

NATION VS. NATALITÄT

Historische Bedingungen und epistemologische Schichten von “Heimat”

HANS ULRICH GUMBRECHT, Juli 2018

In einer Welt, deren elektronische Technologie den Stellenwert von Raum in der menschlichen Existenz deutlich herabgestuft hat, liegen, anscheinend paradoxerweise, die Sehnsucht und der Anspruch auf einen je spezifischen Ort als Mitte individueller oder kollektiver Erfüllung, liegt also jene Dimension, die man im Deutschen “Heimat” nennen kann, einigen der zentralen politischen Probleme zugrunde. Hoffnung auf Erfüllung in diesen Sinn soll etwa die sogenannten “Migrantenströme” nach Europa in Bewegung setzen, die unversehens zu einer neuen Völkerwanderung angeschwollen sind, während die Verweigerung und die Besitzgefühle der jeweils Ansässigen sie zum Auslöser eines spannungsvollen Konflikts machen. Zugleich hat es seit Jahrzehnten kaum mehr ein Problem der internationalen Politik gegeben, das nicht in einem unmittelbaren oder wenigstens atmosphärischen Zusammenhang mit dem Streit zwischen Juden und Muslimen um das Territorium des heutigen Israel als Land ihres Ursprungs und ihrer Zukunft stand.

Auch die entsprechenden Lösungs-Horizonte lassen sich mit dem Begriff “Heimat” assoziieren. Etwa die noch vor einigen Jahrzehnten kaum vorstellbare Identitäts-Form, in der man zugleich mehreren Heimaten – ohne Zwang zu einer Priorität – verbunden ist (genau dies entspricht dem Selbstgefühl, um das sich der ehemalige Fußballnationalspieler Mesut Özil in Deutschland betrogen fühlte). Oder das Zusammenleben von nicht nur kulturell verschiedenen Gruppen in einem Raum, den sie alle als Heimat ansehen können. Wenn dies genau mittlerweile den schwarzen und den weißen Südafrikanern gelingt, oder den

Mitgliedern der regionalen Maori-Kultur und den Nachkommen meist britischer Einwanderer in Neuseeland, dann müsste sich eine solche Matrix des Alltags zum Beispiel auch in Israel inden und verwirklichen lassen. Nichts ist also brennender gegenwärtig heute als Heimat, und doch können wir das Wort nicht hören oder gebrauchen ohne den Eindruck, dass es aus einem langen Prozess der Vergangenheit hervorgegangen ist, dessen Phasen in widerspruchsvoller Komplexität zum Vorschein kommen.

Jenen historischen Prozess haben Edoardo Costadura und Klaus Ries in der Einleitung des Bandes "Heimat gestern und heute" eindrucksvoll und mit vielen Herausforderungen zum Weiterdenken beschrieben. Ihre Vorgabe möchte ich in einer neuen Version der Geschichte von "Heimat" aufnehmen. Dabei teile ich erstens die implizite Voraussetzung, dass es um eine Geschichte in genealogischer Form gehen muss, das heißt um die Darstellung einer Kontinuität von Veränderungen, die mit der Formel einer "Entwicklung" oder der Identifikation einer dominanten "Richtung" unvereinbar ist; zweitens werde ich – wie auch Costadura und Ries – meine Rekonstruktion nicht strikt begriffsgeschichtlich halten, sondern auf die Strukturen jeweiliger Wissensordnungen und auf sozialhistorische Bewegungen öffnen. Was aber neben einigen alternativen Einschätzungen hinsichtlich des historischen Ablaufs und neben der Frage, warum sich in dem deutschen Wort "Heimat" eine Semantik entfaltet hat, zu der es kein genaues Äquivalent in anderen europäischen Sprachen gibt, ist der Versuch, unserer Vergangenheit Perspektiven der Lösung für die mit der Dimension von "Heimat" verzahnten politischen Probleme der Gegenwart abzugewinnen.

Er wird auf den Vorschlag hinauslaufen, einen früher normativen Begriff der "Nation" durch das räumliche nicht begrenzte Konzept der "Natalität" zu ersetzen. Dahin führen Thesen zu vier historischen Situationen, deren Relevanz sich aus dem spezifischen Ansatz ergibt: zum Übergang zwischen Mittelalter und der frühen Neuzeit; zur sogenannten "Sattelzeit" von ungefähr 1780 bis 1830; zu den

Jahren vor und nach dem Ersten Weltkrieg; und zu unserer Zeit im noch frühen einundzwanzigsten Jahrhundert. Dass dieser auf politische Orientierung ausgerichtete Ansatz ungewöhnlich (ja vielleicht sogar unverantwortlich) wirken mag in einer Umwelt, die das Vertrauen verloren hat, "aus der Geschichte lernen" zu können, macht ihn zu einer intellektuellen Provokation.

*

Frühe Belege für Vorformen des Worts "Heimat" lassen sich schon im elften Jahrhundert ausmachen, doch erst nach 1500 etablierte sich der bis heute gängige Unterschied zwischen dem individuellen "Heim" und "Heimat" als Ort einer auch affektiv wahrgenommen Zugehörigkeit für eine Gruppe von Menschen. Die Differenz taucht vor allem in der Sprache Martin Luthers auf, der seine Leser immer wieder daran erinnern wollte, dass sie "im Himmel eine Heimat finden konnten," die ihnen "die Erde nicht gibt." Vom Beginn an also stand die neue Bedeutung von "Heimat" unter dem Zeichen eines Verlusts, wie er wahrscheinlich als Folge grundlegender epistemologischer Verschiebungen in der menschlichen Selbstreferenz aufgetreten war. Während des Mittelalters hatte die Selbstreferenz in Analogie zu den Schöpfungsmythen aus "Genesis" sowohl das Bewusstsein (die "Seele") als auch den Körper der Menschen eingeschlossen. Im Blick auf den Körper verstanden sie sich als Teil einer Welt der Dinge, die sie umgab und ihnen jeweils spezifische Orte zuwies.

Die neuzeitliche Gleichsetzung von Menschsein und Bewusstsein jedoch, welche in Descartes Formel vom "Cogito ergo sum" ihre bündige Form finden sollte, setzte eine ontologische Distanz zwischen der menschlichen Existenz (als Bewusstsein) und ihrer materiellen Umgebung durch, mit der Menschen im Verhältnis zu den Dingen Außenbeobachter wurden, Außenbeobachter, die selbst aktiv den Dingen Sinn zuschrieben (oder "abgewannen"), statt solches Wissen als Inhalt göttlicher Offenbarung entgegenzunehmen. Aus dieser Begegnung von "Subjekt" und "Objekt" aber ergaben sich keine festen Orte für

die Menschen in der Welt mehr, schon deshalb weil das Bewusstsein eben inkompatibel mit der Dimension des Raums ist. So könnte die besondere Sehnsucht und auch der kollektive Eindruck eines grundlegenden Verlusts als Voraussetzung entstanden sein, auf die der Begriff "Heimat" reagierte.

Er wurde intensiviert und vielleicht zum ersten Mal erlebbar während der Reformation als einem politischem Ereignis, dem es unter anderem um eine Subjektivierung in der Auslegung der göttlichen Offenbarung ging. Das reformatorisch-politische Prinzip des "Cuius regio eius religio," nach dem die Konfession des Herrschers über die Konfession seiner Untertanen entschieden sollte, konfrontierte viele von ihnen mit der Herausforderung, den Ort ihrer Geburt zu verlassen und eine neue Heimat zu finden -- was offenbar zu einem vorher nie existierenden Gefühl der Mangels an Zugehörigkeit führte. Dies, meine ich, war der frühneuzeitliche Zusammenhang, in dem sich der Begriff "Heimat" zum ersten Mal in seiner grundlegenden Form artikulierte, die allerdings noch nicht an den Nationenbegriff als ihrem Horizont und ihre Voraussetzung gebunden war.

*

Eine solche Verfung zwischen "Heimat" und "Nation" vollzog sich erst innerhalb der Emergenz des sogenannten "historischen Weltbilds" während des für die Ausdifferenzierung der Moderne entscheidenden halben Jahrhunderts von 1780 bis 1830. Als ihren Ausgangspunkt kann man einen in Dokumenten jener Zeit deutlich werdenden neuen Habitus der Selbstbeobachtung beim Akt der Weltbeobachtung – oder, wie es Niklas Luhmann formulierte: bei der "Beobachtung zweiter Ordnung" – unter den Intellektuellen jener Zeit auffassen. Einem Beobachter zweiter Ordnung wird unvermeidlich bewusst, dass die aus seinen Weltinterpretationen hervorgehenden Erfahrungen vom jeweils eingenommenen Standpunkt abhängen und dass sich also um jedem Gegenstand der Beobachtung eine potentielle Unendlichkeit der Auslegungen

und Erfahrungen entfalten kann, was zunächst eher existentielle Unsicherheit denn euphorische Gefühle der Freiheit oder Unabhängigkeit hervorrief. Im Gegensatz zu intensiv erlebter und auch häufig beschriebener Verunsicherung (etwa in Heinrich von Kleists Briegen anlässlich der sogenannten "Kant-Krise" seines Lebens) vollzog sich die Lösung des Problems gleichsam hinter dem Rücken der Denker um 1800. Erst im Rückblick haben wir eine tiefgreifende epistemologische Verschiebung als Reaktion auf den aus Beobachtung zweiter Ordnung entstandenen Komplexitätsüberschuss identifizieren können -- und als ersten Schritt hin zur Ausbildung des historischen Weltbildes. Wenn bis um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts, wie die gerade damals sich intensivierende Faszination der Enzyklopädien belegt, die dominierende Textform der Wissensdarstellung voraussetzte, dass es zu jedem Gegenstand eine verbindliche und kanonische Darstellung geben müsse, nahmen nun narrative Strukturen in der Wissensdarstellung überhand. Zur Antwort auf die Frage etwa, was Frankreich sei, wurde nun die Geschichte Frankreichs; für biologische Arten sollten ihre jeweiligen Evolutionen stehen; und selbst die "Phänomenologie des Geistes" geriet dem jungen Hegel zu einer Narration. Michel Foucault hat im Blick auf diese Veränderung von einer "Historisierung alles Seienden" ("historization des êtres") gesprochen.

Bereits um 1830 war dann aus jener Matrix das historische Weltbild geworden, mit seiner spezifischen Vergangenheitsdimension, von der sich jede neue Gegenwart absetzte; mit seiner offenen und zur Gestaltung aufgegebenen Zukunft; und, zwischen dieser Zukunft und jener Vergangenheit, mit seiner Gegenwart, die man als "nicht wahrnehmbar kurzen Moment des Übergangs" erlebte. Erst auf dieser Grundlage bildete sich der noch heute vertraute Begriff der "Nation" in zwei deutlich voneinander abgesetzten Versionen aus. Jene Nationen, deren politische Welten aus einer bürgerlichen Revolution unumkehrbar verändert hervorgegangen waren (vor allem also England, Frankreich und die Vereinigten Staaten), sahen sich nun mit ihren Bürgern zu einer – potentiell globalen – Verbreitung der eigenen Formen und Werte als

Zukunfts-Aufgabe berufen. Hier lag der temporale Rahmen für Kolonialismus und Imperialismus während der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts, mit dem sich jeweilige "Heimaten" in alle denkbaren Richtungen ausdehnten, um tendentiell (aber natürlich nicht faktisch) deckungsgleich mit dem Planeten zu werden. In solcher Expansion verloren die sich als Repräsentanten der Aufklärung verstehenden Nationen zunehmend die Bedeutungen und Konnotationen von "Heimat, um sich der Form des (damals noch nicht verwendeten) Begriffs der "Natalität" anzunähern, auf den ich später im Bezug auf unsere Gegenwart Bezug nehmen werde.

In jenen Gesellschaften hingegen, die ohne bürgerliche Revolutionen und in einigen Fällen auch ohne die von ihnen propagierten politische Formen geblieben waren (Spanien, Italien, Deutschland etwa), wurden die kollektiven Selbstreferenzen nicht expansiv, sondern wandten sich auf – mittelalterliche oder antike -- Vergangenheiten zurück, in die sie Idealbilder ihrer selbst projizierten. So vollzog sich eine zentrale Geste der "Romantik" als kulturhistorischem Moment, welche die Konvergenz von "Nation" und "Heimat" beförderte, beide mit kollektiven Träumen auflud und an Stelle einer Expansion die eigenen politischen und kulturellen Grenzen stärker konturierte. Dass es, anders als in Italien oder Spanien, in Deutschland nur außerordentlich vage historische und geologische Orientierungen für den imaginierten Verlauf solcher Grenzen gab, mag die besondere Faszination der stets zu Kontraktion und Konkretisierung tendierenden Heimat-Dimension und die davon abhängige semantische Sonderentwicklung verstärkt haben.

Vor allem aber setzte der Rückblick auf die Vergangenheiten als ideale Heimat den Temporalisierungs-Impuls des historischen Weltbild in Formen von "Geschichte" um, die im Kontrast zu den Fortschrittsideologien des expansiven nationalen Imperialismus standen. Jene anderen Strukturen zeigten oft eine Affinität zur Narration der (nicht nur christlichen) Erlösung: ein Zustand von Erfüllung (das Bild der antiken oder mittelalterlichen Nation als idealer Heimat)

sollte durch ein Ereignis im Stellenwert der "Erbsünde" (etwa durch die Reformation) verlorengegangen sein; mit dem stellvertretenden Leiden und dem Tod unschuldiger nationaler Opfer (meist dem Tod von Gefallenen verlorener Kriege) war angeblich ein Versprechen auf Erlösung und Wiederherstellung der glücklichen Ursprungssituation erworben worden; und so fühlten sich Teile nationaler Gesellschaften (in Italien seit dem späten neunzehnten Jahrhundert, in Deutschland spätestens nach der Niederlage des Ersten Weltkriegs) in Situationen hoffenden Wartens auf die zeitlich nie festgelegte Verwirklichung des Versprechens auf Erlösung durch Rückkehr der idealen Heimat.

*

Wenn sich also innerhalb der übergreifenden Institutionalisation des historischen Weltbilds zwei deutlich verschiedene Formen nationaler Geschichte als Kontexte für verschiedene Konnotationen und Funktionen der Dimension von Heimat ausgeprägt hatten, so blieben deren politisch-ideologische Aufladungen und Konturen über das neunzehnte Jahrhundert noch überwiegend in einem Stadium der Latenz, aus der erst ab der Zeit um 1900 schrittweise explizite Begriffe, Standpunkte und Systeme der Welterklärung wurden. Auch am Anfang dieser Entwicklung mögen eine epistemologische Verschiebung und ihre existentiellen Auswirkungen gestanden sein. Was die Philosophiegeschichte als Beginn der Phänomenologie (vor allem im Stil des Denkens von Henri Bergson und Edmund Husserl) beschreibt, können wir wissenschaftsgeschichtlich als jenen Punkt verstehen, wo der Glaube an die Fähigkeit des (frühneuzeitlichen) Subjekts, seine eigene Welt adäquat und allgemein nachvollziehbar zu beschreiben, definitiv verloren gegangen war. Eben deshalb setzten die emblematischen Phänomenologen mit dem Programm einer introspektiven Analyse des kognitiven Apparats der Menschen ein, den als unvermeidlichen Filter jeder Weltwahrnehmung zu berücksichtigen habe, wer von unseren gefilterten Erfahrungen auf die ungefilterte Wirklichkeit der Welt schließen wolle.

Heute wissen wir, dass die Phänomenologie – trotz ihrer zentral inspirierenden Rolle in der westlichen Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts – den Weg zurück zur Weltgewissheit entgegen ihren Absichten auch innerhalb ihrer eigenen Diskurse und Debatten nie mehr gefunden hat. Im gesellschaftlichen Alltag wurde die sich verbreitende existentielle Unsicherheit, wie sie sich aus der epistemologischen Situation ergab, vor allem verstärkt durch das Erlebnis und die Folgen des Ersten Weltkriegs: etwa aufgrund der neuen technologischen Komplexität frt “Materialschlachten,” wo individueller Mut und Tapferkeit nichts mehr auszurichten vermochten, ebenso wie in der Implosion überlieferter Muster und Hierarchien des sozialen Verhaltens. In seinem 1916 (zunächst von einer Zeitschrift) veröffentlichten Buch “Theorie des Romans” entwickelte der Philosoph und Literaturwissenschaftler Georg Lukàcs den Begriff der “transzendentalen Obdachlosigkeit,” mit dem er selbst zwar primär die Entstehung und Entwicklung des Romans seit dem späten achtzehnten Jahrhundert erklären wollte, den wir aber im Abstand von genau hundert Jahren als eindrucksvolle Verdichtung einer epochalen Sehnsucht der Zeit von Lukàcs nach “Heimat” verstehen können. So gesehen ist es durchaus plausibel, dass er sich noch in jener frühen Phase seines Lebens entschied, auf den Marxismus zu bauen, der den Menschen in der Utopie von der kommunistischen als klassenlosen Gesellschaft eine national entgrenzte Heimat versprach (unter Aufhebung ihrer “Obdachlosigkeit”) – und immer noch verspricht.

Dem Marxismus standen seit dem Ende des Ersten Weltkriegs als ideologischer Gegenhorizont die Positionen und philosophischen Versuche der “konservativen Revolution” gegenüber, von denen zwar viele zu dem sich damals konstituierenden Faschismus neigten, der jedoch nicht insgesamt mit dem Faschismus oder einer Vorgeschichte gleichzusetzen ist. Während Kommunismus (und Sozialismus) – wie übrigens auch der Imperialismus des neunzehnten Jahrhunderts – bei der paradoxalen Entgrenzung des Heimatbegriffs auf die Dynamik des Fortschritts setzten, waren Wege zu neuer existentieller Sicherheit für die Denker der konserativen Revolution nicht selten

Wege zurück in die Vergangenheit oder in elementare Situationen der Existenz. Während der zwanziger Jahre machte sich Karl-Friedrich Blunck, der nach der "Machtergreifung" der Nationalsozialisten zum ersten Vorsitzenden der "Reichsschrifttumskammer" werden sollte, einen Namen mit historischen Romanen, die zurück in die schwüchtig beschriebene Idealwelt und Heimat einer nordischen Frühzeit führten. Zugleich vollzog sich in jenen Jahren, vor allem in "Sein und Zeit" aus dem Jahr 1927, Martin Heideggers einziger als Buch konzipierter Veröffentlichung, seine – polemisch gegen Descartes und jede Philosophie des Bewusstseins gekehrte – Rückkehr zur existential-ontologischen Reflexion über den Raum. Sie führte später zu Essays und Vorträgen wie "Bauen Wohnen Denken" von 1951, wo Heidegger – zunächst kontraintuitiv – eine Priorität des Wohnens gegenüber dem Bauern zu postulieren versucht, um damit die Forderung zu begründen, dass dem Bauen die Intuition eines ontologisch wie existentiell richtigen Verhältnisses zwischen Körper und einem jeweiligen Ort vorausgehen müsse, wir können auch sagen: eine Intuition des jeweiligen Ortes als "Heimat."

*

Es bedürfte vieler Seiten und Worte, um die Überzeugung zu begründen oder gar zu belegen, dass wir heute in einer post-ideologischen und post-historischen Gegenwart leben. Doch vielleicht genügt auf der einen Seite der Verweis auf die Absenz von kohärenten, hartnäckig Totalitäts- und Wahrheitsansprüche vertretenden Ideen-Systemen, die in der heutigen Welt breite Resonanz finden könnten (man mag Donald Trump aus vielen Perspektiven kritisieren, aber der Vorwurf, ein Ideologe zu sein, trifft ihn nicht), während auf der anderen Seite die einzige Partei der Volksrepublik China die Begriffe und Embleme der dort immer noch offiziellen marxistischen Ideologie weitgehend aus dem Alltag zurückgezogen hat. Zugleich gilt das historische Weltbild zwar weiter als alternativenloser epistemologischer Rahmen der Geschichtswissenschaft und als (oft unbewusste) Prämisse westlich-parlamentarischer Politik (Parteien können

nicht ohne Konzeptionen der "Zukunftsgestaltung" auskommen), doch die Zukunft unseres Alltags scheint von Gefahren besetzt, die sich langsam und unvermeidlich auf uns zubewegen, die Vergangenheit überflutet (nicht zuletzt aufgrund elektronischer Speichermöglichkeiten) die Gegenwart, statt hinter ihr zurückzubleibenden, und zwischen jenen blockierten Zukünften und dieser aggressiven Vergangenheit hat sich die ehemals "unmittelbar kurze" Gegenwart und eine breite Gegenwart der Simultanitäten verwandelt. Anders formuliert: aus der Zeitlichkeit des historischen Weltbilds ist die langsame Zeit der breiten Gegenwart, die sich nicht mehr von der Vergangenheit in die Zukunft bewegt, sondern in hektischer interner Unruhe verharret (darauf bezog sich Jean-François Lyotard mit seiner ironischen Formulierung von der "mobilisation générale intransitive").

Sollte nun die These zutreffen, dass jene Begriffe von "Heimat," die in der westlichen (und später fortschreitend "global" werdenden) Kultur seit dem frühen neunzehnten Jahrhundert dominiert hatten, im Zusammenhang mit verschiedenen Konzeptionen und Narrationen der "Nation" aus dem historischen Weltbild hervorgegangen waren, dann müsste die Beobachtung von der post-ideologischen und post-historischen Gegenwart eigentlich zur Diagnose einer Existenz ohne die Dimension von "Heimat" führen. Ihre Bestätigung könnte in dem eingangs erwähnten Eindruck liegen, das uns der "Heimat"-Begriff heute aus der Vergangenheit zu erreichen scheint. Doch wir sind auch mit vielfältigen Formen einer neuen Sehnsucht nach elementaren Gewissheiten und Orientierungen konfrontiert, die nicht allein Donald Trump zur Macht und der AfD zu ihrem erstaunlichen Aufstieg verholfen haben, sondern sich am anderen Ende des politischen Spektrums in einem ökologischen Radikal-Pessimismus zu artikulieren scheinen.

Woher kommt diese Sehnsucht nach Gewissheit als Matrix verschiedenster politischer Positionen und existentieller Haltungen der Gegenwart? Im Prinzip lässt sie sich wohl als Reaktion auf eine Überforderung durch die breite

Gegenwart der Simultanitäten erklären, wo alle denkbaren Möglichkeiten des Verhaltens präsent und mithin wählbar sind. In einer anderen Version der Gegenwartsanalyse können wir die Emergenz desselben Sachverhalts als Transformation eines Alltags als Feld von Kontingenz in einem Alltag erzählen, der als Universum von Kontingenz erlebt wird. Als "Feld der Kontingenz" sollte der Bürger-Alltag in den frühen demokratischen Gesellschaften eine Privatheit und Freiheit der Lebensgestaltung ("Kontingenz") sein, der umgeben und begrenzt war von einer Dimension des "Notwendigen" und von einer Dimension des "Unmöglichen." "Notwendig" im Sinn von Bedingungen des individuellen und sozialen Lebens, die als gegeben und mithin als nicht veränderbar hinzunehmen waren; "unmöglich" im Sinn eines Überschusses des menschlichen Vorstellungsvermögens im Verhältnis zu den realen menschlichen Existenzmöglichkeiten (wir können uns "Allgegenwart," "Allwissenheit" oder "ewiges Leben" vorstellen, aber haben solche Vorstellungen in der Vergangenheit ausschließlich mit Göttern assoziiert).

Nicht ausschließlich, aber in vielen Fällen aufgrund der von elektronischer Technologie erschlossenen Handlungsmöglichkeiten sind jene selbst nicht-kontingenten Rahmen der Kontingenz als Situation individueller Wahl und Entscheidung heute in einen Schmelz-Prozess eingetreten. Wenn das Geschlecht, in das man geboren war, früher als Schicksal (oder einfach als "notwendig") erlebt wurde, so hat transsexuelle Chirurgie die Hoffnung eröffnet, dass diese Differenz eines Tages ins Belieben der Individuen rücken könnte; auf der anderen Seite ist selbst die früher allein theologische Vorstellung von einem (physisch) ewigen Lebens mittlerweile zu einer Forschungsaufgabe für die Medizin geworden.

Dieser Übergang unserer Lebenssituation von einem Feld zu einem Universum von Kontingenz hat ein enormes Potential neuer Freiheiten eröffnet. Aber zugleich scheint uns die Fülle der in der breiten Gegenwart zugänglichen Freiheiten oder Möglichkeiten zu überfordern – und zwar ganz unabhängig vom

je individuellen Grad der Bildung. Ich bin überzeugt, dass die dominante Reaktion darauf in einer Sehnsucht nach Lebenssituationen liegt, die uns Orientierungen geben und das Gefühl, sich "an ihnen festhalten" zu können, in einer Sehnsucht auch, die sich unter anderen durch die mittlerweile allgegenwärtigen Tendenzen zu politischem "Fundamentalismus" artikuliert. Dazu gehört der Wunsch nach einer räumlichen Lebenssituation, nach einer "Heimat" im weitesten Sinn, in der wir "wohnen" können, in der sich also unser Verhältnis zur physischen Welt als richtig und deshalb lebbar erweist. Tatsächlich hat sich der Begriff "Heimat" in unserer breiten Gegenwart über den "angestammten und ererbten" Ort des Lebens hinaus auf Orte erweitert und verschoben, die uns nicht mehr – wie im Mittelalter – von der Welt zugewiesen scheinen, sondern die wir wählen.

Dies mag die meist vorbewusste Motivation der sogenannten "Migrantenströme" sein. Wo Heimat aber von Abstammung und Erbe abgekoppelt ist, da wird der gesamte Planet Erde zur Heimat aller Individuen. Nicht mehr, wie implizit im neunzehnten Jahrhundert unterstellt war, als letzter Grenze der Expansion einer bestimmten westlichen Lebensform (die den "Weltbürger" mit seinem herablassenden Anspruch hervorgebracht hatte, sich aufgrund überlegener Bildung "überall zuhause zu fühlen"), sondern die Erde als Heimat und Recht eines jeden Menschen, dort den für ihn als Individuum richtigen Ort zu finden und zu bewohnen – ein Status, der konvergiert und vielleicht ja sogar positiv vorbereitet wird von der besondern Energie des Kapitals, die profitabelsten Orte für seine Investitionen weitgehend unbehindert zu finden. Im Blick auf solche Entgrenzungen des Heimat-Rechts hat Hannah Arendt in ihrem Buch "Vita activa oder vom tätigen Leben" von 1958 den Begriff der "Natalität" vorgeschlagen. Er war damals mit ausgelöst vom Erstaunen über die ersten Erdtrabanten (seit 1957) und von der darauf reagierenden Insistenz, allein den Planeten Erde als Ort der Menschen anzusehen. Hinzu kam bei Arendt die Forderung, dass jede individuelle Geburt Vorbedingung und Beginn eines Neuanfangs sein dürfe und solle.

Ahrendts Impuls zu folgen, muss nicht heißen, dass Gesellschaften darauf verpflichtet werden, alle Migranten dauerhaft aufzunehmen. Öffnung und Integration können durchaus an bestimmte Bedingungen gebunden sein, etwa an den Erwerb einer jeweiligen Sprache oder eines bestimmten (Aus)Bildungsniveaus. Dagegen sollte nun aber – am Ende der Zeit des historischen Weltbilds -- das von Vergangenheiten vor der jeweiligen Geburt ererbte Recht auf Zugehörigkeit zu bestimmten Gesellschaften und Kulturen entschieden ausgeblendet werden. Wir wären politisch viel weiter heute, wenn "Heimat" nicht mehr – im Sinn des aus dem neunzehnten Jahrhunderts stammenden Nationenbegriffs – primär oder überhaupt ein Ort sein müsste, an dem eigene Vorfahren gelebt haben, sondern allein ein Ort, wo all jene Menschen eine Chance zu wohnen haben, die sich dort aufgehoben und zuhause fühlen. Gewiss, daraus erwüchse eine neue Intensität in der Herausforderung, gemeinsam mit Menschen ganz anderen kultureller oder religiöser Orientierungen zu existieren – weniger wegen eines intrinsischen Werts von Diversität, sondern weil das Versprechen von Natalität als Heimat nur unter der Prämisse einer Simultanität und Gemeinsamkeit des Verschiedenen ihre Aussicht auf Verwirklichung hat. Vielleicht wird es nie dazu kommen, dass sich so verstandene Natalität als Heimat institutionalisiert und an die Stelle der Nationen tritt. Doch schon die bloße Vorstellung von Natalität als permanenter Offenheit und permanentem Neuanfang, von Natalität als einem hellen normativen Leitbild, könnte uns ermutigen und weiterhelfen.