

Victor Konzemius

Universaler christlicher Glaube und Nationalis- mus

Wie die anderen großen Weltreligionen – Buddhismus, Islam und Hinduismus – vermittelt auch das Christentum in Theorie und Praxis ein universales Heilsangebot. Dieser Universalismus durchzieht das gesamte Neue Testament. Obzwar die Sendung Jesu sich zunächst an die verlorenen Schafe des Hauses Israel richtete (Mt 10,6; 15,24; Röm 15,8), gehört der Universalismus zum konstitutiven Charakter seiner Botschaft. Das zeigt sich nicht nur im Handeln Jesu, etwa in der Begegnung mit dem heidnischen Hauptmann (Mt 8,5–13) oder der Begegnung mit der syrophönizischen Frau (Mk 7, 24–30), sondern kommt auch in seiner Botschaft zum Ausdruck. Jesus verkündet das Reich Gottes; die Königsherrschaft Gottes kann nicht partikulär verstanden werden. In Gleichnissen wird der universale Heilswille Gottes angedeutet. Durch seine barmherzige Tat wird der Samariter einem Juden zum Nächsten (Lk 10, 36). Jesus warnt davor, daß Heiden zusammen mit oder anstelle von Israel am Tisch der Gottesherrschaft sitzen könnten (Mt 8,11; vgl. Lk 13,28; 11,30–32). Im Gleichnis vom Großen Gastmahl wird der Knecht an die Wege und Zäune geschickt, um Gäste einzuladen.

An der Erwählung Israels hat Jesus festgehalten, auch als Israel sich nicht anschickte, die ihm zugedachte Rolle für die Verkündigung der Gottesherrschaft zu verwirklichen. Die Zuwendung Jesu zu Außenseitern, die Nichtbeachtung der trennenden Speisevorschriften und später die Preisgabe der Beschneidung (Gal 2,3) relativieren die Geltung der Tora. So entsteht eine Gefolgschaft, die in einer neuen Weise auf Gott hört und nach allen Seiten hin offen ist. Kennzeichnend für diese neue Situation ist das Logion von den wahren

Verwandten Jesu in Mk 3,35: «Wer den Willen meines Vaters tut, der ist mir Bruder, Schwester und Mutter.»

In der Rede vom Weltgericht in Mt 25 kommt dieses Kriterium der Gottesnähe in entscheidender Weise zum Ausdruck. Wer Barmherzigkeit übt, gehört zu den «Gesegneten des Vaters», denen die *basileia* zugesagt ist. Ohne auf die traditions- und redaktionsgeschichtlichen Probleme dieses nachösterlichen Textes einzugehen, darf festgehalten werden, daß nicht die Zugehörigkeit zu einer bestimmten «Heilsgemeinde» rechtfertigt, sei dies Israel oder die Kirche, sondern allein das Tun des Willens Gottes. «Entscheidend für unsere Fragestellung ist, daß dieser Zuspruch der *basileia* christologisch begründet wird. Wer immer zu anderen Menschen barmherzig ist, stehe er selbst innerhalb oder außerhalb Israels, verhält sich damit zu Christus hin. Er ist dabei auf Christus ausgerichtet, selbst wenn er ihn gar nicht kennt.»¹

Universalen Charakter hat aber auch der Missionsbefehl des Auferweckten (Mt 28,19). Ausgangspunkt der Verkündigung des Christuszeugnisses der Apostel und Jünger bildet Jerusalem. Während Paulus sich in seiner Missionstätigkeit immer wieder mit Israel auseinandersetzt und die Kirche aus den Heiden vor Überheblichkeit warnt (Röm 9–11), versucht Lukas in seiner Areopagrede (Apg 17), den Universalismus der christlichen Botschaft mit der Exklusivität des Heiles in Jesus Christus in Einklang zu bringen, ohne irgendwelche Abstriche zu machen. Das Heidentum steht zu dem einen, wahren Gott in einem dialektischen Verhältnis: Es kennt ihn nicht und verehrt ihn doch. Der unbekannte Gott, den die Athener verehren, ist zugleich der wahre Gott, unter dessen Barmherzigkeit alle stehen².

Dem immanenten Universalismus der Evangelien entsprach die kulturelle und soziologische Situation, in die hinein das Christentum sich entfaltete. Die Pax Romana, die relativ stabile Friedenszeit, die Kaiser Augustus geschaffen hatte, und die bis zum Synkretismus der Religionsformen reichende Toleranz der Römer schufen ideale Voraussetzungen für die Ausbreitung des Christentums. Das römische Imperium hatte den orbis terrarum verwan-

delt in einen Staat mit einer gemeinsamen Geschichte, mit einer gemeinsamen Kultur, an der alle teilhatten und zu der alle aktiv beitrugen, vor allem mit einem gemeinsamen Recht, in dem sich römische, griechische und orientalische Einflüsse vereinigten. Die großen römischen Juristen des 2. Jahrhunderts humanisierten und universalisierten das kleinstaatliche römische Recht, indem sie es den Erfordernissen des Weltreiches anpaßten.

Die allmähliche Akzeptanz, die das Christentum über anfängliche gesellschaftliche Ächtung, periodische Verfolgungen und literarische Polemiken gewann, bereitete der Symbiose der universalistischen Elemente der römisch-imperialen Kultur mit dem Universalismus der christlichen Botschaft die Wege. Man darf in diesem Universalismus kein starres System sehen, das die Sondertraditionen der unterworfenen Völker uniform eingeebnet hätte. Der römisch-imperiale Universalismus ist eher als eine weitmaschige Konzeption zu verstehen, die im lateinischen Westen tendenziell die Ausbreitung des Christentums förderte; während im Westen im 4. Jahrhundert das Latein das Griechische aus der Liturgie verdrängte, bildeten sich an den Rändern des Imperiums in den Ursprungsländern des Christentums Kirchen mit eigener Sprache und Lehrtradition, die sich von der lateinisch-westlichen und byzantinischen Großkirche absonderten und als schismatisch angesehen wurden. Als «orientalische Nationalkirchen» werden bezeichnet: die syrische Kirche, die ostsyrisch-nesorianische Kirche, die indischen Thomas-Christen, die koptische Kirche und die nubische Kirche³.

Allerdings suggeriert dieser Begriff von Nationalkirche eine Geschlossenheit, Zielstrebigkeit und staatliche Organisation, die im Vollsinn erst auf die im 19. Jahrhundert geschaffenen Nationalkirchen anwendbar ist.

Überhaupt ist vor der Projektion neuzeitlicher Vorstellungen in den Begriff des Nationalen zu warnen. Nationalismus im eigentlichen Sinn hat es vor dem 18. Jahrhundert nicht gegeben; dann allerdings wurde der Nationalismus zur beherrschenden Ideologie des Jahrhunderts, die auch das Verständnis von Geschichte beherrschte und als rückwirkendes Legitimationsbedürfnis neue Mythen der

Selbstprojektion schuf. Die Geschichte wurde mit nationaler Geschichte gleichgesetzt; Aufgabe der Forschung schien es zu sein, der Entwicklung der eigenen Nation von stammesmäßigen und feudalen Ursprüngen bis zur Verwirklichung der eigenen ruhmvollen Staatlichkeit nachzugehen und diese Geschichte in vorteilhaft verklärender Art zu erzählen⁴.

Eine besonders krasse Spätblüte «nationaler» Geschichtsschreibung entfaltete der Nationalsozialismus. In ihrer Darstellung der Übernahme des Christentums durch die Germanen stellten die nationalsozialistischen Ideologen diese als Sündenfall dar, der die natürliche Eigenart dieser Völker korrumpierte und sie ins Joch eines am Kreuz gestorbenen Juden spannte.

Eine solche Bedrohung bestand zunächst nicht. Dort, wo es den christlichen Missionaren gelang, den Stammesfürsten von der Überlegenheit des christlichen Gottes zu überzeugen (z.B. Taufe Chlodwigs, Konversion des visigothischen Königs Rekkared vom Arianismus), führte das Gefolgschaftsverständnis der Stammesangehörigen zum Übertritt zum Christentum. An die Stelle von Stammesmythen, von einander bekämpfenden Göttern, von Vorstellungen der göttlichen Abstammung von Stammeskönigen, an die Stelle der Verehrung von Flüssen, Wäldern und Bergen, von übermächtigen Schicksalen, setzte das Christentum eine universale Gottesvorstellung. Gott, Vater und Schöpfer aller Dinge, hat sich durch seinen Sohn Jesus Christus der Welt mitgeteilt und sie von aller blinden Schicksalhaftigkeit, ja vom Tod selbst, befreit. Ferner sprach das Christentum die germanischen Völker an durch seine Vorstellung einer Gemeinschaft, der Kirche, die über Sippe, Stamm und Gebiet hinausging.

So sehr das Christentum den germanischen Völkern eine Sinndeutung des Daseins vermittelte, in die sich die Geheimnisse des menschlichen Lebens einordnen ließen, so wenig gelang es ihm, Strukturen zu schaffen, die diesem Zusammenleben der Stämme im Horizont des universalen Heilsangebotes der Kirche entsprochen hätten. Es ist auch hier davor zu warnen, die Organisationsformen des modernen westlichen Christentums, sei es des römisch-katholischen oder des protestanti-

schen, in das germanische Christentum hineinzu projizieren. Trotz Papsttum und bischöflicher Kirchenstruktur stand auch die Kirche des Westens dem lockeren Organisationsgefüge etwa der heutigen orthodoxen Kirche näher.

Dem germanischen Christentum ging es weder um die Reform gesellschaftlicher Institutionen noch um die Stärkung einer abstrakten Kirchenmacht. Vielmehr ging es diesem Christentum darum, sich nach Möglichkeit Zugang zur Verheißung des Himmels und Garantien gegen die ewige Verdammnis zu sichern. Abgesehen vom Mönchtum, war die Kirche als Organisation nahezu völlig in das soziale, politische Leben der Gesellschaft integriert. «Sie stand nicht der politischen Gesellschaft gegenüber, sondern innerhalb von ihr.»⁵ Die germanischen Herrscher blieben de facto religiöses Oberhaupt ihrer Völker, sie ernannten Bischöfe und entschieden über liturgische und andere Angelegenheiten. Die Kirche war völlig in das Klientelwesen und in die für diese Jahrhunderte (5-10) so bezeichnende Korruption und die grausamen Machtkämpfe verstrickt. Denn der Christianisierung der Germanenstämme entsprach die Germanisierung des Christentums mit jenen unvermeidlichen Kompromissen, die jeder Inkulturation anhaften. Nur in einem schrittweisen Langzeitprozeß vollzog sich eine Durchdringung der Rechts- und Gesellschaftsverhältnisse mit christlichem Gedankengut; der biblische Universalismus blieb unerreichtes Postulat.

Nicht nur die lateinische Kirche des Westens war missionarisch aktiv. Im 9. Jahrhundert expandierte die byzantinische Christenheit, die an der östlichen Flanke durch Abtrennung der Nicht-Chalcedonier und das Vordringen des Islam behindert wurde und im Westen an die Barrieren einer wachsenden Entfremdung mit Rom stieß, auf dramatische und unvorhergesehene Weise. 863 sandte Patriarch Photius die Brüder Cyrill und Methodius nach Mähren, um dort das Evangelium zu predigen. Das Brüderpaar nahm - in der Missionsgeschichte ein Novum - die slawische Übersetzung mit, die sie von der Bibel und den liturgischen Büchern angefertigt hatten. Im Gegensatz zur westlichen Kirche, die am

alleinigen Gebrauch des Lateinischen als Liturgiesprache festhielt, bedienten sich die byzantinischen Missionare der Sprache des Volkes, dem sie predigten. Dies förderte bei den Slawen die Bildung «autokephaler» Kirchen mit einer ausgeprägten nationalen Identität. Bulgarien, Serbien und Rußland übernahmen diese Form der Kirchenorganisation.

Die Autokephalie wurde nicht nur zum charakteristischen Element der Kirchenstruktur dieser Länder; sie übernahmen auch die von Byzanz kommende Lehre der Symphonie von Kirche und Staat. In der byzantinisch-politischen Ordnung bildeten Kaiser und Patriarch einen «organischen Leib». Theorie und Praxis klafften jedoch auseinander; in der Praxis mischte sich der Kaiser als «Gottes Ebenbild und Stellvertreter» massiv in die kirchlichen Angelegenheiten ein und beherrschte praktisch die Kirche. Die Hilflosigkeit orthodoxer Kirchen gegenüber staatlicher Einmischung während der Zarenzeit, der kommunistischen Herrschaft und den postkommunistischen Nachfolgestaaten hat hier eine ihrer Wurzeln. Die Gleichsetzung von Religion und Nation, die auch heute noch im Zeitalter der Europäischen Union von kirchlicher Seite in Griechenland propagiert wird, geht auf diese idealtypische, dem westlichen Beobachter unverständliche Konzeption der Symphonie von Kirche und Staat zurück.

Hingegen setzte sich im Westen die von Augustinus nach dem Fall von Rom entwickelte Zwei-Reiche-Lehre durch. Entscheidend trugen dazu die kluniazensische Reformbewegung und das Reformpapsttum des 11. Jahrhunderts bei. Auslöser war die anstößige Abhängigkeit kirchlicher Amtsträger von Königen und Feudalherren; in kämpferisch-aggressiver Weise erzwang Gregor VII. durch überzogene Ansprüche die Unterscheidung zwischen geistlich und weltlich und schuf damit die Voraussetzungen für die Mündigkeit des modernen Staates⁶. Man kann diesen Vorgang als «erste abendländische Revolution» bezeichnen, und das Ergebnis als friedliche Säkularisation; die Hoffnung, daß unter päpstlicher Oberaufsicht das Spannungsverhältnis zwischen Kaiser und Papst in einer dem christlichen Universalismus verträglichen Weise geregelt werden könnte, erfüllte sich

nur zeitweilig. Eine Zeitlang schien es, als könne Innozenz III. (1198-1216) den im Christentum angelegten Universalismus als Schiedsrichter in den Spannungen und Interessenkollisionen zwischen den christlichen Staaten durchsetzen; gegen den Mißbrauch der Macht war auch die Kirche nicht gefeit. Auf Dauer erwies sich die Dynamik jener Kräfte als stärker, deren Verselbständigung die Kirche in die Wege geleitet hatte: die Entwicklung eines weltlichen Rechtes und des Kanzleiwesens im Blick auf eine einheitlichere Verwaltung. Dieser Prozeß vollzog sich über weitere Etappen von Konflikten der Herrscher mit dem Papst (Philipp der Schöne, Avignonesisches Schisma, die spätmittelalterlichen Konzilien, Humanismus und Reformation).

Festzuhalten ist, daß die Entwicklungslinie in Richtung nationalstaatlicher Organisation zunächst durchaus innerhalb eines universalen christlichen Rahmens verblieb. Die Reformation hielt an diesem Universalismus fest, auch wenn sie kräftig zu seinem Abbau beitrug. Der entscheidende Bruch liegt in der Zeit der Aufklärung. Im wesentlichen entwickelten sich zwei Stränge des Nationalismus: ein deutscher, zu dessen Protagonisten Herder und Hegel gehörten, und ein französischer, der über nationalistische Rhetorik hinaus den Nationalstaat der Moderne par excellence schuf. Im Hegemoniestreben Napoleons I. zeichneten sich totalitäre Züge ab, die in der Abwehr des französischen Expansionismus zu neuen Schüben nationalistischen Fiebers führten.

Wieweit der Trend zur Nationbildung durchaus legitime Züge besaß und einer geschichtlichen Notwendigkeit entsprach, das zu beurteilen sprengt den Rahmen dieses Aufsatzes und wird in anderen Beiträgen behandelt. Verhängnisvoll wurde die Stilisierung des Nationalismus zur Religion. Allerdings ist die Bezeichnung des Nationalismus als Ersatzreligion insofern ungenau, als sie den zentralen Aspekt dieses Transfers verschleiert: die Übertragung des Absolutheitscharakters der Religion, konkret des Christentums, auf die Nation. Die Nation wird zum höchsten und letzten Bezugspunkt sowohl der Individuen wie des Staatswesens. An die Stelle des Hl. Geistes tritt das Nationalgefühl als jene inspirierende Kraft, die den Menschen zu Höchstleistungen

für sein Land und zum Blutopfer befähigt. Nicht die Übernahme der Sakralsprache der Kirche – die Marseillaise als Te Deum – oder die Umfunktionierung der kirchlichen Riten für die kultischen Bedürfnisse einer neuen laizistischen Gesellschaft sind das Bestürzende, sondern die Erhebung der Nation auf den leergewordenen Gottesthron⁷. Die Nation richtet in letzter und unwiderruflicher Instanz. Der christliche Universalismus, der stets unter Gottes Gericht gestanden hatte, wird vom sacro egoismo des Nationalstaates verdrängt. Konsequenterweise führt die Ablösung von einer Bindung an die Transzendenz über das imperialistische Wettrennen zur völkermordenden Katastrophe des Ersten Weltkrieges und kurze Zeit später durch radikale Verächtlichmachung des christlichen Universalismus zum totalitären Nationalsozialismus.

Es entbehrt nicht der Ironie, daß Christen aktiv, zwar nicht an der Entthronung Gottes, aber an der Verwirrung des religiösen Gefühls mitgearbeitet haben⁸. Der junge Friedrich Nietzsche hat über diese hilflose Prostitution der Christen gegenüber dem Götzen des Nationalismus in seinem – protestantischen – Umfeld bewegte Klage geführt. Es dürfte zutreffen, daß im protestantischen Deutschland der Weg von der Konfession zum Nationalismus kürzer gewesen ist als im Katholizismus⁹. Die traumatischen Erfahrungen des französischen Katholizismus mit einer vom Staat aufoktroierten Nationalkirche, die innerhalb von gut drei Jahren (1792-1795) völlig zusammenbrach, und der schwerwiegende Ultramontanismusvorwurf an die Adresse der deutschen Katholiken – ihre Rombindung sei ein würdloser Verrat an der übergeordneten nationalen Sache – haben die Bereitschaft der Katholiken zu kritikloser Identifikation mit der nationalen Sache gedämpft. Immunisiert blieben sie nicht. Trotz Ultramontanismusmakel und Kulturkampf haben sich die deutschen Katholiken um die Wende zu diesem Jahrhundert mit der wilhelminischen Rüstungspolitik ausgesöhnt. Sie waren parat, als der Kaiser 1914 seine Version des nationalen Universalismus verkündete, er kenne keine Parteien mehr, sondern nur noch Deutsche.

Trotz weitgehender Ausgrenzung in der II. Republik und trotz Trennung von Kirche und

Staat (1906) waren die französischen Katholiken 1914 bereit, im Kampf gegen Luthers Nachfahren den Opfertod in exemplarischer Weise auf sich zu nehmen; sie wurden dafür beim Wort genommen¹⁰. Im Jahr 1915 erreichte die Entfremdung deutscher und französischer Katholiken einen Höhepunkt, als führende französische Intellektuelle die Deutschen der Barbarei und der Kriegsverbrechen bezichtigten und die Deutschen mit einer Gegenschrift antworteten. 1917 schließlich verwarf der französische Kanzelredner A.M. Sertillanges OP die Friedensinitiative Papst Benedikts XV. mit den Worten: «Hl. Vater, wir brauchen Ihren Frieden nicht.»*

Die praktische Kapitulation von Christen vor den Folgen des Nationalismus und die faktische Preisgabe des christlichen Universalismus im Weltkrieg sind theologisch gesehen der Wirkmächtigkeit des «mysterium iniquitatis» in der Kirche selbst zuzuordnen. Damit besteht allerdings die Gefahr, sie rationaler Analyse zu entziehen. Im spezifischen Kontext der neuzeitlichen Entwicklung wäre allgemein auf die Marginalisierung des Christentums, auf das Fehlen von geeigneten Strukturen zur

Geltendmachung eines Nation und Rasse überschreitenden Universalismus und auf die Schwierigkeit der Durchsetzung von dessen Postulaten hinzuweisen, notfalls unter Ergreifung von Sanktionen. Die orthodoxen Kirchen sind wegen ihrer Bindung an den Staat nicht in der Lage, dies zu tun; nur prophetische Einzelgänger können hier ausscheren. Im 19. Jahrhundert hatte der Patriarch von Konstantinopel sich selbst als Anwalt des Hellenismus verstanden und die Unabhängigkeit der Kirchen Serbiens, Rumäniens und vor allem Bulgariens unterdrückt und mit Exkommunikationen beantwortet. Am ehesten war das Papsttum der Neuzeit in der Lage, einen überbordenden Nationalismus im innerkirchlichen Bereich zu zügeln¹¹. Papst Pius XI. hat 1926 nicht gezögert, den integralen Nationalismus der «Action Française» zu verurteilen¹² wie sein Nachfolger, Pius XII., den Rassismus des Nationalsozialismus. Eine Wirkung konnten diese Warnungen freilich nur dort haben, wo das Wort des Papstes etwas galt und in den Ortskirchen eine kritische Distanz zu den Zeitströmungen erhalten geblieben war.

¹ Zur Thematik von Kirchen und Nationalismus vgl. folgende Aufsätze des Verfassers: *Eglises et nationalismes en Europe au XIX^e et XX^e siècle*, im Sammelband: *L'Europa fondamenti, formazione e realtà. Studi di storia moderna e contemporanea*, Bd. 15 (Rom 1984) 269-314; deutsche Übertragung: A. Langner (Hrsg.), *Katholizismus, nationaler Gedanke und Europa seit 1830* (Paderborn, München/Wien/Zürich 1985) 11-50; V. Conzemius, *Die Kirchen und der Nationalismus*, in: P. Hünermann (Hg.), *Das neue Europa. Herausforderungen für Kirche und Theologie (Quaestiones Disputatae 144)* (Freiburg 1993).

² Für diese Ausführungen stütze ich mich auf den Aufsatz von G. Lohfink, *Universalität und Exklusivität des Heils im Neuen Testament*, in: W. Kasper (Hg.), *Absolutheit des Christentums (Quaestiones Disputatae 79)* (Freiburg 1977) 63-82, bes. 79, sowie auf den Artikel von O. Betz, *Mission*, in: *Theologische Realenzyklopädie* Bd. 23, 23-31.

³ C.D.-G. Müller, *Geschichte der orientalischen Nationalkirchen: Die Kirche in ihrer Geschichte*, Bd. 1, Lieferung D 2 (Göttingen 1981).

⁴ H.J. Berman, *Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition* (Frankfurt/M. 1991).

⁵ Berman, aaO. 108.

⁶ F.X. Kaufmann, *Das janusköpfige Publikum von Kirche und Theologie*, in: P. Hünermann (Hg.), *Das neue Europa*, aaO. 11-41, bes. 26ff.

⁷ Es sei hier auf die ältere amerikanische Forschung verwiesen, insbesondere auf C.J.H. Hayes, der diese größeren Zusammenhänge in der Zeit der Bedrohung durch die modernen Totalitarismen deutlicher gesehen hat als die vorwiegend sozialgeschichtlich orientierte deutsche Forschung der Nachkriegszeit. C.J.H. Hayes, *Essays on Nationalism* (New York 1926); ders., *The Historical Evolution of Modern Nationalism* (New York 1931, Neuauf. 1963); E. Kauder, *The Holy Ghost and the National Spirit. A study in secularization*, in: *Virginia Quarterly Review* 26 (1950) 44-60.

⁸ Für den deutschen Katholizismus vgl. den in Anm. 1 zitierten von A. Langner herausgegebenen Sammelband; für den deutschen Protestantismus vgl. G. Besier, *Religion - Nation - Kultur. Die Geschichte der christlichen Kirchen in den gesellschaftlichen Umbrüchen des 19. Jahrhunderts* (Neukirchen-Vluyn 1992); sowie die Aufsätze von K. Nowak und F.W. Graf in dem Sammelband: *Europa fordert die Christen. Zur Problematik von Nation und Konfession* (Regensburg 1993).

⁹ Ich bleibe bei dieser Feststellung trotz gewisser Parallelen im katholischen Bereich zu protestantischen

Entwicklungen; der Protestantismus spielte eine Vorreiterrolle. Die Kapitulation der Katholiken in Deutschland vor dem Nationalismus setzte später ein.

¹⁰ N.J. Chaline (Hg.), *Chrétiens dans la première guerre mondiale* (Paris 1993).

¹¹ C. Alix de Montclos, *Le Saint-Siège et les nationalismes en Europe 1870-1960* (Paris 1962).

¹² M. Sutton, *Charles Maurras et les Catholiques français 1890-1914. Nationalisme et positivisme* (Paris 1994).

VICTOR CONZEMIUS

geb. 1929 in Echternach (Luxemburg), Studium der Geschichte, Philosophie und Theologie in Freiburg

(Schweiz) und Paris, 1954 Dr. phil. (Freiburg), 1955 Priesterweihe, 1965-1968 Dozent für moderne Geschichte am University College in Dublin, 1970 Prof. der Kirchengeschichte in Luzern, 1980 Austritt aus dem Staatsdienst, seither freier Publizist. Verfaßte u.a.: *Katholizismus ohne Rom. Die altkatholische Kirchengemeinschaft* (Zürich 1969); *Eglises chrétiennes et totalitarisme nationalsocialiste* (Löwen 1969); *Propheten und Vorläufer. Wegbereiter des neuzeitlichen Katholizismus* (Zürich 1972); *Philipp Anton von Segesser. Demokrat zwischen den Fronten* (Zürich 1977). Bearbeiter des Briefwechsels von Ignaz von Döllinger (4 Bde. München 1963-1981); Herausgeber der Briefe von Philipp Anton von Segesser (6 Bde. Zürich 1983-1995). Anschrift: Schädritthalde 12, CH-6006 Luzern, Schweiz

Miklós Tomka

Säkularisierung und Nationalismus

Modernisierungs- und Säkularisationstheorien beschreiben die Weltgeschichte als einen Prozeß fortlaufender Rationalisierung und «Entzauberung». Es soll um eine unumkehrbare, tendenziell geradlinige Entwicklung gehen¹. Religion, Ideologien, Wertesetzung sollen von Pragmatik und von Sachrationalität ersetzt werden. Nicht wenige Autoren meinen, die historische Notwendigkeit der Entchristlichung und allgemeiner des Schwundes der Religion behaupten zu können. Andere halten lediglich die «Privatisierung» der Religion, also ihre allmähliche Verdrängung und ihren Rückzug aus der öffentlichen Sphäre der Gesellschaft für ein Geschichtsgesetz. Die Angelegenheiten des Gemeinwesens und der Politik sollen dabei wertfrei werden. Die Freisetzung ihrer Sachlogik soll ihre funktionale Leistungsfähigkeit erhöhen. Die gleiche Denk-

richtung unterstellt einen Schwund des Nationalen und ganz besonders der Nationalismen². Die neuere Geschichte scheint allerdings diesen Erwartungen nicht zu entsprechen.

Es ist fraglich, ob man die Geschichte adäquat als einen Übergang von Werterationalität zur Sachrationalität beschreiben kann. Eher geht es um die Entfaltung von Teilautonomien einzelner Lebensbereiche, deren Geltungsanspruch immer mit anderen Bereichen wetteifert. Geschichte ist in diesem Sinne ein Balanceakt zwischen menschlichen Zielsetzungen einerseits und der Eigengesetzlichkeit verschiedener Teilbereiche des Lebens andererseits, unter den Verhältnissen der technischen und der sozio-ökonomischen Entwicklung, also unter sich ständig verändernden Bedingungen³. Die zunehmende Komplexität stellt jede bewußte, den Zielen und Interessen der Menschen dienende wertorientierte Steuerung auf die Probe. Der Wunsch nach Durchsetzung der eigenen, nach spezifischen Wertepreferenzen gestalteten Vorstellungen wird jedoch keinesfalls aufgehoben.

Die Differenzierung zerstört gesellschaftliche wie auch länderübergreifende Konsense, die Einheit der Ziele und der Wertvorstellungen. Gruppeninteressen bleiben dagegen bestehen. Nicht die Existenz einzelner von Werten be-