

‚Heimat‘ als gelingende Ordnungskonstruktion

JOACHIM KLOSE

1. HEIMAT ALS ‚SOZIALE UNVERFÜGBARKEIT‘ UND RESSOURCE VON ORDNUNGSKONSTRUKTION

Unverfügbar ist uns die Materie, aus der wir bestehen, desgleichen jener Körper, in dem – bzw. als welcher – wir leben.¹ Unverfügbar, vielleicht aber unbekannt, sind uns auch die Eltern, von denen wir abstammen. Und unverfügbar, wenn auch nicht jedem in gleicher Eindeutigkeit oder Selbstverständlichkeit gegeben, ist uns ebenfalls das, was man ‚Heimat‘ nennt. Wer dergleichen besitzt, nimmt ‚Heimat‘ in vielerlei Hinsicht als Grenzmarkierung für das, was ihm einesteils vertraut und zu eigen ist – und andernteils fremd und erst durch Verlassen früherer Grenzen zugänglich.

Was genau aber erlebt man ‚als Heimat‘? Und auf welche Weise erlebt man dies als Kontext seines Handelns – und zwar nicht nur im Hier und Jetzt, sondern auch beim Vorausblick auf erst noch zu übersteigende Grenzen sowie in der Rückschau auf das, was einen womöglich so sehr prägte, dass man seine lebensgeschichtlichen Verfügungen eben doch in dessen Bannkreis traf? Das sind die Fragen, auf die im Folgenden Antworten gesucht werden. Diese werden zeigen, dass gerade ‚Heimat‘ *nichts von Natur aus Unverfügbares* ist, sondern eine *Ordnungskonstruktion*, die ihre scheinbare ‚Natürlichkeit‘ dem Gelingen vieler alltagspraktischer Hervorbringungsprozesse verdankt, die dem einen so ‚selbstverständlich‘ und dem anderen so ‚uninteressant‘ sind, dass sie oft im toten Winkel analytischer Aufmerksamkeit liegen.

Die Vorläufer unseres Heimatbegriffes sind mittelhochdeutsch ‚heimout(e)‘ und althochdeutsch ‚heimuoti‘ bzw. ‚heimoti‘. In ihnen steckt etymologisch die indogermanische Wurzel ‚kei‘ mit ihrer Bedeutung: ‚liegen; Ort, an dem man sich niederlässt‘. Das Wort ‚Heimat‘ hat dergestalt von Beginn an eine anthropologische

1 Siehe hierzu auch den Beitrag von C. Meißelbach zur politischen Ordnungskonstruktion und der Natur des Menschen in diesem Band.

Bedeutung. In der Literatur wird Heimat erstmals bei Adelung als „der Ort, das Land, wo jemand daheim ist“ definiert.² So enthält der Heimatbegriff in semantischer Hinsicht auch Tönungen von Sicherheit und Ruhe. Nicht also Jurisprudenz, Geographie oder ideologische Engführungen waren das bestimmende Medium des Heimatbegriffes, sondern die individuell erlebte Lebenserfahrung. Diese bestimmt auch die Heimatsuche in der Gegenwart und wurde sichtbar in der Neubestimmung des Begriffs während der industriellen Revolution oder der Verwendung nach dem Zweiten Weltkrieg.

Vom 16. Jahrhundert an bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts besaß Heimat eher eine rein wirtschaftliche Bedeutung.³ Begriffe wie ‚Heimatrecht‘ und ‚Heimatbesitz‘ verweisen darauf, dass ‚Heimat‘ lange Zeit direkt an den persönlichen Besitz von Haus und Hof gebunden war. Im 19. Jahrhundert wurden dann sehr verschiedene Heimatbegriffe durchgespielt.⁴ Gemeinsam war ihnen einesteils ihr Abgrenzungscharakter zum jeweils Anderen mit dessen Heimat und andernteils ihr nationaler Rahmen, innerhalb dessen sich dann recht unterschiedliche Heimatbezüge als eigenständige Phänomene entwickelten.⁵

In den 1960er Jahren diagnostizierte die Kulturanthropologie drei Basisbedürfnisse, welche die Territorialität des Menschen ausmachen: das Bedürfnis nach Sicherheit, nach Stimulation und nach Identität.⁶ Heimat wurde dabei als das vom Subjekt von innen heraus entworfene Weltverhältnis betrachtet und bedarf in diesem Sinn der subjektiven Aneignung, des ‚Sich-heimisch-Machens‘. Heimat ist dann nicht nur eine Umgebung, an die man sich anpasst, sondern etwas, das es erst sich anzuverwandeln, ja zu schaffen gilt. Einerseits also ‚widerfährt‘ Heimat einem, denn sie bildet sich aus den Wirklichkeiten, in denen man sich befindet, und lässt dann das Gegebene als ‚naturhaft‘ empfinden. Andererseits wird Heimat als menschlich oder kulturell erlebt, durchforscht, angeeignet und dadurch überhaupt erst geprägt.

Im Heimatbegriff treffen dergestalt die Unverfügbarkeiten von Material und Natur, von Kultur und Gesellschaft, von Alltag und politischer Ordnung aufeinander. Sie alle verlangen einerseits nach individueller Akzeptanz und Anpassung, werden andererseits aber vom sie sich aneignenden Einzelnen immer wieder modifiziert und transzendiert, sind also Ergebnis menschlicher Aktivitäten, ja Wirklichkeitskonstruktion.⁷ Heimat ist folglich immer Heimat *für jemanden*, also *daseinsrelativ*⁸ – etwa so, wie das Farben im Verhältnis zur Farbwahrnehmung sind. Im Hei-

2 Vgl. A. Lobensommer 2010, S. 67.

3 Duden 2006, S. 277.

4 Vgl. M. Seifert 2010, S. 12.

5 Vgl. A. Lobensommer 2010, S. 68.

6 M. Seifert 2010, S. 11.

7 Siehe hierzu den Beitrag von W. J. Patzelt zur ethnomethodologischen Analyse von Ordnungskonstruktion in diesem Band.

8 Vgl. M. Scheler 1977, S. 70ff.

matbegriff verschränken sich solchermaßen innere und äußere Wirklichkeit. Und nach keiner Seite lässt sich solche Verschränkung inhaltlich auflösen: Heimat ist eben nicht nur ein Ergebnis subjektiver Konstruktionen, sondern bereits die geographische und situative Verortung personaler Ereignisse und lebensgeschichtlicher Prozesse. Eine besondere Schwierigkeit wissenschaftlicher Erfassung von ‚Heimat‘ liegt also darin, dass viele verobjektivierende Wissenschaften zum Ziel haben, „ein Wissen zu gewinnen, dessen Gegenstände nicht mehr daseinsrelativ auf das Leben sind und nicht relativ auf seine möglichen Werte“⁹. ‚Heimat‘ aber ist von anderer Art. Ihre anthropologische Erforschung fokussiert gerade auf den innersten Kern von Individuen – und fragt *zugleich* nach dessen Relevanz für die Bildung kollektiver Identität.

Untersuchungen von Ethnologie und Anthropologie zur ‚Heimat‘ blicken denn auch keineswegs nur auf Individuen, sondern gerade auf deren Gesellschaften, als deren Teil die Einzelnen identifiziert werden – etwa so:

„Der Melanesier ist nicht nur deshalb ‚total‘, weil wir ihn in seinen verschiedenen individuellen Aspekten, den ‚physischen und physiologischen, den psychischen und soziologischen‘ Dimensionen wahrnehmen, sondern weil er eine synthetische Individualität und Ausdruck einer Kultur ist, die gleichfalls als ein Ganzes wahrgenommen wird.“¹⁰

Die Anthropologie interessiert sich für die *Vorstellungen* von Individuen nicht nur deshalb, weil in ihnen soziale Konstruktionen sichtbar werden, sondern gerade auch, weil die Vorstellungen von Individuen in der Regel auch Vorstellungen ihrer *Verbindungen zu Anderen* beinhalten, also jenes ‚sozialen Bandes‘, das aus Einzelnen eine Gemeinschaft oder Gesellschaft macht.¹¹ Soziale Bindungen sind aber stets solche in Raum und Zeit. Also lenkt die Beschäftigung mit ‚Heimat‘ die Aufmerksamkeit auch auf die Beschäftigung mit jenen konkreten Orten, an denen Individuen beheimatet sind, präzise: auf das Verhältnis von Ort und Verortung. So gesehen erweist sich Heimat als eine Art ‚organische Ganzheit‘ aus vorgegebener Natur und nachträglich geschaffener menschlicher Ordnung, einer Ordnung, die allein durch das – entlang natürlicher Fähigkeiten – von je spezifischer Kultur geprägte Handeln des Menschen hervorgebracht und aufrechterhalten wird. Ein solcher sozialer Konstruktionsprozess von Heimat startet also auf der Grundlage unverfügbarer materieller und biologischer Voraussetzungen, arbeitet mit – nach Zeit und Raum kulturspezifischen – Wissensbeständen, ist geprägt von den bereits bestehenden sozialen, rechtlichen und politischen Ordnungsstrukturen, kann diese aber überschreiten

9 M. Scheler 1977, S. 23.

10 M. Augé 2010, S. 31.

11 Vgl. M. Augé 2010, S. 29ff.

und verändern, weshalb auch Visionen und Potentialitäten schon hier-und-jetzt Bestandteile dessen werden können, was als ‚Heimat‘ hervorgebracht wird.

So gesehen lässt sich formulieren: ‚Heimat‘ ist jener Ort der Herkunft, der un-
verfügbar und existentielle Vorgabe ist, in den man hineingeboren ist. Heimat um-
schließt jene Bilder und Mythen, mit denen man groß geworden ist; sie wird unmit-
telbar fassbar in einer gemeinsamen Sprache, in gebräuchlichen Riten und Verhal-
tensmustern, in den Bildern der gewohnten Landschaft, ja selbst in nur noch
erinnerten Speisen und Gerüchen. In alledem ist Heimat ein Ort der Vertrautheit
und Sicherheit, den man versteht und in dem man sich verstanden fühlt. Auf gerade
diese Weise wird das Heimatempfinden ganz wesentlich von *sozialen* und gerade
nicht von vor allem geographischen Gegebenheiten (mit)bestimmt, denn eben die
Ersteren vermitteln das für Heimat so typische Gefühl von Geborgenheit und
Angenommensein. Ihm stehen allerdings immer wieder auch Empfindungen der
Entfremdung oder des Ausgegrenztseins aus dem eigentlich Vertrauten gegenüber.
Das schafft dann problematische Gemengelagen, ist doch gerade ein ‚positiver
Heimatbezug‘ eine wertvolle, vielleicht gar unverzichtbare Voraussetzung für Sta-
bilität und Ordnung eines Gemeinwesens und für gemeinsame Orientierung im Er-
leben und Handeln. Gewiss wird Heimat, aufgrund der dynamischen Struktur der
Wirklichkeit, auch immer wieder überschritten. Dann lagern sich neue Schichten
des Empfindens, Wissens, Könnens und realer Beheimatung über das, was anfangs
Heimat war. Eben das lädt anschließend viele dazu ein, sich gerade dieser Herkunft
neu zu vergewissern und deren Sinnschichten sich aus neuer Perspektive anzueig-
nen

Wie auch immer sich solche Gemengelagen im Einzelnen darstellen: Eine
räumlich, vielleicht auch zeitlich abgegrenzte Heimat ist jedenfalls Voraussetzung
für die *freie Wahl differenzierterer Beheimatung* sowie für nicht nur zugeschriebe-
ne, sondern auch selbst gewählte Identität. Wird Heimat hingegen funktional einge-
grenzt, sei es als Rechtsbegriff in der Neuzeit oder als Territorial-, Rassen- und
Utopiebegriff in den Ideologien des Nationalsozialismus und Sozialismus des 20.
Jahrhunderts, so wird ihr Begriff zu einem Machtinstrument, dessen Intention nicht
die Überwindung von Grenzen ist, sondern gerade deren Errichtung. Heimat ermög-
licht dann nicht Freiheit, sondern schränkt sie im Gegenteil ein und wird zum Gef-
ängnis. Auf diese Weise führten Nationalsozialismus und Sozialismus mit ihren je
besonderen Verständnissen von Heimat vor allem zum Heimatraub und zum Hei-
matentzug: im einen Fall zunächst der jüdischen Deutschen, dann der ganz konkret
Heimatvertriebenen, im anderen Fall zunächst des ausgegrenzten Klassenfeindes
und sodann der ‚Republikflüchtlinge‘. Das alles verhindert eine konstruktive Aus-
einandersetzung mit bzw. die Aneignung von Heimat.

Gewiss kann man versuchen, Heimat als Rechtsgut politisch zur Disposition zu
stellen. Doch Empfindungen von und Wissen um Zugehörigkeit lösen sich nicht al-
lein schon durch politischen Voluntarismus auf. Das zeigt sich auch in den Verwer-

fungen gegenwärtiger Globalisierungsprozesse und den mit ihnen einhergehenden Migrationsbewegungen: Es ist einfach ein Unterschied, wo man lebt – und wie man sich zu diesem Unterschied verhält. Man kann sogar sagen: „Die Aufdringlichkeit und damit Politisierbarkeit dieses Unterschieds wird in modernen Lebensverhältnissen größer.“¹² In der Konsequenz kann man zur Ansicht kommen, jeder Mensch sollte gerade wegen der Unverfügbarkeit seiner Herkunft das Recht haben, seine künftige Beheimatung frei wählen zu dürfen – und kann daraus wiederum Bemühungen ableiten, dieses Recht als allgemeines Menschenrecht festzuschreiben.¹³

Allgemein wird also mit ‚Heimat‘ die letztendliche soziokulturelle Grundlage individuellen Handelns bezeichnet. Doch gerade in dieser Rolle ist ‚Heimat‘ nichts Statisches, sondern ein sozialer Konstruktionsprozess, in den auch künftige und außerhalb der Heimat liegende Zustände eingehen. ‚Heimat‘ wird dabei, aufgrund solcher interagierender Zeitstrukturen, immer wieder überwunden bzw. neu angeeignet. Was die individuelle Beheimatung als Ganzes ausmacht, setzt sich somit aus den sozialen Auswirkungen verschiedener Zeitschichten zusammen. Mit ihnen gehen oft auch Grenzüberschreitungen von Sinnschichten einher. Diese lassen sich so beschreiben: Der im Schichtungsprozess von ‚Heimat‘ jeweils angestrebte nächste Kontext ist die sich anzueignende und zu erarbeitende neue Heimat; sie wird zur ‚unverfügbaren Heimat‘, sobald der Aneignungsprozess abgeschlossen ist. Jene Handlungsmotivierung, die zur Überwindung der alten Heimat und zur Ausbildung neuer Heimaten führt, hat ihren Ursprung in der schöpferischen Kreativität des Einzelnen, vor allem in seiner allgemeinen Neugierde, seiner Öffnung für Andere, seiner Fähigkeit zur Integration von Neuem und seinem Bedürfnis nach Austausch und Kontakt. Weil der Mensch in der Natur gleichsam ‚exzentrisch positioniert‘ ist sowie viele Ziele seines Strebens nicht in ihm selbst liegen, wird Heimat gerade in der Praxis ständig transzendiert.

Eine *gemeinsame* Kultur und das, was dann *gesellschaftlich* als ‚Heimat‘ empfunden bzw. bezeichnet wird, ist somit ein durchaus störanfälliges Ergebnis der Synchronisation und Abstimmung vieler individueller Beheimatungen. Einmal vorhanden, führt dann ein positiv bestimmtes Heimatbewusstsein zu gleichartigen, stabil aufeinander bezogenen Aktionsmustern, die in verschiedenen gesellschaftlichen Orten sichtbar und in Organisationen, Institutionen und sozialen bzw. politischen Ordnungsgefügen aktiv werden. Gemeinsame kulturelle Muster bilden dann womöglich auch gemeinsame Zukunftsbilder aus, die ihrerseits zum Ausgangspunkt dauerhaft wechselseitig aufeinander bezogener Handlungen werden, aus denen im gemeinsamen Einvernehmen Neues auf den Bahnen des Alten entsteht. Solche Heimat ist dabei sowohl Ausgangspunkt für die weitere Konstruktion kultureller,

12 Vgl. H. Lübke 2006, S. 41.

13 B. Schlink 2000, S. 47.

rechtlicher und politischer Ordnung als auch deren hier-und-jetzt unverfügbarer Rahmen:

„[...] moral and political judgment will depend on the language of reasons and the interpretative framework within which agents view their world, hence that it makes no sense to begin the political enterprise by abstracting from the interpretive dimensions of human beliefs, practices, and institutions.“¹⁴

Dies löst sich dann auch rasch vom geographischen, ja vielleicht auch vom kulturellen Rahmen, in dem die Beheimatung einst entstand – und nicht selten auch von je besonderen biographischen, geschichtlichen und kulturellen Begründungen eines solchen Ordnungsrahmens:

„We would agree on the norms while disagreeing on why they were the right norms, and we should be content to live in this consensus, undisturbed by the differences of profound underlying belief.“¹⁵

Den Grund dafür kann man wie folgt angeben:

„One’s social world [...] provides more than non-moral social practices like table manners and pronunciation norms, it also provides some sort of orientation in moral space. We cannot make sense of our moral experience unless we situate ourselves within this given moral space, within the authoritative moral horizon.“¹⁶

Ein solcher Horizont macht dann – über die je besondere *geographische* und *sozio-kulturelle* Heimat hinaus – dasjenige aus, was Menschen mit ansonsten sehr verschiedener Beheimatung als ihre gemeinsame *geistige* oder *religiöse* Heimat miteinander verbindet. Man sollte aber nicht glauben, dass diese Art der Beheimatung die ihr vorgelagerten Arten einfach ersetzen könnte: Stets sind Menschen in konkrete Situationen gestellt und handeln aus je besonderen soziokulturellen Hintergründen heraus. Das ist auch leicht zu verstehen:

„[...] it is impossible for an Inuit person from Canada’s far north to suddenly decide to stop being an Inuit and that the only sensible response is to recognize and accept this constitutive feature of his identity.“¹⁷

14 Stanford Encyclopedia of Philosophy, Communitarianism, S. 2.

15 Ch. Taylor 1999, S. 124.

16 Stanford Encyclopedia of Philosophy, Communitarianism, S. 10.

17 Stanford Encyclopedia of Philosophy, Communitarianism, S. 12.

Wenn freilich im Verhältnis von Freiheit und Gemeinschaft die Gemeinschaft stärker gewichtet wird,¹⁸ richtet sich der Aufmerksamkeitsfokus auch klarer auf die *situative* Einbettung und Verortung der Glieder einer Gemeinschaft. Gerade der Kommunitarismus mit seinem Bestreben, eine Gesellschaft *konstruktiv* zu gestalten, setzt deshalb einen positiv bestimmten Heimatbegriff voraus: „Communitarians begin by positing a need to experience our lives as bound up with the good of the communities out of which our identity has been constituted.“¹⁹ Dabei wird zwischen örtlichen, zeitlichen und sozialen Elementen solcher Beheimatung unterschieden: den ‚communities of *place*‘, den ‚communities of *memory*‘ und den ‚*psychological* communities‘. Alle drei sind offenbar grundlegend für die Bestimmung der anthropologischen Dimension von Heimat und zeigen, wie eng die Reflexion auf Heimat mit den Leitgedanken des Kommunitarismus verbunden ist.

Sind Synchronisation und Abstimmung zwischen innerer Beheimatung und äußerer Heimat allerdings gestört – etwa aufgrund ideologischer Überformungen, in Folge der Trennung von Funktions- und Herkunftsräumen oder wegen mancherlei Asynchronizität zwischen persönlicher Entwicklung und gesellschaftlicher Modernisierung – so kommt es zum Vertrautheitsschwund im größeren Ganzen einer eher abstrakt und umfassend verstandenen Heimat sowie zur Rückbesinnung auf regionale Wurzeln und soziokulturell ausgebildete Identität.²⁰ Zur Erfahrung von Fortschritt gehört deshalb beides: sowohl Enttäuschung über dessen Langsamkeit als auch Sorge ob seiner Umgestaltungskraft.²¹ Selbst ein notwendiger Systemwandel sollte deshalb weder zu schnell noch zu langsam ablaufen, wenn am Ende wiederum Stabilität stehen soll. Gesellschaftlicher Fortschritt wird nämlich gerade solange als positiv erfahren und unterstützt, wie der Einzelne sich seiner Basis sicher ist. Wird diese aber fragil, wird Beheimatung in Frage gestellt, so geht man auf Distanz zu gesellschaftlichen Veränderungsprozessen, ja beginnt mit Versuchen ihrer Blockade. Fern davon, eine Ressource allein von Konservatismus zu sein, erweist sich ein positives Verhältnis zur Heimat und deren Bewahrung somit als Grundvoraussetzung nachhaltiger gesellschaftlicher Weiterentwicklung und lernwilliger Öffnung für Neues.

18 Vgl. Stanford Encyclopedia of Philosophy, Communitarianism, S. 13.

19 Stanford Encyclopedia of Philosophy, Communitarianism, S. 15.

20 H. Lübke 2006, S. 38.

21 H. Lübke 2006, S. 39, sowie auch ders. 2005, S. 60, wo es heißt: „Der Fortschritt ist eine vergangenheitserzeugende Kraft, Herkunft und Zukunft treten auseinander, und das historische Bewusstsein ist das nötige Medium ihrer Verknüpfung.“

2. DIE NEUE SEHNSUCHT NACH ‚HEIMAT‘

Warum spielt in Deutschlands gegenwärtigen politischen Diskursen ‚Heimat‘ wieder eine Rolle? Wurde der Begriff nach den deutschen Diktaturerfahrungen denn nicht ausreichend diskutiert, abgelehnt und abgelegt? Eine Erklärung lautet:

„Die wichtigste Zäsur ist der Terroranschlag in den USA vom 9. September 2001, dazu kommen globale Krisen, die die Menschen ganz persönlich berühren, auch ein Sozialstaat, der zunehmend als brüchig wahrgenommen wird. Die Menschen erleben eine Krisenpermanenz.“²²

In dieser Lage scheint die heimische Region der letzte überschaubare Zufluchtsort zu sein. So beobachtet das Rheingold Institut für quantitative Markt- und Medienanalysen in Deutschland eine Rückkehr zum Traditionellen, Authentischen und Ursprünglichen und spricht von einer neu erwachten Sehnsucht nach Heimat. Die Gründe dafür sind vielfältig. Mit dem Tempo der Änderung der Lebensverhältnisse und regionalen Bezüge verfremden sich die Herkunftswelten:

„Die großräumige Ausbreitung der modernen Zivilisation vollzieht sich organisatorisch und politisch nicht in Formen der Herausbildung staatlich verfasster oder kontrollierter Großräume. Ganz im Gegenteil scheint eine anhaltende Pluralisierung der Staatenwelt den Modernisierungsprozess zu begleiten.“²³

Hinzu kommen Identitätsverluste aufgrund gesellschaftlicher Beschleunigungsvorgänge. Heute ist nicht das überzeitlich Gültige normativ, sondern die Veränderlichkeit an sich. Dieses neue Zeitgefühl erreicht die Gesellschaft besonders über ‚Wissen‘ und ‚Kommunikation‘. Die Erfahrung, dass Lebenszeit und Weltzeit – so Hans Blumenberg – auf dramatische Weise ungleich groß sind, generiert das Gefühl, möglichst zeitökonomisch leben zu sollen und viel in der je eigenen Lebensspanne erleben zu müssen. Mit der Erfindung des Computers scheinen nun wichtige Zeit- und Raumdistanzen überwunden und scheint sämtliches Wissen an jedem Punkt der Erde verfügbar zu sein. Zum Ungleichgewicht von Welt- und Lebenszeit tritt so die unüberwindbare Differenz von Welt- und Lebenswissen. Wissen ist dabei nicht nur ‚überall verfügbar‘, sondern Informationen können auch noch ohne Zeitverzug ausgetauscht werden. Derartige Zeitverdichtung erzeugt dann ein Gefühl von persönlicher Ohnmacht und den Wusch nach einem Innehalten. Denn: „Die ungeheure Verdichtung von Information in den vergangenen zwanzig Jahren hat nur noch größere Verwirrung gestiftet. Die Panik, die früher lokal war (z.B. bei Naturkatastrophen),

22 O. Hamel, 2012.

23 H. Lübke 2005, S. 99.

droht jetzt global zu werden.“²⁴ Dieser Vorgang wird noch durch die Medien verstärkt, die vieles lieber übertreiben als nicht zur Kenntnis nehmen. Übertreibung aber zieht weitere Übertreibung nach sich. Die Folge: „Zurück bleiben einzig und allein Bilder, die Angst machen.“²⁵ Die Krise der Moderne hat somit nicht nur im Zusammenbruch der Fortschrittsidee ihren Ursprung, sondern auch in einem Übermaß an Zeit und Raum.²⁶ Die Beschleunigung der Geschichte durch schnellere Ereignisfolgen und höhere Kommunikationsgeschwindigkeiten führt außerdem dazu, dass es immer schwerer wird, der Welt Sinn zu geben. Zwar scheint die Rede von einem ‚Übermaß an Raum‘ auf den ersten Blick paradox zu sein, denn seit es Fotografien von unserem Planeten gibt, wirkt er doch kleiner, verwundbarer und damit lokal begrenzt. Schon mit der bescheiden beginnenden Eroberung des Kosmos eröffnet sich aber eine Unendlichkeit von Raum und Zeit, die nicht mehr abstrakt bleibt. Zudem führen Mobilität, Flexibilität und schnelle Kommunikation zur Verdichtung von Ereignissen, wodurch Raum und Zeit zugleich verfügbarer und nicht mehr wirklich ‚abdeckbar‘ geworden sind.

Vor dem Hintergrund solch raum-zeitlicher Entwurzelung entsteht nun vielerlei Bürgerprotest, der sich gegen jede regionale Veränderung wendet. Da sind Initiativen, die um die Erhaltung eines Bahnhofs kämpfen oder gegen Brücken demonstrieren. Da sind Songgruppen, die sich in Mundart artikulieren und absichtlich den größeren Kommunikationsraum der Hochsprache ablehnen. Und da ist eine prosperierende Mittelschicht, die sich zunehmend nach einer ‚Landfluchtidylle‘ sehnt, wie sie von zahlreichen Hochglanzprospekten propagiert wird. Sie alle sind auf der Suche nach Heimat. So wird die Notwendigkeit sichtbar, „dem Menschen in einer immer anonymen werdenden Gesellschaft jene ‚Heimaten‘ zu geben, in denen er sich erkennt und erkannt wird.“²⁷ Bei der Einführung neuer technologischer Entwicklungen oder Infrastrukturmaßnahmen wird es deshalb nicht ausreichen, die politische Kommunikation zu verbessern oder neue Partizipationsmöglichkeiten zu schaffen, um möglichen Protesten vorzubeugen. Die Gründe solcher Ablehnung des – zumindest früher so genannten – Fortschritts liegen nämlich viel tiefer: Sie haben mehr mit Wünschen nach Beheimatung und Verortung zu tun als mit ungenügender Aufklärung oder mit Mitwirkungsdefiziten.

Die hinter alledem stehende Sorge, an seinem Fleck der Welt mit den diesen weit überschreitenden Problemen der Welt allein gelassen zu werden, wird durch bereits fühlbare demografische Entwicklungen verstärkt – und zwar sowohl dort, wo sich eine rasch wachsende Bevölkerung zusammendrängt, als auch dort, wo die Bevölkerung altert und schrumpft. Auch als Gegenmittel hierzu plädiert etwa Rüd-

24 R. Wagner 2011.

25 R. Wagner 2011.

26 Vgl. M. Augé 2010, S. 38ff.

27 I.-M. Greverus 1979, Einband.

ger Safranski in seinem Essay „Wieviel Globalisierung verträgt der Mensch?“²⁸ wieder für eine neue Nutzung des Heimatbegriffes: Nach dessen nationalsozialistischem und – oft eher unterstellt – revanchistischem und revisionistischem Missbrauch sei, gerade angesichts der Globalisierung, eine erneuerte Positivbewertung von Heimat notwendig. Insbesondere ist die Ausbalancierung von Mobilität und Weltoffenheit durch Ortsfestigkeit eine anthropologische Grundbedingung.²⁹ Beides also wird benötigt: Global agierende Eliten – und eine *stabilitas loci* eines Großteils der Bevölkerung durch feste Sozialräume und Ortsbindung. Und sogar auf der Individualebene lässt sich feststellen: „Je mehr emotional gesättigte Ortsbindung, desto größer die Fähigkeit und Bereitschaft zur Weltoffenheit. In diesem Sinn ist ‚Heimat‘ global überwölbt.“

3. HEIMAT UND TRANSZENDENZ: EINE PHÄNOMENOLOGIE

3.1 Heimat als Ort und Bewegung

„Heimat“ besitzt eine semantische Doppelstruktur, die sprachlich in der Wendung vom ‚Heim-weg‘ zum Ausdruck kommt. Denn während ‚Heim‘ auf jene Seite des Menschen verweist, die es ihm ermöglicht, Bindungen einzugehen und in sich zu wohnen, verweist der Bestandteil ‚Weg‘ eben auf die ‚weghafte Seite‘ des Menschen, also darauf, dass er – von der Geburt bis zum Tod – *in der Zeit unterwegs* ist und bei kaum einer eingenommenen Haltung oder Verortung stehenbleiben kann.³⁰ Das lässt sich auch so ausformulieren:

„Beim Menschen als Heim-Weg ist das Heim das Primärphänomen. Es steht am Anfang und verweist durch ihn hindurch auf Transzendenz, in dem ein ursprüngliches Einssein und sein wahres Zuhauseeinen ist. Es verweist folglich auf den Ort, wo eine ursprüngliche Einung geschieht und die Struktur des Heim-Wegs ihre volle Bestimmung erhält.“³¹

Auch in der griechischen Mythologie gehören Ort und Bewegung zusammen, verkörpert etwa in Hestia und Hermes.³² Der Kulturhistoriker und Anthropologe Jean-Pierre Vernant stellte etwa die Frage, warum auf der großen Zeus-Statue in Olympia die Göttin des Herdes und der Gott der Reisenden als Paar dargestellt seien, obwohl sie weder verwandt noch verschwägert waren und deshalb dort eigentlich nicht als Paar hingehören. Er kommt zum Schluss, sie wirkten Seite an Seite an

28 R. Safranski 2003.

29 E. Beutner 2008, S. 23.

30 K. Joisten 2003.

31 K. Joisten 2003, S. 41.

32 M. Augé 2010, S. 64ff.

denselben Orten und entfalteten komplementäre Tätigkeiten, insofern sie nämlich gegensätzliche Raumaspekte verkörperten: Hestia (griechisch ἑστία für ‚Herd‘) repräsentiere den kreisförmigen Herd in der Mitte des Hauses, den in sich geschlossenen Raum, der die Beziehung zu sich selbst symbolisiert; Hermes hingegen sei der Gott der Schwelle und der Tür, aber auch der Wegkreuzungen und der Stadttore. Er steht somit für die Bewegung und das Verhältnis zum anderen.³³ Der Bewegung kann man im Leben nicht entgehen – und umso wichtiger wird die Suche nach Einhausung und Heimat. Selbst ‚Wohnen‘ erscheint dann als ein relationaler Prozess, der im Entdecken, Aneignen, Binden und Identifizieren seine Wurzel und sein Ziel hat.³⁴ Und gerade aus der Erfahrung seines tätigen Lebens erinnert sich ein Erwachsener oft gern „an die mehr oder weniger glücklichen Räume seiner Kindheit, an die Gerüche und Atmosphären in den Zimmern, auf der Straße, im Wald etc. Er sucht nach Spuren des Wohlseins.“³⁵ Für Christoph Türcke ist schon der mütterliche Uterus jene erste Heimat, die ein Mensch verlassen muss. Er ist allerdings ein tatsächlicher Nicht-Ort: Solche Heimat „entsteht postum, wenn sie verloren und der Rückweg in sie versperrt ist.“³⁶ Auch in die Kindheit, den folgenden Ort ursprünglicher Beheimatung, können wir nicht mehr zurückkehren. Ernst Bloch sieht denn auch nicht in der ‚Sehnsucht nach der Kindheit‘ das Anzeichen einer gelungenen Vermittlung von Subjektivität und Welt, sondern im Tätigsein eines Menschen, der ein Stück Welt aktiv in eine Heimat umbaut und damit einen Ort wie die Kindheit neu erscheinen lässt:

„Die wirkliche Genesis ist nicht am Anfang, sondern am Ende, und sie beginnt erst anzufangen, wenn Gesellschaft und Dasein radikal werden, das heißt sich an der Wurzel fassen. Die Wurzel der Geschichte aber ist der arbeitende, schaffende, die Gegebenheiten umbildende und überholende Mensch. Hat er sich erfasst und das Seine ohne Entäußerung und Entfremdung in realer Demokratie begründet, so entsteht in der Welt etwas, das allen in der Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat.“³⁷

So erscheint „das Prinzip Heimat als Inbegriff des Prinzips Hoffnung“, wie es Ernst Bloch in einem seiner letzten Interviews ausgedrückt hat.³⁸ Heimat bezeichnet in diesem Sinne den Aneignungsprozess eines Sich-ständig-heimisch-Machens. Zugleich zeigt sich, dass das Bedürfnis ‚zu wohnen‘ und die ‚Suche nach Heimat‘ eng verwandt sind mit den Bedürfnissen nach Anerkennung und Teilhabe. Das aber

33 J. P. Vernant o.J.

34 Vgl. M. Schneider 2011, S. 289.

35 Ebd., S. 283f.

36 C. Türcke 2006, S. 12.

37 E. Bloch 1959, S. 489.

38 Zitiert nach K. Köstlin/H. Bausinger 1980, S. 10.

weist Heimatsuche als eine zutiefst politische Haltung aus – und sehr wohl auch als die eines Demokraten.

3.2 Schichten von Heimat

Heimat ist – wie überhaupt die soziale Wirklichkeit³⁹ – ein dynamisch geschichtetes Gefüge, bei dem die jeweils höhere Stufe der jeweils niedrigeren zeitlich und sachlich nachgeordnet ist.⁴⁰ Es ist die erste Schicht, auf der ein Mensch beheimatet ist, nichts anderes als sein Körper. Primordiale Heimat ist also dessen Leiblichkeit. Der Leib ist jener Eigenraum, dem er mit all seinen Stimmungen, Gefühlen und Fähigkeiten, von den elementaren bis zu den hochspezialisierten, einwohnt. Anders gewendet: Im Leib ist der Mensch bei sich selbst zu Hause, „ist sich selbst ein Heim und kann das ihm Eigene als seine Heimat deuten.“⁴¹ Auch hört der Mensch nicht an seiner Oberfläche auf, denn durch seinen Leib *ist er in der Welt*. Mehr noch: Nur mittels des Leibes gelingt es ihm, sich auf Dinge, auf sich selbst und auf andere zu beziehen.⁴² In wieder anderer Formulierung: „Die Zyklik des Leibes schließt alles ein, was zweifellos mit mir zu tun hat, ohne dass es durch mich zustande gebracht wird.“⁴³

Die nächste Schicht von Heimat ist der Raum, konkret die Wohnung, das Heim als Mittelpunkt menschlichen Wohnens. Von dort geht der Mensch aus und dorthin kehrt er zurück. Auf sein Heim bezieht er sich immer wieder, und Verfassungsordnungen geben diesem besonderen Schutz. Als nächste Schichten von Heimat bauen aufeinander auf: die erlebten Straßen, das sie umgebende Dorf oder die umgebende Stadt, die das alles bergende Region – und dann das umbettende Land oder die überwölbende Nation.⁴⁴ Schicht für Schicht vom Kleinen ins Größere aufsteigend erfährt – oder erarbeitet sich – der Mensch so seine Um-Welt. Das hat freilich auch seine zeitliche Dimension: In dieser Schichtenfolge transzendiert der Mensch vom Kleinkindalter über die Kindergarten- und Schulzeit, über Pubertät und Studienzeit usw. bis hin zu seiner unmittelbaren Gegenwart und deren jeweiliger Beheimatung. Jeder Zeitschnitt und jede Ortsbezogenheit sind bei alledem die Basis einer durch beides abgegrenzten Heimatschicht.

Will man die jeweils handlungsrelevante Heimatschicht überschreiten, so braucht es Vertrauen in die Existenz und erwartbares Wohlwollen der Handlungs-

39 Siehe hierzu den Beitrag von W. J. Patzelt zu Ordnungskonstruktion und ihrer ethnomethodologischen Analyse in diesem Band.

40 K. Joisten 2003, S. 75.

41 K. Joisten 2003, S. 75. Siehe hierzu auch die naturalistische Auffüllung dieser philosophischen Denkfigur im Beitrag von C. Meißelbach zur politischen Ordnungskonstruktion und der Natur des Menschen in diesem Band.

42 Vgl. B. Waldenfels 2006, S. 69.

43 B. Waldenfels 2006, S. 74.

44 Vgl. K. Joisten 2003, S. 75.

partner auf der nächstzugänglichen Schicht. Natürlich muss man mit solchem Vertrauen erst einmal in Vorleistung gehen: mit Vertrauen in eine neue Schule, in die Familie, in die man einheiratet, in eine Firma oder eine Partei, in die man eintritt. Ist solches (Vorschuss-)Vertrauen aber einmal gebrochen, so verfällt auch, was immer einst an Beheimatung da war. Jean Améry macht derlei am Extrembeispiel der Folter deutlich: Vollkommen auf den Körper reduziert, verliert der Gefolterte sämtliche Beheimatungen, denn:

„[w]er der Folter erlag, kann nicht mehr heimisch werden in der Welt. Die Schmach der Vernichtung lässt sich nicht austilgen. Das zum Teil schon mit dem ersten Schlag, in vollem Umfang aber schließlich in der Tortur eingestürzte Weltvertrauen wird nicht wiedergewonnen. Dass der Mitmensch als Gegenmensch erfahren wurde, bleibt als gestauter Schrecken im Gefolterten liegen: Darüber hinaus blickt keiner hinaus in eine Welt, in der das Prinzip Hoffnung herrscht.“⁴⁵

Heimat wird von einer Ressource der Lebensführung zum – oft sogar existentiellen – Problem, wenn sie jemandem genommen wurde, gleich ob durch Folter oder durch Vertreibung oder durch Vertrauensbruch. Im Grunde erst durch solche Verusterfahrung wird nämlich bewusst, wie sehr man Beheimatung braucht. Jean Améry antwortete denn auch auf die Frage, wie viel Heimat der Mensch brauche: „umso mehr, je weniger davon er mit sich tragen kann.“⁴⁶ Eichendorffs Gedicht „In der Fremde“ bringt dasselbe in anderer Weise zum Ausdruck: Der Dichter reiht sich dort ein in eine lange geistige Traditionslinie, die von der Babylonischen Gefangenschaft, dem Auszug der Israeliten aus Ägypten über Goethes Bemerkungen zu Eckermann, in denen dieser die durch technische Neuerungen erzeugte menschliche Entfremdung im Maschinenzeitalter reflektierte, bis in seine Gegenwart führt. Gegenwärtig wird solche ‚Sehnsucht nach Heimat‘, nach tragenden Schichten in einer so anders gewordenen Welt, etwa im Phänomen der ‚Ostalgie‘ sichtbar.

3.3 Heimat und ihre Ränder

„Heimat“ wird im allgemeinen Sprachgebrauch häufig auf einen ‚Ort‘ reduziert, etwa den Ort der Herkunft, der Geburt oder des Wohnens, und damit auf eine Position im Raum. Dies entspricht auch der Verwendung des Ortsbegriffs im Neuhochdeutschen. Doch ursprünglich waren dessen Referenten umfangreicher: Im Althochdeutschen meinte ‚Ort‘ noch den örtlichen oder zeitlichen Anfangs- oder Endpunkt, im engeren Sinne das vordere oder hintere Ende, die Grenze, den Rand oder

45 J. Améry 1996, S. 70.

46 J. Améry 1996, S. 76.

die Seite,⁴⁷ bevor der Begriff dann im Mittelhochdeutschen nur noch einen Standpunkt, einen Platz, eine Stelle oder Stätte bezeichnete. ‚Heimat als Ort‘ ist aus guten Gründen freilich eher mit der althochdeutschen Bedeutung jenes Worts zu erfassen, welche ebenfalls raum-zeitliche Dimensionen abdeckt, mit Ereignissen in Verbindung bringt und deren Grenzen reflektiert.

Konstitutiv für ‚Orte‘ ist in diesem Sinn, dass sie ‚offene Ränder‘ haben, an denen es zu Auseinandersetzungen mit dem Anderen, dem Fremden kommt. Gleichsam wird an seinen Rändern verhandelt und von dorthier bestimmt, was zu einem ‚Ort‘ wird und wie es sich dann auch mit dessen Kern verhält. Für diesen Gedanken ist es hilfreich, begrifflich ‚Grenzen‘ von ‚Rändern‘ zu unterscheiden. ‚Ränder‘ sind durchlässige und überwindbare Trennlinien, während unter ‚Grenzen‘ abgeschlossene und undurchlässige Trennlinien vorgestellt werden. Letztere werden kulturell und gesellschaftspolitisch gesetzt – wie Landesgrenzen, religiöse Markierungen oder rechtliche Tabuisierungen. Grenzen schneiden Heimat von ihrer Umwelt ab und verriegeln den Weg zu weiteren Schichten von Beheimatung. Ränder hingegen sichern eine prinzipielle Offenheit von Orten und von Heimat. Sie erlauben das Transzendieren auf neue Schichten von je gegebener Beheimatung aus, ja legen ihrerseits schon nahe, dass zur Heimat auch gehört, transzendiert zu werden. Deren Begrenzungen sind dann gleichsam nur Schwellen, die es zu überwinden gilt. Und im Grunde sind dann alle ‚Orte‘ nur geschichtete Beheimatungen aktueller und vergangener Generationen. Ein gutes Beispiel dafür ist die Entwicklung von Städten. Diese waren und sind Ausgangspunkt und Motor vielfältiger Modernisierungsbewegungen, wuchsen über lange Zeiten am Umgang mit dem Fremden und lassen einen pulsierenden Wechsel von Sammeln, Abschluss und Öffnung erkennen. Darin sind sie einer ähnlichen Dynamik von Beheimatungsprozessen unterworfen wie Menschen und deren Handeln selbst. Und auch ihn ihnen suchen Menschen als Grundlagen ihrer jetzigen Beheimatung tiefere Schichten von Kontinuität und Stabilität.

Wie spielen dabei Kreativität und Stabilität, Transzendenz und Gemeinsinn zusammen? Einerseits gestaltet praktizierter Gemeinsinn selbst schon Orte: Er baut sie auf, sammelt ihnen Neues und integriert es, erweitert sie. So wird im Selbstaufbau von Orten deren Ist immer wieder hin zum Neuen transzendiert. Doch Transzendenz und Gemeinsinn arbeiten auch gegeneinander: Gemeinsinn begrenzt den gemeinsamen Sinn auf jene, die sich einen Ort als – gleich wie komplexe – Heimat teilen, und er setzt Grenzen, die allenfalls um den Preis der Ent-Heimatung transzendiert werden können. Auf diese Weise kanalisiert Gemeinsinn Transzendierungsprozesse und führt zu deren (vorläufigem) Abschluss. Gewiss lässt die prinzipielle Offenheit von Orten für neue Artefakt-, Sinn- und soziale Strukturschichten

47 Vgl. Grimmsches Wörterbuch, Lemma ‚Ort‘. (Abrufbar unter: <http://www.woerterbuch-netz.de/DWB?lemma=ort>, letzter Zugriff 21.11.2012).

nachgerade sämtliche mögliche Ereignisse potentiell zu ihrem Teil werden. Doch Gemeinsinn – freilich nicht er allein – selektiert jene Elemente, die aktiv zum Selbstaufbau von Orten verwendet werden. Und immer wieder kommt die heimatbildende Aufschichtung eines Ortes, der Prozess einer Integration von Neuem, so lange zum Abschluss, wie eine befriedigende Übereinstimmung zwischen dem praktizierten Gemeinsinn und der Aufschichtung von Transzendierendem gelungen ist. An solchen Orten ist dann Heimat für alle praktischen Zwecke sozial konstruiert.

3.4 Heimat und das Fremde

Drei verschiedenen Formen von Transzendtem werden an der ‚Heimat‘ sichtbar. Erstens *ist* Heimat unverfügbar. Sie ist eine Vorgabe, in die man hineingeboren wird, und jener ‚Uterus‘, in dem man unbeseitigbar gewesen ist, bevor man ihn verlassen hat. Immer schon liegt also eine Ordnung vor, die es entweder zu verlassen oder sich als nachwirkender Habitus anzuverwandeln gilt.⁴⁸ Denn – zweitens – wird Heimat Schicht für Schicht unverfügbar *gemacht*. Dies geschieht dadurch, dass man sich Heimat immer wieder neu aneignet. „Das Transzendieren wird in dieser Auslegung nicht als der punktuelle Vorgang gefasst, in dem sich der Mensch auf ein Ziel hin entwirft, vielmehr wird der Mensch als solcher als ein Wesen des Überstiegs angesehen.“⁴⁹ Und in diesem Sinne gilt:

„Subjektsein heißt Transzendieren. D.h.: das Dasein existiert nicht etwa und vollzieht dann gelegentlich einen Überschritt, sondern Existieren besagt ursprünglich Überschreiten. Das Dasein selbst ist der Überschritt.“⁵⁰

Die dritte Weise von Transzendtem, die für den Heimatbegriff relevant ist, betrifft ‚das Andere‘, nämlich jenes ‚Fremde‘, das ‚in die Heimat einbricht‘. Tatsächlich ist Heimat ohne Fremde nicht zu denken. ‚Fremdes‘ ist dabei etwas, „das sich inmitten aller Ermöglichungen, seien sie persönlich-dispositioneller, historisch-kultureller oder auch transzendentaler Art, als Un-mögliches erweist, als Erschütterung oder Infragestellung vorhandener Möglichkeiten.“⁵¹ Jedes Neue ist auf diese Weise ein Einbruch ‚fremder Wirklichkeit‘ in eine Heimat, und „insofern hat jede Geburt, in der sich eine neue Welt auftut, Züge einer Wiedergeburt, da das Neue nur im Nachhinein fassbar ist.“⁵² Traditionell wurde in archaischen Gesellschafts-

48 B. Waldenfels 2006, S. 65, formuliert das so: „Die Stiftung einer Ordnung ist ein Ereignis, das nicht Teil der Ordnung ist, die sie ermöglicht.“

49 K. Joisten 2003, S. 49.

50 M. Heidegger 2007, S. 211.

51 B. Waldenfels 2006, S. 55.

52 B. Waldenfels 2006, S. 65.

formen beim Eintreten neuer Situationen auf Schöpfungsmythen Bezug genommen, um dem Neuen Sinn zu verleihen, es in die bekannte Ordnung einzugliedern und ihm sein Bedrohungspotential zu nehmen.⁵³ Letzteres kann wirklich groß sein und dann nicht nur seelisches, sondern nachgerade physisches Leid auslösen. Bernhard Waldenfels bezeichnet denn auch das Fremde, das dem Einzelnen oder der Gemeinschaft plötzlich zustößt, mit ‚Pathos‘:

„Pathos bedeutet, dass wir von etwas getroffen sind, und zwar derart, dass dieses Wovon weder in einem vorgängigen Was fundiert, noch in einem nachträglich erzielten Wozu aufgehoben ist.“⁵⁴

Solches – oft schmerzhaft – Konfrontiertwerden mit dem (bislang noch) Fremden gehört nun freilich zu den unumgänglichen Voraussetzungen unserer Existenz. Dergestalt ist alle Beheimatung und Heimat dem – oft ganz unvorhersehbar – eindringenden Stachel des Anderen, des noch Unbekannten ausgesetzt. Eben das macht sie verletzlich – und stattet Reaktionen auf ihre Bedrohung mit so tief empfundenen Reaktionen aus. Dabei erwächst doch aus den ersten beiden Transendenzen zunächst einmal innere Aufgeschlossenheit und Offenheit für Neues. Aufgeschlossenheit und Offenheit aber treffen auf die Veränderungswirkungen des Fremden in all seiner Ambivalenz. Derlei Ambivalenz des Fremden für Heimat kommt übrigens aufs Klarste im griechischen Wort „xenos“ zum Ausdruck, das zugleich ‚Gast‘ und ‚Fremder‘ bedeutet sowie ihm gegenüber Aufnahme- und Fürsorgepflichten assoziiert. Heimat ist dann gerade bei der Begegnung mit dem Fremden nicht exklusiv, sondern inklusiv. Umgekehrt führt Heimatverlust, der zu unbezähmbarem Heimweh führt, oft zu fehlender Gastfreundschaft.⁵⁵ Diese Beobachtung hat unmittelbare Wichtigkeit für die gesellschaftliche Integration einer Einwanderungsgesellschaft wie der unseren: Migranten werden wohl vor allem dann gut aufgenommen werden, wenn die schon ansässige Bevölkerung ihre Heimat(en) nicht bedroht fühlt – und sie wird das um so weniger tun, je gewisser sie sich der Stabilität des Schichtenbaus ihrer Beheimatung ist. Umgekehrt werden Migranten ihrer mitgebrachten Beheimatung schon auch die Schicht einer Beheimatung in der ‚neuen Welt‘ hinzufügen müssen, sich also eine ‚doppelte Heimat‘ anzuverwandeln haben, wenn sie vom Gast, der ein Fremder bleibt, zum Dazugehörenden werden wollen – deren Nachfahren irgendwann nur noch eine einzige Heimat haben werden, wenn auch ein enges inneres Verhältnis zu einer früheren Heimat.

Anders als vorschnell befürchtet, grenzt die Neusensibilisierung für Heimat also Zuwanderer nicht aus. Vielmehr kann die Heimatdiskussion einen konstruktiven

53 J. Klose/J. Oehler 2008, S. 4.

54 B. Waldenfels 2006, S. 43.

55 H.-H. Uslucan 2012.

Beitrag zur Integrationsdebatte leisten. Denn gerade ein Verhalten, das vom hier entwickelten offenen Heimatbegriff geprägt wird, ermöglicht Eingewanderten sowohl die Beibehaltung der Bindung an ihre Herkunftsländer als auch eine neue Bindung an eine neue Heimat. Umgekehrt wird das Nachdenken über Fremde und darüber, wie diese Teil einer gemeinsamen Heimat werden können, auch zum Katalysator der Selbstvergewisserung einer aufnehmenden Gesellschaft. Etwas überstark formuliert: Migranten – doch auch Heimkehrer – können sogar (mit-)konstitutiv für ein Gemeinwesen sein, sofern an ihrem Lebensweg grundlegende Fragen der Selbstdeutung und Kultur eines politischen Systems abgehandelt werden. Gleichsam schaffen sie dann als ‚Grenzgänger‘, d.h. als diejenigen, die die Ränder zwischen dem ‚Anderen‘ und der Heimat überwinden, eine Ahnung, ein Wissen von ‚der Fremde‘ als einer Alternative, auf die hin fortan die Heimat relativierbar ist.⁵⁶ Zur typischen Form solchen Relativierens werden Stereotypisierungen des Fremden, die dieses – oft auch nur als Projektionsraum innerheimatlicher Ängste genommen – in Beziehung ‚zum Eigenen‘ setzen. Grenzgänger lenken so als Schwellenfiguren die Aufmerksamkeit auf genau jene Ränder von Heimat, an denen verhandelt wird, was zur Beheimatung gehört und was nicht – ja letztlich: was das Eigentümliche an der Heimat ist.

Auf diese Weise wird gerade der Rand von Heimat zum Reflexionsort eigener Identität. Dort, „wo das Innere mit dem Äußeren konfrontiert wird, wo Sprachen und Tradition miteinander kritisch zusammenwirken, wird ein ‚Grenzdenken‘ möglich, ein kritisch ergänzendes Denken, das die Normen, die Ordnung und die Selbstbilder der jeweiligen Zentren herausfordert und deren Widersprüche zu Tage fördert.“⁵⁷ Und eben dort zeigt sich, dass es zu einer gelungenen Integration des Fremden nur dann kommt, wenn dieses als Bereicherung erfahren und mit dem Eigenen verschmolzen wird – und wenn sich das Erleben der Fremde im Eigenen zum neugierigen eigenen Erleben in der Fremde gesellt. Anderenfalls verstärken Fremdheitserfahrungen nur Abgrenzung und Abschießung. Aus den Rändern um die Heimat werden dann Grenzen, die sowohl das Transzendieren von Heimat als auch deren weitere Schichtenbildung verhindern. Dann erstarrt Heimat und verliert ihre Zukunftsfähigkeit.

56 Vgl. S. Juterczenka/K. M. Sicks 2011, S. 24.

57 S. Juterczenka/K. M. Sicks 2011, S. 278.

4. KONSTRUKTIONSRESSOURCEN: NARRATIONEN UND SINNDEUTUNGEN

Eine wichtige Rolle für Beheimatung spielen Narrationen. Bei ihnen geht es nicht um die detailgetreue Replikation historischer Vorgänge in Erzählungen, sondern um die Deutung und Bewertung der erlebten Ereignisse aus der Perspektive des Erzählers, um deren Anverwandlung und Sinndeutung von einem gesuchten oder gefundenen ‚Heimort‘ aus.⁵⁸ Solcher Sinn wird durch authentisches Erzählen bezeugt, ja im Grunde erzeugt.⁵⁹ Erzählen schließt dabei das Reflektieren über die erzählten Ereignisse ein: „Positiv gewendet eröffnet der Erzähler folglich durch seine Geschichte hindurch einen Einblick in die Weise, wie er sein Leben deutet und mit welcher leitenden Idee er es bewältigt.“⁶⁰ Und die andere Seite der Medaille sieht so aus: „Das Verschwinden des in der Tradition liegenden Erfahrungswissens, der Lebensweisheit, bedeutet ein Verschwinden der erzählten Welt“⁶¹ – und damit der großen Sinnzusammenhänge einschließlich jener, die Heimat reflexiv machen können und hieraus in einer nicht-naiven Weise konstituieren. Doch die Postmoderne ist, so Lyotard, nun einmal dadurch geprägt, dass man den ‚großen Meta-Erzählungen‘ keinen Glauben mehr schenkt.⁶² Auch die jahrzehntelang so attraktive Metaerzählung des Sozialismus, die Utopie einer egalitären Gesellschaft, ist mit den Revolutionen des *annus mirabilis* von 1989 zusammengebrochen – und damit eine Chance auf nicht-geographische Beheimatung, hier: im Sozialismus.⁶³ Geblieben ist aber der Konstruktionsmechanismus nicht-geographischer Beheimatung, nämlich die Nutzung von Narrationen und Sinndeutungen als Ressourcen zunächst vorgestellter und dann – erhofftermaßen – realer Ordnungskonstruktion. Zumal politische Utopien sind Fiktionen innerweltlicher Gesellschaften, die sich – als erhoffte Heimat – zu einem Wunschbild, als das bedrohlich Fremde aber zu einem Furchtbild verdichten. Vor allem sind solche Narrationen dadurch charakterisiert, dass sie bestehende Institutionen und politische Verhältnisse kritisieren, also von einer Beheimatung in ihnen abraten, indem sie ihnen eine – so die übliche Behauptung – rational nachvollziehbare Alternative als ‚bessere‘, als endlich zu erringende ‚neue Heimat‘ gegenüberstellen.⁶⁴ Das wiederum transzendiert oft die in rein irdischer Raumzeitlichkeit mögliche Beheimatung. Zumal die profanen Epiphanien der

58 Zur wirklichkeits- und institutionenkonstruktiven Rolle von ‚Geltungsgeschichten‘ siehe W. J. Patzelt 2002.

59 Zur Sinnproduktion durch ‚accounting‘, d.h. die methodisch geschickte Verwendung von Darstellungstechniken, siehe das Kapitel über ethnomethodologische Analyse von Ordnungskonstruktion in diesem Band.

60 K. Joisten 2003, S. 338.

61 K. Joisten 2003, S. 331.

62 So K. Joisten 2003, S. 328.

63 Vgl. A. Lobensommer 2010, S. 102.

64 Vgl. J. Klose 2010, S. 19f.

Sozialismusutopien liefen darauf hinaus, religiöses Verlangen zugleich emotional zu erfüllen wie auch als ein Verlangen des Glaubens zu verdecken:

„Sie verlegten alles, wofür bis dahin, ‚Gott‘ und das ‚Jenseits‘ gestanden hatten, in diese Welt und setzten an deren Stelle Begriffe wie die ‚Vernunft‘, die ‚Geschichte‘, die ‚Gesellschaft‘ oder die ‚Vorsehung‘, nicht ohne sie freilich mit einem spirituellen oder doch metapolitischen Gehalt auszustatten.“⁶⁵

Solche massiven Erlösungs- und Beheimatungsversprechen, attraktiv bis zum Ende des Sozialismus und mitunter darüber hinaus, hatten dann zur Folge, dass viele Menschen den Zusammenbruch des Sozialismus nicht nur als realen Lebensweltverlust, sondern auch noch als metaphysischen Verlust ohne Aussicht auf eine ‚neue Heimat‘ erlebten.⁶⁶ Abgesehen vom Fortbestand der großen Religionen mit ihren (heils-)geschichtlichen Narrationen, scheiterte mit dem Ende des Sozialismus das letzte der großen Deutungssysteme, die den Anspruch erhoben hatten, politikanleitend – und nicht nur analytisch – ein Gesamtbild menschlicher Entwicklung zu zeichnen.⁶⁷ Damit aber findet sich auch – im Grunde ein befreiender Schritt – ‚die Geschichte‘ als Trägerin von Sinn in Frage gestellt:

„Wenn die Historiker heute [...] an der Geschichte zweifeln, so nicht aus technischen oder methodologischen Gründen (als Wissenschaft hat die Geschichte durchaus Fortschritte gemacht), sondern weil sie spüren, wie schwer es geworden ist, die Zeit als intelligibles Prinzip zu begreifen, und vor allem, wie schwierig es ist, ein Identitätsprinzip darin unterzubringen.“⁶⁸

In der Tat ist es problematisch, es nicht bei der Suche nach Strukturen und Mustern in der Geschichte zu belassen,⁶⁹ sondern die Geschichte auch noch als ‚Trägerin von Sinn‘ zu betrachten. Eines der dagegen sprechenden Argumente lautet: „Sofern die Lebenswelt konkret-geschichtlich ist, ist sie kein universales Fundament, und insofern sie ein solches ist, ist sie nicht konkret geschichtlich.“⁷⁰ Geschichte – hier freilich verstanden als Historiographie und nicht als reale Ereignisfolge – beziehe sich dann zwar auf konkrete Anlässe. Doch es gäbe kein „wie es wirklich gewesen ist“, sondern (erzählte) Geschichte sei vor allem Projektion und gemeinschaftlicher Konsens über die Vergangenheit. Gerade dahingehend ‚verarbeitete Geschichte‘ schaffe aber Identität und – über geeignete Narrationen – eben auch reflexive Be-

65 J. Fest 1993, S. 52.

66 J. Klose 2010, S. 20.

67 Vgl. M. Augé 2010, S. 34.

68 M. Augé 2010, S. 34.

69 Hierzu siehe aber W. J. Patzelt 2010.

70 B. Waldenfels 1985, S. 20.

heimatung. Anders gewendet: In der Erzählung bringt der Erzähler die Deutung seiner Welt hervor und integriert im Akt des Erzählens den Zuhörer.⁷¹ Erzählungen – und zumal heimatstiftende – sind also keine Aufzählungen von Fakten; vielmehr führt der Erzähler ausgewählte Fakten aus seiner Perspektive zu einer neuen Einheit zusammen, misst ihnen Bedeutung bei und integriert sie – so gut wie möglich – in einen *sensus communis*. Die reale, auf diese Weise narrativ funktionalisierte Ereignisgeschichte ist aber im Gegensatz zu derlei ‚Geltungsgeschichten‘ zentral für die ‚Interpretation von Fakten und Chronologie im Dienst oder zum Wohl der Gemeinschaft‘. Auf genau diese Weise bietet in perspektivischer, selektiver und normativer Interpretation erzählte Geschichte Raum und ‚Grund‘ für Heimat, nämlich: Positives hervorhebend, narrative Alterität verhinrend, Zusammengehörigkeit mitsamt dem Fremden konstruierend.⁷²

5. DIE NÄCHSTE SCHICHT DES TRANSZENDENTEN: VON DER GEMEINSCHAFT ZUM PATRIOTISMUS

Beheimatung allein durch Narration, unverknüpft mit einem konkreten Sozialraum, scheint dennoch schwer möglich zu sein. Zwar scheint Heimat aufgrund der Mobilität, Flexibilität und Kommunikativität der modernen Gesellschaft aus ihrer lokalen Verortung gelöst zu sein. Der ganze ‚blaue Planet‘, die ganze Menschheit ist dann – so wenigstens die Behauptung – unsere Heimat. Wie weit aber können beispielsweise Kommunikationsmedien und soziale Netzwerke im Internet wirklich zur Heimat werden? Braucht es zur Beheimatung nicht auch Netzwerke mit physischer Präsenzkultur? So fragend gelangt man zum *Sozialraum der Gemeinschaft* als unverzichtbarem Ort von Heimat. Deren jenseits subjektiver Empfindungen *sozial* wirklichkeitskonstruktive Rolle beschreibt etwa Robert Spaemann so:

„Mir scheint, dass die Pluralität von Personen mindestens drei Personen erreichen muss, damit die Subjektivität objektiv, dass heißt Person wird. Im Gespräch zu dritt kann jeder jederzeit überwechseln vom Partner zum Gegenstand des Gesprächs. Und er kann selbst wieder Stellung nehmen zu dem, was die beiden anderen über ihn gesagt haben. Jeder aber ist sich bewusst, dass er selbst etwas jenseits dessen ist, was die beiden anderen über ihn meinen. Ich mag mir einbilden, der andere sei nur mein Traum. Ich kann von mir nicht denken, ich sei nur der Traum eines anderen. Dieses Bewusstsein liegt jeder Anerkennung von Wirklichkeit jenseits der Gegenständlichkeit zugrunde.“⁷³

71 Vgl. K. Joisten 2003, S. 343, wo sich auch die folgende Formulierung findet: „Im Akt des Erzählens gibt er sich selbst Bedeutung, indem er seiner tiefen Erzählung Bedeutung gibt.“

72 A. Lobensommer 2010, S. 195.

73 R. Spaemann 2012, S. 3f.

In eben dieser Weise ist die reale Gegenwart von Personen notwendig für die Hervorbringung sozialer Wirklichkeit. In rein virtuellen Welten sind nämlich eine Konfrontation mit dem Faktischen sowie konkrete Verantwortungsübernahme in ihm nicht möglich. Somit ist nichts anderes als der heimatliche Sozialraum jener Grund, auf dem sich Halt und Orientierung in existentiellen Krisen finden lassen. Virtuelle Welten mit ihrem Fehlen sozialer Verbindlichkeit können ihn nicht ersetzen. Wie aber sieht dieser Sozialraum aus, und wie weit mag er reichen?

Der Gemeinschaftsbegriff entstand an der Wende zum 20. Jahrhundert, nicht zuletzt aus Kritik an der modernen bürgerlichen Gesellschaft. Noch bis ins 18. Jahrhundert ist ‚Gemeinschaft‘ mit ‚Gesellschaft‘ weitgehend synonym. Erst mit dem immer mehr fühlbaren Gegensatz zwischen der neuen ökonomisch begründeten bürgerlichen Gesellschaft und den innerlichen sozialen Beziehungen in Personenverbänden erhält der Begriff der Gemeinschaft am Ende des 19. Jahrhunderts seine bleibende Prägung. Vor allem Tönnies unterschied folgenreich die *Gemeinschaft* als innig verbundenen Organismus von der *Gesellschaft*, die auf Tausch und Kontrakt beruhe.⁷⁴ Entstehung der Moderne meint somit (auch) den Übergang von der Gemeinschaft zur Gesellschaft, vom Kollektiv zum Individuum.

Ganz offensichtlich vollzog sich dieser Übergang zu Lasten von Beheimatung und Verortung. Das rief verständlicherweise Gegenbewegungen hervor – nicht zuletzt solche, deren Überschießen Vorbehalte gegen den Zusammengehörigkeitstyp der Gemeinschaft überhaupt nach sich zogen. So kulminierte der Gemeinschaftsbegriff alsbald in der Vorstellung von einer Volksgemeinschaft und verband sich darin mit einem antiindividualistischen, normativ-politischen Holismus. Als solcher wurde er in der politischen Rhetorik dann häufig mit Heimat in Verbindung gebracht, ja gleichgesetzt:

„Die Heimat-Metaphysik und Kultur-Ideologie der deutschen neoromantischen Denker tendiert also dazu, das tiefempfundene Problem der ‚entzauberten Moderne‘ durch eine ästhetische Re-Mythisierung der Welt und eine symbolische Rückgewinnung der kultischen Komponente von Kultur innerhalb einer imaginären ‚geschlossenen‘ Gemeinschaft zu lösen.“⁷⁵

Am Ende der 1920er Jahre war jedenfalls ‚Gemeinschaft‘ und das mit ihr verkoppelte Heimatkonzept zum motivierenden Gegenbegriff gegen die moderne bürgerliche Ordnung geworden. In unterschiedlichen Akzentuierungen ließ er sich dann sowohl von Nationalsozialisten als auch von Sozialisten vereinnahmen: „Der Individualist hebt die Gesellschaft zugunsten des großen einzelnen, der Sozialist zugunsten der Gemeinschaft auf.“⁷⁶ Alle derartigen Utopien zielten auf eine als wün-

74 Vgl. F. Tönnies 1991.

75 S. Juterzenka/K. M. Sicks 2011, S. 295.

76 H. Plessner 2001, S. 34.

schenenswert hingestellte Überwindung der bürgerlichen Gesellschaft. Auf diese Weise wurde ‚Heimat‘ durch die antimodernistische Inanspruchnahme des Gemeinschaftsbegriffs deformiert, wurde einer positiven Sinndeutung von ‚Heimat‘ die Basis entzogen, und zwar sowohl durch die Blut-und-Boden-Ideologie des Nationalsozialismus als auch durch die Gleichheitsutopie des Sozialismus. Theodor W. Adorno stellte dann einem vom Ansatz her neoromantischen Verständnis von Heimat, das ‚schicksalshaft‘ Natur mit Kultur verbindet und einen gleichsam mythischen Zugehörigkeitsraum zeichnet, ein Heimatkonzept gegenüber, das als transzendenter Horizont intersubjektiver Erzählungen im Kontext des historischen Zivilisationsprozesses zu begreifen ist.⁷⁷ Dieses passt dann wieder zu einer offenen Gesellschaft: Ist die Gesellschaft eine Gemeinschaft von Erzählern und Zuhörern, so ist ‚moderne Heimat‘ ein Sozialraum, den Kommunikation und Information anfüllen.

Gemeinschaft und Heimat sind freilich zunächst nur Blankettbegriffe – zumal dann, wenn es um Beheimatung in einer Demokratie geht. Es leuchtet ein, dass Heimatbewusstsein, seinerseits eine Voraussetzung für bereitwillige Verantwortungsübernahme, gerade für eine Demokratie nötig ist. Doch zu den tragenden Sinnschichten solcher ‚Beheimatung in der Demokratie‘ müssen dann noch Republikanismus und Patriotismus kommen.⁷⁸ ‚Heimat‘ ist politischem Handeln nämlich vorgelagert, umschließt es aber noch nicht, und Gemeinsinn ist nur eine Ressource freiheitlicher Politik, doch noch nicht diese selbst. Heimat und auf sie bezogener Gemeinsinn müssen deshalb ihrerseits transzendiert werden, wenn es um die Konstruktion einer freiheitlichen Ordnung geht. Was da als nächste Schicht herangezogen wird, etwa der ‚Verfassungspatriotismus‘, wird seinen ‚Sitz im Leben‘ freilich erst dann finden, wenn eine feste Verbindung zur Wirklichkeitsschicht der ‚Heimat‘ gelingt. Fehlt sie, so tritt der große Mangel offener Gesellschaften zutage, gleichsam der Preis für die in ihnen mögliche Freiheit: Sie vermitteln keinen greifbaren, die Leiden und Ängste der Menschen rechtfertigenden Lebenssinn. Die Institutionen einer Demokratie sind zwar wirksame Mittel zur Ermöglichung von Freiheit, verdanken ihre Stabilität aber weder dieser Funktion noch sich selbst. Hinzu kommen muss auch ein Fächer gemeinsamer gesellschaftlicher Überzeugungen, verbreitetes Bewusstsein für Formen und Institutionen, belastbare Vernunft und Weitsicht, ebenso Verlässlichkeit, Mut, Toleranz und Gesetzestreue. Lebensweltlicher Ort all dessen aber ist ‚Heimat‘, denn was nicht Wurzeln schlägt, hat auch keine. Und deshalb ist es so wichtig, dass die soziale (Re-)Konstruktion von Heimat immer wieder gelingt.

77 Vgl. S. Juterczenka/K. M. Sicks 2011, S. 297.

78 Siehe hierzu auch W. J. Patzelt 2012.

LITERATUR

- Agamben, Giorgio (2001): *Kindheit und Geschichte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Améry, Jean (1980): *Wie viel Heimat braucht der Mensch?* in: ders.: *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*. Stuttgart: Klett-Cotta, S. 74-101.
- Améry, Jean (1996): *Jenseits von Schuld und Sühne. Bewältigungsversuche eines Überwältigten*. München: Szczeny Verlag.
- Augé, Marc (2010): *Nicht-Orte*. München: Beck.
- Belschner, Wilfried/Grubitzsch, Siegfried/Lesczczynski, Christian/Müller-Dooch, Stefan (Hrsg.) (1995): *Wem gehört die Heimat? Beiträge der politischen Psychologie zu einem umstrittenen Phänomen*. Hemsbach: Leske + Budrich.
- Beutner, Eduard (2008): *Allerlei Heimat*, in: ders./Rossbacher, Karlheinz (Hrsg.): *Ferne Heimat – Nahe Fremde bei Dichtern und Nachdenkern*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, S. 15-32.
- Bloch, Ernst (1959): *Prinzip Hoffnung*. Berlin: Aufbau-Verlag.
- Duden (2006): *Das Herkunftswörterbuch: Etymologie der deutschen Sprache*. Band 7. 4. Auflage, Mannheim: Bibliographisches Institut.
- Fest, Joachim (1993): *Die schwierige Freiheit – Über die offene Flanke der offenen Gesellschaft*. Berlin: Siedler.
- Greverus, Ina-Maria (1979): *Auf der Suche nach Heimat*. München: Beck.
- Hamel, Oliver (2012): *Den Menschen wächst die Welt über den Kopf*. Interview mit Judith Behmer, Mitglied der Geschäftsführung des Rheingold Instituts für quantitative Markt- und Medienanalysen, in: „Kieler Nachrichten“ vom 6. August 2012.
- Heidegger, Martin (2007): *Gesamtausgabe II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944*. Band 26 „*Metaphysische Anfangsgründe der Logik*“. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Joisten, Karen (2003): *Philosophie der Heimat – Heimat der Philosophie*. Berlin: Akademie Verlag.
- Juterczenka, Sünne/Sicks, Kai Marcel (2011): *Figurationen der Heimkehr. Die Passage vom Fremden zum Eigenen in Geschichte und Literatur der Neuzeit*. Göttingen: Wallstein Verlag.
- Klose, Joachim (2010): *Wie schmeckte die DDR? Wege zu einer Kultur des Erinnerns*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Klose, Joachim/Oehler, Jochen (Hrsg.) (2008): *Gott oder Darwin? Vernünftiges Reden über Schöpfung und Evolution*. Berlin/Heidelberg: Springer Verlag.
- Köstlin, Konrad/Bausinger, Hermann (Hrsg.) (1980): *Heimat und Identität. Probleme regionaler Kultur*. Neumünster: Karl-Wachholtz-Verlag.
- Lobensommer, Andrea (2010): *Die Suche nach „Heimat“ – Heimatkonzeptionsversuche in Prosatexten zwischen 1989 und 2001*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

- Lübbe, Hermann (2006): Moderne Heimat: Über kulturelle und politische Geltungsgewinne eines alten Gutes, in: Mut 464, S. 38-43.
- Lübbe, Hermann (2005): Die Zivilisationsökumene – Globalisierung kulturell, technisch und politisch. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Patzelt, Werner J. (2002): Parlamentarische Geltungsgeschichten, in: Melville, Gert/Vorländer, Hans (Hrsg.): Geltungsgeschichten. Über die Stabilisierung und Legitimierung institutioneller Ordnungen. Köln u.a.: Böhlau, S. 285-318.
- Patzelt, Werner J. (2010): Evolutionstheorie als Geschichtstheorie. Ein neuer Ansatz historischer Institutionenforschung, in: Oehler, Jochen (Hrsg.): Der Mensch – Evolution, Natur und Kultur. Beiträge zu unserem heutigen Menschenbild. Heidelberg u.a.: Springer, S. 175-212.
- Patzelt, Werner J. (2012): Heimat, Heimatliebe und deutscher Patriotismus, in: Die Politische Meinung 57, Juli/August 2012, S. 9-16.
- Plessner, Helmuth (2001): Grenzen der Gemeinschaft – Eine Kritik des sozialen Radikalismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Reitz, Edgar (2004): Interview, in: „Die Zeit“ vom 16.12.2004.
- Safranski, Rüdiger (2003): Wieviel Globalisierung verträgt der Mensch. München: Carl Hanser Verlag.
- Seifert, Manfred (Hrsg.) (2010): Zwischen Emotion und Kalkül – „Heimat“ als Argument im Prozess der Moderne. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag.
- Scheler, Max (1977): Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Schlink, Bernhard (2000): Heimat als Utopie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schneider, Martin (2011): Raum – Mensch – Gerechtigkeit. Sozialethische Reflexionen zur Kategorie des Raumes. Paderborn: Ferdinand Schöningh.
- Spaemann, Robert (2012): Wirklichkeit als Anthropomorphismus. (Abrufbar unter: <http://www.kath-info.de/wirklichkeit.html>, letzter Zugriff: 21.11.2012).
- Spaemann Robert/Löw, Reinhard (1996): Die Frage Wozu? München: Piper.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy: Communitarianism. (Abrufbar unter: <http://plato.stanford.edu/entries/communitarianism/>, letzter Zugriff: 21.11.2012).
- Taylor, Charles (1999): Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights, in: Bauer, Joanne/Bell, Daniel A. (Hrsg.): The East Asian Challenge of Human Rights. New York: Cambridge University Press.
- Tönnies, Ferdinand (1991): Gemeinschaft und Gesellschaft. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Türcke, Christoph (2006): Heimat. Eine Rehabilitierung. Springe: zu Klampen Verlag.
- Uslucan, Haci-Halil (2012): Heimat, Heimweh. Cadenabbia: Unveröffentlichter Vortrag.

- Vernant, Jean-Pierre (o. J.): Hestia und Hermes. (Abrufbar unter: http://ouroboros-forum.de/index.php?option=com_content&view=article&id=250%3Adiestadt&catid=45%3Athema-kosmologie&Itemid=70&limitstart=1, letzter Zugriff: 21. 11.2012).
- Wagner, Richard (2011): Säkulares Katastrophenfieber, in: „Die Tagespost“ vom 22.03.2011.
- Waldenfels, Bernhard (1985): In den Netzen der Lebenswelt. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard (2006): Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

