

Heimat – Überlegungen zu einem bedeutsamen Phänomen

Samstag, 5.12.2015, 16-18 Uhr, Heimathafen Wiesbaden

Referat von Christian Rabanus

Einleitung

Augustinus hat in seinen Bekenntnissen unter anderem eingeräumt, dass es sich mit der Klarheit über die Bedeutung des Begriffs der Zeit merkwürdig verhält:

„Was ist also die Zeit? Wenn mich niemand danach fragt, weiß ich es, wenn ich es aber einem, der mich fragt, erklären sollte, weiß ich es nicht [...].“¹

Damit bringt er das Phänomen der Unfassbarkeit alltäglicher Begriffe zum Ausdruck, die alles andere als präzise definiert werden können – und die damit ein unerschöpflicher Quell von Missverständnissen sind, da viele Menschen diese Begriffe fraglos verwenden und dabei voraussetzen, dass ihre Bedeutung intersubjektiv eindeutig ist. Oft aber ist genau das Gegenteil der Fall.

Mit dem Begriff „Heimat“ verhält es sich vermutlich genau so. Wenn dieser Tage davon die Rede ist, dass Flüchtlinge in Deutschland eine neue Heimat suchen oder dass sie ihre Heimat verlassen oder in ihrer Heimat bleiben sollen – immer wird das Wort „Heimat“ verwendet, ohne dass dabei gleichzeitig geklärt werden würde,

¹ Confessiones XI, 14

was jeweils damit gemeint ist. Und oft ist sicherlich Unterschiedliches gemeint (ohne dass dies allerdings immer allen Gesprächsbeteiligten klar ist).

Wie so oft empfiehlt sich deshalb als erster Zugang zu einer genaueren Erwägung der Bedeutung des Begriffs „Heimat“ ein Blick auf die Ethymologie.

Ethymologie

Das deutsche Wort „Heimat“ weist einen alt- und mittelhochdeutschen Stamm auf, „heimuot“, „heimoti“, dessen Bedeutung mit „Stammsitz“ ganz gut wiedergegeben ist. Die Verwendung in diesem Sinne lässt sich bis ungefähr ins 11. Jahrhundert nach Christus zurück verfolgen. In diesem ursprünglichen Sinne bedeutete Heimat etwas geographisch Beschreibendes im Sinne einer Antwort auf die Frage „Woher kommst Du?“.

Nicht zuletzt in Ableitung von der Bedeutung als „Stammsitz“ taucht der Begriff „Heimat“ dann immer wieder auch im Kontext des Erb- und Bürgerrechts auf: Heimat steht für das, worauf man entweder einen Besitzanspruch hat oder womit Rechtsansprüche aufgrund einer dadurch gestifteten Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft gegründet sind; so hatten beispielsweise viele der nach dem zweiten Weltkrieg vertriebenen Menschen einen „Heimatschein“, der ihre Herkunft und rechtliche Stellung auswies.

In beiden ursprünglichen Bedeutungen – Heimat als geographischer Begriff und Heimat als Rechtsbegriff – zeigt sich eher eine nüchtern beschreibende Bedeutung, die in heutiger Zeit mit diesem Begriff verbundene emotionale Aufladung ist erst ein Phänomen, das so wohl erst im 20. Jahrhundert auftauchte.

Bedeutungsdifferenzierung des Phänomens „Heimat“

Heimat ist im heutigen Sprachgebrauch oft aufgeladen und auch oft überladen mit Bedeutungen, die nicht selten schwer zu fassen sind.

So kann man wohl folgende Dimensionen der Bedeutung von Heimat unterscheiden:

- Räumliche Dimension: Neben der eher nüchtern räumlichen Bedeutung, die der klassischen geographischen Dimension entspricht, findet sich in räumlicher Hinsicht oft eine emotional aufgeladene räumliche Bedeutungsebene: Im Kontext eines Zeitalters, das von hoher Mobilität geprägt ist, wobei die Mobilität manchmal freiwillig ist – wie bei modernen Arbeitsnomaden –, manchmal unfreiwillig – wie bei vielen Flüchtlingen und Vertriebenen –, schwingt beim Begriff „Heimat“ oft die Bedeutung einer „eigentlichen“ Heimat mit, die Bedeutung einer ersehnten, aber verlorenen und aus unterschiedlichen Gründen uner-

reichbaren Heimat. Die „eigentliche“ Heimat wird dabei verklärt und als Land der Väter und/oder Vorfahren verstanden (wie z.B. bei Armeniern, Juden und Palästinensern; der treffendste Begriff findet sich im Zionismus in der Rede vom „gelobten Land“). Nicht selten stellt sich dann nach einem wirklichen Besuch des Landstrichs, der mit der „eigentlichen“ Heimat assoziiert ist, Ernüchterung ein; die Einsicht in das endgültige Verlorensein der Heimat wird oft von einer Verrückung des Objekts der Sehnsucht namens Heimat in eine vergangene Zeit begleitet.

- Zeitliche Dimension: Heimat als Objekt von Sehnsüchten zeigt sich oft in der Verortung der „eigentlichen“ Heimat in einer entfernten, vergangenen Zeit. Das kann die Zeit der eigenen Kindheit sein (wobei Heimat dann räumlich oft auch mit dem Ort der realen Kindheit assoziiert wird), es kann aber auch eine noch weitere Entrückung in eine nicht näher definierte Zeit der Vorfahren sein (auch da in der Regel verbunden mit einer geographischen Vorstellung, wo denn die Vorfahren in dieser „eigentlichen“ Heimat lebten). Eine gewaltsame Veränderung der ursprünglich oder durch Tradition als Heimat erlebten und/oder vorgestellten Gesellschaft führt dann oft zu einer Stärkung der Identifikation nachfolgender Generationen mit der „verlorenen“ Heimat (wie dies z.B. bei den nach dem zweiten Weltkrieg aus Böhmen und Mähren vertriebenen Deutschen oder den durch den türkischen Genozid vertriebenen Exil-Armeniern zu beobachten ist).
- Soziale Dimension: „Heimat“ kann auch in dem Sinne gebraucht werden, dass dadurch eine Zugehörigkeit ausgedrückt wird. Die (Herkunfts-)Familie wird in diesem Sinne oft als „Heimat“ bezeichnet, aber auch ein Freundeskreis oder sogar ein Kollegium kann als „Heimat“ empfunden werden.
- Kulturelle Dimension: Heimat kann schließlich auch in kulturellen Gütern und Beschäftigungen wie z.B. Philosophie, Musik, Kunst etc. gesucht und gefunden werden. Heimat in diesem Sinne kann als eine identitätsstiftende Kraft aufgefasst werden.

Grundsätzlich lassen sich diese verschiedenen Bedeutungsdimensionen nicht trennen, sondern durchdringen und vermischen sich. Heimat im Sinne der ersten beiden genannten Dimensionen hat eher einen utopischen Charakter (sie ist im Hier und Jetzt nicht zu erreichen),² Heimat im Sinne der beiden letztgenannten Dimensionen kann sehr wohl real sein. Die soziale und kulturelle Heimat zeichnet sich durch große Bekannt- und Vertrautheit

² Vgl. Bernhard Schlink: Heimat als Utopie. Frankfurt 2014.

aus, Heimat im utopischen Sinne eines Sehnsuchtsziels paradoxerweise gerade dadurch, dass von ihr nur – teils unklare – Vorstellungen und Meinungen existieren.

Philosophische Annäherung an das Phänomen „Heimat“

Im Folgenden soll nun ein Zugang zum Phänomen „Heimat“ gesucht werden, der vom Sein des Menschen in seiner Welt ausgeht. Dabei werde ich mich vor allem auf Gedanken des deutschen Philosophen Martin Heidegger und des tschechischen Philosophen Jan Patočka beziehen.³

Vorwegzuschicken ist dabei etwas über die Art dieser Herangehensweise. Heidegger hat sich, wie auch andere Philosophen, die im folgenden Erwähnung finden werden, vor allem Gedanken über die Struktur des Seins gemacht, insbesondere auch des menschlichen Seins in der Welt. Seine Überlegungen, die im Fachjargon der Disziplin der „Ontologie“ zugeschlagen werden, spüren dem nach, wie und was jeder Mensch ist. Natürlich ist jeder Mensch in seiner konkreten, terminologisch „ontisch“ genannten Ausprägung einzigartig, aber alle gehören doch zur Gattung Mensch. Die Ontologie des Menschen versucht herauszufinden, was solche Wesen, die zur Gattung Mensch gehören, an gleichen Grundstrukturen aufweisen.

Inwiefern können solche Überlegungen beim Nachspüren der Bedeutung des Phänomens „Heimat“ hilfreich sein? Dazu ist natürlich zunächst eine Art Vorgriff auf die Bedeutung von Heimat nötig. Der Vorgriff, den ich hier machen werde, bezieht sich darauf, dass ganz offensichtlich Heimat ein differenzierendes Phänomen ist – manches wird als Heimat bezeichnet, anderes nicht. Weiterhin ist Heimat ein positiv besetztes Phänomen: Heimat ist etwas, das eine gewisse Attraktion ausstrahlt. Verstehe ich unter Heimat ein räumliches Etwas, so sehne ich mich danach, dorthin zu kommen (wenngleich es viele Aspekte geben mag, die mich de facto hindern – wie das Beispiel vieler Heimatvertriebener in Geschichte und Gegenwart zeigt, die sich zwar einerseits nach ihrer Heimat sehnen, aber andererseits doch dieser Sehnsucht aus einer ganzen Reihe von Gründen nicht nachgeben). Verstehe ich unter Heimat etwas Zeitliches, z.B. etwas an die Kindheit Gebundenes, so ist vom Verstand her klar, dass so verstandene Heimat unerreichbar ist, dennoch gibt es aber etwas, was die Erinnerung daran (bzw. die entsprechend verklärte Erinnerung) auch im Hier und Jetzt positiv konnotiert erleben lässt.

Wenn nun im Folgenden dem Sein des Menschen nachgespürt wird, dann mit dem Ziel, etwas über die Grundstruktur des menschlichen Daseins zu erfahren – um dann Bedingungen hervortreten zu lassen, unter de-

³ Eine methodisch vergleichbare Herangehensweise hat Karen Joisten in ihrer Habilitationsarbeit gewählt (vgl. Karen Joisten: Heimat als Philosophie – Philosophie als Heimat. Berlin 2003).

nen sich das menschliche Dasein so entfalten kann, dass es dem Ideal der „Kalokagathia“, unter dem die alten Griechen das Schöne und Gute verstanden, möglichst nahe kommt.

Heidegger hielt am 5. August 1951 im Rahmen des zweiten Symposions „Darmstädter Gespräche“ einen Vortrag mit dem Titel „Bauen, Wohnen, Denken“. Das Symposium war unter das Thema „Mensch und Raum“ gestellt worden, die Veranstalter erläuterten ihr Ansinnen mit folgender Präambel:

„Bauen ist eine Grundtätigkeit des Menschen. Der Mensch baut, indem er Raumgebilde fügt und so den Raum gestaltet. Bauend entspricht er dem Wesen seiner Zeit. Unsere Zeit ist die Zeit der Technik. Die Not unserer Zeit ist die Heimatlosigkeit“⁴

Heidegger bestreitet nun gleich zu Beginn seines Vortrags die Auffassung, dass zwischen Bauen und Wohnen eine Zweck-Mittel-Relation besteht: Für ihn galt gerade nicht, dass man etwas baut, um (darin) zu wohnen. Für ihn war das Bauen vielmehr „in sich selbst bereits Wohnen“.⁵ Heidegger kam zu dieser These durch ein Nachspüren der Entwicklung unserer Sprache, die für ihn die wichtigste und vielleicht sogar einzig wirklich verlässliche Quelle von Einsichten in das menschliche Wesen darstellte. Werfen wir also mit Heidegger einen Blick auf die Sprache.

Unser Wort „Bauen“ stammt vom althochdeutschen Wort „buan“ ab. Dieses bedeutet soviel wie „bleiben“ und „sich aufhalten“. Die Bedeutung von „Bauen“ im heutigen Sinne, nämlich als Herstellen von zumeist immobilen Objekten, ist in der ursprünglichen Bedeutung als Bleiben und Sich-Aufhalten gar nicht unmittelbar präsent, sondern kommt erst im 13./14. Jahrhundert auf – vermutlich als Ableitung vom indoeuropäischen Wortstamm „bu“, was soviel wie „Wohnung“, „Haus“ bedeutet. Das moderne Bauen ist also dasjenige, was eine Wohnung schafft und beschafft.

Der Charakter des Aufenthalt-Nehmens rückt das althochdeutsche „buan“ also in Bedeutungsverwandtschaft zu dem modernen Wort „wohnen“ – solange wir mit dem Wort „wohnen“ mehr meinen als nur ein Unterkommen für eine bestimmte Zeit. Diese Meinung über das Wohnen ist in der modernen Gesellschaft gar nicht mehr selbstverständlich und auch nicht immer erwünscht: Stellt doch die Bindung an eine Immobilie als eine heimatliche Wohnstätte eine Behinderung der heute allseits geforderten Mobilität und Flexibilität dar. So gibt es nicht wenige Menschen, die eine Wohnung im tieferen Sinne gar nicht mehr haben, sondern an ihrer Schlafstätte nur noch für

⁴ Darmstädter Gespräch Mensch und Raum, hrsg. v. Otto Bartning. Darmstadt 1952, S. 33.

⁵ Martin Heidegger: Bauen, Wohnen, Denken. (=BWD) In: Martin Heidegger: Vorträge und Aufsätze. Teil II. Pfullingen 1967. S. 20.

kurze Zeit Unterkunft nehmen. Diese Menschen wohnen nicht selten im Büro, auf der Autobahn oder in Konferenzräumen – eben dort, wo sie ihrem Beruf, bzw. ihrer Berufung nachkommen. Das Sein in der Heimat hat sicherlich in gewissem Sinne etwas mit dem Aufenthalt in einem Gebäude in dem von Heidegger aufgezeigten ursprünglichen Sinne, nämlich im Sinne einer Wohnstätte, zu tun – und bezeichnet damit etwas, das mehr ist als bloß eine – eventuell sogar nur temporäre – Unterkunft.

Heidegger forscht der Ethymologie des Wortes „bauen“ weiter nach. Aus dem althochdeutschen „buan“ hat sich nämlich auch unser modernes Wort „bin“ – „ich bin“, „du bist“ – entwickelt. Damit eröffnet sich noch eine weitere Bedeutungsdimension des Wortes „bauen“: Bauen bedeutet das wesentliche Wohnen. Dieses ist das Wohnen in der Art des eigenen Sein, im Sinne der je spezifisch eigenen Art, ein Mensch zu sein und seiner je eigenen Berufung nachzugehen. Lassen wir Heidegger selbst zu Wort kommen:

„Die Art, wie du bist und wie ich bin, die Weise, nach der wir Menschen auf der Erde sind, ist das Buan, das Wohnen. Mensch sein heißt: als Sterblicher auf der Erde sein, heißt: wohnen.“⁶

Oder an anderer Stelle:

„Das Wohnen aber ist *der Grundzug* des Seins, demgemäß die Sterblichen sind.“⁷

Das ursprüngliche Wohnen als die eigentliche Weise zu Sein hat also auch immer etwas mit der Vergänglichkeit und der Sterblichkeit des Menschen zu tun. Alles, was wir tun und machen, machen wir im – freilich zumeist verschleierten – Angesicht des Todes. Heidegger hat das Sein des Menschen auf der Erde auch als „Sein zum Tode“⁸ bezeichnet. Dieser Grundcharakter des eigenen Seins als lebenslanges Sterben ist im Alltag verborgen. Nur bei relativ seltenen Gelegenheiten wird sich der Mensch seiner eigenen und seiner Werke Vergänglichkeit bewusst.

Doch kommen wir noch einmal zurück zu den Überlegungen über das Bauen. Wenn „bauen“ „wohnen“ bedeutet, woher kommt dann die uns geläufige Bedeutung des Bauens? Das Bauen von Bauwerken, das Herstellen von Gebäuden ist eine über einen Zwischenschritt vermittelte und abgeleitete Bedeutung. „Bauen“ als „wohnen“ und als „ich bin“ impliziert nämlich ein der Vergänglichkeit gerade entgegengesetztes Hegen und Pflegen, ein Sorgen um das „ich bin“ und das „du bist“ – und damit um das eigentliche Wohnen. Dieses Hegen und Pflegen be-

6 BWD 21.

7 BWD 35.

8 Vgl. Martin Heidegger: *Sein und Zeit* (= SuZ). Tübingen 1986. S. 235 ff.

deutet kein Leugnen der Sterblichkeit des Menschen. Vielmehr stellt es unter bewusster Akzeptanz dieses Charakters die Hinwendung zu den Möglichkeiten des Vergänglichen und den Versuch dar, das jeweilig Seiende in der Entwicklung seines Seins zu unterstützen. In diesem Sinn ist der Landwirt ein „Bauer“: Er ist derjenige, der den Acker bebaut. Dieses Bauen stellt nicht etwas Neues her (das passiert z.B. in einer Manufaktur oder einer Fabrik), sondern umsorgt und unterstützt dasjenige in seiner Entwicklung, was selbständig wächst – dadurch entsteht Neues, was der verbrauchenden Bedürfnisbefriedigung dient. Das herstellende Bauen, das die Bauten und die Gebäude schafft, entspringt einer weitergehenden Sorge, die sich nicht mehr mit dem Hegen und Pflegen des sich aus sich selbst Entwickelnden begnügt, sondern die dem „ich bin“ bleibende Sicherheit verschaffen will. Dem Sein und dem Wohnen, auch dem Hegen und Pflegen soll ein fester Ort zur Verfügung gestellt werden. Der Bezug auf die Sterblichkeit und Vergänglichkeit in der Bedeutung des Wortes „Bauen“ geht bei diesem Übergang vom Bauen als Hegen und Pflegen zum Bauen als Herstellen verloren: In unserer modernen Gesellschaft ist kaum jemand mehr noch so wie der Landwirt mit dem Zyklus des Entstehens und Vergehens konfrontiert. Das ingenieurhafte Tun, das zumeist der Grundzug des heutigen Tuns ist, dessen Werk das Bauen als Herstellen ist, das sich ausgefeilter Techniken bedient und dadurch (vermeintlich) die Natur und die Dinge beherrscht, berechnet die Bedrohung der Vergänglichkeit und versucht durch entsprechende Sicherungsmaßnahmen in seinem Bauen einen Hauch der Unvergänglichkeit zu erheischen (oder aber baut aus kommerziellen Gründen bewusst die so genannten „Sollbruchstellen“ ein). Dieses Tun verkennt den ursprünglichen Charakter des Bauens – es ist in seiner vorgeblichen Allmächtigkeit unheimlich und unheimelig.

Heimat dagegen ist durch ein behutsames und behütendes, ein pfegliches Tun geprägt, das nicht Neues aus dem Boden stampfen, sondern dem Entstehenden für seine Entwicklung Raum geben will.

Der Gedanke, dass dem „ich bin“ wesentlich ein Hegen und Pflegen zugehört, findet sich bei Heidegger in gewisser Weise, wenngleich mit noch komplett anderer Terminologie schon in seinem Buch *Sein und Zeit*, das 1927 veröffentlicht wurde. In diesem Buch bestimmt Heidegger die Grundstruktur des menschlichen Seins, das er Dasein nennt, als *In-der-Welt-sein*.⁹ Das In-der-Welt-sein wird dabei nicht als faktische Verortung verstanden, die in Form von GPS-Koordinaten erfasst werden könnte, sondern als Beschreibung des generellen Wie des Daseins – Heidegger bezeichnet dies als Existenzial. Dasein ist In-der-Welt-sein – oder mit Heideggers Worten:

⁹ Vgl. SuZ 53.

„Das Sein des Daseins besagt: Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt) als Sein-bei (innerweltlich be-
gegenndem Seienden).“¹⁰

Die ontologische Bestimmung dieser Seinstruktur, also die Antwort auf die Frage danach, was dieses Sein des Daseins ist, findet Heidegger in dem Titel „Sorge“.¹¹ Dasein, also das Sein des Menschen, ist derart, „dass es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht“.¹²

In der ontologischen Struktur des Menschen ist nach dieser Auffassung die Tendenz verankert, sich und seinen Lebensumständen nicht gleichgültig gegenüber zu stehen, sondern sich darum zu sorgen – und das insbesondere in einer Art und Weise, die als Hegen und Pflegen dessen bezeichnet werden kann, was natürlicherweise hervor kommt.

Mit solcher Pflege entsteht auch Kultur. Das lateinische Wort *colere*, dessen Substantivierung die lateinische *cultura* ist, die wiederum dem deutschen Wort „Kultur“ Pate steht, bedeutet Vergleichbares wie das, was die ursprüngliche Tätigkeit des Bauern ist. Kultur braucht Pflege und muss sich entwickeln, Kultur kann nicht aus dem Nichts geschaffen werden, sondern basiert auf einer Entwicklung. Kultur kann nicht hergestellt werden.

Die oftmals vorgenommene Gegenüberstellung von Kultur und Natur, in deren Kontext Kultur dasjenige bezeichnet, was der Mensch gestaltend hervorbringt, und Natur dasjenige, was ohne Zutun des Menschen entsteht, fokussiert nur auf den Aspekt der Involviertheit oder Nicht-Involviertheit des Menschen in das entsprechende Geschehen. Sie verschleiert aber die Verwandtschaft von Natur und Kultur, nämlich Verwandtschaft in dem Sinne, dass es in beiden Bereichen um Entwicklung geht, um Hegen und Pflegen – und nicht um Herstellen.

Werfen wir mit Heidegger noch einen Blick auf die Sprache, um einen weiteren wichtigen Aspekt aufzudecken. Das altnordische Wort „thing“ bezeichnete die Versammlung, auf der die freien Männer eines Stammes alle Sachen des Rechts verhandelten. Aus diesem Wort „thing“ hat sich vermutlich unser heutiges Wort „Ding“ entwickelt: Ursprünglich war das Ding also dasjenige, was der Gegenstand des „thing“ war, also der Gegenstand einer Gerichtsverhandlung oder einer Rechtsprechung. Diesem ursprünglichen Sinne des Wortes zufolge sieht Heidegger im Ding etwas Versammelndes. Das Ding im ursprünglichen Sinne ist etwas Wichtiges und Wesentliches, um dessen willen man sich versammelte, sich beriet und schließlich urteilte – wobei es dabei um Hab und Gut sowie um Leben und Tod gehen konnte. In einem solchen wesentlichen Ding sieht Heidegger vier wesentliche Bezüge

¹⁰ SuZ 192.

¹¹ Vgl. ebd.

¹² SuZ 12.

des menschlichen Seins versammelt, nämlich den Bezug auf die Göttlichen und die Sterblichen einerseits, auf Himmel und Erde andererseits.

Das Ding ist ein durch diese vier Pole bestimmtes Zwischen. Die vierfache Bezogenheit, in der das Ding verortet wird, nennt Heidegger das „Geviert“. In der durch dieses Geviert aufgebauten Spannung „west“ der Mensch, wenn er sich wesentlichen Dingen widmet, wenn er damit seinem Sein entspricht. Dieses Sein zeigte sich aber schon als Wohnen; im Wohnen sind wir beständig bei den Dingen – im Zwischenreich zwischen den Göttlichen und den Sterblichen, dem Himmel und der Erde. Im Wohnen mit und unter den Dingen findet dieses Zwischenreich einen greifbaren Ausdruck. In diesem Ausdruck entstehen überhaupt erst Orte, verwandeln sich Punkte, Flächen und Volumina eines Koordinatensystems in Räume. Lassen wir Heidegger noch einmal zu Wort kommen:

„Räume öffnen sich dadurch, dass sie in das Wohnen des Menschen eingelassen sind. Die Sterblichen sind, das sagt: wohnend durchstehen sie Räume auf Grund ihres Aufenthalts bei Dingen und Orten.“¹³

Solche Räume sind Räume der Heimat. Sie sind durch Dinge und Orte bestimmt – wobei die Orte sich wiederum nicht durch bestimmte GPS-Koordinaten auszeichnen oder finden lassen, sondern durch Erlebnisse und Ereignisse, durch die Bewandnis, die es mit ihnen hat. Und genauso sind die Dinge nicht durch materielle Qualitäten zu charakterisieren, sondern auch durch eine Bewandnis – mit solchen Dingen hat es etwas auf sich, sie haben in einem eminenten Sinne Bedeutung (und dabei kann diese Bedeutung auch in einem durch einen Geldwert messbaren Betrag bestehen – nur dieser allein macht die Bedeutung des Dings nicht aus). Die Heimat ist ein Raum, der gefüllt ist mit Dingen und Orten, mit denen es etwas auf sich hat.

Kultur ereignet sich in bewohnten Räumen, inmitten von Dingen. Dinge versammeln Menschen – der Aspekt des Mit-Seins, den Heidegger noch in *Sein und Zeit* an ganz zentraler Stelle seiner Überlegungen präsentiert hat, ist in seinem Vortrag von 1951 etwas in den Hintergrund getreten, wenngleich in der Herleitung der ursprünglichen Bedeutung des Dings mit präsent.

In *Sein und Zeit* ergibt sich der Aspekt des Mit-Seins aus der phänomenologischen Analyse des In-der-Welt-seins des Daseins. Dem Dasein begegnen in seiner Welt immer Andere – und zwar in ihrem Mitdasein in der

13 BWD 31 f.

Welt, d.h. wesentlich anders als leblose Objekte, nämlich mit einem bestimmten Gebaren. Dieses wird durch die Wesensverwandtschaft zum Selbstsein deutlich:

„Dieses Mitdasein der Anderen ist nur innerweltlich für ein Dasein und so auch für die Mitdaseinenden erschlossen, weil das Dasein wesenhaft an ihm selbst Mitsein ist. Die phänomenologische Aussage: Dasein ist wesenhaft Mitsein, hat einen existential-ontologischen Sinn.“¹⁴

Mit anderem Dasein pflegt der Mensch dann auch einen anderen Umgang als mit Dingen: Dieser Umgang ist nicht als ein Besorgen zu bezeichnen, sondern als Fürsorge:

„Wenn das Mitsein für das In-der-Welt-sein existenzial konstitutiv bleibt, dann muss es ebenso wie der umsichtige Umgang mit dem innerweltlich Zuhandenen, das wir vorgreifend als Besorgen kennzeichneten, aus dem Phänomen der *Sorge* interpretiert werden [...]. Der Seinscharakter des Besorgens kann dem Mitsein nicht eigenen, obzwar diese Seinsart ein *Sein zu* innerweltlich begegnendem Seienenden ist wie das Besorgen. [...] Dieses Seiende wird nicht besorgt, sondern steht in der *Fürsorge*.“¹⁵

Ein Lebensbereich, in dem in diesem Sinne fürsorglich anderen Menschen begegnet wird, hat heimatlichen Charakter – oder anders gesagt: Heimat ist geprägt durch einen fürsorglichen Umgang miteinander.

Heidegger hat diesen Aspekt des Mitseins zwar in Sein und Zeit herausgestellt, allerdings nicht aus einer gewissen Abstraktion herausgehoben. Der tschechische Philosoph Jan Patočka dagegen hat in seinem philosophischen Ansatz diesem Aspekt des Mitseins eine zentrale Bedeutung gegeben.

Eines von Patočkas zentralen Anliegen besteht genauso wie bei Heidegger darin, die Grundstruktur des menschlichen Daseins zu durchschauen und deutlich zu machen. Patočka bedient sich dabei des Begriffs der Bewegung, den man in seinem Sinne auch als existentielle Motivation bezeichnen kann. Nach Patočka sind drei dieser Bewegungen zu unterscheiden.

Von Leiblichkeit und konkretem Kontakt mit den Anderen ist die erste Bewegung bestimmt, die Patočka „Bewegung der Verankerung“¹⁶ nennt. In dieser Bewegung zeigt sich der Mensch als ein Wesen, das andere Menschen braucht, sich diesen anschließt und sich in den von diesen Anderen eröffneten und bestimmten Lebens-

¹⁴ SuZ 120.

¹⁵ SuZ 121.

¹⁶ Jan Patočka: Die natürliche Welt als philosophisches Problem (= Ausgewählte Schriften Bd. 3: Phänomenologische Schriften Bd. I). Hrsg. v. Klaus Nellen u. Jiří Němec. Stuttgart 1990 (im Folgenden zitiert als „Habil“), S. 248.

raum – nämlich die Heimat – einlebt. In seine Heimat wird der Mensch ohne sein Zutun hineingeboren, was Heidegger diesbezüglich zur Charakterisierung dieser Struktur als „Geworfenheit“¹⁷ veranlasste. Der Sinn dieser ersten Bewegung besteht nun im „Vertrautwerden mit der gegebenen Situation, mit dem, was in dieser Situation gegeben ist“¹⁸.

Allerdings ist das Erkunden der Heimat kein einsames Tun: In seiner Geworfenheit findet der Mensch sich immer in einer gemeinsamen Situation, in der er von Anderen angenommen ist. Ursprünglich tritt der Mensch in eine persönliche, nicht beliebige Beziehung zu diesen bestimmten, nicht austauschbaren Menschen, die für und mit ihm Heimat sind.

„In der Bewegung der Verankerung bildet sich also jene Urstruktur heraus, die als allgemeiner Rahmen zur menschlichen Welt gehört: Du – Ich – die gemeinsame Umgebung, wobei Ich und Du in gleichem Maße leiblich sind, allerdings nicht nur objektiv leiblich, sondern leiblich durch eine phänomenalisierende, erscheinende Leiblichkeit. Hier liegt die Quelle der Struktur Heimat – Fremde, die man als eine der wesentlichen Dimensionen der natürlichen Welt betrachten kann.“¹⁹

Die Geworfenheit in die Welt und das Angenommensein von der Heimat gehören nach Patočka zusammen: Der Mensch ist überhaupt nur insoweit geworfen, als er auch angenommen ist. Die ursprüngliche Akzeptanz stellt also nicht nur ein kontingentes Faktum dar, sondern bildet eine ontologische Voraussetzung für das menschliche Dasein.

„Ohne Angenommensein ist menschliches Dasein nicht denkbar; der Mensch ist nicht nur geworfen in die Welt, er ist auch angenommen; er ist überhaupt nur geworfen, insofern er auch angenommen ist; das Angenommensein ist eine Komponente des Geworfen-Seins.“²⁰

Patočkas Betonung der Zweiseitigkeit des In-der-Welt-seins als Geworfensein *und* Angenommensein stellt eine Korrektur der bei Heidegger einseitigen Interpretation des In-der-Welt-seins als Geworfenheit dar. Aus Patočkas Analyse geht hervor, dass es sich bei der ersten Bewegung nicht um einen defizitären Modus handelt, sondern dass sich das Dasein zwar nicht in der ersten Bewegung erschöpft – Patočka kennt ja drei Bewegungen der

17 Vgl. z.B. SuZ 181.

18 Habil 248.

19 Habil 252.

20 Habil 278.

menschlichen Existenz –, diese erste Bewegung aber genauso wie die anderen Bewegungen zum menschlichen Dasein dazu gehört und die anderen Bewegungen gleichermaßen voraussetzt wie bedingt.

Ziel der Verankerung im Leben, die in der ersten Bewegung zentral ist, ist es nicht, „gemeinschaftlich zu handeln“²¹, sondern es geht darum, „gemeinsam zu sein“²²: *Gemeinsam* und nicht allein, da das Sein in der Welt immer ein Mitsein ist und da gerade die Verwurzelung und Verankerung in der Welt vermittelt ist durch die Anderen, *zu sein* und nicht zu handeln oder zu agieren, da das Handeln und Agieren in der Welt der Dinge hier noch gar nicht thematisch ist. In der ersten Bewegung ist nur das Sicheinfinden in die je eigene Welt mit Dingen und Orten, mit denen es eine Bewandnis hat, relevant.

Die durch die Anderen bestimmte Umgebung der Heimat ist ein Schutzraum, in dem leibliche, geistige und emotionale Bedürfnisse befriedigt sowie leibliche, geistige und emotionale Potentialitäten entwickelt und geübt werden können. Die Heimat in diesem Sinne ist ein Raum, der Entwicklung ermöglicht. Die Bemächtigung des eigenen Leibes ist im Sinne des Gedankens von der kinästhetischen Funktion des Leibes eine Grundvoraussetzung zur Phänomenalisierung der Phänomene durch die leibliche Bewegung und damit eine Grundvoraussetzung von Leben überhaupt. Patočka spricht deshalb auch von der „ontogenetischen“²³ Funktion der Leiblichkeit.

In der Bewegung der Verankerung drückt sich der vergangenheitliche Charakter der menschlichen Existenz aus: Die Beziehung über die Anderen bzw. zunächst über einen Anderen, der als Du auftritt, zur Welt bzw. die Verwurzelung über dieses Du in der Welt ist eine Beziehung zu dem, was schon da ist²⁴. An dieser Eigenart der ersten Bewegung wird die Kontingenz des menschlichen Daseins deutlich. Die Angewiesenheit auf Andere, die ursprüngliche eigene Bedürftigkeit und Unselbständigkeit, die Unverfügbarkeit der Heimat in dem Sinne, dass Heimat nicht selbst gewählt werden kann – all dies ist Ausdruck des Zufalls der Situiertheit des Menschen: Er kann nicht steuern, in welche Situation er hinein geboren wird. Daher kommt dem Glück in der ersten Bewegung eine besondere Bedeutung zu: Es bedeutet ein großes Glück, eine lebensbejahende und intakte Heimat vorzufinden. Und es bedeutet ein großes Glück, die Heimat auch als solche bewahren und erhalten zu können.

Als zweite Bewegung kennt Patočka die Bewegung der Selbstverlängerung. Ihr treibendes Moment ist der Schutz der Heimat, um den Vollzug der ersten Bewegung weiterhin zu ermöglichen. In der zweiten Bewegung

21 Habil 277.

22 Ebd.

23 Vgl. Habil 252.

24 Vgl. Jan Patočka: Die Bewegung der menschlichen Existenz (= Ausgewählte Schriften Bd. 4: Phänomenologische Schriften II). Hrsg. v. Klaus Nellen, Jiří Němec u. Ilija Srubar. Stuttgart 1991 (im Folgenden zitiert als „BmE“), S. 218. Vergangenheit versteht Patočka im Anschluss an Heidegger nicht als vorübergehende Zeit, die nicht mehr ist, sondern im Sinne „einer stets unabdingbar da seienden“ (BmE 220). Vgl. SuZ §65.

zeigt sich die Notwendigkeit von Arbeit und Kampf: Arbeit ist notwendig, um körperliche und geistige Bedürfnisse in der Heimat befriedigen zu können. Kampf ist notwendig, um die Sphäre der Heimat zu verteidigen. Auch während der Arbeit wird gekämpft: Der Kampf dient der Förderung der Karriere, dem Aufstieg in der Hierarchie der Ordnung der Arbeit, also der besten Stellung in der organisierten Zusammenarbeit mit anderen.

Das Engagement in der Welt bedeutet eine Verdinglichung des Menschen, und zwar sowohl des jeweiligen Ich als auch der Anderen. Die Beziehung zu den Anderen wird im Vollzug der zweiten Bewegung durch Sachlichkeit geprägt – das fürsorgliche miteinander Umgehen weicht einem interessegeleiteten Besorgen. In dieser gegenwärtigen, da auf das Hier und Jetzt bezogenen Bewegung, steht Gemeinsamkeit mit Anderen im Mittelpunkt, allerdings wird im Zuge der Verdinglichung die individuelle Persönlichkeit der Anderen genauso wie die des jeweiligen Ich unwichtig. Die Menschen werden reduziert auf ihre Funktion, eine bestimmte Rolle zu erfüllen.

Der Vollzug der sozialen Organisation der Arbeit weist über den Rahmen der Selbstverlängerung hinaus, indem sich innerhalb dieses Vollzugs die Frage nach der „Ordnung der menschlichen Beziehungen schlechthin (historisch also jener innerhalb der Polis)“²⁵ stellt. Diese Frage bzw. eine Antwort auf diese Frage zieht dann die Frage nach der Legitimität einer gesellschaftlichen Ordnung nach sich – wodurch in der zweiten Bewegung neben der Entstehung der Politik auch zugleich die Entstehung der Philosophie angelegt ist.

Durch den im Leben des Menschen mit Notwendigkeit angelegten Eintritt in den Prozess der Arbeit öffnet sich durch die Möglichkeit des bewussten Überwindens der Entfremdung die Möglichkeit des Aufschwungs zum „Leben in der Wahrheit“²⁶, das ein Leben in Verwirklichung aller menschlicher Möglichkeiten bedeutet. Im Gegensatz zu den ersten beiden Bewegungen, deren Vollzug notwendige Bedingung für die materielle Existenz des Menschen ist, ist der Vollzug der dritten Bewegung in diesem Sinne optional; er bedeutet ein Transzendieren der materiellen Bedingtheit des Menschen. Patočka nennt diese Bewegung deswegen auch „Bewegung des Durchbruchs oder des eigentlichen Selbstbegreifens“²⁷. Aus der Verlorenheit unter den Dingen und an die Dinge in der Welt, aus der Versunkenheit in die Prozesse von Arbeit und Produktion kann der Mensch in dieser dritten Bewegung über den Kontakt zum Anderen zu sich selbst zurückfinden.

Im Übergang von der zweiten zur dritten Bewegung vollzieht sich eine wesentliche Änderung des Selbstverständnisses des Menschen: Die Existenz wird als auferlegte und aufgegebene, aber auch gestaltungsfähige erkannt.

25 Ilja Srubar: Praxis, Arbeit und Dialektik. In: Jan Patočka. Ästhetik, Phänomenologie, Pädagogik, Geschichts- und Politiktheorie. Hrsg. v. Matthias Gatzemeier. Aachen 1994, S. 55.

26 Vgl. BmE 252. Vgl. zur Praxis des „Lebens in der Wahrheit“: Václav Havel: Versuch, in der Wahrheit zu leben. Aus d. Tschechischen v. Gabriel Laub. Hamburg 1989.

27 Habil 261.

Jeder, der die dritte Bewegung vollzieht, erkennt, dass sein Sein nicht das Sein eines Dinges ist, sondern dass in seinem Sein ein Selbstverhältnis und ein Interesse an diesem Sein liegt.

Die Fraglosigkeit des Sinnes des Lebens, die in den ersten beiden Bewegungen vorherrscht und innerhalb derer sich der Sinn des Lebens in der Erhaltung der Art und der Bewahrung der Heimat erschöpft, wird einerseits durchbrochen angesichts der Frage nach der Organisation der Form von Arbeit, die es ermöglicht, die Bedürfnisse des täglichen Lebens zu befriedigen, andererseits durch die Frage nach der Begründung dieser Organisation. Die Entdeckung der Fragwürdigkeit des Sinnes des Lebens, die sich immer angesichts der Anderen einstellt, ist gleichbedeutend mit der Entdeckung der eigenen Freiheit und der Verantwortung für sich selbst und den Sinn des eigenen Lebens.²⁸

Den zeitlichen Charakter der dritten Bewegung bestimmt Patočka als Zukunft: Das Bewusstsein der Freiheit bedeutet das Bewusstsein des Seins in Möglichkeiten. Das Sein in Möglichkeiten ist ein offenes Sein: Es ist offen für sich, die Dinge und die Anderen. Es entwirft sich in seine Möglichkeiten. Der Entwurf ist freilich kein Plan, der abstrakt konstruiert und dann realisiert würde, ohne dass der Planende in eine enge Beziehung zu seinem Plan treten würde, sondern der Entwurf *ist* nur insoweit, als die in ihm enthaltenen Möglichkeiten als Möglichkeiten der eigenen Existenz verstanden und verwirklicht oder aufgegeben werden. Das heißt, dass die Beziehung des Menschen zur Wahrheit des Seins „ursprünglich nicht objektivierend, kontemplativ, konstatierend oder theoretisch, sondern eminent praktisch ist“²⁹.

Ein Seiendes von derart offener Seinsart erschließt anderes Seiendes, lässt anderes Seiendes sein durch Hingabe an und Sichöffnen für dieses andere Seiende. Die Hingabe ist eine Entscheidung für die Welt – und bedeutet doch gleichzeitig die Aufgabe des eigenen Selbst als eines rein individuellen Seienden. Die Endlichkeit des menschlichen Seins, die in den ersten beiden Bewegungen als Beschränkung erfahren wird, wird nun zum Tor zur Unendlichkeit, das Leben wird „in einem gewissen Sinne ewiges Leben“³⁰: In der Hingabe wird mit anderen Menschen eine Gemeinschaft geschaffen, die die Endlichkeit des einzelnen Menschen und seine beschränkte Lebensspanne überdauert. Die Überwindung der Verfallenheit an die Welt und damit die Überwindung der menschlichen Endlichkeit ist damit möglich durch die zur kommunikativen Gemeinschaft führende Wahl der Anderen.

28 Vgl. Jan Patočka: *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte und ergänzende Schriften* (= *Ausgewählte Schriften* Bd. 2). Hrsg. v. Klaus Nellen und Jiří Némec. Stuttgart 1988, S. 88 f.

29 BmE 253.

30 Habil 267.

Selbstfindung ist nichts anderes als das Finden des eigenen Selbst im Anderen³¹, existenzielle Kommunikation – um einen Terminus von Karl Jaspers zu gebrauchen – offenbart sich somit als wesentliche Dimension der natürlichen Welt.

So ist nach Patočka mit den drei Bewegungen die Struktur des menschlichen Seins und korrelativ die Struktur der natürlichen Welt auf neue Weise erfasst:

„Die natürliche Welt ist das, was das menschliche Sein durch seine ontologische Struktur mit sich bringt; das menschliche Sein als jenes Mit-Sein, dessen letzte Begründung in der Zeitlichkeit liegt, oder, genauer, in den beiden Möglichkeiten der Zeitigung, als da sind: der Entwurf des Selbst zwischen den Dingen, und die Sammlung an den Grenzen des menschlichen Daseins. Die natürliche Welt erscheint so als eine dreifache Bewegung: die Bewegung des Annehmens einmal, die dem Dasein in den Formen von Liebe und Hass einen Ansatzpunkt zur Verwurzelung bietet; weiter die Bewegung der Entfremdung sowie Überschreitung, die dem Dasein einen eigenen Platz in der Natur, der menschlichen wie der über-menschlichen, verschafft; die Wahrheitsbewegung schließlich in dem oben ausgeführten Sinne, die das Dasein in eine Beziehung zum All setzt und zu dem, durch was sich das All offenbart.“³²

Die Welt ist also ursprünglich „nichts Reales, sie besteht nicht aus Dingen und nicht aus rein dinglichen Beziehungen“³³. Vielmehr lassen sich die Zusammenhänge der Welt beschreiben als Verstehens-Zusammenhänge, die Welt zeigt sich als eine „Umgebung“, in der ich Dingen, die eine andere Art des Seins haben als ich selbst, *begegnen* kann³⁴. Das Verstehen der Dinge und in der Folge das Selbstverständnis geschieht in Begegnung und Umgang mit den Dingen. Die Erschließung der Welt vollzieht sich durch das Hantieren mit den Dingen in der Welt. In diesem Hantieren bildet sich das Weltverständnis als ein Verständnis der Dinge und des Selbst als eines strukturierten Ganzen heraus, auf das hin das Handeln ausgerichtet ist.

In dieser Umgebung mit dem Titel Lebenswelt bewegt sich die menschliche Existenz – allerdings nicht so, wie sich ein Spaziergänger in der ihn umgebenden, von ihm völlig unabhängigen Natur bewegt, sondern so, dass

31 Vgl. BmE 217. Ganz in diesem Sinne äußerte sich übrigens auch Martin Buber: „Der Mensch wird am Du zum Ich.“ (Martin Buber: Ich und Du. In: Martin Buber: Das dialogische Prinzip. Gütersloh 2002, S. 32).

32 Habil 279. Vgl. auch Habil 273, wo Patočka die Sorge und die Zeitlichkeit als Grundstrukturen der natürlichen Welt benennt.

33 BmE 252.

34 BmE 253.

Bewegung und Umgebung sich wechselseitig ganz wesentlich strukturieren und prägen – es liegt eine dialektische Bewegung vor. Diese ist nur dann und nur insoweit möglich, als sich die Welt dem praktischen Zugang zu ihr öffnet, nicht nur dem theoretischen. Patočkas Überlegungen zur Bewegung der menschlichen Existenz machen deutlich, dass der Zugang zur Welt primär über ein „ich kann“ geschehen muss und dass er dagegen nicht allein über ein „ich nehme wahr“, „ich beobachte“ oder „ich denke“ gelingen kann. Die natürliche Welt ist primär keine Welt der theoretischen, sondern der praktischen Erfahrung. Das Leben in der Wahrheit ist kein Leben in der (theoretischen) Wahrheit der Erkenntnis, sondern in der (praktischen) Wahrheit des Handelns, ein Leben „in Letztverantwortung“³⁵.

Wie oben bereits anhand der Analyse der Heimat eines Menschen bemerkt wurde, sind kulturelle Prägungen primär im Rahmen der ersten Bewegung der menschlichen Existenz bedeutsam. Da diese Bewegung diejenige ist, in der die Fähigkeiten und Fertigkeiten des Menschen am meisten geübt werden, gewinnt der kulturelle Stil der Heimat auch für das Agieren und Reagieren des Menschen in der zweiten und dritten Bewegung eine bedeutsame Rolle. Insbesondere in der zweiten Bewegung, in der sich der Mensch in Auseinandersetzung weiß mit anderen Menschen und sich konfrontiert sieht mit deren Andersartigkeit, stellt sich für ihn die Frage, wie weit er seine kulturell bedingten Eigenheiten zugunsten einer gelingenden Kooperation zurückstellen will und kann, inwieweit er also aus pragmatischen Gründen Selbstbescheidung oder sogar Selbstverleugnung üben will und kann. In der ersten Bewegung ist eine solche kulturelle Selbstbescheidung nicht nötig, da sich der Mensch umgeben weiß von anderen Mitgliedern seiner Kultur und das gemeinsame, wesentlich kulturell geprägte Sein im Vordergrund steht. In der dritten Bewegung steht eine kulturelle Selbstbescheidung gar nicht zu Debatte, da der Mensch hier seine eigene Wahrheit entdeckt und lebt; jeder zweckrationale Eingriff in den Akt der Selbstverwirklichung zerstört diesen schon im Keim.

Heimat ist der Ort der ersten Bewegung der menschlichen Existenz. Die Bedeutung von Heimat besteht darin, diese erste Bewegung zu ermöglichen und damit auch die Basis für die weiteren Bewegungen darzustellen. Heimat ist von daher der Ausgangspunkt eines gelingenden Lebens und immer wieder Rückzugsort innerhalb dessen. Heimat ist ein Lebensraum – aber nicht ein Lebensraum im Sinne einer geographischen Verortung (wie z.B. die Arktis der angestammte Lebensraum der Eskimos ist), sondern ein Lebensraum im Sinne eines ideellen Raums von ganz praktischen Möglichkeiten der Lebensentfaltung. Die Umwelt wird umso bedrohlicher erlebt, je kleiner

³⁵ BmE 310. In dieser Terminologie beruft sich Patočka auf Husserl, allerdings kommt er gegen Ende des Aufsatzes *Die Philosophie der Krisis der Wissenschaften nach Edmund Husserl und sein Verständnis einer Phänomenologie der Lebenswelt* (BmE 310-339), in dem er diese Bestimmung vornimmt, zu dem Schluss, dass Husserls Philosophie es gerade nicht leisten kann, ein solches Leben zu begründen.

dieser Bereich der Heimat wird – und er wird umso kleiner, je mehr die Dinge und Orte, mit denen es eine Beziehung für die jeweiligen Menschen hat, in die Ferne rücken, und je weniger vertraute Menschen, die Sicherheit stiften und Halt bieten, diesen Bereich bevölkern. Andererseits: Je mehr dieser Lebensraum, der als Heimat erlebt wird, seiner Funktion als Ausgangsbasis beim immer wieder neuen Start des Menschen in das Leben gerecht wird, desto eher können auch die anderen menschlichen Bewegungen und kann damit das ganze Leben gelingen.

Heimat im Kontext der Flüchtlingsdebatte

In der aktuellen Debatte über den Umgang mit Flüchtlingen rücken zunehmend drei Aspekte in den Vordergrund, nämlich erstens die Frage nach der praktischen Bewältigung des Problems der Versorgung von neu angekommenen Flüchtlingen, dann die Frage danach, wie eine Begrenzung der Zahl der in Deutschland (und generell in der EU) einreisewilligen Menschen erreicht werden kann, schließlich die Frage nach dem Umgang mit den hier lebenden Migrant*innen, bzw. deren Status.

Ersteres ist vor allem eine logistische, sachliche und versachlichende Herausforderung, die – um Patočkas Terminologie zu verwenden – in den Bereich der zweiten Bewegung der menschlichen Existenz gehört. Es gilt natürlich auch hier, dass bei dieser Aufgabe niemals vergessen werden darf, dass die Flüchtenden Menschen sind und nicht nur Nummern und Zahlen in Statistiken, Verteilungsschlüsseln, Kapazitäts- und Anforderungsberechnungen – aber für das staatliche Handeln haben sie eben auch und in vielfacher Hinsicht sogar primär diesen Charakter.

Nichts desto Trotz gehört es auch zu den staatlichen Aufgaben, die erste und dritte Bewegung der menschlichen Existenz zu ermöglichen – was sich nicht zuletzt aus Artikel 1 des deutschen Grundgesetzes ergibt: Zur Achtung der Würde des Menschen gehört die Ermöglichung, sich eine Heimat im oben bezeichneten Sinne schaffen zu können und der Suche nach einer erfüllten menschlichen Existenz nachkommen zu können. Was staatlicherseits dazu erforderlich ist, wird umso klarer, je klarer erfasst ist, was da staatlicherseits überhaupt geleistet werden muss. Überlegungen wie die hier vorgetragenen können dabei helfen, diese Klarheit zu gewinnen, können damit also auch dazu beitragen Klarheit darüber zu gewinnen, welche Form des Umgangs mit den hier angekommenen Menschen angebracht ist und welche nicht.

Dies ist vor allem vor dem Hintergrund der Debatte wichtig, die nach den Übergriffen von Männergruppen vor allem auf Frauen in der Silvesternacht aufgekommen ist. Zwar wird immer noch aus keinem ernst zu nehmen-

den politischen Lager in Frage gestellt, dass es sich bei den Übergriffen um Straftaten einzelner oder organisierter Gruppen handelt und nicht Straftaten der „Flüchtlinge“. Zumindest dem Worte nach werden also Generalverdächtigungen nach wie vor nicht vorgenommen, allerdings hat sich die Tonlage der Diskussion – vor allem in anonymen Medien wie dem Internet – deutlich verschärft.

Sofern und soweit also von Heimat in der aktuellen Debatte um Flüchtlinge die Rede ist, muss immer wieder daran erinnert werden, dass einerseits jeder Mensch seine Heimat immer mit nimmt (und von daher der Verlust der Heimat auch nicht einfach dadurch schon vollzogen ist, dass man den Ort seines täglichen Lebens wechselt), dass andererseits mit der Distanz von bekannten und vertrauten Menschen, Dingen und Orten die Heimat als Rückzugs- und Rekreationsbereich immer stärker bedroht ist und die Gefahr wächst, dass Heimat ihre bergende und Schutz bietende Funktion im Ganzen der menschlichen Bewegung nicht mehr garantieren kann – was ja immer wieder auch Anlass dafür ist, dass das Leben eines Menschen komplett aus den Fugen gerät.

Das kann natürlich keine Entschuldigungsstrategie sein, die entweder Gesetzesverstöße rechtfertigen oder, weniger extrem, Verstöße gegen hier geltende Wertigkeiten, Sitten und Normen leichtfertig akzeptieren ließen; an erster Stelle gehören dazu die Grundregeln des Respekts vor anderen Menschen und deren Andersartigkeit und damit verbunden die Akzeptanz der Tatsache, dass andere Menschen andere Meinungen vertreten. Aber nichts desto trotz: Je mehr der andere Mensch – auch und vor allem wenn es ein Flüchtling ist, der per se einen schwachen sozialen Status in unserer Gesellschaft hat – auf Verständnis trifft, desto eher kann er mit seinen Nöten und Ängsten, mit seinen Bedürfnissen und Wünschen, mit seinen Angeboten und Gaben ernst genommen werden – und das impliziert natürlich auch die Tatsache, dass von manchen hier ankommenden Menschen für unsere Gesellschaft eine Gefahr ausgehen kann. Aber wie nicht zuletzt jüngst im Zusammenhang der Aufarbeitung des NSU deutlich geworden ist, ist die Eigenschaft der Gefährlichkeit für die Gesellschaft kein Privileg von Flüchtlingen. Es gilt hier zwei der vielleicht bedeutsamsten Errungenschaften unserer rechtsstaatlichen Ordnung hoch zu halten, dass nämlich jeder Mensch als unschuldig zu gelten hat, solange seine Schuld nicht erwiesen ist, und dass vor dem Gesetz alle Menschen, unabhängig von sozialem Stand, Geschlecht, Alter, Herkunft, etc. gleich sind. Oder wie Malin Schulz es in der *Zeit* so drastisch ausgedrückt hat, als sie ihre Angst beschrieb, nachdem sie selbst in der Silvesternacht von zwei arabischen Männern körperlich bedrängt wurde, dass es nämlich egal sei, „ob der Angreifer ein deutsches oder ein arabisches Arschloch ist“.³⁶

³⁶ Malin Schulz: Mein Sylvester. In: Die Zeit, Nr. 3 vom 14. Januar 2016, S. 1

An dieser Stelle schließt sich die zweite, aktuell auch sehr kontrovers diskutierte Frage an, nämlich wie eine Begrenzung der Anzahl der einreisewilligen Menschen möglich ist. Wenn für eine erfüllte menschliche Existenz der Vollzug aller drei Bewegungen nach Patočka möglich sein muss, so muss das Augenmerk darauf gerichtet werden, was denn im Herkunftsland der Migrantinnen und Migranten den Vollzug dieser Bewegung verhindert. Heimat kann durch die Vertrautheit mit der bekannten Lebensumgebung in besonderem Maße im Herkunftsland erlebt werden, allerdings können dort bekanntlich auch Verhältnisse herrschen, die ein Leben und Erleben buchstäblich unmöglich und unzumutbar machen. Falls und soweit sich ein Staat (z.B. Deutschland) und eine Staatengemeinschaft (z.B. Europa) global verantwortlich auch für das Entstehen und Bestehen von Krisensituationen empfindet und auch das eigene Zutun dazu reflektiert, ergeben sich daraus wenn nicht Hinweise, wie die Krisen aufgelöst werden können, so doch zumindest Aufgaben zur Abfederung und Milderung der Not der Menschen, die unter den mitverursachten Krisen zu leiden haben.

Es stellt sich hier wohl in der Tat die Frage nach der Entscheidung dafür, welches globale Staatsmodell gelebt werden soll: Globale Verantwortungslosigkeit, die in Ignoranz des eigenen Beitrags bei der Entstehung globaler und lokaler Krisen das – oft nur kurzfristige – Wohl des eigenen Staats im Auge hat, das möglichst lange durch möglichst effektive Abschottung gefördert werden soll – oder das Bekenntnis zu globaler Verantwortung unter Akzeptanz des eigenen Beitrags zur Entstehung von globalen und lokalen Krisen, das allerdings – soll es nicht nur ein Lippenbekenntnis sein – auch von entsprechend tatkräftiger Hilfe für die Betroffenen begleitet sein muss.

Es ist eine Trivialität, dass auch in unserer reichen Gesellschaft alle Ressourcen endlich sind. Kommen notleidende und mittellose Menschen nach Deutschland und Europa wird ihnen hier Fürsorge zuteil, bedeutet das auch, dass diese Mittel anderweitig nicht mehr zur Verfügung stehen. Und wie so oft sind bei solchen Verteilungskämpfen in der Regel diejenigen die Leidtragenden, die sowieso nicht zu den Wohlhabenden gehören. Beamtengehälter, Einkommen von Fachkräften und Managergratifikationen werden sicherlich nicht angesichts der Aufnahme von Migranten gekürzt, soziale Leistungen für Hartz-IV-Empfänger stehen da schon eher auf dem Prüfstand.

Zu wünschen wäre es, dass diese Situation das Leistungsprinzip in vielleicht veränderter Form auf den Plan ruft: Dass nämlich diejenigen, die sich viel leisten können, ohne dass es ihnen weh tut, sich stärker in der Pflicht zum gesellschaftlichen Engagement sehen – und wir alle die Chancen nicht übersehen, die eine gesellschaftliche Veränderung mit sich bringen kann. So sei es erlaubt, mit ein paar Zeilen von Hermann Hesse zu schließen, der sich in seinen Werken auf sehr bemerkenswerte Weise mit dem Thema Heimat beschäftigt hat:

„Und jedem Anfang wohnt ein Zauber inne,
Der uns beschützt und der uns hilft, zu leben.

Wir sollen heiter Raum um Raum durchschreiten,
An keinem wie an einer Heimat hängen,
Der Weltgeist will nicht fesseln uns und engen,
Er will uns Stuf' um Stufe heben, weiten.
Kaum sind wir heimisch einem Lebenskreise
Und traulich eingewohnt, so droht Erschlaffen,
Nur wer bereit zu Aufbruch ist und Reise,
Mag lähmender Gewöhnung sich entrafen.

Es wird vielleicht auch noch die Todesstunde
Uns neuen Räumen jung entgegen senden,
Des Lebens Ruf an uns wird niemals enden...
Wohlan denn, Herz, nimm Abschied und gesunde!“³⁷

37 Hermann Hesse: Stufen. In: Hermann Hesse: Die Gedichte. Hrsg. v. Volker Michels. Frankfurt am Main, 2001.