

Patriotismus, Nationalismus,
Staatsbürgerpflichten

Heinrich Schneider
Patriotismus und
Nationalismus

1.

Patriotismus, gemeinhin gleichgesetzt mit Vaterlandsiebe, gilt auch im christlichen Denkraum seit langem als eine Pflicht und zugleich als eine Tugend. Das Zweite Vatikanische Konzil trägt den Bürgern auf, sie sollten «hochgemut und treu» die Vaterlandsiebe pflegen; die «Liebe zur Nation» wird den Katholiken ebenso aufgegeben wie die Erfüllung der staatsbürgerlichen Pflichten¹. Es ist eine weit in die Tradition zurückreichende Lehre, daß diese Pflicht zur Vaterlandsiebe sogar die Bereitschaft zum Opfer des eigenen Lebens einschließt².

Andererseits hat das kirchliche Lehramt unmißverständlich vor dem Nationalismus gewarnt, der sich den Schein der «caritas patriae» gibt, aber in Wahrheit «cupiditas intemperantiae» (in moderner Sprache: machtgieriger Imperialismus) ist³, der die «fundamenta» der «res publica» zersetzt⁴ und ein Feind des wahren Friedens und des Wohlergehens ist⁵.

Mit anderen Worten: «Patriotismus» ist eine gute Sache, «Nationalismus» eine schlechte. Aber worin besteht der Unterschied zwischen beiden?

Auf diese Frage gibt es eine weit verbreitete Antwort: Der Unterschied sei gradueller Art;

er bestehe gleichsam in einer Temperaturdifferenz – gesunder Patriotismus sei wohltemperiert, Nationalismus sei überhitzter Patriotismus. Das ist eine unzulängliche Auffassung. Qualitative Kriterien werden dabei übersehen oder bewußt ausgeblendet. Es lohnt sich, ihnen nachzugehen.

2.

Patriotismus ist eine althergebrachte Sache. In der christlichen Tradition gilt die Liebe zum Vaterland als eine Pflicht und zugleich als eine Tugend – wobei freilich die «Liebe zum himmlischen Vaterland» den Vorrang vor der «irdischen Vaterlandsiebe» verdient⁶.

Was es mit dieser irdischen Vaterlandsiebe, so wie sie in der kirchlichen Tradition gesehen wird, für eine Bewandnis hat, ergibt sich schon aus jener Wortwahl, die uns noch in den erwähnten Konzilstexten begegnet. In beiden Aussagen ist von «pietas» die Rede. Der lateinische Begriff meint zunächst die pflichtgemäße Aufmerksamkeit⁷ und – emphatischer gesprochen – die ehrerbietige Ergebenheit und Zuwendung gegenüber den Eltern: jene Haltung, von der das vierte Gebot des Dekalogs handelt; «pietas» soll aber nicht nur den Eltern entgegengebracht werden, sondern auch anderen Verwandten, insbesondere aber der «patria», dem heimatlichen Gemeinwesen, dem Land, der kulturellen Umwelt, der man die Möglichkeit der eigenen Entfaltung verdankt – und den Göttern. Allerdings bedeutet «pietas» – einer der «Grundwerte der römischen Lebensordnung» – im alten Rom eine wechselseitige Zuwendung und Einstellung: Es gibt auch eine «pietas», die der «pater familias» den Seinen erweist, und eine, die die Menschen von den Göttern erwarten dürfen⁸. Am prägnantesten sehen die alten Römer diese Tugend in Vergils Aeneas verkörpert: Er zeigt und bewährt seine «pietas» nicht nur gegenüber seinem Vater, seiner Frau, seinem Sohn und seinen Gefolgsleuten, sondern auch gegenüber den Göttern sowie gegenüber der alten und der neuen «patria»; ja sogar gegenüber den Widerfahrnissen seines Schicksals⁹.

Indessen finden sich in der begriffsge-

schichtlichen Tradition auch einige besondere, uns heute keineswegs selbstverständliche Akzente; einige davon seien zumindest angedeutet:

In der Antike ist für die Hellenen das der lateinischen «pietas» entsprechende Wort die «eusébeia»; auch sie gebührt Göttern wie Menschen und auch der Polis, dem bürger-schaftlichen Gemeinwesen, in dem man lebt, das einen erfüllt und verpflichtet und das selbst unter göttlichem Schutz steht¹⁰. «Patriótes» ist dagegen für die alten Griechen ein auf die Abstammung, die Heimatzugehörigkeit, bezogener Ausdruck für jemanden, der kein «políteuma» hat, kein Polisbürger ist; das Wort wird also auch zur Bezeichnung der Herkunft von Sklaven oder Tieren verwendet¹¹. Das «Patriotische» gehört sozusagen in das niedere Reich der Notwendigkeit, nicht in das höhere Reich der Freiheit und der Tugend.

Das entspricht aber auch der Auffassung der Römer: «Nicht dem Vaterland gilt seine...» – des römischen Bürgers – «...Hingabe, vielleicht seine Aufopferung, sondern der res publica, den Gesamtinteressen des Volkes...»¹² Eigentlich gebührt die pietas nebst den Göttern, den Vorfahren und den Verwandten auch nach römischer Auffassung dem politischen Gemeinwesen¹³.

Auch für das altgriechische Denken ist die Lebensumwelt, die Heimat, sozusagen der engere Kern des «Vaterlandes» zunächst ein Zusammenhang von Kulturgehalten, deren Verbindlichkeit sich umfassend in der Polisordnung auskristallisiert¹⁴.

Bei Thomas von Aquin ist «pietas» einerseits eine soziale Tugend, andererseits eine Gabe des Heiligen Geistes; im letzteren Sinn ist sie, die «Frömmigkeit», jene innere Haltung, die ebenso freudig wie vertrauensvoll Gott gibt, was Gottes ist, und deren Früchte «bonitas» und «benignitas» sind¹⁵. Die menschliche Tugend der «pietas» hingegen richtet sich auf Gott, auf die Eltern und Blutsverwandten, sowie auf die «patria» (das «Vaterland»). Thomas begründet dies mit dem Hinweis darauf, daß wir unser Sein zuhöchst Gott verdanken – er ist der erste seinsverleihende Urgrund alles Wirklichen und insbesondere jeder Menschenseele –, sodann auch den Eltern, und schließ-

lich der «patria», dem Ort oder dem Land oder dem Raum, wo wir von unserer Vorwelt und Mitwelt das empfangen haben, was uns das Gedeihen ermöglicht hat; eben dadurch gehört die «patria» zu den «Gründen unseres Seins»¹⁶.

Da wir also von Gott dem Schöpfer, von unseren Eltern und unserer Sippe und von unseren Mitbürgern Wohltaten (nämlich solche, die uns die eigene Existenz ermöglichen und sinnvoll machen) empfangen haben und insofern ihre Schuldner sind, gehört es sich, daß wir ihnen dafür mit unserer verehrungsvollen «pietas» antworten: Dies ist ein Gebot der Gerechtigkeit¹⁷.

Es gibt in der älteren Tradition sogar die Aussage, daß der «patria» mehr Ergebenheit gebührt als den Eltern¹⁸.

Den Begriff «patria» selbst erläutert Thomas nicht; er setzt ihn voraus, ohne daß ihm dabei das Polisbewußtsein der alten Griechen oder die republikanische Dimension der römischen «pietas» klar gewärtig wäre¹⁹. Aber der primär kulturelle und geistige Gehalt der «patria» steht ihm vor Augen: nicht um etwas Räumliches, Topographisches geht es, sondern um die Mitwelt, um das Zusammenleben: um die «communicationes concivium»: Alle Mitbürger (omnes concives) gehören zur «patria», machen sie in der Hauptsache geradezu aus; die der patria geschuldete pietas schließt im übrigen all jene ein, die mit der patria in Solidarität verbunden sind²⁰.

In der Neuzeit erhält dann «Patriotismus» eine andere Färbung²¹: Leibniz sieht das Merkmal des wahren Patrioten darin, daß er sein Vaterland liebt und danach trachtet, dessen Glückseligkeit zu fördern; in England wird Patriotismus mit «public spirit» in Bezug gesetzt, in Frankreich mit dem Engagement für das bonum commune, das öffentliche Interesse, gleichgesetzt. Dann aber, insbesondere im Denkraum der Französischen Revolution, geht die Bedeutung des Ausdrucks in die Sphäre des republikanischen Nationalgedankens über: Für Rousseau ist «patriotisme» die Verpflichtung auf die «volonté générale». Kant bemüht sich, in seinem Verständnis von «Patriotismus» den überkommenen Gedanken der Vaterlands-Pietät, wie wir ihn bei Thomas von Aquin kennengelernt haben (freilich nun

ohne die Bezugnahme auf die Metaphysik der Seinsprinzipien), und die republikanische Bürgerfreiheit und Bürgertugend miteinander zu vermitteln²². Bald amalgamieren sich «Patriotismus» und «Nationalbewußtsein» derart, daß sie als die bewußte Identifikation des einzelnen mit seiner «Nation» erscheinen; die ursprünglichen Sinngehalte des Patriotismus gehen in den «Nationalismus» ein.

3.

Es ist nahezu ein Gemeinplatz: Der Nationalismus und auch das ihm korrespondierende Nationalbewußtsein sind im Unterschied zum alteuropäischen «Patriotismus» neuartige Phänomene, unbeschadet des Umstandes, daß schon im Altertum von «nationes» die Rede ist²³. Aber worin liegt der überzeugende Grund für diese These?

Ihre Überprüfung erfordert, daß man den Gehalt sowohl des Patriotismus wie des Nationalismus klar bestimmt. Im Fall des Nationalismus macht dies Schwierigkeiten. Was «Nation» und «Nationalismus» betrifft, so herrscht «weitgehende Einigkeit» darüber, «daß man eine verbindliche und allgemein akzeptable Definition beider Begriffe nicht finden kann»²⁴.

Reinhart Koselleck verweist darauf, daß es dabei um «die Selbstorganisation und Selbstwahrnehmung politischer Handlungseinheiten sowie die jeweils davon ausgeschlossenen anderen Handlungseinheiten oder Fremdgruppen» geht²⁵. Das läßt sich vom Patriotismus in dieser Weise nicht sagen: Er konstituiert in aller Regel die «patria» nicht – wie immer sie bestimmt sein mag –, sondern setzt ihren Bestand voraus. Andererseits gab und gibt es neben der national definierten auch ganz andere Arten von politischen Handlungseinheiten: etwa die Polis, den dynastisch geprägten Herrschaftsverband, den übernationalen Staat, das religiös konstituierte und definierte politische Gemeinwesen (vom Typus des «Sacrum Imperium» bis zum Typus der «Islamischen Republik») oder auch das einst multinationale «Vaterland der Werktätigen». Die Behauptung, alle Alternativen zur Nation als dem einzigen Prinzip politischer Verbandsidentität seien

Angelegenheiten von gestern oder vorgestern, entbehrt der Schlüssigkeit, wenn man die Nation nicht als eine sozusagen metaphysische Kategorie betrachtet²⁶.

Ob sie das ist, dies ist allerdings heutzutage umstritten, was am Beispiel zweier Positionen – jener von Bernhard Giesen einerseits, der von Kurt Hübner andererseits – exemplarisch verdeutlicht werden soll.

In der heutigen Sozialwissenschaft ist die Auffassung weit verbreitet, die «Nation» sei eine menschliche Erfindung: eine, wie Bernhard Giesen meint, «keineswegs unausweichliche Form der kollektiven Identität», «nicht naturgegeben...», sondern als Ergebnis unterschiedlicher geschichtlicher Bedingungen und unter unterschiedlichen Bezügen sozial konstruiert²⁷, um im Kontext eines jeweiligen Weltbildes die Identität und damit den Bestand bestimmter sozialer Einheiten zu behaupten und zu rechtfertigen²⁸. Dem liegt das bekannte «Thomas-Theorem» zugrunde: «If men define situations as real, they are real in their consequences.»²⁹ Nicht nur bestimmte Nationen sind konkret und vergänglich, sondern die Kategorie selbst muß «nominalistisch» begriffen werden. Die Antithese dazu besagt: Die Identität einer Nation sei eine notwendige Bedingung menschlichen Zusammenlebens – nicht anders als die Identität der Person für ihr Gedeihen unerläßlich sei; so z.B. Kurt Hübner³⁰. Aber da es einen «empirischen Nachweis nationaler Wesensidentität» – wie sich das «einige Romantiker erträumten» – nicht gibt³¹ – welchen Wirklichkeitsstatus hat dann «das Nationale», welchen Geltungsanspruch kann es erheben? Hübners Antwort lautet: Den der «Wahrheit des Mythos»³²; dem Nationalbewußtsein werden ein «mythischer» Charakter und eine «numinose Komponente» zugesprochen³³. Freilich gebe es, meint Hübner, auch «Pseudomythen», denen keine Wahrheit zukomme, die der «historischen Unwillkürlichkeit» ermangeln würden, fiktiven und illusionären Charakter hätten, einem politischen Willen entsprungen seien, ihm dienten – und sich zu wahren Mythen verhielten wie pseudowissenschaftliche Ideologien zur Wissenschaft³⁴. Das «mythische Nationalbewußtsein» falle aber nicht unter diese Kategorie der Pseudomythen; man könne ihm

sein «ontologisches Recht» nicht absprechen³⁵.

Beide Positionen, die nominalistische (wie bei Giesen) und die mytho-ontologische (wie bei Hübner), ziehen die Konsequenz daraus, daß es so schwierig ist, so etwas wie das Wesen der Nation zu bestimmen. Es gelingt nicht, sie auf eine Kombination bestimmter objektiverbarer Konstitutionselemente zurückzuführen, wie etwa gemeinsame Abstammung, gemeinsame Sprache, gemeinsamer Glaube, oder ähnliches.

In der Regel sind daher «funktionale» Charakterisierungen des Nationalgedankens, und zumal des Nationalismus, üblich geworden, die auf seine Solidarisierungs- und Integrationsleistung abstellen³⁶. So betont auch ein hervorragender Sachkenner wie Heinrich August Winkler, der Nationalismus solle die Mobilisierung einer als «Nation» konzipierten Großgruppe gegen innere und äußere Gegner bewirken und für die nationale Loyalität der Bürger und der Gruppen den Vorrang vor allen anderen Loyalitäten rechtfertigen. Daran knüpft Winkler die Aussage: «Die Nation aber, in deren Zeichen die Integration erfolgt, ist... ein Symbol, das sich gegen seine Entschlüsselung wehrt.»³⁷

Wenn das stimmt, dann liegt der Verdacht nahe, daß da etwas verschleiert oder verdrängt wurde; man sollte ihm nachgehen; das ist vermutlich fruchtbarer, als ihn zu ignorieren oder mit der Behauptung beiseitezuschieben, es handle sich eben um einen rational nicht klärbaren Mythos³⁸.

4.

Wenn es so schwierig ist, den eigentlichen Sinngrund (das Prinzip, den Ursprung) des Symbols «die Nation» offenzulegen – was mag die Ursache sein? Wann wird eine Herkunft verschleiert? In der Regel dann, wenn sie illegitim ist. Eben das ist hier der Fall.

Die moderne Idee der Nation ist nicht ohne Grund eine moderne, d.h. eine solche, die erst im Anschluß an das christliche Mittelalter aufkommt³⁹. Man kann ziemlich genau sagen, wann sie zur Welt gekommen ist: im Jahr 1789. Damals hat der Abbé Emmanuel Sieyès

in der «erfolgreichsten Flugschrift aller Zeiten» unter dem Titel «Qu'est-ce que le tiers état?» die Nation mit revolutionärer Radikalität zum souveränen Urgrund der Politik erklärt: Sie «existiert vor allem anderen», sie ist «der Ursprung von allem», sie ist «von allen Formen und Bedingungen unabhängig»⁴⁰, keiner Verfassung unterworfen, und ihr Wille ist immer das höchste Gesetz⁴¹. Der Theologe Sieyès spricht der Nation die traditionellen Gottesprädikate zu: die Identität von Essenz und Existenz, das Sein von Anfang an, die Qualität der «causa prima», die Allmacht, die Allweisheit und die Allgüte. Unbedingter kann man den Herrschafts- und den Loyalitätsanspruch der Nation wahrlich nicht proklamieren als mit diesen Gedanken. Sie sind von Sieyès nicht ex nihilo konzipiert worden; hinter ihnen steht Jean Jacques Rousseaus Doktrin der Volkssouveränität⁴². Rousseau ist ebenfalls ein verkappter Theologe – oder ein Pseudo-Theologe: Er spricht der «volonté générale» die übermenschliche Souveränität zu. Sie ist keine empirische Größe, obschon sie allein der politischen Ordnung wahre Legitimität geben kann. Die Demokratie, sagt Rousseau, taugt überhaupt nicht für Menschen, sie ist die angemessene Verfassung für ein Volk von Göttern⁴³. Richtiger wäre es gewesen, hätte er gesagt: für ein vergöttlichtes Volk. Wenn nämlich ein empirisches, reales Volk in eine richtige Verfassung gebracht werden soll, dann braucht es dazu einen «législateur», einen Gesetzgeber⁴⁴. Dessen Aufgabe ist es nicht etwa, eine Verfassungsurkunde zu formulieren; er muß vielmehr, wie Rousseau erklärt, die menschliche Natur sozusagen umwandeln: Er muß an die Stelle eines leiblichen, autonomen Daseins ein partizipatives und geistiges Dasein setzen – er muß dem Volk das Leben aus der Teilhabe am Geist, und zwar an einem übermenschlichen Geist, vermitteln. Diese Aufgabe hat nichts gemein mit menschlicher Herrschaft: Der «législateur» gibt keine Befehle, er hat keine irdische Macht (seine irdische Macht ist «gleich Null»).

Das heißt: Er hat etwas zu bewirken, das menschliche Kraft übersteigt; wenn diese Aufgabe vollbracht werden soll, dann nur vermöge einer Macht, die nicht von dieser Welt ist. Die Konstituierung des «corps poli-

tique» bringt die Menschen in eine neue Existenzverfassung; sie bedeutet die Verwandlung der menschlichen Natur – theologisch gesprochen: die Transsubstantiation des «Alten Adam» in den «Neuen». In Rousseaus Sprache: Die Begründung des wahren Gemeinwesens, die Konstituierung der «volonté générale», bringt es fertig, die Menschen aus der Befangenheit in den «amour propre» zu befreien, ihnen anstelle der «Selbstsucht» (des «amor sui», wie das bei Augustinus heißt), den «amor boni» einzustiften. Dieser «amor boni», die existentielle Entschlossenheit zum Guten, hieß bei Augustinus unmißverständlich «amor Dei». Doch Rousseau selbst hat, in einem geraume Zeit vor dem «Contrat social» verfaßten Text zugestanden, daß Gott selbst das «Zentrum» ist, auf das hin sich die nicht in der Selbstsucht befangenen, «guten» Menschen existentiell ausrichten – wodurch sie auch untereinander ins Einvernehmen kommen, zu einer wahren Gemeinschaft werden⁴⁵. Und schließlich ist der Begriff der «volonté générale» – von ideengeschichtlich Unkundigen als eine demokratietheoretische Konstruktion Rousseaus mißverstanden – in Wirklichkeit ein seinerzeit geläufiger theologischer Terminus: Er bedeutete nichts anderes als den Willen Gottes⁴⁶. So lehnte es denn auch Sieyès ab, den Ausdruck zu verwenden, sondern sprach stattdessen von der «volonté commune»⁴⁷.

Das heißt: Die moderne, auf Rousseau und Sieyès zurückgehende Idee der Nation ist die politische Inanspruchnahme eines theologischen Konzepts. Vergleichbare Umdeutungen finden sich auch bei anderen Denkern, die sich um die Nation bemüht haben. Wenn etwa Johann Gottfried Herders Volksgeist-Lehre besagt, die geschichtliche Wirklichkeit bringe eine die Angehörigen eines Volkes zur nationalen Identität verbindende metaphysische Substanz zur Erscheinung, dann heißt dies: Nationale Gemeinsamkeit beruht auf der Teilhabe der Glieder des Volkes an dieser metaphysischen Substanz⁴⁸.

Solche Vorstellungen kommen nicht von ungefähr. Seit dem 12. Jahrhundert ist der paulinische Begriff des «corpus mysticum» die Bezeichnung für die Gemeinde der Christgläubigen, die ihre gemeinsame Identität im

«pneuma tou Christou» finden, in der «mystischen», übernatürlichen Wirklichkeit des verkörperten Christus, an der sie geistlich und eucharistisch teilhaben⁴⁹. In einer Kultur, deren Geistesbildung theologisch bestimmt ist, weil die Träger des maßgebenden Wissens Theologen sind, wird jedes Gemeinwesen als eine Variation des Ur- und Inbildes jedweder Gemeinschaft, der Kirche, verstanden werden – sie ist sozusagen die realisierte Idee, das Wesensmuster aller sozialen Einheit. So spricht z.B. schon im 13. Jahrhundert Vinzenz von Beauvais in Analogie zum «corpus Christi mysticum» vom «corpus reipublicae mysticum»⁵⁰. An der Grenze vom Mittelalter zur Neuzeit begreift dann Sir John Fortescue die politische Gemeinschaft nach Maßgabe der kirchlichen: Die Einheit beruht auf der Teilhabe der Glieder an einer metaphysischen Substanz. Das kann nun entweder zu einer bloßen Denkfigur werden, die gewissermaßen für nominalistische Konstruktionen der Sozialtheorie bereitsteht; oder die Analogie kann begriffsrealistisch ernst genommen werden: Dann ist jede Gemeinschaft ein «corpus mysticum», dessen Einheit in einer metaphysischen Substanz liegt – und so auch ein politisches Gemeinwesen; dieser Substanz gehören die Glieder an, oder sie übereignen sich ihm, so daß sie gleichsam aus ihm und in ihm leben, so wie die gläubigen Christen in Christus. Nimmt man im Horizont solcher Vorstellungen wahr, daß es auch andere Nationen gibt, dann gerät man in Versuchung, die eigene Nation über die anderen zu erhöhen – etwa dadurch, daß man ihr eine Heilsmission zugunsten aller Völker zuschreibt. Jakov Talmon hat dargestellt, wie das immer wieder geschieht, unter Verwendung theologischer Begriffe wie «Erlösung», «Auferstehung», «Offenbarung» und «Wiedergeburt»⁵¹. Das Heilswerk kann in der Verkündigung von Recht und Gerechtigkeit bestehen, in der Proklamation einer «nova lex»; oder in der moralischen Vorbildlichkeit der eigenen Nation, analog zum «Christos paidagógos»; die Heilsqualität einer Nation kann auch in einem gottesknechtsähnlichen Leiden und Sichaufopfern zum Ausdruck kommen (Elemente solcher Vorstellungen gab und gibt es z.B. im polnischen oder im serbischen Nationalismus).

Mit anderen Worten: Der Nationalismus ist nicht (irgend-)eine Großgruppenintegrationsideologie oder ein emotional aufgeladener Patriotismus; solche Deutungsversuche blenden den Inhalt der Nationalidee aus. Nimmt man umgekehrt diesen Inhalt direkt in den Blick, dann erkennt man, daß er eigentlich eine «Umfunktionierung» von etwas anderem ist: das Produkt der Partikularisierung eines christlichen Glaubensgehaltes, und damit ein ersatzreligiöses Konstrukt. Schaut man sich an, wie es zu seiner prototypischen Formulierung kam, dann wird man ihn wohl eher den «Pseudomythen» zuzählen als den mythischen Wahrheiten.

5.

Ist also Nationalismus – gerade in christlicher Perspektive – eine bedenkliche, fragwürdige Sache, dann liegt es nahe zu fragen: Wie läßt er sich überwinden, und welche Alternativen gibt es? Etwa die Erneuerung des alten «Patriotismus» in der antiken oder in der von Thomas von Aquin entwickelten Version? Oder was sonst?

Will man diesen Fragen nachgehen, dann muß man sich zunächst vergegenwärtigen, welchem Bedürfnis der Nationalismus – adäquat oder inadäquat – entgegenkommt.

Politische Gemeinwesen brauchen eine einheitsstiftende und einheitserhaltende Kraft. Es genügt nicht, daß die Herrschaftsordnung als legitim gilt, und schon gar nicht, daß man sie und die in ihrem Rahmen getroffenen Entscheidungen aufgrund von Interesseneinschätzungen und -kalkulationen akzeptiert. In der Sprache der zeitgenössischen politischen Systemlehre formuliert: Es genügt nicht, daß die politischen Institutionen als solche «support» erhalten, sie müssen auf einer «political community» beruhen, in ihr verwurzelt sein, wengleich es umgekehrt auch eine Leistung des politischen Systems ist, zur Bestandserhaltung dieser political community beizutragen⁵².

Die klassische, aristotelische Theorie der Politik spricht von der *philia* (der *amicitia*, der Solidarität) als der Substanz des Gemeinwesens, die sich da, wo es der Größenordnung

wegen keine interpersonalen Bindungen zwischen allen Mitgliedern mehr geben kann, als Verbundenheit im Geist geltend macht – die «*philia politiké*» bestimmt Aristoteles als «*homónoia*» (*concordia*)⁵³.

Heute wird das Problem zumeist unter dem Titel der «Identität» behandelt, etwa der nationalen, manchmal auch als Frage nach einer europäischen⁵⁴. Zuweilen wird es vermittels der Fragen entfaltet: «Wer sind wir? Wo kommen wir her? Wo gehen wir hin? Was erwarten wir? Was erwartet uns?» Aber diese Fragen setzen eine andere voraus: Warum und wie sehen wir uns überhaupt imstande oder genötigt, in der ersten Person Plural miteinander und voneinander zu reden? Darauf sind verschiedene Antworten möglich; etwa: Weil uns eine gemeinsame Vergangenheit miteinander verbindet, weil wir eine durch das «gemeinsame Erleben und Erleiden des Schicksals» geprägte «Kultur- und Charaktergemeinschaft» bilden⁵⁵. Oder: Weil wir in der Gegenwart von denselben Herausforderungen und Nöten betroffen sind; weil wir uns in derselben Lage befinden: Es ist die gemeinsame «Definition der Situation», die uns verbindet; sie kann im besonderen von einem «core system of shared meanings» geprägt sein⁵⁶, so daß die Teilhabe an einer gemeinsamen Sinnwelt «*concordia*» stiftet⁵⁷.

Diese Gemeinsamkeit der Sinnwelt und der Situationsdeutung (samt ihrer historischen Tiefendimension, ihrer Zukunftsperspektive und den dabei wahrgenommenen Herausforderungen und Aufgaben) ist indessen nur eines der Erfordernisse kollektiver Identität; ein weiteres ist die Abgrenzung. «Alle Identität konstituiert sich über Negationen»⁵⁸, und das Bewußtsein unserer besonderen Aufgaben bedeutet, daß es sich eben nicht um irgendjemandes Aufgaben handelt: «*Nostra res agitur*». Nichts stiftet und stärkt so sehr die Gruppenidentität wie ein gemeinsamer Feind, ein «ganz anderer» Widersacher; so werden zur Identitätsstabilisierung ersatzweise nicht selten Feindbilder beschworen⁵⁹. Nationale Identität wird häufig durch Bezugnahme auf Gegen-Identitäten bestimmt⁶⁰.

Ein drittes Erfordernis voll ausgebildeter kollektiver Identität ist die Fähigkeit zum Handeln und zur Verantwortung – in gewisser

Weise analog dazu, daß individuelle Identität nicht nur Selbst-, sondern auch Ich-Identität umfaßt. Ohne Handlungskompetenz, die eine Fähigkeit zur Selbstvergewisserung einschließt, ist kollektive Identität allenfalls auf dem Weg zu sich selbst. Das erfordert jedoch «Repräsentation», stellvertretende Vergegenwärtigung und Verwirklichung der identitätsstiftenden und identitätssichernden Gehalte und Ansprüche durch konkrete Personen⁶¹; man nennt dies auch «Autorisierung»: Durch Autorisierung wird eine Gemeinschaft zum «kollektiven Akteur». Das heißt: Die Herausbildung politischer Institutionen ist ein konstitutives und integrales Element der Identitätsbildung einer Gemeinschaft⁶². Politische Institutionen leisten auch «existentielle Repräsentation», lassen sich zugleich als geronnene Gestaltungen von Leitideen («idées directrices») und als Medien der kollektiven Handlungsfähigkeit begreifen⁶³.

Soll das Problem der politischen Identität – ihrer Konstituierung und Bestandserhaltung – angemessen begriffen werden, dann muß man sich dies alles in seinem Zusammenhang vergegenwärtigen.

Erst unter dieser Voraussetzung ist es möglich, die identitätsstiftende und identitätssichernde Funktion des Nationalismus sowie alternativer Identitätsprinzipien angemessen zu begreifen.

Dabei drängt sich wohl insbesondere die Frage auf, warum und unter welchen Umständen überhaupt der Nationalismus in seiner oben charakterisierten Ausprägung zum Durchbruch gekommen ist.

Eine mögliche Antwort bietet sich an: Theodor Schieder hat, nachdem die von Friedrich Meinecke stammende Gegenüberstellung der Begriffe der «Kulturnation» und der «Staatsnation» weitgehend akzeptiert worden war⁶⁴, eine triadische Typologie der Nationalstaatsbildung entwickelt und auch von dazugehörigen «nationalen oder nationalistischen Mentalitäten» gesprochen⁶⁵. Nationalismus artikuliert sich erstens als ein politischer Wille zur «Machtübernahme» der bisherigen Untertanen in einem bestehenden Staat. «Die Nation wird... zu einem Geschöpf revolutionärer Emanzipation»⁶⁶, zuvor aber formiert sie sich, um diese zu erkämpfen. Der prototypi-

sche Fall ist der der Französischen Revolution. Zweitens entwickelt sich Nationalismus dort, wo die Überwindung der politischen Zerrissenheit einer Nation proklamiert wird; es geht nicht darum, einen vorhandenen Staat zu erobern, sondern einen neuen zu schaffen; die existierende Staatenvielheit wird als Unterdrückung und Verhinderung der Einheit empfunden. Die entsprechenden Nationalismen konstituieren sich, wie im deutschen und im italienischen Fall, als Einheitsbewegungen bzw. als deren Ideologien. Drittens bildet sich Nationalismus umgekehrt als Sezessionsbewegung heraus, wo der bestehende imperiale Großstaat als Völkerkerker empfunden wird, namentlich in Mittel- und Osteuropa; hier geht es um die Erringung der Freiheit von zaristisch-russischer, habsburgischer oder osmanisch-türkischer Fremdherrschaft⁶⁷.

Im ersten Fall bleibt sozusagen die politische Landkarte unverändert, im zweiten verliert sie an Buntheit, im dritten wird sie umgekehrt vielfarbiger. Das heißt: in den beiden letzten Modellen muß die Souveränität der Nation gegen die bestehenden Staatenordnungen durchgesetzt werden. Die Rechtfertigung des Willens zum Nationalstaat bedarf daher der Berufung auf ein «hinter» oder «über» der politischen Realität stehendes und in diesem Sinn meta-politisches Prinzip. So wird verständlich, daß sich der Nationalismus in Mittel- und Osteuropa auf die Proklamation einer Kulturnation stützt, die unabhängig von den bestehenden Staatlichkeiten zu sich gekommen ist und nun auch zu ihrem politischen Recht kommen muß; im französischen, für das erste Schiedersche Modell charakteristischen Fall will die Nation den bestehenden Staat zu ihrem Staat machen, es leuchtet daher ein, daß das entsprechende Bewußtsein dem «staatsnationalen» Typ entspricht.

Aber in allen drei Fällen muß eine unbedingte, andere politische Solidaritäten überbietende nationale Solidarität aufgerufen und eine Loyalität zur Nation gegen alle anderen Loyalitäten durchgesetzt werden. Die bisher bestehende Herrschaftsordnung unterdrückt die Freiheit. Ihr Anspruch auf Anerkennung und Gehorsam, ja auf Gottgewolltheit ist unwahr und ungerecht. Die Souveränität der Nation bedarf – als Ordnung höheren Rechts

- der Begründung ihrer metaphysischen oder gar übernatürlichen Dignität. In der Epoche der Aufklärung mochte sich dazu die Berufung auf das Natur- oder Vernunftrecht eignen, aber da ging es um die Motivierung intellektueller Minderheiten. Nun werden religiöse (oder pseudoreligiöse) Parolen proklamiert, auch deshalb, weil es um die Mobilisierung vieler Menschen und nicht um den Abbau, sondern um die Aktivierung und Nutzung religiöser Motivpotentiale geht. Mit anderen Worten: Die Radikalisierung des Loyalitätsanspruchs in einer Kampfkonstellation verleitet dazu, sozusagen die höchsten und letzten Seelenkräfte aufzubieten und alles ihnen entgegenstehende Denken und Wollen zu delegitimieren. Die Verteufelung der Gegner, der alten, «bösen» Ordnung, und die Heiligung der eigenen Sache entsprechen einander.

Dies legt freilich den Schluß nahe, daß erst eine Änderung der politischen Konstellation, sozusagen eine Entspannung der Konflikte um die Struktur des Gemeinwesens und um die Verfassung der nationalen Existenz, die Chance einer Überwindung des Nationalismus eröffnet.

Zugunsten welcher politischen Bewußtseinshaltung soll man sich diese Überwindung wünschen?

Ein die Identität des Volkes und des Staates

allein auf die Herkunft - auf das von den Vätern Ererbte - stützender Versuch der Erneuerung des «alten» Patriotismus wird wohl den Erfordernissen der Gegenwart und erst recht der Zukunft kaum gerecht (wie denn auch «traditionale Legitimität» im Sinne Max Webers wohl eine Sache von vorgestern ist). Andererseits kann Solidarität - auch und gerade in modernen Gesellschaften - viele Gründe, Ansätze und Sinnbezüge haben. Das kann in diesem Beitrag nicht mehr ausgeführt werden.

Unverzichtbar ist sicher die ständige Bemühung um ein einigendes Bewußtsein der gegenwärtigen Herausforderungen und der Zukunftsaufgaben des Gemeinwesens, aber auch ein positives, loyalitätssicherndes Verständnis jener konstitutiven Elemente der politischen Ordnung, die im Dienste der Menschenwürde Anerkennung und Engagement verdienen. Was neuerdings «Verfassungspatriotismus» genannt wird, ist ja, entgegen manchen Behauptungen, kein künstlich ersonnener Ersatz für das «eigentlich wünschenswerte» Nationalbewußtsein, sondern ein Vermächtnis der alteuropäischen Tradition⁶⁸. Man sollte es nicht geringschätzen. Auch deswegen, weil es den Möglichkeiten und den Notwendigkeiten der europäischen Einigung nicht im Wege steht⁶⁹.

¹ Pastoralconstitution «Gaudium et spes» (7. 12. 1965), 75 («Cives pietatem erga patriam magnanimitate et fideliter excolant.»); Dekret «Apostolicam actuositatem» (18. 11. 1965), 14 («In pietate erga nationem et in fideli implezione officiorum civilium catholici obligatos se sentiant ad verum bonum commune promovendum»).

² Vgl. statt vieler: B. Häring, Das Gesetz Christi (Freiburg/Br. 1963) Bd. 3, 171f.

³ Pius XI., «Ubi arcano» (23. 12. 1922).

⁴ Pius XI., «Caritate Christi compulsus» (3. 5. 1932) 5 Pius XI., «Divini illius Magistri» (13. 12. 1929).

⁵ Vgl. z.B. die Hinweise auf Ambrosius von Mailand, Augustinus und Johannes Chrysostomos bei O. Schilling, Lehrbuch der Moraltheologie, Bd. II (München 1928) 667ff. Auffällig ist die vergleichsweise Zurückhaltung neuerer deutschsprachiger Darstellungen zum Thema «Patriotismus» bzw. «Vaterlandsliebe».

⁷ So A.A.T. Ehrhardt, Politische Metaphysik von Solon bis Augustin, Bd. I (Tübingen 1959) 285, unter

Verweis auf W. Warde Fowler, The religious experience of the Roman people, 1912, 430f.

⁸ Vgl. E. Burck, Drei Grundwerte der römischen Lebensordnung (labor - moderatio - pietas), in: H. Oppermann (Hg.), Römertum (Darmstadt 1962) 35ff., hier 60; R. Rihs, Art. «Pietas», in: J. Ritter/K. Gründer (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 7 (Basel 1989) Sp. 971f.

⁹ R. Rihs aaO.

¹⁰ Die Anklage, sich gegen diese Polis-Pietät verfehlt zu haben, führte bekanntlich zum Todesurteil über Sokrates; daß er das Urteil trotz seiner Ungerechtigkeit und trotz der Chance zur Flucht auf sich nahm, ist dagegen der Beweis für seine höchste «Eusébeia».

¹¹ H.J. Busch/U. Dierse, Art. «Patriotismus», in: J. Ritter/K. Gründer (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, aaO. Sp. 207ff.

¹² E. Meyer, Römischer Staat und Staatsgedanke (Zürich 1961) 272.

¹³ «Patria» ist für die Römer bis in die Zeit Ciceros eigentlich eine Kurzformel für «patria urbs»; siehe E. Meyer, aaO. 239. Als ganz Italien in die Republik einbezogen worden war, kam es zur Einführung der Munizipalverfassung für die nicht zur «urbs» gehörenden Gemeinden; deren politische Autonomie bildete die Basis für eine eigene bürgerschaftliche Bindung. «Jeder Bürger besaß nun ein doppeltes Vaterland (duae patriae), seine Heimatstadt und Rom.» (E. Meyer, aaO. 314.)

¹⁴ «Ethos... ist Ort des Wohnens, sodann die dem Orte je eigentümliche «Gewohnheit». Das Ethische sind so Sitte, Brauch, Herkommen, Weisen des rechten und geziemenden Verhaltens, aber auch die diese tragenden Institutionen.» So J. Ritter, *Metaphysik und Politik* (Frankfurt/M. 1969) 110. Ritter macht zugleich darauf aufmerksam, daß der Ausdruck «Ethos» ursprünglich und bis hin zu Aristoteles auf Lebewesen überhaupt bezogen wird; er ist also zunächst ebenfalls im «Reich der Notwendigkeit» verwurzelt und gerinnt erst in der politischen Existenz zur menschlichen Sittlichkeit.

¹⁵ Thomas von Aquin, *Sth II-II*, qu. 121, a. 2.

¹⁶ Thomas von Aquin, *Sth II-II*, qu. 101, a. 1 ad. 3.

¹⁷ Thomas von Aquin, *Sth I-II*, qu. 60, a. 3: Vgl. auch I-II, qu. 60, a. 3: »...ad iustitiam enim pertinere videtur ut quis debitum reddat... (puta) pietas per quam redditur debitum parentibus vel patriae.»

¹⁸ Siehe die Hinweise auf Augustinus- und Ambrosiusstellen bei O. Schilling, aaO. 1928, 608.

¹⁹ Zur Bedeutung von «patria» im Mittelalter vgl. E.H. Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs* (München 1990) 241ff.

²⁰ Thomas von Aquin, *Sth II-II*, qu. 101, a. 1. Auch die Blutsverwandten verdienen «pietas» sozusagen nicht um des Faktums der gemeinsamen Abstammung willen, sondern aufgrund der «communicationes consanguinorum» (ebd.). Die oben im Text zuletzt gebrauchte Wendung steht für die bei Thomas zu lesende Formulierung «omnium patriae amicorum». Dies ist sachgerecht, weil «amicitia» der griechischen «philia» entspricht, «philia» aber der Solidarität und der geistigen Willensgemeinschaft: «amicitia» bekundet sich im «idem velle et nolle» - so Thomas selbst, Sallust zitierend, in: *Sth II-II*, qu. 104, a. 3). Die Synonymie von «amicitia» und «Solidarität» und «caritas socialis» bei Papst Johannes Paul II., Enzyklika «Centesimus annus» (1. Mai 1991), Abschnitt 10. - Zur Gleichsetzung von «philia» und «Solidarität» vgl. auch E. Thieme, *Solidarität als ethischer, gesellschaftstheoretischer und politischer Begriff*, Wiener phil. Diss. 1991.

²¹ Die folgenden Hinweise auf die Entwicklung von Leibniz zu Rousseau nach H.-J. Busch/U. Dierse, Art. «Patriotismus», aaO.

²² «Patriotismus» nennt er «die Denkungsart, da ein jeder im Staat (das Oberhaupt desselben nicht ausgeschlossen) das gemeine Wesen als den mütterlichen Schoß oder das Land den väterlichen Boden, aus und auf dem er selbst entsprungen... betrachtet, nur um die Rechte desselben durch Gesetze des gemeinsamen Willens zu schützen, nicht aber es seinem unbedingten Belieben zum Gebrauch zu unterwerfen sich für befugt

hält.» So Immanuel Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, nach: *Werke*, hg. v. W. Weischedel, Bd. 9 (Darmstadt 1968) 127ff, hier 146.

²³ Vgl. zum Thema: H.O. Ziegler, *Die moderne Nation* (Tübingen 1931); K. Renner, *Die Nation: Mythos und Wirklichkeit* (1937) (Wien 1964); H. Kohn, *Die Idee des Nationalismus* (Heidelberg 1950); W. Sulzbach, *Imperialismus und Nationalbewußtsein* (Frankfurt/M. 1959); E. Lemberg, *Nationalismus*, Bd.I/II (Reinbek bei Hamburg 1964); E. Kedourie, *Nationalismus* (München 1971); H. Seton-Watson, *Nations and States* (Boulder, Colorado 1977); H.A. Winkler (Hg.), *Nationalismus* (Königstein/Ts. 1978); B. Anderson, *Die Erfindung der Nation* (Frankfurt 1993); E. Gellner, *Nationalismus und Moderne* (Berlin 1991); I. Berlin, *Der Nationalismus* (Frankfurt/M. 1981); P. Alter, *Nationalismus* (Frankfurt/M. 1985); T. Mayer, *Prinzip Nation* (Opladen 1986); K. Hübner, *Das Nationale* (Graz 1991); D. Kluxen-Pyta, *Nation und Ethos* (Freiburg/Br. 1991); Th. Schieder, *Nationalismus und Nationalstaat* (Göttingen 21992).

²⁴ So der Schlußsatz des Art. «Nation, Nationalismus, Nationalität» von U. Dierse und H. Rath, in: J. Ritter/K. Gründer (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, aaO., Bd. 6, Sp. 406-44, hier Sp. 411.

²⁵ R. Koselleck, Art. «Volk, Nation, Nationalismus, Masse», in: O. Brunner/W. Conze/ R. Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 7 (Stuttgart 1992) 141ff, hier 142.

²⁶ Vgl. Th. Schieder, *Idee und Gestalt des übernationalen Staates seit dem 19. Jahrhundert*, in: ders., *Nationalismus und Nationalstaat*, aaO. 38ff.

²⁷ So - statt vieler - B. Giesen, *Einleitung*, in: ders., *Nationale und kulturelle Identität* (Frankfurt/M. 1991) 9ff.

²⁸ AaO. 12 und 14.

²⁹ W.I. Thomas, *The Child in America* (New York 1928) 572. - Vgl. die Aussage von H. Seton-Watson, aaO. 1977, 5: «Eine Nation existiert dann, wenn sich in einer Gemeinschaft eine signifikante Zahl von Menschen so betrachtet oder so verhält, als würden sie eine Nation bilden.»

³⁰ K. Hübner, *Das Nationale* (Graz 1991) 229 und passim.

³¹ AaO. 258.

³² Vgl. K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos* (München 1985), bes. 349ff. («Der mythische Begriff der Nation»).

³³ K. Hübner, *Das Nationale*, aaO. 286, 290 sowie 281.

³⁴ AaO. 186; vgl. auch K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, aaO. 357ff.

³⁵ K. Hübner, *Das Nationale*, aaO. 285.

³⁶ So z.B. E. Lemberg, *Nationalismus*, aaO., indem er von Großgruppen-Integrationsideologien spricht.

³⁷ H.A. Winkler, *Der Nationalismus und seine Funktionen*, *Einleitung* zu: ders. (Hg.), *Nationalismus*, aaO. 5ff, hier 34.

³⁸ Christliche Theologie sollte da besonders vorsichtig sein: Solche Mythen gehören nämlich, gerade wenn sie

prägende Wirkungen ausüben, zu jenen «Mächten und Gewalten», von denen im Epheser- und im Kolosserbrief die Rede ist; vgl. H. Schlier, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament* (Freiburg/Br. 1958).

³⁹ Die hier entwickelte These ist vom Verf. bereits skizziert worden, in: H. Schneider, *Eschatologie und Politik*, in: *Religion - Wissenschaft - Kultur* (Jahrbuch der Wiener Kath. Akademie), 23. Jg. (1972/73) 58ff, und in: ders., *Christen - Nationen - Europa: Fragen an die Kirche*, in: *Albertus-Magnus-Kolleg Königstein* (Hg.), *Christen - Nationen - Europa* (44. Internationaler Kongreß «Kirche in Not»), Königstein 1995, S. 61ff. Darauf wird hier zurückgegriffen.

⁴⁰ E.J. Sieyès, *Was ist der dritte Stand?* (1789, überarbeitete Ausgabe 1796), hier zit. nach der dt. Ausg. Berlin 1924 («Klassiker der Politik», hg. v. F. Meinecke und H. Oncken, Bd. 9) 99. Zur Bezeichnung «erfolgreichste Flugschrift aller Zeiten» vgl. E. Schmitt, Sieyès, in: H. Maier/H. Rausch/H. Denzer (Hg.), *Klassiker des politischen Denkens*, II. Bd. (München 1968) 135ff, hier 142.

⁴¹ E. Sieyès, aaO. 94 und 95.

⁴² Vgl. E. Schmitt, aaO. 149; J.L. Talmon, *Die Ursprünge der totalitären Demokratie* (Köln/Opladen 1961) 68.

⁴³ J.J. Rousseau, *Du contrat social* (1761), III. Buch, Kapitel 4 (dt.: *Vom Gesellschaftsvertrag*, Stuttgart, Reclams UB 1769).

⁴⁴ Dazu und zu folgendem Rousseau, aaO. II. Buch, Kapitel 7.

⁴⁵ Siehe I. Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie* (Neuwied/Rhg. 1960) 72.

⁴⁶ AaO. 113.

⁴⁷ Siehe E. Schmitt, aaO. 150.

⁴⁸ Herder meint, jedes Volk habe «sein Maß der Glückseligkeit in sich», und hält das «Vorurteil» für «gut, zu seiner Zeit: denn es macht glücklich. Es drängt Völker zu ihrem Mittelpunkte zusammen», so daß er dem «eingeschränkte(n) Nationalism» etwas Positives abgewinnt (nach R. Koselleck, aaO. 317 und 318); gleichwohl hält er im Fortgang der Entwicklung einen «geläuterten Patriotismus» für erstrebenswert, den er dem «Nationalwahn», der «Nationalüberheblichkeit» entgegensetzt; jedes Volk müsse lernen: «...kein Volk sei ein von Gott einzig auserwähltes Volk der Erde... So darf sich auch kein Volk Europas vom andern abschließen und töricht sagen: «bei mir... wohnt alle Weisheit.» (Nach: H. König, *Zur Geschichte der Nationalerziehung in Deutschland* [Berlin 1960] 330f).

⁴⁹ Vgl. H. de Lubac, *Corpus Mysticum* (1949), dt. v. Hans Urs von Balthasar (Einsiedeln 1969); E.H. Kantorowicz, aaO. 206ff und 218ff.

⁵⁰ Siehe, auch zum folgenden, E.H. Kantorowicz, *Die zwei Körper des Königs*, aaO. 218ff, 233ff.

⁵¹ J.L. Talmon, *Politischer Messianismus - Die romantische Phase* (Köln/Opladen 1963).

⁵² D. Easton, *A Systems Analysis of Political Life* (New York 1965); W. Münch, *Der Begriffsapparat bei David Easton*, in: D. Oberndörfer (Hg.), *Systemtheorie, Systemanalyse und Entwicklungsländerforschung* (Berlin 1971) 201ff, hier 219.

⁵³ Augustinus begreift ein Volk als geeint durch die eintrachtige Schätzung von «Dingen» - wobei «res» nicht irgendeinen objektiven Sachbestand meint, sondern eher «Anliegen» (man muß an Formeln wie «res publica» oder «tua res agitur» denken): Die moralische und politische Dignität der Gemeinschaft ist von der guten oder schlimmen Qualität dieser «res» bestimmt. Die Realität der «civitates permixtae» steht gleichsam zwischen den Extremfällen der wahren Friedensgemeinschaft (die vom «amor Dei» durchwaltet wird) und der Räuberbande (in der der diabolisch entfremdende «amor sui» herrscht); vgl. Aurelius Augustinus, *De Civitate Dei*, v.a. Buch XIX Kap. 24 (dt.: *Der Gottesstaat*, ausgew. u. eingel. v. H.U. v. Balthasar, Freiburg ²1982).

⁵⁴ Siehe etwa: W. Weidenfeld, *Die Identität der Deutschen - Fragen, Positionen, Perspektiven*, in: ders. (Hg.), *Die Identität der Deutschen* (München 1983) 13ff, bes. 22; ders., *Europa - aber wo liegt es?*, in: ders. (Hg.), *Die Identität Europas* (München 1985) 13ff, hier 14. Vgl. auch H. Schneider, *Europäische Identität: Historische, kulturelle und politische Dimensionen*, in: *Integration*, Jg. 1991, Heft 4, 160ff; das folgende z.T. im Anschluß an diesen Beitrag. - Mit dem im Text zitierten Fragen beginnt der Text von Ernst Blochs «Prinzip Hoffnung», Bd. I (Berlin 1954) 13.

⁵⁵ So etwa O. Bauer, *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie* (Wien 1924).

⁵⁶ T. Parsons, *Politics and Social Structure* (New York 1969) 292ff.

⁵⁷ Vgl. P.L. Berger/Th. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* (Frankfurt/M. 1969).

⁵⁸ N. Luhmann, *Sinn als Grundbegriff der Soziologie*, in: J. Habermas/N. Luhmann., *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie* (Frankfurt/M. 1971) 25ff, hier 60.

⁵⁹ Siehe P.R. Hofstätter, *Gruppendynamik* (Neuausg. Reinbek bei Hamburg 1972) 108ff. - Die Charakterisierung des Feindes als des (existentiell) ganz Anderen im Anschluß an Carl Schmitt.

⁶⁰ O. Ranum, *Counter-Identities of Western European Nations in the Early Modern Period: Definitions and Points of Departure*, in: P. Boerner (Hg.), *Concepts of National Identity* (Baden-Baden 1986) 63ff.

⁶¹ Vgl. N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins* (Berlin ²1949) 320ff.

⁶² Vgl. B. Holzner/R. Robertson, *Identity and Authority: A Problem Analysis of Processes of Identification and Authorization*, in: R. Robertson/B. Holzner, *Identity and Authority* (Oxford 1980) 1ff, v.a. 5f, 10f, 18f, 22ff. Übrigens hat das bereits Aristoteles erkannt; die Identität eines Gemeinwesens besteht in erster Linie in der Identität ihrer Verfassung (Politik, Buch III, Kapitel 3): Durch diese, die «politeía», wird die Gemeinschaft gleichsam zum politischen Subjekt; sie ist nur vermöge der «koinonía», des Wissens um Recht und Unrecht sowie über das Zutragliche und Abtrágliche wirklich, aber dieses Wissen wird institutionell - durch die Autorisierung maßgebender Repräsentanten - artikuliert und gefestigt.

⁶³ Vgl. E. Voegelin, *Die Neue Wissenschaft der Politik* (München 1959) 60ff; M. Hauriou, *Das Problem der*

Institution und zwei andere Aufsätze, dt. hg. v. R. Schnur (Darmstadt 1963).

⁶⁴ F. Meinecke, Weltbürgertum und Nationalstaat (1907) (München 1963) 10ff.

⁶⁵ Th. Schieder, Nationalismus und Nationalstaat, aaO. 65ff und 111.

⁶⁶ AaO. 69.

⁶⁷ Th. Schieder betont, daß die drei Typen kaum jemals rein und unvermischt auftraten; es gab vielmehr Überschneidungen und Kombinationen; siehe aaO. 70ff.

⁶⁸ Vgl. D. Sternberger, Verfassungspatriotismus (Schriften Bd. X) (Frankfurt/M. 1990).

⁶⁹ Vgl. H. Schneider, Die Europäische Union als Staatenverbund oder als multinationale «Civitas Europea»?; in: A. Randelzofer/R. Scholz/D. Wilke (Hg.), Gedächtnisschrift für Eberhard Grabitz (München 1995) 667ff.

HEINRICH SCHNEIDER

Geboren 1929 in Brandenburg/H.; Studium in Bamberg, Cleveland, Ohio (USA) und München, dort Promotion 1955 (Dr. phil.); Tätigkeit in der Europäischen Bewegung (bis 1958), an der Akademie für Politische Bildung Tutzing, Professor für Politische Wissenschaft in Hannover (bis 1968); 1968–1971 Professor für Philosophie der Politik und Ideologiekritik an der Univ. Wien; 1971–1991 Ord. Prof. für Politikwissenschaft ebd.; Vorsitzender des Wissenschaftlichen Direktoriums des Instituts für Europäische Politik (Bonn), Stellvertretender Delegationsleiter des Hl. Stuhls bei den OSZE-Institutionen (ehem. KSZE) in Wien. Über 200 Veröffentlichungen zur Europapolitik, zur Sicherheitspolitik und zur Politischen Theorie, Herausgeber der Quartalschrift «Integration». Anschrift: Doktorberg 3/4, A-2391 Kaltenleutgeben, Österreich.

John Coleman

Eine Nation von Bürgern

Seit kurzem wird dem Thema der modernen Staatsbürgerschaft neue Aufmerksamkeit geschenkt¹. Worin besteht es? Ist es hauptsächlich oder lediglich ein rechtlicher Status eines passiven *Rechtsanspruchs* oder schließt es aktive *Bürgerverantwortung* ein, Einfluß auf die öffentliche Diskussion zu nehmen, sich am Aufbau des Gemeinwesens zu beteiligen und die Sozialpolitik über die bloße Ausübung des Wahlrechts hinaus zu beeinflussen? Ist die Staatsbürgerschaft nur eine empirische Mitgliedschaftskategorie – die vollkommen auf der rechtlichen Eingliederung durch die Geburt oder auf der Einbürgerung durch den Staat beruht –, oder stützt sie sich auf eine Berufung auf weltweit gültige Menschenrechte? Wurzelt die Staatsbürgerschaft nur in einer Beziehung zum Staat als solchem, oder beruht

sie auch auf den miteinander vernetzten Zusammenschlüssen der Zivilgesellschaft²? Wie sollen wir die Beziehungen zwischen Staatsbürgerschaft und nationaler Identität auffassen?

In diesem kurzen Artikel möchte ich vor allem auf Aspekte der Staatsbürgerschaft eingehen, die ihr Verhältnis zum Nationalismus betreffen. Unter vorrangiger Bezugnahme auf die Werke von Jürgen Habermas und Michael Walzer habe ich eine Argumentation aufgebaut, die besagt, daß das Verhältnis zwischen Nationalismus und modernen Auffassungen von Staatsbürgerschaft sowohl von gespanntem Konflikt als auch von gegenseitiger Abhängigkeit und Beeinflussung geprägt ist. Die Staatsbürgerschaft basiert nicht nur auf dem Nationalismus, sondern mäßigt und kontrolliert ihn auch. Im Verlauf des Artikels sollen folgende vier Thesen erläutert werden:

These 1: Moderne Auffassungen von Demokratie und Staatsbürgerschaft setzen die Entstehung eines modernen Nationalstaates voraus. Ein in diesem Sinne verstandener moderner Nationalismus hat unser derzeitiges Bewußtsein von Staatsbürgerschaft hervorgebracht und verankert es noch heute.

These 2: Paradoxerweise mäßigen jedoch moderne Ansichten der Staatsbürgerschaft den extremen Nationalismus oder unterhöheln ihn sogar zu einem