

SCHRIFTEN DER GESELLSCHAFT ZUR FÖRDERUNG DER  
WESTFÄLISCHEN WILHELMS-UNIVERSITÄT ZU MÜNSTER

58

NATIONALISMUS UND  
PATRIOTISMUS IN DER SICHT  
DER CHRISTLICHEN ETHIK

VON

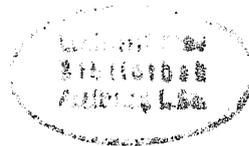
HEINZ - DIETRICH WENDLAND



VERLAG ASCHENDORFF  
MÜNSTER WESTF. 1965

1966 T 22A

*Rede anlässlich der  
Übernahme des Rektorates  
am 13. November 1964*



© Aschendorff, Münster Westfalen, 1965 · Printed in Germany

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks,  
der fotomechanischen und tontechnischen Wiedergabe  
und die der Übersetzung, vorbehalten.

Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster Westf., 1965

3 942.4 +

ARNOLD BERGSTRÄSSER

zum dankbaren Gedächtnis

*I. Der Nationalismus als Problem der christlichen  
Ethik heute*

Es könnte so scheinen, als sei das Thema der Rede des neuen Rektors ein Thema der Vergangenheit, ohne Aktualität und Gegenwartsbedeutung, ein abseitiges Professoren-Problem von allenfalls historischem Interesse. Aber dieser Schein trügt. Es wird freilich notwendig sein, über die Grenzen Europas hinauszublicken, um die Macht des Nationalismus in der gegenwärtigen Welt wahrzunehmen. Die Weltwirkung des Nationalismus heute macht ihn zu einem zentralen Thema der politischen Ethik, insbesondere zu einem Problem, dem die christliche Ethik nicht ausweichen kann und darf.

Historiker sprechen mit guten Gründen vom Ende des Zeitalters der Nationalstaaten in Europa<sup>1</sup>. Der Zusammenbruch des Nationalsozialismus schien für viele Deutsche, auch für viele Christen und Theologen, mit dem Ende des Nationalismus gleichbedeutend zu sein. Hatten wir nicht in Deutschland im Kampf der Bekennernden Kirche wider den Nationalsozialismus die schärfste theologische Kritik aller nationalistischen Anmaßungen und Absolutsetzungen entwickelt und in schweren praktischen Entscheidungen für diese Kritik eintreten?

Die Anmerkungen sind für den Druck hinzugefügt worden, um dem Leser die Möglichkeit zu geben, sich weiter zu unterrichten.

<sup>1</sup> Vgl. vor allem Theodor *Schieder*, *Der Nationalstaat in Europa als historisches Problem* (Arb. Gem. f. Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Heft 119), Köln u. Opladen 1964, bes. S. 29, und von demselben Verfasser „Das deutsche Kaiserreich von 1871 als Nationalstaat“, Köln u. Opladen 1961 (Wissenschaftl. Abh. der Arbeitsgem. f. Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Bd. 20) — Zur Geschichte des

müssen, die es seit den Anfängen des europäischen Nationalismus je gegeben hat? Es konnte in der Tat so scheinen, als sei die deutsche, ja die europäische Theologie, aufs Ganze gesehen, mit *diesem* Problem fertig geworden, und als sei das politisch-ethische Hauptproblem der neuen Zeit nach 1945 der Übergang zu höheren und umfassenden *übernationalen* Ordnungen, und hiermit die Frage, auf welchen ethischen und rechtlichen Fundamenten derartige Ordnungen errichtet werden könnten. Der Nationalstaat, wie wir ihn, verbunden mit einer eigentümlichen, politischen Ethik aus dem 19. Jahrhundert ererbt hatten, gehörte doch offenbar endgültig der geschichtlichen Vergangenheit an.

Es wird sich jedoch zeigen, daß die Fragen übernationaler, politischer Gefüge noch heute oder von neuem mit dem Problem des Nationalismus und mit der historisch gewordenen Größe des Nationalstaates aufs engste zu-

Nationalismus verweise ich hier nur auf Hans *Kohn*, *The Idea of Nationalism* 1944, deutsch unter dem Titel: *Die Idee des Nationalismus, Ursprung u. Geschichte bis zur Französischen Revolution*, Frankfurt/M. 1962 (ohne wissenschaftlichen Apparat); besonders lehrreich auch das Nachwort vom Herbst 1961 in der deutschen Ausgabe; ferner auf Gerhard *Kaiser*, *Pietismus und Patriotismus im literarischen Deutschland*, Wiesbaden 1961; und Reinhard *Wittram*, *Das Nationale als europäisches Problem*, Göttingen 1954, vor allem S. 109 ff. (Kirche und Nationalismus in der Geschichte des deutschen Protestantismus im 19. Jahrhundert). — Richard *Nürnberger*, *Die deutschen Lutheraner zwischen Konservatismus und Nationalismus*, in: Klaus von *Bismarck* u. Walter *Dirks* (Hrsg.), *Christlicher Glaube und Ideologie*, Stuttgart und Mainz 1964, S. 68 ff. Nürnberger arbeitet u. a. die Kritik heraus, die Theologen wie Adolf Harleß und Martin Kähler schon im 19. Jahrhundert am Nationalismus als der „Fratze des Nationalgeistes“ geübt haben. — Bedeutsam für das Gesamtthema ist ferner Arnold *Bergsträßer*, Art. „Nationalismus“ in RGG, 3. Aufl., IV. Bd., Tübingen 1960, Sp. 1312 ff.

sammenhängen, zumal die Idee der Nation eine außerordentliche, politische Missionskraft beweist, was sich vor allem an den neuen Staatenbildungen in Afrika und Asien zeigt.

Wir können geradezu sagen: Das Problem des Nationalismus ist gleichsam zu uns zurückgekehrt und alles andere als nur ein Gegenstand historischer Betrachtungen. Der große Kampf des Antikolonialismus um die Freiheit und Unabhängigkeit der Völker in Asien und Afrika wurde und wird im Zeichen der „Nation“ geführt. Es handelt sich dabei offenbar um eine Art von neuer Metamorphose der historischen Idee der Nation. Die neuen politischen Einheiten, die sich in Afrika und Asien bilden, sind selbstverständlich nicht den alten europäischen Nationalstaaten ohne weiteres vergleichbar; ihre historischen Grundlagen, ihre sozialen Strukturen und Wirtschaftsformen sind tief voneinander verschieden. Neue gesellschaftliche Mächte formieren sich als „Nationen“ und tragen die neuen politischen Gemeinwesen. Die Idee der Nation erweist sich von neuem, wie seit der Französischen Revolution in Europa, als eine große Macht der politischen Integration und Einheitsbildung, die über die sozialen Gegensätze, die Kulturdifferenzen, die Grenzen der bisherigen Stämme und ihre Streitigkeiten hinauszuführen und hinauszuwirken vermag. Ohne ein neues „nationales“ Bewußtsein übergreifender, politischer Einheit ist, so sagen die Vorkämpfer der neuen Staaten, darunter auch Christen die sich in den Dienst der nationalen Freiheitsbewegung gestellt haben, die Überwindung der alten Gegensätze gar nicht möglich. Diese Metamorphose der „Nation“ wäre z. B. darin zu sehen, daß sie hier auf anderen, sozialen Gegebenheiten

beruht als ehemals in Europa. Neuartige, soziale Trägerschaften müssen sich bilden, damit die afrikanischen oder asiatischen „Nationen“ ins Leben treten können.

Unterscheiden wir denjenigen Nationalismus, der die Bildung der europäischen Nationalstaaten ermöglichte und befeuerte, von einer zweiten Phase, der Zuspitzung des Nationalismus zum Nationalsozialismus und Faschismus mit seinen totalitären Zügen, so ist von diesen beiden Entwicklungsphasen offenbar eine neue, *dritte*, diejenige des sich über andere Kontinente wie Asien und Afrika ausbreitenden Nationalismus der Gegenwart abzuheben.

Dieser weltumspannenden Bewegung des Nationalismus sieht sich nun die Oekumene der Kirchen gegenüber<sup>2</sup>. Wir denken bei diesem Ausdruck an die im Oekumenischen Rat der Kirchen zusammengeschlossenen, mehr als 200 Kirchen und Kirchengemeinschaften, aber auch die Römisch-Katholische Kirche steht demselben Problem gegenüber. Auf den Vollversammlungen des Oekumenischen Rates zu Amsterdam 1948, zu Evanston (bei Chicago) 1954 und Neu-Delhi 1961 hat die Auseinandersetzung mit dem Nationalismus der genannten dritten Phase und im Zusammenhang hiermit die Frage der politischen Verantwortung der Christen in den neu entstandenen Staatswesen eine immer größere Bedeutung erlangt. Denn die Kirchen sehen sich jetzt neuartigen politischen Größen gegenüber, was u. a. zur Folge

<sup>2</sup> Siehe hierzu den wichtigen Aufsatz von Karl Heinz Pfeffer, Nationalismus und Neokolonialismus als ökumenisches Problem, Oekumenische Rundschau 1963, H. 4 (Oktober), S. 210 ff. — H.-D. Wendland, Der „konstruktive“ Nationalismus als ökumenisches Problem, in: Basileia (Festschrift W. Freytag), Stuttgart 1959, S. 454 ff. —

hat, daß die alten, aus der Mission des 19. und 20. Jahrhunderts entstandenen sog. „Stammeskirchen“ sich neu orientieren und umbilden müssen; auch neue Verbindungen der Kirchen untereinander entstehen aus diesem Prozeß. Sie haben nun den neuen Staat Tansania und nicht mehr nur die einzelnen, getrennten Stämme sich gegenüber; es entstehen somit auch neue Abwandlungen des uralten Problems Staat und Kirche; ja eine neue Periode der Kirchengeschichte beginnt mit diesem Prozeß. Eine allseitige Analyse dieser Vorgänge ist hier unmöglich; er interessiert uns hier vorzüglich unter dem *sozialethischen* Gesichtspunkt.

Dies soll zunächst das Folgende besagen: Die *ethische Tradition* der Kirchen wird in einen bedeutsamen Umbildungsprozeß hineingezogen. Die industrielle Revolution, das Eindringen der Technik, neue Methoden der Landwirtschaft, der Strukturwandel der Ehe und der Familie greifen aufs tiefste in die überlieferten Aussage- und Lebensformen der Kirchen ein, die einmal aus europäischer oder amerikanischer christlicher Missionsarbeit entstanden waren, als es noch keine Technisierung und Industrialisierung Afrikas oder Indiens gab bzw. nur die bescheidensten Ansätze hierzu. Im sozialen, ökonomischen und politischen Umbruch müssen die ethischen Maßstäbe und Verhaltensweisen auf ganz neue Realitäten bezogen und eingestellt werden. Z. B. dürfte es für die Ausbildung einer christlichen, politischen Ethik heute in Afrika so wenig wie in Europa nicht mehr genügen, die alte lutherische Lehre von Obrigkeit und Untertanengehorsam unverändert weiter zu überliefern. Sie ist sowohl gegenüber den Diktaturstaaten mit ihrer Gefährdung der Freiheit der Person wie auch gegenüber

denjenigen Staatswesen, die eine demokratische Ordnung anstreben, gänzlich unzureichend und kann nicht mehr praktiziert werden, da es in beiden Fällen keine obrigkeitlichen Personen in dem Sinne gibt, wie die lutherisch-ethische Tradition sie einmal hatte voraussetzen können. Sie muß also umgedacht werden, soll sie nicht zu einer reinen Ideologie herabsinken, welche die Preisgabe der seelsorglichen und ethischen Verantwortung der Kirche für einen menschenwürdigen Status des Einzelnen im Staat und eine menschenwürdige Ordnung der Gesellschaft zur Folge hätte. Wir haben es ja nicht mehr mit dem alten Obrigkeits- und Fürstenstaat oder mit der konstitutionellen Monarchie des 19. Jahrhunderts zu tun.

Ebenso gilt aber auch andererseits, daß nicht ein „westliches“ Schema von Demokratie ohne weiteres auf einen neu sich bildenden Staat in Afrika übertragen werden kann, da die Demokratie im engeren Sinne der politischen Ordnung nicht ohne bestimmte gesellschaftliche Fundamente und Bildungsvoraussetzungen existieren kann. Wo diese fehlen, wird die Übertragung und unkritische Anwendung des Begriffs der Demokratie und der mit ihr unlöslich zusammenhängenden, politisch-ethischen und rechtlichen Grundbegriffe, z. B. derjenige der Freiheit der Einzelperson, der Menschenrechte, des Rechtsstaates u. a. wiederum zu einer gefährlichen Ideologisierung dieser Vorstellungen führen; aus der Diskrepanz zwischen dem politisch-ethischen Leitbild und der auf das erstere, etwa in der Weise, es sei wegen seiner Wirklichkeit entstehen die neuen kritischen Reaktionen sog. „westlichen“ Ursprungs und Charakters in Afrika nicht anwendbar.

Diese wenigen Beispiele müssen hier genügen; sie können uns wenigstens darauf hinweisen, daß die gegenwärtige Gesellschaft, insbesondere in den Gebieten des in der Oekumene sog. schnellen sozialen Umbruchs (rapid social change) einen Schmelztiegel für alle Traditionen, auch diejenigen der christlichen Sozialethik, darstellt. Die alten Verbindungen und Synthesen zwischen Stamm und Kirche, zwischen alt-afrikanischer, vortech-nischer Lebensform und christlichem Ethos lösen sich in diesem Umschmelzungsprozeß auf. Neue Formen des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft, Kirche und Nation müssen gesucht werden. Die bloße Anpassung, der reine Konformismus kann dabei freilich nicht die Haltung der christlichen Ethik sein. Für sie kann es sich nur, da sie der ewig gültigen Norm des Liebesgebotes Christi unterstellt ist, um einen *kritischen Dialog* mit den neuen sozialen und politischen Realitäten und mit denjenigen Vorstellungen handeln, mit denen man jene Realitäten zu verstehen und zu gestalten versucht.

Der neue Nationalismus erhebt nun die uns Deutschen aus eigener leidvoller Geschichte wohlbekannte Forderung an die Kirchen, diese müßten sich „nationalisieren“. In dieser Formel ist eine tiefe Zweideutigkeit verborgen. Sollte hinter dieser Forderung die Idee einer „Nationalkirche“ stehen, die auf *eine* Nation begrenzt, der religiösen Glorifizierung und Verklärung der betreffenden Nation zu dienen hätte und ein Instrument des Staates darstellte, so würde die Erfüllung dieser Forderung durch die Kirche die Preisgabe des Evangeliums und damit des christlichen Ethos bedeuten. Aus christlichem Glauben und Ethos muß so ein nationalistisch-christlicher Synkretismus entstehen, wie er schon

heute in Afrika zu beobachten ist, ein falsches christliches Bewußtsein. Heißt „Nationalisierung“ der Kirchen jedoch, daß sie ihren Dienst nunmehr im Bezug auf eine neue politische und sozialen Wirklichkeit, z. B. auf eine werdende Industriegesellschaft, ein neu entstehendes Proletariat, eine neue Stellung der Frau in Gesellschaft und Familie und hiermit zugleich auf große gesellschaftspolitische Aufgaben, also auch in neuen Arbeitsformen und in Gestalt neuer Dienstgruppen zu vollziehen hätten, so ist diese Forderung der Neuordnung der Gesellschaft und zugleich der Neu-Orientierung der Kirchen legitim, ja im Grunde selbstverständlich, sofern nämlich die Kirche, ob an Verkündigung oder diakonisches Handeln gedacht wird, nach den Realitäten der Gesellschaft und des Menschenlebens zu fragen, auf diese sich einzustellen hat, um überhaupt dem wirklichen Menschen in seinen gegenwärtigen Bedrängnissen helfen und dienen zu können.

Diese realistische Haltung des christlichen Ethos setzt jedoch voraus, daß das Evangelium nicht zu einer religiösen Ideologie pervertiert wird. Diese wie andere Pervertierungen machen es der Kirche unmöglich, ihrem eigentümlichen Auftrag gerecht zu werden bzw. — in ethischer Hinsicht — die Anwaltschaft der Liebe für den notleidenden und bedrängten Menschen zu realisieren.

Wenn wir inzwischen den Begriff der *Kirche* eingeführt haben, so vor allem deswegen, weil die christliche Ethik nicht ein System allgemeiner ethischer Prinzipien darstellt, das man erst durch künstliche theoretische Operationen mit der Wirklichkeit von Mensch und Gesellschaft in der Geschichte zu verbinden suchen müßte, sondern vielmehr um die Imperative der Gnade, die als

solche immer universal und konkret zugleich sind, wie dies Paul Tillich an der „Agape“, der Liebe im christlichen Verstande des Wortes, gezeigt hat<sup>3</sup>. Die christliche Gemeinde steht als ganze wie in ihren einzelnen Gliedern unter dem Anruf dieses Gebotes der Liebe, zugleich aber unter und in der lebensschaffenden Wirkung der göttlichen Liebe. Die Imperative der christlichen Ethik sind weder nur abstrakte Normen noch unerfüllbare Gesetze; die Kirche verwirklicht zwar im Falle des Gehorsams gegen das Gebot der Liebe christliches Ethos, doch geschieht dies immer in einer konkreten und begrenzten, geschichtlichen Situation, als Dienst an Menschen oder gesellschaftlichen Gruppen, die der Hilfe bedürftig sind, oder auch im Dienste eines neu sich bildenden Gesellschaftskörpers. Das Gebot der Liebe setzt ständig neue geschichtliche Verwirklichungen aus sich heraus, weil diese Liebe dem geschichtlichen, realen Menschen zugewendet ist.

Das von der Kirche gebildete Ethos nimmt also immer neue, geschichtliche Formen an und ist wesensmäßig, nicht durch diese oder jene Nötigung von außen her, in einem ständigen Verwandlungsprozeß begriffen, eine Tatsache, die dem christlichen Ethos die Einstellung auf neuartige geschichtliche Phänomene ermöglicht.

<sup>3</sup> Paul *Tillich*, *Der Protestantismus*, Stuttgart 1950, S. 196 ff. (Ethik in einer sich wandelnden Welt).

## II. Zur christlichen Kritik des Nationalismus

Wir kehren nach dieser Zwischenbemerkung zu der Frage nach dem Charakter jenes *kritischen Dialogs* zurück, den die christliche Ethik mit dem heutigen Nationalismus zu führen hat. Das Stichwort „Nationalisierung“ der Kirche hatte uns in seiner Zweideutigkeit an diese Aufgabe herangeführt<sup>3a</sup>.

Drei Fragen stehen, wenn wir recht sehen, im Vordergrund der kritischen Auseinandersetzung:

Erstens die Frage des Verhältnisses von Nation zu Nation, zweitens die Frage des Verhältnisses von Mensch und Nation, drittens die Frage der Relation der geschichtlichen Wirklichkeit der Nation zu Gott, dem allmächtigen Schöpfer und Erlöser der Welt, womit wir in das theologische Zentrum der Sache gelangen.

<sup>3a</sup> Zu diesem Abschnitt vgl. besonders Gerhard Gloege, *Elite*, Stuttgart 1958, S. 9 ff.: Die Deutschen und ihr Nationalgefühl — Wiederholung oder Erneuerung? —, der die Frage nach Grund und Recht eines deutschen Nationalbewußtseins heute als Theologe kritisch analysiert und den Nationalismus theologisch als moderne „Gesetzesreligion, die ihr Gesetz als Evangelium ausgibt“ (a. a. O. S. 29) verstanden wissen will, womit auf Grund der lutherischen Unterscheidungen von Gesetz und Evangelium zweifellos ein entscheidendes Element dieser „Quasi-Religion“ getroffen ist. — Eine bedeutsame philosophische Ideologie-Kritik des deutschen Philosophen-Nationalismus zur Zeit des ersten Weltkrieges gibt Hermann Lübbe, *Politische Philosophie in Deutschland*, Basel-Stuttgart 1963, S. 173 ff. im vierten Teil dieses höchst lehrreichen Buches unter dem Titel „Die philosophischen Ideen von 1944“, indem er u. a. die eigentümliche Verbindung von Idealismus und „Deutschtums-Metaphysik“ herausarbeitet. Besonders schön ist die Würdigung von Ernst Troeltsch, der diesen Nationalismus relativiert und aus seinem Bann herausgeführt hat.

Wenn wir aus Gründen der hier notwendigen Beschränkung auf einige wenige Gesichtspunkte von den Dokumenten der zuvor erwähnten Weltkirchen-Konferenzen ausgehen, so wird die nationalistische Neigung zur Exklusivität und zur nationalen *Autarkie* und *Autokratie* hervorgehoben und als verderblich für das Verhältnis der Nationen untereinander zurückgewiesen. Für den heutigen Nationalismus ist in diesem Zusammenhang übrigens charakteristisch, daß er einen längst veralteten Begriff von nationalstaatlicher Souveränität zu erneuern versucht, den man im Zeitalter der wachsenden gegenseitigen Abhängigkeit aller Gruppen und Völker in der Weltgesellschaft nur als einen höchst gefährlichen Anachronismus bezeichnen kann, als eine weder politisch noch ökonomisch zu realisierende Ideologie.

Die christliche Ethik ist *universal* gerichtet in dem Sinne, daß sie die ganze menschliche Gesellschaft, die Menschheit, in ihrem Dienst vor Augen hat. Hieraus ergibt sich aber die Forderung der Kooperation der Nationen und der Schaffung übernationaler Verbindungen zwischen ihnen. Es ist die Schwäche des Nationalismus, daß er durch seinen aggressiven, militanten Charakter die Bildung übernationaler, rechtlicher und politischer Gefüge und Ordnungsvorstellungen gefährdet, und zwar vor allem dadurch, daß er immer neue Konflikte zwischen den einzelnen Nationen hervorruft (die Geschichte des europäischen Nationalismus bietet genügend Beispiele für die Zerstörungen, die der Nationalismus im Verhältnis der Nationen zueinander angerichtet hat). Wir stoßen hier auf das tragische Paradoxon, daß der Nationalismus den geschichtlichen Bestand und die Einheit der-

selben Nation zerstört — vollends in seiner radikalen, „nationalsozialistischen“ Form —, der zu dienen oder die er zu befestigen und zur Vollendung ihres Glückes und Ruhmes zu führen vorgibt.

Was die zweite Frage des Verhältnisses der *Einzelperson zur Nation* anbetrifft, so richtet sich die Kritik der christlichen Ethik vorzüglich gegen die Forderung der totalen Hingabe des Einzelnen an die Nation, aus welcher angeblich der einzelne Mensch sein ganzes Leben und die Möglichkeit seiner Existenz überhaupt empfängt. Die Nation erscheint als Urgrund oder Schöpfer der personalen Existenz, die eben damit jedoch ihrer Personalität (im christlichen Verstande des Wortes) beraubt wird. Besonders in der zweiten und dritten Phase (bzw. Typus) des Nationalismus tritt diese kollektivistische Tendenz immer deutlicher zutage: „Du bist nichts, Dein Volk ist alles!“ Von dieser Ideologie bis zur Aufhebung aller politischen, sozialen und religiösen Freiheiten und bis zum Terror totalitärer Systeme führt nur noch — wie wir erfahren haben — ein einziger Schritt.

Hinter solchen Phänomenen sieht nun die christliche Ethik drittens die *Absolutsetzung* der geschichtlich begrenzten Wirklichkeit der Nation wirksam, eine vielfach im christlichen Denken als „Pseudo-Religion“ oder säkulare Religion (auch „Quasi-Religion“) bezeichnete Haltung und Ideologie<sup>4</sup>. Die geschichtliche Relativität und Vergänglichkeit der Nation wird verdeckt und ver-

<sup>4</sup> Paul *Tillich*, *Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen*, Stuttgart 1964 (auch in *Ges. Werke Bd. V*) hat diesem Begriff der „Quasi-Religion“ (a. a. O. S. 11 ff.) eingeführt und erläutert; Nationalismus und Kommunismus haben nach ihm „potentiell“ religiösen Charakter, indem sie ihren Anliegen „unbedingte Bedeutung“ verleihen.

fälscht. Die Nation wird in den Rang der „letzten“ absoluten Wirklichkeit erhoben; sie wird damit zugleich zum höchsten Gesetz des Lebens, dem alle übrigen ethischen Maßstäbe untergeordnet werden. Hier ist, um mit P. Tillich zu reden, die Nation das, was uns „*unbedingt angeht*“. Das Ewige tritt in Gestalt der Nation in Erscheinung; diese ist der „Gott“, dem wir zu dienen haben. Schon im deutschen Nationalismus des frühen 19. Jahrhunderts wird, so in Fichtes „Reden an die deutsche Nation“ diese verhängnisvolle Aufhebung der Distanz zwischen Mensch und Gott vollzogen. Die kreatürlich-geschichtliche Grenze der Nation soll gesprengt werden. Sie wird zur ewigen Urmacht der Geschichte schlechthin erhoben, zur Trägerin aller großen geschichtlichen Leistungen und Entscheidungen. Kulturschöpferische Kraft wohnt angeblich allein der Nation inne; Kunst und Wissenschaft werden allein durch ihren nationalen Charakter und durch ihre Leistung für die Nation gerechtfertigt; von der Staatslehre bis zur theoretischen Physik oder zur Biologie muß alles „deutsch“ sein. Wider solche und ähnliche nationalistische Ideologien bekennt sich christliche Ethik zu der Herrschaft Gottes über die ganze Welt, über alle Nationen, die weder Anspruch auf ewige Dauer noch auf metaphysischen Rang haben. Sie muß daher auch die Distanz zwischen Schöpfer und Geschöpf wahren und kann alte oder neue Nationen und Völker immer nur als geschichtliche Größen, innerhalb jener Grenzen verstehen, die Gott als Schöpfer und Herr der Welt dieser und den Menschen gesetzt hat.

Der „quasi-religiöse“ Charakter des Nationalismus tritt besonders scharf in den verschiedenen Formen seines

*Sendungs-* oder *Berufungs-Glaubens* hervor, den man mit Recht auch als nationalen „Messianismus“ bezeichnet hat. Eine Nation versteht sich als Träger einer besonderen Berufung zum Führer, ja als Heilbringer für die gesamte Menschheit; sie wird ein neues Zeitalter der Freiheit oder der Gerechtigkeit oder der Wohlfahrt eröffnen; aber der Weg dorthin führt allein über ihre eigene Herrschaft und Vormacht über alle Nationen. Dies ist die nationalistische Form der religiösen Erwartung des Endreiches, in dem alle irdischen Kämpfe und Nöte aufgehoben sein werden. Wie höchst eigentümliche Formen eines christlich gefärbten Nationalismus zeigen, hat zweifellos die christliche Erwartung des Reiches Gottes auf die nationalistische Sendungsidee eingewirkt; eine charakteristische Übergangsform tritt in dem Gedanken zutage, eine bestimmte Nation sei von Gott ausgewählt oder berufen worden, *sein* Reich in der Welt auszubreiten und zu verwirklichen. Der Glaube an das sog. „ewige Reich der Deutschen“ gehört gleichfalls, — als vollständig säkularisierte Endform — in diesen Zusammenhang.

Es gibt ferner auch den Typus einer nationalistisch gefärbten und verengten christlichen Ethik, die ich an einem anderen Orte als „christliche Nationalstaatsethik“ gekennzeichnet habe<sup>5</sup>. Hier ist einer jener Punkte, an dem die *Selbstkritik* der Kirchen einzusetzen hat. Der christlichen Nationalstaatsethik, in Deutschland unter dem starken Einfluß des Ringens um die nationale Freiheit und Einheit entstanden, sieht die Nation als den Ort für die Bewährung christlicher Tugenden an. Näch-

<sup>5</sup> Vgl. H.-D. Wendland, Art „Volk“, *Evang. Kirchenlexikon* Bd. III, Göttingen 1959, Sp. 1672 ff.

stenliebe und Vaterlandsliebe werden ineinander gemischt; der Angehörige der eigenen Nation ist der Nächste, den ich zuvörderst zu lieben habe; der universale, alle nationalen Grenzen sprengende und überschreitende Charakter der Liebe zum Nächsten, die sich nicht an die Grenzen einer Nation binden läßt, wird verdunkelt. Dabei wird — und dies ist für christliches Denken die entscheidende Tatsache — die geschichtsphilosophische Voraussetzung des Nationalismus übernommen, als sei die Nation die entscheidende Größe und der entscheidende Träger des weltgeschichtlichen Prozesses, — und daher denn auch der vorzügliche Ort und Raum für das christliche Handeln, für den Dienst der Liebe. Der Tod für das Vaterland gilt im Rahmen dieser national-christlichen Ethik als vornehmste Bewährung christlicher Nächstenliebe. Ja sogar der Opfertod Christi zur Versöhnung der Welt und der Tod der in den Kriegen der Nation Gefallenen werden öfters in das Verhältnis der Vergleichbarkeit gesetzt. Damit wird ein gefährlicher Weg beschritten, an dessen Ende der germanisierte Jesus und das „artgemäße“ Christentum standen. Ähnliche Vermischungen nationaler Traditionen und christlicher Vorstellungen hat es überall dort gegeben, wo der Nationalstaat und das nationale Selbstbewußtsein sich machtvoll entwickelt haben. Diese Art national-christlicher Ethik ist, zum mindesten in Europa, weder auf eine Nation noch auf eine Konfession beschränkt geblieben. Um so wichtiger bleibt auch für die Zukunft die Selbstkritik des christlichen Denkens und der Kirchen. Daß der Nationalismus zudem das Selbstverständnis der Kirchen oft tief beeinflußt hat, kann nur am Rande vermerkt werden. Über die Brücke der

Vorstellung von einer „christlichen Nation“ kam es zur Ausbildung eines Kirchenbegriffs, der die Universalität und Katholizität (Allgemeinheit) der Kirche aufzuheben drohte, um die eine Kirche Christi zusätzlich zu den konfessionellen Spaltungen auch noch in eine Vielzahl von Nationalkirchen aufzusplittern. —

Diese knappen kritischen Hinweise dürfen jedoch keinesfalls so verstanden werden, als ob das Problem des Nationalismus, das sich den Kirchen der ganzen Welt von neuem stellt, allein durch eine noch so tiefgründige, theologische Kritik an der nationalistischen Ideologie bewältigt werden könnte.

Alte und neu sich bildende Nationen sind und bleiben — jedenfalls für die nächste Zukunft — eine geschichtliche Realität von großer Kraft und Tragweite, auf welche Art auch diese oder jene Ideologie dies Faktum interpretieren mag. Über-nationale politische Ordnungen und Rechtsgefüge können sich nicht einfach über diese geschichtlichen Wirklichkeiten hinwegsetzen. Das mühevoll Ringen um die politische Einheit Europas nach dem zweiten Weltkrieg oder das Losungswort des General de Gaulle „Europa der Vaterländer“ sprechen in dieser Hinsicht eine deutliche Sprache<sup>6</sup>.

Auf welche Weise kann aber das christliche Denken heute dieser geschichtlichen Realität Rechnung tragen? Es kann sie ja weder leugnen noch aus der Welt schaffen. Mit der christlichen Kritik des Nationalismus, die auch

<sup>6</sup> Die Formel de Gaulle's ist offensichtlich durchaus zweideutig: sie dient als Ausdruck und Instrument einer französischen Nationalstaatspolitik und ist insofern rückwärts gewendet und restaurativ, hebt aber auch das historische Faktum der europäischen Nationsbildung hervor, deren Kraft und Bedeutung Th. Schieder überzeugend dargestellt hat (vgl. Anm. 1).

in Zukunft eine bedeutende Aufgabe christlicher Ethik sein wird, ist die Tatsache doch nicht aus der Welt geschafft, daß die Kirchen sich einer Vielzahl alter und neuer Nationen mit ihren schweren Konflikten untereinander gegenübersehen, und ihre eigene kirchliche Geschichte, ihre sozialen und rechtlichen Formen nicht aus der Verflechtung mit der Geschichte der Völker dieser Welt gelöst werden können. Auch der Christ hat in dieser Welt wie andere Menschen eine von nationalen Traditionen mitbestimmte politische Existenz und politische Verantwortung. So ergeben sich neue Fragen, die durch das bisher Vorgetragene noch nicht beantwortet sind.

### *III. Patriotisches Weltbürgertum*

Wir greifen jetzt — und zwar mit Absicht — auf einen in unseren Ohren altmodisch klingenden Begriff zurück, nämlich den Begriff des *Patriotismus*, der — freilich mehr der Sache als dem Worte nach — in der politischen Ethik christlicher Prägung längst vor der Entstehung des modernen Nationalismus eine bedeutende Rolle gespielt hat. Vielfach war für die gemeinte Sache auch der Ausdruck „Vaterlandsliebe“ üblich (auf die Ursprünge und die Geschichte dieses Sprachgebrauchs kann hier nicht eingegangen werden). Mögen diese Worte uns so ungewohnt klingen wie immer, sie haben für uns doch eine Art von hermeneutischer Bedeutung; sie weisen uns nämlich auf einen Weg hin, den m. E. die christliche politische Ethik in unseren Tagen beschreiten sollte. Außerdem machen uns diese „altmodischen“ Begriffe mit Nachdruck klar, daß wir wahrlich nicht die Ersten sind, die über solche Fragen nachdenken: Seit seinen Anfängen (wie das berühmte Kapitel 13 des Römerbriefes des Apostel Paulus bezeugt) hat sich christliches Denken mit der Verpflichtung des Christen gegenüber Staat und Vaterland beschäftigt und das sittliche Recht dieser Bindung herausgearbeitet. Wie alle irdischen Bindungen an geschichtliche Sozialgefüge trat auch die Pflicht, dem Vaterlande zu dienen, unter die Herrschaft Gottes und den Gehorsam des Glaubens ihm gegenüber. Demgemäß erscheint die Vaterlands-  
liebe als eine geschichtlich und sachlich begrenzte, doch konkrete Realisierung der Liebe zum Nächsten, da wir

diesem an unserem jeweiligen geschichtlich-gesellschaftlichen Weltstandort begegnen. Eben diese Ein- und Unterordnung der patriotischen Pflicht des Christen in die Liebe zum Nächsten ist es aber, welche, recht verstanden, die Versuchung des Nationalismus ausschließt. Die Aufgabe einer christlichen Ethik des Politischen dürfte an diesem Punkte eine doppelte sein: nämlich erstens die Intention der „alten“, sozusagen „vornationalistischen“ Begriffe zu erfassen, und sie sodann zweitens auf die *neue Weltsituation* zu beziehen, in welcher wir uns heute befinden. Das bedeutet wiederum eine Umschmelzung und Verwandlung der traditionellen Begriffe der christlichen Ethik.

Denn *wir* können von Patriotismus nur noch innerhalb des Horizontes einer werdenden *Weltgesellschaft* sprechen, wie tief auch immer die Klüfte zwischen Nationen und Rassen aufgerissen sein mögen. Das heißt aber, daß Patriotismus nur noch in einer welt-offenen *übernationalen* Fassung und Prägung möglich ist. Anders ausgedrückt: Patriotismus mit *Weltbürgertum* zu verbinden und zu versöhnen, ist das Gebot der Stunde. Auch an diesem Punkte greifen wir jetzt auf eine große Tradition zurück. Die Denker der Aufklärung des 18. Jahrhunderts haben in einer in ihrer Art großartigen und zukunftssträchtigen Konzeption die Ideen der Freiheit, der weltbürgerlichen Humanität und des Patriotismus miteinander verbunden. Der einzelne Staat, das begrenzte Vaterland — sie sind keine absoluten Größen und Werte. Sie werden aufgenommen in die höhere und größere Ordnung der Menschheit. Diese Konzeption erscheint mir darin als vorbildlich, daß sie die absolutistischen und militanten Tendenzen der späteren, ver-

engsten Nationalstaatsethik noch gar nicht kennt. Was den Kritikern der weltbürgerlichen Humanität in den nationalistischen und völkischen Bewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts als eine utopische Konstruktion erschien, welche die Geschlossenheit der Nation bedrohte und die Bindung des einzelnen Bürgers an seine Nation durch den sog. „Internationalismus“ unterwühlte, dies wird in unsern Tagen zu einer gebieterischen politisch-ethischen Notwendigkeit, die vorzüglich von der christlichen Ethik erkannt und bejaht werden muß. Weltbürgerlicher Patriotismus und patriotisches Weltbürgertum sind Begriffe, die die christliche Ethik in sich aufnehmen und neu durchdenken muß.

Nur einige wenige Merkmale der genannten Begriffe können hier namhaft gemacht werden:

Erstens schließen sie die Preisgabe aller quasi-religiösen Absolutsetzungen von Nation, Staat und Vaterland in sich ein. Eine absolute Selbstgenügsamkeit der Nation gibt es auf keinem Felde des menschlichen Lebens, und ebensowenig eine absolute in sich geschlossene Souveränität der einzelnen Staaten und Nationen.

Dies bedeutet zweitens, positiv gewendet, die *Offenheit* und die Bereitschaft des weltbürgerlichen Patriotismus zur *Solidarität* und Kooperation mit anderen Nationen, die Bereitschaft zur Überwindung alter nationalistischer Feindschaften und Ressentiments. Unzählige Probleme und Aufgaben der technisch-wissenschaftlichen Weltzivilisation, die immer mehr zur Voraussetzung für das Leben und die Wohlfahrt *aller* Nationen wird, können nur durch gemeinsame Anstrengungen und in neuen, rechtlich gebundene Formen übernationaler Zusammenarbeit gelöst werden.

Das Vaterland ist nur ein Baustein für zukünftige über-nationale Ordnungen und für politische Größen, die es bisher in der Geschichte noch nicht gegeben hat, es sei denn in Gestalt jener Imperien, die auf der Vorherrschaft einer Nation beruht haben<sup>7</sup>. Der weltbürgerliche Patriotismus öffnet sich für die über-nationale Solidarität der Nationen. Diese bedeutet jedoch keine Zerstörung der Nationen und historisch gewachsenen Vaterländer. Ohne Zweifel würde jeder Versuch zur totalen Nivelierung der Nationen nur eine neue Explosion des Nationalismus hervorrufen; es ist jedoch gerade unsere Aufgabe — und zwar eine Aufgabe im Weltmaßstab — den sinnlosen und zerstörerischen Widerstreit von Nationalismus und Internationalismus endgültig zu überwinden, der u. a. in der Geschichte des zweiten deutschen Kaiserreiches und der Weimarer Republik so zerreißen und vergiftend gewirkt hat. Der Universalismus der christlichen Ethik kann diese Entgegensetzung überhaupt nicht akzeptieren. Er lehrt und fordert vielmehr die gemeinsame Verantwortung der Nationen für die zeitliche Wohlfahrt aller Völker, für das Gemeinwohl der ganzen Menschheit. Hier zeigt sich auch, daß der Begriff des Gemeinwohls gleichfalls aus seiner Begrenzung auf den Einzelstaat und den einzelnen Gesell-

<sup>7</sup> Mit dem sich hier aufdrängenden Problem der „Vereinten Nationen“ und ihrer ethisch-politischen Funktionsfähigkeit können wir uns an diesem Orte nicht auseinandersetzen. Der Oekumenische Rat der Kirchen ist seit Jahren bemüht, die „Vereinten Nationen“ als positiven Ansatz zu einer neuen Völker-Ordnung zu stützen. — Vgl. auch Ulrich *Scheuner*, Christliche Verantwortung gegenüber den neuen Mitgliedern der Staatengemeinschaft, in: Oekumenische Rundschau 1964, H. 4 (Oktober), S. 312 ff., bes. S. 315 ff. über die gemeinsame Verantwortung der Nationen.

schaftskörper befreit werden muß. So fordert z. B. das *universal* verstandene Gemeinwohl die Überwindung der Gefahr atomarer Vernichtung der Menschheit oder großer Teile derselben durch die gemeinsamen Anstrengungen aller Nationen. Das gleiche gilt von der Aufgabe der Vorsorge für die Ernährung der zahlenmäßig riesenhaft anwachsenden Menschheit und zahlreiche ökonomisch-soziale Aufgaben, die auf der Basis eines einzelnen Staates überhaupt nicht mehr zu lösen sind. Die Mächte des Nationalismus und der Rassenfeindschaft sind die gefährlichsten, noch unüberwundenen Feinde weltbürgerlicher Zusammenarbeit der Nationen bei der Bewältigung solcher Aufgaben.

Der weltbürgerliche Patriotismus aber sieht den Dienst im und am eigenen begrenzten Vaterlande zugleich als Dienst für *andere* Nationen, ja für die Gesellschaft *aller* Völker, und kämpft den schweren Kampf gegen alle Formen der nationalen Selbstisolierung und des nationalen Egoismus.

Wir werden für die Stärkung der neuen weltbürgerlichen Form des Patriotismus vor allem des Bildes eines Staates und einer Gesellschaftsordnung bedürfen, in denen *mehrere* Völker oder Rassen zusammenleben, wofür wiederum das Ethos der Solidarität und der Partnerschaft die Voraussetzung ist, das geübt, eingeübt werden muß; denn es kommt ja auf die *faktische*, reale Eingliederung in die umfassendere Ordnung und den realen Dienst der einen Nation für andere an und nicht auf die Konstruktion eines Ideals von Weltbürgertum.

<sup>8</sup> Vgl. Helmut Schelsky, *Einsamkeit und Freiheit*, Reinbek b. Hamburg 1963 (rowohlts deutsche enzyklopädie Nr. 171/172), S. 292 ff., vgl. auch S. 302 ff. über den Begriff der Humanität.

Es geht vielmehr um ein *reales Weltbürgertum*, um mit Helmut Schelsky zu sprechen<sup>8</sup>, um eine realistisch-politische Humanität, welche die neuen Tatsachen der weltumspannenden Industrie-Gesellschaft und wissenschaftlich-technischen Zivilisation ernst nimmt.

In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, daß in der ökumenischen Bewegung der Gegenwart das Problem des sog. „internationalen Ethos“ eine bedeutende Rolle spielt, d. h. eines Ethos, das Völker und Rassen verbinden könnte, das sich an gemeinsamen ethischen Maßstäben für *alle* orientiert. Ulrich Scheuner hat mehrfach auf die völkerrechtliche und politische Bedeutung eines über-nationalen Völker verbindenden Rechtsbewußtseins hingewiesen<sup>9</sup>, ohne welche die offenen oder die schwelenden Konflikte des heutigen Völkerlebens nicht bewältigt werden können. Es handelt sich hierbei nicht um die trügende Utopie einer in absolutem Frieden und vollkommener Harmonie lebenden Menschheit, welcher der eine anhängt, während der andere sie verwirft. Vielmehr geht es, wenn diese Forderung eines internationalen Ethos erhoben worden ist, um die ethische Existenzbedingung über-nationaler Ordnung und Zusammenarbeit, um das lebensnotwendige, sozial-ethische Minimum des gemeinsamen Verstehens und Anerkennens von Freiheit, Gerechtigkeit und Mitmenschlichkeit. Es geht um einen gemeinsam anerkannten Grundbestand sozialetischer Regeln und Konventionen für *alle* Rassen, Nationen und Kontinente, die von allen verstanden und als gültig anerkannt werden. Die bei manchen Philosophen und vor allem Theologen

<sup>8</sup> Siehe U. Scheuner, Grundfragen eines internationalen Ethos, Oekumen. Rundschau 1957, H. 3 (Juli), S. 117 ff.

anzutreffende vornehme Verachtung sozialetischer Konventionen als „Gesetzlichkeit“ oder bloß „äußerlicher“ Rechtsregeln ist angesichts unseres Problems durchaus fehl am Platze. Denn eben der weltbürgerlichen Humanität solcher einfachen und fundamentalen Regeln bedürfen wir. Es dürfte kein Zufall sein, daß gerade in der ökumenischen Bewegung der Christenheit dieses Jahrhunderts die Einsicht in die Notwendigkeit dieses internationalen Ethos zum Durchbruch gekommen ist. Der universale Grundzug des christlichen Ethos wirkt sich darin von neuem aus. Der Freiheit, der Mitmenschlichkeit und der Gerechtigkeit bedürfen alle Menschen und Nationen; es handelt sich hierbei demnach nicht um Maßstäbe oder Forderungen, die auf die Kirchen begrenzt, nur die Christen als solche angingen. Seit seinen Anfängen hat sich das christliche Denken immer wieder mit dieser Frage des universal-menschlichen Ethos befaßt. Die Bindung des christlichen Ethos an das Liebesgebot Christi brachte diese Frage mit innerer Notwendigkeit hervor, weil die Liebe zum Nächsten keine einschränkenden Bindungen macht, sondern sich jedem Menschen zuwendet und alle Grenzen zwischen Rassen und Nationen durchbricht. Hier liegt eine große Chance für das christliche Denken und das Handeln der Kirchen, der heutigen Menschheit zu helfen, daß Rassenhaß und nationale Ressentiments überwunden werden. Die Formel „internationales“ Ethos könnte freilich dem Mißverständnis Vorschub leisten, als ob von neuem ein schiefer Gegensatz von „national“ und „international“ konstruiert werden sollte. Aber für das christliche Ethos ist dieser Gegensatz, wie schon gesagt, sinnlos. Das Gebot der Liebe gebietet innerhalb der

engeren, geschichtlichen Ordnung, in der ein Christ aufgewachsen ist, nichts anderes als das, was im Verhältnis des Christen zu dem Angehörigen einer anderen Rasse und Nation gültig ist: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.“ Die angeblich im Dienst der Nation berechtigte Verengung des Liebesgebotes auf den „Volksgenossen“ würde das Liebesgebot in seinem Kern und seiner Intention zerstören: Hier gilt die Differenz zwischen „Hellenen und Barbaren“ oder Schwarzen und Weißen nichts. Das Gebot Christi *zerbricht* jenen Ursprungs-Mythos, der die eine Menschenart — sei es Rasse oder Volkstum — über die andere erhöht und die eigene Art für heilig und göttlichen Ursprungs teilhaftig erklärt. Schon vor mehr als 30 Jahren hat Paul Tillich in seiner Auseinandersetzung mit der konservativen Romantik und dem Nationalismus in Deutschland die prophetisch-christliche Kritik des Ursprungs-Mythos scharf herausgearbeitet<sup>10</sup>; ich erwähne dies, um zu sagen, daß die christliche Kritik am Nationalismus keineswegs erst nach 1945 und nach den Erfahrungen eingesetzt hat, die wir mit dem Nationalsozialismus gemacht haben. Die unbedingte, göttliche Forderung der Liebe durchschlägt die Bindung an „Blut und Boden“.

Die sozialetischen Grundregeln, deren die gegenwärtige Gesellschaft in ihren Zerklüftungen und Konflikten bedarf, sind weder nationalen Ursprungs, noch ist ihre Gültigkeit und Reichweite auf diese oder jene Nation

<sup>10</sup> So schon in dem Buch „Die sozialistische Entscheidung“, Potsdam 1933, jetzt neu gedruckt in Ges. Werke Bd. II, Stuttgart 1962, S. 219 ff., 234 ff.; *derselbe*, Protestantismus und politische Romantik, a. a. O. S. 209 ff. u. öfter in diesem Bande; auch Bd. VII, Stuttgart 1962, S. 103.

begrenzt bzw. begrenzbar. Eine solche Denkweise würde uns in die höchst fragwürdige „christliche Nationalstaatsethik“, also in eine Pervertierung der christlichen Ethik zurückwerfen. Der weltbürgerliche Patriotismus, von dem wir reden, kann nicht die Staatsräson oder die Eigeninteressen der einzelnen Nation zur letzten Autorität erheben. Dies würde vielmehr letzten Endes zum Rückfall in einen nationalistischen Polytheismus führen. Das Bekenntnis der Kirche Christi zu dem einen, allmächtigen Schöpfer und Erlöser ist aber das Ende des politischen Polytheismus und jeder Art von Nationalgottheiten einschließlich der säkularen, die unser Zeitalter inthronisiert hat.

Nun hat man in der ökumenisch-theologischen Diskussion zwischen einem „destruktiven“ und einem „konstruktiven“ Nationalismus unterscheiden wollen. Aber diese Unterscheidung ist mißlich und mißverständlich, da der Begriff des Nationalismus festgehalten wird für die Bezeichnung der positiven Bedeutung einer national bestimmten, politischen Einheit. Es kann doch wohl auch nicht einen „konstruktiven Rassismus“ geben. Aus diesen wie aus anderen Gründen ist ein *eindeutiger* Gebrauch des Begriffs Nationalismus vorzuziehen<sup>11</sup>.

Die christliche Ethik kann sich mit derartigen „-ismen“ nicht verbinden, so gewiß sie es andererseits mit eben jenen sozialen Realitäten zu tun hat, die in den „-ismen“ und Quasi-Religionen ideologisiert werden. Immerhin, in der Formel vom „konstruktiven“ Nationalismus steckt ein Stückchen Wahrheit, das befreit werden muß: es zielt offenbar auf ein von den Elementen der Aggression

<sup>11</sup> Hierzu siehe meinen in Anm. 2 zitierten Aufsatz über den „konstruktiven“ Nationalismus.

und der Exklusivität gereinigtes Nationalbewußtsein. Vollends richtet sich diese Intention gegen alle Spielarten des nationalistischen Imperialismus, und man hat Grund hinzuzufügen, daß dieser nicht allein auf sog. „westliche“ Ursprünge zurückgeführt werden kann, und wie alle großen politischen Bewegungen der Gegenwart globalen Charakter angenommen hat. Auf der anderen Seite ist in den ökumenischen Dokumenten mit Recht mehrfach darauf hingewiesen worden, daß dem Nationalbewußtsein bzw. den Losungsworten „Nation“, „nationale Freiheit“ u. dgl. eine starke Kraft der politischen Integration innewohne, und dieser Kraft könnten die jungen Staatswesen Asiens und Afrikas nicht entzogen werden. Die ökumenische Bewegung hat also — und dies ist für die christliche Ethik wichtig — erkannt, daß diese Gemeinwesen der Bildung der politischen Einheit über Stammes-Streitigkeiten, soziale und kulturelle Differenzen hinaus bedürfen; daher rührt die Rede von einem aufbauenden oder „konstruktiven Nationalismus“.

In diesen letzten Hinweisen steckt noch ein Problem, das zwar schon zuvor bezeichnet worden ist, das wir aber noch einmal wie folgt formulieren wollen: In welchem Sinne ist „Patriotismus“ denkbar als Element jenes realen Weltbürgertums und jener weltbürgerlichen Humanität, von welcher wir zuvor gesprochen haben?

Wiederum stoßen wir angesichts dieser Fragestellung auf ein bedeutsames Element der politisch-ethischen Tradition christlicher Prägung. Weder stellt sie in Abrede, daß Menschen und Nationen eine geschichtliche Herkunft haben, und daß unser Standort in der Welt seine geschichtliche Tiefe hat, noch leugnet die christliche Ethik die sittliche Bedeutung der „kleinen“ geschichtlich-

gesellschaftlichen Gebilde, wobei wir in unserem Zusammenhange an den einzelnen Staat und die einzelne Nation zu denken haben, insbesondere sofern diese den Charakter der *Rechtsordnung* und der Rechtsgenossenschaft tragen (worüber an diesem Orte freilich nicht eingehender gehandelt werden kann). Christliche Ethik sieht Staat und Nation zwar keinesfalls als den einzigen oder letzten Ursprung oder Schöpfer des Rechtes an, wohl aber als den verantwortlichen Diener und Schützer des Rechtes und der Rechtsordnung. Von dieser Anerkennung der Aufgabe des einzelnen Staates als Wahrer des Rechtes in einem konkreten Gesellschaftskörper (und für diesen) aus gesehen, bedeutet die weltbürgerliche Öffnung und Entschränkung des Patriotismus nicht die Negation und Zerstörung der beschränkten Rechtsordnung des Einzelstaates, sondern vielmehr deren Fortbildung und Umbildung unter der Zielsetzung eines verbindenden, über-nationalen Rechtsbewußtseins. Das Recht darf weder eine Technik der Macht noch ein Mittel der bloßen nationalen Integration und Selbstbehauptung sein. Ebenso wenig kann aber die Nationen verbindende Rechtsordnung ins Leben treten durch die Zerstörung der gegebenen, wie auch immer begrenzten Rechtseinheiten. Derjenige Patriotismus also, der z. B. der sozialen Gerechtigkeit im eigenen Lande dient, ist und bleibt ein legitimes Bau-Element für eine über-nationale Rechtsgemeinschaft der Völker, deren jedes der sozialen Gerechtigkeit für seine eigene Ordnung bedarf, vollends in einem Zeitalter sozialer Konflikte und in einer von starken Interessen-Gegensätzen bedrohten Gesellschaft wie der heutigen, die durch die Rechtsordnung gebändigt werden müssen. Wissen wir als Christen, daß es „gerech-

tes Recht“ in dieser Welt nur als geschichtlich-relative und stets der Revision und Reform bedürftige Größe gibt, so ist dennoch dieses relativ gerechte Recht die entscheidende Voraussetzung für das gesellschaftliche Zusammenleben der Menschen. Daher versteht christliche Ethik den „wahren“ Patriotismus vorzüglich als Dienst am Recht und der konkret-geschichtlichen Rechtsgemeinschaft.

Wie sieht die Frage nach dem wahren Patriotismus in weltbürgerlicher Verantwortung aber aus, wenn wir sie von dem *Standort des einzelnen Christen* aus in Angriff nehmen?

Als Glaubender nimmt er den Weltstandort in Gesellschaft und Staat, auf dem er sich befindet, als jenen Ort und jene Position an, wo die Nachfolge Christi im Dienste des Nächsten durch die Liebe zu bewähren ist, inmitten derjenigen Welt und des Zeitalters, in dem er lebt. Der Begriff der Position oder des Weltstandortes des Christen darf freilich nicht statisch, sondern muß dynamisch verstanden werden: er schließt, wie das lebendige Werden des Menschen, so auch den Wandel der sozialen Position des Einzelnen wie z. B. den Übergang in ein neues Arbeitsverhältnis, sozialen Aufstieg, Übernahme neuer Verantwortungen u. dgl. mehr in sich ein. In diese seine „*vocatio externa*“, d. h. seiner Berufung zu Leben und Dienst in der menschlichen Gesellschaft, um es in Anlehnung an Luther auszudrücken, ist seine Existenz und sein Dienst als Staatsbürger eingeschlossen. *Der Christ hat das Recht und die Pflicht, Patriot zu sein*, so wenig er einer nationalistischen Ideologie und Praxis hörig werden darf. Wie der Christ Weltbürger ist durch „Beruf“ im Sinne göttlicher Be-

rufung, Mensch zu sein, so ist er auch ein freier Diener seines Landes und Staates. Christliches Ethos macht den Patrioten zum Weltbürger und wiederum den Weltbürger zum Patrioten. Es gibt nicht eines ohne das andere in der christlichen Existenz. So tritt denn der Christ als „Patriot“ in den Dienst der über-nationalen Ordnungen, sei es, daß diese einen Kontinent oder die ganze Völkerwelt umfassen. Er wird davon ausgehen müssen, daß kein einzelnes Land, auch nicht sein eigenes Vaterland, eine sich selbst genügende Welt für sich sein kann, und daß eine ihren bloßen Nationalinteressen lebende Nation nur neue Verhängnisse und Katastrophen heraufbeschwören wird, an deren Rande wir faktisch jeden Tag leben. Darum kann der neue, d. h. unserem Zeitalter gemäße Patriotismus der Christen nur darin sich bewähren und realisieren, daß der Christ als Weltbürger denkt und handelt, in der Verantwortung für die geschichtliche Zukunft des Menschen und der Menschheit schlechthin.

Dabei sind wir uns dessen wohl bewußt, daß in allen diesen Zusammenhängen, die in dieser Stunde nur angedeutet werden können, eine Fülle von weiteren Problemen verborgen ist, vor die die christliche Ethik erst heute durch den Wandel der politischen, sozialen und ökonomischen Strukturen neu gestellt wird, und die daher zunächst einmal gesehen und formuliert werden müssen.

Aber auch in Zukunft wird die christliche Ethik in der Spannung denken müssen, die für sie konstitutiv ist: *universal* und *konkret* zugleich zu sein, was in dem Falle unserer Probleme bedeutet, auf die Menschheit im ganzen in ihre zeitliche Wohlfahrt und auf das einzelne

Land und den Dienst innerhalb des engeren und engsten sozialen Umschlusses gerichtet zu denken und zu handeln. Was oberflächlich betrachtet, auseinander zu fahren scheint, ist in Wirklichkeit umgriffen von der Liebe, welche die Fernsten zu Nächsten macht, ebenso aber auch in den geschichtlich-sozial uns „nahe“ Verbundenen diejenigen erkennt, denen zu dienen Gott den Christen und die christliche Gemeinde berufen hat.

Noch eines muß endlich hervorgehoben werden: in der Aufgabe, patriotisches Weltbürgertum zu realisieren, treffen die *gesamtchristliche* und die *allgemein-menschliche* Verantwortung zusammen. Denn die hier bezeichnete Aufgabe kann ja nicht auf Christen und christliche Kirchen begrenzt werden. Es handelt sich vielmehr um die Verantwortung und die Aufgabe *aller* Völker und Staaten der Welt, aller Menschen. Wohl aber soll christliches Ethos *Modelle* des Denkens und Handelns entwerfen und entwickeln, welche die Mitverantwortung der Oekumene christlicher Kirchen bezeugen und bewähren, wenn es darum geht, der zerstörerischen Macht des Nationalismus um der Zukunft der menschlichen Gesellschaft willen zu widerstehen.

Mit diesem Blick auf die Verbindung und Verbundenheit der christlichen und der menschlichen Verantwortung für das Wohl aller Völker der Welt sei diese Rede beschlossen; denn es ist an der Zeit, daß der Professor der christlichen Sozialethik, der Ihre freundliche Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen durfte, nunmehr seinen Hörern ein wenig konkrete, christliche Humanität erweise und zugute kommen lasse<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Die komplizierte Frage der Typologie des Nationalismus konnte in dieser zeitlich knapp bemessenen Rede nicht aufgenommen

werden (vgl. dazu E. Lemberg, s. u.). Es sei aber wenigstens auf dem Typus der Verbindung von Kommunismus und Nationalismus aufmerksam gemacht, in welchem der Kommunismus nationalstaatliche Traditionen, ja sogar nationalistische Ideologien und Zielsetzungen rezipiert, wie dies im „Sowjetpatriotismus“ Rußlands, vor allem während des zweiten Weltkrieges geschehen ist; ähnliche Synthesen verbreiten sich in Asien und Afrika allenthalben. Die gegenseitige Anziehungskraft dürfte mindestens z. T. in der gemeinsamen Grundvoraussetzung des *Säkularismus* bestehen, der sowohl eine nationalistische als auch eine kommunistische Abart der „Quasi-Religion“ ermöglicht und ideologische Verbindungen beider erleichtert. — Dem allzu weit gespannten Begriff des Nationalismus bei Eugen Lemberg, Nationalismus Bd. I Psychologie und Geschichte; Bd. II Soziologie und politische Pädagogik (rowohlts deutsche enzyklopädie Nr. 197/198), Reinbek b. Hamburg 1964, können wir uns nicht anschließen. Wir wollen drei Phänomene unterscheiden:

1. Die nationale Bindekraft als solche, die das Entstehen von Nationalstaaten ermöglicht; —
2. die ideologische Interpretation dieses Tatbestandes durch den Nationalismus als Pervertierung des Nationalbewußtseins; —
3. diejenigen politischen Gebilde, die durch den ideologischen Nationalismus geschaffen oder beherrscht werden, wie z. B. die Staaten des Faschismus und Nationalsozialismus.

Wir meinen, daß gute theologisch-ethische Gründe dafür sprechen, den Begriff des Nationalismus auf das zweite und dritte Phänomen zu *beschränken*, d. h. auf den Nationalismus als „Quasi-Religion“. Die in gesellschaftlichen Großgruppen wirksame nationale Bindekraft darf weder mit dem Nationalismus gleichgesetzt noch auch von diesem her interpretiert werden.

Dieses Faktum wird zum Ausgangspunkt des Versuches gemacht, die Zukunft Europas von der Vergangenheit her zu bewältigen. Der Neo-Nationalismus wird dadurch nationalistische Reaktionen anderer hervorrufen.

Obwohl E. Lemberg selbst mit Recht von der „Absolutsetzung“ der Nation im „integralen“ Nationalismus spricht (a. a. O. I., S. 204 ff.) und „Einwände der Religion“ erwähnt, berücksichtigt er die theologische Auseinandersetzung mit dem Nationalismus fast gar nicht, in welcher seit Jahrzehnten der Begriff der Absolutsetzung beheimatet ist, seitdem K. Barth und P. Tillich — wiewgleich in sehr verschiedener Weise — in den zwanziger

Jahren dieses Jahrhunderts eine neue Basis für die kritische Auseinandersetzung des christlichen Denkens mit dem Nationalismus geschaffen hatten, die danach besonders im Kampf mit dem Nationalsozialismus vor zahlreichen Theologen fortgeführt worden ist. Wenn E. Lemberg in der „Religion“ ein des „gleichen Integratismus fähiges“ Prinzip entdecken will wie im Nationalismus (a. a. O. I, S. 205), so zeigt diese Bemerkung sehr klar, warum er Leistung und Bedeutung der christlichen Kritik des Nationalismus nicht würdigen kann. Wenn er andererseits der Religion, sofern sie „universal gemeint ist“, eine höhere, geistige Stufe zuerkennen will, so weist doch diese Einschränkung darauf hin, daß von der Gleichheit des Integralismus hier und dort in Wirklichkeit gar keine Rede sein kann, wenn man auch nur die Grundaussagen des christlichen Glaubens ins Auge faßt.