

## **Fremdlingschaft als religiöse Kategorie und als ethisches Problem**

### **1. Die Welt als Fremde**

„Ich bin ein Gast auf Erden und hab hier keinen Stand; der Himmel soll mir werden, da ist mein Vaterland ... Mein Heimat ist dort droben, da aller Engel Schar den großen Herrscher loben, der alles ganz und gar in seinen Händen trüget und für und für erhält, auch alles hebt und leget, wie es ihm wohl gefällt. Zu dem steht mein Verlangen, da wollt ich gerne hin; ... Die Herberg ist zu böse, der Trübsal ist zu viel. Ach komm, mein Gott, und löse mein Herz, wenn dein Herz will; komm, mach ein seligs Ende an meiner Wanderschaft ...“ (Paul Gerhardt 1666/67).

In diesen Versen, die hier nur auszugsweise zitiert wurden, wird die Problematik, die in der Überschrift dieses Beitrags ausgedrückt ist, beschrieben. Natürlich geht der Text, der bis heute immer wieder bei kirchlichen Bestattungen, aber auch bei anderen Gelegenheiten gesungen wird, auf biblische Quellen zurück. Im Philipperbrief (3,20) heißt es (nach der Lutherbibel vor der Revision von 1984): „Unsere Heimat ist im Himmel“. An manch anderer Stelle ist von einem „daheim Sein“ bei Gott (etwa 2. Kor. 5,8) und von einem „fremd Sein“ in der Welt die Rede. Der Hebräerbrief (11, 13) fasst das so zusammen: Alle Glaubenszeugen haben „bekannt, dass sie Gäste sind und Fremdlinge auf Erden“.

Das ist ein Gedanke, der zwar keineswegs ausschließlich im Christentum seine Heimat hat, aber in dessen Geschichte immer wieder Bedeutung erlangt hat. Das lateinische Wort, mit dem dieser Zustand bezeichnet wird, bekam dort zusätzlich eine zweite Bedeutung: Peregrinatio bedeutet nicht nur die Fremdlingschaft, sondern auch Wallfahrt. Zu Zeiten war mit einer Wallfahrt erheblich mehr als eine bloß kurze Reise zu einem heiligen Ort gemeint. Die Wallfahrt war vielmehr wirklich so etwas wie ein bildhafter Vergleich für die Wanderung des Christen durch diesen Aion und diese Welt. Man sah eben in der Wallfahrt, die ja im Mittelalter in der Regel recht lange dauerte (wenn man nach Santiago di Compostella unterwegs war, dauerte das wohl zwei oder drei Jahre und es war aus vielen Gründen ungewiss, ob man wieder heimkehrte) und an einen weit entfernt liegenden

Ort führte, das Bild für das Leben des Christen. Man sang „ich wollt, dass ich daheime wär“ (Heinrich von Lauffenberg).

Auch in den Kirchen der Reformation, wo die Wallfahrt im eigentlichen Sinne keine Bedeutung hat, blieb das Bild von der Fremdlingschaft und der Wanderung durch das Leben zum ewigen Ziel erhalten; es bekam – angeregt durch konkrete Vorgänge – sogar noch eine neue Dimension. Man denke bloß an des Salzburger Joseph Schaitberger Emigrantenlied „I bin a armer Exulant“: „... man tut mich aus dem Vaterland um Gottes Wort vertreiben. Ein Pilgrim bin ich auch nunmehr, muß reisen fremde Straßen... Doch weiß ich wohl, Herr Jesu mein, es ist dir auch so gungen; jetzt muß ich dein Nachfolger sein...“ Er hatte 1686 wegen seines evangelischen Glaubens seine Heimat am Halleiner Dürrnberg zu verlassen und schlug sich dann mehr schlecht als recht in Nürnberg durchs Leben; das war für ihn gewissermaßen eine Pilgrimschaft in neuer Art und Weise.

Auch in früheren Zeiten war es so, dass man bemüht war, der Fremdlingschaft in der Welt äußerlichen Ausdruck zu verleihen: Man ging in die Wüste, man lebte als Eremit, man setzte sich – angeblich ununterbrochen – vierzig Jahre auf eine „Säule“, um sich auf diese Weise von dem Getriebe der „Welt“ abzusondern (Simeon Stelytes), man ließ sich einmauern, was gegen die Jahrtausendwende vor allem fromme Frauen (Reclusen) taten. Oder man begab sich wirklich in die wilde Fremde, wie etliche iro-schottische Mönche, die entweder einsam auf einer sturmumtosten Klippe im Nordatlantik lebten oder auf dem Festland in die Barbarei zogen. Dort freilich konnten sie es nicht unterlassen, den (heidnischen) Bewohnern der von ihnen aufgesuchten Gebiete von dem zu predigen, was das Motiv ihres Handelns und Lebens war. Die Peregrinatio dieser Iroschotten stellt einen wesentlichen Teil der frühmittelalterlichen Missionsgeschichte und einen gar nicht so unbedeutenden Teil der hochmittelalterlichen Kirchengeschichte in diesen Ländern dar. Das war mehr als Wallfahrt: Das war der bewusste Verzicht auf jede Form von Heimat in dieser Welt, ein sich selbst Hinausstoßen in Fremde, Gefahr und Einsamkeit, die gerade unter den Barbaren als gegeben angesehen wurde und in der der Teufel seine Herrschaft hatte. Auch die Wallfahrten trugen durch längere Zeit diesen Charakter von Fremdlingschaft, Gefahr und Ausgesetztsein an sich. Erst die Veränderungen im Wallfahrtswesen in der Barockzeit, nach denen man gewissermaßen „zu Hause“ einen heiligen Ort finden und aufsuchen konnte, haben auf weite Strecken der Wallfahrt diesen Charakter genommen. Dabei ging es immer noch nicht bloß darum, an den heiligen Ort

zu gelangen, sondern auch darum, die Mühsal des Weges auf sich zu nehmen. Diese Symbolik ist bis heute für viele gegeben bzw. wird sogar unmittelbar gesucht, wenn eine Wallfahrt unternommen wird, sei es eine etliche Tage dauernde nach Altötting oder nach Maria Zell, sei es – ein Stück – des Jakobsweges nach Santiago.

## **2. In der Welt, nicht von der Welt?**

Der Ursprung dieser Haltung von Christen, in der Welt Fremdlinge zu sein, findet sich wohl in den Äußerungen der radikalen Wanderpredigergruppen der frühen Christenheit, die neben den gewissermaßen stabilen Elementen in den ortsgebundenen Gemeinden existierten und die auch in der Überlieferung der neutestamentlichen Bücher ihre Spuren hinterlassen haben, und zwar in den radikalisierten Worten weltverneinenden Inhalts, die man Jesus in den Mund gelegt oder aus seinen Worten konstruiert hat (Gerd Theissen). Sie erlebten die heidnische Welt als die gottfeindliche Welt, die vom Teufel und seinen Geschöpfen beherrscht wurde, während sie sich bereits in einer neuen Welt, die mit dem Kommen des Herren angefangen hatte, wussten: Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Schöpfung (2. Kor. 5, 17). In Jesus Christus gilt nur diese neue Schöpfung (Gal. 6, 15). Zwischen beiden meinte man eben einen unüberbrückbaren Gegensatz zu finden. Diese Tendenzen wurden durch gnostische Einflüsse verstärkt und schließlich drangen auch in massiver Weise dualistische Vorstellungen in das Christentum ein (Marcion). Wenn diese auch in ihrer radikalen Form (Glaube an zwei Götter, an den Demiurgen und an den ihm gegenüberstehenden und übergeordneten Gott der Liebe) von der Großkirche verurteilt und ausgeschieden wurden, so hinterließen sie in dieser doch ihre Spuren. Es gab in der Folge neben der sich in der Welt etabliert habenden Form des christlichen Glaubens („zwar nicht von der Welt, aber doch in der Welt“) jene andere, die den Gegensatz zwischen dem Leben im Glauben (in der Nachfolge, in Christus) und dem Leben in der Welt betonte und herausstellte. Man konnte zwar nicht gänzlich aus der Welt weggehen, aber man vermochte sich ihrer doch weitgehend zu enthalten. Daraus erwuchs eine durch die Geschichte der Kirche hindurch zu verfolgende „Spannung zwischen Weltenthaltung und Weltgestaltung“ (Dietrich Blafuß), die sich auf die Existenzform des Glaubens auswirkte und zeitweise, vor allem im 2. und 3. Jahrhundert, durch die Verfolgung der Christen durch weltliche Machthaber erheblich verstärkt worden ist.

Das Ganze wurde spätestens seit Aurelius Augustinus (+ 430) in das Bild von den Zwei Reichen gebracht, die sich in diesem Aion als deutlich von einander geschieden gegenüber stünden. War da noch der Optimismus gegeben, dass nunmehr die Zeit des Reiches Gottes angebrochen sei, das zwar immer wieder beeinträchtigt und bedroht wäre, das letztendlich aber doch das alte Reich des Teufels (= Welt) überwinden werde, so ging dieser Optimismus in seiner ungebrochenen Form bald wieder verloren, zumal sich die Verbindung des christlichen Glaubens mit einer bestimmten Komponente der platonischen Philosophie, die dann im Hochmittelalter ihren Höhepunkt erreichte, als beinahe fatal erwies. Die Vorstellungen von den Zwei Reichen gingen zwar auch in den Zeiten der Überzeugung von einem einheitlichen Corpus Christianum nicht verloren, wurden allerdings in mancher Hinsicht aktualisiert und auf die vorhandenen bzw. die erträumten Zustände angewandt. Das gilt nicht zuletzt für die umfangreiche „Historia de duabus civitatibus“ des Bischofs Otto von Freising (aus der österreichischen Herrscherfamilie der Babenberger), in der diese beiden Reiche in der Geschichte von Staat und Kirche im christlichen Europa, im besonderen aber in der des Heiligen Römischen Reiches fest- und dargestellt wurden. Da war es so, dass der andere aus der antiken Philosophie genommene Gedanke, dass die eigentliche Welt nicht hier auf Erden, sondern im Himmel sei, durch die theologische Wissenschaft rezipiert wurde. Die wirklichen Realitäten seien die Begriffe, weil sie das angäben und zeigten, was im Himmel, der eigentlichen Realität, im Angesicht Gottes zu finden sei. Die Welt sei bloß die Abschattung dieser Realitäten. Das musste selbstverständlich wieder nur zu einer minderen Einstufung dieser Welt und der in ihr geschehenden Ereignisse führen. Die Friedlosigkeit der Zeit, deren Bekämpfung etwa in der Treuga Dei – Bewegung nur zu mäßigen Erfolgen geführt hatte, bewies dies nach Meinung vieler Theologen und Kirchenleute mit einiger Stringenz. Man baute zwar Kirchen, die so etwas wie ein Abbild des Himmels darstellten, nachdem man vorher gemeint hatte, Festungen Gottes auf Erden bauen zu müssen, merkte aber schon bald, dass damit keineswegs der Himmel auf die Erde herabbewegt werden konnte. Viele in der Kirche waren von der Tatsache erschüttert, dass sich die Kirchenführung mit den weltlichen Genüssen und Künsten angefreundet und verbündet hatte, dass sie mit innerer Zustimmung an der irdischen Macht teil hatte, und man protestierte dagegen in verschiedener Form. Das Hoch- und auch das Spätmittelalter waren voll von innerkirchlichen Bewegungen, in denen die Weltflucht dominierte. Eine gewisse Erfüllung seiner Protesthaltung fand man in der Distanzierung von der weltlichen Macht und in der Zuwendung zur Armut.

Das sei der Weg der Nachfolge, die dem Christen aufgetragen sei und die immer deutlicher zum Versuch einer Nachahmung Christi (*imitatio*) wurde (Kurt Vancsa). Manche dieser Bewegungen konnten durch die leitenden Männer der Kirche in verschiedenen Formen des Mönchtums gewissermaßen domestiziert werden, andere hingegen nicht, die dann als ketzerisch ausgeschieden verurteilt und verfolgt werden mussten. Dementsprechend hörte im Mittelalter der Kampf gegen diese Formen der Ketzerei nie auf, wenn man auch in der Kirche stets gewisse Nischen übrig und offen ließ, in denen die Weltflucht ihren Platz haben und von Auserwählten gepflegt werden konnte. Auch da gab es stets die Versuchung, Anteil an der Welt und ihren Machtstrukturen zu bekommen. Die ständigen Auseinandersetzungen im Franziskanerorden über die Besitztümer des Ordens und ihre Legitimität sind ebenso ein Beispiel dafür, wie die weithin gescheiterten Reformbestrebungen im Benediktinerorden und seine Zweigen. Die daraus resultierenden Spaltungen der franziskanischen Ordensfamilie, aber auch die Auseinandersetzungen in den alten Orden um die Erhaltung des Mönchs-ideals zeigen, wie ernst man diese Frage genommen hat (Johann Gründler).

### **3. Dualistische Ideen**

Wie bereits ausgeführt wurde, ist dieser Gegensatz zwischen Weltdienst und Weltflucht vor dem Hintergrund eines guten und eines bösen Prinzips kein ausschließlich christliches Element. Er ist vielmehr in vielfacher Weise bereits vor dem Entstehen der Kirche Jesu also auch in anderen Religionen vorhanden gewesen. Freilich ist er in den meisten Religionen – wenngleich die Flucht aus der Welt, die sich nicht zuletzt auch in einer „Abtötung“ des Fleisches äußerte, natürlich nicht fehlte – durch zwei Gegebenheiten in seiner Ausschließlichkeit gemildert worden,

3.1 Zunächst war in den Religionen, in denen mehrere Götter verehrt wurden, die sich ja keineswegs immer friedlich und freundschaftlich gegenüber standen, wie dies auch aus der griechischen Mythologie bekannt ist, das Böse aus diesem Gegensatz zu erklären und durch die Abgrenzung von dem einen (oder von einigen) und der Zuwendung zu dem anderen (oder ebenfalls einigen von ihnen) zu ertragen gewesen. Die Bemühungen um Schutz durch Dienst für diesen Gott oder für diese Götter gehören dazu, ebenso die Bemühungen, den anderen Gottheiten nichts wider ihren Willen zu tun, sie möglichst nicht zu reizen oder sie zu Bösem zu bewegen. Man hoffte, ihren Zorn nicht auf sich zu ziehen. Insgesamt war es damit möglich,

bestimmte Bereiche des Handelns und des Lebens auszugrenzen und doch in der Welt einen Auftrag wahrzunehmen, den man zu haben meinte oder den man sich als Ziel des Lebens zu Recht gelegt hatte. Dazu konnten durchaus auch Macht, Reichtum und äußerliche Ehre gehören. Als Mensch musste man zwar vor manchem fliehen, brauchte sich aber doch nicht ganz aus der Welt zurückziehen. Man stand gewissermaßen zwischen verschiedenen Fronten, die sich distanziert oder sogar feindlich gegenüberstanden, hatte aber doch auf der einen Seite seinen Platz.

3.2 Da, wo es sich um eine Nationalreligion handelte, war eine derartige Begrenzung der Beziehung zur Welt in gleicher Weise möglich, jedoch aus anderen Gründen. Da gab es den nationalen Gott (oder deren mehrere), der dem Volk half und der auf Verehrung und Durchsetzung seiner Herrschaft drängte, gleichzeitig auch diejenigen beschützte (oder es wenigstens versuchte), die ihm zugehörten, also „sein Volk“ waren, die er als seine „Söhne“ benannte. Und es gab die anderen Götter, welche die Götter der Fremden oder der Feinde waren und damit zugleich Feinde des eigenen Gottes. Es war daher nicht unbedingt notwendig, sich aus der Welt ganz zurückzuziehen. Man konnte und brauchte die Welt nicht als Ganzes als böse zu betrachten. Man hatte in ihr seinen beschränkten Platz, selbst wenn er gefährdet schien oder es auch war. Jede Ausbreitung von Macht, Herrschaft oder Reichtum war eine Vermehrung des Ansehens und der Macht des eigenen Gottes.

3.3 Schwierig wurde es, wenn sich zu einem solchen Erwählungsglauben auch Ideen universalistischer Art hinzugesellten, wie das im Volk Israel der Fall war. Das hatte Folgen für die Wertung der anderen Götter. Die konnte man dann schon als „Nichtse“ bezeichnen (so etwa in dem nachexilischen Wort Jes. 59,4, aber auch schon in dem vermutlich aus vorexilischer Zeit stammenden Spruch in Hos. 5,1), was zur Folge hatte, dass man sich über die Stellung des Bösen in der Welt andere Gedanken machen musste. Da musste – wie im Hiob-Buch – ein allgemeiner und mächtiger Widersacher Gottes her, dessen Stellung freilich nicht ganz geklärt erscheint, weil er einerseits zum himmlischen Hofstaat des Herrn gehört, sich andererseits aber daran macht, die Pläne des Herrn zu durchkreuzen. Lässt ihn Gott nur gewähren oder vermag er sich wirklich gegen Gott und dessen Willen zu stellen? Immerhin hatte damit das Böse eine Art Kristallisationspunkt gefunden.

Die Probleme waren damit noch nicht gelöst. Man musste mit dem Bösen, das Menschen des auserwählten Volkes, nicht zuletzt sogar ihre Herrscher, taten, umgehen, es einordnen, und zwar über eine einfache Mahnung und Verurteilung hinaus. Warum erfüllten sie nicht den Willen Gottes? Musste man nicht angesichts dieses Verhaltens, wie es manche Propheten wenigstens für einige Zeit taten, in die Wüste gehen? Die Ausbildung eines umfangreichen Regelwerkes für das Leben, wie dies in der nachexilischen Zeit vor sich ging und zum Teil sogar schon in die Thora aufgenommen wurde, war die Antwort auf diese Fragen, die allerdings in eine andere Richtung ging: Nicht Flucht aus der Welt, sondern Dämme bauen gegen die Flut des Bösen! Das war dann auch die Hauptaufgabe der Tannaiten und Schriftgelehrten, deren diesbezüglichen Aussagen in den Perioden nach Christi Geburt in Talmud und Midrasch niedergelegt und immer weiter ausgelegt wurden, wozu es zahlreiche, und zwar durchaus auch unterschiedliche Rabbinermeinungen bis ins 15. Jahrhundert (und zum Teil auch darnach noch) gegeben hat. Deshalb blieb im Judentum die Flucht aus der Welt nur wenigen vorbehalten und auf vereinzelte kleine Gruppen beschränkt. Man war ja ohnedies aus dem Land der Verheißung vertrieben, man lebte in der Diaspora, also in der Fremde! Hatte man im Babylonischen Exil noch darum gebetet, dass Gott diejenigen bestrafe, die für die Vertreibung aus dem Heimatland verantwortlich seien (etwa Ps. 137, v.a. V.7ff.), so lernte man nach der Zerstörung Jerusalems durch die Römer mit den misslichen Umständen zu leben und in dieser fremden Welt einen eigenen Lebensbereich aufzubauen. Das Ghetto war im Mittelalter nicht nur von den christlichen Herrschern verordnet, sondern mindestens zum Teil auch selbst gewünscht, die Kennzeichnung der Kleidung war nicht nur Beschluss des 4. Laterankonzils (1215), sondern auch eine Forderung gar mancher Rabbiner und Führer der jüdischen Diaspora. Man ging daran, diese Inseln nach Möglichkeit einigermaßen gottgefällig zu gestalten und dabei mit den anderen, den Fremden, d.h. den Gojjim (= Christen) oder auch den Muslimen, doch zu korrespondieren, weil man in ihrer Welt leben musste, ihnen somit keinesfalls gänzlich auszuweichen vermochte.

Die „Fremdlingschaft“ führte die Juden auf diese Weise vor allem in die eigene Gemeinde, in die Khillah, in der man trotz mancher Gegensätze und Auseinandersetzungen (oder vielleicht auch gerade deswegen) ein geistliches, ein kulturelles, aber auch ein äußerliches Zuhause zu finden vermochte.

3.4 Das waren Lösungen, die dem Christentum in seiner Gesamtheit nicht oder wenigstens nicht in diesem Maße zur Verfügung standen. Da blieb der Gegensatz zwischen Gott und der Welt in mehr oder weniger deutlich empfundener Weise bestehen. Es gab wohl Harmonisierungsversuche, die sich aus der Position der Kirche in der Gesellschaft, die ja weithin mit den politisch-staatlichen Ordnungen identisch war, ergaben. Darunter war die Lehre vom Corpus Christianum, also der Einheit des christlichen Imperiums (mit seinen verschiedenen Staaten und Ländern) und der christlichen Universalkirche wohl der wichtigste. Er erfüllte als politisches Credo das Hoch- und zum Teil auch noch das Spätmittelalter, erwies sich aber letztlich doch – wie alle anderen – als bloße Ideologie, die ständig mehr oder weniger offen durchbrochen wurde. Partiiell und grundsätzlich waren derartige Versuche jedenfalls mit dem Sieg des Nominalismus zum Scheitern verurteilt, auch wenn man in politischer Hinsicht noch bis gegen die Mitte des 16. Jahrhunderts meinte, daran festzuhalten zu können. Darin liegt die Bedeutung, aber auch das Scheitern Karls V. und seiner Idee der Universalmonarchie, den bloß einige Mann des Tiroler Aufgebotes in der Ehrenberger Klause davor bewahrten, von einem seiner eigenen Fürsten gefangen genommen zu werden.

Schon vorher gab es ständige, und zwar sowohl politische wie ideologische Einwürfe gegen diese Identifikation von Welt und Reich Gottes, sei es, dass man die politische Einheit dieses Corpus zugunsten von sogenannten Nationalstaaten in Frage stellte, sei es, dass man die Frage der Beteiligung der Kirche an der Herrschaft, die in der Zwei-Schwerter-Theorie des Papstes Bonifaz VIII. ihre zugespitzte Ausformulierung erfahren hatte, aus spiritualistischen oder anderen Gründen ablehnte. Es gab innerhalb der Christenheit ständige Spannungen zwischen dem „in der Welt zuhause Sein“ und dem „als Fremdling durch die Welt gehen“.

Wenn das schon für die Systeme an sich zutraf, so galt es erst recht für den einzelnen Christen. Nicht umsonst wurde die Exkommunikation als eine über alle Leibesstrafen hinausgehende und dementsprechend besonders schwere Verurteilung angesehen. Denn diese brachte um die eigentliche Heimat, um das Bürgerrecht in Gottes Reich, um die Hausgenossenschaft mit Christus. Die umfangreichen Bemühungen, für die die Kirche Raum und Möglichkeiten bot, diese Strafe „zeitlich und ewiglich“ zu verringern oder gar unwirksam zu machen, sprechen eine deutliche Sprache. Nachdem erst einmal das Fegefeuer „geboren“, also in der kirchlichen Verkündigung fest verankert worden war (Jaques Le Goff), wurden das „Seelgerät“ und die



Bemühungen darum zu einem der tragenden Pfeiler des ganzen kirchlichen Systems. Dafür floss reichlich Geld, daher gab es viele große und kleinere Stiftungen, damit wuchs der Einfluss der Kirche, merkwürdigerweise aber auch der von laikalen Institutionen auf die Kirche, die eben erst durch die Verdrängung des Eigenkirchenrechtes als Folge der cluniazensischen Reform ein wenig zurecht gestutzt worden waren. Man sang allenthalben des Laufenbergers Lied: „Ich mein, daheim im Himmelreich, da ich Gott schaue ewiglich. Denn alle Welt ist dir zu klein, du kommst denn erst wieder heim. Daheim ist Leben ohne Tod und ganze Freude ohne Not. Da es denn nicht anders nicht mag sein, so flieh der Welte falschen Schein. Bereu dein Sünd und bessre dich, als wollst du morgen gen Himmelreich“.

#### **4. Theologische Probleme**

Die Lösung der Spannungen wurde zu verschiedenen Zeiten auf unterschiedliche Weise gesucht. Man wusste jedenfalls um eine gewisse Dringlichkeit solcher Lösungen und der Bemühungen darum. Dabei war man sich darüber im Klaren, dass es nicht darum gehen konnte, gedanklich die Herrschaft Gottes zu verkleinern oder zu beschränken. Die sich daraus ergebenden umfangreichen theologischen und weltanschaulichen Fragen und Probleme stellten sich wie folgt dar:

- a) Woher kommt das Gottwidrige und weshalb wird es in der Welt in all seiner Macht und Ausdehnung geduldet? Hat es seinen Ursprung im Menschen oder gibt es ein Prinzip, eine Macht, die vor dem Menschen da war und diesen nunmehr zum Bösen verleitet?
- b) Ist Gewalt an sich jedenfalls böse oder gibt es da Grenzen, innerhalb derer sie – und die damit verbundene Macht und ihre Ausübung durch Menschen – doch als gottgefällig anzusehen ist?
- c) Ist es möglicherweise die Sexualität, die als gottwidrig verurteilt werden muss? Wenn das so wäre, könnte es freilich keine späteren, Gott dienen könnenden Generationen geben. Wo gibt es daher im Bereich der „Concupiscentia“ eine Grenze zwischen gut und böse?
- d) Wenn der Mensch nun schon einmal vorerst in der Welt leben muss: Was ist für ihn dann an „Einrichtung“ in dieser Welt notwendig, gestattet und sinnvoll, wo doch – nach Aristoteles – Veränderungen der Form solche des Wesens zwangsläufig mit sich bringen?

e) Ist die radikale Ablehnung der Welt als das Vorläufige mit einer eigenen Lebensgestaltung untrennbar und unabdingbar verbunden oder gibt es da Ausgleiche dazwischen bzw. freie Zonen zwischen beiden?

f) In der Welt bestehen bestimmte Kriterien für eine Zugehörigkeit zum sozialen System. Sind diese bzw. ist die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Schicht oder Gruppe besonders oder gar grundsätzlich heilbringend oder aber für das Heil und seine Erlangung hinderlich?

g) Die Zugehörigkeit und der Platz in einem solchen sozialen System bringen Aufgaben, sichern aber auch Rechte. Ist das vom Glauben und der Heilserwartung her geboten oder eher bzw. grundsätzlich abzulehnen? Wie sind gesellschaftlicher Auf- oder Abstieg zu bewerten?

h) Zu der Stellung in der Gesellschaft gehört einerseits ein gewisses Maß an Ehre, andererseits auch ein Maß an Besitz und Eigentum mit entsprechender Verfügungsgewalt, die auch solche über Menschen einschließen kann. Obwohl im Römischen Reich seit dem 11. Jahrhundert die Sklaverei abgeschafft war, so standen ihr doch bestimmte Formen der Erbuntertänigkeit und Hörigkeit nahe. Wie hatte man damit umzugehen, wo lagen da für den Christen die Grenzen des sittlich Vertretbaren oder auch des Erstrebenswerten?

Die mittelalterliche Kirche fand auf diese Fragen verschiedene Antworten, weil sie zwischen verschiedenen Gruppen von Menschen in ihr unterschied. Sie ließ für eine solche Gruppe bzw. für einige solcher Gemeinschaften, die im Detail sogar noch unterschiedliche Verhaltensweisen an den Tag legten, die konsequente Trennung von Welt und heilsbezogener Existenz zu, die sich in Einsamkeit, absoluter Armut, demütigendem Gehorsam und völliger sexueller Enthaltbarkeit äußerte. Sie ließ gleichzeitig auch verschiedene Formen der gesellschaftlichen Stellung und damit sogar die Hörigkeit zu, wobei sie diesbezüglich auf Aussagen des Apostels Paulus im Philemonbrief verweisen konnte, in denen das soziale System im Römischen Reich nicht grundsätzlich kritisiert oder gar aufgehoben, aber ein im Bereich des zwischenmenschlichen Umganges liegender Ausweg aufgezeigt wurde. Das war dann in der Folge – mit weit geringerer Bindung an die Aussagen des Apostels und andere unmittelbar biblische Hinweise – der Weg, auf dem man allgemein vertretbare Lösungen für die christliche Gesellschaft sah. Das konnte so weit gehen (und blieb bis weit ins 19. Jahrhundert im Katholizismus *mutatis mutandis* unverändert erhalten), dass kirchliches Amt und theologische Lehre die Aussagen der Bergpredigt (Matth. 5–7) als

„evangelische Räte“ nicht zur Grundlage einer allgemeinen Sozialethik oder gar der Gesellschaftslehre machten, sondern lediglich Gruppen von Auserwählten, die bereit waren, derartige „Lasten“ auf sich zu nehmen, zur Beachtung anempfohlen haben. Dass man dabei den literarischen und formgeschichtlichen Charakter dieser Aussagen des Evangeliums nicht erkannt und berücksichtigt hat, liegt ebenso auf der Hand, wie das Missverständnis, dass man an sich Jesu Worte – natürlich in einer bestimmten Auswahl, weil das anders völlig unmöglich gewesen wäre – als Gesetzestexte ansah. Diese Verlagerung der Problematik der Peregrinatio in die Ethik machte nun doch manches möglich:

a) Die Kirche und ihre Institutionen konnten sich tatsächlich in der „Welt“ und deren Machtordnungen integrieren. Sie vermochten sogar in mancher Beziehung die Führung derselben zu übernehmen und stellten dementsprechend einen erheblichen Teil des Führungspersonals in den militärischen, politischen und auch wirtschaftlichen Institutionen, durch einige Zeit sogar im Bankwesen (Templerorden).

b) Man konnte von der christlichen Welt sprechen, ohne dass man das Böse leugnen musste. Vielmehr vermochte man als die Aufgabe des Christen zu erkennen und zu proklamieren, dass er gegen das Böse ankämpfe bzw. zum Kampf dagegen verpflichtet sei. Man vermochte dementsprechend nach und nach auch die notwendigen ethischen Anweisungen zu formulieren, aus denen sich schließlich eine ausgefeilte und systematische, dabei allerdings ausgesprochen kasuistische Morallehre ergab.

c) Man wusste um die Versuchungen und Gefahren, die eine Beteiligung an den Machtstrukturen in der Welt bedeuteten, kanalisierte aber – und das gilt in gewisser Beziehung bis heute – die Problematik dadurch, dass man erklärte, die Kirche selbst sei nicht Ort des Bösen und könne es gar nicht sein. Lediglich einzelne Menschen, und zwar auch hohe Amtsträger in ihr fielen ganz oder zeitweise dem Bösen anheim. Für diese gelte aber auch das Wort von der Vergebung der Sünden um Christi willen. Dazu hat schon Anselm von Canterbury seine umfassende Satisfaktionstheorie entwickelt, die alle diese Faktoren berücksichtigte und an ihren nach wie vor als richtig angesehenen Platz verwies.

d) Vor allem konnte man stets daran festhalten, dass diese Welt und das Wirken in ihr doch nur die Vorstufe zur Ewigkeit darstellen, auf die es eigentlich und letztlich ankomme und für die man in dieser Welt die Vorbereitungen treffen könne und müsse.

e) Schließlich hat die Ausbildung der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, die weithin an die Stelle der genuin christlichen Überzeugung von der Auferstehung der Toten trat bzw. diese erheblich modifizierte, noch einen weiteren Faktor hinzugefügt, der auch den asketischen Idealen, die sich in einer Bemühung um Weltflucht äußerten, entgegen kam und ein Stück des alten Dualismus rezipiert. Es sei doch vor allem der Leib, der in die Machenschaften der Welt verstrickt ist. Die Seele könne zwar auch verloren gehen – so meinte man – und dem Bösen anheim fallen, jedoch an ihrem Wesen und ihrem Charakter als Träger des Geistes gäbe es keine Veränderungen.

Damit war eine gesellschaftlich und theologisch als tragfähig angesehene Theorie des Verhaltens der Kirche, wie ihrer verschiedenen Angehörigen geschaffen, wobei die Heiligkeit jener, die aus der Welt geflohen waren, zusätzlich so etwas wie eine Rücklage bildete, aus der heraus die Kirche die zeitlichen Sündenstrafen der anderen auszugleichen und jenen zu erlassen vermochte, die nicht diesen Weg gegangen waren. Dieser „Schatz der Guten Werke“ stellte durch Jahrhunderte hindurch ein wesentliches Instrument für den Ausgleich der Spannungen zwischen Geist und Welt dar.

## **5. Als Christ in der Welt**

Es war gerade diese Lehre, die in ihrer Praxis und Verbindung mit den äußerlichen Gegebenheiten, für die man schon in der damals zeitgenössischen Kritik (nicht nur von protestantischer Seite) die Bezeichnung „Ablasshandel“ gefunden hatte, zu jener Krise der Kirche und damit auch der Wertung der Stellung des Christen und seiner Kirche in der Welt führte, die man etwa seit dem späten 17. Jahrhundert als Reformation bezeichnet hat. Sie löste weit reichende Folgen aus, die sich nicht auf eine Konfession beschränken. Darin trat nämlich ein ganz anderes Welt- und Kirchenbild auf den Plan. Zunächst ergab sich die Überzeugung, dass die Kirche keineswegs den Strukturen der Welt entnommen sei, weiters dass Institutionen nicht schon a priori als „christlich“ bewertet werden können, vor allem aber, dass die Macht des Bösen erheblich größer ist, als man das bisher in der Praxis wahrnehmen wollte. Zugleich war man der Überzeugung, dass der Christenmensch seine Aufgabe in der Welt habe. Er habe sich ihr zwar nicht einfach anzugleichen, habe aber – wiewohl in bewusster Distanz zu ihren Verhaltensweisen – in ihr, also im Alltag seines Lebens, seine Aufgabe, die ihm Gott in Christus zugewiesen hat, zu erfüllen. Das schloss eine Form der

Askese aus, weil die auf Dauer oder auch nur für eine längere Zeit aus der Welt hinausführte. Ferner machte es die Überzeugung zunichte, durch bestimmten Stand oder Beruf sei besondere Gnade, womöglich gar *gratia infusa* oder Heiligkeit, vorgegeben, und ließ ebenso wenig zu, dass man sich in die Einsamkeit oder in ein geistliches Ghetto zurückzog. Mit der Aufhebung des besonderen Charakters jener Menschen, die da geweiht waren oder besondere Gelübde abgelegt hatten, verschwand zudem die Überzeugung, dass es eine besondere „geistliche Provinz“ geben könne, um eine von Goethe gebrauchte Benennung etwas abzuwandeln.

Wenn auch manches von diesen Grundeinsichten eher in der Theorie verblieb, so ergaben sich doch nicht wenige Veränderungen. Diese wurden dadurch, dass die Stellung des Christen in der Kirche und das Verständnis dessen, was das Wesen der Kirche sei, anders geworden waren, weiter verstärkt und zwar in allen Kirchen, in den verschiedenen abendländischen Konfessionen aber wohl in unterschiedlicher Intensität. Es ging für den Menschen nunmehr nicht mehr darum, seine Anwartschaft auf die ewige Heimat durch die Erfüllung kultischer Pflichten, durch den Empfang des Segens und der *gratia* zu bekommen, sondern darum, sich mit dem, was die Kirche als Auftrag und Inhalt ihrer Verkündigung hat, zu identifizieren und selbst Bote und Zeuge desselben in der Welt und deren gesellschaftlichen Formen zu sein. Damit ist die Ethik an einer anderen Stelle des theologischen Systems angesiedelt worden und es gab nunmehr keine nach Rang und Position abgestuften Verpflichtungen des Glaubens, sondern nur die eine und umfassende Aufgabe, die je nach Möglichkeit, Kräften und Stellung in eigener und von niemand abzulösender Verantwortung – vor Gott und den Menschen – wahrgenommen werden musste. In geradezu klassischer Form hat das Luther in seiner kleinen Schrift aus dem Jahre 1520 „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ dargelegt, in der Glaube und Liebe unmittelbar und untrennbar aufeinander bezogen sind, und zwar so, dass es da keiner kirchlichen oder irgendwie amtlichen Vermittlung bedarf. Herr sein und doch gleichzeitig Knecht sein, das ist nach Luther die Paradoxität der christlichen Existenz, die nur als Folge der Paradoxie göttlichen Heilshandelns verstanden werden kann. So ist der Mensch zugleich in der Welt zuhause und doch nicht bloßer Teil von ihr. Dieses „simul“ durchzieht als Spannungsbogen zahlreiche und durchaus auch unterschiedliche Aussagen Luthers im Blick auf die Anthropologie.

Damit hat auch das Fremdsein eine Wandlung erfahren. Man muss sich nicht mehr in die Fremde begeben, um dort sein Christ-Sein bewähren zu können,

man muss nicht einmal eine Wallfahrt antreten, die in eine mehr oder weniger unbekannte Ferne führt, um Gott näher zu kommen – das Gegenüber zu Gott ist auf andere Weise und doch unmittelbar erlebbar. Nicht Orte oder Menschen und schon gar nicht Gegenstände sind besonders heilig, sondern Gottes Offenbarung in seinem Wort und Sakrament. Damit wird keineswegs geleugnet, dass es besondere Umstände gibt, die das Hören auf dieses Wort erleichtern bzw. andererseits erschweren oder gar verhindern. Ganz im Gegenteil: Die tägliche „Einkehr“ und Andacht ist für den Christenmenschen durchaus wichtig. Dabei bedarf es der Stille, die man auch im Gottesdienst herauszustellen oder zu erhalten bemüht war, wengleich die Musik in vielleicht noch eindringlicherer Weise als das gesprochene Wort Brücken zu Gottes Offenbarung zu bauen vermag. Es ist aber doch der „Beruf“, in dem vor allem Gottes Wille erfüllt werden kann, in dem man seine Existenz als Christ unter Beweis stellen kann. Es ist die umfassende Güte und Barmherzigkeit des Herrn, die dafür sorgt, dass der Mensch Sünder bleibt und doch auch gerecht(fertigt) ist.

## **6. Der fremde Mensch**

Damit ist auch die Fremdlingschaft in einen neuen, anderen Zusammenhang gestellt. Natürlich ist der Christ, und zwar jeder in der Welt, die seine Welt ist, auch ein Fremdling, und zwar deshalb, weil er sich mit den Prinzipien und Methoden der „argen, bösen Welt“ nicht zu identifizieren vermag. Die Fremdlingschaft ist gerade wegen des dem Christen zukommenden Auftrages, in dieser Welt für Gottes Willen tätig zu sein, Dämme gegen das Böse zu errichten und Liebe zu üben, dass der Glaube seinen Platz finden kann, das Charakteristikum seiner Existenz. Deshalb ist es ihm verwehrt, aus der Welt völlig und endgültig zu fliehen.

Aus diesem Grund hat er auch den ethischen Auftrag, sich der (Orts-) Fremden anzunehmen. Dieser Auftrag ergibt sich aus der für die Geschichte der Bibelerklärung so wichtigen Erzählung in Matth. 25, von der die Verse 3 und 47 die entscheidenden Stichworte für dieses Thema liefern. Dabei ist nach dem Wortlaut des biblischen Textes zunächst an jeden gedacht gewesen, der nicht durch familiäre oder stammesmäßige Bande geschützt war und daher auch keine wirklichen Existenzmöglichkeiten an seinem Aufenthaltsort hatte. Seiner sollte man sich nach Jesu Worten annehmen, weil in ihm der Herr selbst verborgen sein kann. Damit war es nicht eine ethnische, sprachliche oder religiös bestimmte Fremdheit, sondern eine

gesellschaftliche Kategorie, die der Herr angesprochen hat und die er mit der paradoxen Form der Offenbarung Gottes (revellatio in absconsione) verbunden hat. Erst später sind diese Worte einerseits mit dem System der Guten Werke in Verbindung gebracht worden, andererseits auch in erheblichem Maße mit ethnischen, rassischen oder religiösen Momenten aufgefüllt worden. Damit war ein neuer Begriff des „Fremden“ geboren worden, der sich dann im Zeitalter der Entdeckungen und der Ausweitung des europäisch-christlichen Herrschaftsbereiches mit dem Missionsgedanken verbunden hat. Das, was man heute als „Assimilierung“ oder – etwas zurückhaltender – als „Integration“ bezeichnet, war spätestens seit dem 8. Jahrhundert, eher schon im Altertum eine von selbst eintretende Gegebenheit, ansonsten aber eine wichtige Aufgabe gegenüber den Fremden. Es verband sich zum Teil mit schrecklichen Folgen, wie Missionsbeispiele von den Sachsen des 8. Jahrhunderts bis zu den Indianern des 16. Jahrhunderts zeigen. Reste dieser Vorstellungen schwingen auch in der Gegenwart mit, freilich eher in einer säkularisierten Art und Weise, wenn sie sich immer noch mit Überlegungen zum Verhalten und den Aufgaben von Regierungen gegenüber Fremden verbinden.

Sie haben in der Neuzeit in Europa wahrscheinlich dadurch Nahrung erhalten, dass der Fremde, seien es der Mongole des 12., der Türke des 16. oder der Russe des beginnenden 20. Jahrhunderts (man beachte dazu die deutsche Gräuelpropaganda während des Ersten Weltkrieges) als Bedrohung empfunden und auch durch längere Zeit hindurch als latente Gefahr, weil er als möglicher Träger einer solchen dargestellt wurde. Auch jener Fremde, der im eigenen Lande wohnte und sich dort in einer eigenen Gemeinschaft sammelte und gegenüber der Gesellschaft abschloss und dann möglicherweise auch noch wirtschaftlich, geistig oder politisch erfolgreich war, löste Unbehagen aus, das man mit entsprechenden, von der Allgemeinheit zeitweise sogar als christlich empfundenen Kategorien und Vorstellungen in – allerdings nicht unbedingt sachlich richtige oder zwingende – Verbindung bringen konnte. Da gewann das Petruswort aus Apg. 4,12, das auch in dem Christus-Hymnus von Phil. 2,5ff., anklingt, eine gewisse Bedeutung. Der Fremde wäre dementsprechend der Heil-lose. Damit ist er – mindestens möglicherweise – Helfer und Werkzeug des Teufels, und zwar auch dann, wenn er nicht mit Gewalt oder offener Feindschaft dem Christen gegenüber tritt. Das war eine gewisse Aktualisierung uralter Erfahrungen, als Stämme und Sippen um den Besitz von Lebensraum, Revieren und (knappen) Ressourcen kämpften. „Fremd

jedenfalls abzugrenzen hatte. Gewiss trug dazu auch die gewissermaßen qualitative Wertung der Glaubens- und Bekenntnisunterschiede bei. „Ein wenig Sauerteig durchsäuert den ganzen Teig“, so las man 1. Kor. 5,6, und das war nun nicht im positiven Sinne gemeint, sondern wurde als Hinweis darauf verstanden, dass falsche Überzeugungen das Heil kosten konnten. Beim Fremden wusste man vielleicht gar nicht, ob und welche derartigen falschen Überzeugungen von ihm vertreten wurden. Also gab es nur zwei Möglichkeiten: Missionierung und Unterwerfung oder Ablehnung. Letztere konnte bis zur Vernichtung gehen, wenn sich die erste Möglichkeit – aus welchen Gründen immer – als nicht durchführbar erwies.

Gewiss, das sind recht zugespitzt formulierte Aussagen gewesen. Aber es lässt sich nicht leugnen, dass sie noch hinter so mancher Haltung von Europäern in den letzten Jahrhunderten steckten, und zwar auch dort noch, wo ihr religiöser Charakter bzw. diese Wurzel eigentlich schon abhanden gekommen war. Dazu trug im 19. Jahrhundert zweifellos die Betonung der „Nation“ als positiver Wert bei, was immer man in Europa darunter verstehen mochte. Das wirkte sich in den anglo- und francophilen Ländern, wo man unter „nation“ eher das Staatsvolk meinte verstehen zu können, ebenso aus, wie im deutschsprachigen Teil Europas (bis in den Balkan und ins Baltikum), wo man nicht zuletzt wegen des Fehlens eines einheitlichen Staates unter Nation und Volk eher eine quasi metaphysische Größe erfassen wollte, die nur in einem bedingten Zusammenhang mit den Grenzen staatlicher Einrichtungen stand. Da war der Fremde daher jener, der nicht zu dieser Volksgemeinschaft gehörte, von der man sich doch so etwas wie ein säkularisiertes Heil erwartete. Alte Stammesgefühle tauchten da wieder auf, ohne dass sie sich freilich einer stringenten Begriffsbestimmung zu stellen vermochten. Zu einer solchen sollte nunmehr allerdings in steigendem Maße eine biologistische Betrachtung helfen, die Vorstellungen aus der evolutionären Zoologie, wie die der Rasse, auf den Menschen übertrug, ohne dass die historischen Gegebenheiten und Entwicklungen von Stammesbildung und Staatswerdung auch nur annähernd bekannt waren oder beachtet wurden. Damit war wieder ein aktueller Bezug gefunden worden, wer denn als Fremder politisch gefährlich, rassistisch unerwünscht und ethisch verdächtig war. Dabei konnte man unschwer ältere, aus der kirchlichen Tradition kommende Vorstellungen auf die neuen Überzeugungen (wie ideologisiert sie auch sein mochten) übertragen und dort als einen weltanschaulichen Hintergrund (so hieß ja das neue Zauberwort) für machtpolitische Ambitionen verwenden. Das galt keineswegs nur für den Antisemitismus. Man braucht nur bestimmte Äußerungen Kaiser Wilhelms



II. über die Russen, die er als die Hunnen der neuen Zeit ansprach, mit Aussagen kirchlicher Bußprediger des 15. Jahrhunderts (etwa des nunmehr sogar heilig gesprochenen Marco d'Aviano) einerseits, mit der NS-Kriegspropaganda andererseits zu vergleichen, um eine genügende Anzahl von Analogien zu entdecken. Damit war allerdings die moralische Aufgabe den Fremden gegenüber anders geworden, und zwar nicht nur sie.

## 7. Was nun?

Die Menschheit richtete sich in der Welt ein; man machte sie sich untertan, man errichtete mit Hilfe der ausgenützten und auszunützenden Naturkräfte eine Herrschaft des Menschen und tat bzw. tut nunmehr so, als ob diese Situation unveränderbar und auf Dauer angelegt wäre. Das „Wirkliche“ ist danach eben nicht im Himmel angesiedelt, so ist heutzutage die allgemeine Überzeugung, das Wirkliche ist hier auf der Erde und es gilt daher, sich in dieser Welt zu behaupten, und zwar so, dass man sich möglichst behaglich fühlt, wie eng dafür auch immer die Grenzen gezogen sein mögen. Die alten individualethischen Grundsätze haben in der Welt der anonymen, von den Soziologen als sekundär bezeichneten Sozialstrukturen längst ihre Bedeutsamkeit verloren und die bisherigen Versuche, ein neues „Weltethos“ auszubilden (Hans Küng) sind eher als bescheiden oder vielleicht sogar als kläglich anzusehen. Damit bestehen an sich für das Handeln des Menschen kaum mehr irgendwelche Grenzen oder moralische Bedenken. Nicht einmal das Fremd-Sein spielt – außer bei Massenhysterien, bei Wahlkämpfen, wo man nach handfesten Argumenten sucht, oder im Falle der persönlichen Benachteiligung – noch eine Rolle, vor allem dort nicht, wo man es zur Maximierung der Erträge und zur Steigerung des Wohlbefindens nützen kann. Dementsprechend meint man (wenigstens offiziell), dass der Begriff der Fremdlingschaft weder erwünscht noch sinnvoll sein könne. Man ist eben dort „zuhause“, wo man lebt – und das ändert sich ohnedies oft genug, sei es beabsichtigt, sei es durch äußere Umstände bewirkt –, weil man ja auch in der Regel über ein Haus oder wenigstens eine ihm selbst gehörige Wohnmöglichkeit sowie über einen Arbeitsplatz und bestimmte Möglichkeiten der Sozialisation verfügt. Schließlich passt man sich an gewisse Gegebenheiten an, die dort, wo man gerade lebt, allgemein üblich sind oder wenigstens ertragen werden müssen; gegebenenfalls kann einer solchen Anpassung durch amtliche Maßnahmen „nachgeholfen“ werden. Man kann sich ja auch dort mit Gleichgesinnten oder Menschen gleicher Herkunft zu bestimmten sozialen Formen zusammenschließen, die erst recht Lebens-

möglichkeiten gewähren. Damit hat der Begriff „Fremde“ seine Unterscheidung von der „Heimat“ zu einem hohen Grade bzw. für weite Lebensbereiche verloren. Die Welt geht ja – nach dieser Meinung – auch auf eine einheitliche Kultur zurück, und sei es bloß durch die Eliminierung aller *Specifica* der einzelnen Kulturen, sodass eine möglichst flache Einheit möglich wird.

Natürlich gibt es dagegen auch erheblichen Widerstand und es erheben sich manche Gegenstimmen. Sie sind recht unterschiedlich motiviert und haben auch wenigstens zum Teil religiös bestimmte Voraussetzungen. Einige Stichworte aus diesen Gegenstimmen können das zeigen:

a) Die ganze Welt kann nicht Heimat sein, und wenn es gar keine Fremde gibt, so ist jede Heimat bedeutungslos.

b) Zum Menschsein gehört immer eine bestimmte Kultur. Diese ist etwas Gewachsenes und nicht beliebig austauschbar, auch Veränderungen bzw. Anpassungen gehorchen bestimmten Regeln und gehen im Normalfall nur in einer nicht zu knappen Zeit vor sich.

c) Jede Kultur ist wenigstens in ihren Grundlagen mit einem bestimmten Ethos verbunden, das an sich stark traditionell orientiert ist. Verwischungen oder die völlige Negierung dieses Ethos machen das Leben unmenschlich.

d) Massenkulturen führen zwangsläufig zur Ausbildung von Subkulturen bzw. zu Ghettoisierungen, die sozial und geistig schwer erträglich sind, ja oft mehr oder weniger schwere und lang anhaltende Konflikte auslösen.

e) Man kann nicht wurzellos leben. Lehnt man eine Beziehung zu einer Heimat ab, so wachsen – unreflektiert und unkontrolliert – andere Wurzeln, die erstaunlich rasch zu neuen, eigenen und nicht selten eigenartigen Traditionen und Gegnerschaften führen.

f) Die Bindungslosigkeit größerer Gruppen von Menschen erleichtert die Etablierung unkontrollierter totalitärer Herrschaftssysteme, die letztendlich genau das Gegenteil einer Sprengung von Grenzen und Unterschieden bewirken.

g) Identitätsstiftung erfolgt in solchen Gesellschaften, die nicht mehr zwischen Heimat und Fremde differenzieren, in anderer, künstlicher oder beabsichtigter Weise, weil es ohne derartige Erkenntnis der eigenen Position für den Menschen eben nicht möglich ist, sein Leben zu gestalten.

Es ist unschwer erkennbar, dass in jedem dieser Stichworte ein gewisser Grad an Richtigkeit enthalten ist, den man nicht so, wie das derzeit im Zeichen einer angeblichen „political correctness“ in der veröffentlichten Meinung geschieht, einfach ignorieren sollte. Andererseits können diese pauschalisierten Behauptungen zumindest in der hier geäußerten massiven Form als absolute und unverrückbare Gegebenheiten auch wohl nicht als richtig angesehen werden.

## **8. Heimat und ihr Verständnis**

Freilich ist aber etwas zu sehen: Die alten Formen des Fremdseins haben weithin – zum Teil auch durch die modernen Transport- und Kommunikationsmittel – ihre Inhalte verloren wie ebenso die alten ethischen Verpflichtungen dem Fremden gegenüber. Daher dürfte es erforderlich sein, neue Unterscheidungen zu treffen bzw. für den Einzelnen wie auch für die Gesellschaft operationabel zu machen. Es ist naiv, ältere ethische Gebote einfach auf die neuen Verhältnisse zu übertragen, wie das immer wieder in kirchlichen Verlautbarungen und Appellen geschieht. Es ist ebenso naiv und verantwortungslos, den Menschen einreden zu wollen, dass es überholt wäre, sich ethischen Geboten zu fügen. Natürlich kann man heutzutage sogenannte „natürliche Verhaltensweisen“ weniger denn je als grundlegende Kriterien für das zwischenmenschliche und das soziale Verhalten anwenden. Es ist sehr fraglich, in welcher Weise man bisherige Verhaltensweisen und zwar solche des Sollens, wie des Seins und des Tuns durch Extrapolation auf die neuen Gegebenheiten übertragen kann. Grundlegend für die Bewertung der Situation und damit für eine Orientierung im Bereich des Verhaltens dem „Fremd sein“ gegenüber dürften aber doch gewisse Einsichten sein:

- a) Die Zahl der Menschen wird größer, der Platz, der dem Einzelnen zur Verfügung steht, immer enger. Damit verengen sich zugleich seine Grenzen der Freiheit.
- b) Die Verknüpfungen des Einzelnen mit den verschiedenen Formen und Systemen der Gesellschaft werden immer inniger und unausweichlicher. Autarkie und Autonomie (in geistiger und wirtschaftlicher Hinsicht) verschwinden für den Einzelnen wie für Gruppen und Regionen.
- c) Die Möglichkeiten, die Welt zu verändern, also naturgegebene Vorgänge zu beeinflussen und zugunsten der Menschheit oder einzelner Personen abzuändern, werden immer größer und folgenreicher.

d) Die Traditionen und überlieferten Lebensformen verlieren, und zwar nicht zuletzt wegen der Akzeleration der Entwicklungen und Lebensformen an Bedeutung, weiters an erkennbarer Sinnhaftigkeit und Notwendigkeit, aber auch an Inhalten und emotionaler Befriedigung.

e) Die Möglichkeit der Verlängerung des einzelnen Lebens hat zwar Grenzen, hat aber diese sichtlich noch nicht endgültig erreicht, auch wenn angesichts der konkreten Lebensumstände in weiten Teilen der Erde für viele Menschen die Differenz zwischen der eigenen Lebensdauer und diesen Grenzen immer größer zu werden scheint.

f) Die Frage nach der Sinnhaftigkeit der Tätigkeit und dem Leben des Menschen wird für viele immer weniger beantwortbar, zumal die seinerzeitigen religiösen oder philosophischen Antworten darauf ihre Überzeugungskraft und Stringenz verloren haben.

Damit ist auch die Frage nach dem Fremd-Sein in der Welt eine andere geworden. Sie ist nun weder eine, die regional, also durch Entfernungen oder politische Grenzen definiert sein kann, noch eine solche, die – wenigstens für viele Menschen – die Differenz zwischen Zeit und Ewigkeit, jetzigem und zukünftigen Aion zum Inhalt hat. Philosophische und theologische Bemühungen um Antworten auf die damit gegebene Problematik sind, und zwar je komplizierter sie ausfallen, umso weniger akzeptabel. Vielleicht ist darum – auch fernab von einem religiösen Fundamentalismus – die Antwort nach dem Fremdsein und der Stellung dazu am ehesten in einem Analogieschluss zum Gleichnis von Christus über den Barmherzigen Samariter (Luk. 1, 25-37) zu finden: Der Samariter ist dem, der da Hilfe brauchte, zum Nächsten geworden. Es wird vermutlich nur so gehen, dass uns etwas, ein Land, eine Region, vielleicht auch eine besondere Aufgabe, zur Heimat werden muss. Das wird da sein, woran bzw. wofür wirklich unser Herz hängt und schlägt. Das ist dann nicht nur – nach Martin Luther – unser Gott, sondern auch eine Heimat, die endgültig weder da, noch dort, daher keineswegs unbedingt an einem ein für alle mal festgelegten Ort sein muss, oder die es da wie dort gar nicht gibt, sondern eine, in der wir uns unserer Eigenart, also unserer Sprache, unserer Kultur, unserer Religion bewusst sein können, ohne dass wir die Aufgaben in der Welt und den anderen Menschen gegenüber zu leugnen brauchen. Eine solche Heimat können wir in Toleranz und Verständnis auch anderen zumuten, selbst wenn sie sich in Aussehen, Sprache und Religion noch so sehr von uns unterscheiden, vorausgesetzt allerdings, dass sie uns in ähnlicher Weise akzeptieren und „ertragen“. Und das wäre in der Tat eine neue Dimension des Mensch-Seins.

## 9. Literatur

- ANAN, Kofi u.a. (2004): *Ökumene und Weltethos*. – Münster u.a.
- BAHLCKE, Joachim (Hg. 2006): *Glaubensflüchtlinge, Ursachen und Auswirkungen konfessioneller Migration im frühneuzeitlichen Osteuropa*. – Münster.
- BARRET, Sebastien u.a. (Hg. 2005): *Oboedientia. Zu Formen und Grenzen von Macht und Unterordnung im mittelalterlichen Religiosentum*. – Münster.
- BLAUFUSS, Dietrich (2003): *Korrespondierender Pietismus. Ausgewählte Beiträge*, hg.v. Wolfgang Sommer. – Leipzig.
- BONAVENTURA (2004): *Itinerarium mentis in Deum – Der Pilgerweg des Menschen zu Gott*, übersetzt u. hgg. v. Marianne Schlosse. – Münster.
- BORST, Arno (1988): *Barbaren und Artisten*. – München.
- CAMPENHAUSEN, Hans von (1960): *Die asketische Heimatlosigkeit im altkirchlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum*. – In: Ders., *Tradition und Leben*. Tübingen, 190ff.
- FESSLER-LICHTENFELS, Ulrich (2005): *Berufung. Eine praktisch-theologische Studie*. – Münster.
- GOODMAN-THAU, Eveline (2002): *Fremd in der Welt, zu Hause bei Gott. Bruch und Kontinuität in der jüdischen Tradition*. – Münster.
- GRÜNDLER; Johannes (1982): *Zur Geschichte der franziskanischen Orden*. – In: *Katalog der niederösterreichischen Landesausstellung 800 Jahre Franz von Assisi (in Krems-Stein)*. Wien, 335ff. (mit Karten).
- HARMS, Wolfgang (1970): *Homo viator in bivio. Studien zur Bildlichkeit des Weges*. – München.
- HARNACK, Adolf v. (1999): *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*. – Darmstadt (Neudruck der 2.Auf. 1924).
- HARTMANN, Mareike (2005): *Höllen-Szenarien. Eine Analyse des Höllenverständnisses verschiedener Epochen anhand von Höllendarstellungen*. – Münster.
- HERRMANN, Horst (2003): *Kirche, Klerus, Kapital. Hintergründe in der deutschen Allianz*. – Münster.
- KAILUS, Jörg (2004): *Gesetz und Evangelium in Luthers Großem Katechismus, sowie bei Werner Elert und Paul Althaus*. – Münster.
- KLEBER, Karl Heinz (2005): *Historia docet. Zur Geschichte der Moraltheologie*. – Münster.
- KÖTTINGE, Bernhard (1980): *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*. – Münster.

- KRISS-RETTENBECK, Lenz u.a.. (Hg. 1984): Wallfahrt kennt keine Grenzen. Katalog. – München.
- KUHLMANN, Helga u.a. (2003): Reisen. Fährten für eine Theologie unterwegs. – Münster.
- KÜNG, Hans (1997): Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft. – München.
- LEEuw van der, G. (<sup>2</sup>1956): Phänomenologie der Religion. – Tübingen, 27ff., 272ff.
- LEGOFF, Jacques (1984): Die Geburt des Fegefeuers. – Stuttgart.
- LEMKE, Hella (2002): Judenchristentum - zwischen Ausgrenzung und Integration. – Münster u.a.
- LEUZE, Reinhold (2004): Religion und Religionen. Auf der Suche nach dem Heiligen. – Münster.
- LUTHARDT, Ernst (1896): Compendium der theologischen Ethik. – Leipzig, 230ff.
- MAY, Gerhard (2005): Markion. Gesammelte Aufsätze, hg.v. Katharina Grescha. – Mainz.
- MEEGEN, Sven van (2005): Alttestamentliche Ethik als Grundlage einer heutigen Lebensethik. Ein Beitrag zum interreligiösen Dialog. – Münster.
- MÜLLER, Anne (2002): Bettelmönche in islamischer Fremde. Institutionelle Rahmenbedingungen franziskanischer und dominikanischer Mission in muslimischen Räumen des 13. Jahrhunderts. – Münster.
- NEUHOLD, Leopold (2000): Religion und katholische Soziallehre im Wandel (vor allem der Werte). – Münster.
- SCHUBERT, Hans von (1962): Geschichte der Kirche im Frühmittelalter. – Darmstadt.
- SCHULTZ, Andrea u.a. (2002): Vom Geheimnis des Unterschieds – Die Wahrnehmung des Fremden in Ökumene, Missions- und Religionswissenschaft. – Münster u.a.
- SCHÜSSLER, Werner (<sup>2</sup>2004): „Was uns unbedingt angeht“. Studien zur Theologie und Philosophie Paul Tillichs, Bd.1. – Münster u.a.
- THEISSEN, Gerd (<sup>7</sup>1997): Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Geschichte des Urchristentums. – Gütersloh.
- VANCSA, Kurt (1951): Das Imitatio-Motiv bei Max Mell. – In: Unsere Heimat 22.Jg., 163ff.

# ZOBODAT - [www.zobodat.at](http://www.zobodat.at)

Zoologisch-Botanische Datenbank/Zoological-Botanical Database

Digitale Literatur/Digital Literature

Zeitschrift/Journal: [Matreier Gespräche - Schriftenreihe der Forschungsgemeinschaft Wilheminenberg](#)

Jahr/Year: 2006

Band/Volume: [2006](#)

Autor(en)/Author(s): Reingrabner Gustav

Artikel/Article: [Fremdlingschaft als religiöse Kategorie und als ethisches Problem 178-199](#)