

pop.religion: lebensstil – kultur – theologie

Frank Thomas Brinkmann

Johanna Hammann Hrsrg.

Heimatgedanken

Theologische und
kulturwissenschaftliche Beiträge



Springer VS

pop.religion: lebensstil – kultur – theologie

Reihe herausgegeben von

F. T. Brinkmann, Gießen, Deutschland

A. Engelschalk, Aßlar, Deutschland

G. Fermor, Bonn, Deutschland

H.-M. Gutmann, Hamburg, Deutschland

I. Kirsner, Ludwigsburg, Deutschland

I. Nord, Würzburg, Deutschland

H. Schroeter-Wittke, Paderborn, Deutschland

Die Reihe *pop.religion* stellt eine Plattform für popkulturtheoretische und pop-theologische Diskurse dar. Sie verfolgt das Ziel, gegenwärtige Debatten zu POP und Popkultur aus theologischer sowie religions- und kulturwissenschaftlicher Forschungsperspektive zu bereichern und bietet entsprechenden Einzelstudien, Tagungsbänden, Festschriften, Aufsatzsammlungen und Literaturberichten ein angemessenes Forum.

Weitere Bände in der Reihe <http://www.springer.com/series/13867>

Frank Thomas Brinkmann
Johanna Hammann
(Hrsg.)

Heimatgedanken

Theologische und
kulturwissenschaftliche Beiträge

 Springer VS

Hrsg.

Frank Thomas Brinkmann
Justus-Liebig-Universität Gießen
Giessen, Deutschland

Johanna Hammann
Justus-Liebig-Universität Gießen
Giessen, Deutschland

ISSN 2569-880X

ISSN 2569-8818 (electronic)

pop.religion: lebensstil – kultur – theologie

ISBN 978-3-658-22252-9

ISBN 978-3-658-22253-6 (eBook)

<https://doi.org/10.1007/978-3-658-22253-6>

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Springer VS

© Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, ein Teil von Springer Nature 2019

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag, noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Springer VS ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH und ist ein Teil von Springer Nature

Die Anschrift der Gesellschaft ist: Abraham-Lincoln-Str. 46, 65189 Wiesbaden, Germany

Home is a wounded heart

(Neil Diamond)

Vorwort

Am 7. Juni 2018 wurde Deutschland überschwemmt: unzählige bundesdeutsche Haushalte hatten an diesem Donnerstag von Europas größter Tageszeitung ihr kostenloses Exemplar einer Sonderausgabe erhalten, die in einer Auflage von über 40 Millionen produziert worden war. Auf 24 Seiten präsentierte die parallel zur regulären Donnerstagsausgabe veröffentlichte, nunmehr also verschenkte „Bild für Alle“ nach eigener (Presse-)Auskunft allerlei exklusive Geschichten, um endlich allen zu zeigen, was Deutschland für Menschen aus allen Regionen zu ihrer Heimat macht: Und während Nena auf der Titelseite erstmalig die berühmten 99 Luftballons los- und in alle Welt hinausfliegen lässt, plaudert Altbundespräsident Joachim Gauck an der Ostseeküste über alten Kitsch und hohe Werte; von Ferdinand von Schirach, der in einer Kurzgeschichte herausstellt, dass Heimat kein Ort, sondern Erinnerung ist, ist es nur ein Umblättern, bis man erfährt, dass selbst in Schnapsbrennereien, Weinbergen und Bierbraubetrieben der schönste Rausch von der Heimat verursacht wird: ohne Kater nämlich. Und letztlich kommen sie fast alle noch zu Wort auf großen Bildern und in schlanken Sätzen, die Traditionsvereinsmeier und die Bratwurstkönige, die Zechenkumpels und die Dackelliebhaberinnen, die Weltmeister und die Astronauten – um letztlich einstimmig zu betonen: Über Heimat will und muss man einfach reden! (Wobei die adverbiale Bestimmung *einfach* missverständlich ist. Gemeint ist natürlich, dass *unbedingt* gesprochen werden muss, und nicht, dass dies möglichst schlicht und simpel von statten gehen soll.)

Wie auch immer, in gewisser Hinsicht war diese Zeitung – ähnlich wie der STERN, der die „Heimat“ in Heft 31/2018 auf das Cover setzte – mit eigentümlicher Verzögerung durchgekommen, zumindest aus der Perspektive derer, die den Gesprächsbedarf schon vor geraumer Zeit vermerkt und vermeldet hatten. So war z.B. in der *Gesellschaft für Pop-, Kultur- und Religionsforschung* erstmals zwischen 2015 und 2016 angeregt worden, auf den Sachverhalt zu reagieren, dass der Heimatbegriff Konjunktur hat – bzw. ernster noch: dass sich in zahlreichen aktuellen

Gesellschaftsdiskursen der gegenwärtigen Deutungskulturen starke Reflexe auf Heimatbilder, aber eben auch auf romantisierte Übertreibungsszenarien, vorkritische Ideologien und populistische Agitationen bemerkbar machen. Es entstand der klare Wunsch, sich mit möglichst vielen, auch randständigen Phänomenen ansatzweise vertraut zu machen und ins (theologisch-)kritische Benehmen zu setzen, entsprechend auch vielen erklärenden und erhellenden Stimmen Raum zu geben, sprich: kompetenten Menschen aus unterschiedlichen wissenschaftlichen Fachkulturen das Wort zu erteilen. Im März 2016 fiel folgerichtig die Entscheidung, für das Folgejahr eine entsprechend formatierte Tagung vorzubereiten; im Februar 2017 fand diese Tagung unter dem Arbeitstitel „Suche Heimat / Heimatsuche“ in Hofgeismar statt. Es mag an der Brisanz der Thematik an sich gelegen haben, womöglich aber auch an dem Programm der Veranstaltung, der Zusammenstellung der Referentinnen und Referenten sowie der Attraktivität einzelner Beiträge, dass diese Tagung außerordentlich gut besucht worden ist. Ergänzend vielleicht ist einiges davon auch vor dem Hintergrund der wachsenden Popularität jener besagten *Gesellschaft für Pop-, Kultur- und Religionsforschung* verständlich, die ihre öffentlichen Auftritte zumeist unter dem Kürzel *pop.religion* inszeniert und mit Publikationen in der Reihe *pop.religion: lebensstil – kultur – theologie* flankiert.

Wenngleich und zumal nun die flächendeckende, aber oberflächliche Streuwirkung der angesprochenen Tageszeitung einschließlich aller Sonderausgaben niemals erreicht werden will: Es ist eine überaus große Freude, dass der Tagungsband zu „Heimatsuche“ in der *pop.religion* – Veröffentlichungsreihe erscheinen kann. An diesem wichtigen Ort ist er gut aufgehoben und zugänglich für interessierte Menschen.

Den Herausgebenden bleibt, sehr herzlich zu danken, und zwar

- allen Autorinnen und Autoren, Referentinnen und Referenten für ihre geistreichen, kontroversen, speziellen, phantasievollen, kritischen und produktiven Beiträge,
 - dem Verlag Springer VS, v.a. der Cheflektorin Frau Dr. Cori Mackrodt für ihr Wissenschaftsinteresse und ihrer fotografischen Inspiration zu einem Aufsatz sowie der Projektleiterin Frau Stefanie Loyal für ihre professionelle Begleitung,
 - Frau B.A. Anna Sophie Jäger für die unermüdliche Unterstützung und kreative Mitwirkung bei der Redaktion, der Formatierung und dem Layout,
- sowie
- allen Lesenden, die sich nun der vorliegenden Veröffentlichung im Ganzen oder in Teilen widmen werden.

Gott befohlen!

Gießen, im Spätsommer 2018

Inhalt

Sehnsuchtsort Heimat. Kurze Einleitung 1
Johanna Hammann

I. Auf diesen Hügeln überseh ich meine Welt! **(Bettina von Arnim)**

Das Rätsel der Heimat. Zur gesellschaftlichen Haltbarkeit eines
unentfalteten Begriffs in aktuellen Vorstellungen zur „Leitkultur“ 7
Jörn Ahrens

Heimat – Sehnsucht und Praxis. Praktisch-theologische Überlegungen
zu einem umstrittenen Begriff 27
Kristin Merle

Heimat 2.0. Über Konstruktionen und Imaginationen von Beheimatung
in der deutschsprachigen Schlagermusik 45
Christoph Jacke und Julio Mendivil

II. Weh [wohl] dem, der keine Heimat hat! **(Friedrich Wilhelm Nietzsche)**

Mit Jesus in den Zwischenräumen, jenseits von outopos und eutopos?
Variationen über die Frage nach einem heimatlichen Bleiberecht von
Christinnen und Christen 69
Frank Thomas Brinkmann

Das Triviale als Heimat	85
<i>Hans-Martin Gutmann</i>	
Zwischen Armenvierteln, Müllsäcken und Wandmalereien. Die soziale Heimat des Papstes und ein Neuanfang von Religion?	99
<i>Martin Schmuck</i>	
Fremde – Heimat – Diaspora. Erkundungen im Feld des Gefühls von Heimatlosigkeit	121
<i>Richard Janus</i>	
Die Heimat der Seele. (Religions-)Psychologische Reflexionen im Anschluss an die Heimat-Trilogie von Edgar Reitz	135
<i>Roderich Barth</i>	
 III. Die Heimat des Weltbürgers wird scharfsinnig erspürt, die des Volkstümelnden erjodelt. (Raymond Walden)	
Das Paradies verloren, kein himmlisches Jerusalem in Sicht	153
<i>Inge Kirsner</i>	
Heimat: Landschaft(en) zwischen Sinn und Sinnlichkeit	165
<i>Kirstin zu Hohenlohe</i>	
Wenn Heimat schmerzt. Der Heimatbegriff Shoah-Überlebender und dessen Thematisierung im Religionsunterricht	187
<i>Katharina Müller-Spirawski</i>	
Besetzte Heimat. Eine Spurensuche in Vaterunser-Parodien	203
<i>Anne Breckner</i>	
Der deutsche Hans kehrt heim ins Glück. Vom kuriosen Ende einer Seligkeitssuche	225
<i>Anna Sophie Jäger</i>	
Dialektpredigten in Franken. Überlegungen zu einer Textsorte	241
<i>Oliver Herbst</i>	

Horst Schimanski auf Heimatsuche	249
<i>Daniela Zumpf</i>	
„Auf besonderen Wunsch hin anders erklärt“. Bemerkungen aus der Brechungs- und Orientierungsfunktionskurve eines unheim(at)lichen Glossars	261
<i>Rüdiger Andau</i>	
Autorinnen und Autoren	271



Sehnsuchtsort Heimat

Kurze Einleitung

Johanna Hammann

Dass wir die eigene Heimat meist erst im Rückblick – oder wenigstens aus einer biographisch notwendig gewordenen Distanz heraus – als unsere „Heimat“ bezeichnen, ist doch verwunderlich. In den Zeiten, in denen wir wachen Puls in ihr lebten, konnte sie sich eher weniger in dieser verklärten, romantisierten, sepiagefilterten und gefühlsverdichteten Weise präsentieren, die wir nun bzw. inzwischen „Heimat“ nennen gelernt haben. Erst im Erleben der „Fremde“ erschließt sich uns die Eigenheit unserer Heimat mit ihren zerfaserten Rändern. Unabhängig jedoch davon, wie eng oder weit man den Heimatbegriff als *persönliche Verbundenheit mit Raum* fassen möchte, vermag er stets einen räumlichen oder sozialen Ort zu bezeichnen, der dicht gefüllt mit intensiven persönlichen Erinnerungen und be-seelt von einschneidenden Erlebnissen, wichtigen Bezügen und Beziehungen ist. In alledem strotzt die persönliche Heimat vor großer Prägekraft für die bisherigen biographischen Windungen bis hin zum aktuellen Lebensvollzug; dem Sicherheitsversprechen dieses besonderen Ortes vertrauen wir zumeist sogar die Festigung der persönlich anvisierten Zukunft an.

Insgesamt schmoren im Heimatbegriff also Erinnerungen und Erwartungen, räumliche Gegebenheiten und fiktive Gewünschtheiten, Menschen, Tiere, Unbelebtes, aber auch Gerüche, Musik, Geschmack oder gar Wetter wie in einer wohl-schmeckenden Paella, die sogar in den unterschiedlichsten Zusammensetzungen ihrer Zutaten trotzdem immer noch als leckere Paella erkennbar ist. Obwohl der Begriff „Heimat“ in den letzten Jahren aus seinem jahrzehntelangen Winterschlaf emporgekrochen und flugs auf unsere Titelseiten, in Ratgeberliteratur und Lifestyle-Magazine, in die Forschung der Geistes- und Kulturwissenschaften sowie in die diversen Bearbeitungen sozio-politischer Zusammenhänge geradezu hinein gesprungen ist, meint er keineswegs ein exklusives Phänomen unserer Tage; vielmehr hat sich dieses Phänomen als konstantes generationen- und sinnweltenüberspan-

nendes, zumeist diffuses Herzensbild „Heimat“ schon in den unterschiedlichen Artefakten menschlicher Entäufung in der Geschichte gezeigt.

Zunehmende Brisanz hat der Themenkomplex „Heimat / Heimatsuche“ wohl vor allem durch die vielfältigen Folgen von *Globalisierung*, *Mobilisierung* und *Digitalisierung* unserer Gesellschaften erfahren: erstens braucht man einfachere Innenwelten, je komplexer die Außenwelt wird; zweitens landet man viel schneller mal in der Fremde, wenn man die Möglichkeiten hat, große räumliche Distanzen in kurzer Zeit zurückzulegen; drittens erleben wir als Folge der digitalen Medientwicklung u. a. den sukzessiven Verlust gesunder Fremdheitserfahrungen: wir beheimaten uns in unseren Filterblasen und leben in ideeller Dauerheimat.

„Heimat“ ist demnach derjenige Sehnsuchtsort, der eigentlich von Tag zu Tag unmöglicher wird. Schalten sich dann noch Zwänge aus Not durch Gewalt und Repression, Ressourcenknappheit und Elend in diese Struktur, wie wir es in unserer Welt sogenannter „Flüchtlingskrisen“ erfahren müssen, so wird der Heimatverlust und das Ersehnen neuer Heimat zur angepeitschte (Europa-) Rallye, die ihren Sieger*innen gänzlich anders geartete Tränen der Heimatrührseligkeit bereithält als diejenigen, die man selbst einst bei Roy-Black-Filmen vergossen hatte.

Alle Versuche, Heimat in diesem Facettenreichtum einheitlich erfassen zu wollen, sind nicht nur in der bisherigen Forschung gescheitert (wie es nahezu alle im vorliegenden Band versammelten Beiträge feststellen), sondern auch schon in unseren persönlichen Selbstbetrachtungen als Herausgebende dieses Bandes als hochproblematisch verworfen worden. Waren wir beide vor geraumer Zeit aufeinandergetroffen und hatten uns partiell aufgehoben gefühlt, weil wir dieselbe innerliche Beheimatung in schillernden Fiktionen teilen und uns beispielsweise beide vorstellen wollen, in Peter Pans *Neverland* eine von vielen Heimaten gefunden zu haben, so sorgen zugleich zahlreiche andere Aspekte von Biographie und Persönlichkeit dafür, dass unsere jeweiligen persönlichen Konzepte von „Heimat“ nicht deckungsgleich sind und insgesamt schwierig kommunizierbar bleiben – sogar, wenn man sehr, sehr viele Worte benutzt.

Es kann mit „Heimat“ ein geographischer Ort gemeint sein, den man womöglich zu früh verlassen musste, oder aber ein Ort, an dem man eigentlich noch nie war. „Heimat“ mag das geborgene Zusammensein mit jenen Menschen bedeuten, die sich als ultimative Familie in den rauen Gezeiten des Lebens entpuppten, aber „Heimat“ stellt sich vielleicht auch dann ein, wenn wir an jemanden denken, der diesem Zusammensein fehlt. Mitunter strömt aus dem Duft von Kiefern, der beim letzten tröstlichen Gedanken hinüberwehte, wie aus dem Essen, das im Topf dampft, „Heimat“. In den langjährigen Weggefährt*innen, die unser Leben maßgeblich mitgestaltet und verantwortet haben, mag ebenso viel „Heimat“ pulsieren wie in dem Menschen, der in nur einem einzigen Augenblick wie ein Komet leuchtend

vorüberzog – entweder, um friedlich aus dem Blick zu geraten oder aber, um neben uns einen Krater eingetrümmert zu haben. Erklommene Berge und bewanderte Wälder kommen uns in manchen Momenten als Heimatgedanken in den Sinn; vielleicht auch die kleinen Blumendetails auf Großmutter's Geschirr.

So vielfältig die Zugänge zu „Heimat“ sind, so vielfältig stellt sich auch die Betrachtung des Themenkomplexes auf wissenschaftlichem Niveau dar. In der Tradition des *AKPOP* und im Eifer der *pop.religion* haben wir auch in diesem Band der Publikationsreihe versucht, die Gratwanderungen zwischen reflektierter Selbstbeschreibung, wissenschaftlicher Abstraktion des Beobachtbaren und verständiger Deutung von Kultur zu meistern. Dabei hat unser – zunächst – theologisches Interesse, welches im Heimatbegriff fundamentale theologische Topoi wie *Schöpfung* und *Erlösung* angesprochen sieht, die spezifische Stoßrichtung angeben, die uns schließlich in ein interdisziplinäres Feld führen sollte.

Im ersten Teil des vorliegenden Bandes sind unterschiedliche fachwissenschaftliche Blicke auf das Phänomen *Heimat* aus Theologie, Soziologie und Musikwissenschaft versammelt. Bei diesen Beiträgen handelt es sich um umfassende Überblicksarbeiten, die den interdisziplinären Zugang auf das Thema *Heimat* eröffnen.

Im zweiten Teil laden stärker theologisch fokussierte Reflexionen auf *Heimat* dazu ein, ihrer Bedeutung für die Religion nachzuspüren. Sowohl die Gefühle des Einzelnen als auch die vielfältige Tradition und Gegenwart religiösen gesellschaftlichen Lebens sind von heimatlichen Motiven durchzogen.

Im dritten Teil stellen diverse Autoren „die Linse scharf“; hier finden sich fachkundige, detailgetreue Kulturbetrachtungen unterschiedlicher Couleur, die das im vorherigen Teil betrachtete Verhältnis zwischen Heimat und Religion an den Kulturprodukten unserer Zeit aufzeigen können.

Die geschätzte Leserschaft sei schließlich noch herzlich dazu eingeladen, im Anhang durch die Informationen über unsere interessanten Autorinnen und Autoren zu stöbern. Beste Wünsche für eine vergnügliche Studienlektüre!

I.
Auf diesen Hügeln überseh ich meine Welt!
(Bettina von Arnim)



Das Rätsel der Heimat

Zur gesellschaftlichen Haltbarkeit eines unentfalteten Begriffs in aktuellen Vorstellungen zur „Leitkultur“

Jörn Ahrens

1 Heimat: Ein Rätsel

Es wirkt kurios, dass ausgerechnet der Emigrant Ernst Bloch, zurückgekehrt aus dem US-amerikanischen Exil, wohin er vor den Nationalsozialisten fliehen musste, und nachdem er mit der DDR auch seine Nachkriegswahlheimat hatte verlassen müssen, in einer gern zitierten Notiz in seinem *Prinzip Hoffnung* zu einer positiven Bestimmung von Heimat gelangt. Von einem auf die Wanderschaft gezwungenen Philosophen hätte man wohl eher größte Skepsis jedem Verständnis von Heimat gegenüber erwartet. Hatte nicht der Nationalsozialismus die Heimat als Sentiment mit einem die Grenzen des Gewalttätigen radikal überschreitenden Pathos aufgeladen? Hatte nicht der real existierende Sozialismus die Möglichkeit von Heimat durchgestrichen und Bloch ins zweite Exil getrieben? Existentiell liefert Bloch sicher weit eher eine Folie der Heimatlosigkeit, vielleicht sogar der topischen Entwurzelung, und zu erwarten wäre eher gewesen, dass er sich pejorativ gegen die Aura des Begriffes wendet. Aber vielleicht muss man gerade Opfer einer Beraubung von Heimat werden, um deren Signifikanz einholen zu können. Bloch bleibt heimatlos und träumt von deren Wiederherstellung. Heimat wird ihm zum Sehnsuchtsort der Philosophie, des politischen Handelns, der Geschichte:

„Es gibt ebenso keine veränderbare Welt ohne den erfaßten Horizont der objektiv-realen Möglichkeit in ihr (...) Das Ereignis ist nicht abgeschlossen, denn es ist selber ein einziges Vorwärts in der veränderbaren, Glück implizierenden Welt. (...) Die vergesellschaftete Menschheit im Bund mit einer ihr vermittelten Natur ist der Umbau der Welt zur Heimat.“¹

1 Bloch 1967, S. 333f.

Hier wird dann aber insbesondere deutlich, wie sich Bloch einem Verständnis von Heimat nähert und es verwendet. Heimat ist ihm ein Sehnsuchtsort; im Begriff der Heimat kondensiert sich die Einlösung der Utopie von einer versöhnten Menschheit. Von zentraler Bedeutung dabei ist, dass Heimat die Menschheit insgesamt erfasst, nicht etwa deren einzelne Partialpopulationen, die sich ihre topographisch definierten Heimatreservate suchen und diese dann gegen alle Utopie gewaltsam behaupten. Heimat bei Bloch ist also nicht nur ein Sehnsuchtsort, sondern auch ein Gattungsbegriff. Es gibt keine Heimat außerhalb einer vergesellschafteten Menschheit, die als solche einen Zustand des Glücks verwirklicht hätte; und die Erstellung eines Bundes mit der Natur gehört natürlich auch dazu. Jeder auf eine privilegierte Klientel gemünzter Heimatbegriff ist damit unterlaufen. Heimat lässt sich so nicht mehr ausspielen von jenen, denen sie vermeintlich gehört, gegen diejenigen, die als Heimatverunreiniger darin nichts zu suchen haben. Im Gegenteil, bei Bloch wird Heimat zum Kernbegriff des Chiliasmus.

Heimat ist nicht da, wo man Zuhause ist. Mehr lässt sich über Heimat als soziales Konzept im Grunde nicht sagen. Das Problem mit dem Begriff und dem Konzept von Heimat ist, dass sie zu einem im Wortsinn ou-topischen Ort geworden ist, ohne deshalb ein utopischer Ort geworden zu sein. Denn Heimat hat keinen Ort und kann diesen wahrscheinlich niemals haben – weshalb Bloch auch die ganze Menschheit anzielt; nur die Erde selbst kann Heimat sein. Möglicherweise gab es einmal Zeiten, in denen es möglich war oder gewesen wäre, einen solchen Ort der Heimat herzustellen – wahrscheinlich ist das aber nicht. Breite Wirkung hat der Begriff, der eigentlich ein nüchterner Terminus zur Bestimmung von Wohn- und Fürsorgerechten war, erst im 19., dann v. a. im 20. Jahrhundert erhalten.² Hier soll es nicht darum gehen, inwiefern der Heimatbegriff in den dann auf ihn zugreifenden, rechten bis völkischen Kontexten missbraucht oder überhaupt erst vollendet wurde. Doch lässt sich feststellen, dass der Begriff ab der Mitte des 20. Jahrhunderts in sich zusammensackt und seither bloß einen Konzepttorso abgibt, der inhaltlich kaum noch eine kritische Masse aufweist. Die inhaltliche, programmatische Auffüllung des Begriffs und zumal des Konzepts Heimat ist offenbar extrem erschwert, seit sich der Begriff, wahrscheinlich nicht ganz zufällig, politisch diskreditiert hatte. Seither lässt sich die Vorstellung von Heimat auf eindrückliche Weise plural besetzen, was individuell produktiv sein mag, für den Begriff in seiner Ausrichtung als soziales Konzept aber eher krisenhafte Effekte zeigt.

Faktisch aber ist heute, nachdem die Heimat ihren ideologischen Kern verloren hat, unklarer denn je, was das Wort noch bedeuten kann. Es ist heruntergekommen zu einem Speicher für Sentiments und dient der Entfaltung gefühligter Fantasien

2 Vgl. Joisten 2012.

der Zugehörigkeit selbst bei denjenigen, die eigentlich gar nirgends dazu gehören oder dazugehören wollen. Faszinierend am Heimatbegriff ist genau die Virulenz, die von ihm ausgeht, die radikale Anschlussfähigkeit bei gleichzeitig maßloser Indeterminiertheit. Der Heimatbegriff ist wohl einer der wenigen Begriffe, die regellos flottieren und wild genutzt werden, dabei aber gerade nicht überdeterminiert sind, sondern unterdeterminiert. Was den Begriff heute trägt, ist ein Sentiment der unbestimmten Zugehörigkeit. Egal ob diese Zugehörigkeit formuliert, respektive gefunden werden kann oder auch nicht, es geht um die Aktivierung einer Gefühlslage innerer Ergriffenheit und Identität. Wo Heimat ist, sollen Identität und Raum zusammenkommen. Dazu bedarf es aber keines distinkten Ortes mehr. Während zu Hochzeiten des Heimatsentiments Heimat noch scheinbar ganz eindeutig benennbar war, als die Region, aus der man stammt, im Zweifelsfall sogar als Synonym des durchaus paternalistisch und fordernd auftretenden Vaterlandes, so verliert sich diese Einheit von Raum, Sentiment und Identität heute fast völlig. Heimat kann überall und alles sein – die Bücher, das Kino, eine Partei, die Liebe, der alte Bolzplatz, wo immer ich meinen Kopf ablege, die Stadt, in die man aus freien Stücken gezogen ist, sehr selten auch noch der Ort der Herkunft. Politisch kippt dieses nebulös identitäre Sentiment dann umgehend in die Formulierung normativer Codes, die extrem abstrakt und von hochgradig konkreter Exklusivität zugleich sind.

Dennoch: Heimat ist weiterhin nicht einfach da, wo man Zuhause ist, denn Heimat ist kein Synonym für Zuhause, sondern meint speziell heute etwas Anderes. Sonst ließe sich der Begriff leicht ersetzen. Aber das lässt er sich gerade nicht, obwohl er die Annahme eines Zuhauses immer irgendwie mit sich führt. Gerade weil er auf weit mehr hinauswill als bloß auf ein Zuhause, dessen Tür wir hinter uns schließen, dessen Geborgenheit wir uns überlassen können, stellt sich der Begriff von Heimat als Rätsel dar. Heimat ist kein Ort und nirgends, was die Vorstellung der Heimat denn auch rasch so ungeheuer konkret machen kann – je nachdem wer welche Objektivierung daran anschließt. Das macht den Begriff der Heimat als semiotisches Konzept alles andere als harmlos. Hinter dem Kitsch der Heimatverklärung verbirgt sich rasch eine Geste des Horrors und der Gewalt. Wenn die vormalige Blut-und-Boden-Ideologie in den 1950er Jahren in das Heimatfilm-Genre der frühen Bundesrepublik Deutschland migriert, dann wirkt das zunächst schlicht grotesk als Verklärung einer Eichenlaubästhetik und Lederhosenkultur. Allerdings tradiert sich signifikanterweise gerade hier, wie Johannes von Moltke³ eindringlich gezeigt hat, eine untergründige Ästhetik des Schreckens. Diese Diskrepanz der Groteske setzt sich später fort, wenn der Heimatbegriff in einem traditionell an-

3 Vgl. Moltke 2005.

mutenden politischen Sinne fast ausschließlich bei heimatümelnden, politischen Landsmannschaften anzutreffen ist, deren offenkundig aus der Zeit gefallene Trachtenästhetik nur scheinbar in Widerspruch zu ihrer politischen Härte steht. Gerade hier ist Heimat dezidiert nicht mehr Ausdruck von Zuhause als dem Ort, an dem man wohnt, denn dieses Zuhause ist verloren oder weggenommen, ganz der jeweiligen Perspektive nach. Insofern lebt explizit der sich als Pathosformel aufbauende Heimatdiskurs von einer massiven Differenz zwischen der Heimat als imaginärem Ort, als Imago, und dem Zuhause als dem Ort, an dem man lebt, an dem sich lebensweltlicher Alltag abspielt.

Wenn aber das Zuhause schon nicht Heimat sein kann oder darf, zumindest nicht bevor der Bloch'sche Zustand einer versöhnten Welt im neuen Bund eingelöst ist, der Ort also, an dem sich lebensweltlich Existenz in Zonen der Intimität, der Sorge, der Nähe und des Konflikts verdichtet, dann fragt sich, wo überhaupt sich noch Heimat finden ließe. Vielleicht wäre Heimat dann gerade dort aufzusuchen, wo sich die Anti-These zum geläufigen Zuhause findet, an den Orten der gesellschaftlichen Devianz, im Abseits einer Hegemonialität, die bestimmen will, was Heimat sein soll und damit jedem, der ihrer Heimatnorm nicht entspricht, die Heimat gerade wegnimmt. Folgerichtig kommt Peter Brückner implizit zu einem Verständnis von Heimat, das sich aus den Randzonen des Gesellschaftlichen und seiner Normalität speist. Für ihn, als Jugendlichen, der im nationalsozialistischen Rassestaat kategorial nicht eindeutig einzuordnen ist, gilt das *Abseits als sicherer Ort*. Geborgenheit erschließt sich außerhalb einer Vergesellschaftung, in der die Verfügung über Heimat nicht nur zu einer Ressource der Macht wird, sondern sogar zu einer von Leben und Tod. Der Preis, den Brückner vorerst zahlen muss, ist die Existenz in einem Abstraktum, denn das Abseits ist natürlich eine „behütende Abstraktion“.⁴ Wenn Heimat sich also, weil Blochs Utopie unerfüllt bleibt, nur als Anti-Heimat gegen eine gouvernemental und biopolitisch aufgeladene Heimat-Ideologie ermöglicht sieht, dann steht dieser Vorgang für eine Heimat angesichts und trotz Exklusion. Diese der Exklusion abgerungene Heimat ist natürlich, so bedroht von Gewalt sie auch sein mag, gewissermaßen der Vorschein von Blochs Vorstellung von einer Heimat der und als Menschheit. Ähnlich wie Brückner hat jüngst Jeff Nichols in seinem Drama *Loving* (USA 2017) die Realisierung von Heimat inmitten einer feindlichen Umgebung vorgeführt. In diesem Film setzt ein gemischtrassiges Paar im Virginia der 1950er Jahre seine Zusammengehörigkeit gegen die rassistische, segregative Normalität und gelangt damit, so David Kleingers in seiner Filmkritik auf *Spiegel.online*, zu einer ganz eigenständigen Variante des Heimatfilms:

4 Brückner 1982, S. 108.

„Darum ist es auch die schönste Leistung des Films, wenn er an der Seite der Lovings die Idee der Heimat vom Blut-und-Boden-Wahn und giftigen Biologismen befreit. Die Erkenntnisse, die sich dabei einstellen: Das Private, hier ist es fürwahr politisch. Und ein Zuhause ist mehr als aufeinandergeschichtete Steine.“⁵

Bezugnehmend auf ein Kernmotiv des Films, den gemeinschaftlichen Bau eines Hauses, also eines Heims, meint Kleingers damit, dass dieser dinghafte Ort transzendiert werden muss in einen Ort der Heimat. Das geschieht über Bedeutung und Emotionalität.

Wenn wir diesen Zugriff auf etwas, das Heimat sein könnte, ernst nehmen, dann wäre die Trope der Herkunft, die wir zumeist mit einer Vorstellung von Heimat verbinden, gar nicht so wichtig für deren Erstellung und Identifikation. Die klassische Vorstellung von Heimat ist die auf Abstammung und auf der Verklärung des Ursprungsortes gründende, dessen Physiognomie und kulturelle Präsenz zur metapolitischen Universalversion von Welt idealisiert und gleichzeitig trivialisiert wird, der gegenüber alle anderen Weltentwürfe und Weltrealitäten abgewertet werden. Das ist selbst dann noch so, wenn bewusst gehalten wird, dass dieser Ort des Ursprungs und der Herkunft immer der Fantasie entspringt – seine Realität als Waffe im Diskurs bleibt trotzdem wirksam, prägt Vergesellschaftungsprozesse und ist ein machtvoll Instrument im Diskurskampf. So weiß etwa Karen Joisten sehr genau, dass Heimat niemals der konkrete Ort ist, der so bezeichnet wird. Vielmehr verwandle sich dieser Ort in einen „Erinnerungsort, der mit Erinnerungsbildern an die Kindheit gefüllt und verknüpft wird“.⁶ Es handele sich bei Heimat daher in erster Linie um einen „imaginären Ort“⁷, der mit dem „wirklichen Ort“⁸ nicht identisch ist. Nicht nur, dass er sich mit diesem nicht decken kann, weil Erinnerung immer verwandelt, was wirklich war und daraus eine Imago des Selbst oder auch eines Kollektivs macht. Er darf sich damit nicht einmal decken, denn das besondere Sentiment der Heimat befeuert sich gerade aus der Imagination, aus dem, was die Vorstellung dieser Heimat der Wirklichkeit hinzufügt. Heimat ist überhaupt nur denkbar als eine solche Praxis des Imaginären. So präzisiert denn auch Jean Améry: „Es gibt keine ‚neue Heimat‘. Die Heimat ist das Kindheits- und Jugendland.“⁹ Das ist der Grund, weshalb jeder Versuch, Heimat sozial oder politisch real zu machen, entweder scheitern oder in den Schrecken einer Gewaltpraxis

5 Kleingers 2017.

6 Joisten 2012, S. 42.

7 Ebd.

8 Ebd.

9 Améry 2002, S. 97.

führen muss. Damit entfernt sich Heimat aber endgültig von jeder Möglichkeit, sie real festzustellen und in Strukturen der Gesellschaft einzuordnen. Dann wird klar, dass in Wirklichkeit das Abseits tatsächlich die einzig mögliche Form von Heimat in der gesellschaftlichen Realität darstellt. Der Sehnsucht nach einem Geborgenheitsort geschuldet, bleibt Heimat damit grundsätzlich auf die Zukunft gerichtet, ganz so wie die Familie in *Loving* zwar in der Gegenwart lebt und dieser ihr eigenes, kleines Abseits des Familienheims abtrotzt, aber dennoch stets in der Erwartung bleibt, das Abseits möge keines mehr sein und Heimat sich als der Ort einer versöhnten Existenz in der Gesellschaft einlösen. Ungefähr dies meint wohl Améry, der wie Bloch immer Emigrant geblieben ist, wenn er feststellt, was der Mensch an Heimat benötige, lasse sich nicht quantifizieren. Um genau das zuletzt aber doch anzuzielen, resümiert er: „Er braucht viel Heimat, mehr jedenfalls, als eine Welt der Beheimateten (...) sich träumen läßt.“¹⁰ Das verdeutlicht zweierlei: Einmal den Umstand, dass Heimat wirklich nur kraft einer Leistung der Einbildungskraft hergestellt werden kann; sie ist ein empathisches Vermögen der Imagination. Als solches lässt sie sich in der Imagination multiplizieren und verstärken, je nach Bedarf, und dieser Bedarf ist immer affektiv. Zweitens liegt die Fähigkeit, Heimat wirklich zu bestimmen, insbesondere bei denen, die sie nicht besitzen. Heimat stellt sich erst in der Abwesenheit her, mithin im Verlust, was ein wesentlicher Grund dafür ist, dass sie imaginär erschlossen wird. Auch Peter Sandmeyer kommt auf *stern.de* zu dem Schluss, ganz gewiss sei „die Heimat auch umso schöner, desto weiter sie weg ist“.¹¹ Das ist kein Wunder, denn da sie vorher, als Bodensatz einer uns als Normalität erscheinenden Lebenswelt, für selbstverständlich galt, kommt Heimat wirklich erst zu Bewusstsein, wenn sie offensichtlich fehlt.

2 Heimat: Eine Diskurslinie

Nicht nur dieser Tage, aber aktuell erneut mit besonderer Intensität und Intention, wird versucht, eine solche, soeben als unmöglich argumentierte, Realidentifikation von Heimat zu leisten. Die anhaltende, massive Präsenz der anderen im Eigenen, scheint genau solche Präzisierungsversuche zu provozieren. Im Klartext hat die Anwesenheit einer ungewohnt hohen Zahl an Flüchtlingen als Verkörperungen des Fremden, Anderen, dafür gesorgt, lebensweltliche Realität hinreichend mit Sentiments der Angst zu besetzen, um diese Lebenswelt selbst in einen Sehnsuchtsort

10 A. a. O., S. 116.

11 Sandmeyer 2004.

zu verwandeln. Der Eindruck grassiert nämlich, sie halte dem Druck des Anderen in Gestalt von einer Million Flüchtlinge nicht stand und breche unter dem von diesen initiierten Transformationsdruck zusammen. Wie auch immer irrational codiert diese Ängste sind, als Ängste sind sie real und beeinflussen die Wahrnehmung und Konstruktion gesellschaftlicher Wirklichkeit immens. Natürlich ist es das Privileg des Imaginären, an das Heimat gekoppelt ist, sich ohne Probleme auf Irrationales beziehen zu können. Die Tendenz zu einer Konkretisierung von Heimat, die wir derzeit beobachten können, entspringt einer Situation, in der Angst zu einer maßgeblichen Ressource von Vergesellschaftung wird. Indem hier unmittelbar auf Vorstellungen von Heimat zurückgegriffen und diese im Sinne einer Behauptung von (heimatlicher) Identität gegen eine Population verwendet wird, der man unterstellt, sie betreibe die Enteignung der imaginierten Heimat als real vorfindlicher Heimat, zeigt sich vor allem der inhärente Diskursgehalt des Heimatbegriffes. Schließlich ist das Problem mit dem Imaginären folgendes: In dem Moment, da es aus dem Modus der Einbildungskraft herausgelöst wird, kann es nicht mehr imaginär, sondern muss real sein, beansprucht aber weiterhin die gleiche Qualität an symbolischer Bedeutung und Diskursmacht. Überführt in reale Konstellationen der Vergesellschaftung wird Heimat deshalb unmittelbar zu einem wirkungsvollen Instrument der Erschließung von Diskursmacht. Sofern sie in der Gesellschaft tatsächlich angekommen ist, fungiert Heimat deshalb auch als eine ziemlich rüde Ressource zum Abstecken von Hegemonieansprüchen und für die Durchherrschung von bestimmten Regierungsgewalten, die sich auf die Imago der Heimat beziehen.

Die offen gewaltsame Variante dieser neuen Heimatrealisierung findet in xenophoben Bewegungen und Parteien wie Pegida und der AfD zu sich selbst. Interessanter aber, zumindest was die aktuellen Vorstellungen von Heimat angeht, sind im Grunde jene Versuche, in denen Heimat als Ort der Behauptung gegen Angriffe und Einflüsse von außen programmatisch gesichert werden soll. Dazu liegen nicht allzu viele Beispiele vor. Diejenigen, die bekannt und zugänglich sind, ähneln sich auf erstaunliche Weise. Der erste Versuch einer solchen positiven Bestimmung heimatlicher Identität, der dem kulturell als unheimlich codierten Anderen der Flüchtlinge gegenübergestellt wurde, ist der zu unfreiwilliger Berühmtheit gelangte, sogenannte „Benimmkatalog“ der fränkischen Gemeinde Hardheim. Das seinerzeit auf der Homepage der Gemeinde eingestellte (heute nicht mehr zugängliche) Papier mit dem Titel *Hilfestellung und Leitfaden für Flüchtlinge* fand ein immenses Echo in der Medienberichterstattung. Dies insbesondere, weil es mit einer Vielzahl üppig ausgebreiteter kultureller Klischees versehen war. Deren Besonderheit liegt darin, dass sie durchwegs implizit bleiben und sich nur über die Positivbestimmungen deutscher Kultur als Heimatraum der Aufnahmegesellschaft entziffern lassen. Da

das Papier als Unterstützungsmaßnahme für Flüchtlinge gedacht war, um diese in die Lage zu versetzen, sich der Realität in Deutschland anpassen zu können, darf die Annahme unterstellt werden, die Gemeinde sei davon ausgegangen, die kulturelle Identität und das normale Handeln der Flüchtlinge entspreche jeweils exakt dem Gegenteil der als übliche Handlungsnorm in Deutschland dargestellten Regeln für den kulturellen Alltag. Wenngleich der von der Gemeinde vorgelegte Katalog als Hilfe zur Integration gedacht war, benennt er doch, wie der *Focus* formuliert, „verbindliche Regeln für Neuankömmlinge in Deutschland“¹². Gelistet wird etwa die Unziemlichkeit, seine Notdurft in Parks zu verrichten, das Grundstück anderer unaufgefordert zu betreten oder Waren im Supermarkt vor deren Erwerb zu verzehren. Auch die Anmache von Frauen sei nicht opportun, Müll sei zu entsorgen, die Nachtruhe einzuhalten. Der *Focus* referiert aus dem Papier, es liege an den Flüchtlingen, nicht fremd im Land zu bleiben; dafür jedoch seien die im Katalog gelisteten Benimmregeln einzuhalten.¹³

Natürlich fällt sofort ins Auge, dass die Flüchtlinge zuallererst als Primitive exotisiert werden, die über basalste Kulturtechniken nicht verfügen. Ein bisschen kommt einem *Hardheim* wie der *Robinson Crusoe* aus Louis Stevensons Roman vor, der den Flüchtlingen in der Rolle des Freitag die Regeln der Zivilisation beibringt. Daneben fällt natürlich auf, dass hier für die Anderen Regeln als im Kulturalltag verbindlich kommuniziert werden, die dies für die einheimische Population in dieser Striktheit gar nicht sind – das betrifft die Einhaltung der Nachtruhe, die Mülltrennung, aber auch das Anmachverhalten gegenüber Frauen, sowie weitere Punkte, die allesamt in der gesellschaftlichen Wirklichkeit Deutschlands vor allem eins sind, nämlich Felder des Devianzverhaltens. *FAZ.net* dokumentiert das Papier im Wortlaut. Dort heißt es zum Abschluss, die Gemeinde möchte die Adressaten

„daran erinnern, dass wir Sie hier bedingungslos aufgenommen haben. Wir bitten Sie deshalb, diese Aufnahme wert zu schätzen und diese Regeln zu beachten, dann wird ein gemeinsames Miteinander für alle möglich sein.“¹⁴

Offensichtlich trifft das so natürlich nicht zu. Die Aufnahmebedingungen werden im Regelkatalog allzu deutlich gemacht. Jenseits der auf *Spiegel Online* genüsslich ausgebreiteten, im Katalog enthaltenen Klischees¹⁵ ist hier interessant, wie sich der Versuch einer Bestimmung dessen, was in normativer Hinsicht und auf der

12 *Focus* 2015.

13 Vgl. ebd.

14 *FAZ.net* 2015.

15 Vgl. *Spiegel Online*.

Wertebene Heimat ausmacht, sofort übersetzt in eine kulturelle Performativität der Abgrenzung, der Dichotomisierung und vor allem der Herrschaftsausübung einerseits und in der Trivialisierung andererseits.

Faktisch stellt der Katalog nichts anderes dar, als eine Anleitung zum Bestandsschutz der einheimischen Kultur gegen deren Gefährdung durch kulturell illiterate Fremde. In dieser Perspektive verweist auch Christian Schüle in einer neueren Auseinandersetzung mit dem Konzept „Heimat“ darauf, „mit dem Fremden komm(e) – jenseits kultureller oder politischer Wertung gesprochen – das Unheimliche ins Heimelige.“¹⁶ Was kulturell unheimlich ist und wirkt, wird häufig mit dem Auftreten des Unheimlichen, Verstörenden in Verbindung gebracht. Wer aber Kulturbestände, und damit auch Heimaträume, identifizieren will, der muss auch deren Grenzziehung vornehmen, sodass sich am Ende immer, binär geordnet, zwei Parteien gegenüberstehen – bekanntlich die Gruppe des „Wir“ und die der „Anderen“. Binarität ist allerdings keine gute Voraussetzung für Integration, weil sie die Existenz der als einander grundsätzlich fremd etikettierten Gruppen in keiner Weise in Abrede stellt. Gleichzeitig eröffnet diese Binarität über ihr Reglementierungsinstrument des „Benimmkatalogs“ einen zwangsläufig hierarchisch gegliederten Disziplinarräum, der, wie der eben zitierte, letzte Satz des Katalogs, die bestehenden Herrschaftsverhältnisse unmissverständlich klarmacht. Einmal identifiziert, kippt Kultur also nicht nur aus dem Feld des Imaginären heraus; vielmehr migriert sie auch von der Position eines Sehnsuchtsortes auf die eines personifizierten Disziplinarregimes. Heimatsehnsucht lässt sich in der unmittelbar erfahrenen gesellschaftlichen Wirklichkeit offensichtlich nur über hegemoniale Herrschaftspraktiken verwirklichen. Real geworden, ist sie schon korrumpiert. Zwar betont auch Améry, Heimat sei „Sicherheit“ – „In der Heimat beherrschen wir souverän die Dialektik von Kennen-Erkennen, von Trauen-Vertrauen“¹⁷. Die Kataloge der „Leitkultur“ sollen eine solche Sicherheit wiederherstellen und Modi für die Beherrschung der von Améry benannten Kulturdialektik vorgeben, allerdings auf einem schon nahezu gewaltsam zu nennenden Niveau.

Etwa anderthalb Jahre später legt auf politisch durchaus höherem Niveau der Bundesminister des Inneren nach. Mit seinen Thesen zur „Leitkultur“ definiert Thomas de Maizière diese als nichts weniger denn einen Ausdruck von Heimat. Bemerkenswert bleibt, dass de Maizière keineswegs, wie man von einem politischen Repräsentanten seines Ranges erwarten könnte, ein einigermaßen gehaltvolles Konzept zur „Leitkultur“ vorlegt. Vielmehr bewegt sich sein zunächst in *Bild* erschienenenes, dann auf *ZEIT ONLINE* dokumentiertes Papier in seinen Positionen

16 Schüle 2017, S. 14.

17 Améry 2002, S. 95.

und den darin genannten Beispielen auf Augenhöhe mit dem Benimmkatalog der Gemeinde Hardheim. De Maizière folgt exakt dem gleichen Prinzip der Binari-tätssetzung. Das „Wir“ wird von ihm als solches benannt und dezidiert abgesetzt von den anderen. Vielleicht nicht überraschend für einen Politiker, zumindest aber auf den ersten Blick für eine Bestimmung von Kultur, wählt de Maizière zu diesem Zweck einen dezidiert Staats-orientierten Zugriff:

„In unserem Land gibt es darüber hinaus viele Menschen, die seit langer Zeit hier leben, ohne Staatsbürger zu sein – auch sie gehören zu unserem Land. Wenn ich aber von ‚wir‘ spreche, dann meine ich zuerst und zunächst die Staatsbürgerinnen und Staatsbürger unseres Landes.“¹⁸

Konkret versteht de Maizière unter „Leitkultur“ „erprobte und weiterzugebende Lebensgewohnheiten“¹⁹ und führt dann eine Reihe von Kriterien an, wie das Vermummungsverbot („Wir sind nicht Burka“ lautet der wohl bekannteste Satz des Papiers), Händeschütteln, Leistung, Religion, Patriotismus, die er allesamt mit möglichst lebensnahen Beispielen versieht.

Das Papier endet mit zwei programmatischen Absätzen zum Umgang mit Migrant*innen (ein Begriff, den der Innenminister konsequent vermeidet) in Hinblick auf Praktiken der Integration. Deren erster definiert das „Unverhandelbare“ im Umgang mit den Anderen: Unverhandelbar sollen demnach sein die Grundwerte, die „Herrschaft des Rechts“ und etwas, das sich etwas vage als westliche Identität beschreiben ließe. Der zweite Absatz legt dagegen das „Aushaltbare“ dar. Die Unterscheidung zwischen diesen beiden Kategorien des „Unverhandelbaren“ und des „Aushaltbaren“, so de Maizière, solle unseren Umgang mit den Anderen, mit-hin den Migrant*innen leiten. „Aushalten“, führt er aus, „müssen wir dagegen sicher einiges. Das lässt unsere Toleranz auch zu“²⁰). Werde jedoch das Bewusstsein der „Leitkultur“ als Identitätsmarker wachgehalten, dann werde insgesamt der gesell-schaftliche „Zusammenhalt stabil bleiben, dann wird auch Integration gelingen – heute und in Zukunft.“²¹ Hier, wie schon im Fall Hardheim, wird versucht, das Sentiment von Heimat in eine Normierungsliste kultureller Identität zu überset-zen. Das Ergebnis ist im Fall de Maizière aber noch weit stärker einer Logik der sozialen Hierarchisierung und der Beherrschung der Anderen verpflichtet, was sich speziell im extrem paternalistischen Gestus des Textes niederschlägt. Das

18 ZEIT ONLINE 2017.

19 Ebd.

20 ZEIT ONLINE 2017.

21 Ebd.

Andere, das nur ausgehalten wird, ist freilich in keiner Weise integriert in dem Sinne, dass es integraler Teil der Gesellschaft geworden wäre. Insofern lässt de Maizière keinen Zweifel daran, dass das Aushalten der Anderen im Idealfall bloß eine temporäre Belastung für das Heimatkollektiv wäre. Faktisch werden die Anderen erst dann erfolgreich integriert sein, wenn man sie nicht mehr aushalten muss, sie also durch perfekte Assimilation keine Anderen mehr sind. Dass die Möglichkeit einer Neubeheimatung, wenn sie denn möglich sein soll, ohne ein Fortbestehen der Präsenz der ursprünglichen Heimat nicht möglich ist, macht Matthias Vogt klar: „Das Aufnahmeland muss die Rückerinnerung an die alte Heimat gewähren lassen. Auch die mitgebrachte alte Heimat braucht ihre ritualisierten Formen.“²² Die von de Maizière und vielen anderen angezielte Komplettauslöschung der „alten Heimat“ ist schon deshalb unmöglich, weil sie die Auslöschung der Erinnerung bedeuten würde. Wenn Integration gelingen soll, muss aber mindestens auch diese Erinnerung Teil der Integrationsleistung werden. Das „Aushalten“ schreibt außerdem klare Herrschaftsverhältnisse fest. Zwar halten „wir“ die anderen aus, gleichzeitig machen „wir“ aber auch die Regeln und setzen sie auch durch. Die objektivierte Heimat, die sich kraft dieser Objektivierung als Normierung ihrer Verwässerung erwehren soll, verwirklicht sich als Disziplinarinstrument und als hegemonial verfasster Raum, gleichzeitig aber auch als eine Form inhaltlicher Trivialisierungsercheinungen.

Interessanterweise liegt die Argumentation der Gemeinde Hardheim und die de Maizières zunächst einmal auf einer Linie mit der Position Amèrys, der „die scharfsinnige Unterscheidung von Heimat und Vaterland“ betont „scharf“²³ ablehnt. Ganz wie jene sieht auch Améry Heimat gebunden an einen spezifischen Raum, der sich eine bestimmte Form gibt und seinem Selbstverständnis, seinen Normen und Werten Ausdruck verleiht, indem diese zum Identitätsbestand einer klar umgrenzten Population werden. Dann aber weicht Améry vom Selbstverständnis einer sich als „Leitkultur“ verdichtenden Heimat bemerkenswert ab, denn er leitet hieraus gerade keinen hegemonialen Anspruch auf Herrschaft ab. Als „gelernter Heimatloser“²⁴ kommt er zu dem ganz anders gelagerten Ergebnis, dass Beheimatung in einem gewissen Sinne die Voraussetzung ist für die Möglichkeit einer menschlichen Existenz: „Wer kein Vaterland hat, will sagen: kein Obdach in einem selbständigen, eine unabhängige staatliche Einheit darstellenden Sozialkörper, der hat, so glaube ich, auch keine Heimat“²⁵. Améry kehrt die Verhältnisse radikal um,

22 Vogt 2017.

23 Améry 2002, S. 107.

24 Ebd.

25 Ebd.

denn für ihn ist nicht mehr die staatliche Form Folge einer naturwüchsigen Beheimatung der dort lebenden Menschen. Vielmehr folgt die Möglichkeit von Heimat erst auf die Bereitstellung der Angehörigkeit zu einem staatlichen Verband. Heimat in der Moderne ist nurmehr ein Effekt von Staatsbürgerschaft. Ohne dies – hier dürfte Améry de Maizière phänomenologisch beipflichten, normativ damit aber eine durchaus andere Stoßrichtung verbinden – ist Heimat unmöglich. Wer ohne Staatsbürgerschaft in einem Land lebt, kann von Heimat nicht sprechen. Nicht etwa weil ihm die rechte Herkunft fehlt, was der Gedanke der „Leitkultur“ wäre, sondern weil ihm Rechte für eine Existenz in Sicherheit fehlen, die Beheimatung zuallererst erlauben würde. Hier bewegt sich Améry extrem dicht an Hannah Arendts Thesen zum Zusammenhang von Staatenlosigkeit und dem Recht auf Rechte.²⁶ Die Möglichkeit einer menschlichen Existenz in der Moderne verläuft über das Institut der Staatsbürgerschaft, das die grundlegenden Rechte des Menschen garantiert, die man anderenfalls de facto verliert. Was dann noch als „Leitkultur“ bleibt, ist der ethische Imperativ einer Würde der menschlichen Existenz, womit Heimat wiederum eingepasst wäre in einen Universalkontext. Diese Position, die die Möglichkeit von Heimat an bestimmte strukturelle und funktionelle Voraussetzungen knüpft, unterscheidet sich signifikant von derjenigen, die etwa Vogt vertritt, wenn er davon ausgeht, dass der Erwerb einer neuen Heimat umgekehrt Voraussetzung dafür ist, um überhaupt umfassende Rechte zu erlangen: „Wenn ich, zum Beispiel als Flüchtling, in einem neuen Raum heimisch werden will, muss ich dessen Werte erkennen, akzeptieren und anwenden, um mir hier eine Neue Heimat zu schaffen.“²⁷

3 Heimat als Sammlungsbegriff

Insofern bleibt Heimat, soweit sie nicht für die Implementierung von Herrschaftsfeldern genutzt wird, ein Ort, auf den sich die Sehnsucht richtet und der sich aus der Imagination speist. In dieser Funktion als Brennpunkt für mögliche soziale Entwicklungen jeder Art, ist Heimat ein virtuelles Konzept. In der zur gesellschaftlichen Realität werdenden Vorstellung von Heimat finden Gesten des Pathos² und Motive des Utopischen zueinander. Diese sind aber in keiner Hinsicht frei von Praktiken der Verklärung und des Sentiments – im großen Sortiment des Utopischen haben letztlich auch Vorstellungen der Reaktion und des Rückwärtsgewandten Platz, an

26 Vgl. Arendt 1986, S. 452-470.

27 Vogt 2017.

deren Ursprungskonzepte sich Bilder von Heimat jeweils besonders leicht anschließen lassen. Das Verständnis von Heimat generiert Bilder der Zugehörigkeit, von denen aus sich der Eintritt in die Welt – und das ist, basal verstanden, zunächst die soziale Lebenswelt, die die grundlegenden Parameter von Normalität vermittelt – ausbuchstabieren und angehen lässt. Bei Améry heißt es: „Noch öffnet uns, was wir Heimat nennen, den Zugang zu einer Realität, die für uns in der Wahrnehmung durch die Sinne besteht“²⁸. Daran ist zweierlei interessant. Zum einen gibt es keinen Weg in die Wirklichkeit, der nicht über sinnliche Erfahrung verlaufen würde. Diese Unmittelbarkeit wird dadurch abgeschwächt, dass sie nur über ein Bild von dieser Wirklichkeit vermittelt wird, das Améry interessanterweise „Heimat“ nennt und das die Erfahrung dieser Wirklichkeit über eine Reihe an vorgestellten Sentiments, Affekten und Bewertungen vorstrukturiert. Zum anderen verweist auch Améry darauf, dass Heimat in der Erinnerung entsteht, dass sie ein Imaginäres ist, das einer entweder individuellen oder über ein kollektives Narrativ gesättigten Erinnerung bedarf, um sich zu entwickeln. Insofern besteht immer schon eine gewaltige Differenz zwischen der in der Imagination zumeist idealisierten, verklärten, sehr selten dystopisch gezeichneten Heimat und der Möglichkeit der Erinnerung an sie.

Für die Art von Heimat, von der Améry spricht, braucht es eine in langer biografischer Erfahrung etablierte Erinnerung: „Wir brauchen ein Haus, von dem wir wissen, wer es vor uns bewohnt hat, ein Möbelstück, in dessen kleinen Unregelmäßigkeiten wir den Handwerker erkennen, der daran arbeitete“²⁹. Die über kollektive Erinnerung vermittelte Heimat braucht diese Eindrücke einer unmittelbar affektiv gebundenen Heimat vielleicht nicht, aber dafür kommt sie ohne jede wirkliche Erfahrung aus. So gesehen können wir sagen, die von Améry angezielte Heimat könne sich nur vor dem Hintergrund langer Erfahrungen und deren Übersetzung in Erinnerung realisieren. Kinder können daher gar nicht über Heimat verfügen; aber die Erfahrungen der Kindheit sind andererseits das, was ungeheuer stark dasjenige prägt, das sich schließlich zu einer mutmaßlichen Erinnerung an einen Ort der Heimat zusammensetzt. Heimat wird zu einer Obsession, vielleicht zu einer Neurose, der Erwachsenen, vielleicht als der Versuch, die sinnlichen Erfahrungen gerade auch der Kindheit in einem vermeintlichen Authentizitätsbehältnis zu konservieren. Ganz zu Recht fragt sich deshalb Schüle, ob es „Heimat vielleicht gar nicht wirklich gibt“³⁰, ob es sich nicht um eine „Chimäre“³¹ handle, die vor

28 Améry 2002, S. 110f.

29 Ebd.

30 Schüle 2017, S. 12.

31 Ebd.