibhaftiges Leben, in: Reinhold Bernhardt/Ulrike Link-Wieczorek (Hg.), Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur. Festschrift für Dietrich Ritschl, Göttingen 1999, 240–251, hier: 251.

lichen Gemeinden als marginalisierte, diskriminierte oder verfolgte gesellschaftliche Minderheiten. Vor diesem Hintergrund ist ein kirchliches Selbstverständnis, wie es etwa im Titel der dritten EKD-Erhebung zur Kirchenmitgliedschaft *Fremde Heimat Kirche*⁴⁹ von 1993 anklingt, zumindest missverständlich. Denn wären mit dem Titel die Mitglieder gemeint, denen die Kirche keine Heimat mehr bedeutet, entspräche ihre kirchliche Entfremdung viel eher dem biblischen Zeugnis als ein kirchliches Selbstverständnis, das sich selbst als Heimat versteht. Die Gefahr der Kirche in der Gegenwart besteht nach Miroslav Volf darin, „die ihr eigentümliche Distanz [gegenüber der Welt; F.M.] in eine falsche Präsenz auflösen zu wollen“.⁵⁰ Biblisch angemessen wäre es, Kirche weder soziologisch noch theologisch als Heimat zu begreifen,⁵¹ sondern als Heimweggemeinschaft auf ihrem Heimweg in die Fremde. *Kirche muss – paradox formuliert – sich selbst fremd bleiben, um das Heimwegwach- und die christliche Nachfolgegemeinschaft auf Kurs zu halten.*

5 Geschichten bewohnen

Fanny zu Reventlow beendet ihren Exkurs über das Heimweg mit einem Selbstbekenntnis: „Ich glaube, mir kommt alles im Leben immer zu provisorisch vor, und ich nehme es dann auch zu sehr in diesem Sinne. Vielleicht bin ich selbst eben nur provisorisch gedacht, nur entworfen. Es will mir manchmal so scheinen.“⁵² Was ist das Provisorische in der autobiografischen Wahrnehmung der Schriftstellerin? Gewiss

49 Vgl. dazu *Joachim Matthes* (Hg.), *Fremde Heimat Kirche - Erkundungsgänge*. Beiträge und Kommentare zur dritten EKD-Untersuchung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2000.

50 *Miroslav Volf*, *Christliche Identität und Differenz*. Zur Eigenart der christlichen Präsenz in den modernen Gesellschaften, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 92 (1995), 357–375, hier: 370.

51 *Obermann*, Land, 280 vertritt vor dem Hintergrund seiner exegetischen Befunde zum 1Petr die These, „dass die ersten Christen sehr wohl eine reale Heimat gefunden hatten, und zwar in der Gemeinschaft der Gemeinde als Hausgemeinschaft“, um dann später zu relativieren: „Zuhause und doch nicht heimisch – dieser Gedanke gibt die Spannweite der Heimatkonzeption des 1Petr treffend wieder.“ (284). Die Inkohärenz der Äußerungen ist einer unklaren Verortung des Heimatbegriffs geschuldet, der das Verhältnis von *oikos* und *polis* betrifft. Die These von der christlichen Heimat in der Gemeinde unterstellt eine eigenständige *oikos*-Heimat und folgt darin der liberalen Trennung von *oikos* und *polis*. Heimat erscheint als eine der Öffentlichkeit konsequent entzogene Privatangelegenheit. Diese dualistische Prämisse widerspricht aber sowohl dem Selbstverständnis von Kirche als öffentlich-einladender Verkündigungs- und Praxisgemeinschaft, als einem Heimatbegriff, dessen Pointe darin besteht *oikos* und *polis* in spezifischer Hinsicht als Einheit zu denken. Obermanns Analysen ist also vollumfänglich zuzustimmen, sofern deutlich wird, dass er nicht von Heimat, sondern von der urchristlichen Nachfolgegemeinschaft spricht.

52 *Reventlow*, Paul, 197.

nicht die Orte, die sie aufsuchte, die Menschen, denen sie dort begegnete, die Ideen die sie hatte und aufschrieb oder das Glück und Unglück, das sie heimsuchten. Provisorisch erscheint ihr aber offensichtlich der biografische *Status* ihrer Erlebnisse, Eindrücke und Prägungen: Wie war das Erlebte mit der Fanny, die es erlebt hatte, verbunden? Spiegeln umgekehrt ihre Erlebnisse tatsächlich das Erlebte wider oder nur das, was der Filter des Fanny-Entwurfs durchgelassen hatte? Und schließlich: Wer ist eigentlich das Subjekt, das jene Fanny als Provisorium denkt und entwirft? Da zu Reventlow diese Gedanken im Kontext ihrer Bemerkungen zum Heimweh äußert, liegt es nahe, das Provisorische als Merkmal des Heimwehs zu deuten. Heimweh wäre dann nicht nur ein dynamischer Zustand, der – nach vorne gerichtet – offen und unbestimmt bleibt, sondern viel grundsätzlicher ein Bestimmtheit der Person, das diese selbst in der Schwebe hält.⁵³ Das Heimweh wäre dann nicht nur die beständige Sehnsucht nach qualifizierter Zukunft, sondern der Überschuss, der zwar in der Zukunft liegt, aber die Menschen bereits im Hier und Jetzt bestimmt. Die Person „weiß“, dass sie mehr und anders ist, als sie von sich in der Gegenwart wahrnimmt, ohne sagen zu können, wer sie sein wird. Aber in dem Bewusstsein, dass das, was sie ist, nicht alles ist, „ist“ in ihr bereits etwas davon „da“, was sie einmal sein wird.

Dieser zeitlichen Sicht auf das Heimweh steht eine Theologie im Weg, die sich traditionell auf den Raum konzentriert. Dagegen hat Dietrich Ritschl immer wieder dafür plädiert, Gott zeitlich zu denken. „Die Zeit, die ist Gottes Heimat, Gottes Raum, Gottes Dimension.“⁵⁴ „Gott wohnt in der Zeit, er bewegt sich nicht im Raum, weil er der Raum ist, in dem wir uns bewegen.“⁵⁵ Die zeittheologische Perspektive überwindet nicht nur die Statik und Starrheit traditioneller Heimatverständnisse, sondern rückt die Zeitmodi von Vergangenheit und Zukunft in ein dialektisches Verhältnis. Ritschl hat diese Relation pointiert skiz-

53 Karin Joisten, Zur ‚Heimat‘ verurteilt?, in: *der blaue reiter* 23/1 (2007), 40–45, erklärt den Menschen aus anthropologisch-phänomenologischer Sicht als „heimisches“ und zugleich „weghaftes“ Wesen, dessen Existenz ganz durch das Heimweh bestimmt ist; vgl. *dies.*, Philosophie der Heimat – Heimat der Philosophie, Berlin 2003; *dies.*, Auf der Suche nach Heimat. Oder: Der Mensch zwischen Wohnen und Gehen, in: *Martin Heinze* (Hg.), Utopie Heimat. Psychiatrische und kulturphilosophische Zugänge, Berlin 2006, 103–123.

54 *Dietrich Ritschl*, Gott wohnt in der Zeit. Auf der Suche nach dem verlorenen Gott, in: *Hermann Deuser/Gerhard Marcel Martin* (Hg.), Gottes Zukunft – Zukunft der Welt. Festschrift für Jürgen Moltmann, München 1986, 250–261, hier: 257.

55 *Dietrich Ritschl*, Gottes Wohnung in der Zeit. Eine Anwendung der Metaphorik der Zeit auf Gottes Präsenz und auf gelingendes Leben, in: *Ökumenische Rundschau* 49 (2000), 149–160, hier: 155.

ziert: „Hoffen in die Vergangenheit‘ hinein, das ist Vergebung, d. h., dass nicht alles aus der Vergangenheit meine Zukunft kaputt macht; und ‚Erinnerung in die Zukunft‘, das ist Hoffnung auf die Verheißung Gottes, dass er dann auch noch da sein wird.“⁵⁶ Verblüffend an dieser Bemerkung ist die Iteration der Zeitdimension der Handlungsvollzüge: Erinnerung ist normalerweise auf Vergangenes, Hoffnung auf Zukünftiges gerichtet. Natürlich hebt der Theologe diese Zeitbezüge nicht auf, sondern komplettiert sie durch entsprechende Gegenbewegungen: Das Erinnerte aus der Vergangenheit reicht als Grund der Hoffnung in die Zukunft und das Erhoffte holt umgekehrt die Vergangenheit in die Zukunft hinein. Die Verschränkung der Zeitmodi des Handelns klingt viel komplizierter als sie ist. Schwierigkeiten bereitet sie einem Denken, das Erlebtes in seiner räumlichen Verortung an die strenge chronologische Ordnung von früher und später kettet. Weil niemand an zwei Orten gleichzeitig sein kann, kann es nur ein Nacheinander von Anwesenheit an unterschiedlichen Orten geben. Dass diese Tatsache nicht bestritten werden kann, wissen alle, die schon einmal zu spät gekommen sind.

Aber Heimweh bereitet keine physikalischen Probleme, weil es nicht in den Kosmos der empirisch-naturwissenschaftlichen Phänomene, sondern in die Welt der Geschichten gehört. Heimweh wächst aus und in Geschichten, wird durch Geschichten thematisiert, erlitten, geteilt und wachgehalten. Es geht nicht nur um die eigenen Geschichten, sondern wesentlich um die Erzählungen, die im wechselseitigen Austausch der eigenen mit den Geschichten der anderen entstehen. Heimweh nach der Fremde ist aus theologischer Sicht kein passives Erdulden, sondern das aktive Bewohnen gemeinsamer Heimweggeschichten. Allerdings geht dieses Wohnen in Geschichten – wie Ritschl beklagt – auch in den Kirchen zunehmend verloren: „Unsere heutigen Mitmenschen ‚bewohnen‘ die biblischen Geschichten vielfach nicht mehr. Sie sind wie leere, unbewohnte Straßenzüge in der Stadt, in der wir leben. Jemand hat noch die alten Stadtpläne – die Theologen vielleicht – aber die Häuser sind leer, und wir kennen die Straßen nicht mehr. Das ist eine Tragik, nicht nur der Sprache, sondern der Kirche.“⁵⁷ Die biblischen Geschichten zu bewohnen bedeutet, sich in ihren „Sprachstrom“ zu stellen und die eigenen Lebensgeschichten im Horizont der bibli-

⁵⁶ Ritschl, Gott, 257.

⁵⁷ Dietrich Ritschl, Die Protestanten und das Wort, in: *ders.*, Theorie und Konkrektion in der Ökumenischen Theologie. Kann es eine Hermeneutik des Vertrauens inmitten differenter semiotischer Systeme geben?, Münster 2005, 159–163, hier: 163.

schen Geschichten neu und anders anschauen zu lernen. Zugespißt: Die biblischen Geschichten gehören nicht den Lesenden, sondern die Lesenden gehören dem Gelesenen und in das Gelesene. Die biblischen Geschichten werden zu den Geschichten derer, die sie hören und lesen. Wie Abraham und Rut werden die Lesenden und Hörenden Teil der einen Geschichte Gottes mit seiner Schöpfung. Und mit Paulus und dem Verfasser des Petrusbriefes teilen sie das Heimweh nach Gottes Reich. „Wie fremd und wie weit weg ist für uns Palästina, die Heimat Jesu. Und grad aus dieser Fremde kam zu uns die erlösende Botschaft und das Kreuz, welches wir zum Zeichen unserer Heimat machten. Ach, Heimat und Fremde sind keine Gegensätze. Jenseits der Grenzen sind auch Menschen, sind Kinder des Vaters im Himmel, mit denen er die nämlichen [= dieselben] Absichten hat, wie mit uns. Das Fremdartige ist nur äußerlich, durch die andern Lebensbedingungen, das andere Klima oder durch andere Schicksale hervorgebracht. Überall aber ist die Sehnsucht nach Gott und nach seinem Frieden, überall aber auch Not und Knechtschaften. Durch Christus aber sind alle Völker berufen zu derselben Hoffnung des Reiches Gottes.“⁵⁸

Nun könnte eingewendet werden, dass das Bewohnen der biblischen Geschichten doch nur ein Rückzug aus der Welt wäre. Damit würde aber einerseits übersehen, dass die Welt selbst in diesen Geschichten steckt, sogar viel klarer und radikaler, als sie außerhalb davon erkannt und erlebt werden kann. Andererseits würde ausgeblendet, dass Geschichten der Raum für die Hoffnung sind, die die Fremdheit des eigenen Standorts sichtbar macht. Wo Hoffnung ist, kann nur Diaspora sein, denn solange Hoffnung besteht, ist ihr Ziel noch nicht da.

Bibliografie

- Adamavi-Abo Ekué, Amélé/Mathwig, Frank/Zeindler, Matthias*, Heimat(en)? Beiträge zu einer Theologie der Migration, Zürich 2017
- Bail, Ulrike*, Heimat als Utopie, in: *neue caritas* 22 (2016), 9–13
- , „... und niemand schreckt sie auf.“ (Mi 4,4) Fragmente zu ‚Heimat‘ aus biblischer Perspektive: http://www.ulrike-bail.de/Ulrike_Bail/Veroeffentlichungen_files/BailUlrike%20Heimat%20AT.pdf (31.10.2019)
- Barth, Karl*, Konfirmandenunterricht 1909–1921 (GA I, 18), hg. von *Jürgen Fangmeier*, Zürich 1987
- Bausinger, Hermann*, Heimat in der offenen Gesellschaft. Begriffsgeschichte als Problemgeschichte, in: *Bundeszentrale für politische Bildung* (Hg.), *Heimat. Analysen, Themen, Perspektiven*, Bonn 1990, 76–90

⁵⁸ *Karl Barth*, Konfirmandenunterricht 1909–1921 (GA I, 18), hg. von *Jürgen Fangmeier*, Zürich 1987, 174.

- Bernhardt, Reinhold/Link-Wieczorek, Ulrike* (Hg.), *Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur. Festschrift für Dietrich Ritschl*, Göttingen 1999
- Bloch, Ernst*, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main 1959, 1628
- Brenner, Michael u. a.* (Hg.), *Jüdische Geschichte lesen. Texte der jüdischen Geschichtsschreibung im 19. und 20. Jahrhundert*, München 2003
- Brinkmann, Frank Thomas*, *Mit Jesus in den Zwischenräumen, jenseits von outopos und eutopos? Variationen über die Frage nach einem heimatlichen Bleiberecht von Christinnen und Christen*, in: *ders./Johanna Hammann* (Hg.), *Heimatgedanken*, 69–84
- */Hammann, Johanna* (Hg.), *Heimatgedanken. Theologische und kulturwissenschaftliche Beiträge*, Wiesbaden 2019
- Brüder Grimm*, *Kinder- und Hausmärchen*, Bd. 1, Stuttgart 1980
- Bunke, Simon*, *Heimweh. Studien zur Kultur- und Literaturgeschichte einer tödlichen Krankheit*, Freiburg im Breisgau/Berlin/Wien 2009
- Calvin, Johannes*, *Predigt über Deuteronomium 16, 13–17*, in: *ders.*, *Predigten über das Deuteronomium und den 1. Timotheusbrief (1555–1556)*, 81–95
- , *Predigten über das Deuteronomium und den 1. Timotheusbrief (1555–1556). Eine Auswahl*, Calvin-Studienausgabe 7, Neukirchen-Vluyn 2009
- , *Unterricht in der christlichen Religion. Institutio Christianae Religionis (1559)*, Neukirchen-Vluyn 2008
- Deuser, Hermann/Martin, Gerhard Marcel* (Hg.), *Gottes Zukunft – Zukunft der Welt. Festschrift für Jürgen Moltmann*, München 1986
- Dingel, Irene/Selderhuis, Hermann J.* (Hg.), *Calvin und Calvinismus. Europäische Perspektiven*, Göttingen 2011
- Ebach, Jürgen*, *Über Freiheit und Heimat. Aspekte der jüdischen Tradition*, in: *ders.*, „... und behutsam mitgehen mit deinem Gott“ (Theologische Reden, 3), Bochum 1995, 142–156
- , „... und behutsam mitgehen mit deinem Gott“ (Theologische Reden, 3), Bochum 1995
- Ebel, Johann Gottfried*, *Schilderung der Gebirgsvölker der Schweiz*, Leipzig 1798
- Eribon, Didier*, *Betrachtungen zur Schwulenfrage*, Berlin 2019
- , *Grundlagen eines kritischen Denkens*, Wien 2018
- Faessler, Peter*, *Freiheit, Idylle und Natur. Johann Gottfried Ebel's ‚Schilderung der Gebirgsvölker der Schweiz‘ in der Verwendung durch Schiller und Hölderlin*, in: *Schweizer Monatshefte* 64 (1984), 145–156
- Feldmeier, Reinhard*, *Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief*, Tübingen 1992
- Finkelde, Dominik*, *Politische Eschatologie nach Paulus. Badiou – Agamben – Žižek – Santner*, Wien 2007
- Gebhard, Gunther/Geisler, Oliver/Schröter, Steffen* (Hg.), *Heimat. Konturen und Konjunkturen eines umstrittenen Konzepts*, Bielefeld 2007
- Greverus, Ina-Maria*, *Heimweh und Tradition*, in: *Schweizer Archiv für Volkskunde* 61 (1965), 1–31
- , *Der territoriale Mensch. Ein literaturanthropologischer Versuch zum Heimatphänomen*, Frankfurt am Main 1972
- Habermas, Jürgen*, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 2005
- Hauerwas, Stanley M./Willimon, William H.*, *Resident Aliens. Life in the Christian Colony*, Nashville 1989
- Heinze, Martin* (Hg.), *Utopie Heimat. Psychiatrische und kulturphilosophische Zugänge*, Berlin 2006
- Hofheinz, Marco/Mathwig, Frank/Zeindler, Matthias* (Hg.), *Ethik und Erzählung. Theologische und philosophische Beiträge zur narrativen Ethik*, Zürich 2009.
- Hüppauf, Bernd*, *Heimat – die Wiederkehr eines verpönten Wortes. Ein Populärmythos im Zeitalter der Globalisierung*, in: *Gunther Gebhard/Oliver Geisler/Steffen Schröter* (Hg.), *Heimat*, 109–140

- Hütter, Reinhard*, Theologie als kirchliche Praktik. Zur Verhältnisbestimmung von Kirche, Lehre und Theologie, Gütersloh 1997
- Joisten, Karin*, Zur ‚Heimat‘ verurteilt?, in: *der blaue reiter* 23/1 (2007), 40–45
- , Philosophie der Heimat – Heimat der Philosophie, Berlin 2003
- , Auf der Suche nach Heimat. Oder: Der Mensch zwischen Wohnen und Gehen, in: *Martin Heinze* (Hg.), *Utopie Heimat. Psychiatrische und kulturphilosophische Zugänge*, Berlin 2006, 103–123
- Kant, Immanuel*, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, hg. von *Wilhelm Weischedel*, Bd. 6, Darmstadt 1983
- , Heimatschichten, in: *ders.* (Hg.), *Heimatschichten*, 19–44
- Klose, Joachim* (Hg.), *Heimatschichten. Anthropologische Grundlegung eines Weltverhältnisses*, Wiesbaden 2013
- Körtner, Ulrich H. J.*, Gesinnungs- und Verantwortungsethik in der Flüchtlingspolitik, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 60 (2016), 282–296
- Lederhilger, Severin J.* (Hg.), *Auch Gott ist ein Fremder. Fremdsein – Toleranz – Solidarität*, Frankfurt am Main 2012
- Lexutt, Athina*, „Da, wo man sich nicht erklären muss.“ Heimat und Rechtfertigung. Historische Bemerkungen zu einem systematischen Zusammenhang, in: *Christian Polke u. a.* (Hg.), *Niemand ist eine Insel*, 37–64
- Lévinas, Emmanuel*, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg im Breisgau/München 1983
- Maresch, Rudolf*, *Empire Everywhere On the Political Renaissance of Space*: www.rudolf-maresch.de/texte/60.pdf (30.10.2019).
- Marquard, Odo*, *Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Betrachtungen über Modernität und Menschlichkeit*, in: *ders.*, *Zukunft braucht Herkunft*, 234–246
- Marquard, Odo*, *Zukunft braucht Herkunft. Philosophische Essays*, Stuttgart 2003
- Matthes, Joachim* (Hg.), *Fremde Heimat Kirche – Erkundungsgänge. Beiträge und Kommentare zur dritten EKD-Untersuchung über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh 2000.
- Niemand, Christoph*, Von fremden Göttern und Menschen. Erfahrungen des Fremdseins in der Bibel, in: *Severin J. Lederhilger* (Hg.), *Auch Gott ist ein Fremder*, 23–38
- Obermann, Andreas*, Fremd im eigenen Land. Die Heimatkonzeption frühchristlicher Gemeinden nach dem 1. Petrusbrief und ihre praktischen Implikationen heute, in: *Kerygma und Dogma* 51 (2005), 263–289
- Picht, Georg*, *Die Erkenntnis der Zukunft*, in: *ders.*, *Zukunft und Utopie*, 43–263
- , *Zukunft und Utopie. Vorlesungen und Schriften*, Stuttgart 1992
- Pitkin, Barbara*, Exil im Spiegel der Geschichte. Calvins Jesajakommentar, in: *Irene Dingel/Hermann J. Selderhuis* (Hg.), *Calvin und Calvinismus. Europäische Perspektiven*, Göttingen 2011, 215–228
- Polke, Christian u. a.* (Hg.), *Niemand ist eine Insel. Menschsein im Schnittpunkt von Anthropologie, Theologie und Ethik. Festschrift für Wilfried Härle zum 70. Geburtstag*, Berlin/Boston 2011
- Pöttering, Hans-Gert/Klose, Joachim* (Hg.), *Wir sind Heimat. Annäherungen an einen schwierigen Begriff*, St. Augustin/Berlin 2012
- Reder, Michael/Schmidt, Josef* (Hg.), *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Frankfurt am Main 2008
- zu *Reventlow Franziska*, *Sämtliche Werke, Briefe und Tagebücher in sechs Bänden*, hg. von *Michael M. Schardt*, Bd. 1: *Romane I*, Hamburg 2010
- , Von Paul und Pedro, in: *dies.*, *Sämtliche Werke*, Hamburg 2010, 197
- Ritschl, Dietrich*, Gottes Wohnung in der Zeit. Eine Anwendung der Metaphorik der Zeit auf Gottes Präsenz und auf gelingendes Leben, in: *Ökumenische Rundschau* 49 (2000), 149–160
- , Gott wohnt in der Zeit. Auf der Suche nach dem verlorenen Gott, in: *Hermann Deuser/Gerhard Marcel Martin* (Hg.), *Gottes Zukunft – Zukunft der Welt*, 250–261
- , Die Protestanten und das Wort, in: *ders.*, *Theorie und Konkretion in der Ökumenischen Theologie. Kann es eine Hermeneutik des Vertrauens inmitten differenter semiotischer Systeme geben?*, Münster 2005, 159–163

- , Theorie und Konkretion in der Ökumenischen Theologie. Kann es eine Hermeneutik des Vertrauens inmitten differenter semiotischer Systeme geben?, Münster 2005
- Rosa, Hartmut*, Heimat im Zeitalter der Globalisierung, in: *der blaue reiter* 23/1 (2007), 13–18
- , Heimat im Zeitalter der Globalisierung, in: *Hans-Gert Pöttering/Joachim Klose* (Hg.), *Wir sind Heimat*, 155–164
- , Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, Berlin 2016
- Schapp, Wilhelm*, In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding. Mit einem Vorwort zur von Hermann Lübbe und einem Vorwort zur 5. Auflage von Karen Joisten, Frankfurt am Main 2012
- von Scheliba, Arnulf*, Migration in ethisch-religiöser Reflexion. Theologiegeschichtliche und ethische Erwägungen zu einem aktuellen Thema, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 113 (2016), 78–98
- Schmid, Christian*, Heimweh: Historisches Lexikon der Schweiz (HLS), Version vom 31.03.2010, online: <https://hls-dhs-dss.ch/de/articles/017439/2010-03-31/> (30.10.2019)
- Schmid-Cadalbert, Christian*, Heimweh oder Heimmacht. Zur Geschichte einer einst tödlichen Schweizer Krankheit, in: *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 89 (1993), 69–85
- Schmidt, Karl Ludwig/Schmidt, Martin Anton*, paroikos, paroikia, paroikeo, in: *THWNT V*, Stuttgart 1954, 840–852
- Schoberth, Ingrid*, „Du stellst meine Füße auf weiten Raum“ – Raummetaphern und leibhaftiges Leben, in: *Reinhold Bernhardt/Ulrike Link-Wieczorek* (Hg.), *Metapher und Wirklichkeit*, 240–251
- Selderhuis, Hans J.*, Singende Asylanten. Calvins Theologie der Psalmen, in: *ders.* (Hg.), *Johannes Calvin. Neue Wege der Forschung*, Darmstadt 2010, 65–83
- (Hg.), *Johannes Calvin. Neue Wege der Forschung*, Darmstadt 2010
- Strunk, Reiner*, Wo Gott ist, da ist Heimat. Israels Hoffnung in Exil und Diaspora, in: *Deutsches Pfarrerblatt* 11 (2011), 2
- Volf, Miroslav*, Christliche Identität und Differenz. Zur Eigenart der christlichen Präsenz in den modernen Gesellschaften, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 92 (1995), 357–375
- Yerushalmi, Yosef Hayim*, Exil und Vertreibung in der jüdischen Geschichte, in: *Michael Brenner u. a.* (Hg.), *Jüdische Geschichte lesen*, 194–206