

Gregory Baum

Welche Form von Nationalismus?

Ethische Unterscheidungen

Es gibt viele verschiedene Arten von Nationalismus. Von den Versuchen, eine angemessene Klassifizierungsmethode für sie zu finden, gebe ich der den Vorzug, die zwischen den zwei verschiedenen politischen Funktionen, die der Nationalismus ausübt, unterscheidet, auch wenn sich diese Funktionen gelegentlich überschneiden. Da sind zum einen die Formen von Nationalismus, die gegen die feudal-aristokratische und später imperialistisch-koloniale Ordnung kämpfen, um einen modernen Bürgerrechtsstaat aufzubauen und zu erhalten. Zum anderen gibt es Formen von Nationalismus, die den kulturellen Einfluß der Moderne beklagen und gerne sähen, daß die Industriegesellschaft zu ihren ethnischen, kulturellen und religiösen Wurzeln zurückkehrte. In diesem Artikel interessieren mich Denker, die unter moralischen Gesichtspunkten über den Nationalismus nachgedacht und ethische Normen aufgestellt haben, anhand derer man zwischen moralisch akzeptablen und moralisch inakzeptablen Formen des Nationalismus unterscheiden kann. Die meisten dieser Denker waren religiöse Persönlichkeiten. In diesem Artikel werde ich die Vorstellungen dreier

solcher Denker zusammenfassen, nämlich von Martin Buber, Mahatma Gandhi und Paul Tillich¹.

Martin Buber

1. Martin Buber verfügte über zwei verschiedene Theorien des Nationalismus. Als junger Schriftsteller vor dem Ersten Weltkrieg war Buber ein leidenschaftlicher Kritiker der Moderne². Er vertrat eine Position, die von vielen Soziologen, Philosophen und religiösen Denkern geteilt wurde, daß nämlich die moderne Gesellschaft traditionelle Werte und Institutionen untergrabe. Symptomatisch für diese gedankliche Richtung war Ferdinand Tönnies' *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887), das eine soziologische Analyse der Unterschiede zwischen traditioneller und moderner Gesellschaft enthielt und als Klageschrift über den Verlust der Wurzeln, den Zusammenbruch der Gemeinschaft, die Ausbreitung des Individualismus, den Untergang der Kultur und den Tod des Idealismus gelesen werden konnte. Um die Jahrhundertwende förderten nationalistische Bewegungen in vielen europäischen Gesellschaften eine Rückkehr zu den Wurzeln der Kultur und die Wiederentdeckung eines Gemeinschaftssinnes.

Buber teilte die Ansicht, daß die moderne Gesellschaft die Menschen von ihren Wurzeln entfremdet. Die Europäer, so argumentierte er, arbeiten und leben in Institutionen, die die tiefsten Werte der Menschen nicht widerspiegeln und sie somit von ihrer moralischen Grundlage entfremdeten. Um authentisch leben und die innere Zerrissenheit überwinden zu können, müßten die Menschen zu ihren Wurzeln zurückkehren und ihre Gesellschaften daran orientiert umgestalten. Die Entfremdung moderner Juden war nach Buber einfach ein härteres Beispiel für die Entfremdung, die andere Europäer auch erlebten.

Juden arbeiteten und lebten in den Institutionen ihrer Gastländer, abgeschnitten von den Werten und Idealen ihrer hebräischen Wurzeln. Sie befanden sich in einer schlimmeren Situation als Menschen anderer Nationen, denn sie, die Juden, besaßen kein Land, in dem sie ihre eigenen öffentlichen Institutio-

nen hätten einrichten können. Buber teilt uns mit, daß er seine Begegnung mit dem Zionismus 1903 – die Bewegung war 1897 von Theodor Herzl gegründet worden – als Anfang seiner Befreiung empfand. Er war überzeugt davon, daß sein Volk in Zion in der Lage wäre, Institutionen aufzubauen, die den hebräischen Geist widerspiegeln, und die Menschen ihr Leben im Einklang mit ihren tiefsten Sehnsüchten leben könnten.

Buber betrachtete die nationalistischen Bewegungen in anderen Ländern, die die Oberflächlichkeit des modernen Lebens ablehnten und nach einer Umkehr zur Tiefe der Kultur verlangten, mit Wohlwollen. Herzls Verständnis von Zionismus gegenüber war er kritisch eingestellt, da Herzl, der Begründer der Bewegung, versuchte, sie mit Hilfe von politischen und diplomatischen Mitteln voranzutreiben, ohne jedoch die Umkehr der Juden zu ihren spirituellen Wurzeln zu fordern. Mehr Sympathie brachte Buber Ahad Ha'am, dem osteuropäischen Zionistenführer, entgegen, der sich eine veränderte, durch die Bibel inspirierte hebräische Kultur im Gelobten Land vorstellte, die über die Werte der bürgerlichen Gesellschaft hinausging. Aber da Ha'am ein Säkularist war und seine auf der Bibel basierende hebräische Gesellschaft keinen Raum für das Ewige bot, konnte Buber nicht mit ihm übereinstimmen. Die einzige Form eines jüdischen Nationalismus, die Buber akzeptieren konnte, war eine, die vom prophetischen Judentum, d.h. von der Religion der klassischen hebräischen Propheten, die aus dem Vertrauen auf und dem Glauben an das Ewige und aus Verpflichtung zu Gerechtigkeit, Mitleid und Frieden bestand, bestimmt wurde. Buber beharrte darauf, daß eine kompromißlose Umkehr zu diesem prophetischen Glauben sowohl von orthodoxen als auch von reformierten Juden notwendig sei, denn seiner Ansicht nach waren die ersten besessen von der Einhaltung des Gesetzes und deshalb in der Vergangenheit gefangen und die zweiten trivialisierten die jüdische Tradition und förderten somit die Assimilation.

Zu diesem Zeitpunkt befürwortete Buber den Nationalismus als einen Zugang zu persönlicher Authentizität. Er bot eine existenzialistische Rechtfertigung für den Nationalis-

mus. Dem heutigen Leser mag es seltsam anmuten, daß Buber nur kurz auf die Möglichkeit eingeht, daß nationalistische Bewegungen zu kollektiver Selbstherrlichkeit, zu Intoleranz gegenüber Minderheiten, zur Ablehnung von Außenseitern, zu einem Gefühl der kulturellen Überlegenheit oder gar zu der Erhebung der Nation als dem höchsten Wert führen können. Buber verstand den Nationalismus als eine Bewegung, die auf Sehnsüchten gründete, die im wesentlichen ethischer Natur waren. Für Juden, so dachte er, wurzele dieses Ethos im prophetischen Judentum.

2. Nach dem Zweiten Weltkrieg hatte Buber eine anthropologische Rechtfertigung für den Nationalismus³. Indem er sich gegen ein individualistisches Verständnis der menschlichen Person aussprach, stellte er die These auf, daß der Mensch durch seine Interaktion mit seinen Eltern und ihrer Gemeinschaft und durch die Identifikation mit einer Sprache, einer Kultur und einer Geschichte zu einer Person wird. Buber war fest von der von Gott geschaffenen Einheit der Menschheit überzeugt, aber er argumentierte, daß die Menschen nicht als Individuen, sondern als Mitglieder einer Gemeinschaft in die Menschheit integriert seien. Eine Gemeinschaft wird zu einem Volk oder zu einer Nation, wenn die wichtigeren Ereignisse, die ihre Geschichte ausmachen, Würdigung und Erinnerung finden und ein Bewußtsein für ein gemeinsames Schicksal schaffen, das sie von anderen Völkern oder Nationen unterscheidet. Während der junge Buber «Nation» im Sinne von ethnischer Kontinuität interpretierte, versteht er Volkzugehörigkeit nun als historisch entstanden durch die Erinnerung an gemeinsame Erfahrungen, durch eine gemeinsame Geschichtsinterpretation und durch ein Gefühl von Solidarität und geteilter Verantwortung. Ein so verstandenes Volk ist aus ethischer Perspektive berechtigt, seine eigenen politischen, sozialen und kulturellen Institutionen einzurichten. Buber bezog diese Regel auf alle Völker – auf Juden wie auch auf Palästinenser.

In diesem Stadium war Buber sensibler für die von den nationalistischen Bewegungen möglicherweise ausgehenden Gefahren. Er führte aus, daß das Bewußtsein der Nationszugehörigkeit in besonderen sozialen und po-

litischen Krisensituationen entsteht, wenn eine Gemeinschaft sich eines Defizits in ihrer gesellschaftlichen Existenz bewußt wird, so wie z.B. dem Fehlen von Land oder der territorialen Sicherheit, dem Fehlen der Freiheit, das eigene politische Leben zu gestalten, oder dem Nichtvorhandensein einer effektiven Einheit. «In einer gesunden Nation wird der Nationalismus zurückgehen, sobald das Defizit behoben ist. In einer ungesunden Nation überschreitet der Nationalismus jedoch seine rechtmäßigen Grenzen und wird zu einem dauernden Prinzip. In dieser Situation stellt der Nationalismus nicht länger eine Reaktion auf eine Krankheit dar, sondern ist selbst eine schwere und komplizierte Krankheit»⁴. Solange die Nation nicht zum Selbstzweck erhoben wird, mag der Nationalismus immer noch fruchtbare Auswirkungen haben. «In dem Moment jedoch, «wenn die nationale Ideologie die Nation zum Selbstzweck macht, hebt sie ihre eigene Existenzberechtigung auf».

Auch in seiner zweiten Nationalismusinterpretation bewahrte sich Buber seine religiöse und ethische Leidenschaft. Eine Nation, darauf bestand er, muß der Einheit der menschlichen Familie dienen. Jede Form des Nationalismus; die zum Anspruch auf nationale Überlegenheit über andere ermutigt oder kulturelle Verachtung für andere hervorbringt, sei böse. Als er in den späten dreißiger Jahren nach Palästina emigrierte, unterstützte er das Recht auf Selbstbestimmung für Juden und für Palästinenser. Nach der Gründung des israelischen Staates stand er dem offiziellen Zionismus, der von der Regierung unterstützt wurde, kritisch gegenüber und blieb ein treuer Zeuge des Geistes des prophetischen Judentums.

Mahatma Gandhi

Mahatma Gandhi verstand den indischen Nationalismus als einen Aufruf zur persönlichen Umkehr. In seiner Abhandlung «Hind Swaraj» (Indische Selbstbestimmung⁵) aus dem Jahre 1909 machte er eine radikale Aussage seines geistigen und politischen Programms, die er niemals widerrufen hat. Sie verkündete die totale Ablehnung der westlichen Zivilisation,

symbolisiert durch die britische Gesellschaft, deren höchster Wert – Gandhis Ansicht nach – in körperlichem Wohlergehen bestand, d.h. in der Anhäufung von Reichtum und Komfort. «Es ist meine feste Überzeugung, daß Indien zugrunde gehen wird, wenn es England nacheifert»⁶. Diese Sachlage, fuhr er fort, sei nicht auf ein bestimmtes Fehlverhalten der Engländer zurückzuführen, sondern liege vielmehr an der modernen, westlichen Zivilisation. Die Briten seien zu bedauern, schrieb er, weil sie von ihren Wurzeln getrennt und dazu veranlaßt worden seien, ihre ethische Tradition zu verraten. Sie seien von der Moderne verändert worden. Sie hätten nun ein falsches Verständnis vom Wesen des Menschen und eine falsche Sichtweise von der Bedeutung des Lebens.

Wir finden in dieser Abhandlung eine Kritik an der Moderne, die Ferdinand Tönnies auf die Spitze treibt. Die Moderne macht Menschen zu Individualisten, Materialisten, Säkularisten und Utilitaristen auf einer hektischen Jagd nach dem Glück, das materielle Dinge bieten können, und dennoch ohne Chance, dieses Glück jemals zu finden.

Indische Selbstbestimmung (swaraj) bedeutet demnach in erster Linie persönliche Umkehr, das heißt die Herrschaft der Seele über das eigene persönliche Leben. Gandhi erzählt uns, daß in Indien eine spirituelle Tradition existiert, die Selbstbestimmung vermittelt. Die Menschen in den Dörfern, die von der Macht und dem Einfluß der Briten unberührt geblieben sind, verfügen über die Selbstbestimmung: Sie sind gelehrt worden, ihre Seelen zu besitzen, sie leben ein gutes Leben in Bescheidenheit, Freundlichkeit, Liebe zum Nächsten und Offenheit gegenüber dem Heiligen. Aber der Begriff der Selbstbestimmung (swaraj) bedeutet aufgrund der britischen Herrschaft nun noch mehr: Es bedeutet nun Selbstherrschaft im politischen Sinne, Freiheit von britischer Macht und Einfluß, und die Schaffung eines indischen Staates.

Gandhi betrachtete die existierenden nationalistischen Bewegungen in Indien kritisch⁷. «Die Gemäßigten» kämpften für die Souveränität Indiens unter Zuhilfenahme der britischen Rechtsinstitutionen; sie lehnten Gewalt ab und suchten die Unterstützung der Libera-

len und der Arbeiterbewegung. «Die Radikalen» wandten sich an den Hinduismus als das Band, das die überwiegende Mehrheit der Inder zusammenhielt, und lehnten die britischen Institutionen ab, oft mit gewaltsamen Mitteln. Gandhi lehnte die graduelle Vorgehensweise und die Assimilationsbereitschaft der Gemäßigten ab, wobei er ihren Abscheu gegenüber Gewalt teilte. Mit den Radikalen stimmte er in ihrer Hinwendung zur hinduistischen Religion und der Zurückweisung der britischen Institutionen überein, lehnte aber ihre Gewaltanwendung und ihre fehlende Bereitschaft, Kompromisse einzugehen und Zwischenlösungen anzustreben, ab. Er war davon überzeugt, daß indischer Nationalismus nur dann ethisch vertretbar sei, wenn er der Spiritualität der Religionen Indiens, dem Hinduismus und dem Islam, entsprach⁸, die er im Sinne der hinduistischen Tradition der Gewaltlosigkeit oder Wahrheitskraft (satyagraha) und der besonderen Solidarität mit den Armen interpretierte. Gandhi schockierte die gemäßigten und die radikalen Nationalisten, größtenteils Elitegruppen von gebildeten Indern, gleichermaßen, als er vorschlug, die hinduistische Vorstellung von der Unberührbarkeit zu läutern und die sogenannten Unberührbaren als gleichberechtigte Bürger in die indische Gesellschaft aufzunehmen.

Für uns von Interesse ist die berühmte Auseinandersetzung über den Nationalismus zwischen Gandhi und dem indischen Poeten Tagore⁹. Tagore war ein Hindu mit einer universalistischen Philosophie. Er glaubte, daß jeder Religion im Kern eine Sehnsucht nach Gerechtigkeit und Frieden und eine Hoffnung auf eine versöhnte Menschheit innewohne. Er sah außerdem auch positive Elemente in der säkularen westlichen Kultur. Er bewunderte den Westen für seine intellektuelle und wissenschaftliche Dynamik und für seine Kultur der Gesetzmäßigkeit, die sowohl rechtmäßiges Verhalten als auch Gleichheit vor dem Gesetz förderte. Er bezeichnete dies als den «Geist des Westens». Als Zeuge der Grausamkeiten des Ersten Weltkrieges wurde er aber zu einem überzeugten Gegner des Nationalismus. Während er Gandhis persönliche heilige Ideale sehr bewunderte, lehnte er jedoch Gandhis Nationalismus ab, insbesondere 1923, als Gan-

dhi eine Bewegung organisierte, die sich der Zusammenarbeit mit den Briten widersetzte, und nicht nur die britische Schulausbildung und die britische Sprache ablehnte, sondern auch in Großbritannien produzierte Waren, besonders Textilien, boykottierte. Gandhi forderte die Menschen auf, zu ihren Spinnrädern und an ihre Handwebstühle zurückzukehren und ihre Kleidung selbst herzustellen. Von Gandhis Kampagne des «Spinnens und Webens» schockiert, veröffentlichte Tagore einen Angriff auf Gandhis Ideen und eine Denunziationsschrift auf den Nationalismus.

Tagore lobte das, was er «den Geist des Westens» genannt hatte, und verurteilte die Nation des Westens, d.h. die Formen des Nationalismus, die den modernen Staat hervorgebracht und ein Klima der Konkurrenz zwischen den Völkern geschaffen hatten. Die Nation des Westens, so argumentierte er, stand dem Geist des Westens feindlich gegenüber: Einsatz für die Wahrheitssuche und die Wissenschaft und das Engagement für Gleichberechtigung und gesetzmäßiges Verhalten wurden vom Nationalismus des Westens untergraben und zerstört. Tagores Ansicht nach machte Gandhi den großen Fehler, den Westen in seiner Gesamtheit abzulehnen, einschließlich des Geistes des Westens, während er ziemlich inkonsequent die Nation des Westens, oder den todbringenden Nationalismus, übernahm. Die Nicht-Kooperationskampagne und der Aufruf zum «Spinnen und Weben» zeigten, so Tagore, daß Gandhis Nationalismus die indische Tradition, welche Kooperation vorzog und die Menschen nicht so sehr zu materiellen Dingen, wie dem «Spinnen und Weben», aufforderte, sondern dazu, ihr spirituelles Leben zu vertiefen, ärmer machte. Selbstbestimmung, so Tagore, wird im persönlichen Leben jedes einzelnen Menschen umgesetzt; es besteht keine Notwendigkeit, dem Beispiel des Westens bei der Organisation einer nationalistischen Bewegung, deren Ziel die Bildung eines modernen Staates ist, zu folgen.

Gandhi verteidigte sein nationalistisches Anliegen. Er räumte ein, daß er sich mit der Vorstellung vom modernen Staat nicht besonders wohl fühle, er räumte - wie wir gesehen haben - ein, daß Selbstbestimmung vor allem

eine persönliche Umkehr bedeutet, er räumte ferner ein, daß mit der Bildung eines Staates viele Gefahren verbunden seien, und trotzdem rechtfertigte er seinen Kampf für politische Selbstbestimmung und die Bildung eines indischen Staates aus der Perspektive seiner leidenschaftlichen Identifikation mit den Armen und Verzweifelten des indischen Subkontinents. Nur ein souveräner Staat hätte, so glaubte er, die Macht, einzugreifen, den Reichtum des Landes umzuverteilen und die vielen Millionen aus ihrer Not zu befreien. Um soziale Veränderungen, einschließlich der Reform der hinduistischen Tradition, zu erreichen, stelle der Staat immerhin ein notwendiges Instrument dar. Die Umkehr des Herzens reichte Gandhi nicht aus; sie mußte begleitet werden von einem anti-kolonialen Kampf für die Selbstbestimmung Indiens.

Paul Tillich

Paul Tillich gehörte zu den wenigen antifaschistischen Schriftstellern der dreißiger Jahre, die Sympathie für die Suche der Menschen nach ihren Wurzeln hatten¹⁰. Er vertrat die Ansicht, daß Liberale und Sozialisten, insbesondere Marxisten, den Charakter des Nationalismus falsch verstünden. Da die Liberalen den Menschen als rational Handelnden betrachteten, der danach strebe, seinen materiellen Vorteil zu vergrößern, dachten sie, daß sich Nationalisten zum Nachteil ihres rationalen Selbstinteresses sentimental zur Vergangenheit hingezogen fühlten. Und da die Marxisten die Auffassung vertraten, daß der Mensch von der Geschichte dazu bestimmt sei, den materiellen Interessen seiner wirtschaftlichen Klasse zu dienen, argumentierten sie, Proletarier hätten kein Vaterland, und der Nationalismus sei eine Form des falschen Bewußtseins. Tillich hielt dieser Meinung ein anthropologisches Argument entgegen und machte damit die Bedeutung der Wurzeln im Leben der Menschen deutlich, ungeachtet dessen, ob es sich dabei um nationale, kulturelle, ethnische oder religiöse Wurzeln handelte. (Tillich kannte Martin Buber sehr gut: In den zwanziger Jahren gehörten sie in Deutschland dem gleichen Kreis religiöser Sozialisten an.)

Tillich erklärte, was er die «Kräfte des Ursprungs» nannte. Verwurzelung, so Tillich, bringt «Eros» und «Schicksal» hervor. Mit «Eros» meinte er die Liebe zur Familie, die Bindung an das Zuhause und das Heimatland, die spontane Solidarität mit der eigenen Gemeinde und die emotionale Verbundenheit mit dem kulturellen Erbe, dem man in der Kindheit begegnet war. Und «Schicksal» bedeutete für ihn das tiefe Gefühl, daß man zu einer Gemeinde gehört, sich an die gleichen Ereignisse erinnert, an den gleichen Niederlagen leidet und ein gemeinsames Schicksal teilt. Eros und Schicksal stellten nach Tillich die Ursprünge der menschlichen Leidenschaften und Kreativität dar: durch sie, durch ihre Wurzeln, seien die Menschen mit ihrer vitalen, kreativen Energie verbunden.

Tillich argumentierte, daß Liberalismus und Sozialismus aufgrund ihres exzessiven Rationalismus versuchen, die Menschen von ihren Wurzeln zu trennen, und daß sie dabei ihren Zugang zu den Kräften des Lebens einschränken. Gleichzeitig erkannte Tillich die Gefahren, die von einer politischen Philosophie verursacht werden, die allein auf der Rückkehr zu den Wurzeln basiert, oder, wie er formulierte, von einem Mythos des Ursprungs geleitet ist. Eine solche politische Ausrichtung hätte eine starke Unterscheidung zwischen «uns» und «ihnen» zur Folge, ein Bewußtsein der Überlegenheit von «uns» über «sie», eine Einstellung, die letztendlich zu Aggression und Krieg führen würde. Eine politische Philosophie, die vollkommen auf den Kräften des Ursprungs beruht, würde außerdem die aus der Vergangenheit übernommenen hierarchischen Strukturen, Herren über Diener, Männer über Frauen, Besitzende über Arbeiter usw., in die Gegenwart übertragen, was unausweichlich zu Diskriminierung und Unterdrückung führen würde. Als er dies 1932 schrieb, sagte Tillich voraus, daß die mögliche Machtübernahme der Nationalsozialisten Deutschland zerstören und die ganze europäische Zivilisation bedrohen würde.

Obwohl Tillich die Rückkehr zu den Wurzeln verteidigte und demnach also Sympathien für den Nationalismus hegte, glaubte er dennoch, daß eine nationalistische Bewegung der sozialen Gerechtigkeit absolut untergeord-

net werden müsse. Aber woher kam ein solcher Ruf nach Gerechtigkeit? Dieser Ruf wurde davon übertragen, was Tillich als «Mythos der Forderung» bezeichnete, ein weltlicher Mythos der gerechten Gesellschaft, geschaffen von der liberalen oder sozialistischen Aufklärung, gegründet – wie Tillich glaubte – auf Gottes Verheißungen an Israel und die von der klassischen hebräischen Prophetie verkündete unbedingte Forderung. Um mit seiner Terminologie zu sprechen, muß ein Ursprungsmythos durch einen Mythos der unbedingten Forderung gebrochen werden.

Tillich, der Theologe, verwies auf den Exodus, die Geschichte der göttlichen Rettung, als Ursprungsmythos, der das Volk Israels und seine Könige geführt hatte, und auf die klassische hebräische Prophetie, den Mythos der Forderung, der Israels Beharren auf seiner Auserwählung gebrochen hatte. Die Propheten predigten, daß es nicht genüge, zum Volk des Bundesschlusses zu gehören oder sein gesalbter König zu sein; was Gott verlangte, war Gerechtigkeit für die Armen – den Waisen, die Witwe und den Fremden. Hier wurde der Ursprungsmythos vom Mythos der unbedingten Forderung gebrochen. Aber die Botschaft der Propheten war kein Fremdwort für die Israeliten, da die Sehnsucht nach Gerechtigkeit bereits bei dem Bund, den Gott mit dem Volk geschlossen hatte, vorhanden gewesen war.

Tillich, der Sozialist, vertrat die Meinung, daß es in der modernen, profanen Gesellschaft der Sozialismus sei, der die unbedingte Forderung vermittelte. Er teilte die Ansicht von Autoren wie Ernst Bloch und Karl Mannheim, daß sich die sozialistische, auf Gleichheit angelegte Vorstellungskraft in der westlichen Gesellschaft von der biblischen Tradition der Propheten ableite. Der große Fehler, den der Sozialismus gemacht hatte, bestand nach Tillich darin, daß er die Verbindung der Menschen zu ihren Wurzeln untergraben hatte. Der Grund dafür also, daß die normalen Menschen auf dem Land und in den kleinen Städten nicht den Sozialismus wählten, obwohl sich dies positiv auf ihre wirtschaftliche Situation ausgewirkt hätte, lag darin, daß sie ihre Wurzeln liebten, ihre örtliche Gemeinde und ihre Religion, und erkannt hat-

ten, daß der Sozialismus keinen Respekt vor diesen Wurzeln hatte.

Der Marxismus war nach Tillich gefangen im bürgerlichen Rationalismus. Die rationalistische Fehleinschätzung des Marxismus bestand in der Vorstellung, daß sich die arbeitenden Menschen der sozialistischen Revolution anschlossen, weil sie von der Geschichte dazu getrieben waren, die rationalen Interessen ihrer Klasse zu fördern. Die Arbeiter wollten in der Tat die materiellen Bedingungen ihres Lebens verbessern, aber dies ist – nach Tillich – nicht der Hauptgrund für ihr sozialistisches Engagement. Arbeiter sind nicht so entfremdet von ihrer Kultur und ihrem menschlichen Wesen, wie die marxistische Theorie behauptet. Arbeiter lieben ihre Ehefrauen und Kinder, hegen warme Gefühle für ihre örtliche Gemeinschaft, erfreuen sich an ihrer Umgebung und fühlen sich weiterhin zu ihren kulturellen und möglicherweise ihren religiösen Wurzeln hingezogen – und sie sind sich dessen bewußt, daß all das vom schädlichen kulturellen Einfluß des industriellen Kapitalismus bedroht ist. Der Verlust der Gemeinschaft, von Tönnies und anderen Sozialkritikern angekündigt, wird von normalen Arbeitern empfunden. Und doch gründet ihr Engagement für den Sozialismus auf ihrer Hingezogenheit zu ihrem Ursprung, d.h. auf einem nicht-rationalen Faktor. Der Sozialismus wird in der Lage sein, dem bürgerlichen Rationalismus zu entkommen, wenn er lernt, die Liebe der Menschen zu ihren nationalen, ethnischen und religiösen Wurzeln zu achten und diese entscheidenden Kräfte gleichzeitig der unbedingten Forderung nach Gerechtigkeit, Gleichheit und Frieden unterzuordnen.

Diese kurze Darstellung ihrer jeweiligen Gesellschaftsphilosophie erlaubt uns die Schlußfolgerung, daß Gandhi und Buber eine ethische Rechtfertigung des Nationalismus hatten. Für diese religiösen Denker war der Nationalismus eher ein spiritueller Weg, der zur Umkehr aufforderte, als eine politische Bewegung, die die Bildung eines Staates anstrebte. Wenn die nationalistische Bewegung, die sie unterstützten, von den ethischen Normen, die von ihrer religiösen Tradition, hinduistisch oder jüdisch, abgeleitet worden waren, abweichen sollte, würde sie sich, ihrer Meinung nach, zu

einer gefährlichen politischen Kraft entwickeln, die Arroganz, Feindschaft, Ungerechtigkeit und Krieg hervorbringen würde. Gandhi rechtfertigte dieses Risiko, weil er der Ansicht war, daß es die einzige Möglichkeit sei, den Massen der Armen zu helfen. Buber rechtfertigte das Risiko, weil er glaubte, daß die Errichtung einer jüdischen Nation in Zion mit den göttlichen Verheißungen im Einklang stünde. Tillich, der sich selbst nicht als Nationalist betrachtete, war der Meinung, daß die Verachtung des Nationalismus ein genauso großer Irrtum sei wie die unkritische Hingabe an ihn. Obwohl er die Rückkehr zu den historischen Wurzeln als eine Quelle der menschlichen Kreativität schätzte, hatte er doch auch erkannt, daß diese Rückkehr zu

einer Kraft der Unterdrückung und Aggression werden konnte. Aus diesem Grund forderte er, daß eine Wende zu den Kräften des nationalen, ethnischen oder religiösen Ursprungs den unbedingten Forderungen nach Gerechtigkeit und Frieden absolut untergeordnet werden müsse. Gandhi, Buber und Tillich waren Egalitarier. Sie befürworteten eine auf Gleichheit angelegte, über den Kapitalismus hinausgehende Wirtschaft: Gandhi favorisierte eine asketische, kooperative Dorfökonomie, die sich über ganz Indien erstrecken sollte, Buber unterstützte einen ethisch begründeten, dezentralen Sozialismus und Tillich, der vor 1933 in Deutschland schrieb, hatte eine ausdrücklich revisionistische marxistische Perspektive.

¹ In einer ausführlichen Untersuchung betrachte ich außerdem das Denken des französischen katholischen Philosophen und Poeten Charles Péguy, des aus Quebec stammenden katholischen Sozialtheologen Jacques Grand'maison und des französischen jüdischen Philosophen Emmanuel Lévinas.

² Vgl. Bubers «Drei Reden über das Judentum», die er zwischen 1909 und 1911 in Prag hielt: Martin Buber, *Drei Reden über das Judentum* (Frankfurt 1919). Vgl. außerdem Laurence Silberstein, *Martin Buber's Social and Religious Thought* (New York 1989) und Maurice Friedman, *Encounter on the Narrow Ridge: A Life of Martin Buber* (New York 1991).

³ Vgl. Martin Buber, *Israel and the World: Essays in a Time of Crisis* (New York 1948).

⁴ AaO. 218.

⁵ Zu den wichtigen Passagen des «Hind Swaraj» vgl. *Sources of Indian Tradition*, hrsg. von W. Theodore de Bary, Bd II (New York 1968) 251–267.

⁶ AaO. 251.

⁷ Für eine Analyse der Formen des indischen Nationalismus vor Gandhi vgl. aaO. 108–186.

⁸ Zur Frage der Mühe, die Gandhi sich machte, um die muslimische Tradition zu integrieren, vgl. Sheila McDonough, *Gandhi's Response to Islam* (New Delhi 1994).

⁹ Zu den Texten dieser Auseinandersetzung vgl. *Sources of Indian Tradition*, aaO. 230–274.

¹⁰ Tillichs Analyse findet sich in seinem brillanten Werk «Die sozialistische Entscheidung» von 1933 (P. Tillich, *Christentum und soziale Gestaltung. Frühe Schriften zum religiösen Sozialismus*. Gesammelte Werke, Bd. 11 [Stuttgart 1962] 219–365).

GREGORY BAUM

1923 in Berlin geboren; seit 1940 lebt er in Kanada. Er studierte an der McMaster University in Hamilton, Ontario, an der Ohio State University, an der Universität von Fribourg in der Schweiz und an der New School for Social Research in New York. Er ist Magister Artium und Doktor der Theologie und ist zur Zeit Professor für Theologie und Sozialethik an der McGill University in Montreal. Er ist Herausgeber des «Ecumenist». Veröffentlichungen: *Religion and Alienation* (1975), *The Social Imperative* (1978), *Catholics and Canadian Socialism* (1980), *The Priority of Labour* (1982), *Ethics and Economics* (1984) und *Theology and Society* (1987). Anschrift: McGill University, 3520 University Street, Montreal, P.Q., H3A 2 A7, Kanada.