



Editorial	<i>Joachim Wiemeyer (Bochum)</i> Zur Rolle der Nation heute Zu diesem Heft	2
Schwerpunktthema	<i>Hermann-Josef Große Kracht (Dortmund)</i> Füreinander eintreten Jürgen Habermas und die Suche nach Potenzialen einer supranationalen Staatsbürger-Solidarität	3
	<i>Axel Bohmeyer (Berlin)</i> Zwischen Inklusion und Exklusion Zur „Inklusionsexklusivität“ des Nationalstaats	10
	<i>Katja Winkler (Linz)</i> Kosmopolitismus vs. Nationalismus? Vermittlungsversuche	17
	<i>Klára A. Csiszár (Linz)</i> Auf eine multiethnische und multireligiöse Zukunft hin? Kollektive Identitäten in Rumänien	24
Arts & ethics	<i>Matvey Slavin (Berlin/Kopenhagen)</i> „The Daydreaming“	28
	<i>Oliver Hidalgo (Regensburg)</i> Bleibende oder schwindende Bedeutung? Die Idee des Nationalstaats im Kontext der gegenwärtigen Migrationsdebatte	34
Interview	<i>Matthias Möhring-Hesse (Tübingen)</i> „Ziel ist eine Ausgrenzung nach innen wie nach außen.“ Rechte Identitätspolitik und ihre Motive	42
Bericht	<i>Josef Becker (Münster)</i> Ethik der Grenzen – Grenzen der Ethik Annäherungen an ein komplexes und widersprüchliches Phänomen	49
Buchbesprechungen	Welche Rechte haben Kinder?	50
	Digitalisierung – Fluch oder Segen?	52
Der Überblick	Summaries	54
	Résumés	55
	Bisherige Schwerpunktthemen und Vorschau	56
Impressum		U2



Joachim Wiemeyer

Zur Rolle der Nation heute

Vor genau 30 Jahren scheiterte mit dem Fall der Berliner Mauer der 70 Jahre andauernde autoritäre Versuch der Sowjetunion, unter sozialistischem Vorzeichen eine überstaatliche Identitäts- und Solidargemeinschaft herbeizuführen. Nach 1989 bildeten sich in Mittel- und Osteuropa auf der Basis sprachlicher, religiöser und ethnischer Identitäten auch Staaten, die noch nie oder – wie die baltischen Staaten – nur 20 Jahre als Nationalstaaten existiert hatten. Umgekehrt dauerte es nach dem Mauerfall kein Jahr bis sich die DDR der Bundesrepublik anschloss. Stimmen, ein Gesellschaftsmodell eines „Dritten Weges“ als eigenes Staatsgebilde zu erproben, blieben eine Minderheit.

Während es in Mittel- und Osteuropa nach 1990 zu einer Renaissance des Nationalstaates kam und im Fall Deutschlands sich die beiden nach dem Zweiten Weltkrieg entstandenen Staaten wieder zu einem Nationalstaat zusammenschlossen, forderten die ökonomische Globalisierung sowie die Zunahme internationaler Verflechtungen nicht zuletzt im Bereich der Umweltpolitik und der Migration eine verstärkte überstaatliche Zusammenarbeit. Die dadurch offen-

sichtlich werdenden Spannungen, die sich auch durch rechtspopulistische Bewegungen der Gegenwart verstärken, bilden einen Ausgangspunkt der folgenden Beiträge zur Rolle von Nation und Nationalstaat angesichts transnationaler Herausforderungen.

Hermann-Josef Große-Kracht behandelt unter Rückgriff auf Jürgen Habermas die Möglichkeiten überstaatlicher Staatsbürger-Solidarität und plädiert für einen neuen Aufbruch in der europäischen Integration. *Axel Bohmeyer* thematisiert die Spannung von Nationalstaaten zwischen Inklusion nach innen und Exklusion nach außen. Bisher werden Menschenrechte, Demokratie und soziale Wohlfahrt allein durch Nationalstaaten garantiert, denen Verpflichtungen der Staatsbürger gegenüberstehen (Rechtsbefolgung, Steuerpflicht, Wehrdienst etc.). *Katja Winkler* unternimmt einen Vermittlungsversuch zwischen Kosmopolitismus und Nationalstaatlichkeit, wobei sie vor allem auf kommunitaristische Ideen eingeht. Nach ihrer Auffassung kommt auch der Kosmopolitismus im realpolitischen Handeln nicht an Nationalstaaten vorbei. *Klára A. Csizsár* zeigt am Beispiel Rumäniens auf, wie ethnische, sprachliche und religiöse Identitäten mit einer nationalstaatlichen Identität in Spannung stehen können. Sie macht deutlich, dass auch eine vorgeblich überstaatliche Glaubensgemeinschaft wie die katholische Kirche kaum ethnische und sprachliche

Grenzen überwindet, wenn sich etwa an einem Ort römisch-katholische und griechisch-katholische Priester kaum kennen, geschweige denn kooperieren, obwohl beide letztlich einer Kirche angehören und dem Papst unterstehen. *Oliver Hidalgo* behandelt unter der Perspektive der politischen Theorie das Verhältnis von Nation und Staat und misst dem Nationalstaat weiterhin zentrale Bedeutung für die internationale Politik bzw. Weltordnungspolitik zu, weil Demokratie jenseits nationalstaatlicher Grenzen kaum organisierbar erscheint. Die notwendige überstaatliche Perspektive muss von zivilgesellschaftlichen Akteuren und Religionsgemeinschaften aktiv gefördert werden, um Gegenwartsproblem zu lösen. Problematisch sei jedenfalls eine enge Verknüpfung von Religion und Nation. In einem Interview erläutert *Matthias Möhring-Hesse* Motive rechter Identitätspolitik, die ein „homogenes Volk“ erschaffen und Minderheiten ausschließen will. Dies ist besonders vor dem Hintergrund interessant, dass der Begriff „Identitätspolitik“ erstmals von Menschen verwendet wurde, die von Diskriminierung betroffen waren.

Die „artðics“-Seite ist dieses Mal dem Kunstwerk „The Daydreaming“ von Matvey Slavin gewidmet, der das Thema des Hefts unter architektonischen Gesichtspunkten aufgreift. Die Besprechung sozialetischer Neuerscheinungen sowie ein Bericht über das Forum Sozialethik runden das Heft ab.



Füreinander einstehen

Jürgen Habermas und die Suche nach Potenzialen einer supranationalen Staatsbürger-Solidarität

Auch wenn die Grundlagen zur Konstruktion nationaler Identitäten verschieden sein können, sind Nationen planvoll ins Werk gesetzte „imagined communities“ mit vermeintlichen oder tatsächlichen Gemeinsamkeiten. Vor dem Hintergrund dieser Sichtweise befasst sich der Artikel mit der Frage, wie Genese und Formen des Nationalstaats in den Schriften von Jürgen Habermas rezipiert werden und welche Perspektiven der Philosoph für eine entsprechende Formierung supranationaler Ebenen erkennt. Der Beitrag gelangt zu dem Ergebnis, dass innerhalb der Europäischen Union nicht nur – wie von Habermas postuliert – demokratischen Prozessen, sondern auch wohlfahrtsstaatlichen Sicherungen eine Schlüsselrolle bei der Identitätsbildung zukommt.

Norbert Elias, der 1990 verstorbene Grandseigneur der Kulturosoziologie der Moderne, hat den europäischen Nationalismus ein Jahr vor seinem Tod als „eines der mächtigsten, wenn nicht das mächtigste soziale Glaubenssystem des 19. und 20. Jahrhunderts“ (Elias 1990, 194) bezeichnet. Dieser schien in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg zwar deutlich abzuklingen, hat in den letzten Jahrzehnten aber ebenso deutlich wieder an Fahrt gewonnen. Dass er nach dem Untergang des ‚Ostblocks‘ eine massive Renaissance erlebte und verheerende Gewaltexzesse hervorbrachte, spricht eine klare Sprache – ebenso wie die gegenwärtigen Ausbrüche völkisch-rassistischer und xenophober Gefühlslagen in den breiten rechtspopulistischen Bewegungen West- und Osteuropas. Nationalismus und nationale Identitäten ge-

hören offensichtlich zur DNA der europäischen Moderne. Auch wenn sie von den – mittlerweile ohnehin in die Krise geratenen – sozialwissenschaftlichen Modernisierungstheorien nicht recht ernst genommen werden, sind sie im 19. Jahrhundert entstanden, nicht um allmählich wieder zu vergehen, sondern wohl eher, um dauerhaft zu bleiben. Man wird von daher gut beraten sein, nationales Denken und Fühlen nicht pauschal zu diskreditieren. Allerdings wird man es im 21. Jahrhundert, unter den Bedingungen einer immer enger zusammenwachsenden Weltgesellschaft, neu und anders akzentuieren müssen.

Die Idee der Nation ist ein weitgehend künstliches Produkt, dem kaum eine irgendwie geartete historisch-organische Tiefensubstanz zugrunde liegt. So hat schon der französische



Hermann-Josef
Große Kracht

Historiker Ernest Renan in seinem berühmten Buch zur Verteidigung des französischen Nationalismus im Jahr 1882 notiert: „Das geschichtliche Vergessen, ja selbst der historische Irrtum sind ein wesentlicher Faktor bei der Bildung einer Nation, und deshalb ist der Fortschritt historischer Untersuchungen häufig eine Gefahr für die Nationalität.“ (Qu'est-ce qu'une nation? Paris 1882, 7 f.; zit. n. Hobsbawm 1991, 24) Und der tschechisch-amerikanische Politikwissenschaftler Karl W. Deutsch definierte die Nation in diesem Sinne treffend als „eine Gruppe von Menschen, die durch einen gemeinsamen Irrtum hinsichtlich ihrer Abstammung und eine gemeinsame Abneigung gegen die Nachbarn geeint ist“ (Deutsch 1972, 9).

Schicksals- oder Willensgemeinschaft: zwei konträre Nationenkonzepte

Dabei scheint es zum Selbstverständnis der Nation zu gehören, dass sie Schicksals- und nicht Willensgemeinschaft ist, dass sie sich durch gemeinsame Abstammung, gleiche Sprache und Alltagskultur, durch einen gemeinsamen ‚Volksgeist‘ oder ‚Volkscharakter‘ kennzeichnet. Ein solches Nationenverständnis stellt aber lediglich eine, nämlich die ethnisch-kulturelle Variante des modernen Nationen-Konzepts dar, wie sie sich vor allem in Deutschland ausgebildet hat, wo eine noch staatslose Nation „sich ihren Staat erst suchen und erkämpfen mußte“ (Böckenförde 1991/1999, 27). Hier entstand im späten 18. Jahrhundert eine literarisch gebildete, die kleinstaatlichen Grenzen übergreifende Öffentlichkeit, die die Idee einer gesamtdeutschen Kulturnation entwickelte und sich – kritisch gegen die damals oft an französischen Vorbildern orientierte Adelskultur – vor allem an deutscher (National-)literatur und am deutschen (National-)theater ausrichtete. Sie trieb über Wörterbücher und Enzyklopädien, Gesangsvereine und literarische Gesellschaften die Etablierung einer einheitlichen Nationalsprache voran und brachte diese gegen die Vielzahl der Regionalsprachen in Stellung. Während und nach den Napoleonischen Kriegen entstand in diesem Kontext dann „eine politisch induzierte Besinnung auf das eigene Volkstum, die eigene Lebensordnung und Kultur aus dem Willen heraus, dies nun in einer eigenen, unter Aufhebung bestehender politischer Grenzen zu schaffenden, staatlich-politischen Ordnung zur Geltung zu bringen“ (Böckenförde 1995/1999, 40) – und dabei bestimmte die nationale Einigungsbewegung selbst, was die Identität der deutschen Nation letztlich ausmacht und ausmachen sollte. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts sollte sich dieses Nationenkonzept dann zunehmend völkisch-rassistisch und kriegerisch-aggressiv aufla-

den, bevor es am Vorabend des Ersten Weltkriegs seinen militanten Höhepunkt erlebte und erstmals auch breite Bevölkerungsschichten geradezu ekstatisch zu mobilisieren vermochte. Von Deutschland aus hat sich dieses Nationenkonzept dann auch auf die ebenfalls staatenlosen slawischen Völker Mittel- und Osteuropas ausgeweitet; und auch hier erweist sich dieses Nationenkonzept als denkbar fatal, da die Volksgruppen nicht in klar abgegrenzten Territorien, sondern vielfach zerstreut leben, sodass Vorstellungen eines ethnisch geschlossenen Nationalstaates politisch denkbar gefährlich werden.



Nationale Identitäten sind allemal planvoll ins Werk gesetzte *imagined communities*

Von der ethnisch-kulturellen Variante unterscheidet sich in der europäischen Moderne ein mindestens ebenso altes politisch-voluntatives Nationenkonzept, das aus dem Frankreich der Revolutionszeit stammt. Zu Beginn des Jahres 1789 hatte der Abbé Sieyès die Nation definiert als „eine Gesamtheit von vereinigten Individuen, die unter einem gemeinsamen Gesetz stehen und durch dieselbe gesetzgebende Versammlung vertreten sind“ (zit. n. Jansen/Borggräfe 2007, 11). Diese Nation bildete für ihn einzig der Dritte Stand, der die Nationalversammlung konstituieren und ein neues Staatswesen schaffen müsse, mit dem sich jeder Bürger zu identifizieren und für das er notfalls sein Leben zu geben habe. Hier artikuliert sich die Nation im bewussten gemeinsamen Willen eines bereits staatlich geeinten Volkes, das die Fremdherrschaft durch Monarchie und Kirche überwindet und sich als Republik der Freien und Gleichen, als *nation une et indivisible* entwirft, wobei Ideen einer gemeinsamen Ab-

stammung keine Rolle spielen. So orientiert sich das französische Staatsbürgerrecht, anders als die deutsche Tradition des an der Herkunft der Eltern anknüpfenden *ius sanguinis*, am Geburtsortprinzip, dem *ius soli*. Demnach erhält jeder und jede die vollen Staatsbürgerrechte, der oder die auf französischem Boden geboren wurde. Einzig dadurch, Bürgerin oder Bürger dieses Staates zu sein, „sich zu ihm und seiner politischen Ordnung zu bekennen, die in der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte ihren Ausdruck fand, gewann die Nation ihre Identität“ (Böckenförde 1995/1999, 45).

Auch diese politisch-voluntative Variante des Nationenkonzepts kann sich sehr intolerant in Szene setzen. So kennzeichnet sich gerade der französische Nationalstaat bis heute – nicht zuletzt in seiner Religionspolitik – durch einen rigiden Assimilationsdruck; und er nimmt, etwa im Blick auf die Verbindlichkeit der französischen Nationalsprache, durchaus imperiale Züge an, wenn etwa die Bürgerinnen und Bürger Elsass-Lothringens immer wieder energisch auf die französische Nationalsprache verpflichtet wurden. Somit sollte auch dieser Nationentypus im Lauf seiner Geschichte heftige chauvinistische, völkisch-ethnische Züge annehmen. Dies wurde im späten 19. Jahrhundert im Kontext der sogenannten Dreyfus-Affäre deutlich, als die Integrationsideologie des republikanischen Nationalismus zunehmend von konservativ-autoritären Ordnungsmotiven wie Rasse, Kirche und Armee überlagert wurde.

Die große europäische Ausnahme bildet die Schweiz, die mehrere Sprach- und Kulturnationen in einer nationalstaatlichen Einheit auf föderaler Basis integriert und allen ihren Bürgerinnen und Bürgern ermöglicht, „gemeinsam ‚Eidgenossen‘, Schweizer zu sein, ohne daß dadurch die national-kulturelle Eigenheit der verschiedenen Volks- und Sprachgruppen absorbiert wurde“ (Böckenförde 1991/1999, 29). Und noch auffälliger ist dies in der Geschichte der



USA, denn hier kommt das Nationalbewusstsein ohne jede ethnische Einheitsimagination aus. Es orientiert sich im Kern – symbolisiert vor allem in der US-amerikanischen Zivilreligion – am Bild einer eher menschheitlich-individuell als volkhaft-kollektiv konstituierten Nation, wie es für Einwanderungs-

gesellschaften ohnehin kennzeichnend ist: „Erwartet wurde – und wird – lediglich, dies aber strikt, die Bereitschaft und der betätigte Wille, in dieser Ordnung zu leben, sich als loyaler und patriotischer Bürger in die hineinzustellen.“ (Böckenförde 1995/1999, 46 f.)

renden Gewaltgeschichte – grundsätzlich als wichtige und weiterhin unverzichtbare politische Ordnungsinstanz, die sich auch im Kontext der europäischen Integrationsprozesse nicht einfach erübrigt.

Einen – nicht nur historischen, sondern auch normativen – Höhepunkt hat der westeuropäische Nationalstaat für Habermas in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg erlebt, in der er eine weniger nationalistisch als vielmehr demokratisch und wohlfahrtsstaatlich ausgerichtete Formation entfaltet: die „wohlfahrtsstaatliche Massendemokratie“ (Habermas 1998, 94). Damit erlangte er ein neues Normativitätsniveau, das in vielen europäischen Nachkriegsgesellschaften breiteste Bevölkerungsschichten in das – nun erstmals jenseits der nationalen Integrationsidee angesiedelte – Projekt einer gleichermaßen demokratischen wie sozialen Politik integrieren konnte. Und erst in diesem Rahmen erhielt der „Begriff einer demokratisch auf sich selbst einwirkenden Gesellschaft“ (ebd., 93), d. h. die „Annahme, daß die vereinigten Bürger eines demokratischen Gemeinwesens ihre gesellschaftliche Umgebung gestalten und die zur Intervention erforderliche Handlungsfähigkeit entwickeln können“ (ebd.), ein echtes realpolitisches Widerlager. Das ambitionierte Projekt gesellschaftlicher Selbstregierung ist für Habermas nämlich nicht zufällig „bisher nur im Rahmen des Nationalstaats zum Zuge gekommen“ (ebd., 94). Denn nur in ihm könnten politische Problemlagen überhaupt als Herausforderungen verstanden werden, die einer politischen Bearbeitung zugänglich sind und auf die eine nationalstaatliche Politik planvoll und reflektiert reagieren kann.

Eine nationalstaatlich formierte wohlfahrtsstaatliche Massendemokratie wird aber, wie Habermas betont, erst möglich durch die Konstruktion und Mobilisierung eines einheitlichen Staatsvolkes, das sich als solches nur durch eine auch affektiv hinreichend stark bindende kulturelle Integration ausbilden kann; und für diese stand in

Nationen als „imagined communities“

Woran bei der Konstruktion nationaler Identitäten jeweils angeknüpft wird, ist sehr verschieden. Fest steht jedoch, dass die Nation keine vopolitische, gleichsam ‚naturegegebene‘ Entität, keine irgendwie biologisch-organisch zu fassende Größe ist, die nur ‚aufgefunden‘ und als solche dann wertgeschätzt und in der Auseinandersetzung mit anderen ‚naturegegebenen‘ Nationen verteidigt und gestärkt werden müsste. Nationale Identitäten sind zwar keine reinen Kunstprodukte, die sich ggf. auch ohne Anknüpfungspunkte an konkrete historische Kontexte allein am ideologischen Reißbrett nationaler Meinungsmacher entwickeln ließen. Aber sie sind allemal planvoll ins Werk gesetzte *imagined communities* (Benedict Andersen 1983), die als solche bewusst vermeintliche oder auch tatsächliche Gemeinsamkeiten ausweisen und konstruieren – und dabei über Unterschiede und Brüche ebenso be-

wusst hinwegsehen und hinwegsehen müssen. Je weniger sie sich auf historisch informierte Kritik, auf die Existenz lokaler Eigentümlichkeiten oder auf individuelle Rechtsansprüche einzelner einlassen müssen, desto machtvoller und wirkmächtiger vermögen sie die politisch-kulturellen Prozesse ihrer Zeit zu beeinflussen, mit verheerenden, aber auch mit großartigen Konsequenzen. Denn der Nationalstaat führt nicht nur in Kriege und Genozide; er schafft auch die Grundlagen für die westeuropäischen Demokratien der Nachkriegszeit mit ihren hohen wohlfahrtsstaatlichen Standards; und er initiiert seit dieser Zeit auch die langwierigen Prozesse einer Pazifizierung Europas – und eines globalen, über mehrere Ebenen verlaufenden ‚Regierens jenseits des Nationalstaates‘ (Michael Zürn 1998) –, die ohne die Triebkräfte entsprechender nationalstaatlicher Unterstützung nicht vorankommen könnten.

Habermas und der Nationalstaat der ‚wohlfahrtsstaatlichen Massendemokratie‘

Jürgen Habermas, der im Juni dieses Jahres seinen 90. Geburtstag feiern konnte, bemüht sich seit Jahrzehnten darum, die demokratisch-liberale Kultur der jüngeren Bundesrepublik im Blick auf die verschiedenen Gegenwartsherausforderungen immer wieder neu in Stellung zu bringen. Er beschäftigt sich in diesem Rahmen auch regelmäßig mit dem Phänomen des Nationalstaates im Kontext einer ‚postnationalen Konstellation‘, in der zentrale

politische Herausforderungen dem organisatorischen Rahmen nationalstaatlicher Politiken längst entwachsen sind. Dabei gehört er keineswegs zu denjenigen, die den Nationalstaat immer schon für eine gefährliche Fehlentwicklung der europäischen Moderne gehalten haben und ihn lieber heute als morgen zugunsten einer irgendwie kosmopolitisch verfassten Ordnung abschaffen möchten. Vielmehr gilt ihm der Nationalstaat – trotz seiner verhee-



der europäischen Moderne – als Nachfolgekandidatin der entmachteten Religion – nur die Idee der Nation zur Verfügung, „eine wie immer auch imaginäre Einheit“ (ebd., 99). Aber nur diese schuf, so Habermas, die mentalen Voraussetzungen für jene gemeinwohlorientierte „staatsbürgerliche Solidarität“ (ebd., 100), die in der Lage ist, dauerhaft einen „staatsbürgerliche[n] Privatismus“ (Habermas 2004/2005, 112) zu überwinden, in dem konkurrierende Privatbürger „ihre subjektiven Rechte nur noch wie Waffen gegeneinander richten“ (ebd.). Bis auf weiteres gelte nämlich: „Angehörige derselben ‚Nation‘ fühlen sich, obwohl sie Fremde füreinander sind und bleiben, soweit füreinander verantwortlich, daß sie zu ‚Opfern‘ bereit sind“, etwa „die Last umverteilungswirksamer Steuern zu tragen“ (Habermas 1998, 100). Wenn aber diese staatsbürgerliche Solidarität eine kritische Schwelle unterschreite, werde der demokratische Verfassungsstaat nicht mehr in der Lage sein, die nötige Ausmaße an Gemeinsinn und Gemeinwohlorientierung zu gewährleisten, auf die die wohlfahrtsstaatlichen Massendemokratien angewiesen sind.

Der Nationalstaat ist für Habermas also gerade im Blick auf die Sicherung demokratischer und wohlfahrtsstaatlicher Standards bis auf weiteres unverzichtbar. Dabei muss es ihm heute aber um Perspektiven gehen, diese Standards auch auf einer supranationalen Ebene zu retten und weiterzuentwickeln. Allerdings erzeugten die

neuen weltweiten Problemkonstellationen, vor allem die grenzenlosen Kapitalbewegungen im Rahmen der ökonomischen Globalisierung und die damit verbundene Schwächung nationalstaatlicher Regulierungskompetenzen, zunächst einmal die „lähmende Aussicht, daß sich die nationale Politik in Zukunft auf das mehr oder weniger intelligente Management einer erzwungenen Anpassung an Imperative der ‚Standortsicherung‘ reduziert“ (ebd., 95). Und in dem Maße, wie es im europäischen Einigungsprozess nicht



Der Nationalstaat ist für Habermas also gerade im Blick auf die Sicherung demokratischer und wohlfahrtsstaatlicher Standards bis auf weiteres unverzichtbar

zur Entwicklung eines für die Bevölkerungen attraktiven Sozialmodells, sondern zu einer „demokratisch entworfenen Technokratie“ (Habermas 2013, 92) komme, „fehlen sowohl die Macht wie das Motiv, die Forderungen der Wahlbevölkerung nach sozialer Gerechtigkeit, Statussicherheit, öffentlichen Dienstleistungen und kollektiven Gütern im Konfliktfall gegenüber den systemischen Erfordernissen von Wettbewerbsfähigkeit und Wirtschaftswachstum ausreichend zu berücksichtigen“ (ebd.). Ein solches Szenario aber entwerfe jede normative Idee planvoller demokratischer Selbstregierung.

denn die Kontakte zwischen Angehörigen verschiedener Nationalitäten würden sich, wie er betont, vervielfältigen, die kulturelle Vielfalt werde im Alltagsleben zunehmen, die politische Relevanz globaler Probleme werde dramatisch steigen; und die Einsicht, dass vielfach nur noch europäische Lösungen möglich sind, werde sich in den Bevölkerungen insgesamt ausbreiten. Zudem hält er für möglich, dass sich mit der Zeit „aus den verschiedenen nationalen Kulturen eine gemeinsame politische Kultur ausdifferenzieren“ (ebd., 651) könnte, mit der sich „ein europäischer Verfassungspatriotismus“ (ebd.) ausbilden werde. Schon auf nationalstaatlicher Ebene sieht Habermas nämlich deutliche Tendenzen zu einer nachhaltigen „Akzentverschiebung“ (Habermas 2004, 78) in der affektiven Besetzung von Staat und Verfassung. Denn während nationale Identitäten um die Idee eines Staates in Konkurrenz und Abgrenzung zu anderen Staaten kreisen, erwachse heute „die Solidarität von Staatsbürgern aus der Mitgliedschaft in einer demokratisch verfassten politischen Gemeinschaft von Freien und Gleichen“ (ebd.). Dabei gehe es primär nicht um „die Selbstbehauptung des Kollektivs nach außen“, sondern um „die Bewahrung einer liberalen Ordnung im Inneren“ (ebd.), wodurch „die universalistischen Verfassungsgrundsätze gewissermaßen Vorrang von den partikularen Einbettungskontexten der jeweils eigenen nationalen Geschichte des Staates“ gewinnen (ebd.) – und dies „kommt offensichtlich einer transnationalen Erweiterung der nationalstaatlichen Solidarität entgegen“ (ebd., 79).

Darüber hinaus kann Habermas zufolge nicht genug in Erinnerung behalten werden, dass das Nationalbewusstsein selbst ein künstliches Phänomen ist, das sich modernen Formen politisch-kommunikativer Reflexion und Bearbeitung verdankt: „Das Bild der nationalen Geschichte ist mit der akademischen Hilfe von Historikern und Volkskundlern, von Juristen, Sprach- und Literaturwis-

Staatsbürgerliche Solidarität jenseits des Nationalstaates?

Die Frage ist also: Wie lassen sich funktionale Äquivalente finden, die auf postnationaler Ebene eine ähnliche Verpflichtungskraft entwickeln können wie die nationalstaatlichen Solidaritäten? Wie kann es gelingen, dass sich zwischen einander fremden Einwohnern verschiedener Nationen Motive von Gemeinsamkeit und wechsel-

seitiger Verantwortlichkeit ausbilden, die in der Lage sind, einem grassierenden staatsbürgerlichen Privatismus und einem Wiederaufflammen xenophober nationaler Identitäten hinreichend Paroli zu bieten?

Lange Zeit hegte Habermas diesbezüglich „vorsichtig optimistische Erwartungen“ (Habermas 1992, 650),

senschaftlern konstruiert, über Schule und Familie in die Erziehungsprozesse eingeschleust, über Massenkommunikationsmittel verbreitet und über die Mobilisierung der Wehrpflichtigen in der Gesinnung kriegsbegeisterter Generationen verankert worden.“ (ebd., 77) In diesem Rahmen habe das Nationalbewusstsein „ältere dynastische und konfessionelle Bindungen sowie regionale Lebensformen und Loyalitäten überformt“, sodass es – „anders als die gewachsene Solidarität unter dörflichen Nachbarn oder die Loyalität gegenüber einem Landesherrn“ – in seiner kulturellen Substanz nichts anderes als das „Ergebnis einer veranstalteten politischen Integration“ darstelle (Habermas 2014, 530). Dabei sind es für Habermas „gerade die artifizialen Entstehungsbedingungen des nationalen Bewusstseins“, die „gegen die defaitistische Annahme“ sprechen, „daß sich eine staatsbürgerliche Solidarität unter Fremden nur in den Grenzen einer Nation herstellen kann“ (Habermas 1998, 154). Grundsätzlich gelte nämlich: „Wenn sich diese Form der kollektiven Identität einem folgenreichen Abstraktionsschub vom lokalen und dynastischen zum nationalen und demokratischen Bewußtsein verdankt, warum sollte sich ein solcher Lernprozeß nicht fortsetzen können?“ (ebd.).

Insofern besteht für Habermas die Stärke der demokratischen Verfassungsstaaten darin, dass sie nicht auf das nationale Kollektiv einer vorpolitischen Schicksalsgemeinschaft, sondern auf die inklusive politische Partizipation ihrer Bürger programmiert

Demokratischer Prozess oder wohlfahrtsstaatliche Sicherheit?

Habermas' Hoffnung, der ‚demokratische Prozess‘ und eine ‚faire Verteilung von Rechten‘ würden auf der Ebene der Europäischen Union für eine hinreichende übernationale Solidarität sorgen können, dürfte vielen Beobachtern allerdings als wenig realistisch erscheinen. Auch er selbst äußert sich in den letzten Jahren zunehmend skeptisch.

sind. In komplexen Gesellschaften bilden nämlich die in den Ideen der Volkssouveränität und der Menschenrechte gründende „deliberative Meinungs- und Willensbildung der Bürger letztlich das Medium für eine abstrakte und rechtsförmig hergestellte, über politische Teilnahme reproduzierte Form der Solidarität“, die in der Lage sei, „Lücken der sozialen Integration“ zu schließen; denn auf lange Sicht werde „nur ein demokratischer Prozeß, der für die angemessene Ausstattung mit und eine faire Verteilung von Rechten sorgt, als legitim gelten und Solidarität stiften“ können (ebd., 117).

Habermas setzt also auf „eine vernünftige politische Verständigung auch unter Fremden“ und traut ihr zu, „eine gemeinsame politische Kultur hervorbringen“ zu können (ebd., 113). Für Europa müsse es deshalb darum gehen, „daß dieselben Rechtsprinzipien aus den Perspektiven verschiedener nationaler Überlieferungen, verschiedener nationaler Geschichten interpretiert werden“ und „eine übernational geteilte westeuropäische Verfassungskultur“ inspirieren (Habermas 1992, 643), die sich nicht mehr auf vermeintliche Gemeinsamkeiten von Herkunft, Sprache oder Nation stützt, sondern einzig an einem „differenzsensiblen Universalismus“ (Habermas 1998, 128) orientiert. Und er setzt darauf, dass die Bindekräfte einer solchen supranationalen politischen Kultur am Ende so stark werden, dass dann auch „beispielsweise Schweden und Portugiesen bereit sind, füreinander einzustehen“ (ebd., 150).

So notierte er im Jahr 2015, es sei zu befürchten, dass der Europäische Rat „seine bekannten ‚Reformen‘ in Richtung einer weiteren Selbstermächtigung zur technokratischen Umsetzung marktkonformer Entscheidungen unter sorgfältiger Abschirmung gegen die marginalisierten ‚Wahl-Völker‘ fortsetzen“ werde (Habermas 2015, 145 f.,

Anm. 2). Und im Jahr 2019 sieht er in seiner Frankfurter Vorlesung aus Anlass seines 90. Geburtstags die Chancen einer von Solidarität getragenen demokratischen Praxis innerhalb und außerhalb der europäischen Nationen geradezu düster. Er verwendet hier das treffende Bild eines „Maulwurfs der Vernunft“, der die Widerstände eines ungelösten Problems erkenne, ohne zu wissen, ob es dafür eine Lösung gebe, der dabei aber „hartnäckig genug ist, um sich trotzdem in seinen Gängen voranzubuddeln“ (zit. nach FR v. 20.06.2019, S. 31).

Andere, womöglich stärkere Bindekräfte als diejenigen, die sich aus dem demokratischen Prozess speisen, nimmt Habermas dagegen systematisch nur wenig in den Blick. Damit kommt das historische Faktum zu kurz, dass sich die demokratischen Verfahren im Nachkriegseuropa erst in dem Maße in den Bevölkerungen normativ verankern konnten, wie sie sich mit sozialer Sicherheit, mit Massenkonsum und sozialem Aufstieg für die eigene Generation und die der Kinder und Enkel verbinden konnten. Jedenfalls spricht vieles dafür, dass erst der Wohlfahrtsstaat in den europäischen Bevölkerungen ein breitenwirksames Vertrauen in die Prinzipien von Demokratie und Verfassungsstaatlichkeit zu stiften vermochte. Angesichts der in den letzten Jahrzehnten vielfach diagnostizierten Krise des Glaubens an die Demokratie dürfte es heute weniger der demokratische politische Prozess als solcher – dieser genießt in breiten Teilen der europäischen Bevölkerungen gegenwärtig kaum noch Kredit und Respekt – als das Versprechen einer wohlfahrtsstaatlichen Sicherung sein, das elementare Bindekräfte einer nationalen wie postnationalen Staatsbürgeridentität wecken und befördern könnte.



Verschiedene Ebenen europäischer Solidarität

Auf die Potenziale einer übernationalen Solidarität ist der europäische Einigungsprozess elementar angewiesen, wenn er sich nicht auf eine allein an den Bestands- und Expansionsinteressen des großen Kapitals orientierte und weitestgehend technokratisch organisierte ‚markt-konforme Demokratie‘ reduzieren, sondern am integrativen Versprechen eines europäischen Sozialmodells festhalten will. Die genannten Potenziale dürften sich dabei gleich auf mehreren Ebenen entzünden. Denn in der Tat wachsen die Nationen und Gesellschaften immer enger zusammen, ob sie wollen oder nicht. Dabei ist eine neue Arbeitsteilung zwischen lokalen, nationalen, europäischen und globalen Politiken unverzichtbar, wobei deren jeweilige Profile nicht am theoretischen Reißbrett gezogen, sondern politisch immer wieder neu ausgehandelt werden müssen.

Grundlegend ist zunächst die unmittelbare Ebene konkret empfundener mitmenschlicher Solidarität mit den Leidenden und Bedrängten dieser Welt, wie sie – allen späteren Unkenrufen zum Trotz – in den überwältigenden Hilfsbereitschaften während der großen Flüchtlingsbewegung im Herbst des Jahres 2015 wieder einmal eine großartige Manifestation gefunden hat. Die ursprüngliche, elementar zum Wesen des Menschen gehörende Solidarität mit allem ‚was Menschenantlitz trägt‘ (Bertolt Brecht), wird in einer dicht zusammenwachsenden Welt immer unmittelbarer gefühlt werden; und sie wird sich nicht dauerhaft durch nationalistische Ressentiments zum Schweigen bringen lassen. Denn wenn man die Fremden erst einmal persönlich kennengelernt hat, kann man sie nicht mehr hassen; ein sozialer Erfahrungswert, der auch vor militanten Rechtspopulisten nicht Halt macht.

Auf lokaler Ebene geht es dann – im Blick auf prä-nationale Solidaritäten – vor allem um die Stabilisierung kleinräumiger Zugehörigkeitserfahrungen, in denen die fundamentalen Grundbedürfnisse nach Heimat, Nähe und Verbundenheit artikuliert und ausgelebt werden können; Erfahrungsräume, die in den Prozessen einer kapitalgetriebenen Modernisierung immer brüchiger werden und deshalb von lokalen Initiativen in dem Maß gefördert werden müssen, wie sie sich offensichtlich nicht mehr von selbst verlässlich regenerieren. Wenn diese Bedürfnisse von gesellschaftlichen Meinungseliten und den kosmopolitischen Mentalitäten eines finanziell etablierten und sich kulturell überlegen fühlenden liberalen Weltbürgertums noch zusätzlich als naiv, unaufgeklärt und hinterwäldlerisch diffamiert werden, entstehen hier soziale Defizite, die wesentlich zu den Erfolgen rechtspopulistischer Strömungen beitragen dürften. Dabei war und ist die Bezugsgröße der künstlich kon-

LITERATUR

- Andersen, Benedict (1983): *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London.
- Böckenförde, E.-W. (1991/1999): *Die Schweiz – Vorbild für Europa?* (1991), in: ders.: 1999, 25–33.
- Böckenförde, E.-W. (1995/1999): *Die Nation – Identität in Differenz*, in: ders.: 1999, 34–58.
- Böckenförde, E.-W. (1999): *Staat, Nation, Europa. Studien zur Staatslehre, Verfassungstheorie und Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main.
- Deutsch, K.W. (1972): *Der Nationalismus und seine Alternativen*, München.
- Elias, N. (1990): *Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main.
- Habermas, J. (1992): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*, Frankfurt am Main.
- Habermas, J. (1998): *Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie*, in: ders.: *Die postnationale Konstellation*, Frankfurt am Main, 91–169.
- Habermas, J. (2004): *Ist die Herausbildung einer europäischen Identität nötig, ist sie möglich?*, in: ders.: *Der gespaltene Westen*, Frankfurt am Main, 68–82.
- Habermas, J. (2004/2005): *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?* in: ders.: *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt am Main, 106–118.
- Habermas, J. (2012/2013): *Zeitgenosse Heine: ‚Es gibt jetzt in Europa keine Nationen mehr‘*, in: ders.: *Im Sog der Technokratie*, Frankfurt am Main, 47–64.
- Habermas, J. (2013): *Im Sog der Technokratie. Ein Plädoyer für europäische Solidarität*, in: ders.: *Im Sog der Technokratie*, Frankfurt am Main, 82–111.
- Habermas, J. (2014): *Warum der Ausbau der Europäischen Union zu einer supranationalen Demokratie nötig und wie er möglich ist*, in: *Leviathan* 42, 524–538.
- Habermas, J. (2015): *Der Demos der Demokratie – eine Replik*, in: *Leviathan* 43, 145–154.
- Hobsbawm, E.J. (1991): *Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780*, Frankfurt am Main/New York.
- Jansen, C./Borggräfe, H. (2007): *Nation, Nationalität, Nationalismus*, Frankfurt am Main/New York.
- Johannes Paul II. (1987): *Sollicitudo rei socialis*, in: *Texte zur katholischen Soziallehre*, 9. Aufl., Köln-Kevelaer 2007, 619–687.
- Zürn, Michael (1998): *Regieren jenseits des Nationalstaates. Globalisierung und Denationalisierung als Chance*, Frankfurt am Main.

struierten Nation für die Suche nach lokaler und regionaler Beheimatung und Geborgenheit aber eigentlich schon immer fehl am Platz.

 Wir müssen also schon aus schlichtem Eigeninteresse auch über nationale Grenzen hinaus füreinander eintreten – ob wir wollen oder nicht

Nationale bzw. nationalstaatliche Solidaritäten beziehen sich nicht auf lokale Kleinräume und kulturelle Nischen – und so wird man in Mecklenburg oder in Ostfriesland kaum echte Anhänglichkeiten an das preußische Reichstagsgebäude in Berlin ausfindig machen können, wenn man in Deutschland nach Solidaritätspotenzialen des Nationalstaates Ausschau hält. Wichtiger sind hier, wie Habermas mit Nachdruck betont, die nationalstaatlich verfassten Institutionen des demokratischen Prozesses und – wichtiger noch – der wohlfahrtsstaatlichen Umverteilung im Sinne des Verfassungsauftrags vergleichbarer Lebensverhältnisse, wie sie sich etwa in der Institution des Länderfinanzausgleichs manifestieren. Und diese müssen auch im Rahmen der europäischen Einigungsprozesse weiterhin im Fokus nationalstaatlicher Politiken stehen. Im Fluchtpunkt dieses Projekts einer planvollen gesellschaftlichen Selbstregierung liegen aber schließlich auch die mühsamen Projekte eines ‚Regierens jenseits des Nationalstaates‘. Denn in dem Maße, wie die Einsicht wächst, dass es die Nationalstaaten längst mit globalen Problemlagen zu tun haben, die sich nicht mehr allein in ihrem Handlungsrahmen bearbeiten las-

sen, wird – wie Papst Johannes Paul II. 1987 formulierte – die Einsicht unübersehbar, dass „wir für alle verantwortlich sind“ (Johannes Paul II. 1987, Nr. 38,6): „Mehr als in der Vergangenheit werden sich die Menschen heute dessen bewußt, durch ein gemeinsames Schicksal verbunden zu sein, das man vereint gestalten muß, wenn die Katastrophe für alle vermieden werden soll.“ (ebd., 26,5) Wir müssen also schon aus schlichtem Eigeninteresse auch über nationale Grenzen hinaus füreinander eintreten – ob wir wollen oder nicht: Bayern für Friesen, Schweden für Portugiesen, Europäer für Afrikaner – und umgekehrt. Und die Friesen und Bayern, Sachsen und Westfalen können sich dann – je an ihren verschiedenen Orten und in ihren jeweils unterschiedlichen politischen Bezugskontexten – zugleich als Deutsche, als Europäer und als Weltbürger verstehen, ohne dass dies ihrer Identität als Friesen und Bayern, als Sachsen und Westfalen irgendeinen Abbruch täte.

Nationalistischen Bewegungen und ihren Protagonisten, die diese Zusammenhänge auszublenden versuchen, ist dann freilich nicht mit Verständnis und Entgegenkommen zu begegnen; auch nicht mit dem falschen Versprechen, dass sich Deutschland nicht grundlegend verändern werde¹. Denn schließlich hat schon das Deutschland der 1930er-Jahre mit dem der 1970er-Jahre nur denkbar wenig zu tun; und das Deutschland der Zukunft dürfte sich, wie auch immer, von dem der Gegenwart ebenfalls erheblich unterscheiden. Den rechtspopulistischen Stimmungslagen ist vielmehr mit der klaren Aufforderung zu historischer Aufklärung, sozialwissenschaftlicher Analyse und rationaler Debatte zu be-

KURZBIOGRAPHIE

Hermann-Josef Große Kracht (1962), außerplanmäßiger Professor an der TU Darmstadt beim Institut für Theologie und Sozialethik (iths). Forschungsschwerpunkte: Geschichte und Theorie der Katholischen Soziallehre, Sozialer und politischer Katholizismus in Deutschland und Europa, Vergleichende Wohlfahrtsstaatsforschung: Markt, Staat, Korporatismus. Publikationen: Solidarität und Solidarismus. Postliberale Suchbewegungen zur normativen Selbstverständigung moderner Gesellschaften, Bielefeld 2017; Gustav Gundlach SJ (1892–1963): Katholischer Solidarismus im Ringen um die Wirtschafts- und Sozialordnung, Paderborn 2019, 10–12; (hg. mit Gerhard Schreiber): Wechselseitige Erwartungslosigkeit? Die Kirchen und der Staat des Grundgesetzes – gestern, heute, morgen, Berlin 2019.

gegnet. Und dabei ist es keineswegs – allen gegenwärtig populären Abgesängen auf das europäische Projekt zum Trotz – per se ausgeschlossen, dass in Zukunft wieder jene Aufbruchsstimmung entstehen könnte, von der der junge Heinrich Heine geprägt war, als er im Jahr 1828 auf seiner Reise nach Genua notierte: „Täglich verschwinden mehr und mehr die törichtesten Nationalvorurteile, alle schroffen Besonderheiten gehen unter in der Allgemeinheit der europäischen Zivilisation, es gibt jetzt in Europa keine Nationen mehr, sondern nur Parteien, und es ist ein wundersamer Anblick, wie diese [...] trotz der vielen Sprachverschiedenheiten sich sehr gut verstehen.“ (zit. n. Habermas 2012/2013, 47)

¹ So aber Bundeskanzlerin Angela Merkel im September 2016 vor dem Deutschen Bundestag, als sie erklärte: ‚Deutschland wird Deutschland bleiben; mit allem, was uns lieb und teuer ist‘; zit. nach Zeit Online vom 07.09.2016.

Zwischen Inklusion und Exklusion

Zur „Inklusionsexklusivität“ des Nationalstaats



Die Nationen und mit ihnen die Nationalstaaten gelten in den Sozialwissenschaften als „imagined communities“, als vorgestellte Gemeinschaften bzw. „gedachte Ordnungen“ und in diesem Sinne als soziale Konstrukte. Dagegen beziehen sich Rechtspopulistinnen und Rechtspopulisten häufig auf das (vermeintlich) Natürliche der Nation, um auf der Grundlage der „natürlichen Ordnung“ eine scharfe Grenze zwischen den „Dazugehörigen“ und den „Nicht-Dazugehörigen“ zu ziehen. Die Logik des Nationalstaats – so lässt sich beobachten – changiert zwischen Inklusion und Exklusion. Im späten 18. Jahrhundert im Kontext einer „egalitären Befreiungsideologie“ entstanden, hat der Nationalstaat aus geschichtlicher Perspektive dazu beigetragen, ethnische, religiöse und regionale Spaltungen aufzuheben. Er hat den Rahmen für eine die Einzel- und Gemeinschaftsinteressen überschreitende Solidargemeinschaft geboten, hier wurden politische Partizipation und soziale Sicherheit erkämpft. Der Nationalstaat zeichnet sich durch eine eigentümliche „Inklusionsexklusivität“ aus.



Axel Bohmeyer

Jenseits des Nationalstaats

Im Rahmen des „European Balcony Project“, einer europaweiten Kunstperformance, wurde am 10. November 2018 um 16 Uhr symbolisch (wie die Initiatoren betonen) die Europäische Republik ausgerufen. Verlesen wurde ein von der deutschen Politikwissenschaftlerin Ulrike Guérot und dem österreichischen Schriftsteller Robert Menasse verfasstes Manifest. Das Europa der Nationen wird in diesem Manifest für gescheitert erklärt, die Abschaffung der Nationalstaaten gefordert und die Gründung einer Europäischen Republik proklamiert. Diese Gründung wird dabei von den Initiatoren als ein erster Schritt auf dem Weg zu einer globalen Demokratie verstanden.

Bereits mehr als fünf Jahre zuvor, am 24. März 2013, haben Guérot und Menasse im Wirtschaftsteil der Frankfurter Allgemeinen Sonntagszeitung

einen Essay veröffentlicht und hier die Notwendigkeit der Gründung der Europäischen Republik beschworen. Unter dem Titel „Es lebe die europäische Republik!“ wird die Idee einer trans- bzw. nachnationalen europäischen Demokratie skizziert. In ihrem Argumentationsgang stützen sich die Autorin und der Autor dabei auf den CDU-Politiker Walter Hallstein, der 1958 zum ersten Präsidenten der Kommission der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft gewählt wurde. „Die Abschaffung der Nation ist die europäische Idee!“, so wird Walter Hallstein als Vordenker der Vereinigten Staaten von Europa im Essay zitiert. Bei dieser Aussage Hallsteins handle es sich um einen „Satz, den weder der heutige Kommissionspräsident noch die gegenwärtige deutsche Kanzlerin wagen würde auszusprechen. Und doch: Dieser Satz ist die Wahrheit.“

Der Historiker Heinrich August Winkler hat dann allerdings in einem Artikel im Spiegel (Ausgabe 43/2017) eingewendet, dass das Hallstein zugeschriebene wörtliche Zitat in den zugänglichen Reden und Schriften Hallsteins nicht aufzufinden sei und den Autoren „postfaktische Geschichtsbeurteilung“ vorgeworfen. Auf diesen Vorwurf angesprochen musste Menasse zugeben, dass er tatsächlich keine Quelle für das Zitat angeben kann. Aber – so seine Verteidigung – Hallstein hätte den Satz sinngemäß so formulieren können. Die dichterische Freiheit erlaube es, den Politiker in diesem Sinne zu zitieren bzw. eine solche Äußerung zu konstruieren. In einer Erwiderung auf Winkler, verteidigten dann Menasse und Guérot in der Wochenzeitung Der Freitag (Ausgabe 43/2017) nochmals ihre Idee der Europäischen Repu-



blik und führen an, dass die Nation ein künstliches Produkt sei und keine „ontologische Sehnsucht der Menschen“. Zudem weisen sie Winklers These zurück, dass die Abschaffung der Nationen bzw. Nationalstaaten letztlich einen Nationalismus forcieren.

Die Soziologin Cornelia Koppetsch hält in ihrer Auseinandersetzung mit dem aufkommenden bzw. erstarkenden Rechtspopulismus in Europa fest, dass dieser als eine Reaktion auf Globalisierung und Transnationalisierung zu verstehen sei (Koppetsch 2019). Das Phänomen der Nationenbildung bzw. die Entstehung von Nationalstaaten will sie in diesem Zusammenhang aber nicht als das dem Rechtspopulismus zu Grunde liegende Problem verstehen. Denn

„die Identifikation mit der Nation war eine progressive, keine regressive Kraft. Die Ausdehnung von Staatsbürgerrechten wirkte sich als integrativer Mechanismus auf ethnische, religiöse und regionale Spaltungen aus, die im Lauf des 20. Jahrhunderts durch deren sozialpolitische Umdeutung gleichsam eingeehgt werden konnten“ (Koppetsch 2019, 186).

Rechtspopulistische Parteien orientieren sich genau an diesem Inklusionsversprechen des Nationalstaats. Allerdings wird durch die Identifikation mit der ethnisch und kulturell homogenen Nation (bzw. durch die Identifikation mit dem „Volk“ als „natürliche“ Gemeinschaft) ein politisches Subjekt beschworen, dass eine regressive Kraft der Exklusion mit sich bringt.

Nationalstaaten zeichnen sich – das gilt es im Folgenden auszuweisen – durch ein Wechselspiel von Inklusion und Exklusion aus, das politisch unterschiedlich in Anspruch genommen

werden kann. Wie sich dieses Wechselspiel gestaltet, hängt nicht zuletzt mit dem Verständnis des Nationalstaats zusammen. Dabei liegt das Augenmerk auf dem Begriff der Nation, kann doch der Staat als politische Organisation der Nation verstanden werden. Allerdings

 Nationalstaaten zeichnen sich durch ein Wechselspiel von Inklusion und Exklusion aus

gibt es keinen allgemein anerkannten Begriff der Nation und somit auch keine einheitliche, sozialwissenschaftliche Theorie der Nation. So hält Max Weber den Begriff der Nation auch nicht für einen soziologischen, sondern für einen normativen Begriff:

„Nation‘ ist ein Begriff, der, wenn überhaupt eindeutig, dann jedenfalls nicht nach empirischen gemeinsamen Qualitäten der ihr Zugerechneten definiert werden kann. Er besagt, im Sinne derer, die ihn jeweilig brauchen, zunächst unzweifelhaft: daß gewissen Menschengruppen ein spezifisches Solidaritätsempfinden anderen gegenüber zuzumuten sei, gehört also der Wertesphäre an. Weder darüber aber, wie jene Gruppen abzugrenzen seien, noch darüber, welches Gemeinschaftshandeln aus jener Solidarität zu resultieren habe, herrscht Übereinstimmung.“ (Weber ⁵1980, 528)

Trotz dieser Kritik an ihrer Uneindeutigkeit, ist die Idee der Nation weiterhin wirkmächtig. Ein Ende des Nationalstaats ist – trotz Globalisierung und Transnationalisierung – nicht abzusehen, vielmehr hat sich der Nationalstaat als Ordnungsmodell weltweit durchgesetzt.

und Identifikationsbereitschaft von ihren Angehörigen zu verlangen und erlangen. Und keine ist je in der Lage gewesen, ein solches Maß an solidaritätsgestützter Wohlfahrtssicherung und ein derartiges Niveau an öffentlichen Dienstleistungen herzustellen, wie der Nationalstaat.“ (Koppetsch 2019, 182)

Dieses Ordnungsmodell des Nationalstaats entsteht – so jedenfalls rekonstruiert es Dieter Langewiesche – im späten 18. Jahrhundert im Kontext einer „egalitären Befreiungsideologie“ und geht mit dem Verständnis einer einheitsstiftenden Nation einher.¹ Als Grundbedingungen und zugleich Grundprobleme des Nationalstaats lassen sich die Pole von Partizipation und Ausgrenzung nennen (Langewiesche 2000a und Langewiesche 2000b, 39–44) – oder in anderen Worten: Der Nationalstaat changiert zwischen Inklusion und Exklusion. Mit dem Nationalstaat geht das Versprechen der gegenseitigen Solidarität und aktiven politischen Teilhabe einher. Überwunden werden soll eine ständische bzw. sippenförmige Ordnung, der Nationalstaat im Sinne einer Partizipationsgemeinschaft tritt an diese Stelle.

„Erst die Zugehörigkeit zur ‚Nation‘ hat zwischen Personen, die bis dahin Fremde füreinander gewesen waren, einen solidarischen Zusammenhang gestiftet. Die Leistung des Nationalstaats bestand also darin, daß er zwei Probleme in einem gelöst hat: er machte auf der Grundlage eines neuen Legitimationsmodus eine neue, abstrakte Form der sozialen Integration möglich.“ (Habermas 1999a, 135)

Nationalstaaten gründen ihre Staatlichkeit auf der Idee einer gemeinsamen Nation. Der Nation werden verschie-

Die (ungleichzeitige) Entstehung eines neuen Ordnungsmodells

„Was den Nationalstaat auszeichnet, ist [...] die Zusammenführung von hoher Steuerungsfähigkeit mit Mobilisie-

rungs- und Solidaritätsbereitschaft. Keine andere Ordnung ist je in der Lage gewesen, eine derart hohe Opfer-

¹In diesem Kontext ist zu erwähnen, dass der Historiker Theodor Schieder den Begriff des Nationalismus wertneutral verwendet und darunter eine „spezifische Integrationsideologie“ versteht.



dene konstitutive Attribute zugeschrieben, beispielsweise die Abstammung, die Sprache, die Geschichte, die Kultur oder das politische Bekenntnis. Abhängig davon, welche konstitutiven Attribute der Nation in den Vordergrund gerückt werden, lassen sich drei Modelle unterscheiden (vgl. dazu bspw. Koselleck et al. 1992 und Böckenförde ²2000a): Volksnation, Kulturnation und Willensnation. Die beiden ersten Modelle gehen mit einer essentialistischen bzw. substantialistischen Lesart der Nation einher; unterstellt wird die quasi-natürliche Gegebenheit der Nation bzw. eine vorpolitische Schicksalsgemeinschaft. Dem dritten Modell liegt eine politisch-voluntative bzw. kontraktualistische Lesart der Nation zu Grunde.

(1) Nation kann im Sinn einer „Volksnation“ entworfen werden, als eine Abstammungsgemeinschaft, ethnisch homogene Gruppe oder Einheit. Ein solches ethnozentrisches Verständnis der Nation geht von einer naturgegebenen, ahistorischen gesellschaftlichen Ordnung aus. Nation ist in gewisser Weise ein „Wesensbegriff“. Das Bekenntnis zu einem gemeinsamen Staat basiert auf (vermeintlich) unwandelbaren Kriterien der Nation. Der Rekurs auf die Ethnizität bzw. Abstammung dient konstruktiv zur Beschreibung und Festigung des Selbstverständnisses einer Gemeinschaft. Allerdings geht dieser Rekurs immer auch mit einem „Ab- und Ausgrenzungsdiskurs“ einher. Es handelt sich um ein Verständnis von Nation, das auf einen exklusiven Volksbegriff Bezug nimmt.

(2) Nation kann im Sinne einer „Kulturnation“ entworfen werden, hier wird die Gemeinsamkeit der Sprache, Geschichte und Kultur betont und eine homogene kulturelle Einheit unterstellt. Auch eine solche Definition der Nation bezieht sich auf kulturell-objektive Gegebenheiten und konstruiert eine generationenübergreifende Gemeinschaft, die sich anhand bestimmter Merkmale identifizieren lässt.

(3) Weiterhin findet sich das Modell der „Willensnation“. Diese Nation bringen die Staatsbürgerinnen und Staatsbürger durch ein gemeinsames politisches Bekenntnis hervor. Die Legitimität des Nationalstaates wird von einem gemeinsamen subjektiv-politischen Gründungsakt bzw. Vertrag abhängig macht. Ernest Renan versteht – so führt er es in seiner am 11. März 1882 gehaltenen Vorlesung in der Sorbonne aus – unter der Nation

„eine Seele, ein [...] geistiges Prinzip. Zwei Dinge, die in Wahrheit nur eins sind, machen diese Seele, dieses geistige Prinzip aus. Eines davon gehört der Vergangenheit an, das andere der Gegenwart. Das eine ist der gemeinsame Besitz eines reichen Erbes an Erinnerungen, das andere das gegenwärtige Einvernehmen, der Wunsch zusammenzuleben, der Wille, das Erbe hochzuhalten, welches man ungeteilt empfangen hat.“ (Renan 1996, 34)

Deutlich wird, dass Renan die Nation im Sinn eines geistigen Prinzips weit mehr historisiert, als dass daraus der Entwurf einer Kulturnation entstehen könnte. Renan legt keine objektive Bestimmung der Nation vor, die Einheit wird auf die Vergangenheit rückblickend konstruiert:

„Eine Nation ist also eine große Solidargemeinschaft, getragen vom Gefühl der Opfer, die man gebracht hat, und der Opfer, die man noch bringen will. Sie setzt eine Vergangenheit voraus und lässt sie in der Gegenwart in eine handfeste Tatsache münden: in die Übereinkunft, den deutlich geäußerten Wunsch, das gemeinsame Leben fortzusetzen. Das Dasein einer Nation ist – erlauben Sie mir dieses Bild – ein Plebiszit Tag für Tag, wie das Dasein des einzelnen eine dauerhafte Behauptung des Lebens ist.“ (Renan 1996, 35)

Nationalstaatliche Grenzen sind diesem Verständnis nach nichts anderes

als der (räumliche) Rahmen der demokratischen Verfassung (vgl. Maus 2001).

Die Geschichtswissenschaften haben gezeigt, dass sich die Idee einer ahistorischen gesellschaftlichen Ordnung, einer ethnisch homogenen Abstammungsgemeinschaft nicht halten lässt, denn die Ethnogenese folgt auf die Nationalstaatsbildung und geht ihr nicht voraus (vgl. Hobsbawm ³2005



Aber auch wenn es sich bei der Nation um eine „vorgestellte Gemeinschaft“ handelt, so ist sie deshalb noch nicht „falsch“ oder „unecht“

und Anderson ²2005). Gleiches gilt beim Bezug auf eine gemeinsame Vergangenheit: die Geschichte wird letztlich umgeschrieben und in eine „nationale“ Geschichte, ein gemeinsames Narrativ verwandelt. Somit bleibt festzuhalten, dass

„die Nation nicht etwas apriorisch Vorgegebenes ist, nicht ein Urgedanke der Schöpfung, der an sich immer schon da ist und in der Geschichte nur seine Entfaltung erfährt, und auch nicht etwas im Menschsein des Menschen mit Notwendigkeit Angelegtes. Die Nation ist eine historisch-politische Bildung, gebunden an eine historisch-politische Situation, die sich angebbar beschreiben läßt, und in ihrer Eigenart abhängig von konkreten Konstellationen. Das politisch orientierte Wir-Bewußtsein, das die Nation kennzeichnet, und der damit verknüpfte, gemeinsame Handlungswille bilden sich nicht gesetzmäßig oder nach Naturnotwendigkeit, sie bilden sich historisch -konkret“ (Böckenförde ²2000a, 41–42).

Aber auch wenn es sich bei der Nation um eine „vorgestellte Gemeinschaft“ (Anderson ²2005) handelt, die keine natürliche Grundlage besitzt, so ist diese deshalb (weil es sich um ein soziales

Konstrukt handelt) noch nicht „falsch“ oder „unecht“. Soziologisch gesprochen handelt es sich bei der Nation näm-

lich um eine „gesellschaftliche Tatsache“ (Émile Durkheim), die außerhalb der individuellen Verfügbarkeit liegt.

wurde insbesondere durch das Gesetz zur Reform des Staatsangehörigkeitsrechts vom 15. Juli 1999, wenn nicht zurückgewiesen, so mindestens doch deutlich relativiert. Zugleich hat die der Reform des Staatsangehörigkeitsrechts vorausgehende öffentliche Debatte gezeigt, dass die Vorstellung Deutschlands als eine Volk Nation bzw. Kulturnation durchaus verbreitet war (bzw. immer noch ist). Im Koalitionsvertrag von SPD und Bündnis 90/Die Grünen von 1998 wurde eine Änderung des „Reichs- und Staatsangehörigkeitsrechts“ vereinbart. Auf den vorgelegten Gesetzesentwurf reagierten CDU und CSU mit einer bundesweiten Unterschriftenkampagne, die unter dem Motto „Ja zur Integration – nein zur doppelten Staatsbürgerschaft“ stand.

Die Besonderheiten des deutschen Nationalstaats

Im Vergleich zur Entwicklung anderer westeuropäischer Nationalstaaten ist der deutsche Nationalstaat durch die lange Zeit gekennzeichnet, die die deutsche Nation zur Herstellung einer staatlichen Einheit benötigte. Um 1800 war in Deutschland von einem einheitlichen staatlichen oder sozialen Gebilde wenig zu sehen. Dem Philosophen Helmuth Plessner galt das Deutsche Reich von 1871 bis 1918 deshalb als „verspätete Nation“ (Plessner ⁵1994), entstanden aus Krieg und Gewalt. Der deutsche Nationalstaat des Deutschen Kaiserreichs war eine bundesstaatlich organisierte, konstitutionelle Monarchie. Seine Gründung beruhte nicht auf einer nationalen Massenbewegung und demokratischen Willensbekundung, sondern auf einem obrigkeitstaatlichen Einigungsbeschluss. Außerdem brachte er nur einem Teil der deutschen Nation die staatliche Einheit, die Grenzen von Nation und Staat wurden also nicht zur Deckung gebracht (vgl. Planert 2004).

markiert dann das Wiedererstehen eines deutschen Nationalstaats, verbunden mit der Idee, dass das deutsche Volk trotz der politischen Teilung als solches weiter existiert habe.

Interessant ist in diesem Zusammenhang die Diskussion um die Reform des Staatsangehörigkeitsrechts. Die Staatsangehörigkeit gilt als eine „Institution des Nationalstaats“ (von Münch 2007,4). Dieser regelt nach völkerrechtlichen Vorgaben selbst, wer als Staatsangehöriger verstanden wird und wie die Staatsangehörigkeit erworben werden kann. Artikel 15 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte schreibt ein Recht auf Staatsbürgerschaft fest, wobei aus diesem Recht keine Verpflichtung eines Staates erwächst, Bewerberinnen und Bewerber seine Staatsangehörigkeit zu verleihen. Aus der Staatsbürgerschaft begründen sich Rechtsbeziehungen zwischen Staat und Bürger. Deutscher im Sinne des Staatsangehörigkeitsrechts der Bundesrepublik Deutschland ist, wer die deutsche Staatsangehörigkeit besitzt. Das deutsche Staatsverständnis wurde durch das Konzept der Abstammungsnation geprägt, auf dem exklusiven Prinzip der Abstammung beruhte somit auch die Zugehörigkeit als Staatsbürger bzw. Staatsbürgerin (vgl. dazu Böckenförde ²2000b).

Die essentialistische Lesart der Nation als Abstammungsgemeinschaft

Rückblickend kann dieses Gesetz als eines der wichtigsten der damaligen rot-grünen Bundesregierung verstanden werden, ging mit ihm doch ein Paradigmenwechsel einher. Mit ihm wurde zum 1. Januar 2000 das bislang für die Bundesrepublik Deutschland maßgebliche Reichs- und Staatsangehörigkeitsgesetz vom 22. Juli 1913 abgelöst. Neben dem bisher ausschließlich geltenden Abstammungsprinzip („ius sanguinis“) wurde nun auch das Geburtsort- bzw. Territorialprinzip („ius soli“) eingeführt. Unter bestimmten Voraussetzungen war es in Deutschland geborenen Kindern, deren Eltern die deutsche Staatsangehörigkeit nicht besaßen, nun möglich, mit ihrer Geburt in Deutschland neben der Staatsangehörigkeit der Eltern auch die deutsche Staatsangehörigkeit zu erwerben. Die damit einhergehende Verpflichtung

Das Verständnis der deutschen Nation nach 1989 changiert zwischen Volk Nation, Kulturnation und Willensnation

Das Verständnis der deutschen Nation nach 1989 changiert zwischen Volk Nation, Kulturnation und Willensnation. Die Ausgangslage des Jahres 1945 war, dass die Nation in zwei Staaten geteilt war. Die Wiederherstellung der nationalen Einheit wurde in der Bundesrepublik – anders als in der Deutschen Demokratischen Republik – zum vorrangigen politischen Ziel erklärt. Allerdings hatten sich die Westdeutschen mehrheitlich wohl mit der Teilung abgefunden.² Das Jahr 1989

²Die „sozialistische“ Verfassung der Deutschen Demokratischen Republik von 1968 enthielt – bis zur Änderung im Jahr 1974 – noch einen Hinweis auf die deutsche Nation. In Artikel 1 hieß es: „Die Deutsche Demokratische Republik ist ein sozialistischer Staat deutscher Nation. Sie ist die politische Organisation der Werktätigen in Stadt und Land, die gemeinsam unter Führung der Arbeiterklasse und ihrer marxistisch-leninistischen Partei den Sozialismus verwirklichen.“ Nach der Verfassungsänderung wurde zwar das Recht auf nationale Selbstbestimmung betont, der Hinweis auf die deutsche Nation aber ersatzlos gestrichen und die DDR als „untrennbarer Bestandteil der sozialistischen Staatengemeinschaft“ (Artikel 6, Abs. 2) verstanden.

bzw. im Recht vorgesehene Optionspflicht, sich mit Erreichen der Volljährigkeit zwischen der deutschen und der ausländischen Staatsangehörigkeit der Eltern zu entscheiden, ist mit dem 20. Dezember 2014 durch eine Neuregelung des Gesetzes zur Re-

form des Staatsangehörigkeitsrechts vom 15. Juli 1999 nochmals verändert worden. Wenn die Kinder in Deutschland aufgewachsen sind, können sie nun beide Staatsangehörigkeiten behalten und müssen sich nicht mehr für eine Staatsangehörigkeit entscheiden.

gation der Verfassung bzw. der demokratischen Selbstgesetzgebung. Zugestanden wird, dass die „rechtlich konstituierte Staatsbürgerschaft angewiesen [bleibt] auf das *Entgegenkommen* eines konsonanten Hintergrundes von rechtlich nicht erzwingbaren Motiven und Gesinnungen eines am Gemeinwohl orientierten Bürgers“ (Habermas 1992, 641). Die ethisch imprägnierte Gesinnung der Staatsbürgerin bzw. des Staatsbürgers, das den Staat tragende Ethos, das Interesse an einer gemeinsamen politischen Kultur, reproduziert sich diesem Verständnis nach durch die staatsbürgerliche Praxis bzw. die gemeinsame politische und soziale Teilhabe selbst, nicht durch den Rekurs auf vopolitische Grundlagen im Sinne einer Verwurzelung in einer (imaginierten) Nation bzw. in (imaginierten) ethnisch-kulturellen Gemeinsamkeiten. „Die demokratische Staatsbürgerschaft braucht nicht in der nationalen Identität eines Volkes verwurzelt zu sein; ungesehen der Vielfalt verschiedener kultureller Lebensformen, verlangt sie aber die Sozialisation aller Staatsbürger in einer gemeinsamen politischen Kultur.“ (Habermas 1992, 643; vgl. auch Habermas 1999a, 160-167)

Zur „Inklusionsexklusivität“ des Nationalstaats

Der Nationalstaat ist ein Ordnungsmodell, in dem sich Inklusion und Exklusion einander bedingen. Jürgen Habermas spricht vom „Janusgesicht der Nation, die sich im Inneren öffnet und nach außen abschließt“ (Habermas 1999b, 157). Die Bildung eines Nationalstaates vollzieht sich stets als ein doppelseitiger Prozess: nach innen Inklusion, nach außen Exklusion. Die Inklusivität und damit zugleich die Exklusivität der Zugehörigkeit zum Staat im Sinn der Staatsbürgerschaft dürfte augenfällig sein: Die Staatsangehörigkeit ist eine Voraussetzung für die In-

stattfinden, auf den dieser für seinen Erhalt notwendigerweise angewiesen ist? Denn der freiheitlich-liberale, demokratische Rechtsstaat ermöglicht seinen Staatsbürgerinnen und Staatsbürgern ein Höchstmaß an politischer Inklusion und zugleich an individuellen Entfaltungsmöglichkeiten. Damit befördert er zugleich ein Höchstmaß an Exklusivität, dass sich – soziologisch gesprochen – in unterschiedlichen gesellschaftlichen Milieus niederschlägt.

Zwischen Vertretern des Liberalismus und des Kommunitarismus ist umstritten, inwieweit die Inklusion in einen Staat und die damit verbundenen Pflichten und Rechte der Staatsbürgerin bzw. des Staatsbürgers über mehr als einen fiktiven Vertragsschluss im Sinne eines politisch-voluntativen Aktes abgesichert werden muss. Wie kann der „sense of belonging“, also das Zugehörigkeitsgefühl, zum Staat hergestellt bzw. stabilisiert werden?

Jürgen Habermas hat (in liberaler Diktion und im Anschluss an Dolf Sternberger) die Idee des Verfassungspatriotismus skizziert, der sich als reflektierte Identifikation mit den selbst gewählten Rechtsprinzipien zeigt. Die Loyalität der Staatsbürgerin bzw. des Staatsbürgers gilt in der Staatsbür-

Von liberalen Theoretikerinnen und Theoretikern wird insbesondere sogenannten Einwanderungsstaaten zugeschrieben, dass diese sich als Willensnationen entwerfen und eine Anerkennung der ethnischen und kulturellen Vielfalt praktizieren. Doch das muss nun nicht in einen Abgesang des Nationalstaats führen. Auch wenn die Philosophie bzw. eine Politik des Multikulturalismus – ähnlich wie die Ideale der französischen Revolution – eigentlich einen

 Der Nationalstaat ist ein Ordnungsmodell, in dem sich Inklusion und Exklusion einander bedingen

klusion, zugleich ist damit auch die Grenze der Inklusion markiert bzw. die „Inklusionsexklusivität für Staatsbürger“ (Jost Halfmann). Der Staat verlangt von seinen Staatsangehörigen bestimmte „Gehorsamsleistungen“, als Steuerstaat beispielsweise die Zahlung von Steuern, als Rechtsstaat die Befolgung von Gesetzen. Im Gegenzug garantiert er seinen Bürgerinnen und Bürgern bestimmte Leistungen bzw. stellt die Gewährleistung dieser Leistungen sicher.³

Der Streit um die Legitimationskraft der Nation und die unterschiedlichen Lesarten des Nationalstaats ist Teil eines Streits, der im Kontext der Politischen Philosophie zu verorten ist. Die Schlüsselfrage lautet: Wie kann eine Identifikation der Bürgerin bzw. des Bürgers mit ihrem bzw. seinem Staat

³ In den Menschenrechtsabkommen der Vereinten Nationen nimmt der Nationalstaat eine Schlüsselrolle ein: Er ist weniger der maßgebliche Ort der Bestimmung von Rechtsstaat, Wohlfahrtsstaat und Demokratie; vielmehr steht er als Garant für Rechtsstaatlichkeit, Wohlfahrtsstaatlichkeit und Demokratie. Wo findet sich anstelle des Nationalstaats ein Subjekt, ein funktionsfähiges supranationales Ordnungsmodell, an das die Inklusionsansprüche adressiert werden könnten? Faktisch sind es weiterhin Nationalstaaten, die mit internationalen Vereinbarungen einen rechtlichen Rahmen der Inklusion schaffen. Außerdem: Auch ein größerer transnationaler Rahmen muss im Sinne der Stabilität auf eine verbindliche politische Kultur rekurren können.



LITERATUR

- Anderson, Benedict (²2005): Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts, Frankfurt am Main – New York.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (²2000a): Die Nation – Identität in Differenz, in: Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Staat. Nation. Europa. Studien zur Staatslehre, Verfassungstheorie und Rechtsphilosophie, Frankfurt am Main, 34–58.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (²2000b): Staatsbürgerschaft und Nationalitätskonzept, in: Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Staat. Nation. Europa, Frankfurt am Main, 59–67.
- Habermas, Jürgen (1992): Staatsbürgerschaft und nationale Identität, in: Habermas, Jürgen: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt am Main, 632–660.
- Habermas, Jürgen (1999a): Der europäische Nationalstaat – Zu Vergangenheit und Zukunft von Souveränität und Staatsbürgerschaft, in: Habermas, Jürgen: Die Einbeziehung des Anderen, Frankfurt am Main, 128–153.
- Habermas, Jürgen (1999b): Inklusion – Einbeziehen oder Einschließen? Zum Verhältnis von Nation, Rechtsstaat und Demokratie, in: Habermas, Jürgen: Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt am Main, 154–184.
- Halfmann, Jost (2002): Der moderne Nationalstaat als Lösung und Problem der Inklusion in das politische System, in: Hellmann, Kai-Uwe/Schmalz-Bruns, Rainer: Theorie der Politik. Niklas Luhmanns politische Soziologie, Frankfurt am Main, 261–286.
- Hobsbawm, Eric J. (³2005): Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780, Frankfurt am Main/New York.
- Koppetsch, Cornelia (2019): Die Gesellschaft des Zorns. Rechtspopulismus im globalen Zeitalter, Bielefeld.
- Koselleck, Reinhart/Gschnitzer, Fritz/Werner, Karl Ferdinand/Schönemann, Bernd (1992): Volk, Nation, Nationalismus, Masse, in: Koselleck, Reinhart/Conze, Werner/Brunner, Otto (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Band 7, Stuttgart, 141–431.
- Langewiesche, Dieter (2000a): „Nation“, „Nationalismus“, „Nationalstaat“ in der europäischen Geschichte seit dem Mittelalter – Versuch einer Bilanz, in: Langewiesche, Dieter/Georg Schmidt (Hg.): Föderative Nation. Deutschlandkonzepte von der Reformation bis zum Ersten Weltkrieg, München, 9–32.
- Langewiesche, Dieter (2000b): Nation, Nationalismus, Nationalstaat in Deutschland und Europa, München.
- Maus, Ingeborg (2001): Die Bedeutung nationalstaatlicher Grenzen. Oder: Die Transformation des Territorialstaates zur Demokratie, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 3/2001, 313–323.
- Planert, Ute (2004): Nation und Nationalismus in der deutschen Geschichte, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B 39/2004, 11–18.
- Plessner, Helmuth (⁵1994): Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes, Frankfurt am Main.
- Renan, Ernest (1996): Was ist eine Nation? Rede am 11. März 1882 an der Sorbonne. Mit einem Essay von Walter Euchner, Hamburg, 7–37.
- von Münch, Ingo (2007): Die deutsche Staatsangehörigkeit. Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft, Berlin.
- Weber, Max (⁶1980): Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie. Besorgt von Johannes Winckelmann. Studienausgabe, Tübingen.

universellen Geltungsanspruch mit sich bringt, so bleibt der zentrale Handlungsrahmen doch die einzelne Nation bzw. der einzelne Nationalstaat. So wendet sich das in der Regel als Referenzmodell angeführte kanadische Modell gegen die Idee einer Abstammungsgemeinschaft und auch die Idee einer Kulturnation



Einwanderungsgesellschaften zeichnen sich häufig durch ein schwaches sozialistisches Arrangement aus

scheidet wegen des ausdrücklichen Rechts auf kulturelle Vielfalt aus. Und doch hält Kanada an der Idee der Nation fest und bricht nicht aus den Polen von Inklusion und Exklusion aus. Die Inklusionsexklusivität der kanadischen

Staatsbürgerschaft bleibt erhalten, die Erlaubnis der Einwanderung bzw. der Erwerb der Staatsbürgerschaft wird an individuelle Qualifikationen gebunden bzw. an Bedingungen geknüpft.⁴ Bewerberinnen und Bewerber werden nicht nach ethnischen Kategorien, sondern nach einem Punktesystem ausgewählt, das sich an Bildungsstand, Alter und Sprachkenntnissen orientiert. Einwanderung ist in diesem Sinne begrenzt, nicht unbegrenzt möglich und sie ist am (wirtschaftlichen) Nutzen orientiert. Au-

ßerdem ist folgendes zu beachten: Einwanderungsgesellschaften zeichnen sich häufig durch ein schwaches sozialstaatliches Arrangement aus. Der starken politischen Inklusion durch die Verleihung der Staatsbürgerschaft folgt keine starke (staatlich abgesicherte) soziale Inklusion.

Der Grund für diese Form der Inklusionsexklusivität liegt darin, dass Inklusion eben zugleich auf eine Exklusivität angewiesen ist: „Untersuchungen zeigen, dass solidaritätsgenerierende

⁴ In der Verfassung des französischen Volkes vom 24. Juni 1793 findet sich eine Regelung der Staatsbürgerschaft, die als besonders inklusiv bezeichnet bzw. deren universeller Charakter betont wird. Sie verleiht Ausländern sehr schnell den Stand des Bürgers bzw. ermöglicht diesen „die Ausübung der Rechte eines französischen Bürgers“. Und doch macht die Verfassung die Staatsbürgerschaft von Bedingungen abhängig. So muss der Ausländer (ein Mann) das Alter von 21 Jahren erlangt haben, seit einem Jahre in Frankreich seinen Wohnsitz haben und dort von seiner Arbeit leben (oder Besitz erworben, einen Französin geheiratet, ein Kind angenommen, einen Greis ernährt haben).



Inklusionen umso besser funktionieren, je schärfer und stärker auch ihre Exklusionsmechanismen ausgeprägt sind“ (Koppetsch 2019, 183–184). Anders formuliert: Die Reproduktion der staatsbürgerlichen Solidarität hängt offensichtlich daran, dass die Solidarität auch eine Grenze kennen darf.

Und so darf das Selbstverständnis der Kanadierinnen und Kanadier als Bürgerinnen und Bürger einer inklusiven Staatsnation nicht einfach mit dem formalen Bekenntnis zu einer Verfassung gleichgesetzt werden. Beim Kon-

zept des Multikulturalismus handelt es sich um einen wesentlichen Bestandteil einer nationalen Erzählung, unter der die Kanadier das verstehen, was sie zu Kanadiern macht. Auch in diesem Modell der Willensnation wird eine kollektive nationale Identität kreiert, die es erlaubt, zwischen dem Staat zugehörigen und nicht-zugehörigen Personen zu unterscheiden. Trotz seiner universalen Ideale bringt auch das „inklusive“ Modell der Willensnation ein hartes Ein- und Ausschließungskriterium mit sich: das der Staatsbürgerschaft.

KURZBIOGRAPHIE

Axel Bohmeyer (* 1975), Dr. phil., Professor für Erziehungswissenschaft an der Katholischen Hochschule für Sozialwesen Berlin. Forschungsschwerpunkte: Bildungs- und Erziehungsphilosophie, Pädagogische Anthropologie, Sozialphilosophie und Sozialethik. Aktuelle Veröffentlichung: Bohmeyer, Axel (2017): Soziale Arbeit: Säkulare Selbstverständnisse, religiöse Bezüge und lebensweltorientierte Zugänge, in: Nauerth, Matthias (Hrsg.): Religions-sensibilität in der Sozialen Arbeit. Positionen, Theorien, Praxisfelder, Stuttgart, 145–156.



Kosmopolitismus vs. Nationalismus?



Vermittlungsversuche

Kosmopolitismus wird weithin als Gegenkonzept zur Nation angesehen. Im folgenden Beitrag wird diese Opposition auf den Ebenen von Identitätsbildung, politischer Prozesse und ethischer Theoriebildung relativiert. Dazu wird die Position der politischen Philosophin Seyla Benhabib herangezogen, die einen „Kosmopolitismus ohne Illusion“ ausformuliert hat, d. h. einen Kosmopolitismus, der eine enge Bindung an den Nationalstaat und an die Staatsbürgerschaft aufweist. Die Auflösung der Frontstellung ist nicht nur ethisch geboten; vor allem ist sie auch deshalb wichtig, weil aktuell mit der angeblichen Unvereinbarkeit von Kosmopolitischem und Nationalem bzw. Kommunitaristischem konstruktive Auseinandersetzungen innerhalb öffentlicher politischer Debatten unmöglich geworden sind.

Vor etwa fünfundzwanzig Jahren haben politische Philosoph_innen im liberalen Mainstream wieder verstärkt das Konzept des Kosmopolitismus aufgegriffen. Kennzeichen dafür sind

„a) Individualismus: Von letzter moralischer Wichtigkeit sind Menschen oder Personen – nicht Familien, Stämme, Nationen oder ethnische, kulturelle oder religiöse Gemeinschaften. Letztere haben nur dank ihrer individuellen Mitglieder moralische Bedeutung.

b) Universalismus: Der Status letzter moralischer Wichtigkeit kommt allen lebenden Menschen gleichermaßen zu – nicht nur einigen wie etwa Männern, Aristokraten, Ariern, Weißen oder Moslems.

c) Allgemeinheit der Verpflichtung: Dieser besondere Status hat globale Reichweite. Menschen haben für alle anderen letzte moralische Wichtigkeit, nicht nur für ihre Mitbürger, Glaubenskriegler usw.“ (Hahn 2009, 97).

Insofern der Kosmopolitismus der Orientierung am Individuum Priorität gegenüber der Kontextbindung der Person einräumt, gilt er ethisch

als Gegenentwurf zum Kommunitarismus. Universalismus und legitimatorischer Individualismus werden auf die globale Ebene bezogen und diese ist den partikularen Gerechtigkeitsdomänen (wie z. B. Nationen) vorzuziehen: „Was an dem Wiederaufleben des Kosmopolitismus, der in den 1990er Jahren einsetzte, eindeutig neu ist, ist der Versuch, die normative Kritik am Nationalismus auf Analysen der zeitgenössischen Globalisierung und deren Folgen zu stützen“ (Cheah 2006, 18, zitiert nach Benhabib 2016, 22). Ob das kosmopolitische Konzept aber tatsächlich in klarer Opposition zum nationalen, vor allem zum nationalstaatlichen, steht, bleibt je nach Variante offen. Sicherlich versuchen kulturkosmopolitische Positionen sowie ein ökonomischer Kosmopolitismus stärker das Konzept der Nation zu überwinden als ein politisch-ethisch orientierter Kosmopolitismus. Einerseits, weil kulturwissenschaftlich das Phänomen der Hybridität eine große Rolle spielt, d. h. der kulturelle Kosmopolitismus geht davon aus, dass aus der Begegnung von Kulturen mit anderen



Katja Winkler

Kulturen, z. B. im Kontext der Migration, nicht einfach kulturelle Übernahmen oder Kulturkonflikte entstehen, sondern etwas ganz Neues, ein Dazwischen, ein „dritter Raum“, in dem sich Identitäten als „organäre Mischformen“ herausbilden und insofern natürlich nationale Grenzen überwinden (vgl. Bhabha 2000). Andererseits, weil aus wirtschaftsliberaler Sicht das nationale Konzept hemmend wirkt bzw. gewissermaßen überflüssig erscheint, z. B. mit Blick auf die internationalen Finanz- und Arbeitsmärkte und, ganz allgemein gesprochen, hinsichtlich der Wirksamkeit nationaler wirtschaftspolitischer Zugriffsmöglichkeit auf die global ablaufenden ökonomischen Prozesse. Ein politischer Kosmopolitismus hingegen baut nicht selten das Konzept Nationalstaat in seinen Theorieentwurf ein, zumindest als eine von mehreren Ebenen, die insbesondere zur Lösung von Repräsentationsfragen, d. h. zur demokratischen Entscheidungsfindung, notwendig erscheint.

Populistische Polarisierung in der politischen Debatte

Der aktuelle politische Gebrauch des Begriffs Kosmopolitismus spiegelt diese vermittelnde Sichtweise jedoch nicht wider und suggeriert eine oppositionelle Haltung zur Nation. Zumindest im Rahmen der Debatte um gesellschaftliche Spaltung wird eine klare Trennlinie zwischen Nationalismus bzw. Kommunitarismus und Kosmopolitismus und den entsprechenden Akteuren gezogen.¹ Schablonenhaft werden *die Kosmopoliten* als überdurchschnittlich gebildet, über ein überdurchschnittliches Einkommen verfügend, mit hohem Human- und Kulturkapital ausgestattet und räumlich wie beruflich sehr mobil definiert. Sie stehen für eine offene Gesellschaft, präferieren Multikulturalismus und lehnen kulturelle Angleichung ab. Tendenziell gelten Kosmopoliten als die Gewinner der Globalisierung und vehemente Globalisierungsbefürworter. Die Nationalisten bzw. Kommunitarier hingegen werden als die Globalisierungsverlierer beschrieben, die eher durchschnittlich gebildet sind, durchschnittlich verdienen und über begrenztes Human- und Kulturkapital verfügen. Sie lehnen Multikulturalismus ab und sind weder räumlich noch professionell jenseits des Nationalstaats sehr mobil. An die Nation gebundene Kommunitaristen haben ein besonderes ökonomisches wie kulturelles Interesse an der Erhaltung nationalstaatlich eng kontrollierter Grenzen (vgl. Merkel 2017, 12). Diese hier nur umrisshaft skizzierte gesellschaftliche Konfliktlinie scheint mittlerweile fast prominenter geworden zu sein als die klassische politische Spaltung in rechts und links. Die beiden Begriffe, die unterschiedliche Narrative stabilisieren, sind Leitbegriffe der öffentlichen Auseinandersetzung geworden und werden dementsprechend strategisch verwendet. Dabei wird den Kosmopoliten vor allem die Fähigkeit „des Transzendierens“ zugesprochen, und damit auf die antiken Ursprünge

des Begriffs Bezug genommen, als der Kosmopolit derjenige war, der sich „in Gedanken und in der Praxis von den Bräuchen und Gesetzen seiner Stadt distanziert und sie von einer höheren Ordnung aus beurteilt“ (Benhabib 2016, 25). Dieses „Übersteigen“ wird damals wie heute nicht selten zum Ärgernis hoch stilisiert und im Zuge dessen wird Kosmopolitismus als „[b]evorzugte Einstellung der Eliten, die als Weltenbummler und Weltverliebte den Sorgen gewöhnlicher Bürger enthoben sind“ (Benhabib 2016, 20), beschrieben. Wie stark der Gegenwind gegen den Kosmopolitismus tatsächlich ist und von wem er tatsächlich ausgeht, variiert natürlich, jedenfalls scheint aber „[e]ine generelle Verabschiedung der Nation/des Nationalismus in globaler Dimension [...] auf Widerstand“ zu stoßen (Weigel 2019, 56).

 Vielmehr soll auf diskursive Abrüstung anstatt auf Verschärfung der Polarisierung gesetzt werden

Im Folgenden soll der Frage nachgegangen werden, wie sich das kosmopolitische und das nationale Konzept zueinander verhalten und welche Begriffsdimensionen sie auf verschiedenen Analyseebenen enthalten. Ziel ist es, die bipolare Lesart von Nationalismus und Kosmopolitismus zu relativieren, nicht allein weil sie politisch-philosophisch wie systematisch-ethisch „irreführend“ (Nida-Rümelin 2006, 231) ist, sondern auch, weil die Unterscheidung – sei es nun zwischen Kosmopolitismus und Kommunitarismus oder zwischen Kosmopolitismus und Nationalismus – im politischen Diskurs destruktiv wirkt. Es wird hier also nicht die politikwissenschaftliche

Position vertreten, dass Polarisierung grundsätzlich positiv zu bewerten ist und dass über Konflikt und Oppositionsbildung politische Auseinandersetzung am besten funktioniert, wie dies z.B. prominent Mouffe und Laclau (1991) vertreten. Vielmehr soll auf diskursive Abrüstung anstatt auf Verschärfung der Polarisierung gesetzt werden. Und dies aufgrund der Annahme, dass scharfe Oppositionsbildung im politischen Feld weniger zu einer konstruktiven Dynamik führt als zur gesellschaftlichen Spaltung, die wenigstens lähmend wirken kann.

 So gibt es *die Kosmopoliten* und *die* kommunitären Nationalisten selbstverständlich nur als politische Narrative

Zunächst muss jedoch mit Blick auf die empirische Datenlage die Vorstellung von gesellschaftlicher Spaltung abgemildert werden: So gibt es *die* Kosmopoliten und *die* kommunitären Nationalisten selbstverständlich nur als politische Narrative, und somit nicht in der Reinform, wie es die öffentlichen Debatten und darin vor allem die populistischen Einlassungen nahelegen (vgl. hierzu den Essay von Bodo Mrozek, Das populäre Feindbild der „kosmopolitischen Eliten“ 2019). Empirisch betrachtet, treten Akteure auf, die gleichermaßen kosmopolitische und kommunitaristische Ansichten vertreten (Lengfeld/Dilger 2018). Auch ethisch gibt es eine Vielzahl von Konzepten, die die kosmopolitische Sichtweise mit der kommunitaristischen, insbesondere der nationalstaatlichen, vermitteln und dies als geradezu unumgänglich ansehen. Seyla Benhabib vertritt mit ihrem „Kosmopolitismus ohne Illusion“, aus dem im Folgenden zwei Kerngedanken vorgestellt werden, eine solche Position. Um diesen politisch-philosophischen

¹ Prominent geworden, vor allem durch die rechtspopulistische Rezeption, ist auch die Unterscheidung zwischen *Somewheres* und *Anywheres*, die Goodhart (2017) für den Britischen Kontext entwickelte.



Vermittlungsversuch besser einordnen zu können, soll aber zunächst ein Blick auf die Begriffsdimensionen und Span-

nungsfelder in den Bereichen Nationalismus und Kosmopolitismus geworfen werden.

Pluralität verbunden; *ethnos* wird hingegen als homogenitätsstiftende Größe angesehen (Pluralität gibt es hier nur noch als „Ethnopluralismus“). Obwohl nationale Identität und nationale Staatsbürgerschaft keine identischen Konzepte sind, werden sie häufig miteinander verknüpft und zwar aus Gründen der

Begriffliche Vielfalt und semantische Spannungsfelder

Um die Oppositionsbildung zu relationalen Spannungsfeldern im Rahmen nationalstaatlicher Politik her-

	Identität	Politik	Ethik
National	das Volk, Nation, Kultur, Sprache, Geschichte (<i>ethnos</i>)	Staatsbürgerschaft, Nationalstaat, Recht, Demokratie (<i>demos</i>)	Kommunitarismus, partikulare Lösungen, positive Solidarität
Kosmopolitisch	Weltbürger, Menschheitsfamilie (<i>humanum</i>)	Menschenrechte, internationale Institutionen, globale Organisationen	Universalismus, Beteiligung aller Betroffenen, negative Solidarität

vieren, liegt es nahe, zunächst einmal, wie es die unten stehende Tabelle veranschaulicht, verschiedene Ebenen der Begriffsverwendung voneinander abzugrenzen:

Indem die Spannungsfelder thematisiert werden, die sich innerhalb der Matrix auftun, soll zwischen dem nationalen und dem kosmopolitischen Konzept vermittelt werden. So ist eine konsistente, schlussfolgernde Lesart, von links nach rechts und die Einhaltung der klaren (waagerechten) Trennlinie zwischen Nation(alismus) und Kosmopolitismus nicht ohne weiteres möglich. Wenn z.B. Akteure dem Konzept von Nation auf der Ebene der Identität anhängen, müssen sie noch lange nicht nationalstaatliche Politik vertreten; oder wird beispielsweise ein ethischer Kosmopolitismus vertreten, kann politisch durchaus nationalstaatlich, und das heißt kommunitaristisch, argumentiert werden; auch ein kosmopolitisch ausgedehnter Nationalismus ist denkbar und wird von identitären Bewegungen bereits vertreten. Zwei Spannungsfelder werden nun genauer vorgestellt:

A) Innerhalb des nationalen Konzepts lässt sich die Nationalstaatsfeindlichkeit des identitätspolitischen Nationalismus als ein Spannungsfeld ausmachen, das unter Umständen Integrations- bzw. Identitätsprobleme im

vorrufft. Es geht um Folgendes: In allen Nationalismen findet sich die Idee eines mythischen und idealen Ursprungs und somit der Wunsch nach der Rückkehr zur Nation als verloren geglaubter Einheit und Gemeinschaft. Diese Homogenitätsthese lässt sich mit der Aufgabe moderner Nationen kontrastieren, Volkssouveränität als Legitimationsquelle für staatliche Herrschaft in Form einer rationalen politischen Willensgemeinschaft zu etablieren, die die Viel-



In allen Nationalismen findet sich die Idee eines mythischen und idealen Ursprungs und somit der Wunsch nach der Rückkehr zur Nation als verloren geglaubter Einheit und Gemeinschaft

falt an Herkunft, individueller Konstitution, kollektiver Weltanschauung etc. zusammenhält und ordnet. Der identitätspolitische Begriff von Nation lässt sich vom ordnungspolitischen abtrennen; das zeigt sich schon durch die klassische Unterscheidung zwischen *ethnos*, d.h. Volk, das über Herkunft und Tradition definiert wird und *demos*, d.h. Staatsvolk, das die Gemeinschaft der Staatsangehörigen, der Bürger, Wähler und Steuerzahler umfasst. Mit *demos* wird die Aufgabe der Organisation von

besseren, der engeren Integration in den nationalstaatlichen Zusammenhang. Integration läuft, wenn die vopolitische Ebene des *ethnos* der Ebene des *demos* vorgeschaltet ist und mit ihr in Verbindung steht, nicht mehr allein über das Recht (der Staatsbürger), sondern über Emotion, die mit der Zugehörigkeit zu Sprachgemeinschaft, gemeinsamer Geschichte etc. einhergeht. Diese politischen Emotionen können – so die These – eine positive Bindung an die Nation als Staat befördern. Nun gibt es aktuell jedoch die Tendenz, sich aus nationalistischer Perspektive heraus kritisch gegenüber dem Nationalstaat aufzustellen, das heißt, das *demos* vom *ethnos* abzuspalten und sich allein auf das *ethnos* zu konzentrieren. Im Zuge der Hervorhebung bestimmter (leit-)kultureller Aspekte äußern identitätspolitisch argumentierende Nationalisten eine große Skepsis gegenüber demokratischer Nationalstaatlichkeit und deren Organisation von Vielfalt. Diese Bedenken können bekanntlich bis hin zur Staats- oder Demokratiefindlichkeit führen, und damit geht die nationalistische Identitätspolitik geradewegs über die Grenzen der Nation hinaus. Sie organisiert sich global und zwar in überstaatlich agierenden national-identitären Bewegungen, nutzt also letztlich ein kosmopolitisches Konzept. Nun bleibt allerdings dieser kosmopolitische Nationalismus nicht



ohne Auswirkungen auf die Identitätsbindung von Staatsbürgern. Da die Diskurse um nationale Identität von den Nationalisten, die gerade die demokratische Bindung in Form der Staatsbürgerschaft ablehnen, dominiert werden, haben es Staatsbürger unter Umständen schwerer, ihre nationale Identität und ihre Bindung an den Nationalstaat positiv zu definieren. Auf der anderen Seite ist jedoch zu beachten, dass die identitätspolitische Ausrichtung der Staatsbürger oft kosmopolitisch geprägt ist, was direkt zum zweiten Spannungsfeld führt, das innerhalb des Kosmopolitismus liegt:

B) Die Identitätsbildung der Weltbürger zum einen und die Implementierung kosmopolitischer Normen zum anderen stellen zweifellos zwei schwierige Herausforderungen für den Kosmopolitismus dar, die national(staatliche) Konzepte in der Form nicht haben. Sowohl bei der Identitätsbildung als auch bei der Durchsetzbarkeit von politischen Maßnahmen scheint ein Rückgriff auf eine eher kleine soziale Einheit, also eine überschaubarere Bezugsgröße als *die Welt*, notwendig zu sein. Das heißt jedoch nicht, dass sich in Zeiten der Globalisierung Problemlagen nicht verändert haben und sicherlich zu einem großen Teil nicht mehr innerhalb partikularer Gemeinschaften, insbesondere von Nationalstaaten, die ihre eigenen Interessen an erste Stelle stellen, gelöst werden können. Allein schon ein kurzer Blick auf die Verteilungsprobleme öffentlicher Güter wie saubere und intakte Umwelt, Klima, stabile Finanzmärkte, Frieden, Sicherheit, Gesundheit, Kontrolle ansteckender Krankheiten oder kulturelles Erbe zeigt die Grenzen nationalstaatlicher Politik auf. Die kosmopolitische Idee, dass Weltbürger auf globaler Ebene in einer transnationalen Zivilgesellschaft Probleme offenlegen, die letztlich durch globale Institutionen gelöst werden, ist jedoch zu abstrakt und deshalb nicht praktikabel. Der Kosmopolitismus muss zum einen auf identitätspolitischer und zum anderen auf ordnungspolitischer Ebene

eine stärkere Rückbindung an konkrete Gemeinschaften schaffen, damit überhaupt ein Bezug zur politischen Praxis hergestellt werden kann. Zunächst zur Ebene der Identität: Dass sich Identitätsbildung von Einzelpersonen nicht im Rahmen der Menschheitsfamilie vollzieht, sondern enger sozialer Bezüge und Einbindungen bedarf, ist sicher unumstritten. Somit wird auch eine kosmopolitische kollektive Identität nicht im globalen Kontext eingeübt, sondern im regionalen oder im nationalen. Weiterhin dürfte es kaum zu widerlegen sein, dass eine Person vielfältige Zugehörigkeiten hat, das heißt, dass lokale und überregionale Bindungen gleichzeitig bestehen; die Bürger verlieren im Zuge der Globalisierung trotz digitaler Vernetzung sicherlich nicht ihre örtliche Gebundenheit. Weltbürgertum ist letztlich eine kollektive Identität unter anderen partikularen Identitäten. Obwohl sich die Identität als sog. Weltbürger regional bildet und abspielt, lehnen Kosmopoliten den Bezug zur Nation häufig vehement ab. Als ein Grund wird genannt, dass die Nation als partikulares westliches Konzept der globalen Verständigung entgegensteht. Diese Argumentation scheint allein als Abgrenzungsstrategie zum Nationalismus zu dienen, denn bei genauerer Betrachtung ist der Kosmopolitismus selbstverständlich genauso wie der Nationalismus ein genuin „westliches“ Konzept und im Übrigen ist sogar die Idee vom notwendigen Ende des westlichen Nationalstaatsmodells eine „westliche“.

Nun zur Ebene der Politik: Es fällt auf, dass das Implementierungs- und Demokratieproblem des Kosmopolitismus maßgeblich auf seiner prekären Gemeinschaftsbindung beruht. So sind große Gemeinschaften sicherlich wegen ihrer massiven internen Heterogenität weniger verpflichtungsfähig als kleine; zumal, wenn die Adressaten der kosmopolitischen Pflichten gewissermaßen *alle* sein sollen und nicht mehr die – aktuellen und zukünftigen – Zugehörigen zu einer Gemeinschaft. Es

bereitet Probleme, Bürgerlichkeit und die damit in Verbindung stehenden Entscheidungsfindungsprozesse global zu denken, gerade wenn von multiplen Zugehörigkeiten jenseits von Staats- und Weltbürgertum auszugehen ist. Aktuell können globale Institutionen, wie die UN, politische Meinungs- und Willensbildungsprozesse über globale Inhalte, die auf nationaler Ebene prekär geworden sind, kaum auffangen.



Mit dem gleichen Respekt für alle Menschen geht nicht zwingend die Ablehnung kommunitärer nationaler Bindungen einher

Nun kann jedoch auch die These vertreten werden, dass aus dieser (bisher) fehlenden transnationalen Integrationsleistung des Kosmopolitismus keineswegs folgt, dass diese nicht mit der Zeit hergestellt werden kann bzw. sich entwickeln kann. Mit Blick auf die nicht unkomplizierte und langwierige Herausbildung des Nationalstaats schreibt Habermas über die Möglichkeit eines kosmopolitischen Bewusstseins und einer kosmopolitischen Politik, die die globalisierte Welt zusammenhalten und Pluralität im globalen Maßstab ordnen:

„Die hochartifizialen Entstehungsbedingungen des nationalen Bewusstseins sprechen gegen die defätistische Annahme, dass sich eine staatsbürgerliche Solidarität unter Fremden nur in den Grenzen einer Nation herstellen kann. Wenn sich diese Form der kollektiven Identität einem historisch folgenreichen Abstraktionsschub vom lokalen und dynastischen zum nationalen und demokratischen Bewusstsein verdankt, warum sollte sich ein solcher Lernprozess nicht fortsetzen lassen?“ (Habermas 1998, 15)

Zurzeit zeichnen sich allerdings keine allzu großen Fortschritte in diesem Lernprozess ab, im Gegenteil wird von

einer Renaissance des Nationalen gesprochen. Gründe dafür könnten darin liegen, dass weitgehend unklar bleibt – man denke nur an das Thema Flucht und Migration –, welche konkreten Verpflichtungen sich aus der kosmopolitischen Perspektive heraus ergeben und gegenüber wem; die negative Solidarität der Menschenrechte, die im Kosmopolitismus im Mittelpunkt steht, scheint nicht hinreichend zu sein.

Schließlich soll in aller Kürze noch auf das innerethische Spannungsfeld zwischen Kommunitarismus und Universalismus hingewiesen werden, das die Debatte um Nationalismus und Kosmopolitismus durchzieht. Eine eindeutige Zuordnung des Nationalismus zum kommunitaristischen Denken und des Kosmopolitismus zum Universalismus muss relativiert werden, denn ethikintern finden die beiden Konzepte kaum mehr getrennt voneinander Verwendung, so schreibt z.B. Nida-Rümelin (2006, 233):

„Entgegen der üblichen, schroffen Gegenübersetzung von kosmopolitischem Universalismus und kommunitaristischem Partikularismus sind beide unverzichtbaren Elemente jeder Normativität – Universalität und Partikularität – miteinander vereinbar [...]. Eltern haben gegenüber ihren Kindern andere

Pflichten als gegenüber den Kindern anderer Menschen. Diese normative Überzeugung ist den meisten Menschen gemeinsam und sie wird mit einem universellen Geltungsanspruch verbunden. Grundsätzlich sind besondere Pflichten gegenüber der eigenen kulturellen Gemeinschaft, den Mitgliedern derselben Nation oder Kultur mit einem normativen Universalismus vereinbar. Diese besonderen Pflichten gelten dann eben universell. Die Begründung solcher partikularen Bindungen muss aber wieder im universalistischen Modus erfolgen.“

Mit dem gleichen Respekt für alle Menschen geht nicht zwingend die Ablehnung kommunitärer nationaler Bindungen einher. Sondern diese Zugehörigkeiten können von einer kosmopolitischen Position aus als Garant für grundlegende Rechte, d. h. die Umsetzung von Menschenrechten, insbesondere sozialer Anspruchsrechte und Partizipationsrechte, gesehen werden. „In der Geschichte des kosmopolitischen Denkens haben seine gemäßigeren Vertreter sich nicht grundsätzlich gegen partikuläre Bindungen der Familien, der lokalen Gemeinschaft, der Kultur oder der Nation gestellt.“ (Nida Rümelin 2006, 233) So auch Benhabib nicht, von deren vermittelnder Position nun zwei Aspekte vorgestellt werden.

Seyla Benhabibs Kosmopolitismus ohne Illusion

Der Nationalstaat und kommunale Zusammenhänge spielen in vielen kosmopolitischen Konzeptionen eine zentrale Rollen; denn gesellschaftlicher Zusammenhalt, politische Repräsentation und Entscheidungsfähigkeit sind für einen politischen Kosmopolitismus besser über nationalstaatliche Bindung zu konstruieren als durch eine Bezugnahme auf die Welt(gesellschaft). Schon in den Begriffskomponenten spiegelt sich die Spannung, in der Kosmopoliten stets stehen: einerseits gehören sie zur Welt (*kosmos*) andererseits zur Stadt (*polites*).

Benhabib geht es in ihrem demokratietheoretischen Kosmopolitismus vor allem um die Legitimität von Herr-



Gesellschaftlicher Zusammenhalt, politische Repräsentation und Entscheidungsfähigkeit sind für einen politischen Kosmopolitismus besser über nationalstaatliche Bindung zu konstruieren

schaftsverhältnissen. Sie bindet die demokratische Legitimierung kosmo-

politischer Normen sehr stark zurück an den Nationalstaat und insbesondere an die Staatsbürgerschaft, die sie jedoch als kosmopolitische Staatsbürgerschaft definiert. Somit richtet sich Benhabib gegen Auffassungen von Nationalisten sowie gewisser Gruppen von Kosmopoliten, dass der Nationalstaat überwunden werden müsse. Für Benhabib sind Nationalstaatlichkeit und Universalismus ebenso wenig ein Widerspruch wie Kosmopolitismus und Partikularismus. Sie fragt vielmehr, welche Stellung nationale Bezugspunkte im kosmopolitischen Denken einnehmen können und müssen. Insbesondere geht sie dem Problem nach, wie Gemeinschaftsbindung so zu gestalten ist, dass eine Lösung globaler Problemlagen möglich ist, ohne diejenigen, die von solchen Problemlagen tatsächlich betroffen sind, auszuschließen. In ihrem Kosmopolitismus ohne Illusion entwickelt sie mit zwei zentralen Verfahren Antwortmöglichkeiten, nämlich mit der „demokratischen Iteration“ und mit der „Jurisgenerativität“.

Mit dem Begriff „demokratische Iteration“ bezeichnet Benhabib Prozesse, „durch die kosmopolitische Normen und der demokratische Mehrheitswille auf dem Wege öffentlicher Auseinandersetzung und Deliberation in Momenten normativer Wiederholung miteinander versöhnt werden können – wenn auch nie vollständig“ (Benhabib 2016, 167). Im Mittelpunkt steht der kosmopolitische Staatsbürger, der globale Gerechtigkeitsfragen in partikuläre Kontexte einbringt. Demokratische „Iteration findet dann statt, wenn sich das Selbstverständnis einer Gesellschaft mit jedem öffentlich geführten Diskurs ein Stück weiter verschiebt“ (Hahn 2009, 145). Es gibt neben der nationalen Ebene in Benhabibs Konzept allerdings auch transnationale Aushandlungsarenen, wie z. B. die globale Zivilgesellschaft. Transnationale, auf bestimmte Interessensgebiete, wie z. B. Klimaschutz, spezialisierte zivilgesellschaftliche Akteure, nehmen



durchaus Einfluss auf den staatsbürgerlichen Kosmopolitismus. Benhabib sieht die überregional agierenden Sozialen Bewegungen, die Akteure der Zivilgesellschaft, die sich global vernetzen, also die transnationalen Organisationen, die grenzüberschreitend tätig sind, als zentrale Antriebskräfte der demokratischen Iteration an. Denn sie ermöglichen es, neue kosmopolitische Perspektiven in partikular-gesellschaftliche Zusammenhänge hineinzu nehmen. Vor allem die Perspektive der Menschenrechte wird von diesen Akteuren auch verstärkt in die nationalen zivilgesellschaftlichen Debatten eingebracht. Benhabib geht es also um Prozesse der Aneignung, um Vermittlungsprozesse, sozusagen um kollektive Lernprozesse, die sich durch Reflexivität, Kreativität und „Jurisgenerativität“ auszeichnen. „Jurisgenerativ“ bezeichnet die „Fähigkeit des Rechts, ein normatives Bedeutungsuniversum zu schaffen, das sich von der ‚Herkunft formaler Gesetzgebung‘ oft freimachen kann, wodurch Sinn und Reichweite des Rechts selbst ausgeweitet werden“ (Benhabib 2016, 42). Vor allem die Menschenrechtserklärung hat eine solche jurisgenerative Wirkung und kann somit „neuen Akteuren die Möglichkeit geben, sich in der Öffentlichkeit

einzubringen, neue Vokabulare zu entwickeln, neue Formen von Gerechtigkeit“ (Benhabib 2016, 42). Benhabib bringt in diesem Zusammenhang die Frauenrechtsbewegung als Beispiel, deren menschenrechtliche Anliegen durch demokratische Iterationen in konkreten Kontexten „Fleisch und Blut gewinnen“ (Benhabib 2016, 149).



Mitglieder einzelner Gesellschaften handeln die globalen Fragen aus, indem sie die kosmopolitische Perspektive einnehmen und diese so in partikularen Kontexten verankern

Zusammengefasst geht ein Kosmopolitismus ohne Illusion von Folgendem aus: Globale Fragen werden nicht von der Weltgesellschaft ausgehandelt, das heißt aber nicht, dass es keine kosmopolitisch zu lösenden Problemlagen gibt. Vielmehr handeln Mitglieder einzelner Gesellschaften die globalen Fragen aus, indem sie die kosmopolitische Perspektive einnehmen und diese so in partikularen Kontexten verankern. Der Nationalstaat gewährleistet die besten Bedingungen für solche öffentlichen Aushandlungsprozesse, und auch für

die Umsetzung globaler politischer Belange ist es günstig, wenn sie unter nationalstaatlicher Regie steht. „[D]ie Interpretation und die Implementierung von Menschenrechtsnormen [sind] ganz und gar auf die demokratische Willensbildung des *demos* angewiesen [...], womit allerdings nicht gesagt sein soll, dass es weder bei den Interpretationen noch bei den Implementierungen Konflikte geben kann.“ (Benhabib 2016, 149) Kosmopolitische Themen und Denkweisen finden sich im politischen Diskurs, den Staatsbürger führen; dadurch entgrenzt sich Nationalstaatlichkeit gewissermaßen automatisch und weitet sich über die Staatsgrenzen aus.

Blickt man auf die oben beschriebenen Begriffsdimensionen vertritt Benhabib hinsichtlich der Kategorie Identität gewissermaßen einen Kosmopolitismus, hinsichtlich der Ebene der Politik jedoch eine nationalstaatliche Position. Ethisch priorisiert sie den Universalismus und den methodischen Individualismus vor den Kontextbindungen des Kommunitarismus, denn ihr geht es im Endeffekt um eine Menschenrechtsethik. Das Recht drückt sich in ihrer Konzeption nicht durch den Willen eines Volkes (*ethnos*) aus, sondern entscheidend sind gerechte Verfahren. Diese Verfahren, die zu ge-

LITERATUR

Benhabib, Seyla (2016): Kosmopolitismus ohne Illusion. Menschenrechte in unruhigen Zeiten, Frankfurt am Main.
 Bhabha, Homi (2000): Die Verortung der Kultur, Tübingen.
 Cheah, Pheng (2006): Inhuman Conditions: On Cosmopolitanism and Human Rights, Cambridge.
 Goodhart, David (2017): The Road to Somewhere: The Populist Revolt and the Future of Politics, London.
 Habermas, Jürgen (1998): Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie, auf: <<https://library.fes.de/pdf-files/akademie/online/50332.pdf>>.
 Hahn, Henning (2009): Globale Gerechtigkeit, Frankfurt am Main.
 Lengfeld, Holger/Dilger, Clara (2018): Kulturelle und ökonomische Bedrohung. Eine Analyse der Ursachen der Parteiidentifikation mit der „Alternative für Deutschland“ mit dem Sozio-ökonomischen Panel 2016, in: Zeitschrift für Soziologie 47(3), 181–

199, auf: <<https://www.degruyter.com/downloadpdf/j/zfsocz.2018.47.issue-3/zfsocz-2018-1012/zfsocz-2018-1012.pdf>>9.
 Merkel, Wolfgang (2017): Kosmopolitismus versus Kommunitarismus: Ein neuer Konflikt in der Demokratie, in: Harfst, Philipp/Kubbe, Ina/Poguntke, Thomas (Hg.): The Comparative Study of Democracy, Wiesbaden, 9–23.
 Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (1991): Hegemonie und radikale Demokratie: Zur Dekonstruktion des Marxismus, Wien.
 Nida-Rümelin, Julian (2006): Zur Philosophie des Kosmopolitismus, in: Zeitschrift für Internationale Beziehungen 13. Jg. Heft 2, 231–238.
 Weigel, Sigrid (2019): Transnationale Auswärtige Kulturpolitik – Jenseits der Nationalkultur: Voraussetzungen und Perspektiven der Verschränkung von Innen und Außen, Stuttgart: ifa, auf: <<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-62816-8>>.

rechtem Recht führen, sind in nationalstaatlichen Zusammenhängen am besten etabliert. Benhabib setzt den Fokus auf die Nation, d. h. auf den Nationalstaat, letztlich aus demokratietheoretischen Gründen, wobei auch sie sich der Frage nach der Integrationswirkung des Rechts und der Notwendigkeit positiver Solidarität stellen muss. Die Antwort findet man bei Benhabib in den Prozessen, in denen sich Staatsbürger als Autoren des Rechts wahrnehmen. Die Lösung des Integrationsproblems des Nationalstaats sieht sie in der Garantie funktionierender demokratischer Verfahren und den entsprechenden Möglichkeiten politischer Akteure, Menschenrechtsbelange zu realisieren und damit Veränderungen hin zu gerechtem positiven Recht herbeizuführen.

Fazit

1. Eine klare, bisweilen konfrontative Frontstellung zwischen Kosmopolitismus und Nationalismus, wie sie die politischen Debatten suggerieren, ist in dreierlei Hinsicht widerlegbar: a) bezogen auf die Ebene der Identität gibt es nicht *den* Kosmopoliten und *den* Nationalisten in Reinform, b) hinsichtlich der Politik greift Kosmopolitismus häufig auf Nationalstaatskonzepte zurück und Nationalismus greift nicht selten auf kosmopolitische globale Vernetzung zurück, c) in ethischer Hinsicht treten Partikularismus und Universalismus in Theorieentwürfen zumeist vermittelt auf.
2. Kosmopolitismus muss, um auf globale Problemlagen angemessen zu reagieren, auf nationale Konzepte zurückgreifen, denn er hat ein Problem der Gemeinschaftsbindung und ein damit in Verbindung stehendes Legitimationsproblem. Die Weltgemeinschaft auf globaler Ebene ist zu weit und zu unbestimmt, als dass sie sich als Bezugsgröße einer kosmopolitischen Identität oder einer Aushandlung kosmopolitischer Normen eignen würden.
3. Bei Benhabib ist der Kosmopolitismus keine Illusion, weil sie ein Modell entwickelt, das auf Nationalstaatlichkeit setzt und den kosmopolitischen Staatsbürger in den Vordergrund rückt. Indem in die Diskurse der nationalen Öffentlichkeit Menschenrechtsbelange eingebracht werden, werden staatliche Verhältnisse hinsichtlich globaler Problemfelder dynamisiert und verändert.
4. Eine Trennlinie zwischen kosmopolitisch und national bleibt aber bestehen: Der Kosmopolitismus ist mit dem identitätspolitischen Nationalismus unvereinbar bzw. nur dann vereinbar, wenn eine nationalstaatliche Vermittlung besteht.

Somit tut sich eine neue Grenzlinie auf, nämlich zwischen Kosmopolitismus und Nationalstaatsdenken auf der einen Seite und einem kosmopolitischen Nationalismus, der sich als nationalstaatsfeindlich definiert und globale Ausdehnung erfährt, auf der anderen Seite.

KURZBIOGRAPHIE

Katja Winkler (1975), Assistenzprofessorin am Institut für Christliche Sozialwissenschaften, Johannes Schasching SJ, Katholische Privat-Universität (KU) Linz. Forschungsschwerpunkte: Repräsentation in Ethik und Politik, Modernisierung religiöser Traditionen. Publikationen: Kritik der Repräsentation. Postkoloniale Perspektiven für die theologische Sozialethik, in: Ethik und Gesellschaft 2/2017: Kritik (in) der Ethik; Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit? Faktoren der Erneuerung der katholischen Kirche, Paderborn u. a.: Schöningh 2016 (Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt Bd. 2) (zusammen mit Karl Gabriel und Christian Spieß); Semantiken der Befähigung. Die Rezeption des Capabilities Approach in der theologischen Sozialethik, Baden-Baden: Nomos 2016 (Ethik und Gesellschaft, Nr. 2).



Auf eine multiethnische und multireligiöse Zukunft hin?



Kollektive Identitäten in Rumänien

Rumänien ist in kultureller Hinsicht ein Sonderfall, insbesondere was das Zusammenleben von ethnischen und religiösen Entitäten und ihre Haltung zueinander betrifft. Zwangsläufig hat der „postmoderne Mensch“ die Rolle des „homo sovieticus“ übernommen, der sein Leben in die Hand nimmt und in seiner Lebensdeutung nicht mehr (oder nicht nur) auf traditionelle Identitätsformen (Ethnie und Religion) zurückgreift. Demgegenüber ringen kollektive Identitäten allerdings weiterhin um ihre Selbstbehauptung anderen Entitäten gegenüber. Darauf zurückzuführen ist eine enge Verflechtung der ethnischen und religiösen Identitäten, die sich vor allem bei der ungarisch-sprachigen protestantischen und katholischen Minderheit, aber auch bei der rumänischen orthodoxen Mehrheit im Lande zeigt. Gesellschaftliche Herausforderungen, vor denen sowohl die ethnisch-konfessionellen Minderheiten als auch die rumänische orthodoxe Mehrheit im Lande stehen, sollten auf Grundlage der Kraft der Vielfalt und des Miteinanders angegangen werden. Die Dekonstruktion traditionalistisch-kollektiver Identitäten und die Gestaltung des Miteinanders auf ein gutes Leben in Gemeinsamkeit hin, stehen an.



Klára A. Csiszár

Cluj-Napoca, Klausenburg oder Kolozsvár, die zweitgrößte Stadt in Rumänien, auch „Hauptstadt Siebenbürgens“ genannt, hat eine Universität, in der mit drei offiziellen Amtssprachen gelehrt wird. Grund dafür ist die historische Bedeutung dieser Sprachen in der Region. Diese drei Sprachen sind Rumänisch, Ungarisch und Deutsch. Die Universität Babes-Bolyai hat etwa 45 000 Studierende und etwa 3 500 Personen, die in diesem „dreisprachigen“ Lehrbetrieb arbeiten. Ein Alleinstellungsmerkmal der Universität sind die vier selbstständigen theologischen Fakultäten unter insgesamt 21 Fakultäten: die Fakultät für Orthodoxe Theologie, die Fakultät für Griechisch-Katholische Theologie, die Fakultät für Reformierte Theologie und die Fakultät für Römisch-Katholische Theolo-

gie. Die Orthodoxen studieren hier auf Rumänisch, die Römisch-Katholischen Christen auf Ungarisch, die Griechisch-Katholischen Christen auf Rumänisch und die Reformierten auf Ungarisch. Anlässlich der Verleihung des Ehrendokortitels im Jahr 2010 würdigte die

Ein multiethnisches Paradoxon – Wirkmacht narrativer Stereotypen

Studiert man Theologie an der Babes-Bolyai-Universität in Cluj, wird man nicht zwangsläufig in die multiethnische Dynamik des Hochschullebens involviert, sondern hat gute Chancen, in einer Parallelwelt homogener Mi-

deutsche Bundeskanzlerin Angela Merkel¹ die Universität Babes-Bolyai als eine Institution, die sich ihrer deutschen, rumänischen und ungarischen Wurzeln bewusst sei und „heute gemeinsame europäische Werte vertritt“ (Der Spiegel 41/2010).

lieus der eigenen Konfession und Ethnie Jahre zu verbringen, ohne einen Theologen der anderen Konfession erleben oder ihm überhaupt begegnen zu müssen. Darüber hinaus bestimmen Vorurteile das Verhältnis unter den re-

¹ Merkel wurde damals „für ihren historisch wichtigen Beitrag zur europäischen Einigung“ ausgezeichnet, hieß es in der Begründung der multiethnischen Universität.



ligiös und national ausdifferenzierten Gruppen in Rumänien, die einer „europakonformen“ multiethnischen Dynamik des Landes entgegensteuern. Diese Vorurteile bestehen seit langer Zeit. Viele Rumänen denken, dass die Ungarn hochnäsiger sind, und aus diesem Grund Kontakte vermeiden. Viele Ungarn beherrschen jedoch die rumänische Sprache nicht gut und vermeiden aus diesem Grund die Begegnung mit der ethnischen Mehrheit des Landes, egal ob sie orthodox oder griechisch-katholisch ist. Die Orthodoxen meinen, dass die Griechisch-Katholischen Christen – wenn sie „richtige“ Rumänen sind – eigentlich orthodox sein müssten. Seitens der Griechisch-Katholischen Christen wird den Orthodoxen



Die Orthodoxen meinen, dass die Griechisch-Katholischen Christen – wenn sie „richtige“ Rumänen sind – eigentlich orthodox sein müssten

eine Kollaboration mit dem ehemaligen kommunistischen Regime unterstellt, aufgrund dessen es zum Verbot der Griechisch-Katholischen Kirche in der Zeit des Kommunismus gekommen ist. Reformierte und Römisch-Katholische Christen verstehen sich gut, weil sie dieselbe Muttersprache haben, allerdings überschatten historische Erinnerungen aus dem 16. bis 18. Jahrhundert die „Freundschaft“.

Multireligiosität im multiethnischen Kontext Rumäniens

Um die geschilderten Narrationen zu verstehen, muss man der Frage der Beziehung zwischen Religiosität und Ethnizität im heutigen Nationalstaat Rumänien in ihrem historischen Kontext nachgehen.²

Im Sinn des rumänischen Kultusgesetzes aus dem Jahr 2007 sind im Land achtzehn staatlich anerkannte Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften zu finden: die rumänische orthodoxe Kirche, das serbische orthodoxe Bistum von Timișoara, die römisch-katholische Kirche, die mit Rom unierte griechisch-katholische Kirche, das Erzbistum der armenisch-apostolischen Kirche, die christlich-russische Kirche des alten Ritus, die reformierte Kirche, die evangelische Kirche A. B. (Augsburger Bekenntnis), die evangelisch-lutherische Kirche, die unitarische Kirche in Siebenbürgen, die Union der christlich-baptistischen Kirchen, die Union der christlichen Kirchen nach dem Evangelium, die rumänisch-evangelische Kirche, die Union der Pfingstler d. h. die apostolische Kirche Gottes, die Siebenten-Tags-Adventisten, die Föderation der jüdischen Gemeinden, der Islam, die Zeugen Jehovas. Keine dieser

Glaubensgemeinschaften hat in Rumänien eine Sonderstellung im Sinn einer Staatskirche (Kultusgesetz 489/2006, Art. 51).

Kleiner ist die Zahl jener Kirchen, die als sogenannte historische Kirchen auf dem heutigen Gebiet Rumäniens existieren. Die gesellschaftliche Präsenz dieser Kirchen ist in der Geschichte des Landes prägender gewesen als die der jüngeren Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften. Zu den historischen Kirchen in Rumänien gehören: die rumänische orthodoxe Kirche, die römisch-katholische Kirche, die reformierte Kirche, die griechisch-katholische Kirche, die evangelische Kirche A. B. und die unitarische Kirche in Siebenbürgen.

Im Folgenden wird versucht, einen kurzen Überblick über die Geschichte und über die wichtigsten Aussagen dieser Kirchen zu geben:

Die rumänische orthodoxe Kirche ist gemessen an der Zahl ihrer Mitglieder die zweitgrößte orthodoxe Kir-

che der Welt; seit 1885 ist sie autokephal, d. h. eigenständig und unabhängig. Ihre Tradition geht auf dem Gebiet Rumäniens bis zum Heiligen Apostel Andreas zurück, der das Evangelium in der römischen Provinz Scythia Minor, d. h. in der heutigen Region Dobrukscha verkündet haben soll. Der Apostel ist deshalb der Schutzpatron des rumänischen Volkes. Die eigentliche Gründung der rumänischen orthodoxen Kirche wird mit der rumänischen Staatsgründung (damals eine politisch-nationale Union der beiden rumänischen Fürstentümer Walachei und Moldau) vom Jahr 1862 in enge Verbindung gebracht. Die Gründung einer autonomen Kirche wurde am 25. April 1885 durch den ökumenischen Patriarchen Joachim IV. besiegelt (Boia 2007, 78). Nach Erlangung der Selbstständigkeit hat sich die neu gegründete Kirche für die Entwicklung der rumänischen Kultur und des Schulwesens eingesetzt. 1881 wurde die Theologische Fakultät in Bukarest gegründet, 1914 konnte die erste „synodale“ rumänisch-sprachige Bibelaufgabe gedruckt werden (Boia 2007, 78). Nachdem Siebenbürgen 1920 Rumänien angeschlossen wurde, hat sich die orthodoxe Kirche reorganisiert. Aufgrund des Beschlusses der Heiligen Synode wurde 1925 das rumänische orthodoxe Patriarchat errichtet. Im Lauf ihrer Geschichte versuchte die rumänische orthodoxe Kirche, ihren politischen Einfluss zu bewahren. Sie ist immer mehr zum Symbol der rumänischen Identität geworden. Das Verhältnis dieser Kirche zum Staat wird in Bezug auf die Zeit des Kommunismus derzeit immer noch kontrovers betrachtet. Dies ist im Wesentlichen darauf zurückzuführen, dass Rumänien das einzige kommunistische Land war, in dem die offizielle Politik nicht explizit atheistisch war. Laut innerkirchlicher Quel-

² Csizsár, Klára: Religion in Rumänien. In: Porsche-Ludwig, Markus/Bellers, Jürgen (Hg.): Religionen in den Ländern der Welt, Bd. 1, Nordhausen 2012, 361–373. Teile des Aufsatzes werden mit kleinen Korrekturen hier übernommen.

len hat die rumänische orthodoxe Kirche in der Zeit des Kommunismus einen starken Widerstand geleistet, aus dem auch entsprechend viele Märtyrer hervorgingen (Patru 2011, 59). Unabhängige historisch-politische Studien berichten hingegen über eine Kollaboration der orthodoxen Kirche, vor allem unter dem Patriarchen Teoctist (1986–2007), mit dem berüchtigten staatlichen Geheimdienst Securitate (Tismăneanu 2006, 465). Religionssoziologische Analysen sehen ebenfalls das größte Hindernis für eine Ökumene im Land in den Vorbehalten gegenüber der orthodoxen Kirche gerade wegen ihrer ehemaligen Loyalität der kommunistischen Partei gegenüber (Maté-Tóth/Miklušák 2000, 34). Allerdings darf diese Frage auch in Bezug auf die anderen Kirchen auf keinem Fall undifferenziert betrachtet werden. Nach der Wende von 1989 durfte sich die orthodoxe Kirche, wie alle anderen Kirchengemeinschaften auch, neu organisieren, Institutionen zur Wohl der Gesellschaft errichten und Einfluss auf die neue Gesetzgebung im Land ausüben. Die rumänische orthodoxe Kirche ist sowohl kulturell als auch spirituell weiterhin eine prägende Größe in der rumänischen Gesellschaft.

Die rumänisch-unierte (griechisch-katholische) Kirche wurde im Jahre 1700 in Folge einer Union der orthodoxen Priester aus Siebenbürgen mit Rom gegründet. Die Gründungsinitiative hing mit starken calvinistischen Tendenzen ungarischer Adelige in Siebenbürgen während des 16. und 17. Jahrhunderts zusammen. In der Union mit Rom erblickten die Orthodoxen aus Siebenbürgen die einzige Chance, die östliche Tradition mit der zentralen Rolle der Liturgie zu erhalten (Costin 2005, 13–15). Die Union vom 4. September 1700 ging zugleich mit der Annäherung an das Habsburgerreich und dadurch an die westliche Welt einher. Nach der Ratifizierung der Union durch Kaiser Leopold unterstand die unierte Kirche zuerst dem Erz-

bischof von Esztergom, Primas von Ungarn, bis im Jahre 1853 Papst Pius IX. das erste eigenständige griechisch-katholische Erzbistum Fagăraș-Alba Iulia zusammen mit den beiden Suffraganbistümern Lugoj und Gherla genehmigte. Die griechisch-katholische Kirche hat als die erste Kirche der östlichen Tradition die altslawische Sprache in der Liturgie durch die rumänische Volkssprache ersetzt. Durch ihre Nähe zu Rom und zum Westen konnte sie zur Modernisierung der rumänischen Sprache wesentlich beitragen. In die Geschichte Siebenbürgens hat dieser neue Ritus der katholischen Kirche eine besondere Dynamik gebracht, und die Entwicklung der rumänischen Kultur und Sprache auf dem Weg der Modernisierung angekurbelt, vgl. Școala Ardeleană („Siebenbürgische Schule“, kulturelle Bewegung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts und im 19. Jahrhundert in Siebenbürgen).



Das kirchliche Leben war während des Kommunismus durch staatliche Restriktionen und ständige Kontrollen eingeschränkt

In der Zeit des Kommunismus – ab dem Jahr 1948 – war die griechisch-katholische Kirche in Rumänien verboten. Die Gläubigen und die Priester waren dazu gezwungen, in die rumänische orthodoxe Kirche einzutreten; diejenigen aber, die Widerstand leisteten, wurden verhaftet. Alle Güter und Immobilien dieser Kirche wurden vom Staat enteignet, ihre Kirchen von der rumänischen orthodoxen Kirche übernommen (Kultusdekret Nr. 358/1948). Die politische Wende von 1989 brachte die Freiheit dann auch für die griechisch-katholische Kirche. Sie durfte sich neu organisieren, Bischöfe wurden ernannt und es begann auch die langsame Rückgabe ihrer enteigneten Güter und Kirchen. Heute ist die griechisch-katholische Kirche in Rumänien eine kulturell-gesellschaftliche Größe,

die ihren Gläubigen, unter ihnen Rumänen und Ungarn, eine eigene religiöse Identität vermittelt.

Die römisch-katholische Kirche in Rumänien schaut auf eine tausendjährige Geschichte zurück. 1009 wurde die erste römisch-katholische Diözese in Siebenbürgen mit dem Sitz in Alba Iulia gegründet. Ihr Schicksal ist eng mit der Geschichte Siebenbürgens verbunden. Eine der schwierigsten Perioden der Katholiken in Siebenbürgen war die Zeit der Reformation. Aufgrund der Etablierung des Calvinismus wurden Bischöfe, Priester und Ordensleute aus dem Land vertrieben. Erst nachdem Siebenbürgen zum selbstständigen Gubernium der Habsburger geworden war (1690), durfte 1716 der Bischof nach Siebenbürgen zurückkehren. Von diesem Jahr an war die Geschichte der römisch-katholischen Kirche in Siebenbürgen bis zum Ende des Ersten Weltkrieges engstens mit der Geschichte des Deutschen Römischen Reiches, ab 1804 mit dem Kaiserreich Österreich und ab 1867 mit der Donaumonarchie verbunden. Als 1920 Siebenbürgen Rumänien angeschlossen wurde, kamen sechs römisch-katholische Diözesen in einem neuen Staat (Großrumänien) zusammen: eine in der Region Moldau, eine in der Walachei und vier in Siebenbürgen.

Das kirchliche Leben war während des Kommunismus durch staatliche Restriktionen und ständige Kontrollen eingeschränkt. Der Versuch, die Kirche von Rom zu trennen, ist dank des Widerstandes der damaligen Kirchenleitung misslungen. Der Widerstand forderte zahlreiche Opfer. Zwei prominente Persönlichkeiten des Widerstandes wurden 2010 bzw. 2011 seliggesprochen: Szilárd Bogdánffy (Geheimbischof von Oradea) und János Scheffler (Bischof von Satu Mare). Nach dem Sturz des Kommunismus konnte sich die römisch-katholische Kirche sowohl in ihrem kirchlichen Leben als auch in ihren Strukturen erneuern. Die Mehrheit der Katholiken in Rumänien ist bis heute ungarisch-sprachig, die Zahl der



deutsch-sprachigen ging durch Auswanderung stark zurück. Die rumänisch-sprachigen Gemeinden weisen jedoch wachsende Zahlen auf.

Die protestantischen Kirchen entstanden in Siebenbürgen bereits wenige Jahre nach der Reformation. In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts bekennt sich die Mehrheit der ungarischen Adligen in Siebenbürgen zur calvinistischen Lehre. Unter den Siebenbürger Sachsen war in dieser Zeit die lutherische Lehre verbreitet. 1568 wurde auf dem Landtag von Turda die Gründung einer neuen protestantischen Konfession anerkannt: Die unitarische Kirche in Siebenbürgen verbreitete sich vor allem unter den Székeln (Secklern) im Osten des inneren Karpatenbogens und im Zentrum des Fürstentums. Die Jahre der Habsburgerherrschaft brachten zwar Einschränkungen für die protestantischen Kirchen in Siebenbürgen, ihr Beitrag zur Entwicklung der modernen Gesellschaft in dieser Region war jedoch prägend. Die Zeit des Kommunismus bedeutete auch für den Protestantismus Verfolgung und einen erzwungenen Rückzug aus dem öffentlichen Leben. Die politische Wende des Jahres 1989 brachte jedoch erneut die Möglichkeit eines freien Wirkens.

Die sogenannten historischen Kirchen in Rumänien bezeichnen sich alle als christliche Religionsgemeinschaften, sie unterscheiden sich jedoch voneinander in ihren überlieferten Lehren und Ritualen. Die Gläubigen der orthodoxen

und der griechisch-katholischen Kirche pflegen die morgenländische christliche Tradition. Die abendländische christliche Tradition wird durch die Gläubigen der römisch-katholischen Kirche, sowie durch jene der protestantischen Kirchengemeinden bewahrt.

Die religiösen und ethnischen Charakteristika dieses Landes sind also europaweit einzigartig. Rumänien ist mit seinen etwa 19,5 Millionen Einwohnern die Heimat des einzigen der romanischen Sprachfamilie zugehörigen Volkes, das mehrheitlich einer östlichen christlichen Konfession, der Orthodoxie, angehört. Noch weitere religiöse Eigenheiten prägen das Land. Dabei sei vor allem auf die enge Verflechtung der ethnischen Identität und der konfessionellen Zugehörigkeit verwiesen, die sowohl bei den Minderheiten als auch bei der orthodoxen Mehrheit wahrnehmbar ist. Die zweitgrößte Religionsgemeinschaft in Rumänien, die Katholische Kirche, hat einen Anteil von insgesamt 5,61 Prozent (Römisch- und Griechisch-Katholische Christen) an der Gesamtbevölkerung. In drei großen historischen Regionen Rumäniens³ (Siebenbürgen, Banat und Partium) gehen ethnische und religiöse Identität Hand in Hand: Die Mehrheit der Katholikinnen und Katholiken in Rumänien innerhalb des Karpatenbogens sind ungarisch-sprachig. Die Mitglieder der reformierten Kirche sind ebenfalls Ungarn, evangelisch-lutherisch sind in Rumänien die Sachsen und orthodox die Rumänen.

Eine Verflechtung der ethnischen und religiösen Identität

Das enge Verhältnis zwischen ethnischer Identität und Religion zeigt sich bei der ungarischen Minderheit im Fall der römisch-katholischen und der reformierten Kirche. Die ethnisch-nationale Identität der Rumänen wird sowohl in der rumänischen orthodoxen Kirche als auch in der griechisch-katholischen Kirche stark betont. In der rumänischen orthodoxen Kirche ist die

Förderung der rumänischen Identität und der rumänischen Kultur selbstverständlich, denn diese versteht sich als Nationalkirche des rumänischen Volkes (Csiszár 2012, 362). Die intensive Betonung der rumänischen Identität in

³In diesen Regionen liegt der Anteil der Katholiken und Katholikinnen mit ca. 11-13 Prozent deutlich über dem Landesdurchschnitt.

der griechisch-katholischen Kirche ist geschichtlich bedingt und führt bis in die Zeit des Kommunismus zurück, als diese Kirche unter staatlichem Verbot stand. Die Förderung der ethnischen Identität – in der untersuchten Region vorrangig der ungarischen, teils aber auch der deutschen Identität – betrachtet die römisch-katholische Kirche als eine ihrer Aufgaben in der Diaspora.

Um die enge Verflechtung der ethnischen und religiösen Identität in Rumänien zu verstehen, sollte man bis ins 17. Jahrhundert zurückgehen und von diesem historischen Standpunkt aus die im 18. und 19. Jahrhundert erfolgende Ausformung der Nationen in Europa, insbesondere in Ost(Mittel)Europa, in den Blick nehmen. Eine solche Perspektive kann auch für eine Analyse der Ereignisse des 20. Jahrhunderts, mit besonderem Augenmerk auf die Zeit der kommunistischen Unterdrückung, hilfreich sein. Mit dem 17. Jahrhundert begann die Tendenz der Selbstbehauptung ethnischer und religiöser Gruppen auf dem Gebiet des heutigen Staa-



Das enge Verhältnis zwischen ethnischer Identität und Religion zeigt sich bei der ungarischen Minderheit im Fall der römisch-katholischen und der reformierten Kirche

tes Rumänien und darüber hinaus, und zwar im Gegenüber zu anderen Ethnien und religiösen Gruppierungen. Diese Selbstbehauptung war eine subtile Reaktion auf Unterdrückungstendenzen großer Hegemonien, zuletzt die Sowjetunion, die bis vor 30 Jahren in der Zeit der kommunistischen Diktatur das Leben in dieser Region bestimmten. In diesem Kontext kann die These des ungarischen Religionssoziologen András

Arts & ethics

Matvey Slavin: „The Daydreaming“

Auf dem Bild ist skizzenhaft eine historische Torarchitektur zu erkennen: Sie repräsentiert nach außen die Macht und den Reichtum ihres Erbauers, einer Einzelperson oder einer Gemeinschaft, die sich über Bauformen kulturell identifiziert haben. In der Architekturgeschichte wurde bis in das 20. Jahrhundert hinein immer wieder versucht, so etwas wie „nationale Baustile“ zu deklarieren, um u. a. auch hegemoniale Ansprüche geltend zu machen. Das langfristige Scheitern dieses Experiments ist hier in positiver Art und Weise thematisiert, denn das Tor ist zugemauert, hat Patina angesetzt und Vögel bevölkern diesen verlassen, idyllischen Ort. Auch ein Mensch, in diesem Fall der Künstler selbst, kann diese, nun stille, Kulturstätte aufsuchen und in der Abgeschiedenheit von einem Paradies ohne Mauern und Machtstrukturen träumen.

(Stefanie Lieb)



Matvey Slavin

*(*1987 in St. Petersburg) lebt und arbeitet als freischaffender Künstler in Berlin und Kopenhagen. 2006–2011 Hochschule für Angewandte Wissenschaften (Illustration) in Hamburg; 2011–2015 Hochschule für bildende Künste in Hamburg (Klasse Prof. W. Büttner); 2013–2014 Austauschsemester Akademie der bildenden Künste in Wien (Klasse Prof. D. Richter). Stipendien: 2013 Erasmus Stipendium Wien 2014–2015 Arbeitsstipendium Bösenberg-Stiftung Künstlerhaus Meinersen (Katalog), 2016 Arbeitsstipendium Künstlerhaus im Schlossgarten Cuxhaven (Katalog), 2018 Arbeitsstipendium Katholische Akademie Schwerte (Katalog). Zahlreiche Ausstellungen in Deutschland und Dänemark u. a. 2012 Altonaer Museum, Hamburg; 2013 Möllner Museum; 2014 Kunstverein Barsinghausen; 2014 Museet på Koldinghus, Kolding; 2016 Museen im Kulturzentrum, Rendsburg; 2016 Huset I Asnæs; 2017 Kunstverein Schwedt; 2018 Katholische Akademie Schwerte.*



The Daydreaming
Acryl auf Plane, 120×90 cm, 2018



Máté-Tóth auch in Bezug auf Rumänien geltend gemacht werden:

„Die geopolitische und geokulturelle Stellung dieser Region im liminalen Kampffeld zwischen großen Hegemonien bietet den tiefsten Interpretationsgrund. Eine ständige Suche nach einer stabilen und selbstbestimmten nationalen Identität einerseits und die gleichzeitig vorhandene Enttäuschung dieses Wunsches durch vielfältige Verwerfungen andererseits, sind das prägende Merkmal der Religion aus historischer Perspektive, das sich im zeitgenössischen Diskurs in einem entsprechenden Ringen um die richtige Erinnerungspolitik niederschlägt“ (Maté-Tóth, 2018, IX).

András Máté-Tóth reflektiert das Thema Identität vor dem Hintergrund der postkolonialen Theorie und des Historizismus. Er entwirft die Theorie der „Verwundeten Identitäten in Ost(Mittel) Europa“ und bringt die Problematik auf den Punkt: „Gerade die kollektive Existenz in der Zwischenzone großer kultureller und politischer Hegemonien ist durch ein Ausgeliefertsein gekennzeichnet, und diese Stellung *in between* trägt zur schwerwiegendsten Erklärung für die ständige Instabili-

tät und ständige Suche nach Stabilität und Autonomie bei.“ (Maté-Tóth 2018, 84) Demzufolge transformiere sich der historische Wunsch nach Stabilität in eine verwundete Abgrenzung von anderen „Co-Habitanten“, die sich ethnisch und religiös anders behaupten.⁴ Diese Beobachtungen des ungarischen Religionssoziologen lassen sich angesichts der angedeuteten Wirklichkeit in Rumänien bestätigen und können die enge Verflechtung der ethnischen und religiösen Identität in Land ein Stück weit erklären.

Wie aber werden Modernität und Demokratie in dieser Konstellation von starken kollektiven (verwundeten) Identitäten gelebt und wie könnte Religion/Religiosität hier immer mehr als Bindekraft und immer weniger als divergierender Faktor zwischen Ethnien gestaltet werden? Um diese Frage zu beantworten, lohnt sich der Blick auf die Ergebnisse der religionssoziologischen Studien über die Religiosität der Menschen in Rumänien. Wenn nämlich darüber reflektiert wird, was man glaubt und wie man glaubt, nähert man sich dem „postmodernen Normalfall“; dann nämlich können nationale und religiöse Verflechtungen in Bezug auf Identität dekonstruiert werden.

ditionellen Religiosität ohne eine individuelle existentielle Entscheidung nicht mehr zufriedenstellend. Identitäten werden plötzlich nicht „vorgefertigt“ herangezogen, sondern nach subjektiven Standards gestaltet (Schnell 2008, 163). Der identitätsstiftende Bezugspunkt verlagert sich vom Kollektiven zum Individuellen. Das Individuum muss sich „behaupten“, auch unter „gleichgesinnten Entitäten“. Der Alltag mit seinen Herausforderungen entkräftet die monolithische Vorstellung von Identität und zwingt den Menschen, seine gestalterische Fähigkeit zu aktivieren, ohne sofort auf seine ethnische und religiöse Schicksalhaftigkeit zurückzugreifen (Vik 2015, 17).

Die Ebene des Kollektiven:

In Folge traditionalistischer Verflechtung von Religion und Ethnie auf der Ebene des Kollektiven kommt es zu einem engen Zusammenspiel von Staat und Kirche(n). Das Volk oder die Nation rechtfertigen ihre Legitimität aufgrund einer bestimmten kirchlichen oder konfessionellen Zugehörigkeit. In dieser Strukturlogik wird der existentielle Bezug zu Gott ausgeblendet, oder er verlagert sich auf eine Ebene der Funktionalität.



In Folge traditionalistischer Verflechtung von Religion und Ethnie auf der Ebene des Kollektiven kommt es zu einem engen Zusammenspiel von Staat und Kirche(n)

In diesem Spannungsfeld stellt sich die berechnete Frage, ob nicht auch im Fall des Kollektiven so etwas wie Modernität gestaltet werden könnte? Und zwar unter dem Motto, dass man nicht gegeneinander oder aneinander vorbei lebt, sondern in Verschiedenheit tatsächlich eine multiethnische und multikonfessionelle oder multireligiöse Ge-

Traditionelle Identitätskonstruktionen versus moderne Identitäten in Rumänien

Rumänien – ähnlich wie alle anderen Staaten des europäischen Kontinents – ist Schauplatz rascher gesellschaftlicher Wandlungen. Nach einer Stagnationszeit von 40 Jahren kommunistischer Unterdrückung ist die jüngere Reformgesellschaft Rumäniens mit vielfältigen Tendenzen moderner Identitätskonstruktionen konfrontiert. Trotz (post)moderner Herausforderungen bestimmen dabei homogene und stabile Identitäten auf der Ebene des Narrativen weiterhin das Leben. Diese Tatsache erzeugt eine Spannung zwischen individuellen und kollektiven Identi-

täten. Auf der Ebene des Individuellen kann der Mensch nicht weiterhin auf traditionelle Lebenskonzepte zurückgreifen, auf der Ebene des Kollektiven dagegen bedient er sich der traditionalistischen Verflechtung von Religion und Ethnie, um sich anderen Ethnien gegenüber zu legitimieren.

Die Ebene des Individuellen:

Angesichts der großen Fragen der Postmoderne sind die Antworten der tra-

⁴ Jedes Land kennt aber diese Differenz zwischen „Wir“ und „die Anderen“ aus der nächsten Nachbarschaft.

sellschaft gestaltet, in der verschiedene Gruppierungen mit- und nebeneinander leben.

Von Selbstbehauptung zur Selbstgestaltung

Wissenschaftlich pauschal könnte es heißen, von einer deterministischen Lebenslogik zu einer Logik der Willensfreiheit zu wechseln, denn mit kollektiven Selbstbehauptungen, die sich traditioneller Identitätsmodelle bedienen, gehen deterministische Lebensdeutungen einher. Deterministische Deutungen sehen die Zukunft aus der Vergangenheit heraus vorbestimmt und aktivieren Selbstbehauptungsmechanismen, mit denen sie sich als ehemals unterdrückte Entität den anderen gegenüber zu legitimieren versuchen. Dabei werden Entscheidungsfreiheit, die Freiheit des Willens, gestalterische Verantwortung anderen ethnischen und religiösen Gemeinschaften gegenüber auf die Zukunft hin ausgeblendet. Die Herausforderung einer wünschenswerten kollektiven Wandlung soll hier an einem Beispiel dargestellt werden.

 Die Verflechtung der nationalen Identitätspflege mit der Religion ist für ethnische Minderheiten typisch

Ein Fallbeispiel:

Frömmigkeitsübungen – oder, wie man diese im theologischen Fachjargon bezeichnet: die Volksfrömmigkeit – haben einen identitätsfördernden Aspekt (Mödl/Steiner 2008, 83). Als Beispiel dafür sei die Wallfahrt nach Schomlenberg vorgestellt, die sich bei Ungarn innerhalb und außerhalb Rumäniens außerordentlicher Beliebtheit erfreut. Schomlenberg ist ein alter Marienwallfahrtsort in den Ost-Karpaten im Zentrum des Landes. Am Samstag vor Pfingsten pilgern etwa 250 000 Ungarn dorthin – in einem Land, in dem 1,5 Millionen Ungarn leben. Sie kom-

men aus allen Teilen der Welt. Es ist eine Wallfahrt zur Mutter Gottes von Schomlenberg, doch heute ist sie zu einem überwiegend nationalen und weniger religiösen Phänomen geworden. Auch wenn eine tiefe marianische Spiritualität jedes Jahr sichtbar wird: Symbole und Inhalte, die hier immer stärker zum Ausdruck kommen, wie die nationalistische Flagge mit den Árpád-Streifen, die Nationalflagge Ungarns, die Anwesenheit ungarischer Staatsprominenz usw. führen zu der Frage, ob es sich hier noch um eine rein religiöse Veranstaltung handelt. Hinzu kommt die während der Messfeier gehaltene Predigt, die thematisch oft schon fast zwanghaft vom unterdrückten und leidenden ungarischen Volk handelt, das sich trotz allem nicht besiegen lässt. Die Komponente der ethnischen Selbstdarstellung nimmt Jahr für Jahr zu, und es geschieht tendenziös eine Identitätsförderung in Abgrenzung von „den Anderen“.

Die Verflechtung der nationalen Identitätspflege mit der Religion ist für ethnische Minderheiten typisch. Die Religionsgemeinschaften, die in der Diaspora leben, verstehen sich als Wächterinnen einer nationalen Identität und als Trägerinnen einer entsprechenden Kultur (Hutter 2015). In der römisch-katholischen Kirche Rumäniens besteht die Gefahr jedoch darin, dass diese Art der Verflechtung von Kirche und ethnischer Identität unter den Ungarn eine Ghettoisierung erzeugt, oder aber die Missachtung anderer ethnischer Gruppen zur Folge hat, die sich ebenfalls als Mitglieder der Kirche verstehen, wie zum Beispiel die wenigen Rumänen, die auch katholisch sind. In diesem Rollenspiel der Kirche geht gerade ihre Katholizität im eigentlichen Sinn des Wortes verloren. Pastoraltheologische Forschungen zeigen, dass diese Tendenz der Kirche von einigen wenigen Gläubigen kritisch betrachtet wird: „Wo es um das Demonstrieren der ungarischen Identität geht, da kann man gut mit den Protestanten, es gibt absolut kein Problem.

Dagegen kennt ein griechisch-katholischer Priester den in der Nachbarschaft lebenden römisch-katholischen Kollegen kaum, weil der eine Ungar ist, der andere ein Rumäne“ (Csiszár 2018, 345). Mit diesen Sätzen haben Befragte einer qualitativen Studie 2013 das Kernproblem der falschen Identitätsförderung auf den Punkt gebracht. Die nationalistische Tendenz belastet die Kirche und drückt sich auch in der aus marianischer Spiritualität gewachsenen Volksfrömmigkeit in Schomlenberg aus. Diese Haltung und Volksfrömmigkeitspraxis erschweren heute eine Marienverehrung, die, gemäß dem Wunsch von Papst Franziskus, eine missionarische Dynamik der Kirche fördert und dabei Maria als „Mutter des lebendigen Evangeliums“ (Evangelium gaudium 287) verehrt. Eine Marienverehrung, die den Blick stärker auf die integrative Kraft der missionarischen Dynamik der Kirche und weniger auf die konfessionell untermauerte Festigung der ethnischen Identität lenkt, schützt die Kirche vor einem bedrohlichen Immanentismus und vor Selbstreferenz (Csiszár 2017, 119).

Überraschenderweise besucht Papst Franziskus diesen Wallfahrtsort anlässlich seiner Rumänienreise 2019. Der Aufstand ist groß, die Situation beinahe skandalös: Der Papst kommt nicht an dem traditionellen Wallfahrtstag, sondern eine Woche vorher und zelebriert eine Messe in Schomlenberg. Zum ersten Mal in der 452-jährigen Geschichte der Wallfahrt wird der Gottesdienst, wegen Anwesenheit rumänischer Pilger sowie kirchlicher und politischer Amtsträger, nicht nur auf Ungarisch und Lateinisch, sondern auch in rumänischer Sprache gehalten. Sogar die Predigt des Papstes wird zuerst ins Rumänische übersetzt und erst dann ins Ungarische. Papst Franziskus thematisiert in der für ihn typischen Art die Kunst des Zusammenlebens, gerade im Sinn einer Wandlung von Selbstbehauptung hin zur Selbstgestaltung:

„Die verwickelten und traurigen Geschichten der Vergangenheit sollen nicht vergessen oder geleugnet werden, aber sie dürfen auch kein Hindernis oder ein Argument dafür sein, das ersehnte brüderliche Zusammenleben zu verhindern. Auf Pilgerschaft sein heißt sich gerufen und angespornt zu fühlen, gemeinsam voranzugehen und den Herrn um die Gnade zu bitten, früheren und jetzigen Groll und Argwohn in neue Gelegenheiten für die Gemeinschaft zu verwandeln; auf Pilgerschaft sein heißt sich von unseren Sicherheiten und Bequemlichkeiten zu lösen und die neue

Erde zu suchen, die der Herr uns schenken will. Die Pilgerschaft fordert uns dazu heraus, den Geist zu entdecken und weiterzugeben, dass wir zusammen leben können und keine Furcht davor zu haben brauchen, uns zu vermischen, einander zu begegnen und zu helfen. Auf Pilgerschaft sein heißt an dieser etwas chaotischen Menge teilzuhaben, die sich in eine wahre Erfahrung von Brüderlichkeit verwandeln kann, in eine solidarische Karawane, die Geschichte schreibt (vgl. Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium*, 87). Auf Pilgerschaft sein heißt nicht

so sehr auf das zu schauen, was hätte sein können (und es nicht ist), sondern vielmehr auf all das, was uns erwartet und was wir nicht mehr aufschieben können. Pilgern bedeutet, an den Herrn zu glauben, der kommt und in unserer Mitte ist und die Solidarität, die Brüderlichkeit und das Verlangen nach dem Guten, dem Wahren und der Gerechtigkeit fördert und anspornt (vgl. ebd., 71). Pilgern bedeutet, sich dafür einzusetzen und zu kämpfen, dass die, welche gestern zurückgeblieben sind, zu den Protagonisten von morgen werden und die Protagonisten von heute mor-

LITERATUR

- Apostolische Reise von Papst Franziskus nach Rumänien (31. Mai–2. Juni 2019). Heilige Messe. Predigt von Papst Franziskus. Heiligtum von Sumuleu-Ciuc (Schomlenberg) Samstag, 1. Juni 2019. Auf: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/homilies/2019/documents/papa-francesco_20190601_omelia-sumuleu-ciuc-romania.html [03.10.2019].
- Boia, Lucian: România, țară de frontieră a Europei [Rumänien, Grenzland Europas], București³ 2007, 78.
- Csiszár, Klára: Das Angesicht der Erde erneuern. Die kirchliche Entwicklung in Rumänien nach dem Kommunismus, Ostfildern 2018.
- Csiszár, Klára: Kirche in Liebesdynamik – integrales Missionsverständnis mit praktischen Konsequenzen. Skizze einer existenzanalytischen Pastoraltheologie. In: *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Theologia Catholica Latina*, Cluj Napoca, LXIII (2018) 1, 52–66.
- Csiszár, Klára: Mystisches Moment mit politischer Tragweite. Volksfrömmigkeit(en) der ungarischen Minderheit in Rumänien. In: Klára A. Csiszár/Martin Hochholzer/Markus Lubert/Hubertus Schönemann: *Mission 21. Das Evangelium in neuen Räumen erschließen*, Regensburg 2017, 112–121.
- Csiszár, Klára: Religion in Rumänien. In: Porsche-Ludwig, Markus/Bellers, Jürgen (Hg.): *Religionen in den Ländern der Welt*, Bd. 1, Nordhausen 2012, 361–373.
- Costin, Radu Miron: În anul 1700 „Ne-am întors acasă” [Im Jahre 1700 „sind wir heimgekehrt“], Târgu Lăpuş 2005.
- Hutter, Manfred: Buddhistische, hinduistische und katholische Migranten aus Asien. Ein Vergleich zur Bedeutung von Religion im Diasporaverhalten, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 99 (2015) 3–4, 190–201.
- Kultusgesetz 489/2006, § 8 (1). Auf: <http://www.culte.ro/DocumenteHtml.aspx?id=1661> [23.08.2011].
- Kultusgesetz 489/2006. Auf: <http://www.culte.ro/DocumenteHtml.aspx?id=1661> [12.08.2011].
- Máté-Tóth András / Mikluščák, Pavel: *Nicht wie Milch und Honig*, Ostfildern 2000.
- Máté-Tóth, András: *Freiheit und Populismus. Verwundete Identitäten in Ostmitteleuropa*, Wiesbaden 2018.
- Mödl, Ludwig/Steiner, Tamara: *Den Alltag heiligen. Rituale, Segnungen, Sakramentalien. Die Bedeutung der Volksfrömmigkeit und praktische Vorschläge für die Seelsorge (Feiern mit der Bibel 26)*, Stuttgart 2008.
- Patru, Alina: *Religion in Rumänien heute*. In: Groen, Basilius / Löser, Saskia (Hg.): *Der Balkan, Religion, Gesellschaft und Kultur (Theologie im kulturellen Dialog 21)*, Innsbruck-Wien 2011, 59–75.
- Schnell, Tatjana: *Religiosität und Identität*. In: Bernhard, Reinhold/Schmidt-Leukel, Perry (Hg.): *Multiple religiöse Identität. Aus verschiedenen religiösen Traditionen schöpfen*, Zürich 2008, 163–186.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): *Apostolisches Schreiben Evangelii gaudium des Heiligen Vaters Papst Franziskus an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen geweihten Lebens und an die christgläubigen Laien über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 194)*, Bonn 2013.
- Tismăneanu, Vladimir: *Comisia Prezidențială pentru analiza dictaturii comuniste din România – Raport final [Präsidentenkommission für die Analyse der kommunistischen Diktatur in Rumänien – Endbericht]*, București 2006, 465. Auf: http://www.presidency.ro/static/ordine/RAPORT_FINAL_CPADCR.pdf [23.08.2011].
- Vik János: *Vallásosság és identitás [Religiosität und Identität]*. In: Marton József / Diósi Dávid: *Katolicitás és etnocentrizmus Erdélyben. Katolikus identitásunk [Katholizität und Ethnocentrismus in Siebenbürgen. Unsere katholische Identität]*, Kolozsvár – Budapest 2015, 9–22.



gen nicht zurückgelassen werden. Und das, Brüder und Schwestern, erfordert das handwerkliche Tun, gemeinsam an der Zukunft zu arbeiten. Ja, dafür sind wir hier, um gemeinsam zu sagen: Mutter, lehre uns, die Zukunft zu entwerfen.“ (Papst Franziskus 1. Juli 2019)

Die Botschaft des Papstes an die verwundeten Identitäten ist klar und kann in seiner philosophischen Denktradition (Csiszár 2018, 55) unter dem Leitbegriff „Ermutigung zur Selbsttranszendenz“ gebündelt werden. Das Bild der „solidarischen Karawane, die Geschichte schreibt“, indem sie Solidarität, Brüderlichkeit, Gerechtigkeit fördert und anspricht, deutet eine kollektive Identität an, die sich zu ihrer Selbstbestimmung der Kategorie der existentiellen Identitätsformung bedient. Die „verwundeten Identitäten“ begegnen sich im Dienst an einer Sache, im Dienst an einer besseren Welt. Besonders christliche Kirchen und Religionsgemeinschaften haben die Chance – mit Berufung auf göttliche Legitimität – ethnische Ghettoisierungstendenzen in Rumänien zu sprengen, so dass sich neue Wege für eine multiethnische und multireligiöse Reformgesellschaft öffnen.

Fazit

1. Rumänien ist in kultureller Hinsicht ein Sonderfall, insbesondere was das Zusammenleben ethnischer und religiöser Entitäten sowie ihre Haltung zueinander betrifft.
2. Auf der Ebene individueller Identitätskonstruktionen kann der Mensch nicht weiterhin auf traditionelle Lebenskonzepte zurückgreifen, auf der Ebene des Kollektiven bedient er sich allerdings der traditionalistischen Verflechtung von Religion und Ethnizität, um sich anderen Ethnien gegenüber zu legitimieren.
3. Der Alltag mit seinen Herausforderungen entkräftet die monolithische Vorstellung von Identität und zwingt den Menschen, seine gestalterische Fähigkeit zu aktivieren, ohne sofort auf seine ethnische und religiöse Schicksalhaftigkeit zurückzugreifen.
4. Mit kollektiven Selbstbehauptungen, die sich traditioneller Identitätsmodelle bedienen, gehen deterministische Lebensdeutungen einher.

KURZBIOGRAPHIE

Klára A. Csiszár (1981), Universitätsprofessorin für Pastoraltheologie an der Katholischen Privat-Universität Linz, Forschungsschwerpunkte: Integraler Missionsbegriff; Kirchliche Entwicklung in Ost(Mittel)Europa nach dem Kommunismus. Publikationen u. a.: Zusammen mit Martin Hochholzer, Markus Luber, Hubertus Schönemann: Mission 21. Das Evangelium in neuen Räumen erschließen, Regensburg 2017; Das Angesicht der Erde erneuern. Die kirchliche Entwicklung in Rumänien nach dem Kommunismus, Ostfildern 2018.

5. Moderne Entitäten begegnen sich im Dienst an einer Sache, im Dienst an einer besseren Welt. Besonders christliche Kirchen und Religionsgemeinschaften haben die Chance – mit göttlicher Legitimität – ethnische Ghettoisierungstendenzen in Rumänien zu sprengen, in Folge dessen sich neue Wege für eine multiethnische und multireligiöse Reformgesellschaft öffnen.



Bleibende oder schwindende Bedeutung?



Die Idee des Nationalstaats im Kontext der gegenwärtigen Migrationsdebatte

Das Ende der nationalstaatlichen Ära wurde schon des Öfteren ausgerufen, dennoch hat sich der Nationalstaat bislang allen Unkenrufen zum Trotz historisch und politisch behauptet. Ob es sich hier jedoch nur um die unterschiedlichen Stadien einer langwierigen Agonie oder aber um eine faktische Renaissance handelt, ist bis auf weiteres umstritten. Die Grenzen und Aporien des Nationalstaates treten aktuell im Kontext der globalen Flucht- und Migrationsbewegungen jedenfalls offen zu Tage, sind dabei allerdings weit weniger ‚neu‘, als es die einschlägige Debatte meist suggeriert. Die vorliegende ideengeschichtliche Studie will darüber Aufschluss geben.



Oliver Hidalgo

Staat und Nation – Ein ideengeschichtliches Amalgam

Gemäß der nach wie vor einflussreichen Drei-Elemente-Theorie von Georg Jellineks *Allgemeiner Staatslehre* (1900) stellt der Staat ein soziales Gebilde dar, das durch die politische Vereinigung einer größeren Menschengruppe (= Staatsvolk) in einem geschlossenen Territorium (= Staatsgebiet) unter einer einheitlichen Herrschaft bzw. Regierung (= Staatsgewalt bzw. Gewaltmonopol) gekennzeichnet ist. Zur sukzessiven Ausprägung jener ‚Idee‘ des modernen Staates haben die neuzeitliche Souveränitätslehre (Bodin, Hobbes) sowie die gedankliche Emanzipation des Politischen von normativ-ethischen Vorgaben durch Religion und traditionelle Moral (Machiavelli, Botoro) wesentliche Beiträge geleistet. Das hierfür notwendige intellektuelle Umfeld verdankte sich nicht zuletzt dem realen Machtverlust der Kirche sowie den parallel einsetzenden administrativen Zentralisierungsvorgängen, die gemeinsam den Fokus der politischen Gewalt weg von den universalistischen

Ansprüchen der christlichen Religion und hin zur partikularen Herrschaft über ein begrenztes Land lenkten (Brunner 1959).



Die historische Genese des Staates lässt sich zwischen Spätmittelalter und Renaissance ansiedeln

Vor diesem komplexen Hintergrund kann die Idee des modernen Staates einigermaßen unstrittig als Produkt der Säkularisierung gelten, für dessen „weltlich konzipierte [...] Zielsetzung und Legitimation“ die vorherige Ausdifferenzierung des Politischen von der Religion mitsamt der damit verbundenen „Ablösung der politischen Ordnung“ „von ihrer geistlich-religiösen Bestimmung und Durchformung“ (Böckenförde 2013, 92 f.) von entscheidender Bedeutung war. Die historische Genese des Staates lässt sich somit äußerst folgerichtig zwischen Spätmittelalter und Renaissance ansiedeln, als

nach der Wiederentdeckung der (zu- vor im arabischen Raum aufbewahrten) politischen Schriften des Aristoteles sprachlich ein Bereich menschlichen Zusammenlebens konturiert werden konnte, der *nicht* a priori von der Religion durchzogen und bestimmt war. Erst unter diesem Vorzeichen wandelte sich das lateinische Ursprungswort „status“ (wörtl. Art, Ort und Handlung des Stehens; allg. Zustand, Stellung) zur generalisierenden Bezeichnung für eine geregelte Ordnung und Machtausübung über ein bestimmtes Volk. Jenes Volk wiederum wurde nun verstärkt als rechtliche und politische Einheit einer innerhalb definierter Grenzen ansässigen Bürgerschaft verstanden. In genau diesem Sinne fand während der Renaissance das italienische *lo stato* zunehmend Verwendung zur Markierung eines stabilen Verfassungszustands und ging in dieser Bedeutung auch in andere romanische Sprachen (*estado*, *estat/état*) sowie später ins Deutsche (Staat) oder Englische (*state*) ein (Weinacht 1968, 31 ff.). Als Meilenstein kann diesbezüglich neuerlich das



Werk Machiavellis gelten, in dem das Wort ‚stato‘ als Sammelbegriff für die Verfassungs- und Regimentsform, für Obrigkeit, Besitz und Behauptung von Herrschaft, die Person/die Personen der Regierungsbildung oder eben für ein bestimmtes Gebiet diente (Mager 1968, 426).¹ Die von Machiavelli präfigurierte und von Giovanni Botero explizierte Idee der ‚Staatsräson‘ (ragione degli stati, ragion di stato), die auf der Eigenlogik des Politischen gegenüber allen moralischen Bindungen durch Religion und Ethik insistiert (Meinecke 1929), markierte zugleich die eigentümliche Charakteristik des sich damals etablierenden ‚Staates‘ im Kontrast zu allen vorherigen Zuständen des ‚Politischen‘ in der Ära des Mittelalters (Münkler 1987).

Im Gefolge der Reformation, der sich daraus ergebenden ‚Religionskriege‘ sowie der verspürten Disharmonie zwischen Politik und Religion mündete diese Entwicklung schließlich in die Formulierung der neuzeitlichen Souveränitätslehre durch Jean Bodin. Deren zentrales Ziel bedeutete es, die einstige Stellung von Kirche und Religion als Konkurrenzkräfte des politischen Herrschers zu eliminieren und dem ‚Staat‘ deshalb in jeder Hinsicht

(und nicht mehr nur hinsichtlich der Temporalien) die politische Letztentscheidung zu überlassen. In den *Six livres de la République* (1576) nimmt Bodin das säkulare Souveränitätskonzept von Thomas Hobbes vorweg, indem er die Einheit des politischen Gemeinwesens mit der Ungebundenheit der Macht des Monarchen assoziiert und der inneren Pazifizierungsleistung des ‚Staates‘ Vorrang gegenüber der Verbreitung der ‚wahren‘ Religion einräumt (Klippel 2004). Erst Hobbes, der in England wie Bodin in Frankreich durch die Erfahrung von Bürger- und ‚Religionskriegen‘ geleitet wurde, entwickelte freilich eine allgemeine und abstrakte Theorie, in der bereits die Entstehung des Staates als ein ‚künstlicher Mensch‘ an diejenige der Souveränität gekoppelt war.² Damit überwand der Autor des *Leviathan* (1651) Bodins personenbezogenes Konzept und verankerte in der europäischen Ideengeschichte zugleich die Vorstellung des modernen Staates als konkrete „Form rationaler, nach unpersönlichen und kontrollierbaren Regeln ausgeübter Herrschaft“ (Benz 2008, 11). In exakt dieser Weise sollte der Staat später auch von Max Weber oder Georg Jellinek begriffen werden.

Die Idee der Nation avancierte in diesem Zusammenhang zur Garantin sowie quasi zum Synonym jener sozialen und politischen Einheit, ohne die ein ‚Staat‘/ein ‚Staatsvolk‘ im engeren Sinne gar nicht vorstellbar war.³ Jene Harmonie rührte nicht zuletzt daher, dass sich die als sprachlich, kulturell oder ethnisch homogen angenommene (bzw. idealisierte) ‚Nation‘ wie der ‚Staat‘ auf ein begrenztes Territorium erstreckte sowie über die Denkfigur des souveränen Selbstbestimmungsrechts der Völker zur Legitimation wie Motivation politischer Herrschaft einlud. Hinzu kommt, dass die Nation gerade deswegen als Pendant des Staates als exklusiver politischer Verband der europäischen Neuzeit taugte, weil das Band, das beide zusammenhielt, offenkundig die Säkularisierung war.

Die Nation als „Schicksalskollektiv“

Den säkularen Grundcharakter des Nationenbegriffs hat vor allem Benedict Anderson herausgearbeitet. Wie seine bahnbrechende Studie *Imagined Communities* (1991) unterstrich, ist der moderne Begriff der ‚Nation‘ nicht nur entlang ihrer territorialen Grenzen ‚definiert‘, sondern ebenso als Kontrast zur bis dato dominierenden religiösen Gemeinschaftsbildung qua „heiliger Sprache“ aufzufassen (Anderson 1996, 21 f.). Zwar sei „das Auftauchen des Nationalismus gegen Ende des 18. Jahrhunderts“ nicht direkt „durch die Erosion religiöser Gewissheiten ‚produziert‘ worden“, weswegen man nicht einfach sagen könne, der Nationalismus habe die Religionen ‚abgelöst‘. Auf

Die Idee der Nation als Garantin der Einheit

Mit dem Konzept des modernen Staates und seinen hier lediglich skizzierten Ingredienzien des Territorialprinzips, der Säkularisierung, der Staatsräson und der Souveränität, die sich im weiteren Verlauf der (Ideen-)Geschichte vom Monarchen auf das Volk und damit zur demokratischen Legitimität von Herrschaft verlagerte, steht eine andere wirkungsmächtige Idee in enger Verbindung: die Idee der Nation. Im Hinblick auf ihre kollektive Identität waren die souveränen Gebilde, die verantwortlich für das nach 1648 ausgebildete Westfälische System zeichneten, allesamt ‚Nationalstaaten‘, die sich auf Grundlage der Staatstheorie von Bodin

und der Natur- und Völkerrechtslehre von Hugo Grotius über Jahrhunderte zu den federführenden politischen Akteuren aufschwangen. Gemäß der Idee des Nationalstaates beruht das Staatsmodell auf der Idee der souveränen Nation, sodass Staat, Volk und Nation als Begriffe förmlich zusammenfallen.

¹ Im Deutschen erfolgte die Identifikation des ‚States‘, der zunächst nur Teilbereiche des Politischen sowie bevorzugt die dominierende Macht des Fürsten etikettiert hatte, auf die politische Gesamtordnung erst im 17./18. Jahrhundert. Erleichtert wurde dieser Vorgang dadurch, dass die deutschen Begriffe „Stat“ und „Stant“ den gleichen etymologischen Ursprung besitzen und die ständische Gesellschaft seinerzeit das politische Gemeinwesen im Ganzen verkörperte (vgl. Conze 2004, 11).

² Die Autorisierung des Souveräns begründete nach Hobbes zugleich den *commonwealth*, der bei ihm begrifflich mit *state* und *civitas* zusammenfällt (Hobbes 1984, 5, 134f.).

³ Mit dem Slogan „What is a country, if it is not a nation?“ fasste Clifford Geertz (1997) jenes moderne Staatsverständnis einst pointiert zusammen.



der anderen Seite aber habe das Konzept der Nation nicht zufällig „seine Reife in einem historischen Moment“ erlangt, als – im Zuge der Reformation – die universalen Ansprüche der (christlichen) Religion erkennbar kein politisches Pendant mehr fanden, infolge ihres „lebendigen Pluralismus“ nach innen sowie der Territorialisierung des Glaubens nach außen. Die „Morgenröte des Zeitalters des Nationalismus“ markiert mithin zugleich die (gefühlte) „Abenddämmerung religiöser Denkweisen“ (ebd. 17, 20). Mit anderen Worten, die Idee der souveränen Nation ließ sich im Grunde erst konfigurieren, als „Aufklärung und Revolution die Legitimität der als von Gottes Gnaden gedachten hierarchisch-dynastischen Reiche zerstörten“ (ebd., 16 f.).

Bemerkenswert daran ist, dass die ansonsten zu konstatierende Umstrittenheit des Nationenbegriffs im Hinblick auf seinen säkularen Grundcharakter kaum eine Rolle spielt. Der Begriff des ‚Säkularen‘ bringt allerdings auch in diesem Fall nicht nur die Trennlinie, sondern ebenso die Strukturähnlichkeit zum Religiösen zum Vorschein. Als eine Art spirituellen Ersatz für die Religion hatte deshalb schon Ernest

Renan 1882 den Begriff der Nation in seiner berühmten Rede vor der Sorbonne umschrieben. Als konstitutives *principe spirituel* der Nation sei entsprechend die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aufzufassen, die ein ‚Volk‘ miteinander teilt. Nicht eine gemeinsame Sprache, ein allgemeines Interesse oder die geographische Lage seien ausschlaggebend, wenn eine Nation sich bilde, sondern die kollektiven Erinnerungen an das Vergangene sowie das Begehren, sich nicht nur gegenwärtig, sondern auch künftig als politische Einheit zu *fühlen* (Renan 1996). In ähnlicher Weise identifiziert Clifford Geertz (1997) die primordialen, als überzeitlich empfundenen Bindungen einer Gruppe als Urquell der Nation, während Klaus P. Hansen (2009, 149 ff.) in der Nation überhaupt ein Synonym für Gemeinschaft sowie nicht weniger als ein „Schicksalskollektiv“ erkennt. Wie sehr sich das Verständnis der Nation dabei nach wie vor mit demjenigen des Staates überlappt, zeigt eindrücklich die Institution der Vereinten Nationen/United Nations. Diese unterscheidet bei der Definition ihrer Mitglieder offenkundig nicht zwischen Staat und Nation.

ne Repräsentation fanden, zunehmend als ‚überflüssig‘ angesehen wurden. Den totalitären Entgleisungen und Genoziden Mitte des 20. Jahrhunderts habe dies erst den Boden bereitet. In ihrem erstmals 1943 erschienenem Essay *We Refugees* analysiert Arendt (2016) diese prekäre Situation bereits sehr hellsichtig, indem sie das Flüchtlingslager hier als negatives Abfallprodukt der nationalstaatlichen Idee deutet, zu dem es gewissermaßen einen verheerenden Kontrapunkt bildet: Auf der einen Seite der staatlich garantierte Zustand der Ordnung und Sicherheit, der die innerhalb seiner Grenzen legal lebenden Bürger wirksam und umfassend schützt; und auf der anderen Seite das Flüchtlingslager als schlechthin recht-, gesetz- und schutzloser Ort sowie der Flüchtling als Synonym totaler Ausgrenzung.

 Arendt deutet das Flüchtlingslager als „negatives Abfallprodukt der nationalstaatlichen Idee“

Dieser von Arendt diagnostizierte unheilvolle Nexus zwischen nationalstaatlich organisierten Zentren und anarchischen Peripherien wird zum Teil bis heute bestätigt. In Giorgio Agambens Werken *Homo sacer* (2002) und *Ausnahmezustand* (2004) avanciert das (Flüchtlings-)Lager zum paradigmatischen Schatten der modernen Souveränitätsidee, die auf diese Weise Gesetz und Anomie engmaschig miteinander verknüpft. Julia Schulze Wessels (2017) Anleihen bei Arendt und Agamben führen hingegen zu einer aktualisierten Interpretation des ‚rechtlichen‘ Status von Flüchtlingen, welche irgendwo zwischen „Lager“ und „Grenzraum“ angesiedelt sind im Sinne eines Ortes, in dem alle Regeln und Entscheidungen über Inklusion und Exklusion unterlaufen werden.

Über das Scharnier Agamben gerät zudem ein weiterer Autor ins Visier, der das Ende der nationalstaatlichen

Der Nationalstaat in der Krise?

Das nationalstaatliche System, das im 20. Jahrhundert sowohl nach dem Ersten (= Völkerbund) als auch nach dem Zweiten Weltkrieg (= die UN) in eine *zwischenstaatliche* Organisation der internationalen Politik transformiert wurde, ist indes seit Längerem unter Druck geraten. Hannah Arendt (1998, 564 ff.) setzte etwa das Scheitern der nationalstaatlichen Idee bereits unmittelbar nach 1918 an, als die damaligen Friedensverträge, die Ost- und Südeuropa territorial neu gliederten, längst nicht allen ‚Nationen‘ ein Selbstbestimmungsrecht einräumten. So entstanden innerhalb der ‚Nationalstaaten‘, die seinerzeit vor allem an die Stelle des ‚Vielvölkerstaates‘ Österreich traten,

zahlreiche „Minderheiten“ als ein „unglücklich verbleibende[r] Rest, der in dem System schlechterdings keinen Platz hatte“ (Arendt 1998, 564ff). Im Zuge der Bemühungen der neuen National- bzw. „Nationalitätenstaaten“, jene Minderheiten entweder „zu assimilieren oder zu liquidieren“, kam es in Europa seit den 1920er deswegen zu massiven Flucht- und Migrationsbewegungen, die am Ende ganze Heerscharen von „Staatenlosen“ produzierten, die auf Dauer keinem der existenten Nationalstaaten zugerechnet werden konnten. Für Arendt hatte dies die fatale Folge, dass diejenigen Bevölkerungsgruppen, die in der Logik des Nationalstaates keine angemessene

Ära ähnlich früh ansetzte wie zuvor Hannah Arendt, wenngleich aus anderen Gründen. Die Rede ist von Carl Schmitt (2002, 10) und seiner 1963 vor dem Hintergrund des Ost-West-Gegensatzes geäußerten Prognose, dass der „[National-]Staat als Modell der politischen Einheit, der Staat als Träger des erstaunlichsten aller Monopole, nämlich der politischen Entscheidung, dieses Glanzstück europäischer Form [...] entthront wird“. An die Stelle des Staates, der staatlichen Souveränität und des politischen Machtkampfes zwischen Nationalstaaten rücken nach Schmitt (2006) nun zunehmend asymmetrische imperiale Strukturen, gegen die sich wiederum ‚Partisanen‘ entweder defensiv zur Wehr setzen oder die ‚Weltrevolutionäre‘ offensiv zu überwinden trachten. Das Westfälische Sys-

Abschied vom Nationalstaat?

Nach dem Ende des Ost-West-Gegensatzes, unter dessen Eindruck Schmitts wie Arendts Lesarten zu interpretieren sind, wurde hingegen auch die Rolle des Nationalstaates unter veränderten Parametern diskutiert. In den Vordergrund rückten nun weniger die totalitären Begleiterscheinungen des als ‚Einheit‘ versagenden Nationalstaates, sondern die ins Bewusstsein drängende Unmöglichkeit, mit den traditionellen, territorial begrenzten staatlichen Institutionen die ökonomischen, ökologischen und politischen Herausforderungen der Gegenwart beherrschen zu können. Anstatt weiterhin auf das „Westfailure System“ (Strange 1999) zu setzen, das insbesondere den Anforderungen einer globalen Wirtschaftspolitik nicht gewachsen sei, schien der „Abschied vom Nationalstaat“ (Albrow 1998) damals für viele Beobachter ausgemacht und das „Regieren jenseits des Nationalstaates“ gleichermaßen zur Notwendigkeit (Beck/Grande 2004) wie „Chance“ (Zürn 1998) zu mutieren. Parallel etablierte sich mit Begriffen wie der „post-

tem in dem „nach innen geschlossen befriedete“ politische Einheiten „nach außen geschlossen als Souverän gegenüber Souveränen“ agierten und in dem „Staat und Souveränität“ die „Grundlage der bisher erreichten völkerrechtlichen Begrenzungen von Krieg und Feindschaft“ bildeten (Schmitt 2002, 11 f.), sei demzufolge an sein geschichtliches Ende gelangt. Als Ergebnis dieser Entwicklung, die die innere Pazifizierungsleistung des Staates obsolet werden lässt, sei schließlich eine Art ‚Weltbürgerkrieg‘ zu befürchten. Wiederhall fand Schmitts Perspektive vor allem in den Theorien der *failed/failing states*, die den zu beobachtenden „Staatszerfall“ bzw. das „Scheitern von Staaten“ als sicherheitspolitisches Kardinalproblem der Gegenwart auffassten (z. B. Büttner 2004, Geiß 2005).

nationalen Konstellation“ (Habermas 1998), „Global Governance“ (Held 1995, Hewson/Sinclair 1999) sowie einer „globalen“ (Höffe 1999) oder „kosmopolitischen Demokratie“ (Archibugi 2008) ein politisches Denken, das die Grenzen des Nationalstaates sprengte.



Nach dem Ende des Ost-West-Gegensatzes wurde auch die Rolle des Nationalstaates unter veränderten Parametern diskutiert

Angesichts der sich immer stärker vermengenden innen- und außenpolitischen Dimension des Regierungshandelns, einer sich intensivierenden regionalen Integration und globalen Interdependenz sowie der steigenden Bedeutung nicht-staatlicher Akteure wirkte damals vor allem die Vorstellung staatlicher Souveränität zunehmend wie ein Anachronismus. Vorstellbar blieb im Sinn des Governance-Konzepts lediglich die Einbettung des Staates in ein Ensemble aus globalen, regionalen

und lokalen Institutionen, Strukturen und Prinzipien zur kollektiven Steuerung und Regelung des Politischen im transnationalen Mehrebenen-System. Gegen den Staat in herkömmlicher Hinsicht sprach dabei dessen formalisierte Hierarchie, gegen die Nation wie gehabt ihre Begrenztheit sowie die mangelnde Repräsentation der Pluralität zivilgesellschaftlicher Akteure. Effiziente Governance-Strukturen (an denen wiederum Religionsgemeinschaften zum Teil exponiert beteiligt sind) kristallisierten sich sehr folgerichtig bevorzugt auf Policy-Feldern wie Frieden, Umwelt, Ökologie, Armutsbekämpfung, Entwicklung oder der Regulierung der Finanzmärkte heraus, das heißt überall dort, wo staatliche Grenzziehungen offensichtlich überfordert und/oder kontraproduktiv sind.

Gleichwohl blieb die Position, dass die Fortschritte im Bereich internationaler und globaler Governance die Existenz des klassischen staatlichen Regierungshandelns irgendwann überflüssig machen würden (Rosenau/Czempiel 1992), eine Seltenheit. Relevante Governance-Ansätze gehen vielmehr fast durchweg von einer Komplementarität zwischen nationalstaatlichen und transnationalen Strukturen aus. Dies liegt erstens daran, dass auf dem Feld der Weltordnungspolitik unverändert nationalstaatliche Interessen bzw. das Sicherheitsbedürfnis der Staaten in evidenter Manier dominieren. Zweitens gilt das State- and Nation-Building auch heute noch als wichtige politische Rahmenbedingung für die Schaffung von effizienten und stabilen administrativen Strukturen. Drittens und letztens bestehen seit Langem erhebliche Zweifel, dass sich eine funktionierende, handlungsfähige Demokratie jenseits (national) definierter territorialer Grenzen installieren lässt (z. B. Dahl 1999). Die Kritik, dass es sich bei *Global Governance* darob nur um einen Etikettenschwindel handelt (z. B. Lederer/Müller 2005, Whitman 2005, Dingwerth 2007, Grugel/Piper 2007), ist daher keineswegs verstummt.

LITERATUR

- Abizadeh, Arash (2008): *Democratic Theory and Border Coercion. No Right to Unilaterally Control Your Own Borders*, in: *Political Theory* 36, 37–64.
- Agamben, Giorgio (2002): *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt am Main.
- Agamben, Giorgio (2004): *Ausnahmezustand*. Frankfurt am Main.
- Albrow, Martin (1998): *Abschied vom Nationalstaat. Staat und Gesellschaft im Globalen Zeitalter*, Frankfurt am Main.
- Anderson, Benedict (1996): *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*, Frankfurt am Main u. a.
- Angeli, Oliviero (2011): *Das Recht auf Einwanderung und das Recht auf Ausschluss*. In: *Zeitschrift für Politische Theorie* 2 (2), 171–184.
- Archibugi, Daniele (2008): *The Global Commonwealth of Citizens: Toward Cosmopolitan Democracy*, Princeton.
- Arendt, Hannah (1998): *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München.
- Arendt, Hannah (2016): *Wir Flüchtlinge*, Stuttgart.
- Beck, Ulrich/Grande, Edgar (2004): *Das kosmopolitische Europa. Gesellschaft und Politik in der Zweiten Moderne*, Frankfurt am Main.
- Benz, Arthur (2008): *Der moderne Staat. Grundlagen der politischen Analyse*, München.
- Blake, Michael (2014a): *Migration as Right and as Remedy*, in: *Journal for Human Rights* 8 (2), 15–28.
- Blake, Michael (2014b): *The Right to Exclude*, in: *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 17 (5), 521–537.
- Blake, Michael (2015): *The Right to Leave and What Remains*. In Brock, Gillian/Blake, Michael (Hg.): *Debating Brain Drain. May Governments Restrict Emigration?* Oxford, 190–208.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (2013): *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in: *Recht, Staat, Freiheit. Erweiterte Ausgabe*, Frankfurt am Main, 92–114.
- Bodin, Jean (1981/1986): *Sechs Bücher über den Staat*. 2 Bde, München.
- Brubaker, Rogers (2010): *Migration, Membership, and the Modern Nation-State: Internal and External Dimensions of the Politics of Belonging*. In: *Journal of Interdisciplinary History* 41 (1), 61–78.
- Brunner, Otto (1959): *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter*, Wien u. a.
- Büttner, Annette (2004): *Staatszerfall als neues Phänomen der internationalen Politik. Theoretische Kategorisierung und empirische Überprüfung*, Marburg.
- Carens, Joseph H. (2013): *The Ethics of Immigration*, Oxford.
- Cassee, Andreas (2016): *Globale Bewegungsfreiheit. Ein philosophisches Plädoyer für offene Grenzen*, Berlin.
- Conze, Werner (2004): *Staat und Souveränität I–II*, in: Brunner, Otto/Conze, Werner/Koselleck, Reinhart (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 6, Stuttgart, 5–25.
- Dahl, Robert A. (1999): *Can International Organizations be Democratic? A Skeptic's View*. In: Shapiro, Ian/Hacker-Cordón, Casiano (Hg.): *Democracy's Edges*, Cambridge, 19–37.
- Dingwerth, Klaus (2007): *The New Transnationalism: Transnational Governance and Democratic Legitimacy*, Basingstoke u. a.
- Geertz, Clifford (1997): *What is a Country, if it is Not a Nation?* In: *Brown Journal of World Affairs* 4 (2), 235–247.
- Geiß, Robin (2005): *„Failed States“. Die normative Erfassung gescheiterter Staaten*, Berlin.
- Grugel, Jean/Piper, Nicola (2007): *Critical Perspectives on Global Governance*, Milton Park u. a.
- Habermas, Jürgen (1998): *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Frankfurt am Main.
- Hansen, Klaus P. (2009): *Kultur, Kollektiv, Nation*, Passau.
- Held, David (1995): *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*, Cambridge.
- Hewson, Martin/Sinclair, Timothy J. (Hg.) (1999): *Approaches to Global Governance Theory*, Albany.
- Hidalgo, Oliver/Hildmann, Philipp W./Yendell, Alexander (Hg.) (2018): *Rechtspopulismus und Religion. Sonderheft der Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik*, Wiesbaden.
- Hidalgo, Oliver/Pickel, Gert (2019) (Hg.): *Flucht und Migration in Europa. Neue Herausforderungen für Parteien, Kirchen und Religionsgemeinschaften*, Wiesbaden.
- Hobbes, Thomas (1984): *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*. Neuausgabe, Frankfurt am Main.
- Höffe, Otfried (1999): *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, München.
- Jellinek, Georg (1900): *Allgemeine Staatslehre*, Berlin.
- Klippel, Diethelm (2004): *Staat und Souveränität VI–VIII*, in: Brunner, Otto/Conze, Werner/Koselleck, Reinhart (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 6, Stuttgart, 98–128.
- Lederer, Markus/Müller, Philipp S. (Hg.) (2005): *Criticizing Global Governance*, New York.
- Machiavelli, Niccolò (2000): *Discorsi. Staat und Politik*, Frankfurt am Main.
- Mager, Wolfgang (1968): *Zur Entstehung des modernen Staatsbegriffs*, Wiesbaden.
- Marzouki, Nadia/McDonnell, Duncan/Roy, Olivier (Hg.) (2016): *Saving the People. How Populist Hijack Religion*, London.
- Meinecke, Friedrich (1929): *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*. München u. a.
- Miller, David (2007): *National Responsibility and Global Justice*, Oxford.
- Miller, David (2016): *Strangers in Our Midst. The Political Philosophy of Immigration*, Cambridge.
- Mouffe, Chantal (2007): *Über das Politische. Wider die kosmopolitische Illusion*, Frankfurt am Main.
- Münkler, Herfried (1987): *Im Namen des Staates. Die Begründung der Staatsraison in der frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main.



Renaissance oder Niedergang des Nationalstaates im Kontext globaler Flucht- und Migrationsbewegungen?

Die soeben ideengeschichtlich reflektierten Krisensymptome des historisch kontingent bleibenden ‚Nationalstaates‘ lassen sich zu dessen eigentlichem Kardinalproblem verdichten: der normativ gebotene Umgang mit nationalen, ethnischen und kulturellen Minderheiten bei der Organisation von Mitgliedschaft und Zugehörigkeit. Dieses Problem kann als konstante Begleiterscheinung der engen Verknüpfung von Staat und Nation gelten und rückt angesichts der heute zunehmenden globalen Migrationsbewegungen nur umso deutlicher ins Bewusstsein (Brubaker 2010). Folgerichtig berührten die zum Teil sehr grundsätzlichen Fragen, die im Zusammenhang mit der vor allem in den Jahren 2015 und 2016 wahrgenommenen ‚Flüchtlingskrise‘ in Europa aufkamen, zuvorderst die nationale Identität der EU-Mitgliedstaaten. Die damals zu verzeichnende starke Zunahme von Asylbewerbern (von ca. 600 000 im Jahr 2014 auf jeweils rund 1,3 Millionen in den beiden Folgejahren), die bevorzugt über die Balkanroute nach Südost-, Mittel- und Westeuropa einreisten, legten in dieser Hinsicht nicht nur bestehende Defizite im Solidarverständnis zwischen den eu-

ropäischen Ländern offen und verhielten eine wie auch immer geartete ‚gerechte‘, da paritätische oder proportionale Aufteilung der Flüchtlinge. Das Fehlen stationärer Grenzkontrollen im EU-Binnenraum im Zuge des Schengener Abkommens wurde von vielen Kritikern vielmehr als Signatur eines problematischen Souveränitätsverlusts der Mitgliedstaaten aufgefasst, was wiederum das parallele Erstarken nationalistischer, nationalkonservativer oder auch rassistischer Kräfte in vielen EU-Ländern und das schwindende Vertrauen in die Integrationskraft der Union erklärt.

Die Bilanz fällt dennoch zwiespältig aus, ließ sich das (weitgehend un-solidarische) Verhalten der Europäer doch sowohl als Beleg für die Unverwüstlichkeit des Nationalstaats als auch für die Unangemessenheit interpretieren, den globalpolitischen Herausforderungen der Gegenwart mit einem Denken begegnen zu wollen, das in territorialen Grenzen gefangen bleibt. Jene Unentschiedenheit spiegelt sich auf der theoretisch-diskursiven Ebene exakt darin, dass für beide Positionierungen jeweils plausible Argumente zu lancieren sind. So spricht un-

bedingt einiges dafür, dass ein demokratischer Staat seine (nationalen) Grenzen so definieren muss und darf, dass Mitgliedschaft und Zugehörigkeit zu einem Volk zu einer exklusiven Qualität werden (Walzer 2006, Kap. 2). Diese Qualität legitimiert dann nicht nur bis zu einem gewissen Grad die Bevorzugung der ‚eigenen‘ Bürger und entbindet das politische Gemeinwesen von ‚grenzenlosen‘, utopischen und mithin unzumutbaren Verpflichtungen (Blake 2014a und 2014b), sondern wahrt insgesamt die territoriale Integrität und Autorität des Staates als unentbehrlichen Agenten für eine institutionalisierte kollektive Selbstbestimmung (Miller 2007, 213–230, Nida-Rümelin 2017). Auf der anderen Seite leuchtet es gewiss nicht weniger ein, wenn im Namen der Authentizität von Demokratien auf generelle Offenheit, Freizügigkeit und Pluralität gepocht wird. An diesen Prinzipien dürfte sich sodann mitnichten nur die Bevölkerung eines bestimmten Landes bzw. eines Staatenbundes erfreuen. Im Sinne einer ‚Ethik‘ (Carens 2013) bzw. eines universalen ‚Menschenrechts‘ auf Immigration (Owen 2014, Oberman 2016) könnten und sollten stattdessen wenigstens theoretisch *alle* Menschen auf der Erde daran teilhaben, einfach, weil im Namen der Demokratie eine „glo-

Nida-Rümelin, Julian (2017): Über Grenzen denken. Eine Ethik der Migration, Hamburg.

Oberman, Kieran (2016): Immigration as a Human Right, in: Fine, Sarah/Ypi, Lea (Hg.): Migration in Political Theory. The Ethics of Movement and Membership, Oxford, 32–56.

Owen, David (2014): Human Rights, Refugees, and the Freedom of Movement, in: Journal for Human Rights 8 (2), 50–65.

Pevnick, Ryan (2011): Immigration and the Constraints of Justice. Between Open Borders and Absolute Sovereignty, Cambridge.

Renan, Ernest (1996): Was ist eine Nation? Rede am 11. März 1882 an der Sorbonne, Hamburg.

Rosenau, James N./Czempiel, Ernst-Otto (Hg.) (1992): Governance without Government: Order and Change in World Politics, Cambridge.

Schmitt, Carl (2002): Der Begriff des Politischen. (Nachdruck der Ausgabe von 1963), Berlin.

Schmitt, Carl (2006): Theorie des Partisanen. Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen, Berlin.

Schulze Wessel, Julia (2017): Grenzfiguren. Zur politischen Theorie des Flüchtlings, Bielefeld.

Snyder, Timothy (2019): „Es gibt keine Rückkehr zum Nationalstaat“, in: Neue Zürcher Zeitung, 30.1.2019.

Strange, Susan (1999): The Westfailure System. In: Review of International Studies 25, 345–354.

Walzer, Michael (2006): Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit, Frankfurt am Main.

Weinacht, Paul-Ludwig (1968): Staat. Studien zur Bedeutungsgeschichte des Wortes von den Anfängen bis ins 19. Jahrhundert, Berlin.

Whitman, Jim (2005): The Limits of Global Governance, London u. a.

Zürn, Michael (1998): Regieren jenseits des Nationalstaates. Globalisierung und Denationalisierung als Chance, Frankfurt am Main.



bale Bewegungsfreiheit“ (Casseo 2016) schwerlich zu beanstanden wäre. Was zugleich eine Art der Freiheit rechtfertigen würde, die sowohl die (völkerrechtlich) gängige Unterscheidung zwischen politischen Flüchtlingen und Wirtschaftsmigranten obsolet machen als auch das Argument staatlicher Grenzhoheit demokratietheoretisch entkräften könnte (Abizadeh 2008). In dieser argumentativ höchst zweischneidigen Situation mag womöglich die Verteidigung einer (relativ) homogenen, nationalen kollektiven Identität (Miller 2016) für viele nicht mehr zeitgemäß wirken. Den mit der Frage nach offenen oder definierten Grenzen generell verbundenen Aporien ist indes auch auf anderem Wege kaum zu entgehen.

Zwischen „right to leave“ und „right to exclude“

Dies wird etwa evident, wenn wie von Ryan Pevnick (2011) versucht wird, ein ‚moderates‘, demokratietheoretisch gesättigtes „right to exclude“ des Nationalstaates als Ausgleich zwischen offenen Grenzen und territorialer Souveränität zu installieren. Pevnick rekurriert dazu auf eine Theorie der „as-

sociative ownership“, die den politisch aktiven Bürgern ein Eigentumsrecht an ihrer Nation einräumt, in Wiederholung des klassischen Arguments, dass die Wirksamkeit der politischen Institutionen einer Demokratie in der Praxis ein definiertes Territorium voraussetzen. Von der entgegengesetzten Seite gelangt hingegen Michael Blake zu ziemlich ähnlichen Ergebnissen. So respektiert Blake (2014b) aus menschenrechtlichen Erwägungen heraus ein individuelles „right to leave“, kommt aber im Anschluss dennoch nicht an einem demokratietheoretisch gerechtfertigten „right to exclude“ vorbei. Analog bleibt es auch bei Blake (2015, 203) eine unaufgelöste Spannung, dass kein „absolutes Recht“ existieren kann, von einem Nationalstaat in einen anderen zu wechseln, weil Staaten keine Verpflichtung aufzuerlegen sei, alle Menschen aufzunehmen, die eine solche Aufnahme aus welchen Gründen auch immer begehren. Hierzu passt das Argument von Oliviero Angeli (2011), der eine letztlich unüberwindbare Diskrepanz zwischen einem moralisch überzeugend zu reklamierenden individuellen Einwanderungsrecht und dessen politisch-demokratischer Realisierung erkennt.

gen Kompromiss oder sonstigen modus vivendi münden zu lassen, bedarf der Staat jedoch offenbar der massiven Unterstützung zivilgesellschaftlicher, nicht-staatlicher Akteure wie Religionsgemeinschaften, NGOs etc., deren Strukturlogik weniger an ein klar definiertes Territorium gebunden ist, als dies wie gesehen für den Nationalstaat selbst gilt. Andernfalls droht die partikuläre politische Logik des demokratischen Nationalstaates einen Ausgleich mit den universalen Prinzipien der Menschenrechte zu verfehlen.

Umso prekärer erscheint es vor dem Hintergrund der soeben geleisteten grundsätzlichen Diagnose, wenn das Verhältnis zwischen (National-)Staat und Religion *nicht* auf einen derartigen Ausgleich zwischen Universalität und Partikularität ausgerichtet ist und religiöse Akteure gegebenenfalls gemeinsam mit nationalistischen Kräften auf eine harsche Politik der Exklusion hinarbeiten bzw. die Religion von rechtspopulistischen Parteien und Bewegungen erfolgreich instrumentalisiert wird (z. B. Marzouki et al. 2016, Hidalgo et al. 2018, Hidalgo/Pickel 2019).

Ein solcher Schulterschluss zwischen Nationalismus und Religion, wie ihn heute vor allem die illiberalen Strömungen in Europa (etwa in Frankreich, Italien, Polen oder Ungarn, aber natürlich auch in Deutschland) anstreben, würde die nötige Spannung zwischen den universalen und partikulären Prinzipien der Demokratie unterminieren und letztere damit im Ganzen gefährden.

Schulterschluss zwischen Nation und Religion gefährdet Demokratie

Indem sich folglich das ‚Recht auf Einwanderung‘ von Flüchtlingen und Migranten sowie das demokratisch verfassten Nationalstaaten zustehende ‚Recht auf Ausschluss‘ in einer Art Patt befinden, kann es in den aufgeworfenen Fragen der Inklusion und Exklusion am Ende nur um das Aushalten der hiermit verbundenen unlösbaren Widersprüche gehen. Für den Nationalstaat, dessen Existenz durch die globalen Flucht- und Migrationsbewegungen herausgefordert wird, heißt dies, an seinen klassischen Prinzipien der Staatsräson, der Souveränität sowie der territorialen Begrenzung einerseits

festzuhalten, um sie gleichwohl permanent und signifikant zu überschreiten. Um diesen Spagat in einen tragfähigen

Fazit

Die zugrundeliegende Kardinalfrage des vorliegenden Aufsatzes, ob die Idee des Nationalstaates derzeit eine Renaissance erlebt oder nichtsdestoweniger ein Auslaufmodell bedeutet, ist unter Berücksichtigung der entfalten Argumentationskette nicht eindeutig zu beantworten. Die heute virulenten weltpolitischen Probleme, die

die massive Zunahme an Flüchtlingszahlen und Migrationsbewegungen in den letzten Jahren und Jahrzehnten überhaupt erst erklären, verlangen es offensichtlich, sich von einem zu engen, auf die Unverletzlichkeit nationaler Grenzen fixierten Denken zu verabschieden sowie insbesondere zu registrieren, dass die Vorstellung einer

homogenen Nation als Basis und Definitionsmerkmal des Staates von vornherein eine theoretische Fiktion war. Demnach wird wenigstens eine *demokratische* Qualität des Nationalstaates auf einen modus vivendi mit den ihm dem Grund nach entgegengesetzten Prinzipien der Universalität und Pluralität nicht verzichten können. Andererseits ist ebenso wenig zu übersehen, dass die Strukturprinzipien des Politischen bislang allen Fortschritten im Hinblick auf regionale Integration und *Global Governance* zum Trotz keine alternativen Entitäten ausgebildet haben, die die politische Handlungsfähigkeit und demokratische Organisierbarkeit des Staates ersetzen könnten. Zu den unbequemen Einsichten der agonalen Demokratietheorie im Anschluss an (die Schmittianerin!) Chantal Mouffe (2007) zählt es dabei, sich die ‚Welt-

politik‘ der Zukunft als keinen globalen Konsens oder als Harmonie zu imaginieren, sondern vielmehr als ein Artikulieren konträrer Interessen sowie eine geregelte Austragung von Konflikten. Innerhalb dieses Gedankenschemas ist der Staat als Organisationsmodell politischen Handelns bis auf Weiteres noch alternativlos.

Wenn heute insofern mit einigem Recht darauf insistiert wird, dass eine „Rückkehr“ zum Nationalstaat schon allein deshalb unmöglich sei, weil dieser immer schon einen Mythos bezeichnete (Snyder 2019), dann dürfen wir im Umkehrschluss nicht ignorieren, dass das Politische auf ebensolche ‚Mythen‘ angewiesen sein könnte. Der ‚Glaube‘ an die Nation ist also politisch nach wie vor eine Kraft, mit der in Zukunft weiter zu rechnen ist.

KURZBIOGRAPHIE

Oliver Hidalgo, Privatdozent am Institut für Politikwissenschaft der Universität Regensburg und Sprecher des DVPW-Arbeitskreises Politik und Religion; Schwerpunkte der Forschung: Demokratietheorie, Politische Theorie und Ideengeschichte, Politik und Religion, Populismus und Integration, Demokratie und Digitalisierung. Neuere Veröffentlichungen: Politische Theologie. Beiträge zum untrennbaren Zusammenhang zwischen Religion und Politik, Wiesbaden 2018; Religion und Rechtspopulismus. Sonderheft der Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik 2/2018 (mit Philipp W. Hildmann und Alexander Yendell); Flucht und Migration in Europa. Neue Herausforderungen für Parteien, Kirchen und Religionsgemeinschaften (mit Gert Pickel), Wiesbaden 2019.





„Ziel ist eine Ausgrenzung nach innen wie nach außen.“

Rechte Identitätspolitik und ihre Motive

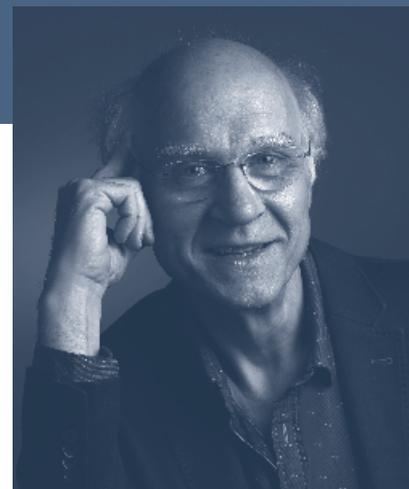
„Identitätspolitik“ – eine Gruppierung schwarzer lesbischer Frauen in den USA benutzt Ende der 1970er Jahre erstmals diesen Begriff. Die gemeinsam von Diskriminierung Betroffenen vereinigten sich für eine Politik der Anerkennung und Gleichberechtigung. In den vergangenen Jahren taucht dieser Begriff immer häufiger zur Beschreibung der politischen Mobilisierung extrem-rechter Gruppierungen auf: Sie erschaffen sich ein homogenes Volk mit Hilfe kollektiver Identitäten derer, die „dazu gehören“. Sie arbeiten dabei mit Zuordnung auf der einen und Ausgrenzung auf der anderen Seite. Damit entlasten sie ihre Anhänger von der modernen Zumutung, als Individuen die eigene Identität selbst schaffen zu müssen, und versprechen, die überkommenden Privilegien derer zu sichern, die „ganz normal“ sind.

Amosinternational: Herr Möhring-Hesse, im Moment hört man in identitätspolitischen Diskursen oft den Ausdruck „nationale Identitäten“. Was ist darunter zu verstehen?

Möhring-Hesse: Was es zurzeit gibt, ist eine Form (extrem-)rechter Mobilisierung, die identitätspolitisch ansetzt. Eine Variante dessen läuft über „nationale Identität“. Mobilisiert wird durch die Konstruktion kollektiver Identitäten, die sich an eingespielte Vorstellungen einer – vermeintlich allem Politischen vorgegebenen – Nation anhängen. Wobei nicht alle dieser rechten Identitätspolitiken im engeren Sinn wirklich national ausgerichtet sind.

Viele von ihnen zielen auf ein homogenes Volk. „Nation“ benutzen die nur, wenn das irgendwie sinnvoll ist oder insofern sich da eine gewisse Realität für das herleiten lässt, was man mit dem homogenen „einen Volk“ meint. Aber das Völkische ist wichtiger als das Nationale.

Dann gibt es auch rechtsextreme Milieus, in denen die Kollektivität ganz anders erzeugt wird, nämlich über „Rasse“ oder ähnliche Konstruktionen. Allerdings ist die Unterscheidung zwischen Volk, Nation, Rasse, die ich vornehme, eher analytisch gemeint. Im konkreten Fall sind da viele Überschneidungen und Ungenauigkeiten.



Hartmuth Schröder, Frankfurt am Main

Matthias Möhring-Hesse

Amosinternational: Aber was passiert genau, wenn man die Mobilisierung über „nationale Identität“ geht?

Möhring-Hesse: Dann werden die Adressaten einer solchen Mobilisierung auf eine Identität angesprochen, die sie *haben* und die, so die Unterstellung, der politischen Ansprache vorausliegt. Und zugleich wird die Identität, die man da voraussetzt, kollektiviert. Die Identität der Angesprochenen wird über die Zugehörigkeit zu einer Nation mit der Identität aller anderen, die gleichermaßen zugehörig sind, gleichgemacht. Die Menschen mit der gleichen Identität werden so in ein Kollektiv einsortiert. Menschen, denen dagegen eine ande-



re Identität zugesprochen wird, werden „aussortiert“.

Diese angesprochene kollektive Identität ist hochfiktiv. Sie ist das Ergebnis von Homogenisierung einerseits und von Ein- und Aussonderung andererseits. Der Trick ist, dieser hohen Konstruktivität ein wenig mehr Realität zu verschaffen, indem man auf ein eingespieltes Narrativ aufsetzt: das der Nation. So kann man die Geschichte einer Nation in Anspruch nehmen oder die Staatsbürgerschaft eines Nationalstaates. Ziel rechter Identitätspolitik ist es, unsichtbar und vergessen zu machen, dass die kollektive Identität konstruiert und dass das darüber laufende Kollektiv fiktiv ist.

Amosinternational: Und die Angesprochenen gehen diesem Täuschungsmanöver so einfach auf den Leim?

Möhring-Hesse: Nein. Ich glaube nicht, dass die Angesprochenen Opfer einer Täuschung sind. In der rechten Mobilisierung werden die Leute über die Zugehörigkeit zu dem *einen homogenen Volk* angesprochen. Ihnen wird das Angebot gemacht, sich selber dazugehörig zu machen und zugleich andere auszuschließen. So wollen, seien wir doch ehrlich, Leute angesprochen werden. Hier geht niemand irgendwem auf den Leim.

Das Nationale steht dabei nicht im Vordergrund. Es ist bloß eine Form, diese Ansprache in ein eingespieltes Narrativ einzuschreiben, das Ungeheuerliche daran ein wenig wegzunehmen, nach dem Motto: Die Nation *gibt* es doch. Ein eingespieltes Narrativ wird zitiert und benutzt, um die Ungeheuerlichkeit der Homogenisierung und damit verbundenen Ausschließung anderer zu adeln.

Amosinternational: Seit wann gibt es Identitätspolitik überhaupt und seit wann kann man davon sprechen? Ist es richtig, dass Identitätspolitik historisch als Gegenmodell zum liberalen Universalismus der Aufklärung entstanden ist?



Die Identitätspolitik über ein „Nationales Volk“ ist eine antimoderne Veranstaltung

Möhring-Hesse: Es kommt darauf an, wie man den Begriff versteht. Als politischer Konzeptbegriff entsteht er Ende der 70er Jahre des letzten Jahrhunderts in den USA: Eine Bewegung schwarzer und lesbischer Frauen, das Combahee River Collective, gebraucht das Wort Identitätspolitik zur Konzeption ihrer eigenen politischen Mobilisierung. Als Konzeptbegriff taucht Identitätspolitik also erst Ende des vergangenen Jahrhunderts auf.

Nimmt man den Begriff hingegen analytisch, dann kann man zeitlich weiter zurückgehen. Dann lassen sich damit die antiliberalen Politiken im 18. Jahrhundert, die konservative Reaktion auf den Universalismus der Aufklärung bezeichnen. Diese erzeugen kollektive Identitäten im Volk und versuchen, sich gegen die Zersplitterung des liberalen Individualismus zu stemmen und die zerstörte Ordnung der „guten alten Zeiten“ wiederherzustellen. Diese Motivlage richtet sich gegen die Moderne und gegen die Aufklärung, in deren Folge Identität zu einem individuellen Konzept und in den Gegensatz zur sozialen Zugehörigkeit gesetzt wurde.

Daraus kann man zumindest lernen, dass rechte Identitätspolitiken *unmodern* sind. In modernen Gesellschaften werden die Menschen zu Trägern von Identität gemacht, zu Subjekten ihrer eigenen Biografie. Das ist die Erfindung moderner Gesellschaften: Durch die Ausdifferenzierung von Gesellschaften werden die Menschen gezwungen, ihre eigene Identität selber zu schaffen und durchzuhalten. Moderne Gesellschaften bestehen nicht als ein Ganzes, sondern nur als ein Zusammenhang von Bereichen, in denen die einzelnen Menschen immer nur teilweise integriert sind. Das nennt man dann später „Rollen“. In diesen Gesellschaften müssen sich die einzelnen sel-

ber als ein Ganzes, als ein Individuum, erschaffen und sich eine Identität geben. Darin sind sie nicht frei, sondern sie werden dazu gezwungen. Spätestens daran merkt man, dass Identität immer sozial geprägt und keine solistische Veranstaltung ist. Identität ist eine Zumutung! Man muss sie schaffen und man muss sie – gegen alle Widrigkeiten – durchhalten. In diesem Zwang zur Identität steckt immer auch eine Entgegensetzung von Identität und Sozialität: Einzelne gewinnen ihre Identität nicht darin, dass sie gesellschaftliche Bestimmungen oder soziale Zugehörigkeiten bedienen. Wir verpflichten uns wechselseitig, authentisch zu sein, was bedeutet: der zu sein, der ich bin. Was aber auch heißt: nicht der zu sein, der bloß das ist, was man von ihm erwartet.

Diese Entgegensetzung von Identität und Sozialität wird in den rechten Identitätspolitiken zugleich bedient und umgangen. Umgangen, weil die Entgegensetzung aufgehoben wird. Gesunde Identität ist dann immer eine kollektive, wenn du einigermaßen „normal“ bist, wenn du „gesund“ bist, wenn du nicht „elitär“ bist, wenn du dazugehörst, wenn du den „gesunden Menschenverstand“ hast, dann bist du wer. Zugleich wird die Entgegensetzung aber auch bedient, nämlich bei der Abweichung untergebracht; das sind die „Volksverräter“, die „Eliten“. Das sind diejenigen, die ihre Identität aufgeben und damit allen anderen „schaden“. Die moderne Entgegensetzung von Identität und Sozialität wird zur Abwehr derer genutzt, die der ihnen vorgegebenen, ihrer eigentlichen, ihrer „gesunden Identität“ widersprechen. Wir sehen: Zwar ist die Identitätspolitik über ein „Nationales Volk“ eine antimoderne Veranstaltung. Aber sie nutzt zugleich die moderne Entgegensetzung von Identität und Sozialität, um denen, die nicht dazugehören oder die das Volk verraten die ganze Wucht dieser Entgegensetzung entgegen zu schleudern.



Amosinternational: Die Vertreter rechter Identitätspolitikern sehen sich also als kleines auserwähltes Volk an?

Möhring-Hesse: In den rechten Identitätspolitikern geht es eher darum, eine Mehrheit zu konstruieren, die durch Minderheiten bedroht wird: von außen, durch die Fremden und Anderen, und von innen, durch die, die nicht mehr den „gesunden Menschenverstand“ aufbringen, die nicht mehr „gesund“ oder „normal“ denken oder leben. Das sind dann die Eliten, auch die Bischöfe, die „Volksverräter“ und allen voran Angela Merkel. Es ist die *Konstruktion einer Mehrheit!*

Die Führer in solchen Bewegungen sehen sich als die Führer dieser Mehrheit an, und – solange die Mehrheit noch keine Mehrheit hat – als Sprachrohr der „schweigenden Mehrheit“. Die Wenigen geben sich als Stimme der Mehrheit aus – und zwar als deren einzige Stimme. Deswegen darf man diese Form rechter Mobilisierung Populismus nennen. Das ist der Gag: Hier wird ein Volk konstruiert und diese Konstruktion wird die einzig mögliche legitime. Diejenigen, die für dieses Volk sprechen, erheben den Alleinvertretungsanspruch dafür.

Dagegen stehen, was dummerweise mit dem gleichen Begriff bezeichnet wird, Identitätspolitikern, die Minderheiten organisieren.

Amosinternational: Sie hatten es eingangs ja bereits angedeutet: Die Politisierung kollektiver Identitäten dient seit den 1970er Jahren als emanzipatorisches Instrument diskriminierter Minderheiten. Können Sie kurz erläutern, wie es zu dieser Entwicklung kam? Und worin besteht der Unterschied zu „rechter Identitätspolitik“?

Möhring-Hesse: Minderheiten organisieren sich zwar über kollektive Identitäten, aber diese werden abgerufen, weil sie erzeugt werden durch Ausgrenzung. Diese Politikern sprechen Menschen an, von denen sie behaupten,

dass sie die gleichen Ausgrenzungs- und Diskriminierungserfahrungen machen. Sie sprechen Menschen an, die gemeinsam davon betroffen sind, dass sie von der Mehrheitsgesellschaft „anders gemacht werden“ und auf Grund ihres Andersseins ausgeschlossen, diskriminiert und benachteiligt werden. Sie sprechen Betroffene auf Grund einer gemeinsamen Merkmalszuschreibung an, nicht weil diese Merkmalszuschreibung sie in ihrer Identität trägt, sondern weil sie auf Grund dieser Merkmalszuschreibung gemeinsam von Ausgrenzung, Entwertung und fehlender Anerkennung betroffen sind. Und die Behauptung ist, dass diese gemeinsame Betroffenheit die Identität derer prägt, die sie ansprechen. Wenn man zum Beispiel sagt, Frauenbewegung oder Schwulenbewegung gingen identitätspolitisch vor, dann ist es nicht das Frausein oder Schwulsein, was in diesen Bewegungen identitätsprägend behauptet und zum Ausgang politischer Mobilisierung genommen wird, sondern die Erfahrung, ausgegrenzt und missachtet zu werden, weil man Frau ist, weil man schwul ist.

So aber werden zwei ganz unterschiedliche Formen politischer Mobilisierung unter den einen Begriff „Identitätspolitik“ gebracht, was nicht besonders plausibel ist. In der einen Form geht es um Mobilisierung gegen Ausgrenzung in einer auf Integration drängenden Politik; da werden Ausgegrenzte, Ausgeschlossene mobilisiert, um sie zugehörig zu machen, um deren volle Wertschätzung, Anerkennung, Beteiligung durchzusetzen. Und auf der anderen Seite werden über Identitätspolitikern Mehrheiten homogenisiert, um Menschen auszugrenzen. Beide sind absolut konträre Form politischer Mobilisierung, und zwar so konträr, dass ich sie nur ungern unter denselben Begriff bringen möchte. Aber das passiert, in der Literatur finden Sie das ständig.

Amosinternational: Würden Sie sagen, dass das Erstarken einer „Identitätspoli-

tik von rechts“ eine Reaktion ist auf diese „Identitätspolitik der Minderheiten“? Oder was ist der Antrieb dafür?

Möhring-Hesse: Das wird inzwischen häufig behauptet, unter anderem von dem US-amerikanischen Politikwissenschaftler Francis Fukuyama. Dass exkludierende Identitätspolitik von rechts, also eine auf Homogenität und Ausgrenzung sich berufende Identitätspolitik einer unterstellten Mehrheit, die Antwort auf die Identitätspolitik immer kleiner, immer exotischer werdender Minderheiten ist, dass sich also eine Mehrheit gegen die Zumutungen von immer lauter werdenden, ihre Rechte durchsetzenden Minderheiten ist, das glaube ich nicht. Ich bestreite diese These, wie sie zum Beispiel in den USA zur Erklärung von Trumps Wahlerfolgen genommen wird. Zumindest für die Situation in Deutschland sehe ich das nicht. Von rechts werden identitätspolitisch diejenigen mobilisiert, die etwas zu verlieren haben oder kommende Verluste für wahrscheinlich halten. Zu verlieren haben Menschen überkommene Privilegien, Profite auf vermeintlich normale Lebensformen oder Lebensstile sowie errungene Wohlstandpositionen. So gesehen geht es hier immer zugleich um kulturelle und ökonomische Fragen, um Sinn und Bedeutung sowie um Materielles. Gegen diese Verluste mobilisiert man von rechts und hat eine restaurative Agenda, die Verteidigung dieser überkommenen Privilegien und eingenommenen Wohlstandpositionen – gegen die Aufsteiger von unten und die Begünstigten von der Seite, also die, die ihre gleichen Rechte einfordern, auch wenn sie nicht „normal“ sind, die nicht von außen kommen, sondern in der Gesellschaft aufsteigen wollen. Das sind nicht nur Migranten oder internationale Organisationen, die den Klimawandel thematisieren und damit Wohlstandsfahren für die BRD und die Angesprochenen erzeugen, bedrohlich sind auch die Aufsteiger aus den Minderheiten, die kulturell oder sexuell an-

ders orientiert sind. Die bedrohen auch eigene Privilegien. Mag man jetzt denken: „Ah! Es geht auch um Minderheiten und die organisieren sich ja identitätspolitisch, also wehrt sich hier die Identitätspolitik von rechts gegen die Identitätspolitik von links.“ Das halte ich für nicht besonders belastbar. Was sich organisiert, sind die Leute mit bedrohten Privilegien; diese wehren sich gegen die Aufsteiger bei den Frauen oder sexuellen Minderheiten. Deren Gleichstellung ist bedrohlich. Aber



Rechter Mobilisierung geht es darum, dass diejenigen, die „richtig leben“, die heterosexuell sind, die in „richtigen“ Ehen leben, ihre Privilegien verteidigen – gegen die Gleichstellung all derer, die „falsch leben“

wie sie ihre Gleichstellung erkämpfen haben, ob identitätspolitisch, universalistisch oder individualistisch, ist für die rechte Mobilisierung vollkommen egal. Dort geht es darum, dass diejenigen, die „richtig leben“, die heterosexuell sind, die in „richtigen“ Ehen leben, ihre Privilegien verteidigen – gegen die Gleichstellung all derer, die „falsch leben“. Die Gleichstellung ist für rechte Identitätspolitik der Skandal – nicht die Identitätspolitiken der Minderheiten.

Amosinternational: Wie real ist dieses Bedrohungsszenario? Geht es dabei auch um die Angst vor sozialem Abstieg, bis hin zur Verarmung?

Möhring-Hesse: Die rechte Bewegung hat nichts oder wenig mit Prekarisierung zu tun. Gleichwohl geht es um Verluste, um Wertschätzung und Anerkennungsfragen. *Sinn und Geld*, das sind die beiden Währungen rechter Mobilisierung. Mir geht es darum, dass die durch den Rechtspopulismus angesprochenen Leute etwas zu verlieren haben: Anerkennung, Wertschät-

zung, was auch immer. Und dass dies eine absolut realistische Bedrohung für sie ist; dass nämlich die Art und Weise, wie sie leben, nicht mehr gegenüber anderen Lebensformen privilegiert wird bzw. nicht mehr privilegiert werden soll. Wenn wir Ehen führen, in denen diejenigen, die „falsch“ und „pervers“ leben, dennoch dieselbe Ehe führen, dann ist das für viele eine Bedrohung. Deswegen laufen sie zur „Demo für alle“, demonstrieren für die Rechte von „allen“, die so sind wie sie, und gegen die Gleichstellung all derer, die das nicht sind und deswegen auch nicht zu „allen“ gehören. Das ist die Pointe! Sie reagieren also auf reale Gleichstellung, die etwa über staatliches Recht läuft. Lebensformen werden gleichgestellt und gleichberechtigt, und das wird von denjenigen, die glauben, dass sie ein Leben führen, das besser ist, das „normal“ ist, „gesund“ ist, als Angriff auf ihre privilegierte Anerkennung empfunden.

Diese Gleichstellung kann durchaus auch monetäre Folgen haben. Dass plötzlich Leute, die „falsch leben“ Ansprüche auf Sozialtransfers und Unterstützungsleistungen haben. Dass die plötzlich „Staatsknete abgreifen können“. Ein absolut realer Sachverhalt, den man als Entwertung einschätzt, nach dem Motto: „Warum kriegst der dasselbe, obwohl der doch falsch lebt?“ Wobei, es geht noch schlimmer: „Warum bekommt der Operationen bezahlt, nur weil er glaubt, dass er nicht Mann, sondern Frau ist. Und ich muss wegen meiner Bagatell-Arzneimittel zur Apotheke laufen und selber bezahlen?“

Amosinternational: Wie kommt man zu so einem Denken? Nur weil andere mehr Rechte haben, heißt das doch nicht automatisch, dass ich weniger Rechte habe.

Möhring-Hesse: Man denkt auf jeden Fall nicht egalitär. Wir leben gemeinsam in einer Gesellschaft und muten uns wechselseitig Verpflichtungen zu. Zum Teil laufen diese über den Staat,

unter anderem über den Sozial- und Steuerstaat. Ein Beispiel: Wenn ich jahrelang in eine Sozialversicherung einbezahle und werde dann mit 55 erwerbslos und das große Versprechen meiner jahrelangen Zahlung verpufft sehr schnell, nämlich nach einem Jahr. Ich lande im ALG II, also in einer basalen Fürsorgeleistung. Nachdem ich jahrelang eingezahlt habe und meinen Verpflichtungen nachgekommen bin. Dann bringe ich in Erfahrung, dass andere dieselbe Leistung erhalten, ohne jemals eingezahlt zu haben, nur weil sie nach Deutschland gekommen sind. Das darf man zumindest mal auch wahrnehmen, dass da jemand ein Privileg, das er sich erarbeitet hat, indem er über Jahre lang eingezahlt hat, verteidigen möchte. Da sehe ich eine politische Rationalität drin. Gerne würde ich versuchen, der identitätspolitischen Deutung eines solchen Protests zu begegnen, und zu sagen: Leute, es geht hier gar nicht darum, dass ihr eine Identität oder Zugehörigkeit habt, die andere nicht haben, und dass ihr auf Grund dieser Zugehörigkeit Rechte und Privilegien erworben habt. Euer Protest hat eine rationale Grundlage – und die sollte man besprechen und darüber vielleicht auch lösen können.

So kann man den Rechtspopulismus in Deutschland vielleicht besser verstehen: Menschen, die etwas zu verlieren haben, kämpfen gegen kulturelle und ökonomische Verluste. Man sollte der identitären Mobilisierung dieses Kampfes nicht zu viel Aufmerksamkeit schenken, sondern sich auf die rationalisierbaren Hintergründe dieses Kämpfens fokussieren. Dabei entdeckt man, dass diese Kämpfe nicht alle zu rechtfertigen sind, weil einige der bedrohten Privilegien ungerechtfertigt sind und sie deswegen auch nicht gehalten werden können, deswegen dem Kampf um deren Verteidigung widersprochen werden muss. Es gibt kein Privileg auf „normale“ Sexualität! Weil wir heute wissen, dass es eine „normale“ Sexualität nur als eine sehr ge-

walttätige und repressive soziale Konvention gibt. Also verteidigen wir eine solche Form von Geschlechterpolitik nicht mehr und halten die Privilegien eines vermeintlich normalen Lebensstils nicht für rechtfertigbar. Deswegen haben wir das Sozialrecht geändert und das Eherecht und Familienrecht. Den Widerstand gegen diese Änderungen rechtfertigen wird nicht; aber wir sollten verstehen, worum es diesen Leuten in der Verteidigung ihrer überkommenen Privilegien geht.

Amosinternational: Welche Gesellschaftsordnung schwebt Vertretern rechter Identitätspolitik vor? Welches Konzept von Staat oder Nation vertreten sie?

Möhring-Hesse: Kann man absolut nicht allgemein sagen. Mit den Akteuren vor Augen, mit denen wir es in der Bundesrepublik zu tun haben: Überschätzen wir mal nicht deren die konzeptionelle Kraft. Ordnungskonzepte müssen sie nicht haben und haben sie auch nicht. Es gehört ja zu den wunderbaren medialen Ereignissen des bundesdeutschen Fernsehens, das Interview mit Herrn Gauland vor einem Jahr: Ohne jede Expertise, ohne jede politische Idee, ohne jedes Konzept präsentiert sich dieser Herr. Konzeptionell muss rechte Identitätspolitik nicht stark sein. Politische Konzepte zerstören eher die Homogenisierung. Sobald man anfängt, politisch konzeptionell zu arbeiten, muss man Differenzen setzen, muss man etwa sagen: Wer soll welche Rente bekommen, wie hoch ist sie und wer zahlt die Beiträge dafür? Jede mögliche Antwort darauf bedient unterschiedliche Interessen – und trennt. So lange man nur sagt: „Die Ausländer kriegen keine Rente“, klappt das besser. Dann wissen die Inländer: „Ich kriegen Rente“ – und sind sich einig. Deswegen: Konzeptionell ist die rechte Identitätspolitik nicht stark. Zumindest in der Bundesrepublik. Von daher sehe ich nicht, welche Gesellschaftsordnung man hat. Das braucht man schlichtweg nicht.

Rechte Identitätspolitik ist stattdessen destruktiv stark. Schauen wir in die Vereinigten Staaten. Da ist die Destruktion zum wesentlichen Merkmal der Regierungspolitik geworden. Trump ist nicht wirksam darin, dass er irgendeine Ordnungsvorstellung umsetzt. Er ist in der Zerstörung erfolgreich. In seiner Destruktivität wird er von seinem politischen Lager geschätzt und findet eine immer noch hohe Unterstützung. Die lieben ihn nicht, weil er irgendetwas umsetzt, sondern weil er das, was ist, kaputt macht. Und das reicht für diese Art politischer Mobilisierung.

In der Bundesrepublik ist das ähnlich: Wir haben es mit rechter Identitätspolitik zu tun, die Verlustängste einer vermeintlichen Mehrheit abruf, Restaurationsideen wachruft, die sich auf eine Zeit vor unserer Zeit beziehen. So zielt man darauf, das, was jetzt ist, zu zerstören. In der Hoffnung, dadurch kommen die vermeintlichen Zeiten von früher wieder zurück. Das ist die Logik, die ich dahinter sehe, und die hat mit Gesellschaftsordnung und Konzepten für Staat oder Nation, mit Konzepten für Sozialversicherung und Sozialpolitiken, wenig zu tun.

Amosinternational: Doch in welchem Verhältnis stehen für Rechtspopulisten nationale Identität und Nationalstaat?

Möhring-Hesse: In dem sozialen Konstrukt der Nation wird dem Staat als politischem Organ etwas Vorpolitisches vorgegeben. Das ist die Grundidee der Nation; sie brauchte man im 18. Jahrhundert, um Staaten einer bestimmten Größenordnung zu schaffen. Die vorpolitische Nation war in der Regel eine stark kulturelle Idee. Sie wurde über die gemeinsame Sprache, die gemeinsame Geschichte, über die Denker und Dichter, über Musik, also über kulturelle und historische Sachverhalte erzeugt. Einmal in Gang gesetzt, gibt es eine Wechselbeziehung: Der Nationalstaat bestärkt die Nation und umgekehrt. Staatszugehörigkeit wird zugleich zu einem

Hinweis auf nationale Zugehörigkeit und das, was der Staat als Kulturpolitik organisiert, ist die Bestätigung dessen, was nationale Politik ist. Dem Nationalstaat eigentlich vorgegebene Nationen werden durch den Nationalstaat reproduziert, geschaffen und realisiert. Wie viel Ethnie und wie viel Blut im Nationalstaat drin steckt, ist Aushandlungssache, ist konstruiert. Im Nationalsozialismus wurde auf dem Wege der völkischen und ethnischen Ausgrenzung eine brutale Vernichtungspolitik gegenüber vermeintlich nicht Zugehörigen betrieben. Darüber steckt im deutschen Nationalstaat viel Ethnie, viel Blut, viel Abstammung drin.

Nach meiner Beobachtung ist allerdings die Bezugnahme rechter Identitätspolitik auf die Nation nicht sonderlich stark. Man versucht, der kollektiven Identität, die man politisiert, ein wenig mehr Realität zu geben, indem man sie an das Narrativ der Nation und damit an den Nationalstaat bindet. Wenn das Nationale aber stört, ist man auch in der Lage, die Bezugnahme zurückzufahren – und dann etwa auf das „christliche Abendland“ zu verweisen.

 Im deutschen Nationalstaat steckt viel Ethnie, viel Blut, viel Abstammung

tätspolitik auf die Nation nicht sonderlich stark. Man versucht, der kollektiven Identität, die man politisiert, ein wenig mehr Realität zu geben, indem man sie an das Narrativ der Nation und damit an den Nationalstaat bindet. Wenn das Nationale aber stört, ist man auch in der Lage, die Bezugnahme zurückzufahren – und dann etwa auf das „christliche Abendland“ zu verweisen.

Amosinternational: Bedroht Identitätspolitik unsere Demokratie, lenkt sie von sozialer Ungleichheit ab? Oder ist dies ein falscher Gegensatz? Ist mit der Betonung von Identität gleichzeitig immer die Ausgrenzung anderer verbunden, nach dem Motto „wir: hier“, „die anderen: dort drüben“?

Möhring-Hesse: Völkische Identitätspolitik ist die Konstruktion einer Mehrheit über die Ansprache des einen Volkes, das identitätsbildend ist für alle, die zugehörig sind. Da geht es um eine Homogenisierung und darin um die Überwindung sozialer Ungleichheiten, also: Beamte, Professoren, Vielverdiener, Facharbeiter, Erwerbslose. Wie



spreche ich die gemeinsam an und überwinde soziale Ungleichheiten? Indem ich sie als gemeinsame Zugehörige zu einem Volk anspreche! Homogenität herzustellen, das geht nur, indem man von sozialen Ungleichheiten ablenkt, mehr noch: zumindest in der politischen Mobilisierung überwindet.

Doch es gibt auch das Gegenstück: Durch identitätspolitische Mobilisierung schafft man neue soziale Ungleichheiten und Polaritäten, wie: innen und außen, Volkstreue und Volksverräter, normal und unnormal, gesund und ungesund. Schließlich kann man das eine mit dem anderen verknüpfen: Man verspricht, dass man die Ungleichheiten zwischen den Eigenen dadurch bewältigen, gar überwinden kann, dass man neue Ungleichheiten schafft. Im österreichischen Wahlkampf konnte man das bei den beiden ehemaligen Regierungsparteien beobachten. Man problematisiert bestehende soziale Ungleichheiten in dem einen Volk, indem man erklärt, warum sie bestehen: weil es nämlich die Einwanderung von außen und den Volksverrat von innen gibt.

Amosinternational: Die rechtspopulistische Identitätspolitik vertritt völkische und nationale Motive. Können Sie einige Beispiele nennen?

Möhring-Hesse: Da gibt es ganz unterschiedliche Varianten. Zum einen sind da natürlich die nationalsozialistischen frames. Dann gibt es die kulturelle Variante, wie sie Gauland vertritt. Er zitiert die großen Dichter und spricht verächtlich in zynischer Art und Weise von seinen eigenen Parteifreunden und Wählern, die zu seiner Intellektualität nicht in der Lage sind. Das ist dann die elitäre Variante des Populismus. Die Art und Weise kann so unterschiedlich sein, weil der Zusammenhang so locker ist. Es geht nicht um das Nationale, sondern um die Kollektivitätsbildung des einen Volkes. Wie sehr man dazu das Nationale braucht, das kann nach Bedarf, Ansprache, Kon-

text, variieren. Je nachdem, ob Jörg Meuthen auf dem Marktplatz von Chemnitz oder Stuttgart redet. Bei ersterem verwendet er eher nationale, beim zweiten eher religiöse Motive. Dann ist es das christliche Volk, das bedroht ist von Säkularisten, von Atheisten und vor allem vom Islam. Rechte völkische Mobilisierung und nationale Idee sind in Deutschland nicht eng miteinander verknüpft.



In der Bundesrepublik widersetzt man sich der Versuchung, das Christentum identitär zu organisieren

Amosinternational: In einigen Ländern, zum Beispiel in Ostmitteleuropa, sind nationale und religiöse Identitäten vermischt. In der Bundesrepublik ist in den letzten Jahren der Ruf nach Motiven wie der Rückkehr zum „christlichen Abendland“ lauter geworden. Bildet sich ein „identitäres Christentum“ heraus?

Möhring-Hesse: Grundlegend kann man sagen: Wer in Europa Identitätspolitik für Mehrheiten macht, in Ausgrenzung gegenüber Minderheiten, wer homogene Völker konzipiert, der wird am Christentum nicht vorbeikommen. Und weil *das* Christentum nicht existiert, sondern konfessionell, wird derjenige auch konfessionelle Differenzen organisieren müssen. Da werden Bewegungen gerade gezwungen, sich religiös zu affirmieren, sich auf religiöse Konfrontationen zu beziehen und diese dadurch auch zu verschärfen. Das ist für Religionsgemeinschaften und religiöse Akteure eine Einladung, sich an diese homogene Volkskonstruktionen dranzuhängen und darüber ihrer Religion oder Konfession gesellschaftliche Bedeutung zu verschaffen. Wenn sich zum Beispiel die polnische Kirche als nationale Religion inszeniert, ist das auch ein Versuch, der eigenen Deutung von Katholischsein und Kirche gesellschaftliche Relevanz zu verschaffen – und dies angesichts eines

dramatischen Bedeutungsverlusts. Dies ist eine Versuchung des Christentums, sich an Identitätspolitik von rechts, an identitäre Mehrheiten dranzuhängen, um dem eigenen Religiösen Bedeutung zu verschaffen.

In der Bundesrepublik widersetzt man sich der Versuchung, das Christentum identitär zu organisieren. In den deutschen Großkirchen gibt es eine vehemente Kritik an der Rede vom christlichen Abendland, zumindest dann, wenn sie von rechten Gruppierungen benutzt wird. Man nehme zum Beispiel die harsche Reaktion Kardinal Marx' auf Markus Söder nach dessen verunglücktem Kreuzerlass. Auf der anderen Seite ist für manche Bischöfe die Versuchung groß, von einem „christlichen Europa“ zu sprechen, um sich einzureden, in Europa hohe Relevanz als wesentlicher Motor und Garant zu haben.

Amosinternational: Ist die Kirche nicht auch schuldig geworden, eine Identitätspolitik der Mehrheit zu vertreten und Minderheiten auszuschließen, entgegen der Botschaft Jesu?

Möhring-Hesse: Mobilisierung kollektiver Identitäten kann es nur in modernen Kontexten geben. Jesus kennt kein Konzept von Identität und kann deswegen kein Anti-Identitärer sein. Die Frage ist eher: Was betrifft die Kirchen? Gerade was den deutschen Kontext angeht, ist die katholische Kirche im 18. und 19. Jahrhundert antimodern unterwegs gewesen. Eine Form dieses Antimodernen war die Organisation kollektiver Identitäten. Das Katholische Milieu steht für genau dieses Angebot: Das Katholischsein eint mich mit allen anderen Katholiken, auch wenn der eine Unternehmer ist und der andere ausgebeuteter Arbeiter. Wir haben eine gemeinsame, eine katholische Identität! Dafür steht der Katholizismus bis weit in das 20. Jahrhundert. Das wirkt immer noch nach, wenn auch nur in der restaurativen Erinnerung: „Wie schön ist es früher gewesen, als ich noch in der Kirchenbank saß und



wusste, dass mein Nachbar so ist wie ich bin.“ Diese Gemeinsamkeit ist verloren. Wir sind als Christinnen und Christen gut beraten, unsere Gemeinsamkeit im christlichen Glauben nicht darin zu sehen, dass wir die gleiche oder eine gemeinsame Glaubensidentität haben. Das ist nicht einfach. Was heißt es, mit anderen gemeinsam den Glauben zu feiern, wenn der Glaube nicht darin besteht, dass wir eine gemeinsame Identität haben, wenn wir uns gegenseitig zugestehen, dass wir auch als Glaubende Autor und Autorin unserer eigenen Identität sind und wir uns aus dieser Zumutung auch in Glaubensfragen nicht entlassen können. Welche Antwort Glaubende darauf auch finden werden, in ihren Gottesdiensten können sie einen Ort haben, wo sie nicht so sehr mit sich selbst identisch sein müssen, wo sie nicht wissen müssen, wer sie sind, was sie wollen und wohin sie gehen. Liturgische Orte können Orte der Entlastung von Identitätszumutung sein, ohne dass man sich wechselseitig zu einer kollektiven Identität zwingt.

 Liturgische Orte können Orte der Entlastung von Identitätszumutung sein, ohne dass man sich wechselseitig zu einer kollektiven Identität zwingt

Amosinternational: Doch indem die Kirche klar definiert, wer dazugehört und wer nicht, schafft sie aber doch auch eine Politik des Ausschließens.

Möhring-Hesse: Ja, es ist auch ein Ausschließen, aber es *wird* eher ein Ausschließen *in der Folge*. Denn die Form milieubedingter Identitätspolitik führt zuallererst zu Diskriminierung, zu Formen der Verleugnung. Wenn ich schwuler Priester oder lesbische Pastoralreferentin bin, werde ich ja nicht ausgeschlossen. Ich kann aber ein wesentliches Moment meiner Identität in dieser Kirche nicht offen und gleich-

wertig leben. Für viele Betroffenen ist das weniger Ausschluss, sondern vielmehr gezwungene Selbstverleugnung und Missachtung. Dass sich Menschen dies heutzutage nicht mehr zumuten, sondern dann lieber die sie missachtende Kirche verlassen – das ist eine Form der Befreiung. Dadurch wird Diskriminierung zur Ausschließung. Am Ende des Tages ist die Kirche, die so ausschließt, ein kümmerlicher Haufen, ein recht erbärmlicher und überhaupt kein „heiliger Rest“.

 Am Ende des Tages ist die Kirche, die so ausschließt, ein kümmerlicher Haufen, ein recht erbärmlicher und überhaupt kein „heiliger Rest“

Amosinternational: Wie stehen Sie zur Forderung nach einer „Leitkultur“?

Möhring-Hesse: Eine Leitkultur kann man nicht fordern, die gibt es oder eben nicht. Diejenigen, die behaupten, dass es eine Leitkultur gibt, sind recht schwach darin zu sagen, worin ihre Leitkultur besteht. Das könnte ein Hinweis darauf sein, dass es diese Leitkultur nicht gibt. Die Rede von der Leitkultur ist auch ein Versuch, Homogenität zu erzeugen und macht vor allem in der Negation einen Sinn: Man kann sagen, was *nicht* Leitkultur ist. Zum Beispiel all das, was die „haben“, die von außen kommen. Ob es um kulturelle Fragen, Lebensstilfragen, Sinnfragen geht, weswegen die nicht dazugehören, das sei dahingestellt. Es geht vor allem um Negation, ohne dass man das, was man negiert, überhaupt begreift, oder das, was man bejaht, auch nur annähernd kennt.

Dass die Vorstellung einer Leitkultur irgendetwas dazu beiträgt, Zuwanderung und Integration zu ermöglichen, glaube ich nicht. Denn erstens wird nicht klar, welche Integrationsforderungen über die Leitkultur gestellt werden; das sind ja zumeist nur universelle Standarderwartungen, die Menschen

KURZBIOGRAPHIE

Matthias Möhring-Hesse (*1961) Dr. theol., Dipl.-Soz., Professor für Theologische Ethik/Sozialethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen; Forschungsschwerpunkte: Grundlagen theologischer Gesellschaftsethik, Sozial- und Arbeitspolitik, Demokratie, Rechtspopulismus. Weiteres zur Person und zu den Veröffentlichungen unter: www.sozialethik.uni-tuebingen.de.

nun einmal von anderen Menschen einfordern können. Zweitens geht es häufig um Werte, die gerade nicht für alle diejenigen gelten, die selbstverständlich zur Gesellschaft gehören. Es geht zum Beispiel um die Gleichheit von Männern und Frauen und inzwischen auch von all denen, die weder Männer noch Frauen sind; und diese Gleichheit wird offenkundig von der katholischen Kirche verfehlt, was aber für diejenigen, die eine Leitkultur behaupten, überhaupt kein Problem ist.

Also entweder macht man die Leitkultur genau – und kann sie dann von Migranten einfordern, dann hat man das Problem, dass viele der Einheimischen nicht mehr dazugehören; oder man lässt die Leitkultur so weit und so offen, dass alle dazugehören, dann hat man aber nichts Substantielles, das man von Migranten einfordern könnte. Aber so viele Überlegungen verträgt die Rede von der Leitkultur gar nicht. „Leitkultur“ soll keine Klarheit schaffen; es geht um Unklarheit, weil genau auf diese Weise kollektive Homogenität hergestellt und gegen die „Fremden“ mobilisiert wird.

*Das Interview führte
Claudia Schwarz, Dortmund*



Ethik der Grenzen – Grenzen der Ethik

Annäherungen an ein komplexes und widersprüchliches Phänomen

Mit dem Wort „Grenzen“ assoziieren viele die Diskussionen um die Öffnung oder Schließung der Staatsgrenzen oder die Auseinandersetzung um „Obergrenzen“ im Kontext der „Migrationsdebatte“ der letzten Jahre. Dass die Frage nach Grenzen im Kontext der Ethik jedoch komplexer und vieltätiger ist, machte das diesjährige Forum Sozialethik deutlich, das unter dem Titel „Ethik der Grenzen – Grenzen der Ethik“ stand. Vom 16. bis 18. September 2019 gingen in der Katholischen Akademie Schwerte mehr als 40 junge Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus der deutschsprachigen Christlichen Sozialethik und angrenzenden Disziplinen wie der Philosophie oder den Politikwissenschaften in sieben Panels Anknüpfungspunkten für eine „Ethik der Grenzen“ nach. Sie loteten dabei immer wieder aus, wo die Ethik selbst an ihre Grenzen kommt bzw. sich selbst begrenzen sollte.

Das Tagungsthema war herausfordernd. Dies lag zum einen an der Vielfalt der Themen, in denen die Ethik mit dem Problem der „Grenzen“ konfrontiert ist. So führten die Tagungsbeiträge u. a. in die Felder der (Menschen-)Rechte, der Natur, der Umwelt, der Technik oder der Politik. Zum anderen greift die Ethik so selbstverständlich und zugleich selten reflektiert auf Grenzen als Instrument der Urteilsbildung zurück.

Um den Umgang mit Grenzen in der Ethik eröffnete sich damit ein neues Diskussionsfeld, das in einigen Panels explizit bearbeitet und in den Diskussionen aller Beiträge immer wieder aufgegriffen wurde. Schließlich zeichnete sich zudem ab, dass die Ethik dort, wo sie mit Grenzen als Gegenstand ihrer Reflexion konfrontiert ist, selbst an Grenzen stößt – und sich somit die Frage anschließt, mit welcher Ethik den Herausforderungen eines technologisierten, digitalisierten und globalisierten Zeitalters zu begegnen ist, dessen Dynamiken die vielschichtigen Dimensionen und bisweilen Flüchtigkeit von Grenzen aufs Neue ins Bewusstsein gehoben haben.

Für die weitere Arbeit können drei Perspektiven skizziert werden, die sich aus dem Tagungsverlauf rekonstruieren lassen und einem systematischen Zugang zuträglich sein mögen: (1) Bedeutungen von Grenzen, (2) deren Beurteilung sowie (3) Entwürfe der Ethik in der Auseinandersetzung mit Grenzen.

(1) Präsent waren vor allem die Markierung oder argumentative Plausibilisierung eines Geltungsbereichs, etwa von Ansprüchen, Rechten oder Pflichten, die Bestimmung eines Verhältnisses, z. B. von Natur und Kultur oder Mensch und Maschine, die Grenze als zu überwindendes Hindernis oder die normative Setzung einer Schranke, die

nicht durchbrochen werden darf. Daneben spielte auch immer wieder eine reflexive Dimension der Grenzsemantik eine Rolle. Diese war gewissermaßen aus dem Innern der Ethik oder sozialer Bewegungen heraus bemüht, (unvermeidliche) Prozesse der Selbstabschließung, der Einschränkung des Sichtfelds oder der abgrenzenden Benennung unterdrückter Gruppen im Interesse der Überwindung ihrer Unterdrückung selbstkritisch in den Blick zu nehmen und so deren Verabsolutierung zu vermeiden. Schon dieses Spektrum an Bedeutungen vermittelt, dass in Bezug auf Grenzen eine äußerst differenzierte Herangehensweise notwendig ist.

(2) Dementsprechend fiel auch die Beurteilung von Grenzen nicht eindeutig positiv oder negativ aus, sondern orientierte sich an dem jeweiligen konkreten Gegenstand. Während in den Feldern Technik und Natur eher der Versuch unternommen wurde, Grenzen ethisch-normativ zu begründen, wurden Grenzen, die der Aufrechterhaltung des Status quo bspw. in Klima- und Umweltpolitik dienen, kritisiert. Als eine dritte Möglichkeit wiederum eröffnete sich die Perspektive, zunächst von einem normativen Urteil Abstand zu nehmen, den Grenzverläufen im Dickicht der jeweiligen Problemfelder zu folgen und dort ethische Fragestellungen und Herausforderungen zu identi-

fizieren – ohne bereits Antworten parat zu haben. Diese Suchbewegungen an den Grenzen und die Bereitschaft, sich auf das Konkrete einzulassen, können dem ethischen Nachdenken über Grenzen Kontur verleihen.

(3) In der Auseinandersetzung mit Grenzen spiegeln sich folglich Entwürfe von Ethik. So können Grenzziehungen oder -setzungen zur Orientierung dienen und als Leitplanken fungieren, die den Bereich des ethisch Vertretbaren oder Zulässigen markieren. Ebenso

kann Ethik aber auch danach fragen, wo Grenzen Hindernisse, Blockaden oder Herrschaftsinstrumente darstellen – und demnach überwunden werden müssen. Grenzziehung und Grenzüberschreitung als (idealtypische) Methoden der Ethik schließen sich nicht zwangsläufig gegenseitig aus. Sie lassen sich allerdings auch nicht auf ein einziges moralisches Kriterium oder eine einzige ethische Theorie zurückführen. Die Einblicke aus den unterschiedlichen, mit Grenzen befassten

Themenfeldern machten deutlich, dass begleitend immer auch eine selbstkritische Besinnung über die der Ethik eigenen Grenzen erforderlich ist.

Vor diesem Hintergrund war die Tagung – im besten Wortsinn – eine Annäherung an Grenzen; sowohl an ein vielschichtiges Phänomen als auch an eine produktive Kategorie sozialetischen Denkens.

Josef Becker, Münster

Buchbesprechungen



Welche Rechte haben Kinder?

Uhle, Arnd (Hg.): *Kinder im Recht. Kinderrechte im Spiegel der Kindesentwicklung*, Berlin: Duncker & Humblot 2019, 328 Seiten, ISBN: 978-3-428-15682-5. (Wissenschaftliche Abhandlungen und Reden zur Philosophie, Politik und Geistesgeschichte; 96)

Sollen Kinderrechte explizit in die Verfassung aufgenommen werden? Nicht wenige Sozialethiker oder Pädagogen bejahen das. Auch der Koalitionsvertrag der Großen Koalition im Deutschen Bundestag vom März 2018 schließt sich dieser Forderung an: Kinder, so die Begründung, sind Grundrechtsträger, weshalb ihre Rechte in Gestalt eines eigenständigen Kindergrundrechts ausdrücklich Verfassungsrang einnehmen sollten.



Die rechts- und staatswissenschaftliche Sektion der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft hat diese Debatte auf ihrer Jahrestagung im September 2018 in Bamberg aufgegriffen. Zwei Anliegen prägen die inzwischen vorliegende Tagungsdokumentation: Zum einen geht es um eine kritische Bestandsaufnahme, inwieweit die bestehende Rechtslage der Sicherung des Kindeswohls und dem Schutz der Kinderrechte gerecht wird. Zum anderen wird untersucht, wie sich die angezielte Grundrechtsänderung auswirken würde.

Der Band setzt mit Fragen zum Kinderschutz am Lebensbeginn ein. Barbara Rox, deren Beitrag den Band eröffnet, greift eine Frage auf, die gegenwärtig politisch kontrovers diskutiert wird:



Soll das ärztliche Werbeverbot für Abtreibungen gelockert werden? Die Richterin am Landgericht Braunschweig verneint dies, da sie darin einen unzulässigen Versuch erkennt, eine veränderte Rechtswirklichkeit durchzusetzen. Die aus der Verfassung folgende Schutzpflicht gelte für jegliches menschliches Leben. Die Autorin folgert daher: „Das Werbeverbot hält das Bewusstsein für die hohe Bedeutung des Lebensschutzes in zulässiger Weise wach“ (S. 49).

Karl-Heinz Brisch betont das Entwicklungsrecht von Kleinkindern auf eine sichere emotionale Bindung. Der in Salzburg lehrende Mediziner plädiert dafür, dass bei allen Entscheidungen zum Kindeswohl Erkenntnisse der Bindungstheorie explizit herangezogen werden sollten. Der Staat solle für alle Einrichtungen, in denen Kinder fremdbetreut werden, ein externes „Qualitätsmonitoring“ als Standard festschreiben und finanziell absichern.

Die Verfassung legt dem Staat ein Wächteramt auf, begrenzt aber zugleich dessen Einfluss auf den Innenbereich der Familie. Erziehung ist erstes Recht und erste Pflicht der Eltern. Staatliches „Nudging“ versucht, die sozial- und familienpolitischen Grenzen des liberalen Rechts- und Verfassungsstaats zu verschieben: „Es geht darum, Menschen zu einem bestimmten Verhalten zu veranlassen, ihnen gewissermaßen einen Stups in die richtige Richtung zu geben“ (S. 104). Ist dies legitim? Christian Winterhoff äußert sich dazu skeptisch: Der Staat dürfe zwar die Rahmenbedingungen für eine längere oder frühere außerfamiliäre Betreuung beeinflussen, nicht aber bestimmte inhaltliche Ziele forcieren. Hierfür fehle staatlichen Stellen juristisch eine genuine Zuständigkeit, wie er am umstrittenen Thema Sexual- und Genderpädagogik verdeutlicht: „Demgegenüber ist staatliches Nudging mit dem Ziel, Kinder bereits in Krippe und Kindergarten mit dem Thema Sexualität in Berührung zu bringen, mangels Zuständigkeit der insoweit maßgeblich agierenden Bundeszentrale für gesundheitliche Aufklärung und aufgrund des Vorrangs des

elterlichen Erziehungsrechts [...] rechtswidrig“ (S. 127).

Inwieweit besteht ein Recht auf Unterrichtsbefreiung aus religiösen Gründen? Jörg Ennuschat befürchtet in diesem Zusammenhang, ein Kindergrundrecht im Verfassungsrang könne den elterlichen Erziehungsprimat zurückdrängen und bei Konflikten zwischen dem Recht auf Bildung und dem Recht auf Religionsfreiheit die Darlegungslast umkehren. Der Bochumer Verwaltungsrechtler zieht Parallelen zu anderen Spannungsfeldern der Schulpolitik: So gingen etwa egalitaristisch orientierte Versuche, eine Einheitsschule durchzusetzen, dahin, das elterliche Wahlrecht in Bezug auf die für ihre Kinder gewünschte Schulform zu beschneiden. Auch wenn der Verfasser dies nicht ausdrücklich erwähnt, könnten solche Tendenzen in der Debatte um Kinderrechte auf Dauer ebenso zu Lasten der Privatschulfreiheit gehen und das freie Schulwesen deutlich schwächen.

Zwei Beiträge widmen sich Fragen der Generationengerechtigkeit. Rainer Wernsmann fragt, inwiefern Nullzinspolitik und Staatsverschuldung die soziale Sicherheit der nachwachsenden Generation gefährdeten. Der Passauer Steuer- und Finanzrechtler plädiert für moderate, aber verbindliche Regeln, bleibt aber skeptisch gegenüber programmatischen Staatszielbestimmungen. Ein Kindergrundrecht würde verfassungspolitisch an dieser Stelle mehr versprechen als es garantieren könnte; so bliebe dieses etwa weitgehend einflusslos gegenüber der Zins- und Geldpolitik der Europäischen Zentralbank.

Der schwächste Beitrag des Bandes kommt von Andrea Edenharter. Angesichts der aktuellen Klimadebatte ist die Verfasserin bereit, einen Bruch mit der gegenwärtigen Rechtsdogmatik zu wagen und Nachhaltigkeitsrechte künftiger Generationen verfassungsrechtlich zu implementieren. Als Unterton schwingt ein umweltpolitischer Alarmismus mit. Ein solcher wäre verfassungspolitisch allerdings ein schlechter Ratgeber. Die Aufgabe einer Verfassung ist meiner Auffassung nach eine andere: Sie steckt den for-

malen Rahmen ab, in dem selbst strittige oder komplexe Debatten politisch bearbeitet werden können. Die Frage, welche konkreten umweltpolitischen Mittel dem Ziel der Nachhaltigkeit tatsächlich entsprechen, kann nicht im Vorhinein juristisch entschieden werden. Mit einer ergebnisoffen geführten wissenschaftlichen wie politischen Debatte und einem Staat, der politisch Handlungsspielraum behält, wird einer wirksamen Umweltpolitik besser gedient sein als mit Versuchen, die Justiziabilität der Kinderrechte aufzugeben, indem diese in Gestalt internationaler Solidaritätsrechte überdehnt werden.

Florian Becker fasst die Einwände gegen ein Kindergrundrecht überzeugend zusammen: Dieses bleibe entweder politisch wirkungslos oder entwickle auf Dauer eine Eigendynamik, in deren Folge eine problematische Frontstellung zwischen Kindern und Eltern entstehe. Wichtiger sei es, das einfache Recht auf seine Dienstbarkeit gegenüber dem Kindeswohl zu sichten. Hans-Georg Dederer verpflichtet dem bei mit Blick auf das internationale Menschenrechtsregime. Dieses fordere keineswegs, eigene Kinderrechte in die Verfassung zu inkorporieren. Nach dem Grundsatz der Völkerrechtsfreundlichkeit komme den Kinderrechten als Bestandteil internationalen Menschenrechts schon heute Vorrang vor einfachem Bundes- und Landesrecht zu.

Es gibt, wie der vorliegende Band verdeutlicht, gute juristische Gründe gegen ein eigenständiges Kindergrundrecht – auch wenn die Versuchung groß ist, auf diese Weise politisch ein „Zeichen zu setzen“. Die Verfassung aber sollte nicht für Symbolpolitik missbraucht werden. Gerade Eltern, aber auch Lehrer könnten die Folgen systematischer Brüche in der Verfassungsordnung deutlich zu spüren bekommen. Sollten staatliche Ämter zunehmend verpflichtet werden, die Rechte Minderjähriger anwaltschaftlich zu vertreten, könnte der Staat in die paradoxe Doppelrolle geraten, sowohl Adressat als auch Träger von Grundrechten zu sein.

Ein weiterer Aspekt kommt im Band nur am Rande vor: Hinter Forderungen



nach einer stärkeren grundrechtlichen Subjektivierung von Kindern steckt auch, neue Aufgaben und zusätzliche Ressourcen auf dem Feld der Kinderförderung zu generieren. Unterschlagen wird häufig, dass bei einer Schwächung des Elternrechts bestimmte Entscheidungen gleichfalls stellvertretend für Heranwachsende getroffen werden müssen, und zwar umso stärker, je jünger das Kind ist. Dies

stärkt in der Konsequenz administrative Entscheidungswege und fördert institutionelle Einflussnahme. Wo die Autonomie der Familie zurückgedrängt wird, wächst umgekehrt die sozialstaatliche Organisation. Der liberale Rechts- und Verfassungsstaat sollte allerdings einem gerechten Sparsamkeitsgrundsatz folgen. Zulässig sind demnach Eingriffe des Staates in die Grundfreiheiten

seiner Bürger nur dann, wenn diese das Gesamt an Grundfreiheiten stärken und möglichst gering gehalten werden. Unter dieser Maßgabe wird der Staat vorrangig mit Anreizstrukturen arbeiten müssen; da auch von diesen immer schon eine steuernde Wirkung ausgeht, bleibt begleitend ein hinreichender Minderheitenschutz wichtig.

Axel Bernd Kunze, Waiblingen (Rems)

Digitalisierung – Fluch oder Segen?

Lederhilger, Severin (Hg.): Gott und die digitale Revolution, Regensburg: Pustet 2019, ISBN 978-3-7917-3116-2 (Schritten der Katholischen Privatuniversität Linz Nr. 6).

Nicht nur technisch möglich, sondern auch gesellschaftlich sinnvoll: Wie eine solche Gratwanderung im Zeitalter automatisierter Abläufe, Künstlicher Intelligenz und zunehmender Digitalisierung gelingen kann, damit setzt sich der vorliegende Sammelband auseinander. Er umfasst die Beiträge der 20. Ökumenischen Sommerakademie im Kloster Kremsmünster 2018, die unter dem Titelthema stand.

Manfred Scheuer, früherer Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte und jetziger Bischof von Linz, eröffnet den Band mit einem Beitrag zu „Digitalisierung und Spiritualität“. Er betont, dass sich nicht die gesamte Wirklichkeit auf Zahlen reduzieren lasse, sondern es Dimensionen gebe, die nicht in „Big Data“ erfassbar seien. Scheuer weist darauf hin, dass mit der Erfassung des Werks von Thomas von Aquin auf Lochkarten die „digital humanities“ begonnen hätten.

Gerold Lehner, Superintendent der Diözese Oberösterreich, widmet sich dem Thema „Gott und die digitale Revolution“. Er setzt sich mit Zukunftsutopien auseinander, die mit Hilfe digitaler Techniken einen neuen Menschen schaffen wollen. Das habe zur Folge, dass sich Menschen an die Stelle Gottes setzten.



Der Professor für Systematische Theologie der Universität Nürnberg-Erlangen, Werner Thiede, fragt, ob mit der Digitalisierung nicht ein neuer „Turmbau zu Babel“ unternommen werde. Er sieht die Gefahr einer massenhaften Akzeptanz größerer Unfreiheit, eine neue, selbstverschuldete Unmündigkeit. Die Bestrebungen im Transhumanismus, den Menschen zu verbessern, stellen laut Thiede eine Gefährdung der Menschenwürde dar. In der Digitalisierung sieht Thiede eine Ideologie von ersatzreligiösem Charakter. Aufgabe der Kirche sei es, die gesamten digitalen Prozesse ideologiekritisch zu hinterfragen.

Der Ingenieur und künstlerische Leiter des Ars-Electronica-Festivals in Linz,

Georg Stock, befasst sich mit dem Weg von der Künstlichen zur Sozialen Intelligenz. Er betont, dass es auf der Erde keine Technik gebe, die nicht von Menschen erzeugt worden sei. Daher sollten die Menschen mit Sozialer Intelligenz die Künstliche Intelligenz beherrschen, und nicht umgekehrt.

Die Juristin und Geschäftsführerin eines Technologieunternehmens, Yvonne Hofstetter, beschäftigt sich in ihrem Beitrag mit der Digitalisierung und ihren Folgen für das Menschenbild. Sie sieht in der Digitalisierung keine kontinuierlichen Änderungen, sondern revolutionäre Umbrüche (Disruption). Weiterhin kritisiert sie, dass Digitalkonzerne die Gesellschaft vor allem durch eine intensive Überwachung gestalten würden, ohne dass vorher eine gesellschaftliche Debatte stattgefunden habe und deren Ergebnisse in eine Gesetzgebung zur Regulierung der Digitalunternehmen eingeflossen seien. Vor allem könne Künstliche Intelligenz (KI) dazu führen, dass gesellschaftliche Diskriminierungen beibehalten oder verstärkt werden.

Der Philosoph Michael Fuchs beschäftigt sich in seiner Analyse mit ethischen Fragen selbstlernender Systeme. Menschen haben seiner Auffassung nach weniger Pflichten gegenüber Robotern als vielmehr Pflichten gegenüber anderen Menschen, die durch Roboter tangiert werden können. Er diskutiert den Einsatz von Pflegerobotern.

Der theologische Ethiker Peter G. Kirchschräger thematisiert superintell-

ligente Systeme und ihr Verhältnis zum theologisch-ethischen Kernprinzip der Menschenwürde. Dabei betont er die Verwundbarkeit eines jeden Menschen, was den Schutz aller durch Menschenrechte bedinge. Maschinen sollen laut Kirchschläger zwar nach Normen reagieren, haben aber im Gegensatz zu Menschen kein Gewissen, keine Freiheit und keine Verantwortung. Es bleibe die Verantwortung der Menschen, welche die Maschinen, selbst wenn sie als selbstlernend „superintelligent“ sind, programmiert haben.

Ilona Nord, Professorin für Religionspädagogik, fragt nach den Auswirkungen der Digitalisierung auf die christliche Bildung. Nord tritt für die Vermittlung einer kritischen Medienkompetenz ein. Das Christentum sei eine Bildungsreligion, die immer schon Medien nutze, weshalb sie auch neue Medien produktiv aufgreifen solle.

Johanna Haberer, Professorin für Christliche Publizistik in Nürnberg, behandelt in ihrem Beitrag „Macht und Ohnmacht“ in digitaler Gesellschaft. Sie versucht, die umfassende Digitalisierung aller Lebensbereiche mit Kategorien wie: „Entgrenzung“, „Beschleunigung“, „Ubiquität“, „Anonymität“, „Übergriffigkeit“, „Destruktion und Destabilisierung durch

Desinformation“, „Mobilisierung“, „Überwachung“, „Heilsversprechen oder Verschwörungstheorien“ zu erfassen.

Bei den vier abschließenden Beiträgen handelt es sich um persönliche Schilderungen und Erfahrungsberichte sowie eine Predigt:

- Der Superintendent der Diözese Niederösterreich, Lars Müller-Marienburg, reflektiert seinen Facebook-Auftritt.
- Der Bischof der Diözese Graz-Sekau, Wilhelm Krautwaschl, schildert seine persönlichen Erfahrungen der schrittweisen Einführung digitaler Techniken in den letzten 30 Jahren. In seiner Reflektion formuliert er einige generalisierende kritische Anfragen.
- Andrej Cilerdžić, Bischof der Serbischen Orthodoxen Kirche für Österreich, Schweiz, Italien und Malta, beschreibt, wie seine Kirche sich als „Kirche 4.0“ definiert: Sowohl in der Kirchenadministration wie in der Kommunikation zu und unter den Gläubigen werden digitale Medien genutzt.
- Der Sammelband schließt mit dem Abdruck des Predigttextes des Herausgebers im ökumenischen Abschlussgottesdienst der Tagung ab.

In der Publikation wird die Digitalisierung sehr kritisch reflektiert, wobei vor allem Fragen des Datenschutzes, der Abhängigkeit der Menschen von digitalen Konzernen, die Auswirkungen der Digitalisierung auf die zwischenmenschliche sowie die gesellschaftliche Kommunikation kritisch beleuchtet werden. Besonders skeptisch werden utopische und quasi-ersatzreligiöse Vorstellungen gesehen, die im Sinn eines Transhumanismus den Menschen technisch verändern wollen, was herkömmliche Menschenbilder in Frage stellt. Die hier dargelegte Kritik und Skepsis gegenüber der Digitalisierung steht in Diskrepanz zu der umfassenden freiwilligen Nutzung dieser Techniken durch gesellschaftliche Mehrheiten in den meisten Ländern der Erde, weil diese darin vielfältige Vorteile sehen. Auch aus theologisch-ethischer Perspektive hätten die Vorteile und Chancen stärker gewichtet werden können, um konstruktiv im gesellschaftlichen Diskurs wahrgenommen werden zu können. Christliche Ethik hat in der Vergangenheit allzu oft als fortschrittsfeindlicher Bedenkenträger gewirkt und dabei auch echte Chancen humanen Fortschritts übersehen.

Joachim Wiemeyer, Bochum





Hermann-Josef Große Kracht: Standing Up for Each Other. Jürgen Habermas and the Quest for the Potentials of a Supra-National Citizen-Solidarity

Even if the fundamentals for the construction of national identities can be different, nations are well-planned "imagined communities" with supposed or actual common features. Against this background, the paper deals with the question how the making and shaping of the national state are being received in the writings of Jürgen Habermas and which perspectives the philosopher makes out for the formation of supra-national levels. The contribution concludes that within the European Union not only – as postulated by Habermas – democratic processes but also welfare-state safeguards play a key role in the building of identity.

Axel Bohmeyer: Between Inclusion and Exclusion: On the "Inclusionexclusive-ness" of the Nation State

Nations and with them nation states are considered in the social sciences as "imagined communities" and as such as social constructs. By contrast, right-wing populists often refer to the (purported) Natural propensity of the nation in order to draw, on the basis of a "natural order" a sharp line between "those who belong" and "those who don't belong". The logic of the nation state, it may be observed, oscillates between inclusion and exclusion. Grown out of the context of an "egalitarian liberation ideology" in the late 18th century, the nation state has historically contributed to neutralise ethnic, religious and regional schisms. It has provided the framework for a solidarity group beyond individual and common interests; here, political participation and social security had been achieved. The nation state is characterized by an odd "inclusion-exclusiveness".

Katja Winkler: Cosmopolitanism vs. Nationalism? Attempts at a Mediation

Cosmopolitanism is widely accepted as a counter-concept of the nation. In this paper, this opposition is relativised on the levels of identity-building, political processes and ethical theory-building. In doing so, it reviews the position of the political philosopher Seyla Benhabib, who has formulated a "cosmopolitanism without illusions", meaning a cosmopolitanism with a close bond to the nation state and the citizenship. The dissolution of the conflict is not only ethically necessary but above all important, because currently, with the alleged incompatibility of cosmopolitanism and national or communitarian approaches in mind, constructive conflicts within public political debates have become impossible.

Klára A. Csiszár: Towards a Multi-Ethnic and Multi-Religious Future? Collective Identities in Romania

With regard to culture, Romania is an exceptional case, particularly with respect to the living together of ethnic and religious entities and their attitude towards each other. Inevitably, 'postmodern man' has taken over the role of 'homo sovieticus', who takes charge of himself and no longer (or not only) relies in his attitude towards life on traditional forms of identity (ethnicity and religion). Collective identities, on the other hand, still struggle for their self-assertion against other entities. This is due to the close interrelation of ethnic and religious identities, which is evident mostly in the Hungarian-speaking Protestant and Catholic minority, but also in the Romanian Orthodox majority. Social challenges for both the ethnic-denominational minorities as well as for the Romanian Orthodox majorities should be approached on the basis of the power of diversity and the power of togetherness. The deconstruction of traditionist-collective identities

and the shaping of togetherness for a good life in communality are imminent.

Oliver Hidalgo: Lasting or Fading Importance? The Idea of the Nation State in the Context of the Present Migration Debate

The end of the era of the nation state has been proclaimed more than once, nonetheless the nation state has asserted itself despite all prophecies of doom on historical and political grounds. Whether these are merely the different stages of an interminable agony or a factual renaissance, is contested, for the time being. The limits and aporias of the nation state come to the fore right now in the context of global refugee- and migration movements, being, however, not as 'new' as the relevant debate mostly suggests. This history of ideas study aims to clarify this.

"Exclusion within and without is the Aim". Right-Wing Identity Politics and its Motives. Interview with Matthias Möhring-Hesse

"Identity politics" – a group of black lesbian women in the US is the first to use this term in the late 1970s. Affected by discrimination, they joined forces in a politics of recognition and emancipation. Over the last years, this term with increasing frequency serves to describe the political mobilization of extreme right-wing groups: they create for themselves a homogenous people with the assistance of collectivized identities of "those who belong". In doing so, they operate with assignment on the one and exclusion on the other hand. Thus, they save their followers from the modern imposition to create, as individuals, their own identities by themselves, and promise to safeguard the traditional privileges of those who are "perfectly normal".



Hermann-Josef Große Kracht : S'engager l'un pour l'autre. Jürgen Habermas et la recherche de fondements d'une solidarité citoyenne supranationale

Même si les fondements de la construction d'identités nationales peuvent être différents, les nations sont des « imagined communities » mises en œuvre délibérément et avec des convergences prétendues ou réelles. L'article traite de la manière dont Jürgen Habermas, dans ses écrits, reprend la genèse et les formes de l'État national et des perspectives que le philosophe reconnaît pour définir des formations correspondantes supranationales. Quant à la formation d'identité, l'article conclut qu'au sein de l'Union Européenne – comme le postule Habermas – ce ne sont pas seulement des processus démocratiques qui jouent un rôle-clé, mais aussi les garanties de l'État-providence.

Axel Bohmeyer : Entre inclusion et exclusion. Sur « l'exclusivité inclusive » de l'État national

Dans les sciences sociales, les nations et les États nationaux sont considérés comme « imagined communities », comme des constructions sociales. Contrairement à cela, les populistes de droite font souvent référence à la (prétendue) nature de la nation pour tracer, sur la base d'un « ordre naturel », une nette ligne de démarcation entre ceux qui « en font partie » et les autres dont ce n'est pas le cas. On peut observer que la logique de l'État national oscille entre inclusion et exclusion. Né à la fin du XVIIIe siècle dans le contexte d'une idéologie égalitaire de libération, l'État national, historiquement parlant, a contribué à abolir les clivages ethniques, religieux et régionaux. Il a fourni le cadre d'une communauté de solidarité qui transcende les intérêts des individus et des groupes. C'est dans ce contexte que la participation politique et la sécurité sociale furent acquises. L'État national se caractérise par cette « exclusivité inclusive » particulière.

Katja Winkler : Cosmopolitisme contre nationalisme ? Tentatives de médiation

Le cosmopolitisme est largement considéré comme un concept opposé à la nation. Dans cet article, cette opposition est relativisée aux niveaux de la formation d'identité, des processus démocratiques et de la formation de théories éthiques. L'article se réfère à la philosophe Seyla Benhabib, qui a formulé un « cosmopolitisme sans illusion » : un cosmopolitisme étroitement lié à l'État national et à la citoyenneté. La dissolution de l'antagonisme est requise non seulement du point de vue éthique, elle est encore plus importante du fait qu'aujourd'hui la prétendue incompatibilité du « cosmopolitique » avec le « national » ou « communautariste » rend impossible des discussions constructives dans les débats politiques publiques.

Kátja A. Csiszár : Vers un avenir multi-ethnique et multireligieux ? Identités collectives en Roumanie

La Roumanie est un cas particulier sur le plan culturel, notamment en ce qui concerne le vivre-ensemble d'entités ethniques et religieuses et leurs attitudes réciproques. Inévitablement, « l'homo sovieticus » fut remplacé par « l'homme post-moderne » qui prend sa vie en main et, dans son interprétation de la vie, n'a plus (ou pas seulement) recours à des formes des identités traditionnelles (ethnie et religion). D'autre part, des identités collectives continuent de lutter pour s'affirmer face à d'autres entités. Cela explique l'interdépendance étroite des identités ethniques et religieuses qui est particulièrement évidente parmi les minorités protestantes et catholiques de langue hongroise, mais aussi parmi la majorité orthodoxe du pays. C'est par la force de la diversité et du vivre-ensemble que les minorités aussi bien que la majorité devraient faire face ensemble aux défis sociaux du pays. Il s'agit maintenant de déconstruire les identités collectives tra-

ditionnalistes et d'inventer une coexistence susceptible de garantir une bonne vie en commun.

Oliver Hidalgo : Signification constante ou dégressive ? L'idée de l'État-nation dans le contexte du débat actuel sur la migration

A maintes reprises, on a proclamé la fin de l'ère de l'État-nation. Pourtant, en dépit de toutes ces prédications de malheur, l'État-nation s'est maintenu du point de vue aussi bien historique que politique. S'agit-il simplement de différentes étapes d'une longue agonie ou bien d'une renaissance de fait ? Dans le contexte des mouvements mondiaux de fuite et de migration, les limites et les apories de l'État-nation apparaissent au grand jour ; elles sont cependant beaucoup moins « nouvelles » que le débat en question le suggère. Cette étude, basée sur l'histoire des idées, veut éclairer ce point.

« L'objectif est l'exclusion interne et externe. » Politiques identitaires de droite et leurs motivations. Interview avec Matthias Möhring-Hesse.

« Politique identitaire » – c'est un groupe de femmes noires lesbiennes aux États-Unis qui, à la fin des années 1970, a utilisé ce terme pour la première fois. Touchées conjointement par la discrimination, elles se sont unies en faveur d'une politique de reconnaissance et d'égalité des droits. Ces dernières années, le terme apparaît pour décrire la mobilisation politique de groupements d'extrême droite. Ceux-ci se créent un peuple homogène par le biais des identités collectives de ceux qui « en font partie ». Ils se servent du moyen de classification et d'exclusion. Ils déchargent leurs partisans de l'exigence moderne d'avoir à construire sa propre identité en tant qu'individu et promettent de garantir les privilèges traditionnels de ceux qui sont « tout à fait normaux ».



SCHWERPUNKTTHEMEN DER BISHER ERSCHIENENEN HEFTE

4/2006	Markt für Werte (vergriffen)	4/2013	Altern und Pflege
1/2007	Lohnt die Arbeit?	1/2014	Ressourcenkonflikte
2/2007	Familie – Wachstumsmittelpunkt der Gesellschaft?	2/2014	Solidarität in Europa
3/2007	Zuwanderung und Integration	3/2014	Die Würde der Tiere ist antastbar
4/2007	Internationale Finanzmärkte (vergriffen)	4/2014	Freihandel
1/2008	Klima im Wandel	1/2015	Transnationale Steuerung
2/2008	Armut / Prekariat	2/2015	Kirche und Geld
3/2008	Gerüstet für den Frieden?	3/2015	Ethik in der Stadt
4/2008	Unternehmensethik	4/2015	Laudato si'
1/2009	Wie sozial ist Europa?	1/2016	Soziale Ungleichheit
2/2009	Hauptsache gesund?	2/2016	Korruption und Compliance
3/2009	Caritas in veritate	3/2016	Inklusion und Behinderung
4/2009	Wende ohne Ende?	4/2016	Umstrittener Pluralismus
1/2010	Gerechte Energiepolitik	1/2017	Was darf Leben kosten?
2/2010	Steuern erklären	2/2017	Europa und Afrika – Partnerschaft auf Augenhöhe?
3/2010	Neue Generation Internet – grenzenlos frei?	3/2017	Ökumenische Sozialethik
4/2010	Agrarpolitik und Welternährung	4/2017	Konsumethik
1/2011	Zivilgesellschaft	1/2018	Digitalisierung gestalten
2/2011	LebensWert Arbeit	2/2018	Terrorismus und Terrorismusbekämpfung
3/2011	Wohlstand ohne Wachstum?	3/2018	Wohnen
4/2011	Soziale Marktwirtschaft für Europa?	4/2018	Steuergerechtigkeit
1/2012	Religionspolitik	1/2019	Politik der Transformation – Transformation der Politik
2/2012	Was dem Frieden dient	2/2019	Demokratie neu stärken
3/2012	Finanzmärkte und Staatsschulden	3/2019	Ethik der Mobilität
4/2012	Stark gegen Rechts	4/2019	Nationalstaat und nationale Identitäten
1/2013	Bevölkerungswachstum		
2/2013	Menschenrechte interreligiös		
3/2013	Geschlechtergerechtigkeit		



VORSCHAU

Heft 1/2020

Schwerpunktthema: Sozialethische Ansprüche an die Kirchenreform

Heft 2/2020

Schwerpunktthema: Gesellschaftliche Aspekte der Pflege

Heft 3/2020

Schwerpunktthema: Friedens-/Kriegsethik