

Donate Kluxen-Pyta

Nation und Ethos

Die Moral des Patriotismus



BAND 37
ALBER PRAKTISCHE PHILOSOPHIE



Die Autorin über ihr Buch:

Hat es eine moralische Bedeutung, Deutscher zu sein? Verpflichtet die nationale Identität zu Patriotismus, zu Solidarität gegenüber den Landsleuten und zu Loyalität gegenüber dem Staat? Solche Fragen zu Nation, Patriotismus und Moral behandelt diese Studie systematisch in einer Ethik, die nicht nur das abstrakte Individuum, sondern das menschliche Handeln eingebettet sieht in die konkreten Bedingtheiten eines historisch gebildeten Ethos. Durch die Sozialität und die Geschichtlichkeit des Menschen hängen Ethos und nationale Identität zusammen. Es ist dabei die Verbindung von Schicksal und Sinnperspektive, die als Leistung des Ethos im Begriff der Nation die Annahme der eigenen wie der kollektiven Identität ermöglicht.

Mit diesem universalistisch geprüften und kritischen Verständnis von Nation, das auch historisch und philosophiegeschichtlich eingeordnet wird, läßt sich der Patriotismus in seiner Legitimität aufzeigen und vom Nationalismus scheiden sowie die Relevanz der nationalen Identität für Individuum, Staat und Gesellschaft verdeutlichen. Als konkretes Beispiel wird das Problem von Nationalbewußtsein und Wertetransfer in der alten wie der neuen Bundesrepublik Deutschland vorgeführt.

Dr. phil. Donate Kluxen-Pyta M. A., geb. 1961, arbeitet am Philosophischen Seminar B der Universität Bonn im Rahmen eines Forschungsprojekts zur Bioethik.

Donate Kluxen-Pyta

Nation und Ethos

Alber-Reihe

Praktische Philosophie

Unter Mitarbeit von
Norbert Hoerster, Reinhart Maurer,
Manfred Riedel, Robert Spaemann
und Meinolf Wewel

herausgegeben von
Günther Bien, Karl-Heinz Nusser
und Annemarie Pieper

Band 37

Donate Kluxen-Pyta

Nation und Ethos

Die Moral des Patriotismus

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Kluxen-Pyta, Donat:

Nation und Ethos: die Moral des Patriotismus /

Donat Kluxen-Pyta. – Freiburg (Breisgau); München:

Alber, 1991

(Alber-Reihe Praktische Philosophie: Bd. 37)

Zugl.: Bonn, Univ., Diss., 1989/90

ISBN 3-495-47711-X

NE: GT

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)

Printed on acid-free paper

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany

© Verlag Karl Alber GmbH Freiburg/München 1991

Satz und Druck: Presse-Druck Augsburg

ISBN 3-495-47711-X

Vorwort

Diese Arbeit wurde im Wintersemester 1989/1990 von der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn als Dissertation angenommen.

Verfaßt wurde sie noch vor der revolutionären Bewegung in der ehemaligen DDR und der Vollendung der deutschen Einheit, die das Thema „Nation“ plötzlich aktuell werden ließen. Die Frage der nationalen Identität war dabei zu Beginn meiner Studien ein völlig vernachlässigtes Problem – zu Unrecht vernachlässigt, wie ich meinte und wie sich nun herausgestellt hat. Nur von der bundesrepublikanischen Sondersituation aus konnte der Ruf nach dem „Ende der Nationalstaaten“ so vehement erschallen, daß das Zusammenspiel von allgemein menschlicher und konkret nationaler Existenz nicht mehr wahrgenommen wurde. Aber schon die internationalen demoskopischen Untersuchungen zum „Wertewandel“ zeigten die Lebendigkeit nationaler Eigenheiten in verschiedenen Ländern sowie für die westdeutsche Bundesrepublik Eigenheiten, die offensichtlich gerade mit dem Fehlen einer positiven Einordnung des Nationalen zusammenhingen. Mein Interesse richtete sich daher auf die grundlegende menschlich-moralische Bedeutung der nationalen Identität.

Der Kern dieser Überlegungen bleibt deshalb unverändert, da unabhängig von den politischen Ereignissen, die sicherlich überraschend kamen, aber diese Arbeit insge-

samt bestätigen. Für die Drucklegung bedurfte es daher nur geringfügiger Änderungen und einer Aktualisierung des letzten Abschnitts.

Angeregt und schließlich gebilligt wurde die Untersuchung von „Nation“ auf ihren Zusammenhang mit dem „Ethos“ einer Gesellschaft von meinem Vater und philosophischen Lehrer, Wolfgang Kluxen. Ihm ist dieses Buch gewidmet.

Prof. Dr. Hans Michael Baumgartner danke ich als meinem Doktorvater, dessen kritische Lektüre eine wichtige Erprobung des gewählten Ansatzes war. Auch ihm weiß ich mich als Lehrer verpflichtet. Prof. Dr. Ludger Honnefelder danke ich für das Korreferat und wichtige ergänzende Hinweise. Des weiteren gilt mein besonderer Dank Herrn Minister a. D. Prof. Dr. Dr. h. c. mult. Paul Mikat, der diese Arbeit gefördert hat.

Für die finanzielle Unterstützung meiner Studien danke ich der Konrad-Adenauer-Stiftung, die mir ein zweijähriges Promotionsstipendium gewährte.

Inhalt

Einleitung 13

- a) „Nation“ als Gegenstand der philosophischen Ethik 14
- b) Die Besonderheit des Themas Nation 20
- c) Eine Ethik der Nation? 24

I. Philosophiegeschichtliche Vorgaben 29

- 1. Das Ethos in der Polis: Aristoteles 30
 - a) Die Polis 30
 - b) Das Ethos in der Polis 34
- 2. Von der Polis zur Nation 40
 - a) Von der Polis bis zur „Sattelzeit“ 40
 - b) Der Begriff der Nation 45
 - c) Die Durchsetzung des Nationbegriffs 47
- 3. Sittlichkeit und Nation: Hegels Volksgeist 57
 - a) Sittlichkeit 57
 - b) Die Volksgeist 62

II. Eine Ethik der Nation 71

A. Der ethische Ansatz 75

- 1. Individuum, Staat, Gesellschaft 75
 - a) Das Individuum 75
 - b) Die Gesellschaft 80

- c) Die Sittlichkeit der Gesellschaft 84
- d) Der Staat 86
- e) Die Sittlichkeit des Staates 88
- f) Staat und Gesellschaft 93
- 2. Ethos 95
 - a) Begriff des Ethos 97
 - b) Moralität im Ethos 102
 - c) Ethos, Gesellschaft, Staat 105
- 3. Ethos und Geschichte 107
 - a) Geschichtlichkeit des Ethos 107
 - b) „Geschichte“ und „Geschichtlichkeit“ 109
 - c) Geschichte als Konstrukt 112

B. Ethos und Nation 119

- 1. Begriffsbestimmung 120
 - a) Charakteristika von „Nation“ 120
 - b) Nation, Gesellschaft, Staat 126
 - c) Charakteristika von Nation in ethischer Perspektive 130
- 2. Nation, Geschichte, Ethos 134
 - a) Geschichtliche Prägung 134
 - b) Geschichte und Selbstverständnis 136
 - c) Identität 138
 - d) Naturwüchsigkeit, Anspruch und Affirmation 142
 - e) Nationspezifisches 147

III. Einzelprobleme 155

- 1. Patriotismus 158
 - a) Treue zur Herkunft 158
 - b) Patriotismus und Nation 163
 - c) Patriotismus im „Ernstfall“ 168

2. Nationalismus 180
 - a) Begriff des Nationalismus 182
 - b) Nationalismus als Integrationsideologie 183
 - c) Nationalismus als Ersatzreligion 188
 - d) Nationalismus als Totalisierung 192
3. Politische Kultur, Zivilreligion, Konsens und nationale Identität 195
 - a) Politische Kultur 198
 - b) Zivilreligion 201
 - c) Konsens 204
 - d) Nationale Identität 207
4. Westdeutsche Bundesrepublik Deutschland 210
 - a) Deutsche Spezifitäten im „Wertewandel“ 211
 - b) Der Wertetransfer 218
 - c) Universalistischer Individualismus 222
 - d) Nationalbewußtsein 227

Literaturverzeichnis 235

Personenregister 253

Sachregister 256

Einleitung

„Ich gehöre zu einem Volk, dem deutschen Volk. Welche Merkmale haben wir Deutschen als Volk? Was macht es aus, dazuzugehören? ... Was hat die Tatsache, ein Deutscher zu sein, mit meiner Identität als Mensch zu tun? Fordert sie mich heraus? Prägt sie mein Bewußtsein? Stellt sie mich vor verantwortliche Aufgaben? Gerade als Deutscher vor Aufgaben, die ich sonst nicht hätte?“¹ – „Mein Deutschsein ist ... eine Aufgabe ... wir sollten auch einen Inhalt unseres Deutschseins finden, mit dem wir ... bestehen können² ... Es ist unsere Sache, dem Begriff ‚deutsch‘ einen Inhalt zu geben, mit dem wir und mit dem die Welt gern und in Frieden leben können“³ – so formulierte Bundespräsident Richard von Weizsäcker 1985 in einer Rede zur „Identität der Deutschen“ ein allgemeines Problem.

Gibt es Aufgaben und Verantwortlichkeiten, die im „Deutschsein“ begründet sind, ist die spezielle Frage, der sich der Bundespräsident in seiner Rede stellt; das grundsätzliche Problem im Hintergrund dieser konkreten Fragestellung ist das eines Zusammenhangs von konkreter nationaler und allgemeiner menschlich-moralischer Identität. Hat die nationale Zugehörigkeit sittliche

¹ R. von Weizsäcker: Die Deutschen und ihre Identität, in: Von Deutschland aus. Reden des Bundespräsidenten, München 1987, 39.

² Ebd. 41.

³ Ebd. 61.

Bedeutung: ist die „Nation“ für den einzelnen von moralischer Relevanz, spielt das Ordnungsprinzip und die moderne Kollektivform Nation eine Rolle im Ethos der Gesellschaft? Dieses Problem des Verhältnisses von Ethos, Sittlichkeit und Moralität einerseits und Nation andererseits soll in der vorliegenden Studie behandelt werden.

a) „Nation“ als Gegenstand der philosophischen Ethik

Mag das Thema auch politologisch und sozialwissenschaftlich anzugehen sein, ist es, sofern eine allgemeine und grundlegende Fragestellung, ebenso ein legitimes *Thema der Philosophie* als „methodischer Disziplin der Reflexion auf die maßgebenden Prinzipien unserer Orientierungspraxis“, die in der Regel „nicht in der Richtung unserer Aufmerksamkeit“ liegen;⁴ denn „philosophisch“ sind gerade „Gedanken, die über den Kontext einer spezialisierten Wissenschaft hinausgehen ins „Allgemeine““.⁵ Eine philosophische Methode, die mit der Frage den Weg zu ihrer Beantwortung vorgeben würde, gibt es daher ebensowenig wie ein Formalobjekt. *Philosophisch* ist vielmehr „ein Denken ..., das sich rationaler Mittel bedient, das sich im Medium des Begriffs bewegt und sich durch Argumente ausweist, und zwar ausschließlich vor der Vernunft; auch soll kein anderes Interesse bewegend sein als das der Vernunft selbst“.⁶ Die philosophische *Ethik* behandelt den Bereich

⁴ H. Lübke: Philosophie nach der Aufklärung. Von der Notwendigkeit pragmatischer Vernunft, Düsseldorf/Wien 1980, 36.

⁵ W. Kluxen: Ethik des Ethos, Freiburg/München 1974, 10.

⁶ Ebd. 8; vgl. auch H. Schnädelbach: Philosophie, und: Philosophische Argumentation, in: E. Martens, H. Schnädelbach (Hg.): Philosophie – ein Grundkurs, Reinbek 1985, 37-76 und 480–504.

menschlichen Handelns, sofern dieser „unter der moralischen Differenz“⁷ steht und somit – grundlegende und allgemeine – humane Bedeutung hat.

Die Frage nach einer solchermaßen humanen Bedeutung der „Nation“ für den Menschen gehört daher durchaus in den Zuständigkeitsbereich der Moralphilosophie – allerdings schwerlich, wenn der Begriff des „Moralischen“ von vorneherein allzu eng gefaßt wird. Die vielfach übliche Beschränkung auf einen individualistischen Universalismus in der Ethik erlaubt nicht, die moralische Bedeutsamkeit von bedingten, konkreten Lebens- und Kollektivformen auszumachen, die so nämlich nur als Beschränkung der moralisch entscheidenden Universalisierung erscheinen können. Wenn Moral ausschließlich die „Sollgeltung von Normen“ in „Prozessen von Handlungskoordinierung“ beinhaltet, die in hypothetischer Einstellung aus der Geltung in der Lebenswelt herausgenommen und unter dem Gesichtspunkt, daß sie ein allgemeines Interesse verkörpern, in rational motiviertem Einverständnis sowie unter Voraussetzung der zwanglosen Zustimmung aller Betroffenen gewählt werden, muß demgegenüber die gegebene Lebenswelt als nicht-hypothetisierbare Totalität entweder als überhaupt nicht moralisch zu behandeln oder – sofern sie den Ansprüchen normativer Geltung widerspricht – als pathologisches Problem eingestuft werden: „die lebensweltliche Fusion von Gültigkeit und sozialer Geltung hat sich aufgelöst ... die *moralischen Fragen*, die unter dem Aspekt der Verallgemeinerungsfähigkeit von Interessen oder der *Gerechtigkeit* grundsätzlich rational entschieden werden können, werden von den *evaluativen Fragen* unterschieden, die sich unter dem allgemeinsten Aspekt als Fragen

⁷ W. Kluxen: a. a. O. 8.

des *guten Lebens* ... darstellen und die einer rationalen Erörterung nur innerhalb des unproblematischen Horizonts einer geschichtlich konkreten Lebensform ... zugänglich sind“.⁸

Konterpart einer sich solchermaßen streng universalistisch verstehenden Moralphilosophie ist eine Ethik, die gegenüber dieser „abstrakten“ Allgemeinheit der Universalisierung die Konkretion des Sittlichen im Ethos zur Geltung bringen will, „da das Unbedingte nur in geschichtlich wechselnden Verhaltensweisen und Institutionen zur Darstellung kommt“.⁹ Der – von seinen Gegnern so genannte – „Neoaristotelismus“, den die „Rückbindung der Ethik an ein jeweils je schon gelebtes Ethos“¹⁰ kennzeichnet, wird dahingehend kritisiert, daß so die unbedingte moralische Autonomie des Individuums doch „von einem *Prinzip der Moralität zum bloßen Moment der Sittlichkeit*“ herabgestuft werde und sich zu der im Ethos präsenten „Vernunft in der Geschichte“ nur noch als moralisch verdächtige „Fundamentalopposition“ verhalten könne:¹¹ das Allgemeine der Vernunft erscheine als das Pragmatisch-Allgemeine der in die konkrete Sittlichkeit und ihre Institutionen eingelassenen „phronesis“.

Was der „neoaristotelischen“ Position fehlt, ist daher das Moment des unbedingten Sollensanspruchs, von dem her

⁸ J. Habermas: Über Moralität und Sittlichkeit – Was macht eine Lebensform ‚rational‘?, in: H. Schnädelbach (Hg.): Rationalität, Frankfurt a. M. 1984, 218-234, 225; vgl. ders.: Theorie des kommunikativen Handelns 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt a. M. 1981, 166 ff.

⁹ O. Höffe: Moral und Sitte, in: O. Höffe (Hg.): Lexikon der Ethik, München 1977, 170 ff., 171.

¹⁰ H. Schnädelbach: Was ist Neoaristotelismus?, in: W. Kuhlmann (Hg.): Moralität und Sittlichkeit, Frankfurt a. M. 1986, 38-63, 50 f.

¹¹ Ebd. 53.

das Moralische überhaupt als solches qualifiziert werden kann – die bereits gegebene „Sittlichkeit“ des Ethos läßt die „Moralität“ als subjektive Privatmoral „herausfallen“. Der universalistischen Position entgeht andererseits die Möglichkeit, die Moralität mit der gelebten Sittlichkeit so in Beziehung zu setzen, daß das Moralische *in* der Sittlichkeit zum Vorschein kommen könnte, die statt dessen, da nicht universalisierbar, zum außermoralischen „klinischen“ Fall wird.

Worum es jeweils geht, ist das Verhältnis, das traditionell mit „Moralität und Sittlichkeit“ bezeichnet wird und das sich besonders zuspitzt, wenn es sich mit der Frage des Verhältnisses von „Ethik und Geschichte“ verbindet: hat die gelebte kollektive Sittlichkeit, die stets nur die bedingte Sittlichkeit eines geschichtlich ausgeformten Kollektivs sein kann, solchermassen Bedeutung für das moralisch autonome Individuum, daß seine Moralität und Personalität in ihrer Unbedingtheit beansprucht ist? Im Zusammenhang mit diesem Komplex läßt sich auch nur die Frage einer möglichen moralisch-sittlichen Relevanz von Nation stellen und beantworten.

Im Zuge einer individualistisch-universalistischen Moralphilosophie kann „moralisch“ nichts dazu beigetragen, sondern höchstens auf die Lebenswelt und ihre Maßstäbe verwiesen werden – auch eine „neoaristotelische“ Ethik wird nur dies tun können. Nur eine Ethik, die zwar vom Ethos der Gesellschaft ihren Ausgang nimmt, aber die subjektive Moralität dadurch nicht „entlastet“ sieht, sondern diese in ihrer Unbedingtheit und mit dem Allgemeinheitsanspruch der praktischen Vernunft der Bedingtheit des Ethos zuordnet, wird dazu *positiv* normativ beitragen können.¹²

¹² Während als Vertreter des „Typs“ universalistischer Moral Haber-

Mit dem Begriff des Ethos kann dann „eine *kontingente* Größe als *notwendige* Bedingung im Verhältnis zu einer normativen Vernunft bezeichnet werden ..., die ihre Offenheit zum Allgemeinen nicht durch diese Festlegung einbüßt“.¹³ Die Wirklichkeit der Vernunft, in der sie unmittelbar praktisch ist, findet sich nur in der Person: „die Person mitsamt ihrer Endlichkeit, ihrer bloß faktischen Bestimmtheit, mitsamt der Zufälligkeit ihrer historischen Situation, ist allein der Ort des unmittelbaren Gutseins ... das konkrete und positive Ethos, sofern es seinerseits die Unmittelbarkeit konkreter Personen enthält“, hat daher dasselbe „unaufhebbare Recht“ wie die Person.¹⁴ Die Totalität des geglückten Lebens begegnet dem handelnden Individuum im Ethos, in dessen Bezug auf das Selbstsein der Person seine Verbindlichkeit begründet ist.¹⁵

Die Argumentation einer solchen ethischen Betrachtung für den Einzelfall ist nicht „zwingend“. Ein Vorgehen nach der Art deduktiver „Ableitung“ im Ausgang von obersten Prinzipien unter Berücksichtigung der jeweiligen Randbedingungen mag vielleicht in einer universalistischen Position angestrebt werden – dementsprechend fällt „Nicht-Deduzierbares“ unter die *Adiaphora* –, in

mas, Apel, Böhler, Kuhlmann, als „Neoaristotelisten“ Bubner, Lübke, Marquard gerechnet werden, vgl. für diese Position vor allem Kluxen, Honnefelder, begrenzt auch Höffe, Lübke.

¹³ W. Kluxen: Über die Moralität staatlicher Normsetzung, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 11, Münster 1977, 57-70, 64; vgl. W. Korff: Ethik und Geschichte. Wolfgang Kluxens Untersuchungen zur Ethik, in: Philosophisches Jahrbuch 89 (1982) 411-423.

¹⁴ W. Kluxen: Ethik des Ethos, 64 f.

¹⁵ Vgl. L. Honnefelder: Menschenwürde und Menschenrechte. Christlicher Glaube und die sittliche Substanz des Staates, in: K. W. Hempfer, A. Schwan (Hg.): Grundlagen der politischen Kultur des Westens, Berlin/New York 1987, 239-264, 256 f.

der Ethik des Ethos ist es nicht sinnvoll, ohne daß damit auf die Normativität der „Grundnorm“ verzichtet würde. Eine andere, methodisch durchaus legitime Möglichkeit wäre die Aufstellung einer These – und deren anschließende Belegung –, die aber den Blickwinkel von vorneherein eng führt und Alternativen nicht sichtbar werden läßt.

Die Erschließung des Moralischen in einem konkreten ethischen Problemfall – wie dem von „Nation und Ethos“ – geschieht daher angemessen „topisch“¹⁶ in philosophischer, methodisch-reflektierter Erörterung der allgemeinen Gesichtspunkte des Themas. Ermittlung der allgemein oder zumindest „von den Weisen“ für wahr gehaltenen Sätze, die „Unterscheidung der mannigfachen Bedeutung der Wörter“, die „Auffindung des Unterschiedes der Dinge und die Aufsuchung ihrer Übereinstimmung“ kennzeichnen bei ihrem Erfinder Aristoteles die Topik.¹⁷ Anstelle „zwanglos zwingender“ Beweisführung müssen sich Konzepte als Vorschläge für Zuordnungen durch Plausibilität auszeichnen und in der Durchführung der Exposition bewähren. Die „topisch“ vorgehende Argumentationsstrategie muß sich „beweisen“, indem sich damit einsichtig eine Thematik erhellen, in ihrem Problemcharakter verdeutlichen und die humane Bedeutung – die moralische Qualität – zeigen läßt. Die Grenzen philosophischer Ethik, die weder dogmatisch behaupten noch die Lebenswelt moralisch irrelevant belassen oder auf Normativität verzichten will, sind damit ebenfalls offensichtlich – insbesondere angesichts des hier gestellten Themas.

¹⁶ Vgl. auch H. Krings, O. Höffe, A. Pieper: Ethik, Ethos, in: Staatslexikon, Freiburg/Basel/Wien 1986, II, 397-412, 410.

¹⁷ Zit. nach der Übersetzung von Eugen Rolfes, in: Aristoteles: Topik, Hamburg 1968, 16 (105 a).

b) Die Besonderheit des Themas Nation

„Nation“ ist ein neuzeitlicher Begriff – im Zuge der sozialen, wirtschaftlichen und politischen Wandlungen des 18. Jahrhunderts wird die ursprünglich neutrale Landsmannschaftsbezeichnung zum ideengeschichtlichen Schlüsselbegriff, der sich in der Folgezeit als maßgebliches politisch-soziales Ordnungsprinzip weiter durchsetzt.¹⁸ Die nationalstaatliche Ordnung ist bis heute erstaunlich stabil geblieben; in Europa haben sich keine neuen Nationen mehr formiert; in den außereuropäischen Staaten wird ausdrücklich die Gemeinsamkeit als Staatsnation berufen, die als einzige die Gesellschaft in sich und gegenüber anderen vermitteln zu können scheint. Wenn auch durch Verdichtung der internationalen Zusammenhänge und die zunehmende Durchlässigkeit der Grenzen Loyalitätsanspruch und Bindekraft der Nation eindeutig relativiert worden sind, ist das Prinzip „Nation“ nach wie vor allgemeine politische Leitfigur.¹⁹ Als Kollektivform dürfte Nation im Zusammenhang von kollektiver Sittlichkeit und subjektiver Moralität ähnlich einzuordnen sein wie jede konkrete menschliche Vergemeinschaftung – aber die besonders deutliche *Historizität* dieses geschichtlich „jungen“ Prinzips und damit seine unabweisbare Kontingenz erschweren in diesem „Extremfall“ eine evidente Zuordnungsmöglichkeit. Nation füllt offensichtlich nur eine bestimmte Funktion aus – der in der griechischen Antike die Polis entsprechen

¹⁸ Vgl. H. A. Winkler: Der Nationalismus und seine Funktionen. Einleitung, in: H. A. Winkler (Hg.): Nationalismus, Königstein 1978, 5-46, 5 ff.

¹⁹ Vgl. P. Alter: Nationalismus, Frankfurt a. M. 1985, bes. 123 ff.; T. Mayer: Prinzip Nation, Opladen 1986; B. Anderson: Die Erfindung der Nation, Frankfurt a. M./New York 1988, 12.

würde – und wäre daher ebenso durch anderes wieder ersetzbar. Die schlechten Erfahrungen mit der Übersteigerung des Nationalen im chauvinistischen Nationalismus vor allem des 20. Jahrhunderts lassen überdies die tatsächliche Ersetzung durch andere Bezugsgrößen – Europa, die westliche Wertegemeinschaft der Demokratien – sogar wünschenswert erscheinen. Solange aber die Nation „eine universell verbreitete politische Vergemeinschaftungsform der Menschen“²⁰ ist, kann es nicht richtig sein, diese der aristotelischen Polis vergleichbare „Individuation“ menschlicher politisch-sozialer Vergemeinschaftung ethisch außer acht zu lassen. Die Ersetzbarkeit ist sicherlich gegeben; noch gilt jedoch das Prinzip Nation, und seine faktische Ersetzung ist nicht abzu- sehen. Die heutige Relativierung des Nationalen hebt die überkommene nationale Identität nicht auf; die internationalen Orientierungen entsprechen vielmehr weiteren „Teilidentitäten“ der Person wie des Kollektivs, die jedoch nicht in Alternative, sondern in Komplementarität zueinander zu verstehen sind und so der Struktur „moderner“, nämlich komplexer Identität im Gegensatz zur vormodernen geschlossen-ganzheitlichen Identität entsprechen²¹ – die Verabsolutierung der Nation im Nationalismus läßt sich damit zugleich als „falsche“, ideologische Position disqualifizieren, die eine reaktionäre unmittelbare Ganzheitlichkeit in der Totalisierung des Nationalen sucht.

Sofern also die Nation nach wie vor den gegebenen Bezugsrahmen kollektiver Ordnung darstellt, und die kol-

²⁰ T. Mayer: a. a. O. 239.

²¹ Ch. Graf Krockow: Probleme kollektiver Identität in der modernen Industriegesellschaft, in: W. Weidenfeld (Hg.): Nachdenken über Deutschland, Köln 1985, 83-88, 87 f.

lektive Sittlichkeit als Ethos Bedeutung für das Individuum in seiner moralischen Unbedingtheit hat, kann von einer Rolle der Nation im sittlichen Haushalt einer Gesellschaft durchaus gesprochen werden. *Daß* das nationale Moment tatsächlich ethische Relevanz besitzt, läßt sich darüber hinaus sozialwissenschaftlich absichern; international vergleichende Untersuchungen zum „Wertewandel“ haben für die westdeutsche Bundesrepublik Deutschland gezeigt, daß mit dem Ausfall von „Nation“ die *sittliche* kollektive Identität mitbetroffen ist.²² So ist „die im internationalen Vergleichsmaßstab extrem schwach ausgebildete Fähigkeit der bundesrepublikanischen Gesellschaft, Konzepte, Werte und Maßstäbe an die nachfolgende Generation zu vermitteln“, zu nennen, die „eine ihrer entscheidenden Ursachen ... in der fehlenden Einbettung in eine übergreifende nationale Tradition“ hat:²³ der nur mangelhaft gelingende „Wertetransfer“ erweist sich als „deutsch“, die Besonderheiten lassen sich unter dem Gesichtspunkt des Nationalen zusammenfassen – die Kontinuität des Herkunftsbestands fehlt durch den Bruch, den die „deutsche Katastrophe“ bedeutet.

Aber auch abgesehen von diesem „Negativ“beispiel – wo Nation und nationale Identität belastet sind – allgemein betrachtet, tritt Nation nie als eine beliebige Form menschlichen Zusammenlebens auf, sondern ausdrücklich als „Verpflichtungsgemeinschaft“, die gegenüber den ihr Angehörigen Ansprüche moralischer Qualität erhebt, nämlich Loyalität, Solidarität, Patriotismus und da-

²² Vgl. E. Noelle-Neumann, R. Köcher: Die verletzte Nation, Stuttgart 1987.

²³ K. Rohe: Die deutsche Einheit als Problem der politischen Kultur in der Bundesrepublik Deutschland, in: K. E. Jeismann (Hg.): Einheit – Freiheit – Selbstbestimmung, Bonn 1987, 104-119, 116.

mit persönliche Opfer, notfalls das Lebensopfer als äußersten Einsatz, für die nationale Gemeinschaft fordert. Die Nation ist auch „Verantwortungsgemeinschaft“, die selbst als Ganze nach Art eines „historischen Subjekts“ politisch verantwortlich handelt, zu deren politischer Kultur der einzelne beiträgt und für die er anschließend unter Umständen haftet.²⁴

Eine Definition des Nationbegriffs, die alle Typen sowie bisherigen Definitionen umfaßte und die Phänomene vollständig erfassen könnte, gibt es nicht; solche „Namen und Kennzeichnungen von Konzepten sind sprachliche Unterscheidungsrepräsentanten, und die vorgeschlagenen Konzepte selbst sind Vorschläge für Unterscheidungs- und Zuordnungshandlungen“²⁵ – die mangelnde Definierbarkeit hindert insofern nicht, am Nationbegriff als operablem „sprachlichen Unterscheidungsrepräsentanten“ festzuhalten. Charakteristika des Begriffs können demgegenüber sehr wohl und relativ unproblematisch benannt werden; Spezifitäten von „Nation“ gegenüber anderen Kollektiva ergeben sich, wenn man die offensichtlichen „Paradoxien“²⁶ des Nationprinzips betrachtet. Die historische Bedingtheit und damit Kontingenz steht etwa im Gegensatz zur Universalität des Nationalen, nachdem sich das neue Ordnungsprinzip einmal durchgesetzt hat; obwohl sich die nationale Identität des Individuums durch „Natur“, nämlich Geburt, ergibt, ist „Nation“ eine soziale Tatsache; denn sowohl Sprache als auch Geschichte, überhaupt das Bewußtsein, eine Nation zu sein, existieren nur als sozialer

²⁴ Vgl. K. Jaspers: Die Schuldfrage, München 1965 (Neuausgabe 1987).

²⁵ H. Lübke: Religion nach der Aufklärung, Graz/Wien/Köln 1986, 149.

²⁶ So B. Anderson: a. a. O. 12.

Bestand und werden vom Individuum in sozialer Vermittlung erfahren. „Die Nation ist zunächst eine gedachte Ordnung, eine kulturell definierte Vorstellung, die eine Kollektivität von Menschen als eine Einheit bestimmt.“²⁷ Grundlage von Nation und Nationalbewußtsein ist daher einerseits die gegebene Nationalität, die als Herkunftsschicksal erscheint; die Nation ist andererseits primär „gedachte“ und sekundär „reale“ Gemeinschaft – eine nicht erlebbar-anschauliche Großgruppe, die einer „integrativen Idee“²⁸ bedarf und die es nicht gibt ohne ein entsprechendes Nationalbewußtsein sowie den Willen zur Nation²⁹ – wobei das Nationalbewußtsein aber auf der Nationalität aufbaut und diese nicht erst stiftet.³⁰

c) Eine Ethik der Nation?

Zu fragen ist, *wie* dieser offensichtlich vorhandene Zusammenhang von Nation und Ethos zu denken ist: entspricht die neuzeitliche „Nation“ der aristotelischen „Polis“? Dieser Schluß liegt auf den ersten Blick nahe; eine Ethik, die – da die Behandlung des Themas anders nicht möglich ist – von der Konkretion des Sittlichen im Ethos ausgeht, findet mit der Polis des Aristoteles ein ethisch allgemeines Modell vor, das das Verhältnis von

²⁷ R. M. Lepsius: Nation und Nationalismus in Deutschland, in: H. A. Winkler (Hg.): Nationalismus in der Welt von heute, Köln 1982, 12-27, 13.

²⁸ E. Lemberg: Nationalismus, Reinbek 1964; vgl. M. Hättich: Nationalbewußtsein im geteilten Deutschland, in: W. Weidenfeld (Hg.): Die Identität der Deutschen, München/Wien 1983, 272-291, bes. 273 f.

²⁹ Vgl. W. Kamlah: Probleme einer nationalen Selbstbesinnung, Stuttgart 1962: die Nation existiert nur so, „daß sie ihrer selbst bewußt ist, sich selbst versteht. Und über dieses Selbstverständnis kann man diskutieren.“

³⁰ Vgl. T. Mayer: a. a. O. 196.

individuellem und sozial gegebenem Ethos aufzuzeigen vermag (1.). Die Funktion, die auch die Nation sicherlich ausfüllt, nämlich die Konkretion der „politischen“ Gemeinschaft auszumachen, läßt sich somit auch auf die *Sittlichkeit* dieser Gemeinschaft beziehen.

Der historische Durchbruch des „neutralen“ Nationbegriffs zur politisch-sozialen Leitidee läßt sich auf die „Sattelzeit“ – so der von Reinhart Koselleck geprägte Terminus –, das 18. Jahrhundert, datieren: Die allmähliche Auflösung traditioneller Zuordnungen von Individuum und sozialer Gemeinschaft in der Neuzeit machten eine neue „Formel“ dieses Verhältnisses erforderlich, für die sich der politisch neubewertete Begriff „Nation“ zu eignen schien (2.).

Nach ihrer geschichtlichen Durchsetzung stellt sich die Einordnung der Nation in die Ethik und Staatsphilosophie bei dem „Neoaristoteliker“ Hegel in der Tat nach dem Modell der Polis-Sittlichkeit dar; die „Volksgeister“ individuieren die universalistische Staatsidee; im solchermaßen „konkret-allgemeinen“ Staat und der in ihm verwirklichten Sittlichkeit findet sich das Individuum „wieder“ (3.). Hegel wie Aristoteles und damit dieses Modell einer ethischen Bestimmung der Nation trifft jedoch der von der universalistischen Moralphilosophie erhobene Einwand, daß die Moralität des Individuums nicht in ihrer Unbedingtheit und Autonomie zur Geltung komme, wenn sie in der bereits verwirklichten Moral des Ethos mehr oder minder „aufzugehen“ habe. Mit diesen philosophiegeschichtlich vorgegebenen Positionen läßt sich daher eine „Ethik der Nation“ noch nicht zufriedenstellend abhandeln.

Erst eine Ethik des Ethos (A.), die dem Auseinandertreten von Individuum, Gesellschaft und Staat und der Differenzierung von Moralität, Sittlichkeit und Legalität ge-

recht wird (1.), kann mit einem erweiterten Begriff von Ethos die Struktur von „Moralität und Sittlichkeit“ verdeutlichen. Wolfgang Kluxen definiert „Ethos“ als den „*Inbegriff* der Normen und normativen Gehalte, die in einer gegebenen menschlichen Gruppe oder menschlichen Existenzweise als maßgeblich für das Verhalten und Handeln angesehen werden“³¹ – es ist „die jeweils besondere und begrenzte Gestalt, in welcher allein die praktische Vernunft konkret und wirklich sein kann“³² (2.). Die Unbedingtheit und die Pluralität des Sittlichen können so zusammengedacht, die Geschichtlichkeit des Ethos positiv einbezogen werden.³³ Auch gegenüber der kritischen Geschichtstheorie neueren Datums hält dieses Geschichtsverständnis stand (3.).

Von diesem ethischen Ansatz aus läßt sich dann auch zum speziellen Thema „Nation und Ethos“ moralphilosophisch Positives wie Kritisches aussagen (B.). Dabei ist nicht nur die Struktur des Ethos, zu dessen „Konkretion“ auch die nationale Individuierung zugehört, sondern ebenso die Spezifität des Prinzips Nation in den oben angeführten Charakteristika, die die Nation von anderen Kollektivformen „spezifisch“ unterscheiden (1.), zu berücksichtigen. Die humane Leistung einer Einordnung der Nationalität als Nation in das Ethos der Gesellschaft kann es daher sein, der naturalen Bedingtheit und Schicksalhaftigkeit des Zugekommenen einen ethischen Sinn zu geben, der die Bejahung des auch national individuierten Lebenszusammenhangs und moralischen Rahmens ermöglicht, dem das Individuum seine sittliche

³¹ So formuliert in: Dauer und Wandel im ärztlichen Ethos, in: Langenbecks Archiv für Chirurgie 342 (1976) 457-470, 460.

³² Ethik des Ethos, a. a. O. Umschlagtext.

³³ So W. Korff: Ethik und Geschichte, a. a. O. 416.

Identität wesentlich mitverdankt – die Identität wird damit weder disponibel noch wählbar, aber positiv „zustimmungsfähig“ (2.).

In der Bearbeitung von Einzelproblemen kann sich der gewonnene Ansatz zusätzlich als tragfähig und operationalisierbar erweisen: „Patriotismus“ (1.) und „Nationalismus“ (2.) als evident moralische Themen sowie Konzepte der Integration von Gesellschaft und der Legitimation von staatlicher Ordnung als Fragen politischer Philosophie (3.) können behandelt und bewertet werden. Das Beispiel der – nunmehr „alten“ – Bundesrepublik Deutschland, das am Anfang stand und in seiner Besonderheit sicher auch Motivation dieser Arbeit war, wird am Ende eigens dargestellt (4.).

I. Philosophiegeschichtliche Vorgaben

Die Darstellung der Polis bei Aristoteles ist nach wie vor ein maßgebliches Modell in der praktischen Philosophie, wie Sittlichkeit und Moralität, die sittliche Identität des konkreten Gemeinwesens und des Individuums im Ethos zusammenhängen (1.). Eine Einordnung der Nation in das Ethos unter moralphilosophischem Gesichtspunkt kann sich an diesem Modell durchaus orientieren;¹ demgegenüber ist aber festzuhalten, daß nacharistotelisch nicht nur Individuum, Gesellschaft und Staat, sondern ebenso Moralität, Sittlichkeit und Legalität in einer Weise auseinandergetreten sind, daß eine Übertragung des Polis-Modells kaum möglich erscheint.

Der Begriff der Nation in seiner heutigen sozialen und politischen Bedeutung ist eine Entdeckung im wesentlichen des 18. Jahrhunderts. Historisch muß daher in den damaligen Umbrüchen festgemacht werden, wie „Nation“ zum Schlüsselbegriff wurde und was die solchermaßen neue Bedeutung ausmachte (2.).

Nach der Durchsetzung der neuen politisch-sozialen Kollektivform Nation war das nationale Moment auch Gegenstand der politischen und Moralphilosophie. Bedeutendster Vertreter einer Staatsphilosophie, die zugleich das Problem von Moralität und Sittlichkeit – nach

¹ Was für Aristoteles die Polis, sei für uns die Nation, nämlich konkrete politische Existenzweise, so B. Willms: *Die Deutsche Nation*, Köln 1982, 32; vgl. ders.: *Idealismus und Nation*, Paderborn 1986.

dem Vorbild der Polis – zu lösen unternimmt und in dieser Zuordnung gerade auch der Nation einen Ort zuweist, ist Hegel: seine Lehre von den „Volksgeistern“ – so das Stichwort für diesen Zusammenhang – soll daher als „klassische“ Position referiert werden (3.).

1. Das Ethos in der Polis: Aristoteles

a) Die Polis

Die griechische Polis ist nicht einfach Stadt, sondern Stadtstaat. Für Aristoteles und seine Zeit ist sie damit die maßgebliche Form des gesellschaftlichen Zusammenschlusses und der politischen Einheit.

Aristoteles bestimmt die Polis als „eine Gemeinschaft, die gleichsam das Ziel vollendeter Selbstgenügsamkeit erreicht hat, die um des Lebens willen entstanden ist und um des vollkommenen Lebens willen besteht“.² An anderer Stelle beantwortet er die Frage nach der Polis mit „eine Vielheit von Bürgern“; Bürger ist dabei, wem es zusteht, an Regierung und Gerichtsbarkeit teilzunehmen, „und Staat (Polis) nennen wir, um es einfach zu sagen, die Gesamtheit der Genannten, die hinreicht, um sich selbst zum Leben zu genügen“.³ Die Polis besteht aus den Bürgern der Polis; diese sind nur ein Teil der Bevölkerung, weil nicht jedem die Teilnahme an Beratung und Rechtsprechung zusteht, sondern denen, die dazu „Muße“ und Fähigkeiten haben, d. h. von der Notdurft des elementaren Lebensunterhalts befreit sind.

² Aristoteles: Politik, übersetzt von E. Rolfes. Mit einer Einleitung von G. Bien, Hamburg 1981, 4 (1252 b 29).

³ Ebd. 79 (1275 b 20).

Die Polis unterscheidet sich von anderen Formen menschlicher Gemeinschaftsbildung dadurch, daß sie, um des Überlebens willen entstanden, schließlich um des „guten“ und „vollkommenen“ Lebens wegen besteht. Sie verhält sich zu den ihr vorausgehenden Formen von Haus, Geschlecht und Dorfgemeinde wie „das Ziel, nach dem sie streben; das ist aber eben die Natur ... denn die Beschaffenheit, die ein jedes Ding beim Abschluß seiner Entstehung hat, nennen wir die Natur des betreffenden Dinges ... auch ist der Zweck und das Ziel das Beste“.⁴ Die Polis ist die höchste menschliche Gemeinschaft, in der die anderen erst ihre Vollendung finden. In der Polis kommt erst ihr Sinn zur Geltung, wenn es nicht mehr nur um die Sicherung des bloßen Lebens geht, sondern um die Erfüllung des Lebens im freien und guten Tätigsein. Das ist das Spezifische der Polis, daß sie „keine Gemeinschaft bloß dem Orte nach oder nur zum Schutze wider gegenseitige Beeinträchtigungen und zur Pflege des Tauschverkehrs ist, sondern daß dies zwar sein muß, wenn ein Staat vorhanden sein soll, daß aber, auch wenn alles da ist, noch kein Staat vorhanden ist, sondern als solcher erst zu gelten hat: die Gemeinschaft in einem guten Leben unter Häusern und Geschlechtern zum Zwecke eines vollkommenen und sich selbst genügenden Daseins ... Zweck des Staates ist also, daß man gut lebe ... Dieses besteht aber in einem glücklichen und tugendhaften Leben. Mithin muß man behaupten, daß die staatliche Gemeinschaft der tugendhaften Handlungen wegen besteht, und nicht des Zusammenlebens wegen.“⁵ Das bloße Überleben läßt sich auf niedrigerem Niveau gewährleisten; die Polis hat darüber hinaus den Sinn, das

⁴ Ebd. 4 (1252 b 30).

⁵ Ebd. 95 (1280 b 30-1281 a 5).

„gute“ Leben zur Erfüllung zu bringen. Im gesicherten bürgerlichen Dasein sind die äußeren Bedingungen des tugendhaften Handelns gegeben; die Tugend der Freigebigkeit kann nur ausüben, wer die Mittel dazu hat. Aber: Die Tugend der Tapferkeit verlangt den Einsatz des eigenen Lebens für die Stadt – mit der Gewährleistung, tugendhaft sein zu können im Sinne äußerer Bedingungen und Möglichkeiten ist das gute Tätigsein in der Polis noch nicht getroffen.⁶ Die Polis ist nicht nur Ermöglichung, sondern Verwirklichung der vollkommenen Lebensführung des Menschen. Sie erzieht durch ihre Gesetze zur Tugend und ist so mitverantwortlich dafür, daß die Bürger tugendhaft leben. Tugend wird durch Gewöhnung angeeignet; man begegnet ihr und übt sie in der Polis und ihren geschriebenen wie ungeschriebenen Gesetzen, in denen sich ausdrückt, was gerecht und ungerecht sein soll.

Der Mensch ist anthropologisch auf die Polis angewiesen, denn Recht, Unrecht, Gut und Böse sind Sache der Polis: „das ist den Menschen vor anderen Lebewesen eigen, daß sie Sinn haben für Gut und Böse, für Gerecht und Ungerecht ... Die Gemeinschaftlichkeit dieser Ideen aber begründet die Familie und den Staat ... die Gerechtigkeit, der Inbegriff aller Moralität ist ein staatliches Ding.“⁷ Als einziges Lebewesen hat der Mensch Vernunft und Sprache; die Sprache dient dazu, Recht und Unrecht anzuzeigen, und begründet in der „Gemeinschaftlichkeit“ dieser Vorstellungen auch politisch-sozia-

⁶ Vgl. G. Bien: Bemerkungen zum Aristotelischen Politikbegriff und zu den Grundsätzen der Aristotelischen Staatsphilosophie, in: Aristoteles: a. a. O. XIII-LXI; ders.: Vernunft und Ethos. Zum Ausgangsproblem der Aristotelischen Ethik, in: Aristoteles: Nikomachische Ethik, übers. von E. Rolfes, Hamburg 1972, XVII-LIX.

⁷ Aristoteles: a. a. O. 6 (1253 a 37).

le Gemeinschaft. Das Recht ist die in der staatlichen Gemeinschaft herrschende Ordnung, die das Gerechte maßgeblich angibt. Erst in der Polis kommt daher zum Zuge, was anthropologisch in der Natur des Menschen angelegt ist, nämlich Sprache und Vernunft. Daß der Mensch „auf die Polis verwiesen“ ist, bezieht sich auf diese Verwirklichung genuin menschlicher Möglichkeiten. Jede „Natur“ entwickelt sich erst; ihre Beschaffenheit läßt sich erst am Ende und Ziel dieser Entwicklung sehen – das Ziel des Prozesses erweist die Naturanlage. Auch das Tätigsein des Menschen als vernünftigen Lebewesens ist als zielgerichtetes Streben zu verstehen; die Aktualisierung seiner teleologisch verstandenen Natur geschieht in der Polis: das spezifische Werk des Menschen ist ein Leben „nach der Tugend“, als Tätigsein, das sich in sich selbst und im Glück dieser Lebensführung vollendet – deshalb ist die Polis so wichtig, weil sie diese Verwirklichung darstellt; in ihr kommt das gute und tugendhafte, erfüllte Leben des Menschen zur Wirklichkeit. Die spezifische Form menschlicher Praxis wird wirklich in der Polis: die Polis ist daher Ziel, der Mensch zeigt sich als von Natur aus auf die Polis angewiesen, als „zoon politikon“. „Praxis“ somit als Verwirklichung von Möglichkeiten verstehend, geht es darum, „den Stand menschlicher Praxis zu bestimmen, in welchem der Mensch als Mensch zur lebendig tätigen Verwirklichung seines menschlichen Seins und seiner Möglichkeiten im eigenen Können und Wirken zu kommen vermag“⁸ – die Polis hat das Selbstsein ihrer Bürger, das „Menschsein des Menschen“ zum Inhalt: in der Polis wird das Menschsein des Menschen

⁸ J. Ritter: Das bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks, in: *Metaphysik und Politik*, Frankfurt a. M. 1977, 57-105, 59.

wirklich.⁹ Deshalb sind die Bürger die Polis, denn es geht darum, daß sie in ihr als Menschen leben können. Der Staat ist „früher“ als der einzelne, heißt daher ebenfalls: der Mensch findet humane Selbstverwirklichung erst in der Polis und kann nur in dieser Gemeinschaft er selbst sein.¹⁰

Die Polisbürger sind Freie; sie sollen ihr Leben gestalten können „möglichst nach Wunsch“.¹¹ Eine gewisse Gleichheit und Gemeinsamkeit muß sein, um den Staat als einen zusammenzuhalten; völlige Gleichheit aber würde den Staat aufheben. Was die „Vielheit der Bürger“ konkret eint, ist „Freundschaft“. Freundschaft ist auch zwischen Herrn und Sklaven möglich, denn der Sklave ist unbestritten auch Mensch. Als Mensch müßte der Sklave ebenso seine Verwirklichung als freier Polisbürger finden können, in der es um die Praxis des Menschen als Menschen geht.¹²

b) Das Ethos in der Polis

Ethik und Politik – das zur Polis Gehörige – sind bei Aristoteles nur relativ getrennt, allerdings auch nicht völlig identisch. Während die Ethik von Glück, Lust, Tugend, Freiwilligkeit und Unfreiwilligkeit von Handlungen redet, geht es in der Politik um die Tugend in der Polis, des weiteren um die dafür geeigneten Verfassun-

⁹ Ebd. 71.

¹⁰ Vgl. K. Hartmann: Politische Philosophie, Freiburg/München 1981, 86-94, bes. 93 f.

¹¹ Aristoteles: a. a. O. 31 (1260 b 27).

¹² Vgl. G. Bien: Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles, Freiburg/München 1972, 300; auch D. Sternberger: Antike Züge im Gesicht des modernen Staates, in: Die Stadt als Urbild, Frankfurt a. M. 1985, 60-75, 69.

gen, die nämlich diesem Sinn der Polis entsprechen, die ungeeigneten Verfassungsordnungen sowie Fragen der Erziehung. Die „Politik“ ist Fortsetzung der „Ethik“: das vollkommenste Leben ist das „Leben nach der Tugend, die der äußeren Mittel genug besitzt, um sich in tugendgemäßen Handlungen betätigen zu können“;¹³ das ist Spezifikum der Polis, aber nicht nur als Leerraum für, sondern in Verwirklichung von Tugend. Was im einzelnen gerecht und ungerecht, gut und böse ist, ergibt sich in der Ordnung der Polis. Ihre Gesetze und Bräuche als ihr Ordnungssystem sind nicht als Vertrag nach dem Muster einer „Bundesgenossenschaft“ zu denken; das Gesetz soll die Bürger vielmehr tugendhaft und gerecht machen; dieselbe Aufgabe hat die Erziehung der Jugend. Die Polis ist „Verwirklichung“ nicht nur als Garantie individuellen Tätigseins nach Wunsch, sondern wirkt selbst normierend.

Die Aktualisierung und Entwicklung der menschlichen Natur geschieht nicht selbst „von Natur“; sie kann fehlergehen. Die geglückte Verwirklichung gelingt in der Polis, in der Einübung in die dort gelebten Tugenden, wie sie sich herausgebildet haben und in Erziehung, Sitte und Gesetz niederschlagen. Gesetz und Sitte, Brauch und Ethos sind in diesem Sinne nicht unterschieden. „Gerecht“ und „Ungerecht“ ist das, was in den Polisgesetzen so erscheint: die Polis ist die entscheidende sittliche Orientierung des Menschen. Joachim Ritter formuliert den Zusammenhang von Ethos und Polis: „Das ‚Ethische‘ ist das zum ‚Ethos‘ Gehörige. ‚Ethos‘ ist ... Ort des Wohnens, sodann die dem Orte je eigentümliche ‚Gewohnheit‘. Das Ethische sind so Sitte, Brauch, Her-

¹³ Aristoteles: a. a. O. 238 (1324 a 1).

kommen, Weisen des rechten und geziemenden Verhaltens, aber auch die diese tragenden Institutionen“: das Rechte ist „konkret durch die ‚gewohnte‘ institutionelle Lebenswelt“ vermittelt.¹⁴ „Ethisch“ ist das in der Polis in Institutionen, Brauch, Sitte eingelassene Handeln in der Breite, die vom geziemenden Verhalten bis zur hohen Tugend reicht.“¹⁵

Dennoch sind Bürger – und Menschentugend nicht identisch; das wäre nur im Idealstaat der Fall. Der Staat verlangt von seinen Bürgern „weniger“, als für ein privates, vollkommen tugendhaftes Leben erforderlich ist. Zudem macht Aristoteles die Beobachtung, daß je nach Stadt unterschiedliche Tugenden verlangt oder in den Vordergrund gestellt werden. Der in sich vollendet Tugendhafte muß darin unabhängig von der jeweiligen Polisverfassung gedacht werden können; andererseits ist er wiederum Vorbild und Maßstab für das, was in der Polis als gut gilt und anerkannt wird. Die Verschiedenheit der Lebensgestaltung je nach Stadtstaat ist kein Hindernis für die Verwirklichung des Menschseins und des guten Lebens nach der Tugend in den Poleis. Der Mensch gewöhnt sich ein in das Ethos, das ihm in seiner Polis begegnet; negative Kriterien ergeben sich daraus, daß das tugendhafte Leben „lebbar“ sein muß. Eine Ordnung, die das nicht leistet, ist „entartet“.

Die höchste Lebensform ist die der Theorie; sie unterscheidet sich von der bürgerlich-politischen als der zweiten gelungenen Lebensform, ist aber selbst nur im Rahmen der Polis überhaupt möglich und durchführbar – nicht zuletzt daraus gewinnt die Polis wiederum ihre

¹⁴ J. Ritter: „Politik“ und „Ethik“ in der praktischen Philosophie des Aristoteles, in: a. a. O. 106-132, 110.

¹⁵ Ebd. 111.

ethische Würde. Auch der Sklave bedarf eines Mindestmaßes an Tugend – wenn er auch von den Bürgertugenden wie Freigebigkeit und Tapferkeit ausgeschlossen ist –, um nicht unter Umständen zum Schaden für die Familie auszuschlagen. Diese beiden Beispiele – Theorie als nicht-politische Lebensführung in der Polis und die Tugend des Sklaven – zeigen, daß sich Ethik und Politik nicht decken. Dennoch gilt die ethische Bedeutung der Polis und die Verwiesenheit des Ethischen auf die Polis: der Mensch verdankt sein gutes Leben der Polis und ihrer „Einübung“ in die Tugend. Günther Bien weist deutlich darauf hin, daß diese relative Trennung von Ethik und Politik nicht identifiziert werden darf mit der neuzeitlichen Unterscheidung von Subjektivität und Institutionen: „Nomos ist anerkannter und geltender Brauch wie forderndes Gesetz; Ethos ist öffentliche Sitte und individuelle Haltung in einem.“¹⁶ Weder die Gegenüberstellung von Subjektivem und Objektivem, von Individuum und Institutionen noch von Moralität und Legalität wird der Polis und ihrem Ethos gerecht. In einer Ethik, die sich als Philosophie der Praxis versteht und nicht als Metaphysik des Guten, wie Aristoteles sie Platon zuschreibt, geht es um das „agathon prakton“, das Gute, das zu tun ist. Die Ethik dient dazu, dieses Gute besser zu erkennen, zu seinem Tun anzuleiten und vor allem zu begründen, warum dies das Richtige ist. Die platonische „Idee des Guten“ ist nicht etwas, zu dem man sich im Handeln praktisch verhalten könnte; das, was „eph’hemin“ ist, ist aber das, was in der Ethik als praktischer Philosophie interessiert. Das konkret zu tuende Gute steht immer auch in konkretem Zusammen-

¹⁶ G. Bien: Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles, a. a. O. 226.

hang; was man tun soll, was als gut und böse erscheint, ist „staatliche Sache“ – es gilt so in der Gemeinschaft der Bürger in der Polis. Die aristotelische Ethik fordert nicht auf, diesen Vorstellungen zu folgen, weil sie nun einmal in der Polis faktisch gelten; sie begründet vielmehr, wie-so man sich daran halten soll und darf. Die Polistradition ist normierend, nicht weil sie „Tradition“ ist, sondern weil in der Polis die Praxis des Menschen statthat. *„Für Aristoteles ist der Bürger Subjekt der Polis; mit dem Begriff der Praxis aber wird dieses Subjektsein inhaltlich auf die ethischen Institutionen verwiesen“*; das Recht hat *„den Einzelnen nicht in der Vereinzelung seines Fürsichseins, sondern in den ethischen Institutionen zum Subjekt, in denen seine Praxis als Leben Wirklichkeit hat“*.¹⁷ Die Polis ist „ethisch“, sofern in ihr sich die Praxis des Menschen findet, der sich in seinem Wesen erst in ihr verwirklicht; die Ethik verweist daher auf die Polis, sofern sie als Philosophie der Praxis auf das konkrete Gute in der Polis abzielt. „Formal sind es nicht mehr Alter, Herkommen und Vätersitte, durch die sich sittliches Handeln zureichend als sittliches legitimiert. Indem das Ethos kraft Reflexion distanziert und vermittelt wird, ist nicht mehr das Ethos allein, sondern auch das ... Wissen um die Bedeutung des Ethos Rechtfertigungsgrund“ sittlicher Praxis.¹⁸

¹⁷ J. Ritter: „Politik“ und „Ethik“ in der praktischen Philosophie des Aristoteles, a. a. O. 119 f.

¹⁸ O. Höffe: Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie, Frankfurt a. M. 1979, 57. Damit kritisiert Höffe zugleich das hermeneutische Verständnis ethischer Theorie bei Ritter und Bien: „Das Gegebene als Instanz anzunehmen, so als ob das Bestehende in sich zugleich den Stempel der Rechtfertigung trüge, soll ... deutlicher abgewiesen werden als es die Bezeichnung ‚hermeneutisch‘ zum Ausdruck bringt“, ebd. 54.

„Politik“ als Disziplin umfaßt daher zwar die praktische Philosophie insgesamt, bezieht sich aber im engeren Sinne auf die Praxis in der Polis und in einem dritten Sinne auf deren Regierung und Verfassungsordnung. In diesem Sinne ist eine Anwendung der modernen Unterscheidung von Staat und Gesellschaft möglich; einerseits sind die Bürger die Polis, die regieren und sich regieren lassen, andererseits ist die Polis gleichbedeutend mit ihrer Verfassungsordnung. Ändert sich die Verfassung, ist es nicht mehr derselbe Staat, auch wenn die Bürger dieselben geblieben sind. Zum anderen ist „Freundschaft“ das stärkste Band der Gemeinschaft, die nichts mit dem Regierungssystem zu tun hat, sondern zwischen den Menschen existiert.

Wenn die heutige fundamentale Begrifflichkeit von Staat und Gesellschaft, von Moralität und Sittlichkeit nur unter Berücksichtigung der historischen Differenzen anzuwenden ist, kann „die Polis“ dann überhaupt relevant für unsere Fragestellung sein? Die aristotelische Polis ist tatsächlich interessant, sofern sie konzipiert ist im Kontext einer Ethik, die vom konkreten Guten ausgeht und daher der sozialen Gemeinschaft, in der der Mensch immer lebt, konstitutive Bedeutung zumißt. Bei Aristoteles geschieht dies so, daß die Polis selbst *als* Praxis des Menschen verstanden wird: als Aktualisierung der Vernunftnatur des Menschen. Deshalb, nicht als bloßer Lebensraum, ist die Polis mit ihren Institutionen ethisch bedeutsam. Sie ist aristotelisch selbst als „Modell“ dargestellt; es gibt eine Vielzahl von Poleis mit unterschiedlichen Formen und Tugenden des Zusammenlebens, der ethische Relativismus ist ein bereits gängiges Problem der sophistischen Aufklärung und der Stadtstaat eine auf Griechenland beschränkte Gemeinschaftsform – die Polis und ihr Wesen als Wirklichkeit des Menschen ist be-

reits herausdestilliertes Prinzip, „als eine Strukturdarstellung zu lesen, nicht als eine idealisierende Deskription“. ¹⁹ Wie Aristoteles seine praktische Philosophie der Polis durchaus als Modell konzipiert, darf sie eben als Modell begriffen und – soweit möglich – übertragen werden. „Dort, wo Aristoteles von einem begrifflichen Modell her denkt, trifft ... zu: Die aristotelische Argumentation ist von ihrer geschichtlichen Herkunft ablösbar.“ ²⁰

2. Von der Polis zur Nation

a) Von der Polis bis zur „Sattelzeit“

Die Polis ist Stadtstaat, Staat als Stadt, und diese Form der Staatlichkeit und des gesellschaftlichen Zusammenschlusses erscheint historisch eher als die Ausnahme denn die Regel. Schon zur Zeit des Aristoteles hatten die Poleis an Bedeutung verloren – seine Philosophie der Polis als Verwirklichung des „guten Lebens“ versteht sich, wie wir gesehen haben, als Modell, nicht als empirische politische Studie –; die Einordnung in das Makedonenreich 338 gilt als der letzte „Todesstoß“ dieser politischen Existenzweise. Das Schwergewicht verlagerte sich von der Peloponnes nach Osten und zum afrikanisch-asiatischen Mittelmeer; die Diadochenreiche der hellenistischen Zeit organisieren sich als Königtümer. „Mit dem Verlust der politischen Bedeutung verlor die Polis auch in der politischen Ideenwelt an Interesse, und an ihre Stelle trat die Monarchie.“ ²¹ Die „politischen“ Schriften

¹⁹ Ebd. 17.

²⁰ O. Höffe: Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles, München/Salzburg 1971, 49.

²¹ K. Rosen: Griechenland und Rom, in: H. Fenske, D. Mertens, W.

sind Fürstenspiegel, die den Herrscher als Inkarnation der Tugend preisen – denn nur der „Beste“ und Tugendhafteste soll herrschen – und sein Lob bis zu seiner göttlichen Verehrung steigern. Die hellenistische Monarchie schuf sich als eigenes „Legitimationsmodell“ eine Theologie nach dem Muster des orientalischen Gottkönigs, die sich in „dynastischen Reichskulten“²² äußerte. Eine Theorie des Imperiums, sei es des Alexanders, der hellenistischen Herrschaften oder später des Römischen Reichs, entwickelte sich nicht.

Philosophische Haltungen in dieser politischen Daseinsform sind Stoa und epikureische Lehre: Von einem universalen Rahmen wie „Welt“ oder „Natur“ ausgehend, ist ihre Frage, wie der einzelne, der Privatmann, darin am besten lebt, wobei die Antworten eine gewisse Teilhabe am öffentlichen Leben entweder ermöglichen – Stoa – oder diesem ein ganz privates Leben im Kreis der Freunde vorziehen – Epikur. Problem der politischen Philosophie ist nicht die gerechte Ordnung der sozialen Gemeinschaft, in der man als Bürger und Mitglied leben würde, sondern wie man als Privatmann, als moralisch autarkes Individuum, glücklich werden oder wenigstens Unglück vermeiden kann, sei es mit oder ohne Interesse auch für öffentliche Angelegenheiten.²³ Diese Haltung des für sich lebenden Individuums in ohnmächtigen Städten und Landstrichen, die von einer übergeordneten Herrschaft bestimmt werden, lässt sich wie den hellenistischen Fürstentümern gleichermaßen dem Römischen

Reinhard, ders.: Geschichte der politischen Ideen, Frankfurt a. M. 1987, 19-139, 100.

²² P. Weber-Schäfer: Einführung in die antike politische Theorie, Darmstadt 1976, 89.

²³ Vgl. A. MacIntyre: Geschichte der Ethik im Überblick, Königstein 1984, 98 u. 105.

Reich zuordnen. „Rom hat keine politische Theorie im eigentlichen Sinne gekannt; ihre Funktion übernahmen die Pragmatie des politischen Handelns“ und die kultische Verehrung der *mores maiorum*.²⁴ Der Prinzipat des Augustus änderte daran nichts, da er offiziell das bestehende politische System beließ; der „Augustus“ hatte kein Amt, sondern wirkte als Privatmann aufgrund seiner persönlichen „*auctoritas*“. Euphorische, vergöttlichende Augustusverehrung und der Verzicht auf eine philosophische Theorie gesellschaftlich-staatlicher Ordnungsrationalität waren die Folge. Die Ausbreitung des Christentums fiel in die günstige, nämlich relativ friedliche Zeit des Prinzipats; ob die Christen sich dem römischen Staat unterordneten oder sich ihm entgegenstellten, war nicht von Anfang an vorgegeben – nach den Christenverfolgungen wurde mit Konstantin ein römischer Kaiser Christ; die Trennung von Staat und Bürgern erlaubte eine Koexistenz von Heiden und Christen unter seiner Herrschaft.

Während Byzanz römische Traditionen fortschreiben kann, erlebt die westliche Reichshälfte tiefe Einbrüche und das Ende des antiken Rom. Die Gentes der Völkerwanderung formen sich zu größeren Stammesverbänden und Herrschaften. Eine Wiederaufnahme der römischen Tradition, wenn auch transformiert, vollzieht sich mit dem Kaisertum der Frankenkönige, der dadurch bedingten Aufwertung des Papstes und der bewußten Übernahme des antiken Kulturerbes durch die Könige und die kirchlichen Institutionen. Dennoch kennt das Mittelalter keinen Staat, wie ihn die antiken Reiche hatten. Es gibt kein durchgreifendes, durchgestaltendes und -gestaltetes Rechtssystem, das für alle Untertanen gleichermaßen

²⁴ P. Weber-Schäfer: a. a. O. 95.

gelten würde, sondern eine Fülle individueller Rechte und Freiheiten, die geltend gemacht werden. Herrscher und Beherrschte stehen nicht im einfachen Verhältnis von Macht und Gehorsam, sondern von gegenseitig eingegangenen Verpflichtungen. Die Verbindungslinien innerhalb des Sozialaufbaus laufen in die verschiedensten Richtungen – nicht von oben nach unten oder umgekehrt –; es gibt einen Pluralismus partikularer Gewalten, Bindungen und Verpflichtungen. Darüber lagern sich in keineswegs eindeutiger Zuordnung die universalen Strukturen des Kaiser- und Papsttums.

Nach den großen Auseinandersetzungen dieser sich universalistisch und daher konkurrierend verstehenden Mächte, nach Friedrich II., verlagern sich die politischen Energien auf die regionalen Herrschaften, die sich als Landesherrschaften und Fürstentümer auszubauen beginnen. Unterstützt wird diese Entwicklung durch die ursprünglich auf den Kaiser gemünzte römische Rechtstheorie, nach der der Herrscher nicht mehr nur „nach dem geltenden Recht“ entscheidet, sondern „aus der Fülle seiner Macht“ Gesetze erläßt. Dieses Prinzip wird legalistisch auf die Einzelkönige übertragen: *rex imperator in regno suo*. Im 13. und 14. Jahrhundert vollzieht sich dieser Wandel von der Idee der christlichen Einheit zur Vorstellung einer politischen Gemeinschaft gleichgeordneter christlicher Königreiche.²⁵

Von „Politik“ als philosophischer Disziplin läßt sich erst nach der Rezeption der aristotelischen Schriften im 12. und 13. Jahrhundert wieder sprechen. Im Aufbau der Disziplinen bleibt die Individualethik aber stets wichtiger, ist doch das Seelenheil des einzelnen ausschlagge-

²⁵ Vgl. D. Mertens: Geschichte der politischen Ideen im Mittelalter, in: H. Fenske, ders., W. Reinhard, K. Rosen: a. a. O. 143-238, 206 ff.

bender als das diesseitige „bürgerliche“ Glück, auf das das Gemeinwesen abzielt. Durch den Grundsatz, daß die Gnade die Natur voraussetzt, behält jedoch auch das irdische Glück und damit das politische Leben immer ein gewisses Eigenrecht.²⁶ Für die politischen Theorien sind aber die Entwicklungen auf juristischem Gebiet entscheidend, so, wie gesagt, die Wiederentdeckung des Römischen Kaiserrechts, das dann den Weg zur Landesherrschaft ermöglicht; in den Rechtstheorien wird Herrschaft maßgeblich definiert.

Im 16. Jahrhundert entwickelt sich die Rechtsvorstellung dahingehend, daß das Königtum selbst als ein sein Reich konstituierendes Prinzip begriffen wird, so daß anstelle überkommener ständischer Vielfalt die Idee einheitlicher Staatsgewalt treten kann.²⁷ Die Religionsspaltungen und -kriege verstärken die Durchsetzung des neuen Staatlichkeitsprinzips wesentlich. Herrschaft wird so allmählich von oben nach unten organisiert durch den Aufbau eines Beamten- und Militärapparats, der Herrscher wird zum Souverän. Dynastien und Persönlichkeiten bestimmen die Staatsgrenzen; das Herrschaftsgebiet ist territorial definiert. Die Einwohner sind Untertanen, die für ihre Loyalität geschützt werden. Kennzeichen ist das Gewaltmonopol des Staates – alle Gewalt geht vom Herrscher aus, der durch das Prinzip der Souveränität sowie das überkonfessionell gedachte Gottesgnadentum eindeutig aus Volk und Adel herausgehoben ist. Diese Zentralisierung und Systematisierung der Herrschaft ist die Bedingung für die neuzeitliche Bildung einheitlich ge-

²⁶ Vgl. W. Kluxen: Glück und Glücksteilhabe. Zur Rezeption der aristotelischen Glückslehre bei Thomas von Aquin, in: G. Bien (Hg.): Die Frage nach dem Glück, Stuttgart 1978, 77-91.

²⁷ Vgl. D. Mertens: a. a. O. 236.

formter Staaten. Die Untertanen werden in diesem System dem Herrscher unter- und zugeordnet, damit aber die starken regionalen und lokalen Bindungen zunehmend relativiert, schließlich weitgehend aufgelöst und ersetzbar. Der neuzeitliche Staat, der sich im Absolutismus weiter zentralistisch ausgestaltet, ist nun die Orientierungsgröße; die Einheit des Staates wird ideengeschichtlich durch den Gedanken der Souveränität vorgestellt. Die sozialen Bedingungen beginnen sich allmählich zu ändern; Mitte des 18. Jahrhunderts nimmt die Industrielle Revolution ihren Anfang. Die Zeit um 1750 gilt mittlerweile als „Sattelzeit“, denn die für die moderne Geschichte bis heute maßgeblichen Veränderungen setzen hier ein: soziale Umschichtung, Industrialisierung, Öffnung der ganzen Welt durch die letzten Entdeckungsfahrten ebenso wie die Bewußtwerdung eigener und fremder Kultur, der beschleunigten Zeit und der „Geschichte“, die Durchsetzung der Aufklärung und neuer politischer Ideen wie Freiheit, Gleichheit, Gewaltenteilung und Nation.

b) Der Begriff der Nation

Wie hat sich der Begriff „Nation“ bis zu seiner Neubewertung im 18. Jahrhundert entwickelt? Das Wort „natio“ ist natürlich älteren Ursprungs; es gewinnt aber erst in der neuzeitlichen Geschichte die politische Bedeutung, die wir mit dem Begriff verbinden.

Lateinisch „natio“ kommt von „nasci“, geboren werden, und bezeichnet dementsprechend Geburt und Abstammung, Volksstamm und Volk, also eine durch Verwandtschaft und Lebensgemeinschaft geprägte Gruppe, so auch Gruppen von Personen wie die – durch Abstammung verbundene – Klasse der Aristokraten. Das gilt für

Altertum wie Mittelalter; mittelalterlich sind „natio“ eines Stammes die führenden politischen Träger meist adeliger Herkunft, so daß der Nationenbegriff ständischen Charakter haben konnte. Die Nationes, in die die Studenten der mittelalterlichen Universitäten eingeteilt wurden, waren Landsmannschaften und folgten in der Art ihrer Zusammensetzung mehr einem allgemeinen Orientierungsbedürfnis als genauer geographischer oder politischer Zuordnung. Ein politisch zusammengeschlossener Verband ist damit jeweils nicht gemeint. „Natio“ wird offensichtlich dann gebraucht, wenn andere Begriffe zur Festlegung nicht ausreichend erscheinen ... es faßt Menschen zusammen, die eine wie auch immer geartete Gemeinsamkeit durch ihre Abstammung verbindet.“²⁸ Die Angabe der Nation kann sich also auf Geburtsort, Herkunftsland, Volk oder Stamm und auf den Stand beziehen. Die „deutsche Nation“ im Titel des Heiligen Römischen Reichs etwa bedeutet den „Verband der geistlichen und weltlichen Fürstentümer, d. h. der politisch bestimmenden Organe ..., an dessen Spitze der König steht“.²⁹ Wenn im 17. und auch noch im 18. Jahrhundert die „Nation“ Rechte gegenüber dem Herrscher geltend macht, sind es die führenden Schichten, die in der Ständevertretung sitzen. Nation, meist im Plural, bezeichnet „im 18. Jahrhundert wie bisher die durch Sitten und Gebräuche, Charakter, Sprache und Gesetze voneinander unterschiedenen Völker ... Doch seit der Mitte des 18. Jahrhunderts erhält ‚Nation‘ mehr und mehr eine rein politische Bedeutung“:³⁰ die Nation ist die Grundlage

²⁸ U. Dierse, H. Rath: Nation, Nationalismus, Nationalität, in: J. Ritter, K. Gründer (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie 6, Basel 1984, 406-414, 407.

²⁹ Ebd.

³⁰ Ebd. 408.

von Staat und Souveränität; den Bürgern, die die Nation ausmachen, nicht 1. und 2. Stand, steht daher Partizipation an der nationalen Politik genuin zu. Diese beiden Ideen – Volkssouveränität und politische Mitwirkung – machen den Nationbegriff erst politisch und unterscheiden den neuen, wertenden Schlüsselbegriff von der bloßen Landsmannschaftsbezeichnung. Ein bisher „neutraler“ Terminus wird politisch bedeutsam, ja brisant, wenn sich zu Beginn der Französischen Revolution die Versammlung des 3. Standes zur Nationalversammlung erklärt. Offensichtlich ist im Laufe der neuzeitlichen Entwicklung ein Bedürfnis aufgetreten, das mit bisherigen Kategorien nicht angemessen abzudecken war, so daß sich ein Begriff dafür anbot, der versprach, den neuen Erfahrungen gerecht zu werden.

c) Die Durchsetzung des Nationbegriffs

Der Beginn der Neuzeit wird in der Regel auf das 16. Jahrhundert datiert, in dem die Reformation und anschließend die Religionskriege die politische Landschaft wesentlich verändern. Hat Religion bis dahin integrierend gewirkt, trennt sie nun Menschen und Länder bis hin zur gegenseitigen Kriegserklärung. Die Befriedung wird durch den „starken Staat“ des 17. Jahrhunderts gewonnen; diesen kennzeichnet das Gewalt- und Gesetzgebungsmonopol, das das alte Gewohnheitsrecht und die mittelalterlichen Individualprivilegien ablöst. Innerweltliche Legitimation ist das Souveränitätsprinzip, transzendente Legitimation das überkonfessionelle Gottesgnadentum. Die Staatlichkeit wird gleichsam „objektiv“, denn der Staat verlangt zwar den Bürgergehorsam, aber nicht das private Gewissen. Im mittelalterlichen Denken waren Personen einander so verbunden, daß der Herr

gegenüber seinem Vasallen auch Sorge für dessen Seelenheil trug. Vorstaatliche individuelle Rechte konnte es so nicht geben; an die eingegangenen Verpflichtungen waren aber beide Seiten unbedingt gebunden – es gab ein Rechtsdenken als eines von persönlichen Rechten, nicht der Gleichheit vor dem einen Gesetz, und neben oder parallel zu den hierarchischen Strukturen eine Art Vertragsmodell.³¹ Das Vertragsmodell paßt zum neuzeitlichen „starken“ Staat: um, wie Thomas Hobbes es für seine Zeit maßgeblich formuliert,³² nicht in den „Krieg aller gegen alle“ zu verfallen, in dem keiner mehr gewinnen kann, beschließen alle, ihre naturgegebenen Rechte abzutreten an einen Dritten, der dafür Schutz und Ordnung gewährleistet; Gehorsam gegenüber diesem absolut souverän zu denkenden Herrscher wird mit dessen Schutz für Leib und Leben sowie der Chance zur persönlichen Lebensgestaltung im Rahmen der Herrschaft begründet. Sollte der Souverän dieser seiner Aufgabe nicht gerecht werden, gilt der Vertrag nicht mehr; denn dann würde der Krieg aller gegen alle wieder beginnen können – hier endet die Loyalität. Das Vertragsmodell schließt einerseits die Idee der absoluten Souveränität dessen ein, dem man „vertraglich“ seine Rechte abgetreten hat, denn nur der starke Staat kann Frieden und Sicherheit bieten, andererseits beinhaltet es aber für den Krisenfall auch ein Widerstandsrecht und ermöglicht damit zumindest teilweise den Schutz der Bürger *vor* dem Staat. Das Verhältnis der Individuen zum Staat ist be-

³¹ Vgl. W. Ullmann: Individuum und Gesellschaft im Mittelalter, Göttingen 1974.

³² Th. Hobbes: Vom Bürger – *De cive*, eingel. u. hg. von G. Gawlick, Hamburg 1977.

stimmt von Rechten und Pflichten; es geht nicht um das Seelenheil der Untertanen, sondern um Leistung und Gegenleistung. „Rechte und Pflichten“ umschreibt auch die sittliche Dimension des Verhältnisses. Es bleibt Pflicht des Staatsbürgers, Land und Herrschaft zu verteidigen, der er die Bedingungen seiner Existenz verdankt; der Zweck der Staatlichkeit, ein befriedetes Leben zu ermöglichen, wird in diesem Falle nicht wie beim Widerstandsrecht aufgehoben, denn die Verteidigung und Sicherung des Landes gehört zur Gewährleistung eines Lebens in Frieden.

Der Gehorsam und – in Grenzen – ein Widerstandsrecht sind vertragstheoretisch begründet; als zusätzliches, innerlich bindendes Moment führen Staatsdenker wie Hobbes eine Bürgerreligion an, die im Sinne einer Minimalreligion, vor allem im Glauben an einen wissenden und strafenden Gott Individuum und Staat zusammenhalten soll. Eine zusätzliche Bindung scheint also nötig zu sein, zumal im Vertragsmodell zwar Staatlichkeit allgemein begründet wird, nicht jedoch die faktische Integration in den jeweiligen Staat und die Loyalität der Bürger gegenüber einem bestimmten und konkreten Gemeinwesen. Faktisch wird das Volk durch die Gemeinsamkeit der gegebenen Herrschaft, durch ein territorial abgegrenztes Gebiet und Gemeinsamkeiten wie Sprache, Sitten und Bräuche zusammengehalten. Das bloße „Volk“ hat damit aber noch nicht den politischen Impetus der „Nation“.

Der aufgeklärte Absolutismus verstärkt die Funktionalisierung der Rolle des Monarchen: „dient“ der Herrscher der Sicherheit und dem Glück seiner Untertanen, ergibt sich auf der einen Seite „ein Katalog bedeutender Befugnisse der Staatsgewalt, aber auch eine Liste davon nicht berührter Grundrechte der Untertanen“ auf der an-

deren.³³ Die Arbeit der Aufklärung erlaubt zudem nicht mehr, transzendente Legitimationen als Ersatz zu bemühen; der aufgeklärte Absolutismus trägt daher seine eigene Aufhebung in sich. Erst die Französische Revolution bringt aber eine Radikalisierung dieser Aufklärungsideen mit sich; sie ist mehr Summe als Neubeginn, was die „Ideen von 1789“ angeht, aber insofern etwas ganz Neues, als politisch umgemünzt wurde, was vorher nur Konzept war: die Französische Revolution „konstituierte den voll ausgebildeten Liberalismus und die voll entwickelte demokratische Konzeption als politische Mächte hohen Ranges“.³⁴

Der Begriff der Nation kann nur greifen im Verhältnis von Individuen und Staat zwischen dem Staat, dem Herrscher mit seiner Beamten- und Militärorganisation, und den Bürgern dieses Staates: das im Nationenbegriff politisch verstandene Volk ist es nämlich, das den „Vertrag“ mit dem Herrscher geschlossen hat. Damit steht der König immer noch an der Spitze der Nation, die Nation ist aber der Ursprung und Träger der Souveränität; die größtenteils historisch zufällig abgegrenzten Völker werden Staatsursachen. Durch diese Verlagerung muß neu festgestellt werden, wer zur „Nation“ gehört; denn die Gesellschaft muß sich nun statt auf Genealogien auf integrierte Großgruppen stützen. Wenn nicht mehr der Souverän der Souverän ist, sondern die Nation, bedarf es der Kennzeichnung und Identifizierung des Souveräns Volk bzw. Nation. Als Staatsursachen sind die Völker in sich selbst legitimiert; die Legitimation staatlichen Han-

³³ W. Reinhard: Vom italienischen Humanismus bis zum Vorabend der Französischen Revolution, in: H. Fenske, D. Mertens, ders., K. Rosen: a. a. O. 241-376, 357.

³⁴ Vgl. H. Fenske: Politisches Denken von der Französischen Revolution bis zur Gegenwart, a. a. O. 379-567, 379.

delns ist nicht mehr ein objektives „*bonum commune*“, sondern die „*volonté générale*“.

Die Ablösung von regionalen und lokalen Bindungen als maßgeblichen Orientierungsrahmen ist die Voraussetzung; das ist im zentralistisch organisierten neuzeitlichen Staat geschehen. Der Einzelne kann gar nicht mehr in kleinen, überschaubaren Einheiten leben, sondern ist auf das umfassende System angewiesen; seine Loyalität richtet sich auf den übergeordneten Staat, der für Schutz und Wohl der Untertanen sorgt. Daß sich diese Verbundenheit nun auf die Nation bezieht, setzt im noch vorpolitischen Raum ein zusätzliches kulturelles Bewußtsein der eigenen Art voraus; die eigenständigen Entwicklungen in den modern souverän, damit für sich bestehenden und in sich organisierten Staaten haben das ermöglicht und gefördert. Zu nennen ist dabei vor allem die Zunahme der Kommunikation,³⁵ beschleunigt durch die Verdrängung des Lateinischen, das Reden und Drucken in der Volkssprache und die Vereinheitlichung dieser Volkssprache im Staatsgebiet.³⁶ Abgrenzung gegenüber anderen Völkern und Bewußtsein der eigenen Art in Sprache, Sitte, Brauch sind im 17. und 18. Jahrhundert deutlich vorhanden; neu ist dann die politische Dimension, die „Staatsvolk“ und „nationale Eigentümlichkeiten“ zusammenbringt: das Staatsvolk tritt als Nation dem Souverän gegenüber. Die Verbundenheit des Bürgers gilt der Nation, zu der er gehört; der Untertan des absoluten Fürsten ist, wenn die Nation der Souverän ist, nicht „Untertan“,

³⁵ Verdichtung der innergesellschaftlichen Kommunikation ist für K. W. Deutsch der entscheidende Anfang in der Entwicklung von Nationalität und darauf folgendem Nationalbewußtsein, vgl.: *Nationenbildung – Nationalstaat – Integration*, Düsseldorf 1972; und: *Der Nationalismus und seine Alternativen*, München 1972.

³⁶ Vgl. B. Anderson: a. a. O. 18-54.

sondern Staatsbürger. Die Nation wirkt daher egalitär – alle Staatsbürger gehören gleichermaßen dazu, ständische Unterscheidungen sind in dieser Perspektive nicht sinnvoll. Abgrenzungen gehen jetzt vielmehr in die Außenrichtung; der andere Staat, die andere Nation ist „wesentlich“ anders. Diese Absetzung und Unterscheidung ist einerseits notwendig im Dienste des Eigenbewußtseins, der Erfahrung des Eigenen gegenüber dem Fremden, birgt aber andererseits Gefahren in sich, wenn nämlich die Abgrenzung in Aggression umschlägt. Vom Begriff der Nation her weitergedacht, muß allen Nationen dasselbe Recht zugestanden werden, d. h. die Selbstbestimmung der Mitglieder des Kollektivs im Inneren wie nach Außen auch anderen Nationen zuerkannt wie selbst beansprucht werden. Die Verbindung des Begriffs der Nation mit politischer Partizipation, Bürgerfreiheit und Selbstbestimmung der Völker ist nicht beliebig, sondern hat diesen Begriff erst historisch wirksam werden lassen. Wenn die Nation den Staat ausmacht, sind damit Bürgerstatus und politische Bürgerrechte eingeschlossen. Die Berufung auf die Nation durch den III. Stand am Beginn der Französischen Revolution beinhaltet eben diesen Anspruch auf Durchsetzung der Idee der Volkssouveränität. Das nationale und das demokratische Prinzip, so Tilman Mayer, beziehen sich auf dasselbe Subjekt, den „Demos der Nation“; das antihierarchische Element der Nation, der jeder gleichermaßen angehört, ist für ihren Begriff konstitutiv; Nation und Demokratie sind legitimatorisch aufeinander bezogen, so daß auch die Menschen- und Freiheitsrechte nicht davon zu trennen sind.³⁷

³⁷ Vgl. T. Mayer: a. a. O. 164.

Während sich also das „nationale Erwachen“ der Völker Europas bereits auf die Barockzeit datieren läßt, und auch die Aufklärung, auf deren Wirken sich das Geltendmachen individueller Freiheits- und allgemeiner Bürgerrechte berufen kann, zur Zeit der Revolution schon gut ein Jahrhundert alt ist, verbinden sich nationale Identität und politische Wertung als Souveränität erst um einiges später. Nicht zuletzt die sozialen Veränderungen des 18. Jahrhunderts, deren Auswirkungen sich in der vollendeten Industriellen Revolution im 19. Jahrhundert erst deutlicher zeigen, tragen zur Verbreitung, vor allem aber zur Plausibilität dieser neuen Ideen entscheidend bei. Eugen Lemberg führt den „Einschub“ von Nation „zwischen“ die Bürgerschaft und den im Herrscher repräsentierten Staat auf die neu entstandene Notwendigkeit zurück, die Verfaßtheit der Gesellschaft in „integrierten Großgruppen“ zu gründen, weil nur dieses neue Gesellschaftsmodell der begonnenen Industrialisierung hätte gerecht werden können. Die industrielle Gesellschaft braucht Gruppen von Gleichen; „Nation“ bedeute dabei „die Ausbildung arbeitsteiliger egalitärer Gesellschaftsordnungen von eben jener Größenordnung, die der neue Stand der Technik und Produktion erforderte“.³⁸ Diese Gruppen abzuheben und zu identifizieren, bedurfte es eines Kriteriums; dazu eignete sich der Nationbegriff, der zudem auch emotionale Energien an sich zu binden vermochte. Diese, funktionale, Erklärung Lembergs bindet die neue Relevanz des Begriffs Nation im 18. Jahrhundert an die gegebenen sozialen und ökonomischen Bedingungen: in der Tat entwickeln sich industrielle Revolution, Technisierung, sozialer Wandel und politische Forderungen nach Bürgerrechten und Partizipation der

³⁸ E. Lemberg: Nationalismus, Reinbek bei Hamburg 1964, I, 167.

Nation in der „Sattelzeit“ Hand in Hand. Damit ist jedoch die Durchschlagskraft des Begriffs Nation nicht nur auf eine Seite dieser Entwicklung, die Industrialisierung, zurückzuführen, die zudem erst an ihrem Anfang steht; die genuin politische Komponente vielmehr verleiht ihm die Sprengkraft, die das Ende des „ancien régime“ herbeiführt und den Begriff sich ideengeschichtlich durchsetzen läßt: die sich damit verbindende Forderung der politischen Egalität der Bürger, der Partizipation und Demokratie. Allgemeiner als bei Lemberg formuliert, läßt sich die Wirkung des neuen Prinzips Nation in funktionaler Abhängigkeit von der gesellschaftlichen Modernisierung und Mobilisierung verstehen. Die Nationbildung und -bewußtwerdung ist Antwort auf die Probleme, „die sich aus einer partiellen Modernisierung ergeben“, wobei darunter „ein modernisierender Wandel im Bereich der Staatsbildung, der sozialen und lokalen Mobilisierung und der Partizipation, aber noch nicht in allen Schichten der Bevölkerung und noch nicht im Hinblick auf eine Industrialisierung“ zu verstehen ist.³⁹ Die zunehmende faktische Egalisierung innerhalb des Staatsvolks trägt zur Plausibilität bei; soziale und politische Entwicklung können daher nicht getrennt werden. Solange allerdings auch innerhalb der industriellen Gesellschaft noch starke Klassenunterschiede bestehen, erscheint auch die politische Mitwirkung gestuft, so etwa in unterschiedlichem Wahlrecht. Dennoch ist einer der Hauptfaktoren der politischen Situation des 19. Jahrhunderts die Verbreiterung der Basis von Politik und staatlicher Legitimation auf immer weitere Volksschichten, al-

³⁹ O. Dann: Funktionen des Nationalismus in modernen Gesellschaften. Nachwort, in: O. Dann (Hg.): Nationalismus und sozialer Wandel, Hamburg 1978, 209-222, 212.

len voran auf das Bürgertum, von dem man überhaupt erst mit der „Nation“ reden kann, aber auch auf die Massen, die sich unter dem Titel Nation ansprechen, mobilisieren und auch nationalistisch mißbrauchen lassen. Nation als Fokus gesellschaftlicher Integration und Legitimation setzt sich geschichtlich immer weiter durch.

Erst nach der Entwicklung von „Staatsnationen“, von Nationen also, die ihr Eigenbewußtsein in einem souveränen und relativ abgegrenzten Staat erlangt haben, scheint es, wird auch in anderen Ländern die Frage nach nationaler Selbstbestimmung bei gegebenen sprachlichen und kulturellen Gemeinsamkeiten aktuell. Während eine Staatsnation ihre Identität recht unmittelbar aus der staatlichen Tradition und deren Integrationsleistung beziehen kann, verstehen sich die Völker Ostmitteleuropas primär als Kultur- und Sprachnationen, die nach gegebenem Vorbild eigene staatliche Verfaßtheit fordern. Hans Kohn⁴⁰ hat von einem „westlichen“ und „östlichen“ Nationbegriff gesprochen, wobei der westliche Begriff eine Nation als ein Staatsvolk meint, der östliche dagegen eine vor- oder auch gegenstaatliche Sprachnation. Ist das westliche Verständnis primär politisch und bezeichnet mit Nation eben die politische Einheit, die vom bloßen „Volk“ noch zu unterscheiden ist, setzt das östliche Volk und Nation in eins. Das eigene Bewußtsein wird östlich durch Volkslieder gestützt; die Romantik und ihr Volksbegriff, vor allem Herder, spielen in diesem Zusammenhang eine ausschlaggebende Rolle. Die partizipatorische politische Komponente tritt zurück zugunsten eines Volksganzen; Selbstbestimmung ist demnach zuerst kollektive, nicht individuelle, „bürgerliche“ Selbstbestim-

⁴⁰ H. Kohn: Die Idee des Nationalismus. Ursprung und Geschichte bis zur Französischen Revolution, Heidelberg 1950, 448 ff.

mung. Der romantische, östliche Nation- und Volksbegriff hat sich daher mit Vorstellungen eines organischen, gleichsam naturhaften Volksganzen verbunden, hinter dem der einzelne Volksgenosse zurücktreten muß. Letzte, aber wirksame Spur dieses Verständnisses im 20. Jahrhundert ist der Topos des „Völkischen“, das sich in der Regel mit ständisch-konservativen Elementen vermischt. In der Welt nach 1945 hat sich der völkische Nationbegriff verabschiedet und der westliche, politische eindeutig durchgesetzt.

Die ausgesprochen demokratische Komponente des Begriffs Nation und die hohe Plausibilität der Verbindung von Bürgerrechten mit faktischer Loyalität zum Gemeinwesen, zu dem man nicht nur staatlich, sondern in nationaler Identität und Solidarität gehört, machen Schubkraft und geschichtliche Wirkung dieses Begriffs aus. Als Vorgabe für eine Beschäftigung mit dem Begriff der Nation in der Perspektive philosophischer Ethik ist diese Seite ebenso festzuhalten wie die Kehrseite seiner Integrationskraft als Nationalismus, der aggressiv und ideologisch ausschlägt.

Die relative Einheit der aristotelischen Polis, von der wir historisch und philosophisch den Ausgang genommen haben, ist auseinandergetreten in Staat, Gesellschaft und Nation. Hat damit auch das Modell der Sittlichkeit in der Polis jede Bedeutung verloren? Eine einfache Rückholung der Polisittlichkeit in die ausdifferenzierte Gesellschaft der Neuzeit scheint weder möglich noch überhaupt wünschenswert. Bevor wir, im Ausgang von der Differenzierung in Staat, Gesellschaft, Nation einerseits und Individuum andererseits systematisch den Ansatz einer Ethos-Ethik aufzeigen, die in diese Zusammenhänge auch die Nation sittlich einordnen könnte, soll Hegels neues „Polis-Modell“ zur Darstellung kommen, sofern

es nämlich angesichts der gegebenen Differenzierung einer „substantiellen Sittlichkeit“ das Wort redet und in dieser Sittlichkeit auch dem Moment der Nation einen Stellenwert zuweist.

3. *Sittlichkeit und Nation: Hegels Volksgeister*

Bei Hegel ist nicht so sehr von „Nation“ als von „Volk“ im Zusammenhang mit den „Volksgeistern“ die Rede. Das Wort Nation ist relativ unspezifisch verwandt: Hegel spricht von den Indianern als ursprünglicher Nation Amerikas, vom griechischen Nationalunternehmen gegen Troja, von romanischen im Gegensatz zu protestantischen Nationen. Der Terminus umfaßt so Volks- und Stammeseinheiten, die irgendwie als gemeinschaftlich erkennbar sind, und entspricht damit dem älteren Sprachgebrauch von „natio“. An Völkern will Hegel jedoch in seiner Geschichtsphilosophie nur die gelten lassen, die ein Kriterium darüber hinaus erfüllen, nämlich staatenbildend gewirkt zu haben. Insofern kommt dieser *eingegrenzte* Begriff von Volk dem neuen Verständnis von Nation gleich, das immer ein Volk als politische Größe meint. Ob bei Hegel im einzelnen von Nation oder Volk gesprochen wird, ist daher „façon de parler“ seiner Zeit und bedeutet keine inhaltliche Abgrenzung zweier verschiedener Begriffe. Daher können wir die „Volksgeister“ auch unter der Fragestellung einer Integration des nationalen Moments in Hegels Geschichts- und Rechtsphilosophie interpretieren.

a) Sittlichkeit

Die große Errungenschaft der Geschichte seit den griechischen Stadtstaaten, nach der Ausbreitung des Chri-

stentums und endgültig durch den Sieg der Französischen Revolution ist für Hegel die Durchsetzung des Prinzips der Freiheit: der Subjektivität. Diese Entdeckung und ihre geschichtliche Verwirklichung vor allem im Gefolge der Revolution sind unhintergebarer Gewinn. Kehrseite ist dabei die Leerheit dieses Prinzips; das in der „Moralität“, vor allem in der Darstellung Kants, ganz auf sich gestellte Subjekt bleibt auf sich zurückgeworfen und seine Moralität ein „Sollen“, dem die Realität gegenübersteht. Dagegen bedeutet das antike Vorbild der Polis eine unmittelbare Sittlichkeit, die keine Entfremdung von einzelner und allgemeiner Willen kannte, bis diese ursprüngliche Einheit, die auch in der Volksreligion verbunden war, sich auflöste. Das Prinzip der Subjektivität ist und bleibt Maßstab; aber es gilt, seine Verbindung mit der substantiellen Sittlichkeit, wie sie die Polis kannte, zu erheben. Diese Verbindung ist nun im modernen Staat erkennbar, der nämlich die Freiheit konkret werden läßt: die abstrakte Freiheit des Subjekts wird wirklich im Staat – vermittelt durch die Idee des Rechts. Aus der anfänglich ungebrochenen Sittlichkeit der Polis über die Durchsetzung des Prinzips der Freiheit und Subjektivität bis hin zur Einheit von substantieller Sittlichkeit und Subjektivität in ihrer bleibenden Differenz im Staat hat sich die Geschichte entwickelt.

Die geschichtliche Differenzierung zeigt sich als eine Bewegung, die die Bewegung des Geistes selbst *in* der Geschichte ist. Der Staat ist „objektiver Geist“, dem der subjektive Geist, eben des Subjekts, „vorangeht“ und den der absolute Geist „überschreitet“, wie er sich in Religion, Kunst und Philosophie darstellt. Diese geschichtliche Bewegung ist eine echte Entwicklung, nämlich in dem Sinne, daß nicht an den Anfang – etwa die Polis – zurückgekehrt werden kann, sondern sämtliche Diffe-

renzierungen unhintergebar, notwendig und bestimmt sind. Die Dialektik, die diese Entwicklung kennzeichnet, geht auch innerhalb des Staates weiter: die Sittlichkeit entfaltet sich in der unmittelbaren natürlichen Sittlichkeit der Familie, in der ursprüngliches Vertrauen herrscht, in der bürgerlichen Gesellschaft, in der jeder ein einzelner ist, der seine Interessen verfolgt, und Regelungen durch Vertrag getroffen werden, und im Staat im engeren Sinne, der die Gegensätze der bürgerlichen Gesellschaft zur Sittlichkeit, wie sie in der Familie unmittelbar gegeben ist, vermittelt. Insofern ist der Staat „Sittlichkeit“, da er Garant der Freiheit ist, die er durch seine spezifische, dem allgemeinen Wohl verpflichtete Form möglich macht und damit zugleich zum Dasein bringt. Erst im Staat ist daher die Freiheit wirklich; es herrscht nicht die reine „Willkürfreiheit“, wo jeder gegen jeden steht, sondern „substantielle Freiheit“: im wirklichen Dasein aller *als Freier*. Die Vermittlung stellt sich her über das Recht, das im Gesetz des Staates und seinen Institutionen positiv wird. Der moderne, verfaßte Rechtsstaat, der im Dienste der menschlichen Freiheit steht, verbindet Substanz und Subjektivität in der Sittlichkeit, in der die Moralität eben nicht nur ein Sollen ist, sondern sich in der konkreten Freiheit, in Recht und Institutionen des Staates wiederfindet.

Die Geschichte als „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“ hat das Freiheitsprinzip in die Realität eingebildet; erst wo Freiheit zum Dasein gekommen ist, ist sie als Prinzip der Wirklichkeit erkennbar. Insofern ist die Erkenntnis der Einheit von Substanz und Subjektivität in ihrer Einheit und Differenz in der Sittlichkeit – nach Joachim Ritter – „Hermeneutik“, nämlich die Erkenntnis des Vernünftigen im Wirklichen und der Wirklichkeit des Vernünftigen, und nicht abstrakt bleibende Kon-

struktion dessen, was „der“ Staat überhaupt soll, als ob es keinen je gegeben hätte. Der Traditionalismus oder Konservatismus Hegels ist also philosophisch begründet in der Bewegung des Geistes selbst, der sich entäußern und konkret werden muß, um sich in bestimmter Form wiederzufinden und substantielle statt formelle Allgemeinheit zu werden.

Freiheit gehört zur Subjektivität, sie ist Sache des Subjekts. Das Verhältnis zur substantiellen Sittlichkeit macht es nun gerade aus, daß die Differenz von Einzelnem und Allgemeinem zwar da, aber aufgehoben ist, d. h. vermittelt wird, so daß es zu einer neuen, in sich differenzierten Einheit kommt. Stichwort ist „Versöhnung“ – eine Entfremdung von Individuen und Staat soll nicht mehr gegeben sein. Denn: der Staat begegnet dem Individuum nicht als einfaches Gegenüber, sondern der Einzelne findet sich darin wieder, sofern ja der Staat die konkrete Freiheit ausmacht. Das Individuum findet die Substantialität erst im Staat und seiner Sittlichkeit, wo es nicht um Partikulares, sondern um das eigentlich Allgemeine geht. In Überschreitung der individuellen Begrenztheit, die in der bürgerlichen Gesellschaft ihren Ort und ihr Recht hat, erweitert der Mensch sich zur Vernünftigkeit seines Daseins. Im Staat findet er sein Wesen daher „ausgesprochen“. Nur dann kann Moralität zur Sittlichkeit übergehen, wenn Handeln nicht nur Sollen und innere Pflicht ist, sondern bereits geschichtlicher Zustand und Realität. Nicht die Zwänge der menschlichen Naturanlage wie bei Hobbes, vielmehr die positive Konkretion der Freiheit haben dem Staate schließlich sein Dasein gegeben. Dem „Not- und Verstandesstaat“ entspricht die bürgerliche Gesellschaft, in der auch der „Vertrag“ anzusiedeln ist. Der Staat ist so für Hegel nicht erklärbar; er hebt die Gegensätze der bürgerlichen Gesellschaft auf,

indem er die formelle Allgemeinheit zur substantiellen vermittelt. Die Beziehung von Substantialität und Subjektivität im Wesen des Staates erweist sich als Verwirklichung der Moralität in der Sittlichkeit, so daß das Individuum sich mit ihm in seinen allgemeinen Belangen identifizieren kann; im allgemeinen Willen findet sich der einzelne besondere Wille wieder. Insofern hängen Ethik und Politik bei Hegel wie bei Aristoteles wieder zusammen; Ritter⁴¹ sieht diese Gemeinsamkeit im Wesen der politischen Philosophie als Philosophie der Praxis begründet, in der das Ethos beide Bereiche betrifft. Eingeschlossen ist aber das Prinzip der Subjektivität, das auch Maßstab für die Beurteilung des Politischen ist – der Staat erweist sich von da her als Einheit von Subjektivität und Substantialität: er ist Konkretion, Verwirklichung jenes Prinzips. Die Entdeckung, daß die Substanz Subjekt ist, ist der Kern der theoretischen wie praktischen Philosophie Hegels.⁴² Die Sittlichkeit kann daher nicht gleichbedeutend sein mit dem Polis-Ethos; im modernen Rechtsstaat bezieht sie sich auf die Ermöglichung der universal gedachten Freiheit des Menschen als Menschen, nicht nur als Bürger dieses Staates. Der Durchgang durch die politischen Lehren der Aufklärung mit ihrer Universalität der Menschenrechte und die Vorgabe der kantischen Moralphilosophie sowie die Übernahme dieser Prämissen in seiner Geschichts- und Geistphilosophie unterscheidet die Hegelsche wesentlich von der aristotelischen Polissittlichkeit: Sittlichkeit kann nur das Begreifen des Staates als Übergang von der reinen Moralität in institutionelle Wirklichkeit beinhalten. Der Staat bleibt bei Hegel aber nicht einfach „der“ Staat; es ist viel-

⁴¹ Vgl. J. Ritter: *Metaphysik und Politik*, a. a. O. 304.

⁴² D. Henrich: *Hegel im Kontext*, Frankfurt a. M. ³1981, 95 ff.

mehr eine Pluralität von Staaten vorgesehen, die durch die Verschiedenheit der die Staaten prägenden Volksgeister begründet wird, ohne daß jedoch eine nochmalige Bewegung des Geistes diese zu einer sie aufhebenden Einheit vermitteln würde.

b) Die Volksgeister

Der Volksgeist ist etwas Partikulares und hat daher mit Konkretem zu tun, und zwar mit der Konkretion des Staates in seinen Gesetzen und Institutionen.⁴³ „Die philosophische Rechtswissenschaft hat die *Idee des Rechts*, den Begriff des Rechts und dessen Verwirklichung zum Gegenstande“ beginnt die Einleitung in die Rechtsphilosophie.⁴⁴ „Das Recht ist *positiv* überhaupt a) durch die *Form*, in einem Staate Gültigkeit zu haben ... b) Dem *Inhalte* nach erhält dies Recht ein positives Element α) durch den besonderen *Nationalcharakter* eines Volkes, die Stufe seiner *geschichtlichen* Entwicklung und den Zusammenhang aller der Verhältnisse, die der *Naturnotwendigkeit* angehören“,⁴⁵ β) durch die Notwendigkeit, den allgemeinen Begriff auf von außen kommende Beschaffenheiten anzuwenden und γ) durch die letzten Entscheidungsbestimmungen. Hegel nennt es ein besonderes

⁴³ „Zwischen 1801 und 1804 hatte sich die Philosophie des Geistes, die im wesentlichen mit der Theorie der Sittlichkeit zusammenfiel, noch nicht in sich differenziert. Der Geist war zunächst der ‚absolute‘ eines Volkes ...“, so M. Riedel: Zwischen Tradition und Revolution. Studien zu Hegels Rechtsphilosophie, Stuttgart 1982, 32. Obwohl Volk und Volksgeist als sittliche Totalität in früheren Schriften Hegels eine größere Rolle spielen, ist für uns die reife Geschichts- und Rechtsphilosophie maßgeblich.

⁴⁴ G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, hg. von J. Hoffmeister, Hamburg 1967, 19.

⁴⁵ Ebd. 21 (§ 3).

Verdienst Montesquieus, die Gesetzgebung, d. h. die Positivierung des Rechts, nicht „abstrakt“ betrachtet zu haben, sondern als „abhängiges Moment *einer* Totalität, im Zusammenhange mit allen übrigen Bestimmungen, welche den Charakter einer Nation“ ausmachen.⁴⁶

Der Staat ist immer dieser bestimmte Staat. Bestimmtheit ist Negation; dieser Staat muß sich in Unterscheidung zu anderen Staaten setzen – die Abgrenzung ergibt sich dabei durch die verschiedenen Nationalcharaktere. Die allgemeine Idee des Staates ist Gattung; sie ist auch absolute Macht gegen die individuellen Staaten, sofern nämlich der Geist sich im Prozeß der Weltgeschichte seine Wirklichkeit gibt: im Geist gibt es daher ein Verbindendes über den einzelnen Staaten. Der Gang des Geistes ist die Geschichte; sie erscheint so als Abfolge jeweils in ihrer Epoche dominierender Völker und Volksgeister, in denen sich Entäußerung und Konkretion des Geistes vollzieht.

Ziel der Geschichte ist die Verwirklichung der Freiheit; da das Prinzip der Freiheit sich im modernen Staat verwirklicht, der das Dasein aller als Freier im Recht gewährleistet, kann der „hermeneutische“ Philosoph diese Entwicklung als Bewegung der Geschichte erkennen. Nachdem die solchermaßen geschichtsbestimmenden Prinzipien hervorgetreten sind, ist nichts Neues mehr von der Geschichte zu erwarten. Dennoch ist nicht von einem Ende der Geschichte die Rede: von einigen noch nicht hervorgetretenen Völkern wie den Amerikanern der USA, so Hegel, werde man noch hören. Obwohl also das Geschichtsziel „erreicht“ ist, werden sich die nebeneinander bestehenden Völker und Staaten nicht im Gang des Weltgeistes solchermaßen „aufheben“, daß sie

⁴⁶ Ebd. 22 (§ 3).

zu einer Einheit vermittelt würden. Negation zwecks Identifizierung bleibt notwendig; selbst ein Staatenbund wird sich einen Gegner suchen müssen, gegenüber dem er sich abgrenzen kann. Die Idee des Staates, sein Begriff *und* Dasein, kann nicht gedacht werden ohne die gleichzeitige Angewiesenheit auf die endlichen, beschränkten, sich gegenseitig negierenden Volksgeister und Völkerindividualitäten. Die Besonderheiten der Völker sind „in ihrem Verhältnisse zueinander ... die erscheinende Dialektik der Endlichkeit dieser Geister, aus welcher der *allgemeine* Geist, der *Geist der Welt*, als unbeschränkt ebenso sich hervorbringt, als er es ist, der sein Recht ... an ihnen in der *Weltgeschichte*, als dem *Weltgerichte*, ausübt“.⁴⁷ Der jeweilige Volksgeist wird erst erkannt, wenn er voll ausgebildet ist; seine Blüte, in der er sich selbst erkennt, führt damit zugleich zum Verfall seiner Unmittelbarkeit. Die Erhebung ins Allgemeine durch das Denken ist es, die die Besonderheit aufhebt. Insofern gibt es eine dialektische „Aufhebung“ der Volksgeister, aber nur der konkreten Volksgeister, die Blüte und Verfall aus sich hervortreiben, nicht jedoch der Verfaßtheit der Staaten in Volksgeistern überhaupt; sonst gäbe es tatsächlich doch ein „Ende der Geschichte“.

Die Einheit der antiken Polis ergab sich nicht zuletzt aus der verbindenden Volksreligion, deren Gefährdung dann ebenso zur Auflösung der Polis beitrug. In der Religion drückt sich, so Hegel, das Selbstbewußtsein eines Volkes aus – ein freies Volk hat eine Religion der Freiheit. „Da der Geist nur als das wirklich ist, als was er sich weiß, und der Staat, als Geist eines Volkes, zugleich das *alle seine Verhältnisse durchdringende* Gesetz, die Sitte und das Bewußtsein seiner Individuen ist, so hängt die Ver-

⁴⁷ Ebd. 288 (§ 340).

fassung eines bestimmten Volkes überhaupt von der Weise und Bildung des Selbstbewußtseins desselben ab.“⁴⁸ Kunst, Philosophie und Religion, die doch bereits auf der Höhe des absoluten Geistes stehen, sind zurückgebunden an ihre Konkretion in einem bestimmten Volk und dessen alle Verhältnisse durchdringendes Selbstbewußtsein. Zudem werden Kunst, Religion und Philosophie jeweils Völkern und Epochen zugeordnet; die Verwirklichung in einem Volksgeist gilt also auch für diese Zeugnisse des „absoluten“ Geistes.

Die Einstellung oder Gesinnung, die sich davon getragen weiß, daß allgemeines und partikulares Interesse, subjektiver und substantieller Wille dasselbe sind, ist nach Hegel „Patriotismus“. „Diese Gesinnung ist überhaupt das *Zutrauen*, ... daß mein substantielles und besonderes Interesse im Interesse und Zwecke eines Anderen (hier des Staates) als im Verhältnis zu mir als Einzelnem bewahrt und enthalten ist, womit eben dieser unmittelbar kein anderer für mich ist und Ich in diesem Bewußtsein frei bin. Unter Patriotismus wird häufig nur die Aufgelegt-heit zu *außerordentlichen* Aufopferungen und Handlungen verstanden. Wesentlich aber ist er die Gesinnung, welche in dem gewöhnlichen Zustande und Lebensverhältnisse das Gemeinwesen für die substantielle Grundlage und Zweck zu wissen gewohnt ist. Dieses bei dem gewöhnlichen Lebensgange sich ... bewährende Bewußtsein ist es dann, aus dem sich auch die Aufgelegt-heit zu außergewöhnlicher Anstrengung begründet.“⁴⁹ Das Individuum, das sich in seiner Moralität in der Sittlichkeit der staatlichen Wirklichkeit wiederfindet und die allgemeine Sittlichkeit als seine eigene erkennt, ist dabei an ei-

⁴⁸ Ebd. 239 (§ 274).

⁴⁹ Ebd. 219 (§ 268).

nem bestimmten Staat orientiert, in dem es sich konkret „wiederfindet“. Der Patriotismus, der sich immer auf ein Volk, eine Nation und nicht nur auf eine Rechtsordnung bezieht, hat daher umgekehrt seine Kraft als Resultat der im Staate bestehenden Institutionen und seiner Sittlichkeit. „Sittlichkeit“ meint bei Hegel die Einheit der Individuen mit den ‚sittlichen Mächten‘ (§ 145) und ‚notwendigen Verhältnissen‘ (§ 148) eines je bestimmten, geschichtlichen Volkes und Staates.“⁵⁰ Zusammenfassend läßt sich daher festhalten: Die sittliche Substanz sind Familie, bürgerliche Gesellschaft und Staat „als die in der freien Selbständigkeit des besonderen Willens ebenso allgemeine und objektive Freiheit; – welcher wirkliche und organische Geist α) eines Volkes sich β) durch das Verhältnis der besonderen Volksgeister hindurch γ) in der Weltgeschichte zum allgemeinen Weltgeiste wirklich wird und offenbart, dessen *Recht* das *höchste* ist“.⁵¹

Eine abstrakt normierende Theorie, die den Völkerindividualitäten einen Platz zuwies, verbietet sich für die Hegelsche Rechts- wie Geschichtsphilosophie. Die Bewegung der Geschichte offenbart sich erst in ihrer Vollendung: es gilt daher, die konkrete Wirklichkeit in ihrer Vernünftigkeit zu erkennen; im Aufzeigen dieses Gangs des Geistes kann zugleich die Notwendigkeit dieses Gangs erwiesen werden. So bezieht Hegel auch die gegebene Vielfalt der Staaten und Völker in diese Vernünftigkeit der Wirklichkeit ein. Im Prozeß der Weltgeschichte zeigen sie ihren guten Sinn, indem sie die Dialektik der Entwicklung zum „Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“ fördern und den absoluten Geist mithervorbringen;

⁵⁰ M. Riedel: Zwischen Tradition und Revolution. Studien zu Hegels Rechtsphilosophie, Stuttgart 1982, 53.

⁵¹ G. W. F. Hegel: a. a. O. 49 (§ 33).

diese Bewegung ist zwar nicht unendlich, vielmehr „teleologisch“,⁵² d. h. mit einem Ziel, aber nicht einem Ende der Geschichte. Die Individualitäten der Volksgeister sind „Moment“ im Gang des Weltgeistes durch die Weltgeschichte; dennoch sind sie damit nicht in ihrer Bedeutung relativiert. Das Absolute und damit auch der Weltgeist besteht nämlich bei Hegel letztlich „nur in der Totalität seiner Entfremdungsformen“;⁵³ absolutes Wissen heißt das Wissen der Notwendigkeit dieser Entfremdung. Die Konkretheit und Bestimmtheit der Volksgeister hat deshalb bei Hegel durchaus ihr Recht gegenüber der Allgemeinheit der Gattung Staat wie gegenüber dem „Weltgericht“. Mit der Hegelschen Philosophie der Volksgeister haben wir daher ein „vernünftiges“, nämlich die Wirklichkeit als vernünftig begreifendes „hermeneutisches“ Modell, wie Nationen und „Volksgeister“ gedacht werden können. Die Besonderung des das Allgemeine darstellenden Staats in Nationen ist dabei weder das Letzte, vielmehr Moment, noch eine Partikularität, die es als solche überhaupt zu überwinden gelte. Politik und Ethik, der Zusammenhang von Nation und Staat wie der Zusammenhang von Nation und Individuum, kommen zur Geltung: das moralisch handelnde Individuum findet sich in der substantiellen Sittlichkeit des konkreten Staates wieder, der in einem bestimmten Geist geprägt ist. Die subjektive Moralität wird aufgehoben und damit als aufgehobene bewahrt in der objektiven Sittlichkeit der Allgemeinheit des Staates. Als „aufgehobene“ erscheint die Moralität gegenüber der

⁵² W. Marx: Hegels Phänomenologie des Geistes, Frankfurt a. M. 1981, 98.

⁵³ W. Becker: Demokratie und die dialektische Theorie der Geschichte, in: Elemente der Demokratie, Stuttgart 1985, 107.

substantiellen Sittlichkeit aber eindeutig zurückzustehen. Die „wahre“ Freiheit ist für Hegel nicht Willkür, sondern Gehorsam gegenüber dem selbstgegebenen Gesetz, wobei durch die Verkörperung der Freiheit als objektiv gewordener und „konkreter“ in Gesetz und Institutionen, Freiheit schließlich Gehorsam gegenüber dem Staat wird.⁵⁴ Die Legitimation des Rechtsstaates ergibt sich durch die Positivierung des Rechts im Gesetz, nicht durch die Individuen selbst; dem entspricht die Zurückweisung des Vertragsmodells für die Konstitution des Staates. Der Staat ist somit „letztlich göttlichen Ursprungs“;⁵⁵ die Attribute, mit denen der Erbmonarch ausgestattet wird, tragen ebenfalls zur Vergöttlichung bei.⁵⁶ Wenn dem Staat als Vollendung der Sittlichkeit die patriotische Identifizierung zuteil wird, „weil vernünftige Subjekte sich in ihm wiederzuerkennen“ vermögen, liegt die „Entscheidung darüber, inwieweit die Institutionen als die den Subjekten eigenen aufgefaßt und in der Tat ausgefüllt werden, ... bei den Betroffenen ... Ein Staat, der das gesamte Wesen von Subjektivität für sich reklamiert, nimmt sich selber die *Legitimationsbasis*, insofern die in ihm aufgehobenen Subjekte gar keine Möglichkeit mehr haben, zwischen der Entfremdung in einem Apparat und der Versöhnung in einer sittlichen Lebenswelt zu unterscheiden.“⁵⁷ Die individuelle „Will-

⁵⁴ Vgl. N. Bobbio: Hegel und die Naturrechtslehre, in: M. Riedel (Hg.): Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie 2, Frankfurt a. M. 1975, 81-108, 100.

⁵⁵ Vgl. I. Fetscher: Hegels Lehre vom Menschen, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970, 224.

⁵⁶ Vgl. H. Ottmann: Individuum und Gemeinschaft bei Hegel. I: Hegel im Spiegel der Interpretationen, Berlin/New York 1977, 384.

⁵⁷ R. Bubner: Geschichtsprozesse und Handlungsnormen. Untersuchungen zur praktischen Philosophie, Frankfurt a. M. 1984, 210 f.

kürfreiheit“ der Individuen droht in der Allgemeinheit zu verschwinden, wenn Vernunft, Freiheit und Sittlichkeit in dieser schon „wirklich“ sind. Dementsprechend tritt auch im Volks- und Nationbegriff die kollektive Seite weit mehr in Erscheinung als etwa die politische Komponente der Französischen Revolution, die sich historisch dem Zusammenhang der „Nation“ mit den Freiheits- und Bürgerrechten verdankt. Die Hegelsche Darstellung scheint sich demgegenüber harmonisierenden Vorstellungen einer „organischen“ Volksidee zu nähern,⁵⁸ wie sie sich in konservativen Richtungen des 19. und 20. Jahrhunderts finden. Tatsächlich hat man sich dabei, wenn auch nicht durchgängig, auf Hegel berufen: so glaubte die „neuhegelianische Rezeption der *Rechtsphilosophie* nach dem Ersten Weltkrieg“, die „Gemeinschaft“ bei Hegel – als „Gemeinschaft des Volkes im Staat“ – formuliert zu finden; „ihr Ziel ist (dabei) die Apologie der Volksgemeinschaft, die ... Revision der bürgerlichen Freiheiten zugunsten einer ‚Volksordnung‘.“⁵⁹ Die starke hegelsche Betonung der objektiven Sittlichkeit gegenüber der subjektiven Moralität sowie der Gemeinschaftlichkeit von Volk und Nation gegenüber der Partizipation des Individuums passen tatsächlich zusammen, sofern es übergeordnete objektive Größen sind, hinter denen das einzelne Subjekt ganz zurückzutreten scheint. Beide Faktoren lassen daher Hegels Deutung des allgemeinen Staats und der besonderen

⁵⁸ Während bei Hegel der Volksgeist Konkretion des Rechts ist, dessen letzte Quelle das Gesetz als Maßstab der Rechtsordnung bleibt, bricht in der Romantik und Romantischen Rechtsschule das Gewohnheitsrecht des Volks das Künstliche der Staatsorgane, so N. Bobbio: a. a. O. 85 f.

⁵⁹ M. Riedel: Einleitung, in: M. Riedel (Hg.): *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie* 1, Frankfurt a. M. 1978, 31.

Volksgeister nicht mehr plausibel erscheinen; das Verhältnis von Subjekt und sozialem Ganzen ist offensichtlich auch mit Hegels Revision des Modells von Sittlichkeit und konkreter Gemeinschaft nicht mehr angemessen zu treffen.

II. Eine Ethik der Nation

Der historische Überblick von der Polis bis zur „Sattelzeit“, der sich ideengeschichtlich am Verhältnis von Individuum und sozialem Ganzen orientierte und die Entwicklung hin zur Nation als Reaktion auf die neuen Bedingungen der Moderne zeigte, verdeutlichte zugleich, daß eine Übertragung des aristotelischen Modells der Polis-Sittlichkeit auf die Nation nicht ohne weiteres möglich ist. Auch der „Neoaristoteliker“ Hegel, der antike Sittlichkeit und neuzeitliche Subjektivität im modernen Staat vermittelt und diesen Staat sittlich von der Totalität des Volksgeistes bestimmt und konkretisiert sieht, versucht nicht, Polis und Nation einfach zu identifizieren.

Die aristotelische Polis ist geschichtlich auseinandergetreten in Staat und Gesellschaft; als weitere Differenzierungsstufe kommt die Nation hinzu, deren Verhältnis zu Staat und Gesellschaft noch nicht geklärt ist. Die Auflösung der traditionellen sozialen Bindungen religiöser, regionaler, dynastischer und ständisch-feudaler Art, an deren Stelle sich die neue Loyalität zur nun politisch verstandenen Nation anbietet und durchsetzt, betrifft mit der sozialen Zuordnung des Individuums auch dessen sittliche Orientierung. Die Entdeckung des Individuums und der Subjektivität gilt als Errungenschaft der Neuzeit; im Übergang von den sich auflösenden Strukturen des Mittelalters zur Neuzeit verlieren die herrschenden Selbstverständlichkeiten ihre Geltung – das Individuum

wird sittlich auf sich selbst zurückgewiesen. Die größte Spaltung der Gesellschaften Alteuropas sind die Religionskriege; Religion bedeutet nicht mehr Einheit, sondern Differenz: das Gewissen des einzelnen ist gefordert. „Ein Handlungszusammenhang, der durch eine irreversible Krise seiner Grundlagen die kognitive Eindeutigkeit und normative Verbindlichkeit verliert, muß unvermeidlich die Frage nach einer Instanz auslösen, die auf *neue* Weise die Sicherheit des Handelns und die Möglichkeit der Identifizierung von seiten der handelnden Subjekte zu gewährleisten vermag. Diese Instanz kann nur das aus der Notwendigkeit der Erhaltung seiner selbst auf sich selbst verwiesene, in der Sorge um das eigene Seinkönnen um sich selbst wissende und aus diesem Wissen handelnde Subjekt selbst sein.“¹

Nicht nur die Ausdifferenzierung von Staat, Gesellschaft und Nation auf der sozialen und politischen Seite, sondern ebenso die Gegenüberstellung von moralischem Subjekt und Gemeinwesen auf der anderen „ethischen“ Seite sind daher die Bedingungen, unter denen die Frage nach Nation und Sittlichkeit zu stellen und zu beantworten ist.

Vom Modell der Polis kann angesichts dieser veränderten Bedingungen „modellhaft“ der Gedanke bleiben, daß das „gute Leben“ des Menschen sich erst in der Gemeinschaft verwirklicht und daß der einzelne dieses in seiner Konkretion *nur* im Ethos einer gegebenen Gemeinschaft erfahren kann. Nur mit diesem ursprünglich aristotelischen Gedanken läßt sich aber eine kollektive Sittlichkeit im Verhältnis zur subjektiven Moralität konzipieren, die diese Moralität in ihren konkreten Inhalten von der Sitt-

¹ L. Honnefelder: Die ethische Rationalität der Neuzeit, in: Handbuch der christlichen Ethik I, Freiburg/Basel/Wien 1978, 19-45, 26.

lichkeit des Ethos bestimmt sein läßt. Unbeschadet der Unbedingtheit der Subjektivität, geht es in einer Ethik des Ethos darum, diese Unbedingtheit und die Bedingtheit der Lebensform, in der das Subjekt moralisch lebt, überhaupt in ein Verhältnis zu setzen. Allein in diesem Zusammenhang des Ethos läßt sich auch das Thema „Nation und Sittlichkeit“ behandeln.

Hegel begreift angesichts der neuzeitlichen Differenzierung in Staat, Gesellschaft und Subjekt „Nation“ als Bestimmtheit des Staates, durch die nämlich der einzelne Staat nach außen sich von anderen abgrenzt und nach innen das Recht positiviert, in dem sich das Individuum sittlich „wiederfindet“. Als Konkretion des eigentlich universalistischen Staatsbegriffs ist die Hegelsche Zuordnung der Nation durchaus einleuchtend – weil es den Menschen, die Gemeinschaft und den Staat „nur im Plural gibt“.² Dennoch befriedigt Hegels Lehre von den „Volksgeistern“ nicht – dies nicht nur wegen möglicher systematischer Implikationen der gesamten Geistphilosophie, sondern weil die subjektive Moralität, wie im aristotelischen Modell, doch nicht genügend berücksichtigt und überdies ein „Wiederfinden“ des Subjekts in der national geprägten Sittlichkeit des Staates nicht recht vorstellbar erscheint.

Systematische Überlegungen sind daher trotz philosophiehistorischer Vorbilder angebracht, um das Problem des Verhältnisses von Nation und Ethos grundlegend zu behandeln. Zunächst ist eine Darstellung des allgemeinen Zusammenhangs von Individuum, Gesellschaft und Staat speziell in ethischer Perspektive notwendig (A. 1.), in

² So formuliert von M. Hättich: Von der Unentbehrlichkeit der Vaterländer, in: K. Weigelt (Hg.): Patriotismus in Europa, Bonn 1988, 123-130, 123.

den auch die Kollektivform Nation eingeordnet werden kann. Das eigentlich moralische Verhältnis von absolutem unbedingtem Subjekt und den bedingten sittlichen Lebensformen der Gemeinschaft wird unter dem Begriff des Ethos gefaßt (A. 2.), wobei insbesondere die Bedeutung von Geschichtlichkeit und Geschichte für das Ethos zur Sprache kommen müssen (A. 3). Schließlich gilt es, Nation und Ethos aufeinander zu beziehen; dabei ist deutlich, daß es sich nicht um eine Identifizierung oder Parallelsetzung handeln kann, sondern um differenziertere Zusammenhänge (B.).

A. Der ethische Ansatz

1. Individuum, Staat, Gesellschaft

a) Das Individuum

Das neuzeitlich entdeckte Prinzip der Subjektivität bedeutet moralisch für das Individuum: Autonomie. Seine Freiheit, die sich traditionell aus der Vernunftfähigkeit des Menschen und der Distanz zur naturalen Bedürfnisstruktur begründet, gewinnt damit eine „neue Qualität“ als „nicht mehr teleologisch“ verstandene, sondern „selbstgesetzliche Freiheit“.³ Freiheit heißt nicht mehr Wahlfreiheit zwischen „überindividuellen, subjekttranszendenten“ Möglichkeiten,⁴ sondern gibt sich selbst ihr Gesetz und ist selbst Grund der Verbindlichkeit; Handeln ist nicht Nachvollzug, sondern stiftet den Handlungszusammenhang. Sittlichkeit wird Selbstbestimmung des Subjekts; auch wenn sich das Subjekt im Handeln auf außerhalb seiner Liegendes und Gründendes bezieht, ist Kriterium das Prinzip der subjektiven Personalität.

Von „Moralität“ kann daher im engeren Sinne nur in bezug auf das Subjekt gesprochen werden; die Moralität ist eine Eigenschaft von handelnden Personen. Es ist das In-

³ Vgl. W. Kasper: Kirche und neuzeitliche Freiheitsprozesse, in: Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 1987, Köln 1988, 5-8, 7.

⁴ Vgl. W. Becker: Die historische Entstehung der liberalen Freiheiten, in: Elemente der Demokratie, a. a. O. 12.

dividuum, auf das es moralisch „ankommt“. „Person“ ist die konkrete Subjektivität, „Individuum“ jeder Mensch, dem allein aufgrund seines Menschseins auch das Subjektsein zuerkannt werden muß. Damit ist der Begriff der Menschenwürde angesprochen: Menschenwürde als Prinzip bedeutet, daß jeder Mensch, unabhängig von dem, was er sozial oder in anderer Hinsicht darstellt, als fähig zum sittlichen Subjektsein gelten muß. Das Subjektsein, die Selbstbestimmung als Qualität der Sittlichkeit, ergibt sich mit der Zugehörigkeit zur Menschheit.⁵ Die Fähigkeit zur Freiheit und Autonomie entspringt der Vernunftbegabtheit des Menschen: er hat Freiheit durch Vernunft. Diese gehört zu seiner Definition als „animal rationale“: Menschenwürde, die Zuschreibung von Subjektsein, Freiheit und der Fähigkeit zur sittlichen Selbstbestimmung ist daher universal. Das Prinzip der Subjektivität wird vorausgesetzt; es ist in seiner Gültigkeit als nicht abhängig von staatlich-rechtlicher Normierung oder von gesellschaftlicher Anerkennung, sondern als vorgängig zu denken. Es läßt sich begründen als Bedingung der Möglichkeit von Moralität – soll überhaupt von Moralität die Rede sein, muß die durch die menschliche Vernunft und Freiheit gegebene Autonomie als Grundlage der Moralität vorausgesetzt sein. Die normative Geltung des Prinzips der Subjektivität und der Menschenwürde ist damit wiederum die universalere Gültigkeit. Die bedeutendste Formulierung und Begründung dieses Prinzips ist die des Kategorischen Imperativs Kants in der „Menscheitsformel“: „Handle so, daß Du die Menschheit sowohl in Deiner Person als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals

⁵ Vgl. W. Kluxen: Fortpflanzungstechnologien und Menschenwürde, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 11 (1986) 4 ff.

bloß als Mittel brauchst.“⁶ Jeder Mensch ist, als „vernünftige Natur“, Zweck an sich selbst. Diese Position hat absolute Bedeutung; der Wert des Menschen ist nicht von anderem abhängig oder bedingt, das moralische Subjekt zeichnet sich vielmehr durch seine Unbedingtheit aus. Das Prinzip der subjektiven Personalität und Moralität ist damit als unbedingt, absolut und unüberholbar erwiesen. Den Anderen gegenüber als „Mit“subjekten entwickelt sich ein Verhältnis von Rechten und Pflichten; das eigene Subjektsein bedeutet die Anerkennung anderer Menschen als Subjekt, die den Anspruch ihrer Menschenwürde ebenso geltend machen können. Die Universalität des Prinzips heißt daher Geltung „für jedermann“.

Die Begründung des Kategorischen Imperativs im Gesamtzusammenhang der Moralphilosophie Kants – nämlich der Standpunkt im „Reich der Zwecke“ – läßt sich diskutieren, ihre Schlüssigkeit bezweifeln. Das Prinzip der Menschenwürde selbst scheint davon nicht in seiner Geltung betroffen; die Normativität hat sich offensichtlich von ihrem historischen wie systematischen Ursprungsort und seinen spezifischen Prämissen gelöst. Sicherlich läßt sich der Kategorische Imperativ in revidierter Form transzendentalpragmatisch als Bedingung jedes moralischen Diskurses neu und ohne die kantischen Vorannahmen begründen; das sittliche Subjektsein muß schlechthin vorausgesetzt sein. Die geschichtswirksame Durchsetzung des Gedankens beruht aber offensichtlich nicht auf seiner systematischen Begründung und ist daher auch nicht von deren eigener Problematik berührt; vielmehr scheint mit dem Begriff der Menschenwürde als

⁶ I. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Kants Werke, Akademie-Textausgabe IV, 429.

Formulierung des Selbstseins des Menschens und seines absoluten Eigenwerts eine Einsicht getroffen, die sich aufgrund ihrer hohen Plausibilität durchgesetzt hat.⁷ Die Universalität bedarf deshalb aber ihrer Anerkennung; diese Anerkennung ist geschichtlich selbstverständlich geworden und mittlerweile faktisch „vorausgesetzt“. Die Einheit der Menschheit in der technischen Welt und die damit gegebene tatsächliche Gleichheit der Menschen vor globalen Problemen hat mit zu dieser fraglosen Anerkennung beigetragen. Mag es sich auch oft nur um Lippenbekenntnisse handeln, so ist doch der Zwang zu solchen Lippenbekenntnissen ein Indiz für die Unabweisbarkeit dieser Idee – Verletzung und Bestreitung sind rechtfertigungsbedürftig.

Mit den Forderungen der *Menschenrechte* schlägt sich das Prinzip der menschlichen Freiheit und des sittlichen Selbstseins politisch nieder. Während die Idee der Menschenwürde als ursprünglich christliches Gedankengut betrachtet werden kann – jeder Mensch ist unmittelbar zu Gott –, sind die Menschenrechte demgegenüber spezifisch neuzeitlich.⁸ Die „Menschenwürde“ lässt sich dabei als Begründung der „Menschenrechte“ konzipieren: die fundamentale Freiheit drückt sich in konkreten politischen Freiheitsrechten gegenüber Staat und Gesellschaft aus, die vorstaatlich und vorgesellschaftlich anzusiedeln sind. Die Menschenrechte sind somit ebenfalls universal; sie werden im Gegensatz zu den bürgerlichen Ehrenrechten als nicht abzusprechendes Eigentum gedacht. Strittig ist nicht die Idee der Menschenrechte, son-

⁷ Vgl. L. Honnefelder: Menschenwürde und Menschenrechte. Christlicher Glaube und die sittliche Substanz des Staates, a. a. O. 239-264.

⁸ Vgl. R. Spaemann: Über den Begriff der Menschenwürde, in: Das Natürliche und das Vernünftige, München 1987, 77-106.

dern die Frage, welche Freiheiten dazuzurechnen sind – nicht nur die liberalen Freiheitsrechte, sondern auch soziale Rechte, wie ein Recht auf Arbeit, auf betriebliche Mitbestimmung? Beurteilungsmaßstab kann dabei wiederum nur die Menschenwürde sein. Aber dieser Gedanke ist zunächst „leer“; die Leerheit eines Prinzips spricht dabei nicht gegen dieses Prinzip, sondern erweist es als Prinzip allgemeiner Art, das sich dadurch gerade auszeichnet. Als oberstes Prinzip ist es durch seine Allgemeinheit und Formalität unbestritten. Die jeweilige Anwendung ist fraglich; denn dabei muß bestimmt werden, was unter Menschenwürde inhaltlich zu verstehen sei. Rein *negativ* sind jedoch bereits eine Reihe von Anwendungen ausgeschlossen; die Unantastbarkeit der Menschenwürde, die Anerkennung des Anderen als Mit-Subjekt und die Beschreibung des Miteinander als eines Verhältnisses von Rechten und Pflichten geben bereits deutliche Bedingungen an. Was *positiv* zu folgern ist, ergibt sich nicht von selbst, sondern bedarf der Reflexion und eventuell auch der Entscheidung. Diese Entscheidung wie jede Konkretion des allgemeinen Prinzips der Menschenwürde muß sich legitimieren durch einen Begründungszusammenhang im Hinblick auf dieses oberste Prinzip. Die Legitimation geschieht also durch Einsicht; das Prinzip der Subjektivität enthält daher als Beurteilungsprinzip ein starkes Moment der Reflexion und bedeutet damit eine „Steigerung“ von Rationalität.⁹ Rationalität und Reflexion gehören zu diesem Prinzip; seine Anwendung muß sich durch einen deutlichen Begründungszusammenhang ausweisen und ihre Legitimation durch Einsicht gewinnen.

⁹ Vgl. L. Honnefelder: Die ethische Rationalität der Neuzeit, a. a. O. 29, 40, 44.

Vom Beurteilungsmaßstab der Menschenwürde als des sittlichen Subjektseins jeder Person aus, das als unüberholbare und absolute Position erweisbar ist, muß auch das Verhältnis des Individuums zum sozialen Ganzen normativ bewertet werden. Die Konkretion der Menschenwürde in Staat und Gesellschaft kann nun nicht so zu denken sein, daß die Idee vollständig und „ohne Rest“ verwirklicht würde. Die Kollektivformen müssen sich ethisch vielmehr dadurch ausweisen, daß die Möglichkeit zu einem Leben gemäß der sittlichen Selbstbestimmung des Subjekts gegeben ist.

b) Die Gesellschaft

Der Mensch ist auf andere Menschen angewiesen; er lebt immer in Gesellschaft mit anderen. Die Ausnahme des Einsiedlers bestätigt die Regel, denn er bezieht seine Existenz, seine Sprache und auch das Ideal der einsiedlerischen Lebensform aus der Gemeinschaft, aus der er stammt, in der er aber nicht aktuell lebt.

Schon als Bedürfniswesen findet sich der Mensch auf andere verwiesen, aber auch um „des guten Lebens willen“ – nicht nur des Überlebens wegen – wie Aristoteles sagt.¹⁰ Die Gemeinschaft bietet Möglichkeiten menschlicher Selbstverwirklichung, die dem Einzelnen ohne sie nicht gegeben wären. Arbeitsteilung, Verteidigung, Pflege des Ritus, Sorge für die Nachkommenschaft gehören ebenso dazu wie die Gemeinsamkeit der Sprache, Informationen, Verwandtschaft und Kultur. „Gesellschaft“ hat es daher immer gegeben, soweit mit diesem Begriff allge-

¹⁰ Vgl. Aristoteles: Politik, übersetzt von E. Rolfes, mit einer Einleitung von G. Bien, Hamburg 41981, 4 (1252 b 29) sowie 95 (1280 b 30 – 1281 a 5).

mein soziale Zusammenschlüsse von Menschen gemeint sind. Die Differenz von Staat und Gesellschaft setzt dagegen voraus, daß die unmittelbare Einordnung des Individuums in die Gemeinschaft nicht mehr besteht, sondern daß öffentlicher und privater Bereich getrennt sind.¹¹ Insofern kann man schon bei der aristotelischen Polis von Staat und Gesellschaft reden; in der politischen Philosophie wird jedoch ohne diese Differenzierung bis ins 18. Jahrhundert von der „societas civilis“ gesprochen.¹² Die Unterscheidung wird erst neuzeitlich relevant mit der Ausbildung des „starken“, souveränen Staates, dem die Bürger im Vertragsmodell ebenfalls als Kollektiv, nämlich als Gesellschaft, gegenüberstehend gedacht werden. Mit Hegel wird die Thematik aber erst explizit formuliert und theoretisch erfaßt: Gesellschaft ist der Ort der Austragung divergierender Einzelinteressen, der Staat macht demgegenüber das Allgemeine zum Gegenstand seiner Sorge.

Gesellschaft ist demnach das Frühere; Menschen sind immer sozial organisiert, dies aber nicht unbedingt im Rahmen staatlicher Verfaßtheit. Eine Ordnung gibt es bereits auf gesellschaftlicher Ebene, zwar nicht in – staatlichen – Rechtsregeln, aber in Form vorstaatlicher Institutionen, Traditionen und Sitten. Mit einem Sammelbegriff kann man diese Objektivationen „Kultur“ nennen, wie sie die philosophische Anthropologie von „Natur“ absetzt. Dazu gehören die Sprache und damit ein „Welt-

¹¹ Vgl. P. Koslowski: Gesellschaft und Staat. Ein unvermeidlicher Dualismus, Stuttgart 1982, Einleitung.

¹² Vgl. M. Riedel: Zwischen Tradition und Revolution, a. a. O. 174; und: Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel. Grundprobleme und Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie, Neuwied/Berlin 1970, 255 f.

bild“, Institutionen wie Ehe- und Verwandtschaftsformen und Sitten von der Totenehrung bis zur Eßgewohnheit. Institutionen und Sitten sind Ordnungen und Verhaltensmuster, die tradiert und eingeübt werden. Innerhalb dieser Gesamtstruktur gibt es schon in „primitiven“ Kulturen Pluralität: nämlich differenzierte Verhaltensmuster und verschiedene Handlungsvorstellungen für unterschiedliche Personengruppen. Frauen haben andere Sitten, Rollen, in manchen Kulturen sogar andere Sprachregeln als Männer, eine Sonderrolle hat der für den Kult zuständige Priester. Selbst in einer einheitlich erscheinenden Gesellschaft sind daher verschiedene Teilsysteme integriert; gemeinsam bleibt der Kommunikationszusammenhang, in dem alle Mitglieder und Teile miteinander stehen. Pluralität der Normen, Pluralität der gesellschaftlichen Teilsysteme – die Gesellschaft ist soziale Einheit in Vielheit. Handlungsmuster und Ordnungsmodelle müssen nicht zur Gänze und in jeder Hinsicht harmonisieren; auch in einer „idealen“ Gesellschaft ist es denkbar, daß Regeln miteinander konfliktieren. Widersprüchliche, auch sinnlos gewordene Traditionen können weitergegeben werden.

Der Einzelne ordnet sich in die Gesellschaft, in die er hineingeboren wird, ein, indem er in bestimmte soziale Kontexte einrückt. Dafür scheint der Begriff der „Rolle“ geeignet, der ein allgemeines und grundlegendes Verhältnis des Menschen zu jeglicher Form von Sozialität trifft, das daher als universal unterstellt werden kann. Den soziologischen und anthropologischen Studien Helmuth Plessners zufolge, ist mit „Rolle“ nicht ein „beliebiges Verhaltenskorsett“, sondern „ein gesellschaftliches Funktionselement“ gemeint; die Rolle „steht mitsamt den von ihr ausgehenden und an sie geknüpften Erwartungen einer Leistung dem Individuum objektiv gegen-

über“.¹³ In keiner einzelnen Rolle geht das Individuum dabei auf; jeder trägt verschiedene Rollen: Vater, Sohn, Rechtsanwalt, Kollege. Das Individuum findet sich in der Rolle, es hat damit einen Status, mit dem es sich identifizieren kann. Dennoch wird es nie durch eine seiner Rollen vollständig definiert. Dadurch bleibt es „hinter“ der Rollenstruktur und ihren gesellschaftlichen Funktionen Individuum „ineffabile“. Es gibt den Menschen daher zwar nicht außerhalb irgendwelcher Rollen, vielmehr kann er auch sich selbst nur durch und in Rollen begegnen; aber man billigt ihm „einen Abstand von seiner gesellschaftlichen Existenz zu, ... der einzelne ist nie ganz das, was er ‚ist‘“.¹⁴ Der Begriff der Rolle entspricht daher „der Idee des Menschen als eines zwar auf eine soziale Rolle überhaupt verwiesenen, aber nicht durch eine bestimmte Rolle definierten Wesens“.¹⁵ Seine Individualität, die er einerseits nur im sozialen Zusammenhang, in der Begegnung mit anderen und auf diesem Umweg mit sich selbst, gewinnen kann, hebt sich andererseits dadurch keineswegs wieder auf, sondern wird gleichzeitig erfahren und gegen außen bewahrt. Der Rollenansatz beschreibt ein Grundverhältnis des Menschen zu seiner sozialen Gemeinschaft, in dem dem Prinzip der Menschenwürde entsprochen wird: sofern der Einzelne nicht in einer seiner Rollen „aufgeht“, bleibt die Subjektivität und Autonomie gewahrt. Sowohl der implizierte Abstand zwischen Rollenträger und Rollenfunktion als auch die Verschiedenheit aufeinander nicht rückführbarer Rollen garantieren einen Freiraum für das Indivi-

¹³ H. Plessner: Die Frage nach der *Conditio humana*. Aufsätze zur philosophischen Anthropologie, Frankfurt a. M. 1976, 66.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd. 68.

duum, der einem Akt der Anerkennung seiner Menschenwürde entspricht.¹⁶

c) Die Sittlichkeit der Gesellschaft

Bezeichnet „Moralität“ im engeren Sinne die subjektive Bedeutung des Ethischen, so ist mit „Sittlichkeit“ im nachkantischen, vor allem durch Hegels Rechtsphilosophie geprägten Sprachgebrauch die kollektive Moral in der Gesellschaft angesprochen. Wird der Begriff der Sittlichkeit gebraucht und nicht von vorneherein ein auf die subjektive Moralität verengter Moralbegriff, wird damit der Einbindung des Individuums in eine bestimmte Gesellschaft mit ihren jeweiligen Sitten, Handlungsvorstellungen und Normen Rechnung getragen, und zwar in der Weise, daß der kollektiven Moral auch „moralische“ Bedeutung für das autonome Individuum zugeschrieben wird: Normen sind dem einzelnen Subjekt „als Inhalte des kollektiven Bewußtseins jenes Lebenskreises vorgegeben ..., dem es angehört ... Das subjektive Apriori ... wird selbstverständlich vorausgesetzt und durch die Annahmeerwartung gerade angesprochen. Aber es ist undenkbar, daß ein Individuum aus dem ihm innewohnenden Apriori jene Konkretion leistet, die seine Existenz im vorgegebenen sozialen Kontext ... ermöglicht; das wäre einer Forderung vergleichbar, sich selbst eine Sprache zu schaffen.“¹⁷

Wie bestimmte Rollen treten dem Individuum auch bestimmte Normen „objektiv gegenüber“, deren Erfüllung

¹⁶ Vgl. R. Spaemann: Über den Begriff der Menschenwürde, a. a. O. 92.

¹⁷ W. Kluxen: Ethik und Ethos, in: Handbuch der christlichen Ethik II, Freiburg/Basel/Wien 1978, 518-532, 519.

gesellschaftlich erwartet wird. Daher kann die Sittlichkeit – zunächst – auch im Sinne von „Kultur“ verstanden werden: Handlungsmuster werden tradiert als Teil der gesellschaftlich bereits erbrachten Kulturleistung. Das gesellschaftliche Ethos wirkt in der Art einer Institution und erfüllt den Gehlenschen Begriff der „Entlastung“ und „Hintergrunderfüllung“.¹⁸

Dem verbindlich gemachten Anspruch muß begegnet werden; entsprechend kommt die subjektive Moralität zum Zuge, sofern Normen als solche erkannt und den Normvorstellungen entsprochen oder nicht entsprochen wird. Die Rede von „Sittlichkeit“ impliziert dabei, daß die Normen und Handlungsansprüche, denen sich das Individuum in der Gemeinschaft zu stellen hat, in der Regel bewährte und daher „gute“ Normen sind. Wenn der Einzelne in seiner Gemeinschaft ein Leben „gut“ führen kann, nämlich so, daß seine subjektive Persönlichkeit zum Tragen kommt, ist das gesellschaftlich geltende Ethos für den Menschen, der darin lebt und gut lebt, als „gut“ ausgewiesen. Sofern daher die moralische Verfaßtheit der Gesellschaft allgemein ihm ein „gutes Leben“ ermöglicht, kann ihm zugemutet werden, auch einzelne konkrete Normen anzunehmen und ihnen zu entsprechen. Ein Großteil der erhobenen sittlichen Ansprüche gegenüber dem Mitglied der sozialen Gemeinschaft wird insofern nicht mehr der jeweiligen moralischen Überlegung und Entscheidung bedürfen. Damit ist allerdings noch nicht gesagt, wie sich Moralität und Sittlichkeit so

¹⁸ Vgl. zu dieser Begrifflichkeit, die das Wesen der „Institution“ charakterisiert, bei ihrem Urheber A. Gehlen: Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen, Wiesbaden 1986, 71-21; vgl. W. Kluxen: Ethik und Ethos, in: Philosophisches Jahrbuch 73 (1966) 350.

verhalten, daß Normen sich als eindeutig sittlich ausweisen können, daß ein „falsches“ oder „schlechtes“ Ethos als solches qualifiziert werden kann, und was im Rahmen der Sittlichkeit eigentlich „Moralität“ heißt. Zunächst ist die Gesellschaft zumindest im Sinne von Kultur, Institutionen und Traditionen als Ort der „Sittlichkeit“ deutlich, die Hegel nur dem Staat zuschreiben wollte, demgegenüber die pluralistisch strukturierte Gesellschaft lediglich Entfremdung von der ursprünglichen Sittlichkeit bedeuten sollte.

d) Der Staat

Anders als Hegel betrachtet man heute in der Regel den Staat, ob man ihm Sittlichkeit zuschreibt oder nicht, primär funktional als zweckdienliche Einrichtung. Der Staat ist Herrschaftsordnung, die den divergierenden Teilsystemen der Gesellschaft gegenübersteht; er trägt Sorge für das „Allgemeine“, das die Gesamtheit der Gesellschaft betrifft: Sicherheit, Frieden, Schutz von Person und Eigentum, Ausgleich gesellschaftlicher Gegensätze, Durchsetzung des Rechts. Dadurch wird das Leben der Gesellschaft innerhalb seiner Rechts- und Friedensordnung in ihrer Pluralität gewährleistet. Der Staat bietet und garantiert die Rahmenbedingungen, unter denen die einzelnen Bürger und die Gesellschaft als ganze leben können.

Das klassische Modell des Thomas Hobbes charakterisiert den neuzeitlichen Staat: Weil der einzelne nichts von seinen naturgegebenen Rechten hat, wenn er sie permanent gegen die anderen geltend machen muß, treten alle ihre Rechte an einen Dritten ab, der Schutz und Ordnung gewährleistet, so daß die Menschen im so entstandenen „souveränen“ Staat ihre nunmehr einge-

schränkten und neu zugeteilten individuellen Rechte ausüben können. Indem der Staat den Frieden gegen den Bürgerkrieg sichert, ermöglicht er die Lebensgestaltung nach Wunsch. Problematisch beim Hobbesschen Leviathan ist allerdings, daß die Bürger nicht vor dem allmächtigen Staat geschützt sind, so daß sie unter Umständen ihre Rechte wiederum nicht wahrnehmen können. Bleibendes Kennzeichen dieses Staatsmodells ist jedoch das Gewalt- und Gesetzgebungsmonopol:¹⁹ nur so kann der Friede untereinander gewahrt sein, wenn eine Instanz über den gesellschaftlichen Teilsystemen und den Individuen Gewalt ausüben darf. Eine willkürliche Ausübung dieser Gewalt würde den Zweck aber wieder aufheben; mit dem Gewaltmonopol sollen daher Recht und Gerechtigkeit durchgesetzt werden. Nach außen soll der Staat bei Hobbes den Frieden durch Verträge sichern; weil es aber keine internationale, das Recht wirksam durchsetzende Gewalt gibt, muß er für den Notfall den Krieg „vorbereiten“, d. h. gerüstet sein.

Insofern der Staat die Möglichkeit eines freien Lebens der Bürger durch seine Friedens- und Rechtsordnung erwirkt, ist er nicht mehr nur „funktional“, sondern auch um des „guten“ Lebens willen da. Es muß zwar nicht der Staat sein, der diese Möglichkeit gewährleistet; in einheitlichen „primitiven“ Kulturen lassen sich staatliche und gesellschaftliche Aufgaben nicht unterscheiden. Die Ausdifferenzierung der Funktionen in der historischen Entwicklung hat den Staat jedoch als das beste Mittel zur Bewältigung der Aufgaben erwiesen, die die allgemeinen Interessen einer Gesellschaft betreffen. Sicherung des Lebens und damit auch des guten Lebens ist deshalb nun-

¹⁹ Vgl. J. Isensee: Staat (I-VII), in: Staatslexikon III, Freiburg/Basel/Wien 1987, 133-157.

mehr staatlicher Auftrag. Der Staat legitimiert sich sowohl durch die Schutzfunktion als auch dadurch, daß er mit diesem Schutz die Existenzmöglichkeiten der in ihm lebenden Bürger sichert. Die Individuen sind damit nicht nur dem „Krieg aller gegen alle“ enthoben, sie finden auch die Bedingungen der Möglichkeit einer *sittlich-moralischen* Existenz im Staat gegeben. Der Bürger kann seinen Daseinssinn wählen und ein gewähltes gutes Leben auch durchführen. Sofern damit der Staat Sittlichkeit und Moralität bedingt, gewinnt er selbst sittliche Bedeutung: „Die Staatsgewalt legitimiert sich moralisch durch die moralische Bedeutung ihrer Leistung.“²⁰

e) Die Sittlichkeit des Staates

Es ist nicht die Aufgabe des Staates, für die Moral und das sittliche Verhalten der einzelnen Bürger direkt zu sorgen und sie zu „bewirken“ – Moralität bleibt Sache der Person –, vielmehr schafft er die dafür nötigen Bedingungen durch Sicherung und gegenseitige Begrenzung der Freiheit. Der moderne Staat versteht sich, anders als etwa die mittelalterlichen Herrscher, dem Wohl der Bürger verpflichtet in dem Sinne, daß er die Möglichkeiten und Garantien bieten soll, aber nicht inhaltlich festlegt, worin das Wohl nun zu bestehen habe. Seine Sorge ist formaler, nicht materialer Art.

Der Begriff des „guten Lebens“ scheint daher in bezug auf die sittliche Relevanz des Staates nicht mehr geeignet, weil er traditionell eine inhaltliche Bestimmung dessen, was ein gutes Leben ausmacht, impliziert. Angesichts der innergesellschaftlichen Pluralität wäre eine Definition

²⁰ W. Kluxen: Über die Moralität staatlicher Normsetzung, a. a. O. 66.

aber Auferlegung einer von vielen möglichen Lebensvorstellungen, die immer nur die eines Teils der Gesellschaft sein können. Der Staat ist daher dem guten Leben in eben dem formalen Sinne verpflichtet, daß er „gut“ und „nicht gut“ nicht material bestimmt, sondern von den gesellschaftlichen Vorstellungen selbst austragen läßt. Die letzte Entscheidung ist so dem Individuum zuerkannt, auf das es moralisch „ankommt“ und das selbst seinen Daseins- und Handlungssinn wählen und verantworten können muß. Gewissensfreiheit und Toleranz gehören daher konstitutiv zu diesem Staatsverständnis. Diese Rechte des Individuums sind durch das Prinzip der Menschenwürde begründet; der Staat muß sich daran messen lassen, wieweit er diesem Prinzip entspricht, d. h. wieweit er den nötigen äußeren Freiraum der Autonomie ermöglicht und ihre tatsächliche Ausübung gewährleistet. Auch der „wertneutrale“ moderne Staat ist daher „wertgebunden“, denn er wäre nicht als neutral gegenüber inhaltlichen Bestimmungen gelungenen Lebens zu erkennen, ginge er nicht von seiner Wertgebundenheit an das grundlegende vorstaatliche Prinzip subjektiver Moralität aus. Der pluralistische Staat, besser der Staat in der pluralistischen Gesellschaft entspricht dieser Einsicht: nur durch die vorgängige Anerkennung personaler Moralität und des Subjekts als „Zweck an sich selbst“ ist die Pluralität der Gesellschaft affirmiert und der Staat dementsprechend bestimmbar; gerade im Rahmen einer pluralistischen Gesellschaft ist der Staat dem Prinzip der Menschenwürde streng verpflichtet.

Der Gegenbegriff zur Moralität als der subjektiven Seite der Moral ist in bezug auf die staatliche Normsetzung und ihre Befolgung durch die Staatsbürger der Begriff der Legalität. Damit ist – in Anlehnung an den kantischen Sprachgebrauch – die formale Konformität zum

Gesetz und „äußere Rechtmäßigkeit des Handelns“,²¹ der keine moralische Zustimmung entsprechen muß, gemeint. Konsequenz dieser nicht eigentlich „moralisch“, sondern lediglich sozial notwendig geforderten Legalität ist aber, daß der Staat dann „zwingen“ darf, weil er damit die subjektive Moralität eben nicht betrifft – weder fordert noch beeinträchtigt: „Das der Vernunftmoral komplementäre Recht muß auch gegenüber der Vorstellung seiner moralischen Unzulänglichkeit zwingen können, denn nur darin hat es nun seine Legitimität.“²²

Wäre aber andererseits Sittlichkeit im Staat verwirklicht, müßte das Individuum in seiner Moralität dieser Sittlichkeit unbedingt entsprechen; das Gewissen würde irrelevant, da zur Prüfung, Beurteilung und Verantwortung kein Anlaß bestünde – der vollendeten Sittlichkeit muß zugestimmt werden, es bedarf nicht länger eigener moralischer Entscheidung. Ein Staat, der zwischen subjektiver Moralität und objektiver Sittlichkeit nicht trennte, hätte daher totalitären Charakter: er bedeutet den „terreur“ der Tugend.²³ Den Staat mit Sittlichkeit zu identifizieren, beinhaltet die Nicht-Anerkennung jenes Freiraums, den das moralische Subjekt im Sinne seiner Autonomie und Menschenwürde beanspruchen kann. Die Reduzierung des Verhältnisses auf Legalität als Konformität trägt andererseits die Gefahr in sich, daß der Staat sich auch als

²¹ B. Guggenberger: Legalität und Legitimität, in: W. Mickel (Hg.): Handlexikon zur Politikwissenschaft, Bonn 1986, 267-272, 268.

²² J. Simon: Moral oder Gerechtigkeit? Überlegungen zu einem Grundproblem der metaphysischen Ethik, in: H. Nagl-Docekal (Hg.): Überlieferung und Aufgabe. Festschrift für E. Heintel, Wien 1982, 195-211, 199.

²³ Vgl. H. Lübke: Praxis der Philosophie – Praktische Philosophie – Geschichtstheorie, Stuttgart 1978, 61-96; und H. M. Baumgartner: Zum Verhältnis von Politik und Moral, in: W. Oelmüller (Hg.): Politik und Moral. Entmoralisierung des Politischen?, Paderborn 1987, 107 ff.

reiner Machtstaat durchsetzen kann, in dem die getroffene Entscheidung gilt, weil sie getroffen ist, nicht weil sie der in der Gesellschaft gegebenen Sittlichkeit oder dem Prinzip der subjektiven Moralität entspricht.

Der Staat fordert primär Legalität; Befolgen der Gesetze ist die Mindestvoraussetzung, daß die staatliche Herrschaft, das Ordnungs- und Rechtssystem überhaupt durchsetzbar sind. Die äußere Konformität läßt das Gewissen des Einzelnen vorerst unberührt; die Loyalität muß sich nicht auf inhaltliche Zustimmung zu einzelnen Gesetzesvorschriften gründen. Das konforme Verhalten wird zugemutet, sofern die rechtliche Norm ihrerseits der zugrunde gelegten Legalität entspricht. Die Legitimation des Gesetzes ist damit noch nicht garantiert – ein legal zustande gekommenes, aber ungerechtes Gesetz kann dann nicht zur Konformität verpflichten, wenn es dem Gewissen widerspricht. Auch im „Idealfall“ des demokratischen liberalen Verfassungsstaates kann es ungerechte Gesetze von Bedeutung geben, so daß sich Legalität und Legitimität keineswegs decken müssen – es bleibt ein „Rest“,²⁴ so daß das Gewissen des Einzelnen immer gefordert bleibt.

Andererseits ist der Staat „sittlich“ im Dienste der Sittlichkeit, in ihrer Ermöglichung; damit hat er jedoch eine eigene, genuin moralische Bedeutung. Wenn er sich dadurch legitimiert, daß er moralische Existenzmöglichkeiten eröffnet, dann „rechtfertigt (er) seine Existenz als eine solche, die an sich von moralischer Bedeutung ist“,²⁵ denn: „Sofern durch ihn moralische Leistungen zustande

²⁴ Vgl. J. Habermas: Ziviler Ungehorsam – Testfall für den demokratischen Rechtsstaat, in: ders.: Die Neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt a. M. 1985, 79-99.

²⁵ W. Kluxen: Über die Moralität staatlicher Normsetzung, a. a. O. 81.

kommen, die ohne ihn nicht möglich wären, erweist er sich als moralische Größe eigenen, nicht abgeleiteten Rechts.“²⁶ Daher kann der Staat nicht nur legale, sondern sittliche Bedeutung und moralische Qualität beanspruchen. Wenn er Freiheit und Moralität gewährleistet, gewinnt er damit selbst „Moralität“ und einen eigenen moralischen Anspruch. Der Bürger verdankt Wählbarkeit und Durchführbarkeit einer Existenz gemäß seinem sittlichem Subjektsein den staatlichen Normen und Institutionen, daher begegnen sie ihm mit moralischer Verbindlichkeit und können beanspruchen, daß er ihnen auch aus „Moralität“ Folge leistet.

Diese Verbindlichkeit haben sie, sofern sie den Erfordernissen des guten Lebens, d. h. der individuellen freiheitlichen Lebensgestaltung entsprechen – sie müssen sich daher inhaltlich als solchermaßen qualifiziert ausweisen. Zwar trägt der Staat formal Sorge für das „gute Leben“, aber in Gesetzen mit jeweils bestimmtem Inhalt; diese müssen sich material beurteilen lassen. Die Gewissensfreiheit erfordert deshalb ein grundsätzliches Widerstandsrecht und ein Auswanderungsrecht, für den Fall, daß auch bei gewährleisteter Friedensordnung durch die Staatlichkeit relevante Normen diesen inhaltlichen Anforderungen nicht entsprechen. Im Einzelfall kann auch eine ungerechte Norm akzeptiert werden, wenn die staatliche Ordnung insgesamt als gut und dem Prinzip der Menschenwürde und -rechte angemessen erscheint. Im demokratischen, liberalen Verfassungsstaat ist daher in der Regel weder „Widerstand“ noch Auswanderung nötig. Allerdings besteht die Anforderung an den Staat, daß Gesetz und Recht einsichtig und als in einem Be-

²⁶ Ebd. 71.

gründungszusammenhang vernünftig erweisbar sein müssen.

Der Staat begrenzt die Freiheit aller, so daß sie sich mit der gleichen Freiheit aller verträgt, zugleich begrenzt die Freiheit der Bürger die Macht des Staates – die Idee der Menschenrechte schützt *vor* dem Staat. Die Ordnungsaufgabe des Staates ist inhaltlich dabei bestimmt von den allgemeinen sittlichen Vorstellungen der Gesellschaft, die dem Staat vorausliegen, so z. B. in der pluralistischen Gesellschaft vom Prinzip der Menschenwürde. Weder ein reiner Machtstaat, dessen Entscheidungen an sich schon Recht sind, noch eine herrschaftsfreie Gesellschaft ohne Staatlichkeit sind demgegenüber haltbar. Der Staat herrscht nicht nur, weil er Zwang ausübt, sondern „weil er auf der Ebene des praktischen Miteinander eine Friedensordnung sichert“.²⁷

f) Staat und Gesellschaft

Die Differenzierung von Staat und Gesellschaft erlaubt dem Individuum, in keiner der beiden Kollektivformen „aufzugehen“; vielmehr ist „ihr Dualismus die Bedingung der ausdifferenzierenden Realisierung der Momente menschlicher Selbstverwirklichung“.²⁸ Der das Individuum auch moralisch beanspruchende Staat ist deshalb nicht von der totalitären Art der „terreur“-Sittlichkeit, weil er stets nur *eine* der die Sittlichkeit prägenden Größen ist. Seine Normen sind grundsätzlich partieller Na-

²⁷ Ebd. 66.

²⁸ R. Spaemann: Einleitung, in: P. Koslowski: Gesellschaft und Staat, a. a. O. XVII; vgl. E. W. Böckenförde: Die verfassungstheoretische Unterscheidung von Staat und Gesellschaft als Bedingung der individuellen Freiheit, Opladen 1973.

tur, seine Sittlichkeit ergänzungsbedürftig. Gesellschaft und Staat füllen die Sittlichkeit nicht vollständig, sondern stets nur partiell aus. Die Inhalte der subjektiven Moral werden weder vom Staat noch von der Gesamtgesellschaft so bestimmt, daß die Sittlichkeit darin aufgehen würde.

Sittlichkeit ist also – entgegen Hegels Rechtsphilosophie – nicht primär dem Staat als Sachwalter des Allgemeinen zuzuschreiben; im vorigen Abschnitt haben wir sie vielmehr der Gesellschaft und der von ihr erbrachten und tradierten Kultur zugeschrieben. Der Staat partizipiert an der Sittlichkeit und gewinnt ein eigenes moralisches Recht und normative Verbindlichkeit, indem er die gesellschaftliche Sittlichkeit und die subjektive Moralität konkret werden läßt. Dabei ist er formal auf das universale Prinzip der Menschenwürde verpflichtet, inhaltlich auf materiale Bestimmungen des Guten Lebens in den gegebenen Auslegungstraditionen, die in der Gesellschaft vorliegen und die im Hinblick auf das allgemeine Prinzip aktualisiert werden. Auch wenn Gesellschaft der weitere Begriff ist als Staat, ist ein Staat immer auf eine Gesellschaft bezogen, nämlich das Staatsvolk; in dieser Gesellschaft liegen bereits inhaltliche Bestimmungen dessen, was ein gutes Leben sei, vor. Gesellschaftliche traditionelle Vorgaben machen dementsprechend auch den Teil aus, der als vorgängig der staatlichen Normgebung entzogen sein soll.

Dennoch ist der Staat gegenüber der pluralen Gesellschaft als die Instanz festzuhalten, die als einzige Allgemeinverbindlichkeit beanspruchen kann. Die staatlichen Gesetze und Normen gelten für alle, auch gesetzliche Regelungen für Einzelfälle sind allgemein, sofern sie von allen zu beachten sind. Durch das Rechtssystem und die Herstellung der Ordnung mit Hilfe des Gewalt- und Ge-

setzungsmonopols schafft der Staat gegenüber der plural strukturierten Gesellschaft daher tatsächlich Einheit durch Allgemeinheit. Er verliert an – moralischer – Autorität, wenn diese Allgemeinheit nicht erkennbar ist, wenn Einzelinteressen gesellschaftlicher Gruppen in nicht einsichtig zu machender Weise dominieren.

Die Grenzen von Staat und Gesellschaft sind zwar nicht „scharf“ gezogen; dennoch ist ihre Unterscheidung – nicht Trennung – sinnvoll und wünschenswert, sofern sie für das Individuum bei aller sittlichen Einbindung Freiheit gegenüber beiden Kollektivformen bedeutet.

2. *Ethos*

Die Frage nach dem eigentlich „Moralischen“ im Verhältnis von Individuum und Kollektiv, wie es Staat und Gesellschaft sind, ist die Frage nach dem Verhältnis von subjektiver Moralität einerseits und gegebener Sittlichkeit andererseits. Ist subjektive Moralität eine absolute unbedingte Position des Menschen als „Zweck an sich selbst“ – „unmittelbar zu Gott“ –, dann erscheint die konkrete gesellschaftliche Moral als nur relativ, bedingt und vermittelt und insofern in ihrer Bedingtheit kaum von Bedeutung für die unbedingte Moralität des Subjekts. Die Frage erweist sich als das Problem von *Bedingtheit und Unbedingtheit*.

Der Mensch ist, in einer kantischen Formulierung, „vernünftige Natur“, Vernunft in Natur, in natürlich gegebenen und sozialen Bezügen. Als Ganzheit ist der Mensch weder von seiner naturalen Konditionierung noch von den sozialen Kontexten, in denen er durch Geburt in einem Lebenszusammenhang steht, zu trennen. Die „Tätigkeit der Vernunft ist ... nicht die einer absoluten,

sich selbst erzeugenden Subjektivität“, vielmehr „erfährt das Subjekt zugleich seine Herkunft aus Möglichkeiten außerhalb seiner selbst ... Offen ist für die Neuzeit nicht die Frage, ob das handelnde Subjekt bedingt ist, sondern von welchem Ansatz her die Struktur dieser Bedingtheit bestimmt ist und wie sie mit der Unbedingtheit der Selbstbestimmung des Subjekts vermittelt werden kann.“²⁹ Der Hinweis auf die Tatsache der Bedingtheit heißt deshalb noch nichts; es gilt, in einem Begründungszusammenhang Bedingtheit und Unbedingtheit in ihrer Vermittlung aufzuweisen.

Auf die soziale Bedingtheit zugespitzt – unter weitgehender Ausklammerung der naturalen Bestimmungen – verschärft sich die Problematik; denn während die Bedingungen der Naturexistenz des Menschen als „Vernunft in Natur“ universal gelten, zeichnet sich die soziale Einbindung durch ihre evidente Kontingenz aus. Die Differenzen zwischen Kulturen und Moralen sind so offensichtlich – der Relativismus ein klassisches moralphilosophisches Thema –, daß die Bedingtheit unabweisbar deutlich zum Vorschein kommt. Während daher Natur als allgemeines unhintergehbare Datum menschlicher Existenz eingeordnet werden kann, tritt die kulturrelative Prägung der Sittlichkeit als „Heteronomie“ der Autonomie des Subjekts gegenüber. Die kontingente kollektive Moral verpflichtet das Individuum mit moralischer Kraft: die Vermittlung von Bedingtheit und Unbedingtheit muß daher eine mögliche „absolute“ Bedeutung des nur „relativ“ Geltenden für das Subjekt ausmachen können: es ist das Problem der *Verbindlichkeit von Kontingentem*.

²⁹ L. Honnefelder: Die ethische Rationalität der Neuzeit, a. a. O. 27.

a) Begriff des Ethos

Als Begriff für die kollektive Sittlichkeit bietet sich „Ethos“ an. Im Gegensatz zur vieldeutigen Rede von „der Moral“,³⁰ die an „bürgerliche Moral“ oder die „Moral der Truppe“, heute „corporate identity“, erinnert – der Begriff der „Moralität“ sollte der subjektiven Persönlichkeit vorbehalten bleiben –, und im Gegensatz zu „Sittlichkeit“, die an Hegels substantielle Sittlichkeit mit ihren systematischen Problemen anknüpft, ist Ethos der umfassendere und offenere Begriff.³¹

Bei Aristoteles schließt Ethos „öffentliche Sitte und individuelle Haltung in einem“ ein.³² Das kann nach der „Entdeckung des Individuums“ in der Neuzeit nicht mehr der Fall sein. Ethos meint in einer zeitgemäßen Bestimmung von Wolfgang Kluxen, dessen Ethik des Ethos wir folgen, den „Inbegriff der Normen und normativen Gehalte, die in einer gegebenen Gruppe oder menschlichen Existenzweise als maßgeblich für das Verhalten und Handeln angesehen werden“; es betrifft daher „die Gesamtheit des Handlungsfeldes und seiner normativen Gestaltung“.³³ Damit ist gesagt, daß das Individuum, das in einer bestimmten Gruppe lebt, wenn es moralisch

³⁰ Vgl. H. M. Baumgartner: Gründe für die ebensowohl systematische wie geschichtliche Notwendigkeit einer philosophischen Ethik, in: G. Frey, J. Zelger (Hg.): Der Mensch und die Wissenschaften vom Menschen, Innsbruck 1983, 557-565, 559 f.

³¹ Für eine lediglich neue Formel der alten guten „Sitte“ hält R. Bubner Ethos, in: Geschichtsprozesse und Handlungsnormen, a. a. O. 177, vgl. dagegen zum Unterschied von „Sitte“ und „Sittlichkeit“ W. Korff: Normen als Gestaltungsträger menschlichen Daseins, in: Handbuch der christlichen Ethik I, Freiburg/Basel/Wien 1978, 114-125.

³² G. Bien: Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles, Freiburg/München 1972, 226.

³³ W. Kluxen: Ethik und Ethos, in: Handbuch der christlichen Ethik II, a. a. O. 519 f.

handelt, dies in einem bereits normativ gestalteten Rahmen tut. Naturale Bedingungen können das Handlungsfeld zwar begrenzen, aber nicht normieren; demgegenüber hat das sozial verbindlich geltende Ethos normierenden, das zu Tuende und zu Lassende bestimmenden Charakter: der Raum möglicher moralischer und nicht-moralischer Handlungen ist im Ethos material bereits ausgelegt. Seine Normen sind daher „normativ“, sofern sie durch die Bestimmung und Determinierung des Handlungsraums Bedeutung für die subjektive Moralität in materialer Weise haben. Es sind nicht nur begrenzende und einschränkende Bedingungen negativer Art, sondern Bestimmungen positiver Natur.

Auch Normen, „die als unbedingt und unabhängig von jeder sozialen Anerkennung gültig angenommen werden“, sind „faktisch primär durch soziale Vermittlung gegeben ... In der sozialen Vermittlung wird die unbedingte und allgemeine Norm auf den Inhalt des faktischen Lebenskreises bezogen, auf ihn hin ausgelegt und somit konkretisiert.“³⁴ Allgemeingültigkeit einer universalen Norm wie etwa der Idee der Menschenwürde widerspricht daher nicht ihrer Auslegung in einem gegebenen kulturellen Rahmen, die sich als Konkretion des Allgemeinen erweist. Bedingung für die konkrete Normierung ist damit zugleich der mögliche Begründungszusammenhang im Hinblick auf die allgemeine Norm. Die Normativität des Ethos bleibt daher nicht „neoaristotelisch“ auf das Postulat „je schon“ gelebter Sittlichkeit reduziert; es weist sich durch Vernünftigkeit aus. „Vernunft“ charakterisiert ein Ethos zunächst in dem alleine unzureichenden Minimalsinn, daß es funktioniert; ein sich bewährendes Ethos kann nicht unvernünftig sein.

³⁴ Ebd. 419.

Zum zweiten vermag die Reflexion ein Ethos als eine mögliche Konkretion des Allgemeinen zu verdeutlichen, wenn nämlich darin ein geglücktes Leben geführt werden kann und das „Menschsein des Menschen“ wirklich wird. Nicht nur für die nachträgliche moralphilosophische Reflexion, sondern für den Einzelnen in seinem Ethos weist sich dieses moralisch dadurch aus, daß er darin im Sinne eines für ihn „guten Lebens“ leben kann. Damit muß nicht festgelegt sein, was für jeden einzelnen „gut leben“ heißen soll; es heißt nur, daß im gegebenen Ethos ein gewähltes und gestaltetes Leben erfahrbar und durchführbar ist. Der Einzelne kann daher auch in seiner „Unbedingtheit“ nur nach dem Rahmen seines Ethos beurteilt werden: wenn es ihm als gut erscheint, kann er sich moralisch zu Recht daran halten. Sollte sich ein Ethos in seiner Gesamtheit als nicht angemessen erweisen, sofern es eine Verwirklichung des Menschseins nicht ermöglicht, wird es zugrunde gehen oder korrigiert werden müssen.

„Das faktisch-kontingente Ethos ist für den einzelnen eine notwendige Bedingung seiner Moralität: in ihm erfährt er sich als Person, an seinen Normen lernt er Gut und Böse, ihm werden Beispiele und Leitbilder menschlichen Gutseins dargeboten, er findet eine Auslegung des Daseinssinnes vor, im Hinblick auf die er selbst sein Dasein sinnvoll gestalten kann. Das Allgemeine des ‚Sittengesetzes‘ ... ist dem einzelnen in seinem Ethos gegenwärtig und nur in diesem. Die strenge Forderung nach Gehorsam gegenüber dem Sittengesetz transformiert sich in die nach Konformität zum Ethos.“³⁵

Das Subjekt ist der eigenen Moralität nicht „enthoben“, wenn auch „entlastet“, sofern ihm das Ethos als Teil der

³⁵ Ebd. 527.

Kultur, ihrer Institutionen und Traditionen begegnet. Sein Handeln, seine Entscheidung und Verantwortung für den gewählten Daseins- und Handlungssinn innerhalb des Ethos ist Angelegenheit der subjektiven Moralität. Als konkrete Person ist das Subjekt dabei auf die normierende Ausstattung des bereits konkretisierten normativen Rahmens, des Ethos, angewiesen.

Das Ethos ist aber nicht als ein Set von Handlungsregeln zu denken, die für alle Mitglieder gleichermaßen gelten würden, sondern als „Inbegriff“ der Normen und normativen Gehalte, nach der Art eines zugrundeliegenden Verhaltens„stils“. Durch das Ethos wird auch nicht jedes Handeln vollständig und „ohne Rest“ geprägt; selbst in einem relativ einheitlichen „geschlossenen“ Ethos bleibt die Konkretion im einzelnen Handeln notwendig. Das Ethos, von dem bisher die Rede war als normativer Gesamtauslegung des gegebenen Handlungsfelds, ist deshalb zu differenzieren: es ist „mehrstufig“.³⁶ Im „Gesamtetos“ sind die allgemeinen Normen präsent; unterhalb dieser Ebene gibt es verschiedene „Ethosformen“,³⁷ die sich innerhalb des Ethos, aber mit spezifischen mehr oder minder beträchtlichen Unterschieden zueinander, bewegen; weiterhin sind „Sonderformen“ möglich, die ebenfalls zum gesamten Ethos dazugehören, jedoch nur für einen stark eingegrenzten Bereich gelten. Damit ist das Individuum immer noch nicht so „determi-

³⁶ Mit dem Begriff der „Mehrstufigkeit“ führt Honnefelder den Kluxenschen Ethosbegriff weiter, vgl.: Menschenwürde und Menschenrechte, a. a. O. sowie: Wahrheit und Sittlichkeit. Zur Bedeutung der Wahrheit in der Ethik, in: E. Coreth (Hg.): Wahrheit in Einheit und Vielheit, Düsseldorf 1987, 147-169.

³⁷ Als Plural von „Ethos“ – anstelle des im deutschen Sprachgebrauch nicht üblichen griechischen Plurals „ethe“ – sei im folgenden von „Formen des/von Ethos“ die Rede.

niert“, daß es nicht selbst noch ein „persönliches Ethos“ sich entwerfen müßte. Ein Beispiel: Als allgemeines Gesamtethos kann für die europäisch-abendländische Welt die Anerkennung des Prinzips der Menschenwürde sowie daraus folgende Regeln allgemeiner Art gelten, wie Religions- und Gewissensfreiheit, Selbstbestimmung, Schutz des Lebens als biologischer Grundlage u. a.; dennoch gibt es im gemeinsamen Haus Europa Unterschiede in den Ethosformen, die unterhalb dieser Allgemeinheit des Gesamtethos liegen – Religionsfreiheit heißt in Frankreich Laizismus, in England und Deutschland nicht. Zu dieser Differenzierung können nicht nur Landesgrenzen, sondern auch Konfession, Geschlecht, Gruppenzugehörigkeit beitragen. „Sonderformen“ wären etwa bestimmte Auffassungen von Berufsethos – Arzt, Politiker, Arbeiter. Das Ethos in pluralistischen, wie den hier angeführten europäischen Gesellschaften läßt sich als ein „offenes“ Ethos charakterisieren, das dem Einzelnen besonders viel Spielraum gibt und in sich eine große Fülle von Lebensmöglichkeiten des „guten Lebens“ birgt. Das Prinzip der Menschenwürde in Anerkennung des dafür nötigen Freiraums ist die ethische Grundlage dieses Pluralismus. Nur Verbote gelten in diesem Rahmen unbedingt; Normen und Regeln positiver Art sind prinzipiell konkret gestaltbar. Korrekturen und Verbesserungen sind in einem offenen Ethos weitaus eher möglich als in einer geschlossenen Kultur; daher zeigt es sich insbesondere als „vernünftig“ und, sofern es ein Mehr an „guten“ Lebensmöglichkeiten bedeutet, auch als „besser“. Seine Offenheit und Allgemeinheit hat dazu beigetragen, sich als „Menschheitsethos“, nach Art eines Gesamtethos, anzubieten; von der weltweiten Durchsetzung der Idee der Menschenrechte war bereits die Rede. Damit wird andererseits deutlich, daß „Men-

schenwürde“ und „Menschenrechte“ faktisch gelten, weil sie selbst *Bestandteil* dieses Ethos geworden sind: die universale Norm wird nur in sozialer Vermittlung erfahren; als wichtigstes Element, nämlich ihr Prinzip, ist daher die Menschenwürde und damit die subjektive Moralität im europäisch-abendländischen Ethos tradiert, historisch wirksam und anerkannt worden.³⁸

b) Moralität im Ethos

Die kollektive Sittlichkeit des Ethos wird nach dem Muster der Kultur tradiert und übernommen. Dennoch soll Moralität in ihrer unbedingten subjektiven Bedeutung „absolut“ und „autonom“ bleiben – wird nicht bereits im Begriff und Ansatz des Ethos doch wieder das Kollektiv über das Individuum gestellt und dessen eigene praktische Vernunft durch die gegebene Vernünftigkeit des Ethos so „entlastet“, daß sie nicht mehr „kritisch“ werden kann oder sogar soll?³⁹ Die Frage ist die, was in einer Ethik, die vom Ethos ausgeht, dann eigentlich noch „moralisch“ heißt.

Gegenstand der philosophischen Ethik sind Handlungen; moralische Handlungen unterscheiden sich von anderen, nicht unter dem Gesichtspunkt von Moralität stehenden Handlungen dadurch, daß sich in ihnen das sittliche Subjektsein des Menschen niederschlägt: in ihnen kommt die Selbstbestimmung des Menschen als Mensch, unter der Perspektive von Humanität und Freiheit, von Gut und Böse zum Ausdruck. Im Handeln, das unter der Differenz von Gut und Böse, von zu Tuendem und

³⁸ Vgl. R. Spaemann: Universalismus oder Eurozentrismus, in: K. Michalski (Hg.): Europa und die Folgen, Stuttgart 1988, 313-322.

³⁹ Vgl. H. Schnädelbach: Was ist Neoaristotelismus? a. a. O. 52 ff.

zu Lassendem steht, gibt das sittliche Subjekt nicht nur der einzelnen Handlung, sondern seinem Dasein einen bestimmten Sinn. Die Person ist nach Kluxen „alleiniges Zentrum absoluter Sinngebung“; die Erfüllung des Handlungs- und Daseinssinnes im Handeln verleiht diesem seine absolute Bedeutung, da es dabei um die ganze Person in ihrer Selbstzweckhaftigkeit geht. Jede moralische Entscheidung ist zugleich eine Entscheidung über „mich“, weil der Mensch nicht nur „tut“, sondern seine Ziele als Ziele weiß und handelt, „indem er Stellung nimmt“.⁴⁰ „Moralität“ heißt „für unser Handeln im Ganzen des Lebenszusammenhanges Rechenschaft abzugeben, und zwar vor einer von uns selbst als unbestritten anerkannten Instanz“.⁴¹ Die Unbedingtheit des Moralischen wird also nicht auf ein Bedingtes zurückgeführt; die absolute Bedeutung hat sie für sich selbst, nämlich für die handelnde Person. Das unbedingt verpflichtende Sollen folgt daher *in bezug auf* die Vervollkommenung und die Selbstbestimmung des Handelnden.

Die Erfahrung der Verbindlichkeit beruht auf einer Anerkennung des Handelnden, nämlich eben in seiner Stellungnahme zu dem als gut oder schlecht Erkannten. Das Pendant zur Anerkennung ist der Anspruch, der der handelnden Person begegnet und auf den sie positiv oder negativ antwortet. „Ansprüche“ werden von anderen Personen gestellt; als Mit-Subjekte können sie Rechte – und Pflichten andererseits – geltend machen. Der Bezug

⁴⁰ L. Honnefelder: Menschenwürde und Menschenrechte, a. a. O. 254 f.; vgl. ders.: Praktische Vernunft und Gewissen, in: Handbuch der christlichen Ethik III, Freiburg/Basel/Wien 1982, 19-43, bes. 38 ff.

⁴¹ O. Schwemmer: Der Universalitätsanspruch der Vernunft und der Wandel moralischer Erfahrungen. Philosophische Bemerkungen zum Werte- und Normenwandel, in: W. Kluxen (Hg.): Tradition und Innovation, Hamburg 1988, 201-218, 210.

auf die anderen wie auf die eigene Person macht daher die eigentlich moralische, nämlich personale Qualität des Handelns aus. Daher ist der soziale Zusammenhang, das Miteinander und Füreinander ebenso wie die Selbstbehauptung und -bestimmung für die subjektive Moralität konstitutiv. Ansprüche verbindlicher Art, die die Moralität und damit das Subjekt selbst treffen, können dementsprechend nur in einem sozialen Zusammenhang erhoben und geltend gemacht werden. Das heißt zum Beispiel für das Ethos, daß es nicht „von selbst“ gilt, sondern daß es Personen sind oder allgemeiner gefaßt die soziale Gruppe, die verbindliche, normative Ansprüche an ihr individuelles Mitglied stellt und so auch etwa Konformität und Kontinuität des Ethos verlangt. Das Ethos existiert nicht als „Natur“, sondern sozial, in der Gruppe oder Gesellschaft und ihrer gegenseitigen Kommunikation. Der „Anspruch“ des Ethos und seiner Normen tritt dem Individuum entgegen als intersubjektiv erhobener Anspruch.

Die Bildung der moralischen Persönlichkeit ist durch die Gemeinschaft geprägt, durch „Erziehung und Leitbilder“ nach Aristoteles, durch das Ethos als Kultur, das nicht lediglich Bedingungen der Möglichkeit von Moralität bietet, sondern den Raum sittlicher Handlungsmöglichkeiten eröffnet, indem es die materiale Struktur des Normativen bereits bestimmt hat. Auch universale Normen sind in ihrer sozialen Geltung auf die Vermittlung und Konkretion im Ethos angewiesen, weil die subjektive Moralität ihre Inhalte aus dem Ethos gewinnt; die subjektive, personale Bedeutung des moralischen Handelns bleibt dennoch absolut und unbedingt. Die Relevanz des konkret gegebenen Ethos wird nicht verständlich, solange man den konstitutiven Bezug der Person auf die anderen Mit-Subjekte vernachlässigt; das Ethos

„existiert“ sozial in Traditionen, Verhaltensmustern und normativen Gehalten, die in der sozialen Gruppe geltend gemacht werden und die das darin „gut“ lebende Individuum als verbindlich erhobene Ansprüche erfährt.

c) Ethos, Gesellschaft, Staat

Als eine solche, in einem Kommunikationszusammenhang stehende soziale Großgruppe wurde im vorhergehenden Abschnitt „Gesellschaft“ bestimmt. Insofern können wir als Träger des Ethos die Gesellschaft ausmachen. „Im Unterschied zu dem schöpferischen Einzelethos, welches immer den Charakter eines *Entwurfs* hat, stellt das Gesellschaftsethos einen *Bestand* dar, welcher dem einzelnen Gesellschaftsgliede *vorgegeben* ist. Im Unterschied zum gleichfalls vorgegebenen Bestand eines Gruppen- oder Rollenethos, das ausdrücklich übernommen werden muß, ist das Gesellschaftsethos in eben dem Sinne *notwendiger* Bestand des sittlichen Lebens, wie überhaupt gesellschaftliches Leben zur Natur des Menschen gehört.“⁴² Der Staat als Herrschaftsordnung gegenüber den Teilsystemen der Gesellschaft, der die Existenz der Gesellschaft als Ganzheit sichert und durch die Allgemeinheit seiner Friedens- und Freiheitsordnung für Einheit der gesellschaftlichen Pluralität sorgt, wäre demnach als „unter“ den normativen Vorgaben des gesellschaftlich geltenden Ethos stehend zu denken und der kollektiven Sittlichkeit verpflichtet, an der er partizipiert. Als Gesellschaft, die Träger eines Gesamtethos ist, war bereits von Europa, soweit es sich aus der Tradition des lateinischen Abendlands versteht, die Rede; es gibt si-

⁴² W. Kluxen: Ethik und Ethos, in: Philosophisches Jahrbuch 73 (1966) 350.

cherlich ein europäisches Kommunikationsverhältnis, so daß man von einer „europäischen Gesellschaft“ sprechen darf. Primär dürfte allerdings die Orientierung in der eigenen „Mutter“sprache den für das Individuum konstitutiven Kommunikationszusammenhang ausmachen. Das Ethos ist in einer Sprache gegeben, formuliert und sozial vermittelt; es kann nicht unabhängig von seiner sprachlichen Vermittlung gedacht werden. Die Angewiesenheit auf eine bestimmte Sprache entspricht dem Konkrektionscharakter und verdeutlicht den Zusammenhang mit der intersubjektiven Kommunikation innerhalb einer Gesellschaft und deren allgemeiner Kultur. Auch die Sinngebung des Handelns in ihrer letzten Bedeutung für den Handelnden ist durch das allgemeine Verständnis von Außen-, Innen- und Mitwelt geprägt, das sich in der Sprache und deren Weise der Welterschließung ergibt. Auch wenn grundsätzlich alle Sprachen übersetzbar sind, bleibt ein Rest, der nicht weitervermittelt werden kann. Humboldt hat maßgeblich die Perspektivität der „Welt“ durch ihre sprachliche Repräsentation herausgestellt: die Welt ordnet sich in den Strukturen der sie erschließenden Sprache. Die Charakterisierung des Ethos zeigt Affinität zur sprachlichen Verfaßtheit der menschlichen Gesellschaft: Sprechen bedeutet individuelle Mitteilung auf dem Hintergrund eines Allgemeinen, wobei das Individuelle individuell bleibt, aber sich ohne das Allgemeine weder finden noch artikulieren oder verstanden werden kann; das einzelne Wort erhält seine Bedeutung immer im Kontext.

Dennoch scheinen die sprachlich gegebenen Differenzen von Kulturen und den ihnen eigenen Formen von Ethos nicht als so relativierend wie die historisch bedingten Unterschiedlichkeiten. Das Problem von Bedingtheit und Unbedingtheit erscheint besonders problematisch

im Verhältnis von subjektiver Moralität und Geschichtlichkeit des Ethos, das deshalb eigens behandelt werden soll.

3. *Ethos und Geschichte*

a) Geschichtlichkeit des Ethos

Kontingente, nämlich nicht notwendige Entwicklungen kennzeichnen das Geschichtliche: alles könnte anders sein. Dabei macht die Kontingenz nicht nur aus, daß sich etwas „so oder anders“ verhalten kann, sondern daß das tatsächliche Eintreten einer der Alternativen nicht zwingend ist.⁴³ Kontingente Geschehnisse und Handlungskonstellationen lassen sich daher nicht in dem Sinne „rational“ auflösen, daß das kontingente Moment „weg“zuerklären wäre. Obwohl daher alles Geschichtliche auf Handlungen zurückgeführt werden kann, kann das tatsächliche geschichtliche Gewordensein nicht als Ergebnis von Handlungen und Entscheidungen hinlänglich verstanden werden.⁴⁴

Die Eigendynamik historischer Prozesse und dadurch bedingt die jeweilige geschichtliche Herkunft erscheinen „naturwüchsig“ – als Kräfte und Mächte nach Art der Natur. Die historisch entstandenen Lebens-, Kultur- und Ethosformen widersprechen auf den ersten Blick dem Universalitätsanspruch der Vernunft, die als struk-

⁴³ Vgl. R. Bubner: Geschichtsprozesse und Handlungsnormen, a. a. O. 38.

⁴⁴ Vgl. H. Lübbe: Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie, Basel/Stuttgart 1977; und: Die Identitätspräsentationsfunktion der Historie, in: Praxis der Philosophie – Praktische Philosophie – Geschichtstheorie, a. a. O. 97-122.

turell eine und identische ihrer eigenen Logik nach überall und für jedermann dasselbe vorschreiben müßte. Faktisch leben Menschen in sozialen und geschichtlichen Zusammenhängen, für die sie sich auch nicht in einem ursprünglichen „Akt der Anerkennung“ entschieden haben – so daß die universale Vernunft doch unmittelbar zur Geltung käme –, sondern die sie übernehmen, sofern sie sich für sie und ihre Gemeinschaft bewährt zu haben scheinen.

Mit dem Begriff des Ethos ist ein Konzept gewonnen, das das konkrete Ethos *als* Konkretion der allgemeinen Vernunft verdeutlichen konnte: das Allgemeine tritt nicht als Allgemeines auf, sondern in bestimmten Zusammenhängen als Bestimmtes, d. h. positiviert und negativ gegen anderes abgegrenzt, „Kontingenz“ ergibt sich durch die notwendig partikuläre Positivierung. Dennoch muß die einzelne Konkretion eben als Konkretion allgemeiner Vernunft erkennbar sein, sei es in der Reflexion auf die zugrundeliegenden Prinzipien des Ethos – die Mehrstufigkeit erlaubt eine Differenzierung von einzelnen Normen und normleitenden Prinzipien –, sei es im Ausweis für das „gut“ lebende Individuum und dessen allgemeinheitstfähige Vernunft: das Individuum urteilt selbst, ob ein geglücktes, der Moralität entsprechendes Leben gewährleistet ist. Dies kann es nun wiederum dadurch feststellen, daß es auf die Bewährung des Ethos in der Zeit sieht – Geschichtlichkeit als historische Bewährung spricht für das Ethos. Das „bewährte“ Ethos kann dementsprechend Konformität und in geschichtlicher Perspektive Kontinuität verlangen.

Historisches Gewordensein und damit Kontingenz entsprechen daher dem Charakter des Ethos als Konkretion und positiver Determination⁴⁵ des Allgemeinen. Die Pluralität der historisch ausdifferenzierten Lebensformen

ist somit in einer Ethik des Ethos affirmiert, weil sie selbst als vernünftig ausgewiesen ist – nämlich zur Struktur der allgemeinen Vernunft „in Natur“ gehörig –, und nicht ein zu überwindendes Hindernis auf dem Weg zur endlichen Durchsetzung ihres Universalitätsanspruchs. In dieser Konzeption ist auch der Einwand der Beliebigkeit der kollektiven Moral, die sich „so und auch anders möglich“ historisch ausgeprägt hat, zurückweisbar; durch die konstitutive Verwiesenheit der subjektiven Moralität des Individuums auf die materiale Normierung des Handlungsfelds kann das Ethos ihm mit einem Anspruch auf *moralische* Verbindlichkeit begegnen, der nicht beliebig, vielmehr von absoluter Bedeutung ist. *Im* Ethos erfährt das handelnde Subjekt die Gesetzgebung der allgemeinen praktischen Vernunft, und zwar als die einer kollektiven Vernünftigkeit.⁴⁶

b) „Geschichte“ und „Geschichtlichkeit“

Hält ein solches affirmatives Verständnis von Geschichte und Geschichtlichkeit gegenüber der kritischen, d. h. Grenzen ziehenden neueren Geschichtstheorie stand, zumal, wenn die Geschichts- und Kulturrelativität des Ethos in seine Normativität einbezogen wird?

Geschichte ist zu unterscheiden von Geschichtlichkeit; während Geschichtlichkeit im Sinne von menschlicher Endlichkeit und Kulturrelativität als anthropologische Konstante betrachtet werden kann, ist Geschichte im Kollektivsingular eine Begriffsbildung der „Sattelzeit“, die sich der Erfahrung des zunehmend beschleunigten

⁴⁵ Zum Begriff der Determination vgl. W. Kluxen: Ethik und Ethos, in: Philosophisches Jahrbuch 73 (1966) 339-355.

⁴⁶ Vgl. ders.: Ethik des Ethos, a. a. O. 49, 55.

Wandels, der immer größer werdenden Differenz von „Erfahrungsraum“ und „Erwartungshorizont“ und dem Auseinandertreten von Herkunft und Zukunft verdankt.⁴⁷ Von der menschlichen Zeitlichkeit und Endlichkeit her lässt sich dabei „die“ Geschichte nicht ableiten oder ihr Sinn angeben. „Geschichtliche“ Gesellschaften können auch ohne „Geschichte“, nämlich ohne ein historisches Bewußtsein existieren, sei es in der Vorstellung der Welt als eines Kreislaufs oder eines stehenden Jetzt, wo sich nichts eigentlich ändert; die Herausbildung eines historischen Bewußtseins ist erst möglich, wenn die Erfahrung und Idee eines grundsätzlich Neuen in der Geschichte⁴⁸ vorhanden ist.

Die allgemeine geschichtliche, sozio-kulturelle Prägung als Resultat menschlicher Bedingtheit, von der bisher im Zusammenhang von „Ethik und Geschichte“ die Rede war, ist also noch einmal analytisch zu trennen von Geschichte als einem spezifischen retrospektiven und interpretierenden Verhalten zu dieser geschichtlichen Gewordenheit. Die Rede von „der“ Geschichte und die Existenz eines historischen Bewußtseins implizieren eine Differenz zum historischen Geschehen, zu dem man sich sonst nämlich nicht in ein Verhältnis setzen könnte. Historisch überlieferte Traditionen und Institutionen sind demgegenüber als Kultur in der Lebenswelt ohne „Hiatus“⁴⁹ präsent und werden in sozialer Vermittlung und

⁴⁷ Vgl. R. Koselleck: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a. M. 1984; ders.: *Geschichte*, in: O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe II*, Stuttgart 1975, 647 ff.; H. M. Baumgartner: *Geschichte/Geschichtsphilosophie*, in: *Staatslexikon II*, Freiburg/Basel/Wien 1986, 924-936.

⁴⁸ Vgl. J. Simon: *Das Neue in der Geschichte*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 79 (1972) 269-287.

⁴⁹ Vgl. H. M. Baumgartner: *Thesen zur Grundlegung einer transzen-*

Akkulturation übernommen. Ermöglicht aber das einmal gegebene historische Bewußtsein in dieser Tradierung ebenfalls eine Distanz, rücken auch diese lebensweltlichen Gegebenheiten aus der Selbstverständlichkeit in den Bereich des im Handeln zu Kontinuierenden oder zu Korrigierenden: sie bedürfen der eigenen „historischen Erklärung“ und werden in den Bereich des relativ, wenn auch nicht beliebig Disponiblen einbezogen. Ist also das Reflexionsniveau erreicht, das „Geschichte“ gegenüber der geschichtlichen Herkunft bedeutet, trägt die Weitergabe von Traditionen weit mehr als in „traditionalen“ und nicht-geschichtlich denkenden Kulturen Entscheidungscharakter. Eine kritische Haltung gegenüber gegebenen Überlieferungen ist immer möglich, auch wenn, von der anthropologischen Entlastungsfunktion her gesehen, niemals eine vollständige Revision denkbar oder wünschenswert wäre. Die Entdeckung der Geschichte im Kollektivsingular und des historischen Bewußtseins in der „Sattelzeit“ hat also auch Bedeutung für die geschichtliche Gewordenheit der Kultur und mit ihr des Ethos. Wenn die geschichtliche Herkunft und damit auch die „Bewährung“ des Ethos, die seine Geltungskraft bedingt, durch prinzipielle Distanz in den Bereich des Relativierbaren, Kritisierbaren und Disponiblen gehört, muß gefragt werden, ob die Geschichtlichkeit des Ethos so überhaupt normativ relevant sein kann, sofern Geschichtlichkeit als bloße Gewordenheit das Ethos dem Sein-Sollen-Fehlschluß zum Opfer fallen ließe, Geschichte als retrospektives Verhalten zur geschichtlichen

dentalen Historik, in: H. M. Baumgartner, J. Rüsen (Hg.): Seminar Geschichte und Theorie, Frankfurt a. M. 1976, 274-302, bes. 280; Geschichtlichkeit/Geschichte, in: E. Braun, H. Radermacher (Hg.): Wissenschaftstheoretisches Lexikon, Graz/Wien/Köln 1978, 211-217.

Herkunft aber die Normativität des Ethos außer Kraft zu setzen scheint.

c) Geschichte als Konstrukt

Geschichte ist nicht alles vergangene Geschehen, und nicht alle Tatsachen der Vergangenheit sind schon geschichtliche Tatsachen. Die Retrospektive der historischen Erinnerung macht Sprünge und steht bereits in einer bestimmten Perspektive. Aus bloßen Tatsachen werden historische Ereignisse durch einen *Bedeutungszusammenhang*; dieser ergibt sich erst in der erinnernden und deutenden Erzählung von einer Gegenwart und deren Fragestellungen an die Vergangenheit aus. Geschichte hat daher „keine andere Daseinsweise als die lebendige Gegenwart der erzählenden Erinnerung“.⁵⁰ Die eigentlich geschichtliche Dimension ergibt sich erst in der retrospektiven Einordnung vergangenen Geschehens im Vorgang des Erzählens, das eben nicht „reproduziert“, sondern in dem aufgrund der Sprünge machenden Erinnerung „nur jeweils ausgewählte Haltepunkte des Veränderungsgeschehens festgehalten und in der Perspektive ihrer Bedeutung für die auszulegende Bestimmtheit des Gegenstandes oder Ereignisses aufgegriffen werden“;⁵¹ das spezifisch Geschichtliche liegt „in der dynamisierenden Erzählbeziehung“, der gegenüber die bloßen Daten und historischen „Geschäfte“ ihr Substrat ausmachen.⁵² Geschichte ist also eine Beschreibungsart vergan-

⁵⁰ H. M. Baumgartner: Thesen zur Grundlegung einer transzendentalen Historik, a. a. O. 282.

⁵¹ H. M. Baumgartner: Narrative Struktur und Objektivität, in: J. Rüsen (Hg.): Historische Objektivität, Göttingen 1975, 48-67, 56.

⁵² Ebd. 57.

gener Ereignisse und Prozesse und als solche nicht deren Reproduktion, sondern „konstruierende Wiederanordnung des Vergangenen nach Sinngesichtspunkten und gemäß den Daten“. ⁵³ Sie setzt dabei „für ihre, Wirklichkeit *als* Geschichte erdeutende Konstruktion die Konstitution der sinnlich konkreten Lebenswelt des Menschen als Basis und Material voraus“. ⁵⁴

Das Interesse an erzählendem Erinnern und so an Geschichte ist ein praktisches; die Wiederanordnung historischer Daten und Geschehnisse nach deren Bedeutungszusammenhang steht unter Sinnvorstellungen. Die Erzählung gestaltet sich „unter der Leitvorstellung eines vernünftigen und ganzen sinnvollen menschlichen Lebens“ und wird darum „keineswegs arbiträr, in einem Kontext möglichen und sinnvollen Handelns entworfen“. ⁵⁵ Geschichte steht als Erzählung in einem praktischen Kontext der Handlungsorientierung und Sinngebung. Die leitenden Sinngesichtspunkte ergeben sich in der intersubjektiven Diskussion; ihr „apriorischer“ und daher nicht beliebiger Bezugspunkt ist das Interesse der praktischen Vernunft an Sinn und Menschlichkeit des menschlichen Lebens, das sich im Fall des erzählenden Erinnerns auf die eigene Herkunft als „Geschichte“ bezieht. Geschichte ist daher nicht die selbstverständliche Form menschlicher Geschichtlichkeit; es gibt sie vielmehr, wenn und sofern sich das menschliche Vernunftinteresse in Geschichte und der Sinngebung des Geschichtlichen ausdrückt.

⁵³ H. M. Baumgartner: Kontinuität als Paradigma historischer Konstruktion, in: Philosophisches Jahrbuch 79 (1972) 254-268.

⁵⁴ H. M. Baumgartner: Thesen zur Grundlegung einer transzendentalen Historik, a. a. O. 277.

⁵⁵ H. M. Baumgartner: Kontinuität als Paradigma historischer Konstruktion, a. a. O. 268.

Dadurch steht die solchermaßen vom traditionellen Verständnis der „res gestae“ – als objektivem Geschehen wie dessen subjektivem Abbild⁵⁶ – durch die moderne Geschichtstheorie kritisch abgesetzte Geschichte von vorneherein, nämlich ihrer Konstitution als Konstruktion nach, in einem praktischen, intersubjektiven Handlungs- und Sinnzusammenhang. Damit ist aber zugleich die Brücke zu einer möglichen Normativität der Geschichte geschlagen. Geschichte kann nicht normativ bedeutsam sein, wenn eine „Ableitung“ von Geltung aus bloßer Faktizität behauptet würde, die automatisch dem Sein-Sollens-Fehlschluß unterläge. Nur sozial als verbindlich erhobene Ansprüche können normativ sein und dann die Moralität des Individuums betreffen – als intersubjektiv erst hergestellte Deutung der historischen Gewordenheit unter Sinn Gesichtspunkten bewegt sich Geschichte aber bereits in praktischem Kontext, und so kann sich mit Geschichte auch ein intersubjektiv geltend zu machender Anspruch überhaupt verbinden. „Geschichte“ verbleibt nicht im Deskriptiven, sondern „existiert“ als solche im Zusammenhang des menschlichen Vernunftinteresses am „guten Leben“. Sie ist nur vermittelt vorhanden; in dieser sozialen Vermittlung kann sie als Element von Kultur und Ethos auftreten. Ein „Sollen“ folgt nicht aus der faktischen Geschichte als vergangenem Geschehen, sondern aus einem sozial erhobenen Anspruch, der seinen normativen Gehalt und seine Unbeliebigkeit aus der solchermaßen als bedeutsam verstandenen Geschichte bezieht. Eine naturwüchsig verstandene Geschichte hätte dagegen wie auch die Natur einen

⁵⁶ Vgl. H. M. Baumgartner: Geschichte/Geschichtsphilosophie, a. a. O. 924.

das Handlungsfeld lediglich begrenzenden, nicht eigentlich normierenden Charakter.

Willkür in der Konstruktion verbietet sich dabei zum einen durch das „apriorische Bezugsfeld“, nämlich die Existenz des Menschen in Natur und Gesellschaft als Substrat sowie das „apriorische Interesse an der Humanität des Menschen“⁵⁷ als praktischer Perspektive, zum anderen dadurch, daß sich mit der Entstehung des Kollektivsingulars Geschichte auch die Geschichtswissenschaft herausbildet, die sich als Theorie, d. h. in den ihr gegebenen Grenzen, Perspektiven und Leitfragen „neutral“ und frei von direkten praktischen Sinnstiftungszusammenhängen, dem historischen Ablauf zuwendet, wie er eigentlich gewesen ist oder gewesen sein könnte.

Ethos und Geschichte verhalten sich also in einem doppelten Sinne zueinander. Die „Geschichte“ des Ethos, verstanden als seine kontingente historische Bedingtheit, schlägt sich nieder als kulturrelative Prägung und begegnet dem Individuum sozial verbindlich und unbeliebig als Teil seiner Lebenswelt. „Geschichte“ als Deutung der Herkunft und Rekonstruktion des Vergangenen in Sinn- und Bedeutungszusammenhängen „existiert“ ebenfalls sozial – nicht als Naturvorgabe –; das Interesse an Sinngebung des Geschichtlichen äußert sich als Geschichte, damit wird ihm im praktischen Kontext des Ethos eine Daseins- und Handlungssinn orientierende Relevanz zugewiesen. Dadurch, daß das geschichtlich Überkommene nicht einfach tradiert wird, sondern stets auch im „Hiatus“ zur Lebenswelt steht, bleibt es zwar schicksalhaft und bedingend, sofern an faktischen Geschehnissen und Entwicklungen durch Handeln nichts zu ändern ist; die

⁵⁷ Vgl. H. M. Baumgartner: Thesen zur Grundlegung einer transzendentalen Historik, a. a. O. 278.

Bedeutsamkeit ergibt sich aber in der Deutung und Bedeutungs*zuweisung* der Gegenwart, deren Weitergabe historisch überlieferter Traditionen somit keineswegs „heteronom“ ist, sondern eigene Entscheidung wird. Die Berücksichtigung der Erkenntnisse der Geschichtstheorie neueren Datums zeigt daher nicht, daß eine affirmative, nämlich als normativ bedeutsam verstandene Rede von der Geschichtlichkeit des Ethos nicht haltbar sei. Geschichte als Konstrukt widerspricht der Geschichte als geschichtlicher Gewordenheit nicht, vielmehr handelt es sich um zwei Ebenen, wobei sich die Gemeinsamkeit von Geschichte und Ethos in ihrer Intersubjektivität und ihrer Daseinsweise in sozialer Vermittlung zeigt. Affirmation und Tradierung sowohl des Selbstverständnisses der sozialen Kommunikationsgemeinschaft in Geschichte als auch des gesellschaftlich geltenden Ethos tragen damit Entscheidungscharakter. Geschichte wird immer wieder neu geschrieben, Normen können sich ändern, sinnlos oder korrigiert werden. Es gibt eine Verantwortung für das, was aus der Geschichte praktisch-politisch wird – weil sich so ein neuer Sinn vergangener Entwicklungsverläufe ergeben kann – ebenso wie eine Gestaltungsverantwortung nicht nur „vor“, sondern „für“ die ethischen Normen – weil es eben der Anerkennung ihrer Normativität bedarf. Diese Entscheidungen machen dann selbst wieder Geschichte, sofern im kulturellen Wandel Verändertes weitergegeben wird.

Das Allgemeine, so hieß es im vorhergehenden Abschnitt, begegnet dem Individuum konkret nur als Kollektivum; im Ethos erfährt es die Gesetzgebung der allgemeinen praktischen Vernunft als die einer kollektiven Vernünftigkeit. Diese kann dadurch andererseits nie die „letzte“ Verwirklichung, sondern immer nur eine partikulare, relative Konkretion sein, der gegenüber das All-

gemeine unmittelbar und dann kritisch gegen das bestehende Ethos berufen werden kann. Die Geschichte ist ebenfalls niemals Universal- oder Menschheitsgeschichte, sondern stets Geschichte eines Kollektivs. Die Distanz zum Gegebenen, zu den gesellschaftlich-geschichtlichen Bedingtheiten des Subjekts, die sich lebensweltlich niederschlagen, kann im Sinne seiner Freiheit verstanden werden als Freiraum für die Person, die nicht im Kollektiv aufgeht, als Verantwortung und Entscheidung für zu Tradierendes, für Daseins- und Handlungssinn. Die all-gemeinheitsfähige Vernunft kann sich jederzeit kritisch gegen das Bestehende wenden; das Konkrete muß sich als von allgemeiner Vernünftigkeit ausweisen lassen können. Distanz zur eigenen gesellschaftlich vermittelten „kollektiven“ Herkunft, die sich ergibt, wenn Traditionen nicht „naturwüchsig“ gelten, sondern in den Bereich des prinzipiell Entscheidungsfähigen rücken, setzt daher frei. Die Konzeption von Geschichte in der modernen Geschichtstheorie hilft daher, den Charakter des Ethos im Widerspiel von sozial erhobener Geltung, verbindlich gemachtem Anspruch und personaler Moralität besser zu verstehen, sofern es sich um dieselbe Struktur von sozialer Vermittlung und Entscheidung handelt; die eigentlich „moralische“, nämlich die personale Dimension, ergibt sich jedoch nicht „unmittelbar“ durch Geschichte, sondern, sofern im normativen Rahmen des Kollektivs, in dem das moralische Subjekt lebt und handelt, Ansprüche an die persönliche Moralität gestellt sind, die sich aus der Sinndeutung „Geschichte“ ergeben. Während allerdings jede menschliche Gesellschaft sich ein Ethos entwirft, gibt es nicht immer Geschichte als Beschreibungsform des Vergangenen in seiner gegenwärtigen Bedeutsamkeit. Der „praktische, intersubjektive Kontext“ des Kollektivs, das sich seiner Geschichte zur eigenen Selbstver-

ständigkeit versichert, ist im Ethos normativ verfaßt. Vollzieht sich die Sinnggebung der historischen Herkunft und der durch sie gegebenen Bedingtheiten in Geschichte, hat diese Geschichte einen ihr im und vom Ethos zugewiesenen Stellenwert. Die Verbindung mit normativen Geltungsansprüchen ist daher keine äußerliche, sondern durch die Konstitution von Geschichte im Zusammenhang des gesellschaftlichen Kontextes, der durch das Ethos verfaßt ist, mitgegeben.

B. Ethos und Nation

Nation ist zunächst eine Form politisch-sozialer Vergemeinschaftung, ein „Kollektivum“ wie Staat und Gesellschaft. Als Kollektivform wird Nation diesen auch in ethischer Perspektive ähnlich sein. Während es jedoch „Gesellschaft“ als sozialen Zusammenschluß immer gibt und „Staat“ sich als maßgebliche friedens- und einheitsstiftende Ordnungsmacht gegenüber der Gesellschaft historisch bewährt hat, ist „Nation“ weder eine Konstante menschlicher Vergemeinschaftung noch hat sie dieser gegenüber eine Funktion, die eindeutig angebbar und nicht durch anderes zu ersetzen wäre. Das Verhältnis zu Staat und Gesellschaft – und damit auch eine mögliche Zuordnung zu deren Sittlichkeit – scheint nicht deutlich.

Hinzu kommt die offensichtliche historische Kontingenz der Durchsetzung von Nation als Begriff wie als Ordnungsprinzip: der Entstehungsursprung ist datierbar, die Einteilung der modernen Welt in Nationen Resultat der jüngsten, neuzeitlichen Geschichte und die Abhängigkeit von einer bedingten historischen Genese damit so evident, daß Nation ersetzbar und von nur sehr relativem Wert sein kann. Die Ambivalenz der Berufung auf das Prinzip „Nation“ läßt die tatsächliche Ersetzung durch andere Kollektivformen darüber hinaus auch wünschenswert erscheinen.⁵⁸

⁵⁸ Das Problem des Nationalismus wird in Teil III extra behandelt. Hier soll es zunächst um „Nation“ gehen; ob der Nationalismus als

Der Nationbegriff ist zunächst, wenn auch nicht in einer „endgültigen“ Definition, so doch in der Angabe unverzichtbarer Charakteristika, die eine Spezifizierung von Nation erlauben, sowie als Kollektivform neueren Datums gegenüber Gesellschaft und Staat zu bestimmen (1.), um von dieser Grundlage aus eine Zuordnung von „Nation“ und „Ethos“ vornehmen zu können (2.).

1. Begriffsbestimmung

a) Charakteristika von „Nation“

Trotz der überschaubaren historischen Entstehung von Nationen und Nationenbegriff divergieren die Definitionen beträchtlich. Das *Genus* mag noch unstrittig sein – eine Kollektivform menschlicher Sozialität von gewisser Größe –, bei der Angabe der *differentia specifica* gehen die Meinungen in der Regel so weit auseinander – man denke nur an die Gegenüberstellung von „Staatsnation“ und „Kulturnation“⁵⁹ –, daß eine sinnvolle Bestimmung und anschließende Operationalisierung des Begriffs nicht möglich scheint.

Bei genauerer Betrachtung gibt es eine bestimmte Reihe von Charakteristika, mit denen der Begriff Nation „spezifisch“ definiert wird – die Menge dieser Charakteristi-

Ideologie der Nation aus ihrem Begriff folgt oder nicht, kann erst im Anschluß an die Grundlegung in II. B. entschieden werden.

⁵⁹ So F. Meinecke: Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates, München/Berlin 1928; vgl. die Darstellung der verschiedenen Positionen bei U. Dierse, H. Rath: Nation, Nationalismus, Nationalität, a. a. O. und K. Hornung: Nation/Nationalismus/Nationalstaat, in: W. Mickel (Hg.): Handlexikon zur Politikwissenschaft, Bonn 1986, 305-309.

ka ist aber begrenzt. Innerhalb dieser gegebenen Menge werden nun einige Charakteristika für entscheidender gehalten als andere: geht man etwa von bereits formierten Nationen aus und definiert „Nation“ im Hinblick auf diese, mag dem Territorium und der staatlichen Verfaßtheit ein höherer Rang zukommen als in einer Definition, die „Nation“ gegenüber einer übernationalen Staatlichkeit abgrenzen soll und daher Sprache, Bräuche und Traditionen hervorhebt. Ebenso wird die gemeinsame Geschichte – die nicht eine gemeinsame Sprache oder durchgehend gemeinsame Staatlichkeit voraussetzen muß – als maßgeblich genannt oder auch die Religion, die das wichtigste Moment für die soziale Integration einer Nation sein kann. Mit der Unterscheidung von „östlichem“ und „westlichem“ Nationbegriff lagen bereits zwei verschiedene Vorstellungen dessen, was eine Nation ausmacht, vor, die kaum vereinbar schienen: Nation als „Plebiszit“, so formuliert von Ernest Renan,⁶⁰ einerseits und Nation als objektive schicksalhafte Prägung durch die Volksgemeinschaft⁶¹ andererseits.

Eine nur begrenzte Menge von Faktoren steht aber zur Definition des Begriffs „Nation“ zur Verfügung; Unterschiede ergeben sich in ihrer Zu- und Rangordnung. Nationen, die ihr nationales Selbstverständnis aus der gemeinsamen Religion beziehen, sind dennoch ebenso Nationen wie andere, die vielleicht die Staatlichkeit oder das Territorium für sich als nationkennzeichnend angeben würden. Ohne uns daher für eine der existierenden Defi-

⁶⁰ „L'existence d'une nation est ... un plébiscite de tous les jours“, E. Renan: *Qu'est-ce qu'une nation? Oeuvres Complètes I*, Paris 1947-1961, 904; vgl. M. Zenner: *Die Nation im Denken Ernest Renans*, in: K. Kluxen, W. J. Mommsen (Hg.): *Politische Ideologien und nationalstaatliche Ordnung*, München/Wien 1968, 219-238.

⁶¹ Vgl. H. Kohn: *Die Idee des Nationalismus*, a. a. O.

nitionen zu entscheiden und auf halbem Weg in Begründungszwängen steckenzubleiben, können wir sagen: „Nation“ bezeichnet „eine soziale Großgruppe, welche durch historisch gefestigte Beziehungen unter Menschen gekennzeichnet ist, und zwar durch eine feste, aber nicht unveränderliche Kombination der Beziehungen wirtschaftlicher, kultureller, religiöser, politischer oder sprachlicher Art. Die konkrete Kombination kann bei verschiedenen Nationen unterschiedlich sein.“⁶² Die Frage einer Rangordnung möglicher Kriterien stellt sich daher in einer solchen Begriffsbestimmung nicht; es gibt vielmehr ein Ensemble von Eigenschaften, das sich angeben läßt, das aber je nach Nation unterschiedlich konkret kombiniert wird. So muß nicht eine einzelne Nation als Ideal angenommen werden und eine Definition abgeben, aus der andere Nationen, die unbestritten ebenfalls als Nationen gelten, herausfallen würden.

Eine Nation kann sich primär als Abstammungs-, als Sprach- oder politische Gemeinschaft darstellen und selbst verstehen. Als unabdingbar und somit als wichtigstes und unverzichtbares Kriterium erweist sich allerdings, daß eine Nation sich *als Nation* versteht. Ohne diese subjektive Komponente ist der Nationbegriff nicht denkbar. Es handelt sich ja nicht um eine äußere Klassifikation von sozialen Großgruppen, die auch als Staaten, Gesellschaften oder eben Großgruppen identifiziert werden könnten. Von „Nation“ kann nur die Rede sein, wenn ein Selbstverständnis als Nation vorliegt, ein Bewußtsein dessen, sich durch ein spezifisches Ensemble

⁶² M. Hroch: Das Erwachen kleiner Nationen als Problem der komparativen Forschung, in: H. A. Winkler (Hg.): Nationalismus, Königstein 1978, 155-172, 155 f.

von Charakteristika auszuzeichnen und dadurch überhaupt von anderen Großgruppen zu unterscheiden.

Nation ist „eine soziale Gruppe ..., die sich aufgrund vielfältiger historisch gewachsener Beziehungen sprachlicher, kultureller, religiöser oder politischer Art ihrer Zusammengehörigkeit ... bewußt geworden ist ... Konstitutiv für *Nation* sind das Bewußtsein einer sozialen Gruppe (*Volk*), eine Nation zu sein oder doch sein zu wollen, und der Anspruch auf politische Selbstbestimmung. Gegenüber anderen Solidaritätsverbänden ... wird ihr eine höherrangige und allgemeinere Bedeutung zugestanden.“⁶³ „Höherrangig“ im Sinne von „allgemeiner“ heißt dabei, daß Nation der Orientierungsrahmen ist, auf den sich die politische oder soziale Gemeinschaft bezieht, und als die Einheit verstanden wird, in der sich das allgemeine Leben des sozialen Ganzen abspielt. Nation „muß“ nicht dieser Rahmen sein; die Kontingenzen der historischen Entwicklung haben dazu geführt, daß sie sich als dieser Rahmen anbot, herausgebildet und schließlich durchgesetzt hat. Daher ist Nation ohne das Bewußtsein sowie den Willen, es zu sein, nicht konzipierbar. Die Selbstbestimmungsforderung gehört von daher zum Prinzip Nation hinzu, nicht nur wegen ihrer faktischen geschichtlichen Verbindung, sondern ebenso aufgrund der Logik des Nationbegriffs als eines wesentlich geistigen Produkts, als „gedachter“ und „gewollter“ Ordnungsform, die ein Kollektiv von Menschen zur politisch-sozialen Einheit integriert.

Die objektive Prägung durch Hineingeborensein in Traditionen, Sitten, Sprache widerspricht nicht dem notwendigen subjektiven Moment des Nationbegriffs als Selbstbewußtsein und Wille zu dieser sozialen Ord-

⁶³ P. Alter: a. a. O. 23.

nungsform. Denn das „Objektive“ muß an sich nichts bedeuten, wenn damit nicht eine subjektive Bedeutung verknüpft wird. Erst die Affirmation des Bewußtseins, als Nation einander verbunden zu sein, und die Einordnung dieses Bewußtseins in die politisch-soziale Welt der ebenfalls „gedachten“ Ordnungen verleiht einer faktischen Gegebenheit klassifikatorische und normative Relevanz. Die Alternative subjektiver – objektiver Begriff stellt sich daher nicht, denn die subjektive Bedeutungs-zuweisung läßt den objektiven Faktoren erst eine maßgebliche Funktion und relevante Rolle zukommen. Ein gemeinsames, staatlich verfaßtes Territorium zu bewohnen, besagt als bloße Tatsache noch nichts, solange diesem Tatbestand nicht auch Bedeutung zugemessen wird; eine Relevanz des Faktischen ergibt sich in seiner Bewertung. Dabei können dann unterschiedliche Bestände höher oder niedriger bewertet werden.

Ohne ein *Selbstbewußtsein* sowie den *Willen*, Nation zu sein, gibt es Nation daher nicht. Der Wunsch nach *Selbstbestimmung* leitet sich aus diesen grundlegenden Komponenten ab; die politische Integration der sozialen Einheit entspricht dem Charakter von „Nation“ als gegebener kollektiver Ordnungsform. Eine Nation ohne eine gemeinsame *Sprache* ist kaum vorstellbar; denn nur in der gemeinsamen Sprachlichkeit ist der notwendige Kommunikationszusammenhang gegeben; Sprache ist darüber hinaus perspektivenerschließender Zugang zur objektiven Welt und prägt daher das Welt„bild“. Nation beruht auf einem *Abstammungszusammenhang*: der einzelne wird hineingeboren. Die grundlegende Zuordnung des Individuums zu seiner Nation sind Abstammung und Verwandtschaft; die Nation ist seine Herkunftswelt. Eine Nation mit ausschließlich freiwillig eingetretenen Mitgliedern gibt es nicht. Dennoch besteht immer die

Möglichkeit der „Naturalisierung“, die das nationale Ordnungsprinzip wesentlich vom biologistischen Rassismus unterscheidet.⁶⁴ Eine Nation muß sich ferner in irgendeiner Weise von anderen, Nachbarnationen *abgrenzen*; sonst ist die Bewußtwerdung der eigenen Gemeinsamkeit gar nicht denkbar. Zum gesellschaftlichen Bewußtseinszusammenhang kann man auch die *Religion* rechnen, sofern etwa die nationale Eigenart im Gegensatz zu anderen Nationen oder aufgrund besonderer historischer Entwicklungen religiös verstanden wird.

Welche Großgruppen jeweils eine Nation ausmachen und aufgrund welcher von den genannten Kriterien, stellt sich letztlich *historisch* heraus. Die nationale Zusammengehörigkeit muß zudem eine gewisse Kontinuität beanspruchen können. Nationen sind also historisch entstanden und haben sich im Lauf der Geschichte – nicht „natürlich“ – herausgebildet und geformt; sie sind nur „historisch zu erklären“: eine gemeinsame *Geschichte* als nationprägender und -bildender Faktor ist daher unerläßlich. Auch neue Nationen bilden sich nicht ohne gemeinsame, wenn auch vergleichsweise „kurze“ Geschichte; die zufällig abgegrenzten und zusammengewürfelten ehemaligen Kolonialstaaten sind durch die jeweilige Erfahrung mit den Kolonialmächten als ihrer schlechthin prägenden Geschichte zur Nation verbunden.⁶⁵ Der „östliche“ und „westliche“ Nationbegriff verdankte sich unterschiedlichen historischen Prozessen der Nationbildung: Während im Westen der Staat des nachkonfessionellen absolutistischen Staatensystems sein

⁶⁴ Vgl. B. Anderson: a. a. O. 147.

⁶⁵ Vgl. H. A. Winkler (Hg.): Nationalismus, Königstein 1978, und: Th. Schieder (Hg.): Staatsgründungen und Nationalitätsprinzip, München/Wien 1974.

Staatsvolk einte und dieses sich in der Erfahrung der eigenen Art gegenüber anderen Staatsvölkern zur Nation formte, mußten sich im Osten nationale Volksgruppen in übernationalen Staaten jeweils erst als Nation artikulieren und für sich Selbstbestimmung fordern. Heute stellen sich die unterschiedlichen Entstehungsweisen des „nationbuilding“ lediglich als Frage der historischen Genese von sich gleichermaßen als „Nationen“ verstehenden Staaten dar. Die Aufteilung der politischen Welt in einer prinzipiell nationalstaatlichen Ordnung läßt die tatsächliche historische Entstehung demgegenüber sekundär erscheinen⁶⁶ – ob Nationen sich in Staaten politisch selbstbestimmen oder Staaten im Sinne sozialer Integration und Legitimation sich als Nationen geben, wird bei der generellen Unterstellung des Nationalstaatsprinzips nicht berücksichtigt. Die historische Entwicklung als Formierung von Nationen ist aber entscheidend dafür, welche „Kollektive“ sich zur Einheit einer Nation gefunden haben. Der Prozeß spiegelt sich zudem in ihrem jeweiligen Selbstverständnis, nämlich welches Kriterium – Staatlichkeit, Sprache und Kultur – für maßgeblich gehalten wird. Für die konkrete Bildung der Nationen sowie ihr Selbstbewußtsein und -verständnis ist daher Geschichte der wichtigste Faktor.

b) Nation, Gesellschaft, Staat

Es entspricht der Struktur von „Begriffen“, die nach Aristoteles „eines über vielen“ benennen und in einer Formulierung von Hermann Lübbe als „sprachliche Unterscheidungsrepräsentanten“⁶⁷ dienen sollen, daß sie

⁶⁶ Vgl. T. Mayer: a. a. O. 30.

⁶⁷ H. Lübbe: Religion nach der Aufklärung, a. a. O. 149.

nicht jeden Einzelfall vollständig erfassen und nicht eindeutig festzulegen sind. Schon „Gesellschaft“ und „Staat“ sind Begriffe, die nicht scharf sind und nicht jeden der in ihnen begriffenen Fälle im Detail charakterisieren können, ohne daß sie damit jedoch sinnlos oder verzichtbar wären. Der Nationbegriff kann ebenfalls nur mit einer gewissen Unschärfe, auch in der Abgrenzung gegenüber anderen Kollektivformen, gehandhabt werden.

„Nation“ ist weder mit „Staat“ noch „Gesellschaft“ identisch; es wird mit den Begriffen jeweils anderes erfaßt. Der Staat ist die maßgebliche Form der Verfaßtheit und Organisierung sozialer Einheiten, die nämlich durch sein Ordnungs- und Rechtssystem integriert werden. Der Staat umfaßt daher immer ein Staatsvolk, das jedoch auch Teil einer umfassenderen Gesellschaft sein kann. Da die soziale Integration der in sich immer plural strukturierten Gesellschaft durch die Staatlichkeit als die allgemeinverbindliche Instanz gegenüber den gesellschaftlichen Teilsystemen geleistet wird, kann man jedoch in der Regel eine Gesellschaft als Staatsvolk dem Staat zuweisen. Die Unterscheidung beider sozialer Kollektivformen ist damit nicht aufgehoben; eine Trennung allerdings durch den engen Zusammenhang nicht aufrechtzuerhalten. Sofern Nation auch wesentlich Sprachgemeinschaft ist, ist sie nun offensichtlich in erster Linie der „Gesellschaft“, die wesentlich durch ihren Kommunikationszusammenhang bestimmt ist, zuzuordnen. Auch die gemeinsame Geschichte kann die einer Gesellschaft und muß nicht die eines Staates sein.

Die heutige Aufteilung der politischen Welt in Nationen, wie sie sich im Laufe des 19. und des 20. Jahrhunderts herauskristallisiert hat, setzt jedoch grundsätzlich voraus, daß Nationen staatlich organisiert und verfaßt sind –

die „Vereinten Nationen“ sind selbstverständlich eine Organisation von Staaten. Der Nationalstaat wird daher international als der Regelfall unterstellt, auch wenn dieses Modell einer völligen Identität von Nation und Staat in keinem einzelnen Fall verwirklicht ist. Die ideale Vorstellung eines Nationalstaats hängt mit der Idee politischer Selbstbestimmung der Nation als einer sozial bereits formierten Einheit zusammen; die politische Organisation in Staatsform erscheint nur folgerichtig. Nation als Integrations- und Legitimationsrahmen staatlicher Ordnung impliziert Volkssouveränität und Demokratie; dieser ideengeschichtlichen Verbindung mit den Bürger- und Menschenrechten verdankte der Nationbegriff seine Konjunktur im 18. Jahrhundert; auch im 20. Jahrhundert macht diese „politische“ Bedeutung, so in den nationalen Befreiungsbewegungen der Kolonialvölker, seine Durchsetzungskraft aus. Der Nationalstaat erfüllt daher Funktionen, die die Staatlichkeit als solche nicht leisten könnte und die dieses „Modell“ als vorläufig nicht ersetzbar erscheinen lassen: nämlich Integrierung der Gesellschaft und damit Legitimierung der staatlichen Ordnung, Mobilisierung und Egalisierung der Bürger in ihrem Interesse für das Allgemeinwohl und ihre Orientierung an einer gegebenen kollektiven Identifikationsgröße. Nach K. W. Deutsch bietet der Nationalstaat „ein stärkeres Gefühl an Sicherheit, Zugehörigkeit und Verbindlichkeit und sogar an persönlicher Identität, als jede andere größere alternative Gruppe es vermag“.⁶⁸ Auch wenn es viele Aufgaben gibt, die der Nationalstaat allein nicht mehr erbringen kann, sondern die nur in internationalen Organisationen

⁶⁸ K. W. Deutsch: *Nationenbildung – Nationalstaat – Integration*, hg. von A. Ashkenasi, P. Schulze, Düsseldorf 1972, 214.

zu verwirklichen sind, wie Verteidigung, Wirtschaft, Information und Umweltschutz, macht ihn das als Primär-orientierung für seine Mitglieder sowie als Instanz zwischen Individuum und Weltmenschheit nicht überflüssig. Dennoch muß die Selbstbestimmung der Nation nicht die Form eines Nationalstaats haben; ebenso sind Zusammenschlüsse föderalistischer Art, in einem „Nationalitätenstaat“, möglich; das Staatsvolk wird international dabei im Sinne des Nationalstaatsprinzips als Staatsnation betrachtet. Obwohl der „echte“ Nationalstaat nicht existiert, wird an diesem Modell als Ordnungsvorstellung der politischen Staatenwelt festgehalten. „Nation“ und „Staat“ sind daher in der Regel nur unscharf getrennt, auch wenn von einer „Identität“ nicht ausgegangen werden kann. Nation, Gesellschaft und Staat erscheinen somit in weitgehender Verwiesenheit aufeinander; die Unterscheidung der Begriffe sollte aber beachtet werden, weil sie jeweils andere und unterscheidbare Momente der verfaßten sozialen Vergemeinschaftung von Menschen bezeichnen.

Auf dem vermeintlich direkten Weg einer Zuordnung von Nation zu Staat und Gesellschaft als den maßgeblichen Kollektivformen und damit einer Zuordnung zu der von der Gesellschaft getragenen und den Staat verpflichtenden Sittlichkeit läßt sich eine normative Relevanz des Nationbegriffs nun noch nicht erkennen. Sittlichkeit hatten wir der Gesellschaft zugeordnet, in der auch das moralisch handelnde Subjekt dem Ethos als der einzig wirklichen Form von Sittlichkeit begegnet. Das eigentlich „Moralische“ war dabei die personale Dimension und subjektive Bedeutung, nämlich die Anerkennung eines als verbindlich erfahrenen „moralischen“ Anspruchs. Sofern „Nation“ nun nicht ohne Bezug auf „Gesellschaft“ gedacht werden kann – wenn auch nicht

jeweils eine Nation genau einer Gesellschaft entsprechen muß –, kann man daher Nation und Ethos so aufeinander beziehen, daß es die Gesellschaft der Nation bzw. Gesellschaft als Nation ist, die dem Individuum die Inhalte der Moralität und Sittlichkeit verbindlich im Ethos vermittelt. Damit ist jedoch noch nicht gesagt, *wie* diese Inhalte und normativen Gehalte des kollektiven Bewußtseins mit „Nation“ zusammenhängen.

c) Charakteristika von Nation in ethischer Perspektive

Wenn wir von den Charakteristika von „Nation“ ausgehen, die wir unter Verzicht auf eine positive Definition als unabdingbare Kriterien benannt haben, müssen sich Elemente ausmachen lassen, an denen eine mögliche sittliche Bedeutung von Nation festgemacht werden könnte. Die *naturalen Grundlagen* wie Territorium, Land oder Klima können wir dabei zuerst ausgrenzen, nicht weil sie keine Bedeutung hätten, sondern weil Natur nicht ethisch normierenden Charakter hat. Naturale Bedingungen sind zwar relevant, sofern ohne ihre Berücksichtigung ein Ethos nicht „funktionieren“ wird; Natur wirkt daher begrenzend, eine unmittelbare Normierung kann von ihr aber nicht ausgehen.

Wichtiger ist dagegen die „natürliche“ Gegebenheit, daß der einzelne in eine Nation *hineingeboren* wird, der er dann angehört, die ihn als Persönlichkeit durch die Vermittlung von Sprache und Kultur prägt. Die große Mehrzahl der Menschen bleibt in der Gemeinschaft, in die sie hineingeboren sind. Die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Nation wird damit schicksalhaft – gegeben durch das Faktum der natürlichen Abstammung. Diese Zuordnung hat für den Einzelnen daher naturwüchsigen Charakter; sie erscheint als Macht von Art der Natur,

die „von sich aus“ da ist, die man nicht wählen, der man sich aber ebensowenig völlig entziehen kann. Obwohl also naturale Gegebenheiten an sich keine unmittelbare normative Kraft haben, ist die subjektive Schicksalhaftigkeit eine entscheidende Vorgabe.

Wenn die naturalen Bedingungen als das Ethos lediglich begrenzend wirken können, muß weitergefragt werden nach nicht-naturalen, also *sozialen* Zusammenhängen.

Dabei ist zunächst auf die perspektivenbildende *Sprache* zurückzukommen. Die Kommunikation verläuft primär, wenn auch nicht ausschließlich, innerhalb einer Gesellschaft mit einer bestimmten Sprache. Gemeinsame Sprache ist damit unverzichtbarer Bestandteil dessen, was eine Nation ausmacht – sie allein ist aber nicht ausschlaggebend, denn aufgrund bloßer Sprachgemeinschaft hat sich noch nie eine Nation gebildet. „Nur als *ein* Bestandteil nationaler Identität wirkt Sprache national differenzierend“;⁶⁹ sprachnationale Einheit ist Bestätigung, nicht Garantie des Bestehens einer Nation. Für das Ethos wie für die Kultur der Gesellschaft überhaupt ist die Sprache wichtig, denn sie sind sprachlich verfaßt – ihre Vermittlung in Erziehung, Kommunikation und dem moralisch verbindlichen „Anspruch“ ist an die in der Sprache präsente Perspektive auf die Welt gebunden.

Damit ergeben sich aber noch nicht spezifische Inhalte. Diese Inhalte, durch die sich die verschiedenen Formen von Ethos unterscheiden, also ihre Verschiedenheit überhaupt, macht die unterschiedlich mögliche und auch unterschiedlich gegebene Positivierung und Konkretisierung allgemeiner moralischer Prinzipien im jeweiligen Ethos aus. Diese Konkretionen sind der *geschichtlichen* Bedingtheit des Ethos zuzuordnen: historische Differen-

⁶⁹ T. Mayer: a. a. O. 115.

zierungen mit ihren Kontingenzen haben verschiedene Formen von Ethos sich ausbilden lassen. Ihre Geschichtlichkeit im Sinne von historischer Bedingtheit, Abhängigkeit und Relativität erschien gerade als Einwand gegen ihre Verbindlichkeit vom Standpunkt einer universalistisch als unmittelbar normierend verstandenen praktischen Vernunft. Setzt man dagegen beim „Ethos“ als der einzig möglichen und wirklichen Weise des Erscheinens des Allgemeinen an, ist die Konkretion des Allgemeinen in der Form des Kollektivs und der Geschichtlichkeit mit ihrer Kontingenz – als einer stets partikularen Positivierung – pluralistisch affirmierbar, ohne daß dadurch aber der Unbedingtheits- und Absolutheitsanspruch des Moralischen für das Subjekt relativiert würde.

Auch die Nationen verdanken ihr Dasein und ihre Verschiedenheiten ihrer geschichtlichen Bedingtheit: „Nation“ ist eine historisch herauskristallisierte Kollektivform; die jeweiligen, konkreten Nationen in ihren Abgrenzungen und Eigenheiten sind Resultate geschichtlicher Entwicklungen.

Nach Ausscheiden anderer Charakteristika des Begriffs Nation, die sich in diesem „Durchgang“ nicht als positiv normierend zeigten, bleibt einzig das nationspezifische Kriterium „Geschichte“ übrig als eines, das allgemein mit sittlicher Relevanz für das Ethos und in der Folge auch für das moralische Subjekt verbunden sein kann⁷⁰ – wenn die Nation sittliche Bedeutung für ihre Angehörigen hat, kann sie diese überhaupt *nur* haben über die ge-

⁷⁰ Auch wenn etwa „Religion“ die für eine Nation charakteristische moralische Größe sein sollte, ist sie dies im Laufe der historischen Entwicklung und des ihr dadurch zugekommenen Stellenwerts geworden; sie ist dies aber nicht in jeder Nation – die Geschichte ist dagegen in jedem Fall konstitutiv.

schichtliche Dimension, nämlich als Geschichte dieser politisch-sozialen Gemeinschaft, die deren Traditionen, Kultur und dann auch Ethos geprägt hat.

Läßt sich daher Nation in demselben Sinne wie Ethos der Geschichte zuordnen, so daß nämlich die Ausbildung des konkreten Ethos und die Ausbildung der jeweiligen Nation zwei Seiten ein und derselben Entwicklung wären – Nation „gleich“ historisch überkommenes Ethos? Diese einfache Parallellisierung der geschichtlich gewordenen Konkretionen von Nation einerseits und Ethos andererseits als *ein* zusammenhängender gesellschaftlicher Prozeß liegt nahe; ebenso sind aber Überschneidungen denkbar, so daß in einer Nation verschiedene Formen von Ethos beheimatet sein können oder ein Gesamtethos – genannt war bereits das europäische – mehrere Nationen als „Sonderformen“ in sich begreift, so daß Ethos umfassender zu verstehen ist als das nationale Moment. Prägt Nation dann spezifische Ethos-„unter“formen oder ist sie selbst mit solchen gleichzusetzen? Was für das abendländische Europa vielleicht zu bejahen ist, muß nicht generell gelten.

Welche Rolle spielt Nation also im Ethos einer Gesellschaft? Nation und Ethos sind dabei nicht mittels der Gemeinsamkeit ihrer wesentlich geschichtlichen Bestimmtheit einfach identisch zu setzen, wenn auch ihr Zusammenhang, wie im folgenden, über die Geschichte zu suchen ist.

2. Nation, Geschichte, Ethos

a) Geschichtliche Prägung

Was es unstrittig in den moralischen Kulturen moderner Gesellschaften gibt, sind *nationale Bestände*, d. h. Eigentümlichkeiten, die nur historisch zu erklären sind, und zwar als geschichtliche Herkunft dieser spezifischen politisch-sozialen Gemeinschaft. Auch das europäische Gesamtethos differiert im Hinblick auf solche Prägungen durch die jeweiligen europäischen Nationen und ihre Geschichte. Während soziale „Solidarität“ in Deutschland in den Traditionen des Wohlfahrtsstaates steht, gilt sie in Italien als Aufgabe kleiner Solidaritätsverbände wie der Familie; ein anderes Beispiel ist die Legitimität sowie Bereitschaft zum Verteidigungskrieg, die in den Ländern Europas am geringsten vorhanden ist, die in der jüngsten Geschichte einen Krieg verloren haben oder besetzt waren.⁷¹

Die Rede vom „typisch deutschen“ oder „typisch englischen“ bezieht sich auf solche bestimmten Verhaltensweisen, die sich aufgrund historischer Erfahrungen so herauskristallisiert haben, wie sie sich heute darstellen. Diese spezifischen Prägungen aufgrund der Geschichte als Nation sind unübersehbar. Sie als konstantes „Naturrell“ im Rücken der Geschichte zu verstehen, wäre falsch: Geschichte würde so als Natur mißdeutet. Der sogenannte Nationalcharakter ist in der Tat eine illegitime Hypostasierung und Fixierung historisch relativer Verhaltensprägungen, die sich im Verlauf der weiteren

⁷¹ Nämlich Italien, Bundesrepublik Deutschland, Belgien und Holland, wie im außereuropäischen Raum Japan, vgl. E. Noelle-Neumann, R. Köcher: a. a. O. 31, 61.

Geschichte wieder ändern können; er erweist sich vielmehr als Interpretament von geschichtlichen Erfahrungen, dessen Interpretationscharakter daher im Bewußtsein bleiben sollte. „Der Nationalcharakter ... enthält also nur, was aus der eigenen ... Geschichte als wesentlich für die Bildung nationaler Art erkannt und festgehalten wird.“⁷²

Hegel charakterisiert die Engländer in ihrer angeblich unverwechselbaren Eigenart als die, „welche den Ozean beschiffen und den Welthandel besitzen, denen Ostindien gehört und seine Reichtümer, welche Parlament und Geschwornengerichte haben“.⁷³ Der Topos von englischen „Händlern“ und deutschen „Helden“ ist auch 1914 ein gängiges Gegensatzpaar. Heute würde man weder unter der Beschreibung Hegels noch der von 1914 die Engländer wiedererkennen, es sei denn, man verfügte über die entsprechenden historischen Kenntnisse. Als Handelsvolk gelten heute gerade die Deutschen, deren Stilisierung als Parzivalnatur, die sich in der pragmatisch bestimmten Welt des Kleinkrämers nicht zurechtfindet, aber jederzeit zum heldischen Einsatz für Volk und Ehre bereit ist, heute völlig fremd und unverständlich erscheint. „Parzival“ ist eben kein Interpretationsmuster mehr, das die spezifische geschichtliche Herkunft und nationale Prägung erhellen könnte. Ohne geschichtliche Bezüge sind Eigenheiten der jeweiligen moralischen Kulturen und Ethosformen nicht erklärbar; diese Geschichte ist immer auch die des Kollektivs als Nation. Damit ist nicht ein „Nationalcharakter“ im Sinne einer Naturanla-

⁷² H. Plessner: *Die verspätete Nation*, Frankfurt a. M. 1974, 25.

⁷³ G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Auf der Grundlage der Werke von 1832-45 neu ed. Ausgabe, Werke 12, Frankfurt a. M. 1986, 99.

ge gemeint, der sich nur als unhistorisches Interpretationsschema eben dieser spezifischen nationalen Prägung erweist. Ein solches Deutungsmuster zeigt allerdings das – legitime – Bedürfnis, die historische Ausdifferenzierung nationaler Verschiedenheiten erklären zu wollen; die Notwendigkeit eines Rekurses auf die geschichtliche Gewordenheit der Nation im Hinblick auf ihre spezifische Bedeutung auch für die moralische Kultur bestätigt sich somit in dieser unreflektierten Rede von „Natur“. Die Naturwüchsigkeit und Schicksalhaftigkeit der Zuordnung des Individuums zu einer bestimmten Nation mitsamt ihren auch das Ethos prägenden Eigenheiten ist es, die dem Topos vom „Nationalcharakter“ Plausibilität verleiht.

b) Geschichte und Selbstverständnis

Diese nationalen Bestände liegen lebensweltlich vor in der konkreten, geschichtlichen Ausformung von Institutionen, Traditionen, Sitten und Moralvorstellungen. „Geschichte“ bedeutet dabei geschichtliches Gewordensein dieser „Werttraditionen“. Aber auch Geschichte als „Konstrukt“, als Sinngebung des Vergangenen und Verständigung über den Prozeß des geschichtlich Gewordenen, das diese Gesellschaft von anderen unterscheidet, ist relevant, sofern auch die Geschichte der Nation dieser Sinngebung bedarf. Die Vergangenheit ist nicht in der Weise abgeschlossen, daß ihr Sinn feststünde; welche Entwicklungslinien als „rote Fäden“ der Geschichte erscheinen, hängt vielmehr von dem ab, was die Gegenwart politisch wie interpretierend daraus aufnimmt und fortsetzt. Die konstruierende Deutung der Geschichte „über den Geschichten“ stellt die Traditionen heraus, die in der Gegenwart weiterwirken oder weitergeführt wer-

den sollen. Moralisch normierend ist daher nicht einfach das verhaltensprägende historische Gewordensein, sondern Geschichte als Sinngebung und Selbstverständigung im intersubjektiven Zusammenhang des praktischen Kontextes; während nämlich „aus dem, was ist, Verbindlichkeiten schlechterdings unableitbar sind“, ist ein Sollen immer „ein sozialer Bestand, und jegliches Sollen, alle Verbindlichkeit ist in letzter Hinsicht einzig interpretierbar als Forderung eines Willens an einen anderen“, ⁷⁴ so daß im praktischen Zusammenhang, in dem Geschichte als Konstrukt unter Sinn Gesichtspunkten steht, ein intersubjektiv erhobener Anspruch sozial verbindlich gelten kann.

Die Sinngebung, die die Geschichte in den Kontext der praktischen Vernunft einordnet, bedeutet, daß mit diesem „Sinn der Geschichte“ auch eine Affirmation der so als bedeutsam verstandenen Geschichte verbunden ist: sie erscheint „sinnvoll“. Ebenso kann sich unter Sinn Gesichtspunkten aber auch die Verfehlung eines Sinnes zeigen. Erscheint die eigene Herkunft aber als nicht sinnvoll, als nicht vernünftig einholbar, muß das Konsequenzen für die Affirmation gegebener historischer Bestände haben. Ist so etwa gerade die Geschichte des Kollektivs *als Nation* nicht sinnentsprechend, wird damit auch die Akkulturation der nationalen geschichtlich gewordenen und geprägten ethischen Bestände problematisch.

Die Erfahrung des „guten Lebens“, die für das Individuum ein Ethos als „gut“ ausweist, bemißt sich zwar an seiner aktuellen Möglichkeit und Wirklichkeit; die Qualität eines Ethos erweist sich aber auch im Hinblick auf seine historische Bewährung, die ihrerseits den damit verbundenen Anspruch der sozialen Gemeinschaft auf

⁷⁴ H. Lübbe: Theorie und Entscheidung, Freiburg i. Br. 1971, 135.

Kontinuität und Konformität begründet. Ist diese Bewährung in der diachronischen Perspektive aber zweifelhaft, kann die „Hintergrunderfüllung“ und „Entlastung“ durch die gegebene Sittlichkeit des Ethos ebenfalls zweifelhaft werden. Die Übernahme bestimmter ethischer Traditionen bedarf dann der Rechtfertigung, anstatt den Traditionsvorzug des Überlieferten geltend machen zu können. Damit ist auch das Individuum in seiner gegebenen sozialen Gemeinschaft betroffen, der es seine Identität und moralische Existenz verdankt. Ist die Gemeinschaft als Nation identifiziert und definiert und die Geschichte die der Nation, hat auch die Sinngebung dieser Geschichte als gesellschaftliche Verständigungsleistung Konsequenzen für die Tradierung des Ethos, nämlich der überlieferten „bewährten“ Sittlichkeit.

c) Identität

Die Identität der Gesellschaft ist ebenfalls geschichtlich, nämlich sofern sie Resultat von Geschichte ist und sofern sie sich auf Historie in ihrer „Identitätspräsentationsfunktion“⁷⁵ beziehen muß. Das Spezifische der Geschichte ist, daß, obwohl alle einzelnen Ereignisse sich auf Handlungen zurückführen lassen, die Geschichte selbst nicht als Handlungsergebnis verstanden werden kann: das geschichtlich Überkommene ist „nur historisch zu erklären“. Die konstruierende Wiederanordnung des vergangenen Geschehens in einem Bedeutungszusammenhang dient der Vergegenwärtigung des Ge-

⁷⁵ Vgl. H. Lübke: Die Identitätspräsentationsfunktion der Historie, in: Praxis der Philosophie – Praktische Philosophie – Geschichtstheorie, a. a. O. 97-122.

wordenen und zugleich der Entscheidung über die gegenwärtige und zukünftige Orientierung.

Die nur „historisch erklärbare“ Identität ist nicht selbst-gewählt, sie steht auch nicht zur Disposition noch kann ihre geschichtliche Gewordenheit handelnd verändert werden – Identität ist Schicksal. In der Vergegenwärtigung und Sinndeutung der Geschichte ist aber eine Entscheidung und Identitäts*findung* möglich; denn welche Entwicklungslinien fortzusetzen sind, die somit den tatsächlichen Sinn des vergangenen Geschehens angeben und bestimmen, ist Gegenstand des Handelns der jeweiligen Gegenwart. Durch die Geschichtlichkeit, die schicksalhafte Vorgabe bedeutet, geht die Geschichte auch als Aufgabe weiter; damit ist sie in die Verantwortung einer Gesellschaft gegeben und steht unter den Gesichtspunkten praktischen Handelns und dessen ethischen Kriterien.

Das moralisch handelnde Subjekt erfährt seine Identität in der sozialen Gemeinschaft, in der es lebt. Das Individuum übernimmt, nach Plessner, objektiv ihm gegenüberstehende Verhaltensmuster als Rollen, in denen es sich zum Ausdruck bringt, ohne in ihnen aufzugehen – es kann sich selbst nur über diesen „Umweg“ erfahren und verbirgt sich zugleich in einem „ineffablen“ Rest. Mit dem Begriff des Ethos ergibt sich eine ähnliche Struktur für das „moralische“ Verhältnis von Individuum und Kollektiv: das moralisch unbedingte Subjekt, auf das es letztlich „ankommt“, erfährt die Inhalte seiner Moralität als Inhalte eines kollektiven Bewußtseins im Ethos als Inbegriff der Normen und normativen Gehalte der sozialen Gruppe; es kann das allgemeingültige Sittengesetz nicht anders erfahren als in der Konkretion des kollektiv gegebenen Ethos, ohne daß dadurch die moralische Personalität aufgehoben würde. Mit der geschichtli-

chen Identität des Kollektivs ist auch die sittliche Identität des handelnden Subjekts betroffen – nur Kollektive sind Träger einer Geschichte und eines Ethos, und auf die gegebene soziale Gemeinschaft ist das Subjekt sowohl in seiner allgemeinen wie sittlichen Identität konstitutiv verwiesen; es erfindet sich so wenig wie eine Privatsprache eine Privatgeschichte oder eine rein private Sittlichkeit.

„Die Affirmation des Vaterlandes, des eigenen Volks und seiner politischen Ordnung“, der Nation, „ist so gesehen eng verbunden mit der Bejahung der eigenen sittlichen Identität, die sich mehr noch als den Eltern der Polis verdankt“, nämlich „insofern als die Bestimmung ... des rechten Lebens in einen wesentlichen Zusammenhang zum konkreten ‚Ort des Wohnens‘ (griech. = *ethos*), zu der durch je eigene Sitten, Gesetze und Institutionen verfaßten politischen Gemeinschaft gesetzt wird“.⁷⁶ Wenn sich Staaten, in Staaten verfaßte Gesellschaften oder Gesellschaften allgemein als Nationen verstehen und identifizieren und so auch ihre kollektive Identität in der Geschichte als Nation lokalisieren, bestimmt Nation die Identität dieses Kollektivs wesentlich mit. Das in einer Nation geborene, lebende und handelnde Individuum ist damit immer auch „Amerikaner“, „Deutscher“, „Ägypter“ oder „Japaner“ und in dieser nationalen Identifikation seinem maßgeblichen Kollektiv zugeordnet. Durch die Aufteilung der politischen Welt in Nationen als durchgängigem Ordnungsprinzip verstehen sich in der Regel Staaten, aber analog auch nicht mit einem Staat identische Gesellschaften als Nationen; die nationale Identität des Kollektivs ist daher „international“, und je-

⁷⁶ M. Forschner: Patriotismus – Kosmopolitismus, in: O. Höffe (Hg.): Lexikon der Ethik, a. a. O. 179f., 179.

der Mensch wird damit seiner Identität auch als einer „nationalen“ teilhaftig – der Staatenlose und der Emigrant sind Ausnahmen, die die Regel nicht außer Kraft setzen: daß das moralische Subjekt nach der dargestellten Struktur seiner Zuordnung zu einer gegebenen sozialen Großgruppe im Rollenverhältnis allgemein und im Ethos im besonderen nicht im Kollektiv „aufgeht“, erlaubt ihm zugleich immer auch die mögliche Distanz. Die grundsätzliche Differenz von Individuum und Gemeinschaft sowohl in der „Ineffabilität“ des Trägers pluraler Rollenfunktionen als auch der letztlich personalen moralischen Verantwortung des Daseins- und Handlungssinnes kann einerseits Entfremdung beinhalten – der Einzelne ist nie völlig mit seiner Gemeinschaft identisch –, korrespondiert aber andererseits dem Prinzip der Menschenwürde, der als vorausgesetztem sittlichem Subjektsein sozial die Anerkennung eines Freiraums der moralischen Persönlichkeit entspricht. Staat und Gesellschaft sind in ihrer Sittlichkeit partielle Größen, die nicht die „ganze“ Sittlichkeit ausfüllen oder ein Ethos vollständig bestimmen und auslegen könnten. Trotz der durchgängigen nationalen Identifikation des Individuums in der gegebenen Identität des Kollektivs als Nation ist damit ebenfalls nicht alles determiniert. Distanznahme, Erkenntnis der Partikularität und Partialität, als Folge möglicherweise Emigration wie „Naturalisierung“ sind daher mitgegeben und im Falle der Nation auch besonders plausibel, weil die Kontingenz des Nationprinzips durch seine offensichtliche Historizität unabweisbar ist. Die nationale Identität des Individuums durch Verhaltensprägung, Sprachlichkeit, allgemein die Herkunft aus einer verfaßten Gemeinschaft ist dennoch nicht etwas, was „abzustreifen“ wäre. Die Identität steht tatsächlich nicht zur Disposition, wohl aber, was das handelnde Individuum in dem ihm

gegebenen Freiraum ihr an Handlungs- und Daseinssinn verleiht.

d) Naturwüchsigkeit, Anspruch und Affirmation

Bedingung für diese Relevanz der Nation als kollektiver Identität, über die sich auch das Individuum dann identifiziert, ist das Selbstverständnis der entsprechenden sozialen Großgruppe *als* Nation. Im Fall der Geschichte war bereits deutlich geworden, daß vergangenes Geschehen entsprechend der „naturalistic fallacy“ nicht als Faktum schon normativ wirksam sein kann, sondern dies erst wird, wenn in einem praktischen Zusammenhang eine Bedeutungszuweisung erfolgt, die sich intersubjektiv und unter der Leitvorstellung von Sinn und Humanität – also von vorneherein im praktischen Kontext – ergibt. Eine solchermaßen als normativ bedeutsam verstandene Geschichte „existiert“ in sozialer Vermittlung; sie ist kein „ontologischer“, sondern ein „sozialer Bestand“, mit dem sich so auch sozial verbindlich gemachte Ansprüche moralischer Qualität verbinden können. Die Geschichte im Sinne des geschichtlichen Gewordenseins des Ethos war in „lebensweltlich“ vorhandenen Institutionen, Traditionen, Normen und normativen Gehalten nach dem Muster von Kultur anzusiedeln; Geschichte als Bedeutungszusammenhang und konstruierende Wiederanordnung herkunftsprägender Vergangenheit ist ebenfalls im Ethos einzuordnen, sofern der „praktische, intersubjektive Kontext“ der Gesellschaft im Ethos gerade normativ gestaltet ist. Dadurch, daß sich die gesellschaftliche Sinnfindung in Geschichte ausdrückt, wird der Geschichte im Ethos eine handlungsleitende Rolle und sittliche Bedeutung zugesprochen. Dieser „Vermittlungscharakter“ einer normativen Be-

deutsamkeit der „Geschichte“ gilt auch für die „Nation“. Von einem „Anspruch“ im Zusammenhang des Ethos und damit von moralischer Dimension kann nur dann die Rede sein, wenn er in sozialer Vermittlung so erhoben und geltend gemacht wird. „Nation“ ist daher eine sittliche Größe, *wenn* sich sozial ein Anspruch moralisch-sittlicher Art damit verknüpft. Die Naturgegebenheit nationaler Zugehörigkeit ist von sich aus nicht normierend; nur sozial verbindlich erhobene Ansprüche können es sein, die eben als intersubjektive „Ansprüche an das Individuum dessen „An“erkennung fordern, die seine Moralität als Person, die im Handeln Stellung nimmt und damit über sich selbst und ihre Stellung entscheidet, verlangt. Die Tatsache, zu einer Nation durch Geburt zu gehören, oder Mitglied einer wirtschaftlichen, sozialen, sprachlichen und geschichtlichen Gemeinschaft zu sein, ist als reiner Tatbestand nicht entscheidend – denn in vernationalen Gesellschaften spielten diese Faktoren nicht dieselbe Rolle wie nach der Durchsetzung des Nationprinzips –, wenn sich dieser nicht in einen ethisch bestimmten Zusammenhang einfügt, innerhalb dessen er als entscheidend gilt und sich mit ihm eine soziale sittliche Verpflichtung verbindet, die dann auch Bedeutung für die moralische Personalität des handelnden Individuums hat.

Niemand geht aber darin auf, Mitglied einer Nation zu sein; dies widerspräche der Moralität und dem Prinzip der Menschenwürde, weil es eine Totalisierung partieller sittlichkeitsprägender Größen beinhaltete, die eben „totalitären“ Charakters wäre. Die Verabsolutierung der Nation im Integralen Nationalismus⁷⁷ ist von da her als

⁷⁷ So formuliert bei P. Alter: a. a. O. 43-56.

ideologisches und moralisch schlechtes Integrationsmittel zu qualifizieren.

Das Verhältnis von moralischer Subjektivität und Unbedingtheit zur kollektiven Sittlichkeit und der Bedingtheit ihrer konkreten Inhalte kennzeichnet das Ethos wie Geschichte und Nation als sittliche Größen.

„Nation“ fügt sich damit als ein weiteres Glied in die Reihe der Elemente ein, die die konkreten Bedingtheiten, Kontingenzen und Prägungen des sittlichen Lebens ausmachen, sofern Sittlichkeit immer nur als konkretes Ethos wirklich ist und vom moralischen Subjekt nur als Bestandteil einer sozialen Gemeinschaft, eines Kollektivs erfahren wird. Das Nationale ist so zum einen ein Teilmoment des Ethos, das dieses geschichtlich in seiner jeweils spezifischen Ausprägung mitbestimmt, und zum anderen ein Teilmoment, sofern die historische Herkunft und damit auch die geschichtlich überkommene nationale Bestimmtheit der verfaßten Gemeinschaft in ihrem Ethos nicht irrelevant belassen, sondern mit einem „guten Sinn“ verknüpft, positiv und so auch normativ einbezogen wird.

Ist es nun human oder entspricht es dem „guten Leben“, daß es Nation in dieser Weise gibt, daß nämlich eine politisch-soziale Gemeinschaft sich als Nation versteht und daher dieser Tatsache sozial verbindliche, normative Bedeutung verleiht? Das Individuum wird in seine jeweilige Nation hineingeboren; es steht zu ihr daher primär in einem Abstammungsverhältnis, das dieser Zugehörigkeit eine Art Naturwüchsigkeit verleiht. Die soziale Prägung durch die Herkunftswelt Nation scheint demgegenüber nur Folge des naturgegebenen schicksalhaften Verhältnisses und nicht der eigentlich bedeutendere Faktor zu sein. Als „Natur“ muß die Nation aber „heteronom“ wirken und damit als „unmoralisch“ erscheinen.

Bliebe aber die Naturgegebenheit der Zugehörigkeit zu einem Kollektiv, das sich in der modernen Welt in der Regel als Nation darstellt, sittlich irrelevant, würde *dies* vielmehr der Humanität und Autonomie widersprechen. Die Verhaltensprägung durch nationale Bestände etwa würde wieder zum „Nationalcharakter“ und wäre als „Natur“ eben nur „Charakteranlage“, Schicksal und Bestimmung, die nicht wieder in Sinn transformiert werden könnte. Die Macht des Zufalls würde nicht in einen Sinn- und Bedeutungszusammenhang im Hegelschen Geiste „aufgehoben“, nämlich bewahrt, aber auf eine höhere Ebene gebracht und so von Bedeutung, so daß das Interesse der praktischen Vernunft an der Humanität und Freiheit menschlichen, moralischen Daseins zur Geltung käme. Demgegenüber beinhaltet die „Hebung“ des nationalen Moments in die Sphäre des Ethos „Schicksal“ im Sinne von positiver Verpflichtung nach Art der Verbindlichkeit, wie sie auch der Geschichte zukommt. Die Schicksalhaftigkeit verschwindet damit nicht; aber die Verbindung mit Sinnperspektiven ermöglicht erst die *Affirmation* des natural Gegebenen wie des geschichtlich Zugewachsenen und damit die Annahme der eigenen mit der kollektiven Identität sowie der im Kollektiv konkret verwirklichten Sittlichkeit.

Der dargestellte Vermittlungscharakter aller kollektiven Gegebenheiten schafft die Möglichkeit zu dieser Affirmation; als „nur“ sozial existierend, bedürfen sie ihrerseits der Weitervermittlung – Traditionen, das Ethos, seine Gehalte und Prinzipien ebenso wie die gesellschaftliche Kultur allgemein. Auch die Tradierung des Prinzips Nation als maßgeblicher sozialer und sittlicher Größe muß nicht sein; allerdings hat die Festschreibung des nationalstaatlichen Ordnungsprinzips im internationalen politischen Bereich die Wirkung, daß sich allein durch

diese externen Bedingungen die einmal als Nation formierten Staaten und Gesellschaften gar nicht mehr anders definieren können. Daher scheint die Orientierung am Nationbegriff auf absehbare Zeit trotz aller supranationalen Verflechtungen nicht aufgebbar. Grenzen haben ihren trennenden Charakter weitgehend verloren, die Kommunikation bezieht sich auf alle Menschen und Erdteile; dadurch kann die Nation nicht mehr der höchste Wert sein; das entspricht aber nur ihrer Relativität auf den sozialen Zusammenhang, der dem Subjekt einen Freiraum läßt.

Der Integrale Nationalismus, der demgegenüber eben Nation als „höchsten Wert“ behauptet, verdankt seine Stärke dem Wunsch nach unmittelbarer und völliger Identifikation des Individuums mit dem Kollektiv, demgegenüber ihre grundsätzliche Differenz lediglich als Entfremdung, nicht aber als Möglichkeit individueller Freiheit betrachtet wird. Die naturmäßige Einbindung in die Nation läßt diese dabei eher als Identifikationsobjekt erscheinen als Gruppenidentitäten oder ethische Sonderformen. Während diese Einzelbereiche nämlich prinzipiell wählbar sind, charakterisiert „Nation“ das Kollektiv in seiner Ganzheit; das Nationale hat einen höheren Allgemeinheitsgrad, sofern es das gesellschaftliche Ganze wie auch jeden Einzelnen einbezieht. Die pluralen gesellschaftlichen Orientierungsmuster sind zwar auch immer vorhanden, aber „Nation“ ist eine Bindung, die sich durch ihre Allgemeinheit auszeichnet, zu der jeder Angehörige gleichermaßen – durch das Abstammungsverhältnis eben – gehört. Als Integrationsideologie ist der Nationalismus daher besonders wirksam, sofern er plausibel an die naturwüchsige und dadurch allgemeine Bindung an die Nation anknüpft. Die Totalisierung einer stets partikularen Größe steht aber deutlich im Gegensatz

zum Prinzip der Menschenwürde sowie zur Sittlichkeit des Ethos.

e) Nationspezifisches

Das Ethos einer Gesellschaft beinhaltet nationale Bestände; Nation findet Eingang in das Ethos, sofern ihr als maßgeblicher Kollektivform auch sittlich ein Platz zugewiesen wird; der Geschichte vergleichbar ordnet sich Nation der Sittlichkeit zum einen als Gewordensein der so beschaffenen Identität, zum anderen als Teil der Sinngebung des Überlieferten zu: naturgegebene Identität durch nationale Zugehörigkeit, geschichtlich geprägte Nationalität und Affirmation des natural wie geschichtlich Gegebenen durch den sittlichen Bedeutungszusammenhang von Nation im Ethos sind die allgemeinen Bezüge, die wir bisher erheben konnten.

„Nation“ ist so im Ethos positiv aufgefangen; die Affirmation der eigenen mit der kollektiven Identität begründet die Tradierung der geschichtlich überlieferten und teilweise nationspezifisch ausgebildeten Bestände in Institutionen, Traditionen, Sittlichkeit. Der Mißbrauch als Ideologie im Integralen Nationalismus verpflichtet historisch dazu, die Nation ethisch einzuordnen, nämlich ihr im Ethos eine Bedeutung zuzuweisen, die der grundlegenden Struktur von kollektivem Ethos und subjektiver Moralität entspricht und Totalisierungen ausschließt. Die nationale Identität muß einen positiven Inhalt erfahren.

In der Tat verbinden sich mit dem Namen der eigenen Nation bestimmte „Wertvorstellungen“. Die Berufung auf die Nation kann zum Beispiel die Berufung auf einen gesellschaftlichen „Minimalkonsens“ bedeuten; es geht in jedem Fall um das Wohl und die Interessen des politisch-sozialen Ganzen. Solche konkret mit Nation ver-

bundenen Werttraditionen können „Freiheit“, „Ruhm“, „Demokratie“, „Größe“ oder „Verdienst für die Menschheit“ sein. Diese Namen und Symbolisierungen bestimmter Vorstellungen klingen, abstrakt aufgeführt, universalistisch; sie beinhalten aber keineswegs immer dasselbe, sondern die jeweilige Form. „Freiheit“ als Lebensgefühl und höchster Wert in den USA heißt etwas anderes als „Freiheit“ aus der Reihe „Einigkeit und Recht und Freiheit“; „Demokratie“ in England ist unterschieden von „Demokratie“ in Ägypten; „Religion“ als Kennzeichen der Nation meint in Polen anderes als in den arabisch-islamischen Ländern.

Helmuth Plessner nennt es in seiner Analyse der „Verspäteten Nation“ den Geburtsfehler der Bismarckschen Reichsgründung, daß der erreichte Nationalstaat sich ausdrücklich keinem universalistischen Ideal verschrieb, sondern lediglich sein Existenzrecht geltend machte, so daß „Nation“ mit bloßem Dasein und Daseinsrechten, mit „Macht“ identifiziert wurde: „Das neue Reich ... stand für nichts, von dem es überragt wurde. Deutscher-Sein enthielt kein Bekenntnis wie Engländer- oder Franzose-Sein; es besagte keinen Dienst an übernationalen Ideen ... Die fehlende Möglichkeit, das deutsche Schicksal im Bilde eines Auftrags, einer Stellvertretung zu sehen, ... machte zum Ausgleich die Idee des Volkes, die staats- und verfassungspolitisch noch unbelastete Idee eines organischen Grundes“ zur politischen Leitformel.⁷⁸ Der Universalismus der Werte, wie Demokratie, Freiheit u. a., widerspricht nicht der Notwendigkeit ihrer Konkretisierung in nationalem Rahmen; in den jeweiligen Traditionen und Formen von Ethos liegen unterschiedliche, aber „prima facie“ prinzipiell gleichbe-

⁷⁸ H. Plessner: Die verspätete Nation, a. a. O. 47.

rechtigte Realisierungsmöglichkeiten vor – die Universalität erlaubt dabei die kritische Überprüfung des Positiven auf seine gelungene Konkretion hin. Durch den symbolisierenden Charakter der allgemeinen Werte ist zudem die Kommunikation der verschiedenen Systeme immer möglich. Viele Staaten definieren eine solche symbolische Vergegenwärtigung verbindender und für die Nation geltender Wertvorstellungen in der Verfassung.⁷⁹ Die Rede vom „Verfassungspatriotismus“ in der Bundesrepublik Deutschland ist daher berechtigt; was „Nation“ für Deutsche, die sich freiheitlichem Denken historisch verpflichtet wissen und verpflichten wollen, bedeutet, ist in diesem Begriff durchaus festgehalten und durch den Bezug auf die „Verfassung“ bzw. das Grundgesetz symbolisch benannt: Einsatz für die Menschenrechte, für Rechtsstaatlichkeit, Pluralismus und Demokratie – eindeutig universalistische Grundwerte also, die aber institutionell in der konkreten Verfassung und Verfassungswirklichkeit zur Geltung zu bringen sind, und dies im deutschen Fall im besonderen – und besonders emphatisch – bindenden Bewußtsein der Notwendigkeit dieser konkreten Geltung und Vermittlung.⁸⁰

Ein wesentlicher Unterschied zwischen der aristotelischen Polis und der modernen Nation ist, von allen strukturellen Ausdifferenzierungen abgesehen, die „Elargierung“⁸¹ – die Nation ist nicht unmittelbar erfahrbar

⁷⁹ Vgl. U. Scheuner: Das Mehrheitsprinzip in der Demokratie, Opladen 1973, 54 ff.; „Die Verfassung verkörpert den ethischen Grundkonsens der Nation“, so J. Isensee: Demokratischer Rechtsstaat und staatsfreie Ethik, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 11, Münster 1977, 92-120, 119.

⁸⁰ Vgl. W. Kluxen: Politische Kultur in Deutschland – Probleme, Sorgen, Hoffnungen, in: J. Thesing, K. Weigelt (Hg.): Leitlinien politischer Ethik, Melle 1988, 268-276, 272.

⁸¹ Vgl. T. Mayer: a. a. O. 69.

wie die überschaubare Polis; Aristoteles hatte auch die richtige Größe des Stadtstaats für wichtig gehalten, in dem möglichst jeder Bürger jeden kennen soll. Die sozialen Großgruppen, die sich neuzeitlich formiert haben, bedurften wegen dieser mangelnden Erlebbarkeit eines integrierenden Konzepts, als das sich dann die Nation anbot. Als Ordnungsform einer Kollektivität von Menschen ist sie „Idee“ mehr noch als reale Gemeinschaft, denn „... der *Glaube*, mit anderen einer gemeinsamen, durch Leistung ausgewiesenen, von Umwelt abgehobenen, aktionsfähigen, verpflichtenden Großgruppe anzugehören“⁸² ist das entscheidende integrierende Moment, nicht allein die faktisch gemeinsamen Faktoren wie die Abstammung oder Sprache; Eugen Lemberg sieht die Nation daher „werthaft“ vorgestellt in ihrem „Image“. Durch die Zugehörigkeit zur „werthaften“ Nation ist dem Handeln des einzelnen ein sittlicher Bezug auf das Gemeinwohl, nämlich die Allgemeinheit der Gruppe und ihrer gemeinsamen Interessen mitgegeben. „Nation“ stellt dabei einen Bezug zum Gemeinwohl her, der zwar grundsätzlich auch von der allgemeinverbindlichen Instanz „Staat“ allein geleistet werden könnte; es handelt sich aber niemals um „den“ Staat als solchen – insofern ist der Begriff des Staates universalistisch –, sondern immer um einen bestimmten konkreten Staat, und zwar den, in dem und von dem die Einzelperson lebt, handelt, getragen wird und dem sie als diesem konkreten Staat daher verpflichtet ist. Die generelle Unterstellung des Nationalstaatsprinzips ermöglicht die identifizierende Zuordnung von Staat und Nation; die tatsächliche Komplexität der Verhältnisse und Beziehungen, in denen das Individuum sich orientieren muß, ist nicht so einfach

⁸² E. Lemberg: Nationalismus II, Reinbek bei Hamburg 1964, 58.

auflösbar – es kann immer zu Loyalitätskonflikten zwischen Staatsbürgerschaft und Nationalität kommen. Dennoch läßt sich festhalten, daß auch ein Staatsbewußtsein, sofern es stets den Bezug auf einen bestimmten, geschichtlich und kulturell auch national geprägten Staat bedeutet, ein Nationalbewußtsein impliziert; sowie umgekehrt, daß in einem Staat, der Nationales leugnet, etwa Volksminderheiten unterdrückt, auch das Staatsbewußtsein leidet. Mangelnde Identifikation mit dem Gemeinwesen erleichtert in beiden Fällen die Vernachlässigung des Gemeinwohls und der gesellschaftlichen Solidarität im eigenen Handeln. Nationalbewußtsein beinhaltet demgegenüber als „Hintergrunderfüllung“ einen Bezug auf die Allgemeinheit des Kollektivs, der deutlicher ist als der auf den Staat allein, weil es „über die Teilhabe an der aktuellen Staatswirklichkeit hinausgeht und sich in der geschichtlichen und kulturellen Sphäre begründet weiß“.⁸³

Der Nationgedanke ist deshalb nicht als „Kollektivitäts-Fimmel“ zu disqualifizieren, der mit „politischem Aristotelismus“⁸⁴ ideologisch begründet würde. Es geht bei der Einordnung von Nation in das Ethos des Kollektivs nicht darum, eine „Bindungssuche“ oder „Ichaufgabe“⁸⁵ zu erleichtern, indem das moralisch maßgebliche Individuum im Kollektiv und dessen vorgegebener Sittlichkeit völlig verschwände, dem es durch Geburt und nationale Identität angehört; die politische Berufung auf Nation

⁸³ H. Gollwitzer: Nationalbewußtsein und Staatsgesinnung, Bonn 1962.

⁸⁴ Vgl. S. Papcke: Diesseits oder jenseits der Freiheit? Die Deutschen suchen ihren Standort zwischen Ost und West, in: W. Weidenfeld (Hg.): Nachdenken über Deutschland, Köln 1985, 109.

⁸⁵ Ebd.

zwecks Erfüllung eines „Orientierungsbedürfnisses“⁸⁶ darf sich allerdings auch nicht so verstehen, als ob die Daseins- und Handlungssinn suchende Einzelperson von dieser Suche nun entbunden würde.

Im Interesse der praktischen Vernunft erweist es sich vielmehr als human, daß die ursprünglich naturwüchsig vorhandene und kulturell prägende Herkunft aus und in einer Nation – die in einer Welt von Nationen einmal besteht und für jeden gilt – nicht „naturwüchsig“ bleibt, sondern ethisch eingeordnet und als sittliche Aufgabe begriffen wird. Es geht um den Vollzug und die Aufnahme des Zugewachsenen; das moralisch handelnde und verantwortliche Individuum soll die kollektive Identität, über die sich ihm auch ein Ethos vermittelt, als seine eigene Identität auch sittlich affirmieren können. Die Bedeutungszuweisung des nationalen Moments im Ethos der jeweiligen Gesellschaft erweist sich von daher als moralische Leistung.

Die Verständigung über mögliche Inhalte des Nationbegriffs erfolgt über die historische Konkretion der Nation; sie ist bedeutsam als Geschichte. Geschichtlichkeit begründet ebenso Verantwortung für wie Übernahme von historischen Beständen. Der Sinnzusammenhang der Geschichte setzt diese in den praktischen Kontext der Gesellschaft; der Sein-Sollen-Fehlschluß trifft nicht. Nation ist daher ethisch bedeutsam, *wo* sie ethisch bedeutsam verstanden wird; diese „tautologische“ Formulierung ergibt sich richtig, wenn eben der Charakter von Nation als einer gedachten Ordnung, einer integrativen „Idee“ oder eines „Prinzips“ beachtet wird, der den fak-

⁸⁶ Vgl. W. Weidenfeld: Ratloses Nationalgefühl: Fragen an die Deutsche Frage, in: W. Weidenfeld (Hg.): Nachdenken über Deutschland, a. a. O. 11-18.

tischen Tatbestand nationaler Identifizierbarkeit, der Geschichte vergleichbar, in einem Sinn- und Bedeutungszusammenhang erst relevant werden läßt. Die Verwiesenheit des Menschen auf soziale Gemeinschaft betrifft auch sein konkretes Normverständnis; bliebe ein relevant gewordenes Grundelement des Sozialen, nämlich das Nationsein, unberücksichtigt, läge hier aber ein – dann auch moralisches – Defizit vor.

Die moralphilosophische Reflexion auf das Prinzip Nation zeigt somit den humanen Sinn der „Affirmation des Vaterlandes“ und damit die „Moral“ des Patriotismus. Die Zuordnung von konkreter nationaler und allgemein menschlicher Identität und Moralität im Ausgang von einer Ethik des Ethos ist insofern aber auch „kritisch“. Zum einen wird die Nation in ihrer positiven Bedeutung aufgewiesen und damit grundsätzlich in ihrer Legitimität gerechtfertigt, diese Bedeutung ist aber zum anderen durch ihre Partialität in der Sittlichkeit gekennzeichnet. Damit werden illegitime Ansprüche, die sich mit dem Nationalen verbinden können, zurückweisbar; dazu gehört alles, was eine Exklusivität des nationalen Horizonts behauptet.

Im Zusammenhang von Staat und Gesellschaft etwa stellt sich die Kollektivform Nation als das „Staatsvolk“, als der Träger der politischen Gemeinschaft dar, die sich in ihrer Eigenart der Geschichte und deren Prägung von Sprache, Kultur und Mentalitäten verdankt; der Sinn des Nationalstaats kann so als „Volkssouveränität“ plausibel gemacht werden, ohne daß damit andere Formen politischer Selbstbestimmung, wie der Nationalitätenstaat, eine europäische Union u. a., damit nicht auch Sinn und Plausibilität hätten. Die Geschichte in ihrer das Kollektiv prägenden Relevanz wie die für den einzelnen primär naturgegebene Nationalität sind in ihrer Schicksalhaftigkeit

für die Identität deutlich, ohne daß ein Determinismus oder Naturalismus daraus folgen könnte. Schon eine Kategorie wie „Nationalstolz“ scheint auf den ethisch geprüften und kritisch gewonnenen Nationbegriff nicht recht zu passen, wohl aber „Patriotismus“ und National„bewußtsein“, wenn sie in ihrem moralischen Kern begriffen und damit im Sinne des ethischen Universalismus „kontrolliert“ sind. Der Verfassungspatriotismus ist deshalb ein gutes Beispiel, weil er das benennt, worauf er sich bezieht: auf die moralische Kraft der staatlich-rechtlichen Institutionen; er steht damit zugleich für die Moral des Patriotismus selbst. Allerdings wird er in der öffentlichen Diskussion von seinen Befürwortern oft gerade als Ersatz nationalstaatlicher Legitimationsformen berufen; dem liegt das moralische „Ärgernis“ zugrunde, daß die menschliche Existenz konkret sich immer nur in partikularen Positivierungen eines kulturrelativen Ethos findet. Aber die Alternative ist falsch: die „Ethik der Nation“ steht nicht im Gegensatz zum ethischen „Universalismus“, sondern entspricht ihm unter den Bedingungen der Geschichtlichkeit, sofern sie unter dem universalistischen Gesichtspunkt der Moralität die kritische Affirmierbarkeit des Nationalen prüft und begründet.

III. Einzelprobleme

Die philosophische Behandlung des Themas Nation unter dem Gesichtspunkt von „Moralität und Sittlichkeit“ hat ihre Grenzen; die Einordnung dieses Phänomens menschlich-sozialer Existenz in die Ethik – als „Ethik des Ethos“ – erweist sich zwar als möglich, sie bleibt aber, sofern philosophisch, in der Allgemeinheit dessen, was sich rational-begrifflich sagen läßt. Damit scheint sich zu konkreten politischen und sozialen Problemen, wie man sie sicherlich in erster Linie mit dem Thema assoziiert, nicht allzuviel ausmachen zu lassen. Tatsächlich ist die Aussagekraft moralphilosophischer Stellungnahmen zu tagespolitischen Fragen beschränkt, wenn das Gesagte philosophisch vertretbar sein soll; von den politischen und den Sozialwissenschaften aus kann positiv mehr beigetragen werden. Spezifisch philosophisch, nämlich moralphilosophisch, bleibt allerdings die Behandlung der Frage nach der humanen Bedeutung und damit der „absoluten“ moralischen Dimension auch politologisch-sozialwissenschaftlich gestellter Probleme. Von der grundlegenden, systematischen Einordnung von „Nation“ in eine allgemeine Ethik her muß daher auch zu konkreten Einzelproblemen, die mit dem Thema zusammenhängen, normativ etwas gesagt werden können. Eine „Ethik der Nation“ kann nur „topischen“ Charakter haben, hieß es einleitend: eine Ableitung von obersten Prinzipien ist ebensowenig sinnvoll wie die Aufstellung und anschließende Belegung einer These; es kann

nur um plausible Interpretation, konsistente Begrifflichkeit und Aufzeigen moralischer Bedeutung gehen. Die „Anwendung“ des Ansatzes bei moralisch und moralphilosophisch relevanten Einzelfragen wird daher zugleich seine Plausibilität, Fruchtbarkeit und damit auch rationale Vertretbarkeit erweisen. Die im III. Teil dargestellten Abschnitte sollen daher „topisch“ die im II. Teil aufgezeigten Grundstrukturen verdeutlichen.

Der Patriotismus ist an erster Stelle relevant, weil „patriotisch“ der Anspruch der Nation an die Moralität der Person besonders sichtbar wird – nämlich als Beanspruchung von persönlichen Opfern für die Gemeinschaft, sei es als solidarischer, allgemeiner Einsatz im „Regelfall“ oder in der äußersten Form als Einsatz des eigenen Lebens im „Ernstfall“. Die Legitimität des Patriotismus, seine angemessenen Formen, seine humane Bedeutsamkeit für die Gemeinschaft wie für das geforderte Individuum sind sicherlich die dringlichsten Themen einer „Ethik der Nation“. Spätestens im Fall des Verteidigungskrieges und des damit – zumindest prinzipiell – zu erbringenden Lebensopfers zeigt sich die Nation in ihrer Unbeliebigkeit als „Verpflichtungsgemeinschaft“ von hohem moralischem Anspruch gegenüber den ihr Zugehörenden (1.).

Der Nationalismus ist eine Übersteigerung des Patriotismus, der Mißachtung anderer Nationen, Aggressivität und Konfrontation folgen und die daher moralisch eindeutig als „schlecht“ zu bewerten ist. Die moralphilosophische Fragestellung ist dabei, was daran eigentlich das „Schlechte“ ausmacht und wie es zu dieser Verzerrung des Nationbegriffs kommen kann. Die gängigsten Erklärungsversuche führen das Phänomen des Nationalismus auf seine Funktion als Integrationsideologie und als Religionsersatz in einer säkularisierten, sozial unsicher ge-

wordenen Welt zurück. Die eigentlich moralisch entscheidende Komponente, die den Nationalismus als „falsche“ ideologische Integrations- und Religionsersatzform disqualifizieren kann, ist aber das totalitär-kollektivistische Moment des Nationalismus, das den Grundlagen von Ethik und Ethos widerspricht (2.).

Politische Kultur, Zivilreligion und Konsens sind nicht in diesem engeren Sinne moralische Probleme, die normativ zu behandeln wären. Sofern es um die Integration von Gesellschaften und die Legitimation politischer Ordnungen geht, handelt es sich um Gegenstände der Politischen Philosophie; mitbetroffen ist aber die Identität des Individuums im so und so beschaffenen Kollektiv: Denn die Sorge um die Gesellschaft, in der der Mensch jeweils lebt, ist zugleich die Sorge um ihn selbst. Gegenüber diesen drei Alternativkonzepten erweist sich dabei die nationale Charakterisierung der Gemeinschaft als nicht ersetzbar, sofern sie mit der – naturalen – Nationalität an den kleinsten gemeinsamen Nenner anknüpft und der geschichtlichen Herkunft der Großgruppe als Nation den ihr zukommenden Stellenwert läßt (3.).

Die Bundesrepublik Deutschland steht am Ende dieser Arbeit als Beispiel für den Zusammenhang von „Nation und Ethos“ – die deutschen Besonderheiten, durch sozialwissenschaftliche, international vergleichende Studien belegt, zeigen, daß durch das Fehlen einer positiven Bedeutung von Nation auch das gesellschaftliche Ethos seine Schwierigkeiten hat. An diesem „negativen“ Fall sollen daher zusammenfassend die Zusammenhänge von moralischer und kollektiver, historisch und national bestimmter sittlicher Identität nochmals verdeutlicht werden (4.).

1. Patriotismus

Patriotismus ist ein umfassendes Phänomen, das sich nicht auf die Nation beziehen muß; die Liebe zu „Vater“land und „Mutter“sprache gehört vielmehr zu jeder menschlichen Vergemeinschaftung. Heimatverbundenheit und Treue ebenso wie die Kehrseite des Fremdenhasses sind allgemeine soziale Erscheinungen, denen ein Patriotismus, der sich speziell auf die Nation bezieht, offensichtlich erst zuzuordnen ist.

Das klassische Beispiel¹ der Philosophiegeschichte für unbedingte Treue zur eigenen Herkunft ist der Sokrates in Platons *Kriton*, der trotz der bestehenden Fluchtmöglichkeit das Todesurteil der Stadt Athen auf sich nimmt (a). Zu diesem allgemein menschlichen Patriotismus ist die spezifische Form des Nationalbewußtseins in Beziehung zu setzen, das sich mit der Nation auf eine – im Vergleich zur Polis – abstrakt-übergeordnete und unanschauliche soziale Größe bezieht (b). Patriotismus drückt sich im „Regelfall“ im solidarischen Engagement für die allgemeinen Belange der sozialen Gemeinschaft aus; der äußerste „Ernstfall“ ist der Einsatz des eigenen Lebens für die Polis oder die Nation (c). Der übersteigerte Nationalismus soll vom Patriotismus in einem eigenen Abschnitt unterschieden werden.

a) Treue zur Herkunft

In Platons „*Kriton*“ wartet der zum Tode verurteilte Sokrates im Gefängnis auf die Vollstreckung des Spruchs; sein Freund Kriton besucht ihn und drängt, sein Ange-

¹ Z. B. in M. Forschners Artikel: Patriotismus – Kosmopolitismus, in: O. Höffe (Hg.): *Lexikon der Ethik*, a. a. O. 179 f.

bot, Sokrates – durch Bestechung – zur Flucht zu verhelfen, doch anzunehmen. Dabei führt er auch moralische Gründe an: gibt es die Fluchtmöglichkeit, wäre es nicht recht, auf der Selbstpreisgabe zu beharren; Sokrates solle an das Wohl seiner Söhne denken; überdies könne seine passive Haltung als Feigheit und Unmännlichkeit gedeutet werden, während Hilfe durch die Freunde von der Menge geradezu erwartet werde. Dagegen bringt Sokrates ihm ein Bild vor Augen: Der Fliehende begegnet vor den Toren der Stadt den Gesetzen Athens, die ihn zur Rede stellen: durch die Flucht verstößt er gegen die Gesetze; will Sokrates aber den Gesetzen und dem auf ihnen aufgebauten Staatswesen wirklich schaden – und schaden würde es, wenn gültige Rechtssätze von Einzelpersonen nach deren Gutdünken umgestoßen werden könnten (50 ab). Ein solches Zuwiderhandeln gegen die Stadtgesetze wäre nicht recht, sagen sie, „denn wir“ sind es, die „dich zur Welt gebracht, auferzogen, unterrichtet und alles Gute, was nur in unserm Vermögen stand, dir und jedem Bürger mitgeteilt haben“ (51 cd).² Die Ordnung des Zusammenlebens in der Stadt, in den Ehegesetzen, dem Unterrichtswesen macht ihn zu ihrem Abkömmling; mehr noch verdankt er seine Existenz der Stadt als den Eltern, die ebenfalls durch deren Gesetze ihr Leben führen. „Oder bist Du so weise, daß Du nicht weißt, wieviel höher als Vater und Mutter ... das Vaterland geachtet ist ... und daß Du nicht weichen und nicht weggehen und nicht deine Stelle verlassen mußt, sondern im Krieg und vor Gericht und überall tun, was der Staat gebietet und das Vaterland, oder es überzeugen, was eigentlich Recht sei?“ (51 ac; ebd. 43) Dabei ist zugleich

² Zitiert in der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, in: Platon: Sämtliche Werke 1, Hamburg 1984, 44.

jeder Athener frei, „der es nur will, daß, wenn jemand Bürger geworden ist, und den Zustand der Stadt und uns, die Gesetze, kennengelernt hat und wir ihm dann nicht gefallen, er das Seinige nehmen und fortgehen dürfe ... wer von euch aber geblieben ist, ... von dem behaupten wir dann, daß er uns durch die Tat angelobt habe, was wir nur immer befehlen möchten, wolle er tun“ (51 de; ebd. 44). Sokrates hat dieses Einverständnis nun bekundet, indem er sein Leblang nach eigenem Willen in Athen geblieben ist. Käme er nach der Flucht in eine andere Stadt, könnte man auch da nicht erwarten, daß er sich an deren Gesetze halte, und er wäre nicht gern gesehen. Später wird er so aber als einer gelten, der nicht Unrecht getan, sondern erlitten hat, „nicht zwar von uns Gesetzen, sondern von Menschen“ (54 bc; ebd. 46).

Sokrates ist Athener „von Geburt und aus Überzeugung“;³ er anerkennt, daß er sein Leben und sein „gutes Leben“ der Stadt verdankt, in und aus der er die Bedingungen seiner Existenz bezieht: Geburt – schon die Eltern sind „Abkömmlinge“ der Stadt – und Erziehung, naturale wie soziale Menschwerdung, sind dabei die wichtigsten Faktoren. Die naturgegebene Zugehörigkeit zur Stadt – durch Geburt – bedingt nicht allein die Gehorsamspflicht als obligatorische Gegenleistung des Bürgers; darüber hinaus gibt er durch sein Bleiben und damit die bewußte Entscheidung sein grundsätzliches Einverständnis, den Gesetzen und Regeln Athens – aus Überzeugung – zu folgen. Die Möglichkeit der Auswan-

³ R. von Weizsäcker: Weltoffener Patriotismus. Rede zum 80. Geb. v. Dolf Sternberger, zit. nach: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 7. November 1987.

derung muß daher mitgegeben sein, wenn die Gesetze Gehorsam verlangen und befolgt werden sollen.

Für Sokrates gilt der moralische Grundsatz, „daß man ... nicht das Leben am höchsten achten muß, sondern das gut Leben“, das „mit dem gerecht und sittlich Leben einerlei ist“ (48 b).⁴ Weil es sich nun im Verlauf des Dialogs als unrecht erwiesen hat, die Gesetze der Stadt für das eigene Überlebensinteresse zu verletzen, nimmt Sokrates lieber den Tod durch den Richterspruch auf sich und leidet damit Unrecht, als Unrecht zu tun gegenüber den Gesetzen, denen er zu Gehorsam verpflichtet ist. Dieser Gehorsam gilt auch im Krieg und unter Einsatz des Lebens – auch Sokrates ist in einer Situation, wo es um den „Einsatz des Lebens“ geht. Das gute Leben aber wiegt schwerer, und dazu gehört eben, nicht gegen die Gesetze „unrecht“ zu handeln, die selbst den Bürger Sokrates hervorgebracht haben als ihren „Abkömmling“, denen er nämlich das physische wie das moralische Leben überhaupt erst verdankt.

Handelt Sokrates damit deshalb gesetzesgehorsam, weil er erkannt hätte, daß die athenischen Gesetze die besten oder zumindest besonders gut seien? Er selbst führt an, daß er die Gesetzesordnungen anderer Stadtstaaten immer gelobt hat (52 e). Athens Gesetze müssen nicht die bestmöglichen und menschenwürdigsten sein, um Loyalität beanspruchen zu können; es sind vielmehr die Gesetze, die Sokrates erzogen, unterrichtet und herangebildet haben und in deren Kontext er sein Leben hat gestalten können – *das* macht ihre verpflichtende Kraft aus.

Dem modernen Betrachter kann Sokrates' Argumentation im platonischen Kriton daher „unkritisch“ erschei-

⁴ Zitiert in der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, a. a. O. 40.

nen;⁵ er entspricht den Gesetzen Athens, auch wenn Menschen nach ihnen ein ungerechtes Urteil fällen, zwar, weil er Athener „aus Überzeugung“ und nicht nur durch Geburt ist und sich dieser Stadt und ihrer Ordnung daher sittlich verpflichtet weiß, aber nicht etwa, weil er von einem unabhängigen absoluten Standpunkt aus diese Gesetze als seiner subjektiven Moralität entsprechend erkannt hätte. Im Gegenteil wird das „eigene Gutdünken“, das glaubt, sich auch über die Gesetze stellen zu können, ausdrücklich von Sokrates zurückgewiesen und demgegenüber die globale Affirmation der gegebenen Gesetze, was sie auch jeweils befehlen sollten, hochgehalten und im Sinne des guten Lebens dem bloßen – am Eigeninteresse orientierten – Leben moralisch vorgezogen. Eine derart „unkritische“ Haltung, lange vor der Durchsetzung des neuzeitlichen Subjektivitätsprinzips, scheint den paradigmatischen Wert des sokratischen Beispiels eher zu mindern als Patriotismus zu legitimieren. Zumindest ließe sich einwenden, daß der platonisch-sokratische Patriotismus zwar zu seiner Zeit sinnvoll gewesen sein mag, wo tatsächlich die „patria“ Athen in unmittelbarer Evidenz Identität und Lebensführung des einzelnen Bürgers prägte, aber heute angesichts der modernen Relativierung solcher Bindekräfte sowohl durch die pluralistische Freigabe der moralischen Person in der Gesellschaft als auch durch die übernationalen Verflechtungen der Kommunikation und Interaktion moralisch „indifferent“ sein muß.

⁵ Vgl. z. B. den „Kriton“ – Abschnitt bei U. K. Preuß: Politische Verantwortung und Bürgerloyalität, Frankfurt a. M. 1984.

b) Patriotismus und Nation

Nicht nur die vor-subjektive und vor-„kritische“ Einordnung der Moralität in die Sittlichkeit der Polis, sondern ebenso die „Elargierung“ des politisch-staatlichen Bereichs scheint uns von der Heimattreue des Sokrates im „Kriton“ grundsätzlich zu trennen. Die Stadt Athen, die sich Sokrates „persönlich“ in Gestalt der Gesetze in den Weg stellt, ist eine anschauliche und erlebbare soziale Einheit; daß die Polis es war, der er Leben und Lebensgestaltung zu verdanken hat, ist unmittelbar einsichtig. Diese Anschaulichkeit und weiterer Begründung kaum bedürftige Offenbarkeit des Zusammenhangs der eigenen, auch moralischen Existenz mit dem jeweiligen Gemeinwesen kann man für den traditionellen vornationalstaatlichen Patriotismus sicherlich verallgemeinern.

„Weil er auf das seit früher Jugend Vertraute, auf das Überschaubare, auf das Faßliche gerichtet ist, vermag sich der Patriotismus Alt-Europas mit den Schicksalen des eigenen Gemeinwesens zu identifizieren.“⁶ Einen Vorgang „von einzigartiger Tragweite“ bedeutet, so Hans-Peter Schwarz, daß es „den modernen Staaten, die zugleich in rasantem Umbruch zur Industriegesellschaft stehen“, gelingt, „den zuvor eher aufs Landsmannschaftliche und Überschaubare hin gerichteten Patriotismus auf den Großstaat hin zu orientieren“.⁷ Neue Bezugsgrößen des vorhandenen patriotischen Bewußtseins ist nicht mehr nur die „Heimat“, sondern der vergleichsweise „unanschauliche“ moderne Staat sowie die ihn tragende Nation. Die Unmittelbarkeit des Erlebens fehlt diesen

⁶ H.-P. Schwarz: Patriotismus in Europa aus der Sicht der Zeitgeschichte, in: K. Weigelt (Hg.): Patriotismus in Europa, Bonn 1988, 21-43, 21.

⁷ Ebd. 26.

übergeordneten Kollektivformen, die mehr noch gedachte als reale Integrationsordnungen darstellen. Die Abstraktheit des Staates wie der umfassenden Nation läßt sich nur durch symbolische Einheitserlebnisse überbrücken, sei es in der Person und Familie des Herrschers oder in spezifisch nationalen Symbolen wie der Flagge, Denkmälern, Festtagen u. a. Die Nation wie der Nationalstaat bleibt aber eine für den Einzelnen stets sozial vermittelte Größe.

Nationalbewußtsein, Nationalgefühl und -stolz sind also Formen des Patriotismus, die sich auf die Nation beziehen. Der Nationalismus ist davon noch zu unterscheiden; einerseits wäre er ohne das „patriotische Feuer“ nicht denkbar, andererseits aber führt er durch eine „unvorstellbare Selbst-Überhebung“ zur „Entgrenzung und Konfrontation“,⁸ die sich mit patriotischem Nationalbewußtsein nicht notwendig verbindet. Der Patriotismus achtet zum einen die Eigenart fremder Völker und Nationen – „Patriot ist nur, wer Vaterländer, also nicht nur das seinige, anerkennt ... Wer anderen das Recht abspricht, anders, also auch fremd zu sein, findet wenig Rechtfertigung für sein Eigensein“⁹ – und relativiert zum andern nicht den Einzelnen in seinem Wert auf die Gemeinschaft hin, wie es der insofern „totalitäre“ Nationalismus tut. Während der Nationalist sich ausschließlich vom Lebens- und Machtinteresse der eigenen Gruppe motiviert sieht, kann sich der Patriot universalistischen Idealen verpflichtet fühlen, die er gerne in seinem und durch sein Volk verwirklicht sehen würde; so versteht sich der Patriotismus der Aufklärung nicht in Konkur-

⁸ Ebd. 26 f.

⁹ M. Hättich: Von der Unentbehrlichkeit der Vaterländer, in: K. Weigelt (Hg.): Patriotismus in Europa, a. a. O. 123-130, 123.

renz, sondern als angemessene Form des „Weltbürgertums“ und Kosmopolitismus.¹⁰ Die Identifikation mit dem eigenen Gemeinwesen wird dann nicht nur als Vorgabe, sondern als Aufgabe begriffen, das allgemein Menschliche, die Humanität, im jeweils bestimmten Lebensraum konkret werden zu lassen: die Vermittlung gilt es zu leisten, nicht das Allgemeine und das Besondere, die sicher immer in einer unauflösbaren Spannung stehen, einander abstrakt entgegensetzen.

Was beinhaltet dann aber ein nationbezogener Patriotismus, „Identifikation mit dem Gemeinwesen“ und „Treue zur Herkunft“, wie bei Sokrates, für das moralisch gefragte Individuum? Es handelt sich darum, daß „ein spezifisches Solidaritätsempfinden anderen gegenüber *zuzumuten* sei“ – so bestimmt Max Weber den Begriff der Nation.¹¹

Patriotismus bezieht sich auf das jeweilige Gemeinwesen: als Anerkenntnis sowohl der Leistung der Polis, des Staates oder der Nation für die eigene Existenz als auch der Notwendigkeit der eigenen Leistung für eben diese Gemeinschaft. Der traditionelle alteuropäische Patriotismus heißt „Selbst-Transzendierung der individuellen Existenz in selbstloser Arbeit, im Opfer, notfalls im Heldentod für das Allgemeine ... als sittliche Pflicht“.¹² Modern gewendet, bedeutet Patriotismus weiterhin „Selbst-Transzendierung“, auch wenn die mangelnde Unmittel-

¹⁰ Vgl. F. Meinecke: Weltbürgertum und Nationalstaat, a. a. O.; vgl. W. Reinhard: Vom italienischen Humanismus bis zum Vorabend der Französischen Revolution, in: H. Fenske, D. Mertens, ders., K. Rosen: a. a. O. bes. 346; H. Plessner: a. a. O. passim.

¹¹ M. Weber: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, hg. von J. Winckelmann, Köln/Berlin 1964, 675.

¹² H.-P. Schwarz: a. a. O. 23.

barkeit der Gesamtgesellschaft und ihres Allgemeinen den Patriotismus nicht mehr so „naiv“ möglich, sondern rechtfertigungsbedürftig gemacht hat. Dem Kollektiv verdankt das Individuum das Überleben wie das gute Leben; im sozial gegebenen Ethos erfährt es real Sittlichkeit und gewinnt nur auf diesem „Umweg“ die Inhalte der eigenen Moralität. Der moderne Staat, der als Schutz- und Friedensgarant durch die Monopolisierung von Gewalt und Gesetzgebung konzipiert ist, ermöglicht und verwirklicht subjektive Moralität wie gesellschaftliche Sittlichkeit – er erbringt damit eine Leistung, die ihm selbst moralisches Gewicht verleiht, denn unabhängig von einer gegebenen Friedens- und Rechtsordnung kann das handelnde Individuum nicht „moralisch“ leben. Aufgrund dieser genuin moralischen Leistung dürfen Staat und Gesellschaft dem Individuum mit dem moralischen Anspruch auf Konformität und Kontinuierung begegnen – eben als „sittlicher Pflicht“.

„Die“ Gesellschaft und „der“ Staat sind immer konkrete und daher auch national bestimmte Größen: Es ist dieser Staat und diese Gesellschaft, der dieses Individuum Existenz und Sittlichkeit zu verdanken hat. Sofern die Kollektivform der Nation sich historisch durchgesetzt hat, ist es daher die Nation, die solchermassen auf sich verpflichtet. Während sich der Staat als handlungsfähige politische Einheit und Ort sozialer Integration und die Gesellschaft als der plurale Kommunikationszusammenhang beschreiben läßt, steht „Nation“ für die reale Gemeinschaft, wie sie historisch, sprachlich, kulturell, wirtschaftlich konkret gewachsen und bestimmt ist. Das Nationalgefühl als Bewußtsein, einer Gemeinschaft durch die Nationalität anzugehören, ist daher „konkreter“ als ein allgemeines „Staats“bewußtsein, das sich überdies ebenfalls immer nur auf einen bestimmten Staat beziehen

könnte. Unterdrückt die Staatsgewalt nationale Minderheiten, wird deren Nationalgefühl sich zwangsläufig gegen statt auf den Staat richten.

Nationalgefühl und Nationalstolz beinhalten für das Individuum das Bewußtsein eines Bezogenseins auf die *Allgemeinheit* der Gemeinschaft, die als Nation konkret bestimmt ist und der es zunächst kraft Nationalität zugehört; diese Bezogenheit stellt sich als „Solidaritätszumen- und solchermassen moralisch-sittliche Verpflichtung dar. Sinn für das allgemeine Interesse, Handeln in gesellschaftlicher Solidarität und der soziale Einsatz für die Gemeinschaft sind die Formen des patriotisch getragenen Nationalgefühls. Dieser Anspruch auf Solidarität gründet sich auf die Leistung der Allgemeinheit – der Polis wie der Nation – für das Individuum, das in und von ihr lebt, aufgrund deren die soziale Gemeinschaft berechtigt verpflichtende Normen geben kann, die als „Anspruch“ die „Anerkennung“ und damit die Moralität des Subjekts fordern. War allerdings in der kleineren überschaubaren Einheit der Polis dieser Anspruch evident, ist er in der modernen Welt der Nationen und Staaten nicht immer unmittelbar zu erkennen. Das Individuum kann auch meinen, nur aus sich und für sich zu leben; der Einsatz für das Allgemeine erscheint „un- und zumutbar. Jedes solidarische Engagement ist insofern „selbstlos“, da der einzelne Handelnde die Früchte seines Opfers – und seien es die Steuern – nicht selbst erntet; die überpersönliche Allgemeinheit erbringt für ihn Leistungen und verlangt sie von ihm, wobei der Zusammenhang in der Regel recht abstrakt bleiben kann. Ist das patriotische Nationalgefühl aber vorhanden, trägt das Bewußtsein der Verbundenheit wirksam zur Sinnfälligkeit des mehr oder minder großen Opfers bei. Besonders verschärft tritt die latent immer vorhandene Problematik

aber auf, wenn das extreme Opfer des eigenen Lebens zur Disposition stehen soll.¹³

c) Patriotismus im „Ernstfall“

Sokrates war zum Einsatz des eigenen Lebens in patriotischer Haltung bereit; nicht nur nimmt er das Todesurteil auf sich, um die Gesetze nicht zu verletzen; auch wenn Athen verlangt, daß er in den Krieg ziehe, will er es im Gehorsam gegen die Gesetze tun. Der alteuropäische Patriotismus hatte es mit dieser Frage des „Ernstfalls“ aber insofern „einfacher“, als der Nicht-Gehorsam im Krieg und der Verzicht auf die Verteidigung der Stadt, des Stammes oder Landstrichs direkt zur eigenen Vernichtung oder zumindest zur Zerstörung der Lebensgrundlagen durch Plünderung und Brandschatzen geführt hätte. Der Erste Weltkrieg bedeutet in diesem Punkt nach Schwarz eine grundsätzliche „Grenzscheide, jenseits derer der europäische Patriotismus nie mehr derselbe sein wird wie zuvor“, weil nämlich die Erkenntnis unabweisbar war, „daß im Grunde alle Staaten zusammen viel mehr Schaden als Nutzen aus den ungeheuren patriotischen Anstrengungen erfahren haben“.¹⁴ Der Bombenkrieg des Zweiten Weltkriegs ließ weiterhin an der Rechtfertigung der „patriotischen“ Kriege überhaupt zweifeln, die nach der Entwicklung der Atombombe automatisch unter „nuklearen Bedingungen“ stehen. Daß Selbstverteidigung legitim ist, ist dabei nicht die Frage, das Recht, sich gegen den ungerechten Angreifer militärisch zur Wehr zu setzen, unumstritten. Gewalt

¹³ Zur Frage der Verteidigungsbereitschaft in den westlichen Industriestaaten vgl. E. Noelle-Neumann, R. Köcher: a. a. O. 61.

¹⁴ H.-P. Schwarz: a. a. O. 27, 29.

und Gewaltanwendung generell bedeuten zwar immer ein Übel, sofern damit stets Schaden verbunden ist; im Falle des gewalttätigen und schädlichen Angriffs erscheint die Abwehr aber als „Gegengewalt“ gerechtfertigt.¹⁵ Ein Individuum mag für sich selbst auf Verteidigung verzichten – etwa aus Gewissensgründen jegliche Gewaltanwendung ablehnen wie bestimmte religiöse Gruppen und Pazifisten –; dieser Verzicht kann aber nicht allen anderen auferlegt werden. Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen muß daher möglich sein; für das Kollektiv ist sie aber in der Regel nur als Ausnahmefall tolerierbar, der durch die grundsätzliche Verteidigungsbereitschaft der Gemeinschaft gerade gewährleistet wird.

Gemeinsamer Kern sowohl der Legitimität der Verteidigung als auch der Tolerierung des individuellen völligen Gewaltverzichts ist die Wahrung der personalen Würde und Freiheit. Wie für Sokrates das sittliche Leben höher einzustufen ist als das bloße Überleben, kann die Integrität der moralischen Persönlichkeit die Aufopferung der naturalen Existenzgrundlage fordern. Wer sein Leben solchermaßen für die Gemeinschaft, für ihr Recht und ihre Freiheit einsetzt, „ist bereit, sich als ‚Natur‘ zu opfern für seine oder anderer Existenz als ‚Person‘“.¹⁶ Bei der Verteidigung der Patria geht es nun „um die Bewahrung der faktisch-geschichtlichen Identität, die als Horizont nicht nur meiner faktischen, sondern auch meiner personalen Existenz mich sittlich bedingt“; das Vaterland ist „als personalbedeutsame Größe ... legitimes

¹⁵ Vgl. W. Kluxen: Gewalt und Gewaltanwendung. Philosophische Anmerkungen zu einem aktuellen Thema, in: Die Politische Meinung 209 (1983) 39-50.

¹⁶ Ebd. 42.

Subjekt der Selbstbehauptung, und der dies Gut hegende Staat hat das Recht, seine Bürger in Anspruch zu nehmen, um seine Existenz zu wahren“.¹⁷

Durch die Leistung für die moralische Existenz der Bürger ist der Staat zu diesem Recht legitimiert – denn angesichts dieser seiner moralischen Bedeutung geht es tatsächlich um die Selbstbehauptung der personalen Identität und Integrität. Diese Leistung des Staates muß aber auch erkennbar sein, um Gefolgschaft für sich beanspruchen zu können. Diese Erkennbarkeit ist in modernen Großstaaten wesentlich schwieriger zu erbringen als in der überschaubaren Polis; zumal in der pluralistischen Gesellschaft und ihrem mehr funktional als sittlich bedeutsam gedachten Staat kann es zu einem Schwund der Verteidigungsbereitschaft kommen. Die patriotische Bezogenheit auf das „Vaterland“ dagegen ermöglicht eine evidente Überbrückung von „faktischer“ und „sittlicher“ Existenz und eine neue Identifizierung mit dem Gemeinwesen; das Nationalbewußtsein bindet an die reale Gemeinschaft, wie sie sich konkret darstellt, in einer Weise, die an die ursprüngliche Heimatverbundenheit anknüpft. Der Staat ist dann nicht nur in „Funktion“ für die Gesellschaft, sondern als Wahrer der Patria und der konkreten Gemeinschaft sichtbar und legitimiert.

Der Einsatz im „vaterländischen Krieg“ für einen offensichtlichen Unrechtsstaat, wie es das Dritte Reich in Deutschland im Zweiten Weltkrieg war, ist nur so verständlich, wenn es eben nicht der Staat, sondern das Vaterland war, für das die Mehrheit der nicht-nationalsozialistisch eingestellten Soldaten zu kämpfen glaubte. Gegenüber der historischen Gemeinschaft der Nation, der man kraft Nationalität und Identität angehörte,

¹⁷ Ebd. 48

konnte die jeweilige Regierungsform offensichtlich als untergeordnet gedacht werden. Faktisch hatten die eingezogenen Soldaten natürlich keine Wahl und hatten ins Feld zu ziehen, doch erscheint die legitime Identifikation mit der überzeitlichen Nation als eine mögliche Rechtfertigung vor ihrem eigenen Gewissen und damit der moralischen Identität. Die Treue zur konkreten Herkunftswelt „Deutschland“ machte den Einsatz an der Front für sie moralisch möglich; die personale Integrität schien so gewahrt werden zu können und der eventuelle Verlust des Lebens erträglich zu sein. Die patriotische „Treue zur Herkunft“ ist als solche moralisch anzuerkennen; daß damit aber gleichzeitig das Unrechtsregime gestützt und vor allem die nationalsozialistischen Verbrechen an den Juden – die in ihrem Ausmaß allerdings in der Regel nicht bekannt waren – gedeckt wurden, setzt die Treue als solche zwar nicht ins Unrecht, zeigt aber, daß hier moralische Konfliktmöglichkeiten liegen, die sich nicht „auflösen“ lassen. Es bleibt eine „tragische“ Dimension offen, sofern es im menschlichen Leben und Handeln zu Situationen kommen kann, die keine eindeutige Entscheidung zugunsten eines ersichtlich moralisch „Besseren“ zulassen. So kann es tragische Schuld und Verstrickung auf der einen, handelnden, Seite geben, der gegenüber auf der anderen, bewertenden, aber selbst nicht handelnden Seite nur die Anerkennung einer grundsätzlichen tragischen Endlichkeit – und menschliches Mitleid – angebracht ist. Eine regelorientierte Ethik wird dazu nichts beitragen können, sofern die Möglichkeit eines Konfligierens der Regeln nicht vorgesehen ist; geht man jedoch moralphilosophisch vom Ethos aus, in dem und von dem das moralische Subjekt als konkrete Person sittlich existiert, ist zwar ebenfalls eine „Auflösung“ des tragischen Moments nicht möglich, wohl aber

der Verweis auf die sittliche Identität im Ethos, der die Person in ihrer moralischen Unbedingtheit in Relation zur gegebenen konkreten Sittlichkeit sehen läßt. Damit erscheint der Einsatz der Soldaten für ihr Vaterland im Zweiten Weltkrieg moralisch verständlich und vor ihrem eigenen Gewissen legitimierbar, wenn auch nicht „gut“ und frei von Übel. Die nachträgliche Erkenntnis, in patriotischem Selbstverständnis von einem Unrechtsregime mißbraucht worden zu sein, wie überhaupt die allgemeine Einsicht in den Charakter des Nationalsozialismus haben im Verlauf der Entwicklungen nach 1945 in der Bundesrepublik Deutschland – für die DDR war dies bisher mangels Zugänglichkeit nicht feststellbar – auch das Nationalbewußtsein tief getroffen. Ein affirmatives deutsches Nationalgefühl ist nicht mehr naiv möglich, sondern vertretbar einzig als „Verfassungspatriotismus“ – so die Wendung Dolf Sternbergers –, der mit der faktischen Nationalität ein ausdrückliches, humanistisches Wertbewußtsein verbunden sehen will.

Die heutigen Schwierigkeiten mit dem „Ernstfall“ des Patriotismus betreffen aber nicht nur die Bundesrepublik Deutschland mit ihrem gebrochenen Nationalbewußtsein, sondern ebenso Länder, die ohne moralische Konflikte aus dem Zweiten Weltkrieg hervorgegangen sind, sofern sie ihn als „Kreuzzug“ für Demokratie und Freiheit verstehen konnten. Die Ambivalenz des patriotischen Einsatzes, dessen Opfer letztlich Massensterben im Städte- und Bombenkrieg bedeuteten, läßt das traditionelle „dulce et decorum est pro patria mori“ sinnlos erscheinen; Patriotismus kann sich offensichtlich nur noch auf das beziehen, was ein Land „lebenswert“ macht. Die Frage einer gegebenenfalls geforderten kollektiven Selbstverteidigung stellt sich im europäischen Raum – weil keine aktuelle Bedrohung oder Bedro-

hungsempfindung vorliegt – zur Zeit nicht; sie bleibt latent und schwelt als unbeantwortetes Problem im „Unterbewußtsein“ der Gesellschaften weiter – den tatsächlichen Kriegen, vor allem in der Dritten Welt, steht man dann fassungslos oder empört gegenüber; die prompte englische Reaktion auf die argentinische Besetzung der Falkland-Inseln wirkte überraschend. Die Einordnung in übernationale Bündnisse erleichtert die Verdrängung dieser Fragestellung; Sicherheit und Verteidigung sind durch die Entwicklungen des 20. Jahrhunderts nicht mehr national, sondern nur noch in supranational organisierten Systemen zu gewährleisten. Nicht zuletzt aus diesem Grund wurde nach dem Zweiten Weltkrieg das „Ende der Nationalstaaten“ vielfach beschworen; ist es Kennzeichen nationalstaatlicher Souveränität, über eine eigene ausreichende Armee und Rüstung selbständig zu verfügen und sich so der politischen Souveränität sicher zu sein, wirkt die – wenn auch souverän entschiedene – Abgabe der militärischen Befehlsgewalt an übergeordnete Instanzen als Auflösung der klassischen Nationalstaatlichkeit. Was den klassischen Nationalstaat charakterisiert, so K. W. Deutsch,¹⁸ die Sicherheit seiner Bürger zu gewährleisten, kann der moderne Nationalstaat gerade nicht: kollektive Selbstverteidigung sei dadurch kein Bezugspunkt des nationalbewußten Patriotismus mehr. Die atomare Ausrüstung der militärischen Bündnissysteme läßt ebenfalls am Zweck der Verteidigung des Kollektivs im „Ernstfall“ zweifeln: denn die immer mitgegebene Möglichkeit der atomaren Eskalation eines Krieges kann zur völligen Vernichtung beider Seiten oder irreparablen Zerstörung der Lebensgrundla-

¹⁸ Vgl. K. W. Deutsch: Nationenbildung – Nationalstaat – Integration, a. a. O. 214-218.

gen führen. Ein solcher Krieg hätte kein „Ziel“, etwa in der Wiederherstellung des Rechts oder des Friedenszustandes, sondern wäre lediglich „Ende“, das den Sinn der gebrachten Opfer aufheben würde.¹⁹ Sowohl die Einordnung nationaler Verteidigung in übernationale Bündnisorganisationen als auch die Drohung der Atombombe lassen daher einen auf den Ernstfall bezogenen Patriotismus als überflüssig, wenn nicht „sinnlos“ erscheinen.

Es ist sicher richtig, daß durch die Verflechtungen und Verdichtungen der Beziehungen verschiedenster Art zwischen den Nationen die unbedingte Loyalität zur Nation stark relativiert worden ist; die extremste Form patriotischen Verhaltens im Opfer des eigenen Lebens für das Vaterland ist von dieser Entwicklung mitbetroffen. Dennoch ist die nunmehr „relativierte“ Bindung damit noch nicht aufgehoben. Nach wie vor hat der moderne Nationalstaat Funktionen, die eine Ablösung dieser Integrationsordnung nicht erwarten lassen. Aber auch das allgemeine zugrundeliegende „Prinzip“ Nation wird seine Wirksamkeit – ob mit oder ohne staatliche Souveränität – wegen seiner Allgemeinheit kaum einbüßen: jedes Individuum wird als Angehöriger einer Nation geboren, in deren sprachlicher, kultureller und geschichtlicher Gemeinschaft es in der Regel auch aufwächst; einmal als politisches Ordnungsmuster entdeckt und durchgesetzt, scheint die Grundlage der Nation vollends „unabschaffbar“, wenn sich in pluralen Gesellschaften die Nation demokratisch als Ursache und Träger der politischen Gemeinschaft versteht und sich mehr als – solchermaßen – formale Gemeinsamkeiten zu ihrer

¹⁹ Vgl. A. Hertz: Die Lehre vom ‚gerechten Krieg‘ als ethischer Kompromiß, in: Handbuch der christlichen Ethik III, Freiburg/Basel/Wien 1983, 425-447.

Integration nicht finden lassen. Daß der „reine“ Nationalstaat nicht existiert, in dem Regierende und Regierte „identisch“ wären, muß das Modell nicht ändern, das wie jeder „Typus“ und „Begriff“ ein über die gegebene Vielfalt der Phänomene gelegtes vereinheitlichendes Raster darstellt. Nicht-staatlich organisierte Nationen können sich nach dem Vorbild des Nationalstaats verstehen. Ihre politische Selbstbestimmung ist dabei auch in föderalen Systemen möglich; die patriotische Gesinnung wird sich dann auch auf den Staat beziehen können, sofern er die Nation mitverkörpert; die Loyalität zur konkreten Gemeinschaft von Sprache, Kultur und Geschichte wird sich sonst im Widerspruch zur gegebenen Staatlichkeit ausdrücken und sich „patriotisch“ für die Nation und gegen den dann „feindlich“ begegnenden Staat niederschlagen. Wenn in diesem Abschnitt aber von Nationen primär als Nationalstaaten die Rede ist, beruht das darauf, daß der Staat mit seinem Gesetzgebungs- und Gewaltmonopol die eigentlich politisch handlungsfähige Einheit ist, die Befehlsgewalt, Entscheidungskompetenz über Krieg und Frieden sowie das Recht, zur Verteidigung zu ziehen, haben kann.

Vom „klassischen“ Nationalstaat, den die unbeschränkte staatliche Souveränität kennzeichnet, ist der „moderne“ zu unterscheiden, der „in einen internationalen Zusammenhang integriert ist und davon bestimmt werden kann“.²⁰ Der heutige Nationalstaat ist „nach wie vor Träger von Identitätsmerkmalen und -symbolen“;²¹ er ist es, der die Herrschaftsgewalt ausübt, der die Freiheitsrechte des Bürgers sichert und das Recht garantiert; er wird umgekehrt von den Bürgern in Anspruch genom-

²⁰ T. Mayer: a. a. O. 181, vgl. 180-187.

²¹ E. Schulz: Die deutsche Nation in Europa, Bonn 1982, 88.

men, zum Beispiel zur Herstellung sozialer Gerechtigkeit; die Regierung des Nationalstaats ist Parlament und Bevölkerung in einer Weise verantwortlich, der gegenüber eine weitere „Elargierung“ des Politischen kein ersichtlicher Vorteil wäre. Der Nationalstaat ist also weiterhin sowohl maßgebliche „Anlaufstelle“ für die Bürger als auch Repräsentation und Interessenvertretung nach außen: er hat, so Tilman Mayer, eine Mobilisierungs-, eine Stabilisierungs- und Integrations- sowie eine Legitimations- und Identifikationsfunktion.²² Nicht mehr im nationalen Alleingang möglich sind dagegen die staatliche Gewährleistung einer florierenden Wirtschaft, des Umweltschutzes, Revisionen grundlegender politischer Verhältnisse etwa territorialer Art, Einschränkungen der Kommunikation und „Abschottung“ nach außen sowie eben die militärische Sicherheit.

Die Relativierung der nationalen Bindekraft durch die internationalen Zusammenhänge ist daher ebenso unbestreitbar wie die Fortdauer maßgeblicher ihrer Funktionen, die eine völlige Aufhebung des Prinzips Nation nicht erwarten lassen. Auch ein auf die Nation bezogener Patriotismus ist daher keineswegs obsolet. „Für das Individuum ist der Nationalstaat im Grunde weiterhin der Bezugspunkt ... Der Nationalstaat als Rahmen für die politische, rechtliche und soziale Grundordnung greift tief in das Leben seiner Bürger ein.“²³ Die Grundstruktur des allgemeinen Patriotismus hat sich also nicht verändert; Nation kann zwar nicht mehr der „exklusive“ Orientierungsmaßstab und „höchster Wert“ sein – insofern ist der Patriotismus, mit Schwarz formuliert, tatsächlich nie mehr derselbe wie zuvor –, aber die Nation

²² T. Mayer: a. a. O. 184 f.

²³ P. Alter: a. a. O. 127, vgl. bes. 123-128.

besteht weiterhin für das Individuum auch als Verpflichtungs- und Verantwortungsgemeinschaft. Daher kann sich auch trotz aller supranationalen Einbindungen die Forderung nach kollektiver Verteidigung berechtigt stellen.

Die militärischen Bündnisse sind keine reinen Zweckvereinigungen, sondern getragen von gemeinsamen Überzeugungen; im Hinblick auf diese Wertgemeinschaften rekrutieren sich überhaupt erst ihre Mitglieder. Sofern sich nun der moderne „geläuterte“ Patriotismus nicht nur auf die bloße Nationalität, sondern auch auf damit verknüpfte Wertvorstellungen bezieht – die Schwierigkeiten des patriotischen Einsatzes für einen Unrechtsstaat haben wir gesehen –, ist es durchaus „patriotisch“, sich für die Verteidigung der als maßgeblich für die eigene Gesellschaft und ihre Sittlichkeit angesehenen moralischen Vorstellungen im übernationalen Bündnis einzusetzen. Die sogenannte westliche Wertegemeinschaft der NATO läßt sich beispielsweise auf der Grundlage eines Gesamtethos europäisch-abendländischer Herkunft konzipieren. Auch der Begriff des Verfassungspatriotismus „bezeichnet ... jenen Kernbestand abendländisch-freiheitlicher Existenz, den es zu verteidigen gilt“.²⁴

Ist damit die Möglichkeit des Verteidigungsfalls einer einzelnen Nation ausgeschlossen? Es ist durchaus denkbar, daß trotz allem eine Nation auf sich allein gestellt vor der Frage stehen kann, ob sie sich gegen einen ungerechten Angreifer zur Wehr setzen soll. Die Verhältnismäßigkeit der Mittel und damit die mögliche Erfolgsaussicht eines Verteidigungskampfes sind ein Entscheidungskriterium, das dann sicher zu beachten wäre; die Haltung der Melier, wie sie sich in Thukydides' „Pelop-

²⁴ H.-P. Schwarz: a. a. O. 38.

ponesischem Krieg“ darstellt, ist nicht das Vorbild der Lehre vom gerechten Krieg.²⁵ „Lieber rot als tot“ oder, noch krasser formuliert, „lieber Auschwitz als Hiroshima“ kann aber ebenfalls nicht die moralisch zu empfehlende Alternative sein. Denn „moralisch kann nicht geboten sein, die Moralität selbst zu opfern und das Leben ‚um jeden Preis‘ zu retten. Wenn der Preis des Überlebens darin bestehen sollte, daß die eigene Moralität verraten, daß man zum Mittäter schweren Unrechts wird, so ist der Preis nicht zu zahlen.“²⁶ Auch wenn die Verteidigung zur Sicherung der Existenz dient und die Erfolgsaussicht einen wichtigen Faktor ausmacht, geht es moralisch nicht nur um das Überleben – das in der Regel einfacher zu haben ist –, sondern um das „gute Leben“ und die moralische Existenz. Es kann daher auch möglich sein, daß ein Volk sich entscheidet, zur Wahrung der politisch-moralisch bestimmten Identität der Gemeinschaft das Risiko des kollektiven Opfers auf sich zu nehmen. Das gälte dann auch für den Einsatz nuklearer Waffen; die nukleare Dimension beinhaltet allerdings als „Grenzwert“ die Berücksichtigung der Existenz der Menschheit als ganzer, über die eine Entscheidung – im Sinne einer Inkaufnahme des „Risikos“ – niemandem zusteht. Die moralische Pflicht ist somit ersichtlich, es gar nicht erst zu solchermaßen „tragischen“ Konfliktsituationen kommen zu lassen – das gilt auch für den Fall der Deutschen im Zweiten Weltkrieg. Das heutige Konzept der Sicherheitspolitik läßt sich in Erkenntnis dessen als „Verteidigung plus Entspannung“ beschreiben: Ziel ist „nicht

²⁵ Vgl. W. Kluxen: Gewalt und Gewaltanwendung, a. a. O. 48 f.

²⁶ W. Kluxen: Weltsicht des Atomzeitalters, in: U. Nerlich, T. Rendtorff (Hg.): Nukleare Abschreckung – Politische und ethische Interpretationen einer neuen Realität, Baden-Baden 1989, 241-267, 258.

mehr die Verhinderung eines gegnerischen Angriffs ..., sondern überhaupt jegliche Kriegsverhinderung“.²⁷ Ausstattung, Unterhalt und Rekrutierung der Streitkräfte gehören ebenso zur Verteidigungsstrategie wie die Bemühung um Verträge, Bündnisse, Abrüstung und Rüstungskontrolle und Verwirklichung der Menschenrechte in internationaler Zusammenarbeit. Nicht zuletzt die Drohung der Atombombe bedingt die Wirksamkeit der Strategie der „Abschreckung“ und „flexible response“, die bislang erfolgreich der Kriegsverhinderung gedient haben. Aber sowohl „Abschreckung“ als auch „Entspannung“ sind keine absoluten Sicherheitsgarantien; die Frage einer notfalls geforderten Verteidigung, „if deterrence fails“ – so das Stichwort –, kann sich stellen und der Patriotismus für den „Ernstfall“ wieder gefordert sein.

Der traditionell oft mit „Tod“ und „Sterben“ assoziierte Patriotismus sollte zwar nicht nur auf den „Ernstfall“ beschränkt gesehen werden – wie auch Hegel anmerkt; das Opfer des eigenen Lebens für das Vaterland ist die äußerste Ausformung einer allgemeinen patriotischen Haltung, die sich mit der konkreten Gemeinschaft in ihrer sozialen, sittlichen und geschichtlichen Bestimmtheit „identisch“ und ihr moralisch verpflichtet weiß – der genuin „moralische“ Anspruch der Einbindung in eine soziale Großgruppe wie die Nation zeigt sich aber gerade besonders deutlich, wenn es um die Wahrung dieser sittlichen Identität gegenüber der bloß physischen Lebensgrundlage geht. Ein „geläuterter“, sofern sittlich-moralisch humanistisch kontrollierter Patriotismus ist daher die reflektiertere und auch angemessenere Form gegenüber der traditionellen Herkunftstreue: die inhaltliche

²⁷ W. Woyke: Sicherheitspolitik, in: W. Mickel (Hg.): Handlexikon zur Politikwissenschaft, Bonn 1986, 447-451, 448.

Füllung des Nationbegriffs mit einem humanistischen „Wertbestand“, wie ihn der „Verfassungspatriotismus“ bezeichnet, ist notwendig, um das ethische Dilemma zu vermeiden, sich für die Nation einzusetzen, auch wenn ihre staatliche Verfaßtheit nicht entsprechend humanistischen Werten und solchermaßen sittlich organisiert ist.

2. *Nationalismus*

Nationalismus ist nicht mit Patriotismus identisch; aber „ohne das patriotische Feuer wäre der Nationalismus längst nicht jene Kraft, als die er sich in einundeinhalb Jahrhunderten neuerer ... Geschichte darstellt“.²⁸ Patriotismus und Nationalismus hängen insofern unbestreitbar zusammen, als es von der patriotischen „Solidaritätszu-mutung“ des persönlichen Opfers für die Gemeinschaft, und zwar insbesondere im Kriegsfall, nur ein Schritt gewesen zu sein scheint zur nationalistischen Überbewertung des Vaterlands, zu dessen Dienst der Volksgenosse unbedingt zur Verfügung zu stehen hat, der dabei die eigene Erfüllung erst in der völligen Hingabe an die nationale Gemeinschaft findet. Dann bezieht sich sein Opfer nicht nur auf die notfalls geforderte Verteidigung gegenüber einem feindlichen Angreifer, sondern ebenso auf die Erhebung und Steigerung von Größe und Macht, Ruhm und Ansehen der Nation. Aggressivität nach außen, Aufhetzung und Lenkung hingebungsvoller emotionalisierter Massen im Inneren – alles im höheren Namen der Nation – ist es, was den Nationalismus des 19. und 20. Jahrhunderts vor allem anderen auszeichnet. Die Verabsolutierung des Nationalen im Nationalismus

²⁸ H.-P. Schwarz: a. a. O. 26.

prägt unsere Erfahrung mit dem Begriff der Nation in einer Weise, der gegenüber die positive Bedeutung als Volkssouveränität, als Mittel politischer Egalisierung, Partizipation und Legitimierung – besonders deutlich in der Französischen Revolution – nur als eine andere Facette, aber nicht als das eigentlich kennzeichnende Moment betrachtet werden kann. Die Entwicklungslinie zunehmender Übersteigerung der Nation zum Nationalismus scheint im Nationalsozialismus, seiner Rassenideologie, dem Drang nach „Raum im Osten“, dem Vernichtungsziel alles rassisch „Minderwertigen“ nur zu gipfeln.²⁹ Nach 1945 betrifft Nationalismus vor allem die politischen Systeme der Dritten Welt, wo ganz offensichtlich zur Überdeckung der wirtschaftlichen und sozialen Probleme die Emotionen der Bevölkerung für das politische Ganze und gegen äußere Feinde mobilisiert werden sollen.³⁰ Die Erfahrung mit „Nation“ in Form des Nationalismus ist so unabweisbar, daß sie alles andere zu überdecken scheint – jegliche Rede von „Nation“ steht in der Nähe von „Nationalismus“.

Daß es sich beim Nationalismus um eine Perversion des nationalen Moments handelt, braucht hier nicht eigens herausgestellt werden. Es geht im Sinn einer Abgrenzung des „positiven“ Nationbegriffs gegenüber nationalistischen Mißverständnissen und Mißbräuchen vielmehr darum, zu untersuchen, *was* es denn ist, das die Verkeh-

²⁹ Der Nationalsozialismus ist eigentlich nicht mehr als Nationalismus zu bezeichnen; die Rassenlehre, nach der die nordische Rasse die höchst- und die semitische die niedrigststehende sein soll, sprengt den Rahmen von Nationen. Die Hitler-Ideologie versteht sich gerade im Gegensatz zum bürgerlichen Nationbegriff, vgl. W. Kamlah: Probleme einer nationalen Selbstbesinnung, Stuttgart 1962, 30.

³⁰ Vgl. H. A. Winkler (Hg.): Nationalismus in der Welt von heute, Köln 1982; P. Alter: a. a. O. 148-157.

rung von Nation im Nationalismus ausmacht, und was die Möglichkeit einer solchen Verkehrung – die im Begriff Nation offensichtlich gegeben ist – für diesen Begriff bedeutet: ist es vielleicht doch keine „Verkehrung“, sondern folgerichtige Entwicklung?³¹

a) Begriff des Nationalismus

Zunächst müssen wir „Nationalismus“ im schlechtesten Sinne des Wortes abgrenzen gegenüber einem relativ neutral gebrauchten Begriff „Nationalismus“, wie er im angelsächsischen Sprachraum üblich und auch im deutschen teilweise übernommen worden ist. Nationalismus bedeutet in diesem „neutralen“ Verständnis nicht mehr, als daß die Menschheit in Nationen aufgeteilt ist, diese Nationen sich durch Charakteristika unterscheiden lassen und politisch das Selbstbestimmungsrecht der Völker die legitime Form von Herrschaft darstellt. So gesehen, kann man etwa vom Nationalismus der Esten und Litauer sprechen, die Selbstregierung von der sowjetischen Herrschaftsmacht fordern, ohne daß der Terminus dabei abfällig gemeint oder den Betroffenen Aggressivität vorgeworfen wäre.

Der eindeutig negative Nationalismus ist nun von diesem „unbelasteten“ nicht völlig zu trennen; er läßt sich vielmehr als eine besondere Form kennzeichnen. Peter Alter gibt eine Definition, die verschiedene Typen umfaßt: „Nationalismus liegt dann vor, wenn die Nation die gesellschaftliche Großgruppe ist, der sich der einzelne in

³¹ Vgl. G. C. Behrmann: Volk, Verfassung, Staat, Kultur, Geschichte und Nation. Das nationalpolitische Orientierungsfeld der Deutschen im Wandel, in: K. E. Jeismann (Hg.): Einheit – Freiheit – Selbstbestimmung, Bonn 1987, 81–103.

erster Linie zugehörig fühlt, und wenn die emotionale Bindung und die Loyalität gegenüber ihr in der Skala der Bindungen und Loyalitäten oben steht: Nation der überpersonale Bezugsrahmen ist.“³² Vom liberal-emanzipatorischen Risorgimento-Nationalismus wird u. a. der Integrale Nationalismus unterschieden, den Alter mit „right or wrong – my country“ umschreibt. Diese Typisierung impliziert zugleich einen historischen Wandel vom „progressiven“ Anliegen zur reaktionären „Integrationsideologie“.

b) Nationalismus als Integrationsideologie

Die Deutung des chauvinistischen Nationalismus als Integrationsideologie ist seit Eugen Lembergs Forschungen „common sense“ der Erklärung des Phänomens. Lemberg meint mit Integrationsideologie „ein System von Vorstellungen, Wertungen und Normen, ein Welt- und Gesellschaftsbild, und das bedeutet: eine Ideologie, die eine durch ... Merkmale gekennzeichnete Großgruppe ihrer Zusammengehörigkeit bewußt macht und dieser Zusammengehörigkeit einen besonderen Wert zuschreibt, mit anderen Worten: diese Großgruppe integriert und gegen ihre Umwelt abgrenzt“.³³ Kennzeichen dieser Integrationsideologie sind die Abgrenzung gegen die Umwelt, die Zuweisung einer Rolle im „Volkscharakter“, Überlegenheitsbewußtsein, Druck von außen, eine eigene Gruppenmoral – d. h. Forderungen an die Mitglieder der Großgruppe wie Verteidigung und Gehorsam –, Sorge für Einheit und Reinheit der Gruppe und schließlich Hingabe des einzelnen. Für „die psycho-

³² P. Alter: a. a. O. 14.

³³ E. Lemberg: Nationalismus 2, a. a. O. 52.

logische Erklärung des Nationalismus“ ist „die Möglichkeit und das Bedürfnis des Menschen nach Hingabe an ein Kollektiv, an einen diesem Kollektiv zugeschriebenen Wertgehalt“ entscheidend. Stärker als das Streben nach leiblicher Selbsterhaltung ist offensichtlich das nach geistiger Selbstbehauptung, die im „Erlebnis der Transzendenz“ gesucht wird, nämlich in einer Idee und Gemeinschaft, die überindividuell Sinn gibt und der der Einzelne sich deshalb „hingibt“. Dieses Bedürfnis transzendierenden Sinns charakterisiert nach Lemberg jede Ideologie, nicht nur den Nationalismus, sondern auch eine der Klasse, des Standes oder der Religion.

Der Nationalismus hat sicherlich Integrationsfunktion; das läßt sich schon an seiner zeitlichen Entstehung in einer Umbruchszeit festmachen – die Bindung an die Nation ist Ersatz für den neuzeitlichen Ausfall vorhergehender integrierender Einheiten. Spätestens mit der Französischen Revolution tritt der nationale Rahmen als entscheidende gesellschaftliche Zuordnung zutage. Damit ist aber noch nicht ein Nationverständnis ohne „Überlegenheitsbewußtsein“, Abgrenzung aggressiver Art und absoluter Hingabeforderung von einem chauvinistischen Nationalismus unterschieden. „Integration“ als Zuordnung zu einer Gemeinschaft, Sinnsuche und Transzendieren des einzelnen ist an sich ja nicht verwerflich, vielmehr „condicio humana“, ein „Konstruktionsprinzip menschlicher Gemeinschaft“, wie Lemberg selbst sagt, Bedingung menschlichen Lebens und Gut-Lebens. Was im Falle des Nationalismus als *differentia specifica* hinzukommt, ist offensichtlich das ideologische Moment.

Nicht jedes Welt- und Gesellschaftsbild ist, anders als Lemberg es methodisch unterstellt und sich der Sprachgebrauch feuilleton-umgangssprachlich durchgesetzt hat,

eine Ideologie. Man kann den Ideologiebegriff so verstehen, er verliert dann jedoch jegliche Schärfe und Anwendungskraft. Als Ideologie soll vielmehr ein Weltbild charakterisiert werden, das sich nicht dem Interesse der Vernunft an Sinnggebung verdankt, sondern einem externen konkreten Interesse, in dessen Dienst es sich überhaupt bildet und dem es folgt. Wird etwa Religion als Ideologie qualifiziert, wird damit impliziert, daß diese sich nicht aus einem genuin religiösen Interesse speist, sondern aus nicht-religiösen, praktisch motivierten Interessen wie Herrschaft, Einfluß, sozialem Aufstieg. „Ideologie“ bezeichnet „institutionell verfaßte, gruppenbezogene Wahrheitsüberzeugungen, die ihre Kraft nicht Wahrheitsgründen verdanken, sondern praktischen Interessen, deren Befriedigung voraussetzt, daß es sich in Wahrheit so verhält, wie man überzeugt ist, daß es sich verhalte“.³⁴ In Anwendung auf den Nationalismus heißt das, daß es nicht nur die „Sinnsuche in der Gemeinschaft“ ist, die die Nation zusammenhält und in aggressiver Tendenz abgrenzt, sondern daß vielmehr die faktische Bindung an die Nation anderen als „Sinn“interessen dienen soll. In der Tat lassen sich solche ganz konkreten Motive im historischen Nationalismus ausmachen: beispielsweise die Mobilisierung der Bürger für die jeweilige Staatsregierung, die sich als Verkörperung der Nation ausgibt, die Mobilisierung von Massen für den Krieg wie in den „Ideen von 1914“ oder die Ablenkungsfunktion von gewichtigen politischen Problemen, wie wir sie schon für

³⁴ H. Lübke: Zur Geschichte des Ideologiebegriffs, in: Theorie und Entscheidung, a. a. O. 160; vgl. H. Plessner: Abwandlungen des Ideologiedenkens, in: Zwischen Philosophie und Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1979, 249-275; U. Dierse: Ideologie, in: O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe 3, Stuttgart 1982, 131-169, 167 ff.

den heutigen Nationalismus in der Dritten Welt nannten. Das Beschwören völkischer Ganzheit, der unmittelbaren Identifikation mit dem Kollektiv im positiv verstandenen deutschen „Sonderweg“-Topos des 19. und 20. Jahrhunderts war anti-individualistisch gegen den Liberalismus, Parlamentarismus und überhaupt jeglichen Pluralismus gemünzt. Diese Ideologisierung und Funktionalisierung muß dabei nicht als ein gigantisches Betrugsmanöver der herrschenden Klasse verstanden werden; im Unterschied zum „Betrüger“, so Hermann Lübbe, zeichnet sich der „Ideologe“ dadurch aus, daß er selbst an seine Ideologie glaubt; die Interessensteuerung ist nicht unbedingt als gezielt und manipuliert zu denken: „Die Ideologie ... ist jene Betrugstheorie, die nur dann funktioniert, wenn man selber daran glaubt.“³⁵ Der solchermaßen spezifizierte Ideologiebegriff erweist sich als geeignet zur Abgrenzung von Integration durch nationale Identität einerseits und Integralem Nationalismus andererseits. Allerdings zeigt sich „Nation“ als mißbrauchbare Größe – der Nationbegriff ist manipulierbar und funktionalisierbar. Was ist daran mißbrauchsfähig?

Nation ist nicht nur „gegeben“, sondern ebenso ein geistiges Produkt, das seine Realität intersubjektiv hat. Im Sinne kollektiver Identität ist der Begriff zunächst leer; er wird inhaltlich gefüllt durch geschichtliche Traditionen, „Wertvorstellungen“, in der Sinngebung der Geschichte durch die praktische Vernunft. Was Nation *heißt*, kann sich damit in gewissen Grenzen ändern; Nation ist keine Vorgabe wie Natur. Deutungen und Traditionen bedürfen der Akkulturation, hier sind Gefährdungen, Mißdeutungen und Wunschvorstellungen eben-

³⁵ H. Lübbe: Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte, Basel 1963, 15.

so möglich wie neue Interpretationsleistungen etwa eines „Verfassungspatriotismus“. Andererseits darf nicht vergessen werden, daß Ideologien Plausibilität haben müssen, um überhaupt wirksam werden zu können. Diese Plausibilität muß dabei zugleich eine sein, die in der Lage ist, nicht nur auf einen kleinen Personenkreis, sondern auf breite Massen Wirkung auszuüben. Der Ansatz an elementaren menschlichen Bedürfnissen folgt daher der Ideologien eigenen „Logik“. Wie man zum Beispiel durchaus feststellen kann, verdankte sich die Durchsetzungskraft des Sozialismus dem fundamentalen Anliegen sozialer Gerechtigkeit, Gleichheit und einer konfliktfreien Gesellschaft ohne Herrschaft, die von „rechten“ Ideologien dagegen dem ebenfalls anthropologisch begründbaren Wunsch nach Ordnung, Ganzheit und Gleichheit in der Volksgemeinschaft. Der Nationalismus „greift“, weil er sich auf die ja gegebene kollektive Identität des Gemeinwesens als Nation bezieht. Die Nationalität als faktische Zugehörigkeit des einzelnen zur Nation ermöglicht die Ansprechbarkeit der Bürger; die zugrundeliegende Nationalität des Gemeinwesens ist auf jeden Fall ein gemeinsamer „Nenner“, auf den sich Massen in Gefolgschaft bringen lassen. Die Evidenz der gesellschaftlichen Verbundenheit als Nation, sowohl als Abstammungsgemeinschaft wie als historisch herauskristallisierter politischer Einheit, wird zum alleinigen Handlungsmaßstab umgemünzt. Daß aber ideologische „Massenmobilisierung“ überhaupt möglich und Mittel politischer Manipulation ist, hängt nicht am Nationsein, sondern an der Struktur der modernen Gesellschaften, die nach der Industriellen und den politischen Revolutionen des 19. und 20. Jahrhunderts eben „Massengesellschaften“ sind – hier liegt der Kern des Nationalismus als „Integrationsideologie“.

c) Nationalismus als Ersatzreligion

Eine zweite – wenn auch eng mit der ersten als „Integrationsideologie“ gegebenen zusammenhängende – Charakterisierung des Nationalismus ist die als „Ersatzreligion“ bzw. als „Religionsersatz“. Zahlreiche Belege lassen sich anführen für die Imprägnierung der „nationalen“ Sprache mit religiösen Motiven.³⁶ Die Nation ist „heilig“, Gott gleich gesetzt; die gebührende Haltung ihr gegenüber ist die unbedingter Ergebenheit und des Opfers. Nation erscheint als der maßgeblich „letzte“ Sinnhorizont von Gesellschaft und Staat, der in seiner Bindekraft den einzelnen bis zum Märtyrertum auf sich zu verpflichten mag. Die Nation ersetzt die Transzendenz, indem sie als ewige, unvergängliche, überindividuelle Größe die Endlichkeit des Individuums überschreitet und überdauert.

Der Eintritt des Nationalismus an die Stelle eines Bedürfnisses, dem vorher die Religion entgegenkam, ist damit offensichtlich in den allgemeinen Vorgang der Säkularisierung einzuordnen.³⁷ Nachdem Religion neuzeitlich die Menschen nicht mehr eint, sondern trennt, der Staat sich religiös relativ neutral versteht und die Konfession eben private Bekenntnissache geworden ist, scheidet Religion als Integrationsfaktor aus – zumindest in ihrer traditionellen kirchlichen Gestalt. Das Bedürfnis nach „Transzendenz“ aber bleibt; Staat und Gesellschaft kön-

³⁶ Vgl. D. Schellong: Was zählt als Religion?, in: W. Oelmüller (Hg.): Wahrheitsansprüche der Religionen heute? Paderborn 1986, 134-155; G. Kaiser: Pietismus und Patriotismus im literarischen Deutschland, Wiesbaden 1961.

³⁷ Vgl. E. Durkheim: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt a. M. 1981, 571; vgl. G. Kehr: Einführung in die Religionssoziologie, Darmstadt 1988.

nen sich dabei zugleich offensichtlich nicht aus sich alleine, funktional, hinreichend legitimieren. Als Ersatz bietet sich die bereits vorhandene nationale Identität an, die in neuer Werthaftigkeit die anthropologische und gesellschaftliche Funktion der Religion übernimmt: letzter Sinnhorizont zu sein.

Betrachtet man grundsätzlich Religion als „Label“ für gesellschaftliche Sinn- und Wertvorstellungen, ist es nur ein funktionales Äquivalent, dafür „Nation“ in Form des Nationalismus einzusetzen. Im Ausgang von einem solchen Verständnis als „funktionalem Äquivalent“ wird es jedoch kaum möglich sein, diese „schlechte“ von anderen „guten“ Religionen abzugrenzen. Schwerlich wird man jedoch überhaupt einen Unterschied zwischen dem Nationalismus und den klassischen Hochreligionen bestreiten wollen – es sei denn, die Äquivalenztheorie wollte Religion allgemein disqualifizieren und diesen Unterschied bewußt nicht thematisieren. Es hängt damit vom Religionsverständnis ab, ob der Nationalismus als *Religionsersatz* oder als *Art von Religion* eingeordnet wird.

Die funktionalistische Religionstheorie betrachtet Religion unter ihrem sozialen Aspekt; es geht um die gesellschaftliche Funktion der Religion, nicht um „Wahrheitsansprüche“. Damit ist sie dennoch fähig, falsche Religionsfunktions„äquivalente“ als solche zu charakterisieren; wenn die Funktion benannt wird, die die Religion erfüllt, heißt dies, daß es eine spezifische Funktion eben von Religion ist und nicht von irgendwelchen Substituten.³⁸ Der Ansatz bei der Funktion in der Religionsso-

³⁸ Vgl. H. Lübke: Religion nach der Aufklärung, a. a. O.; Th. Luckmann: Über die Funktion der Religion, in: P. Koslowski (Hg.): Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien, Tübingen 1985, 26-41; R. Spaemann: Funktionale Religionsbegründung und Religion, in: P. Koslowski (Hg.): a. a. O. 9-25.

ziologie und -philosophie als solcher verunmöglicht Unterscheidungen daher nicht. Auch in unserem speziellen Zusammenhang kann nur von der Funktion, nicht der „Wahrheit“ von Religion ausgegangen werden.

Eine solchermaßen differenzierende funktionale Religionstheorie entwickelt Hermann Lübbe, indem er die Funktion der Religion als „Kontingenzbewältigungspraxis“ beschreibt. Die Kontingenzen des menschlichen Lebens sind unabweisbar; es sind die jeweils unverfügbaren Lebensvoraussetzungen, die gegeben und die nicht durch Handlung zu verändern sind. Die Religion setzt nun den Menschen in ein Verhältnis zu diesem Kontingenten, und zwar in ein Verhältnis der Anerkennung. Religion „hat ihren lebenspraktischen Ort da, wo es ganz sinnlos wäre, im Bemühen, Kontingenz in Sinn zu transformieren, auf unsere mannigfachen Vermögen, Wirklichkeiten handelnd zu verändern, zu rekurrieren“. Wir verhalten uns religiös „zu derjenigen Kontingenz, die sich der Transformation in Handlungssinn prinzipiell widersetzt“:³⁹ „Bewältigte Kontingenz ist anerkannte Kontingenz.“⁴⁰ Die Anerkennung unverfügbarer Lebensvoraussetzungen macht dabei eine Art „Hintergrunderfüllung“ aus; sie ist keine sektorale, sondern eine integrale Haltung. Die Bestimmung der Funktion von Religion in ihrer anthropologischen Universalität als Kontingenzbewältigung zeigt die Bedingung ihrer Nötigkeit an; für *diese* Funktion – Anerkennung des Unverfügbaren – gibt es damit aber keine Äquivalente, weil es sich gerade um die spezifische Funktion der *Religion* handelt. Der Begriff der „Kontingenzbewältigungspraxis“ ist also keineswegs so leer, wie Lübbe vorgehalten wird; er erweist

³⁹ H. Lübbe: Religion nach der Aufklärung, a. a. O. 154.

⁴⁰ Ebd. 166.

sich vielmehr sehr wohl als „sprachlicher Unterscheidungsrepräsentant“, durch den es möglich ist, Religion und Nicht-Religion zu unterscheiden.

Wenn Ideologien als Ersatz-Religionen analysiert werden sollen, stellt sich mit Lübbe die Frage, ob die Anerkennung von Daseinskontingenz oder nicht vielmehr ihre Transformation in politisch erfüllbaren Geschichtssinn kultiviert wird⁴¹ – Ideologien sind daher keine Religionssysteme, denn als Kenner des Handlungssinns der Geschichte begreifen sie das, was eigentlich kontingent ist, als historische Notwendigkeit und sind im Gegenteil Anti-Religion.⁴²

Auf den speziellen Fall der Ideologie des Nationalismus zugeschnitten, bestätigt sich diese allgemeine Analyse. Die Nationenbildung ist besonders evident von historischer Kontingenz. Die Verschiedenheit der Nationen zeigt ihre Pluralität, Gewordenheit, geschichtliche Bedingtheit, durch die „Herkunftswelten“ generell gekennzeichnet sind. Der Nationalismus bejaht diese gegebene Vielfalt nicht; die eigene Nation ist vielmehr die „eigentliche“ und „wahre“ Nation, neben der andere nur ein ihnen zugewiesenes Lebensrecht und minderen Wert haben. Die historische Pluralität, der sich die Nationwerdung verdankt, wird nicht „anerkannt“, die Kontingenz des eigenen Werdens vielmehr geleugnet. In Fichtes „Reden an die deutsche Nation“ beispielsweise werden die Deutschen dargestellt als das „Urvolk“, das als einziges immer dieselbe Sprache gesprochen⁴³ und sich also nicht eigentlich „geschichtlich“ herausgebildet hat;

⁴¹ Ebd. 17.

⁴² Ebd. 218.

⁴³ Vgl. vor allem die Vierte Rede, J. G. Fichte: Reden an die deutsche Nation, mit einer Einleitung von R. Lauth, Hamburg⁵ 1978, 61.

Deutscher sein heißt für Fichte daher auch dasselbe wie „Charakter haben“.⁴⁴ Aus der Nation wird ideologisch zugleich ein Ziel, das man der Geschichte zu entnehmen glaubt und das als Handlungsanweisung zu verstehen ist; daher rührt die Aggressivität aller Ideologien wie auch des Nationalismus. Kontingenz wird in historische Notwendigkeit, Gegebenheit in Handlungssinn transformiert – Nationalismus ist Anti-Religion. Was dennoch die These von der „Ersatzreligion“ plausibel macht, ist der religiös-sakrale Charakter, den sich Ideologien, insbesondere der Nationalismus, geben. Damit handelt es sich aber noch nicht um „Religion“, sondern um das Heranziehen und Verwenden religiöser Bestände, die auch in einer säkularisierten Gesellschaft kulturell diffundiert vorhanden sind; Lübke spricht von „Kulturreligion“ als Begriff für diese religiöse Prägung. „Aufopferungsbereitschaft für totalitäre Ideologien kann herkunftsgeschichtlich nicht ohne die religiöse Imprägnierung unserer Kultur gedacht werden.“⁴⁵ Das religiöse Moment, das gesellschaftlich vorhanden ist, wird ausgenutzt, um Loyalitäten zu binden; religiöse Bestände werden daher verwandt, ohne daß es sich um „Religion“ handelte. Nur im Blick auf die Nutzbarmachung dieser religiösen Motive ist aber die Sogwirkung solcher Ideologien zu erklären.

d) Nationalismus als Totalisierung

Auch in seiner Bestimmung als Religionsersatz läßt sich der Nationalismus als falsche, nämlich ideologische Integrationsform abgrenzen gegenüber Nation und einem nichtaggressiven Patriotismus. In beiden Deutungsmu-

⁴⁴ Vgl. die Zwölfte Rede, a. a. O. 193.

⁴⁵ H. Lübke: a. a. O. 218.

stern – Integrationsideologie wie Anti-Religion – liegt das „Schlechte“ am Nationalismus darin, daß die Nation als maßgeblicher „letzter“ Sinnhorizont verabsolutiert wird. Was keine Religion tut, unternimmt der Integrale Nationalismus, nämlich das Individuum auf sich hin gänzlich zu relativieren: „Du bist nichts, dein Volk ist alles.“ Im religiösen Kontext bleibt das Individuum es selbst, es bleibt als Individuum und Subjekt anerkannt, auf das es in der Glaubens- und moralischen Bewährung ankommt – der Einzelne ist religiös immer „unmittelbar zu Gott“. Der Kollektivismus, der im Nationalismus herrscht, verleiht dagegen nur der Nation „unmittelbaren“, nämlich absoluten Wert; demgegenüber kann der Einzelne als Einzelner – nicht als Volksgenosse – nichts mehr, bzw. nur über die Volksgemeinschaft vermittelt, etwas bedeuten. Weder die traditionell immer vorgesehene Naturalisierung noch die Auswanderung kann es nationalistisch geben. Die Rechte des Subjekts werden aufgehoben; Platz für das Gewissen etwa des Kriegsdienstverweigerers gibt es in Ideologien nicht. Insofern ist die kollektive „Sittlichkeit“, die der Nationalismus mit der Berufung auf die Nation für sich beansprucht, unsittlich, weil sie der grundlegenden Bestimmung von Sittlichkeit widerspricht: der unbedingten absoluten Moralität des Subjekts. Es ist die Totalisierung, die dabei der Würde des Subjekts entgegensteht. Man kann der Polis, dem Staat und der Nation Sittlichkeit zusprechen; weil es sich damit aber stets um partielle Größen handelt, die jeweils einen „Teil“ des Sittlichen betreffen und die letzte Verantwortung und moralische Entscheidung dem Individuum nicht abnehmen, sondern gerade zuweisen, wird diese Sittlichkeit nicht totalitär, wie es eine „Sittlichkeit“ wäre, die definitiv die Moralität bestimmen und leiten würde. Im Nationalismus wird diese Partialität aber ver-

neint, der Sittlichkeitsanspruch ist „total“. Damit ist der Nationalismus auch in genuin ethischer Perspektive als Ideologie zu kennzeichnen, denn Ideologien kennen typischerweise die fundamentale neuzeitliche Differenz von Legalität und Moralität sowie von Moralität und Sittlichkeit nicht, ebenso wenig wie die liberale Unterscheidung von Staat und Gesellschaft; das macht das Totalitäre, ja Terroristische der Ideologie in ethischer Hinsicht aus.

Was den Nationalismus gegenüber anderen, universalistisch angelegten Ideologien wie dem Marxismus zusätzlich kennzeichnet, ist die besondere Verknennung der eigenen Existenzgrundlage. Nation gehört nach Lübbe ebenso wie Sprache, Kultur, Lebenskreis zur „Herkunftswelt“, zu dem, was Menschen verschieden sein läßt. Diese Verschiedenheiten sind geschichtliche Vorgabe; in die jeweilige Herkunftswelt wird der Mensch hineingeboren. Diese Herkunftswelten sind „exklusiv“ – man gehört immer nur einer an –, aber „koexistenzpragmatisch“ aufeinander bezogen; ihre arbiträren Züge sind offensichtlich und damit zugleich ihre historische Relativität gegeneinander; die Teilhabe an ihnen ist ebenso kontingent wie nichtbeliebig.⁴⁶ Die Folge der Pluralität unserer Herkunftswelten muß daher Pluralismus sein, der nämlich diese Verschiedenheit anerkennt; im Sinne des Pluralismus ist auch die Vielfalt der Nationen zu bejahen. Dem widerspricht der Nationalismus aggressivchauvinistischer Form, indem er nur die eigene Nation als „eigentliche“ gelten läßt. In einem geläuterten Nationverständnis, wie es etwa das heutige Europa prägt,

⁴⁶ Vgl. H. Lübke: Historismus oder die Erfahrung der Kontingenz religiöser Kultur, in: W. Oelmüller (Hg.): Wahrheitsansprüche der Religionen heute?, a. a. O. 65-83, bes. 83.

sind diese Züge des Nationalismus längst abgefallen; es läßt sich gut miteinander leben. Nationalismus ist also nicht zwingend mit dem Nationbegriff verbunden, vielmehr der Logik dieses prinzipiell pluralistischen Prinzips entgegengesetzt.

Dem Bedürfnis nach „Integration“, nach einer neuen kollektiven Identität im Laufe der neuzeitlichen Veränderungen verdankt sich die Karriere des Begriffs Nation von der landsmannschaftlichen Bezeichnung zum politischen Schlüssel also sicherlich; das ist aber nicht „schlecht“, sondern „gut“ für den Menschen, der immer in Gemeinschaft lebt. Die Nutzung der gegebenen nationalen Identifikation im Dienste des Nationalismus kann eindeutig als Ideologie klassifiziert werden: die Konsequenz, die aus dieser Nutzbarkeit des Begriffs zu ziehen ist, ist jedoch nicht die, auf ihn gänzlich zu verzichten. Die nationale Identität besteht weiterhin und bildet in der Regel die politische Integrations- und Legitimationsform; Nation bestimmt nach wie vor die kollektive sittliche Identität wesentlich mit – es wäre daher schlecht, nämlich nicht gut für den Menschen als „zoon politikon“, würde dieser Identität kein Inhalt verliehen, der ethisch standhalten kann. Die Anfälligkeit für neue, nicht zuletzt nationalistische Ideologien wäre damit gegeben.

3. Politische Kultur, Zivilreligion, Konsens und nationale Identität

Nachdem der Nationalismus im vorhergehenden Abschnitt als Integrationsideologie gekennzeichnet und, sofern eben „ideologisch“, als „schlecht“ zurückgewiesen werden konnte, stellt sich die Frage, was denn eine Gesellschaft positiv zusammenhält – die Frage nach ihrer

Integration. Voraussetzung dieser Frage ist, daß die gesellschaftliche Integration sich überhaupt als ein Problem darstellt. Sie wird daher verstärkt auftauchen, wenn die gesellschaftliche Situation als Krise analysiert wird oder wenn die Gemeinsamkeiten nicht mehr ohne weiteres ersichtlich sind. Nach der Integration der Gesellschaft wird daher unter Bedingungen der funktional ausdifferenzierten, insbesondere der pluralistischen Gesellschaft gefragt, die die inneren Verschiedenheiten und Pluralitäten in ihrem System gerade vorsieht. Wieviel Pluralismus ist möglich, wieviel Integration nötig? Was hält die pluralistische Gesellschaft zusammen?

Die Frage danach ist sinnvoll, sofern unter neuzeitlichen pluralistischen Bedingungen der „neutrale“ Staat nicht Selbstzweck, sondern „Mittel“ der Gesellschaft ist – wobei er insofern als der Gesellschaft „gegenüber“stehend gedacht wird, als es Aufgabe des Staates ist, für das Gemeinwohl zu sorgen, und er daher als Herrschaft gegenüber den gesellschaftlichen Teilsystemen auftritt; eine in sich desintegrierte Gesellschaft wäre durchaus denkbar, die durch nichts anderes als die Staatsgewalt noch zusammengehalten würde; „gut“ wäre das nicht, da es sich eben nur um äußeren Zwang handeln würde. Neben die Frage nach der Integration tritt daher die der Legitimation: der Staat legitimiert sich nicht schon durch sich selbst, d. h. durch die Existenz der Staatsgewalt, sondern soweit er dadurch das „gute Leben“ der in ihm verfaßten Gesellschaft ermöglicht, sichert und bewahrt. Der neutrale Staat der pluralistischen Gesellschaft kann seine Legitimation per definitionem nicht aus eigenem Reservoir beziehen; er dient der Gesellschaft, die daher nicht als bloße Zwangsvereinigung gedacht werden kann, sondern als bereits in sich gegebener Zusammenhang. Integration und Legitimation hängen zusammen.

„Integration“ fragt also nicht nach der rechtlichen Integration der Gesellschaft durch die Staatsgewalt, sondern zum einen nach dem Zusammenhang innerhalb der Gesellschaft „unterhalb“ der Staatsebene und zum anderen nach der daraus folgenden Stellung der Gesellschaft zu ihrer staatlichen Verfaßtheit. Integration erscheint daher auch als Thema einer „politischen“ Ethik und Moralphilosophie, weil es im gesellschaftlichen wie staatlichen Zusammenhang für das Individuum auch um Identitätsfragen geht, nämlich um die kollektive Identität, die das Individuum aus der Gemeinschaft bezieht und die in der eigenen Lebensleistung mitentscheidend ist: wer bin ich als Mitglied dieser Gesellschaft?

Das Problem der sozialen Integration ist daher relevant, unabhängig davon, ob der aktuelle Anlaß nun eine „Krise“ der Gesellschaft ist oder nicht. Gerade die Vehemenz der Fragestellung in Krisenzeiten zeigt allerdings die Nähe möglicher Integrationskonzepte zur Ideologie: die Integration ist dann nämlich eine „gesollte“ und keine Tatsache; „ideologisch“ wäre dabei wiederum die Interessenbedingtheit des jeweiligen Integrationsmusters – nicht schon der Wunsch nach Integration selbst. In einer pluralistischen Gesellschaft muß aber jede materiale Formulierung dessen, was Integration heißen soll, als partikulare Meinung und damit als interessenbedingt erscheinen. Festschreibungen des Gemeinsamen und gesamtgesellschaftlich Verbindlichen wirken daher in der Regel kontraproduktiv, also gerade desintegrierend. Damit ist die Rede vom Gemeinwohl wie von Integration oder überhaupt von Gesamtgesellschaft aber noch nicht sinnlos: es macht vielmehr die Charakteristik und die Schwierigkeit des Problems aus, daß Integration nicht zuletzt in der pluralistischen Gesellschaft einerseits wünschenswert und notwendig erscheint, jede konkrete Be-

nennung des Integrierenden jedoch eher Dissens statt Konsens stiftet.

Drei Integrationskonzepte nicht-ideologischen Charakters hängen nun mit unserem Problem „Nation und Ethos“ zusammen: der Ansatz bei der Politischen Kultur, die Vorstellung einer Zivilreligion und das Modell eines Konsenses jenseits des Pluralismus.

a) Politische Kultur

Der „approach“ der „political culture“ geht von dem Phänomen aus, daß westliche Demokratien auf dieselben Entwicklungen und Krisen unterschiedlich reagieren. Zurückgeführt wird dies – da es offensichtlich nicht an den relativ gleichen Strukturen der Industriegesellschaften westlicher Prägung hängen kann – auf die verschiedenen Mentalitäten, soweit diese sich auf das politische Feld beziehen, deren Gesamtheit als politische Kultur bezeichnet wird. „Kultur“ ist dabei im Sinne von Traditionen und institutionalisierten Verhaltensdispositionen zu verstehen: die aktuelle „Mentalität“ ist akkulturiert und tradiert. Spezifisch und das eigentlich Differierende von Kultur zu Kultur ist dabei die „Distribution“ der möglichen Orientierungsmuster kognitiver, affektiver und evaluativer Art. „The political culture of a nation is the particular distribution of patterns of orientation toward political objects among the members of a nation.“⁴⁷ Dimensionen der politischen Kultur sind die nationale Identität, die „horizontale“ Integration der Bürger untereinander, die Erwartungen gegenüber der Regierung

⁴⁷ So 1965 die Gründer der „political culture“ Theorie Almond und Verba zit. n. O. W. Gabriel: Politische Kultur, Parlamentarismus und Nationalismus in der Bundesrepublik Deutschland, Opladen 1986, 35.

sowie der „Stil“ der Entscheidungsverfahren; dabei geht es nicht um das tatsächliche Verhalten, sondern um die für das Kollektiv „charakteristischen Grundannahmen über die politische Welt“, die das politische Verhalten nur „indirekt“ bestimmen, „indem sie einen mit Sinnbezügen gefüllten Handlungsrahmen festlegen, innerhalb dessen sich politisches Handeln und Denken bewegt“: Politische Kultur „beschreibt also sozialkulturell verfestigte politische Selbstverständlichkeiten eines gesellschaftlichen Kollektivs“.⁴⁸

Rahmen der jeweiligen „politischen Kultur“ ist in diesem Ansatz ausdrücklich die Nation. Auch das „gesellschaftliche Kollektiv“ meint nichts anderes; die Untersuchungen halten sich stets im Kontext staatlich verfaßter Nationen. „Dispositionen“, Einstellungen, die sich der historischen Erfahrung des Kollektivs verdanken, „Mentalitäten“ erinnern des weiteren an die Völkerpsychologie des 19. Jahrhunderts und die „Nationalcharaktere“, die ebenfalls dazu dienten, verschiedene „Verarbeitungen“ gleicher Entwicklungen z. B. der Industriellen Revolution oder der Durchsetzung bzw. Nichtdurchsetzung des Parlamentarismus zu erklären. „Die Frage nach dem Bild und Selbstbild einer Staatsgesellschaft wurde bis vor wenigen Jahrzehnten noch als Frage nach dem ‚Nationalcharakter‘ eines Volkes abgehandelt ... Heute öffnet die empirisch orientierte Erforschung der ‚Politischen Kultur‘ einer Staatsgesellschaft einen zuverlässigeren Weg, die innere Verfassung, den Charakter, die Phy-

⁴⁸ K. Rohe: Zur Typologie politischer Kulturen in westlichen Demokratien. Überlegungen am Beispiel Großbritanniens und Deutschlands, in: H. Dollinger, H. Gründer, A. Hanschmidt (Hg.): Weltpolitik Europagedanke Regionalismus, Münster 1982, 584.

siognomie eines Volkes zu erfassen.“⁴⁹ Die Völkerpsychologie verstand die „Psyche“ einer Nation nach dem Vorbild der Individualpsychologie; das Volk wurde als Individuum begriffen, als ein einheitliches Gebilde, an das daher psychologische Maßstäbe angelegt werden konnten. Die Seele bzw. der Charakter galt dabei als „Natur“: ist Nation primär eine Abstammungsgemeinschaft, erscheint die Vererbung charakterlicher Eigenheiten folgerichtig. „Natur“ ist im Ansatz der Politischen-Kultur-Forschung ersetzt durch Akkulturation und Sozialisation; das Individuum gliedert sich ein in eine historisch geprägte Gemeinschaft, deren kollektive Geschichte es zugleich als individuelle Prägung mit übernimmt. Die subjektivierend-psychologisierende Betrachtungsweise bleibt, ohne daß jedoch die Psychologie auf das Kollektiv unkritisch übertragen würde; das wird durch den Ausgang bei der „Distribution“ von „orientation patterns“ vermieden, der der Statistik die entscheidende Rolle zuspricht.

Die „Politische Kultur“ als Ansatz ist – trotz, nicht wegen der Nähe zur Völkerpsychologie alten Stils – dennoch ein guter Beitrag zum Thema Nation, denn sie erlaubt es, jenseits nationaler Vorurteile und deterministischer Nationalcharaktere die Verschiedenheiten der politischen Mentalitäten von Nationen zu begreifen. Dadurch wird ein Verständnis für die gegebenen Pluralitäten möglich, das diese weder „weg“erklärt noch zu globalen Verurteilungen von bestimmten „nationalen Charakteren“ führen muß. Die genuin nationale Prägung ist dabei die der Geschichte dieser Nation, die sich in Institutionen und Traditionen niederschlägt und damit

⁴⁹ M. und S. Greiffenhagen: Ein schwieriges Vaterland. Zur politischen Kultur Deutschlands, München 1979, 18.

auch das Individuum in seiner kollektiven wie persönlichen Identität miteinbezieht. Andererseits zeigt der „political culture approach“ die Unverzichtbarkeit des nationalen Rahmens; der Nation als Gesellschaft und als Geschichte wird eine bedeutende und positive Rolle zugesprochen, die Mißdeutung als „Natur“ oder als naturgegebene Disposition vermieden. Es handelt sich um eine vom Ansatz her plausible Konzeption faktischer gesellschaftlicher Integration, die den Zusammenhang des Kollektivs durch die geschichtliche Kulturprägung als Nation deutet. Wegen seines empirisch-statistischen Charakters ist ein „Übergang“ dieses Ansatzes zu einer ethischen Betrachtung – nämlich, was gut bzw. „schlecht“ für den Menschen als „zoon politikon“ sei – nicht konsistent möglich. Zwar haben die Begründer Almond und Verba mit der „civic culture“ als der „idealen“ Form politischer Kultur eben dies versucht; ersichtlich muß es sich dabei aber immer um die Extrapolation einer ganz bestimmten Politischen Kultur handeln und die Behauptung des Ideals ideologisch gefärbt bleiben.

b) Zivilreligion

Ein weiteres Integrationsmodell ist die Zivilreligion, „civil religion“, die die Politische Kultur als Favorit in der Publizistik vielfach abgelöst hat.⁵⁰ Es geht bei der „staatsbürgerlichen Religion“⁵¹ um die religiöse Dimen-

⁵⁰ Vgl. H. Kleger, A. Müller (Hg.): Religion des Bürgers, München 1984; R. Schieder: Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur, Gütersloh 1987; P. Koslowski (Hg.): Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien, Tübingen 1985.

⁵¹ So die Übersetzung von J. Habermas, in: Theorie des kommunikativen Handelns 2, Frankfurt a. M. 1981, 429.

sion der allgemeinen politischen Kultur; diese ist dabei nun nicht so zu denken, daß vorhandene religiöse Kulturelemente in der Politik eingesetzt würden, sondern in dem Sinne, daß Politisches religiös verstanden wird. Der amerikanische „Entdecker“ der Zivilreligion, Robert Bellah, nennt als Beispiele die Anrufung Gottes in der Verfassung, die nationale Symbolik und das Selbstverständnis der „chosen nation“ als „nation under God“. Diese religiösen Momente haben wenig mit den kirchlichen Religionen oder Konfessionen zu tun; sie machen vielmehr einen überkonfessionellen und daher überhaupt konsensfähigen Minimalglauben aus, der „religiös“ genannt werden kann, sofern es sich dabei offensichtlich um den Bezug auf eine unverfügbare, die Gemeinschaft transzendierende und nicht zur Disposition stehende Größe handelt. Voraussetzung dieses Konzepts ist, anders als in der Intention des ursprünglichen Schöpfers des Wortes – Rousseau –, die Trennung von Religionszugehörigkeit und Bürgerrecht. Die Theorie der Zivilreligion geht vielmehr positiv vom liberalen Verfassungsstaat aus, der weltanschaulich neutral seinen Bürgern keine materialen Konsensvorschriften macht. Damit lebt der liberale Staat von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann:⁵² er ist auf die Loyalität und Moral der Bürger angewiesen, ohne sie vorschreiben zu können oder zu wollen. „Civil Religion“ bedeutet in diesem Zusammenhang, daß die Legitimierung des liberalen Staates sich auch religiös darstellt sowie religiös anerennungsfähig ist.

Dem Begriff der Zivilreligion lassen sich nach Lübke

⁵² Vgl. E. W. Böckenförde: Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: H.-H. Schrey (Hg.): Säkularisierung, Darmstadt 1981, 67-89, 87.

„diejenigen Symbole, symbolischen Handlungen, rituellen und freien Bekundungen, Normen und freien Gewohnheiten“ zuordnen, „durch die innerhalb des politischen Systems öffentlich ein Sinnbezug zu prinzipiell nicht disponiblen Voraussetzungen seiner eigenen Existenz hergestellt wird“: Zivilreligion „ist das Ensemble derjenigen Bestände religiöser Kultur, die in das politische System ... integriert sind, die ... die Bürger unabhängig von ihren konfessionellen Zugehörigkeitsverhältnissen auch in ihrer religiösen Existenz an das Gemeinwesen binden und dieses Gemeinwesen selbst ... als in letzter Instanz religiös legitimieren“.⁵³

Fraglich in der Diskussion um die Zivilreligion ist ihre empirische Nachweisbarkeit, die Anwendbarkeit der Theorie außerhalb der USA, für die sie plausibel scheint, sowie ihre Notwendigkeit: *Muß* der liberale Verfassungsstaat in Form einer Staatsbürgerreligion als verbindlich und legitimiert erlebt werden? Das Konzept der „civil religion“ bleibt daher schwerlich bei der Feststellung einer religiösen Seite des Politischen stehen, sondern wird das religiöse Moment berufen wollen als unhinterfragbare Instanz jenseits des politischen Handelns. Der Vorwurf der Staatsvergottung und die Ineinssetzung mit den politischen „Religionen“ totalitärer Prägung⁵⁴ ist dennoch nicht gerechtfertigt, weil die Theorie der Zivilreligion die antitotalitäre Trennung von Staat und Gesellschaft, von Moralität, Legalität und Sittlichkeit gerade voraussetzt und angesichts dieser Trennung danach fragt, wie dennoch Integration „von innen“ möglich ist; eine

⁵³ H. Lübke: Religion nach der Aufklärung, a. a. O. 320 f.

⁵⁴ Vgl. J. Moltmann: Das Gespenst einer Zivilreligion, in: Evangelische Kommentare 16 (1983) 124-127.

staatsbürgerliche „Religion“ bietet sich dafür an, weil im Religiösen innere Überzeugung und äußeres Handeln zusammenhängen, ohne daß die religiöse Einstellung aber von außen, in diesem Fall vom Staat, erzwungen werden könnte. Die religiöse Symbolik rekurriert vielmehr auf gegebene religiöse Bestände, die in die politische Kultur bereits integriert sind.

Das Konzept der Zivilreligion ist in unserem Zusammenhang interessant, weil es, obwohl sich die staatsbürgerliche Religion auf „a nation under God“ bezieht, die religiöse Fundierung der staatlichen Integration der Gesellschaft durchaus als Alternative zur nationalen Legitimation versteht. Ein naiver Bezug auf Nation als Legitimationsrahmen des Staates und seines Systems gegenüber Gesellschaft und Bürgern scheint nicht möglich, wie noch zu Zeiten der Hochkonjunktur des Nationbegriffs etwa in der Französischen Revolution; die religiöse Implementierung ist demgegenüber offensichtlich um Ersatz bemüht, wobei ebenfalls eine „unverfügbare“ Vorgabe, ein überkonfessioneller Gott, anstelle der „Nation“ gesucht wird. Damit handelt es sich deutlicher als beim Ansatz der Politischen Kultur, der in erster Linie empirisch-statistisch vorgeht, um ein Modell gesellschaftlich-politischer Integration, das diese im Dienste einer adäquaten Legitimation der bestehenden politischen Ordnung aufzuzeigen versucht.

c) Konsens

Eine wesentlich expliziter politische Vorstellung von Legitimation als gesellschaftlicher Integration ist die eines grundlegenden und vorgängigen Konsenses, der jenseits aller Partikularismen, Parteien und Meinungen angesiedelt sein soll.⁵⁵ Der Konsens innerhalb der pluralisti-

schen Gesellschaft ist nicht selbst pluralistisch „hergestellt“, sondern deren Rahmen und Bedingung.

In traditioneller konservativer Sicht ist diese grundlegende Gemeinsamkeit etwa das Gemeinwohl, das dem Streit der Parteien mit ihren jeweiligen egoistischen Interessen entzogen sein soll. Denken wir beispielsweise an die Hegelsche Position: die Gesellschaft ist Austragungsort der Interessen und Meinungen, der Staat dagegen trägt unparteiisch Sorge für das Gemeinwohl. „Konsens“ unterstellt, über eine Position wie die Hegelsche hinausgehend, Gemeinsamkeit und Allgemeinheit bereits auf gesellschaftlicher Ebene. Allerdings ist dieser Konsens kein faktisches Übereinstimmen aller, das durch eine Entscheidung zustande gekommen wäre; damit ist vielmehr eine Art Prämisse gemeint, unter deren Bedingung sich das Handeln, sofern es politisch ist und damit die Allgemeinheit und ein mögliches Allgemeinwohl trifft, bewegen muß. Die Idee eines materialen Allgemeinwohls, das somit objektiv feststellbar wäre, ist durch die Pluralismustheorien plausibel zurückgewiesen worden;⁵⁶ im neuzeitlichen Freiheitsverständnis ist keine materiale Angabe dessen, was das „gute Leben“ sein soll, unabhängig von dem möglich, was die Individuen dafür halten. Wer daher heutzutage einen Konsens aller Staatsbürger beruft, verzichtet auf Festlegungen eines allgemeinen, alle gleichermaßen verbindenden Interesses. „Solange wir nach Ersatz für eine religiöse Lehre suchen, die das nor-

⁵⁵ Vgl. G. C. Behrmann: Konsens und Konflikt, in: W. Mickel (Hg.): Handlexikon zur Politikwissenschaft, a. a. O. 253-259.

⁵⁶ Vgl. E. Fraenkel: Reformismus und Pluralismus, Hamburg 1973; W. Steffani: Pluralistische Demokratie, Opladen 1980; H. Oberreuter (Hg.): Pluralismus, Opladen 1980; P. Massing: Interesse und Konsensus. Zur Rekonstruktion und Begründung normativ-kritischer Elemente neopluralistischer Demokratietheorie, Opladen 1979.

mative Bewußtsein einer ganzen Bevölkerung integriert, unterstellen wir, daß auch moderne Gesellschaften ihre Einheit noch in Form von Weltbildern konstituieren, die eine gemeinsame Identität inhaltlich festschreiben ... Eine kollektive Identität können wir heute allenfalls in den formalen Bedingungen verankert sehen, unter denen Identitätsprojektionen erzeugt und verändert werden“; die Individuen beteiligen sich, so Jürgen Habermas, somit selbst „an dem Bildungs- und Willensbildungsprozeß einer gemeinsam erst zu entwerfenden Identität“, deren „Vernünftigkeit“ sich an den formalen Bedingungen dieses Erzeugungsprozesses bemißt.⁵⁷ Als eine vorgängige, nicht hinterfragbare oder disponible Prämisse erscheinen daher formale Bestimmungen, die dem pluralistischen System per definitionem zugrunde liegen. Die sogenannte Grundwertediskussion der siebziger Jahre hat allerdings gezeigt, daß der vermeintlich zwingende Konsens tatsächlich nur die formale, keineswegs die inhaltliche Seite betrifft: während sich alle Parteien einig waren in der Benennung der Grundwerte „Freiheit“, „Gerechtigkeit“, „Solidarität“, liefen die konkreten Bestimmungen dessen, was nun „Freiheit“ oder „Solidarität“ genau bedeuten sollte, auseinander. Die pluralistische Gesellschaft scheint daher als vorgängige Grundlage oder Prämisse lediglich die Anerkennung des Pluralismus selbst geltend machen zu können. Die starke gesellschaftliche Differenzierung erlaubt dabei nur eine extrem „generalisierte“ als verbindliche Symbolik des Gesamtgesellschaftlichen;⁵⁸ auch wenn „Pluralismus“ als formaler

⁵⁷ J. Habermas: Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?, in: ders., Dieter Henrich: Zwei Reden. Aus Anlaß des Hegel-Preises, Frankfurt a. M. 1974, 23-84, 51 f.

⁵⁸ So N. Luhmann: Grundwerte als Zivilreligion? Zur wissenschaftli-

Konsens unterstellt werden kann, heißt dies, daß eine neu zu bestimmende Konkretion nicht konsensuell, sondern nur in Diskussionen mit gegensätzlichen Meinungen und eventuellem Mehrheitsentscheid zu gewinnen wäre. Einigkeit besteht daher nur, solange der „Konsens“ tatsächlich nicht „hinterfragt“ wird.

Auch der Pluralismus existiert daher zwar nur, solange er „gewollt“ wird; er verdankt seine Lebensfähigkeit aber keinem expliziten „Übereinstimmen“ aller Einzelnen, die sich individuell identisch auf eine feste Größe orientiert hätten, sondern der Tatsache, daß er sich historisch durchgesetzt hat, weiter tradiert worden ist und solchermassen als Teil der Politischen Kultur fortgeführt wird. Die Anerkennung des Pluralismus beruht in erster Linie auf der tradierten Kultur, als deren integraler Bestandteil er sich als die angemessene Form gesellschaftlichen Zusammenlebens im Zuge der neuzeitlichen Freiheitsprozesse herausgebildet und bewährt hat. Nur als solchermassen „bewährte“ Tradition hat der Pluralismus selbst die Kraft sozialer Integration.

d) Nationale Identität

Gerade im Sinne eines Konsenses wurde im 19. und 20. Jahrhundert gerne die Nation berufen – als Name für ein material verstandenes Gemeinwohl. Die Tendenz zur Integrations„ideologie“ ergibt sich dann nicht allzu schwer. Immer wieder wurde und wird versucht, nationale Identität als Rahmen der pluralistischen Gesellschaft neu zu beschwören; neue Symbolisierungen sollen eine Gemeinsamkeit vor Augen führen, die als kollektiver Be-

chen Karriere eines Themas, in: H. Kleger, A. Müller (Hg.): a. a. O. 175-194.

zugspunkt konsensstiftend zu wirken verspricht. Das Problem der Differenz von formaler Verbindlichkeit und konkreter Interpretation stellt sich aber auch hier. Wie im Falle der Zivilreligion, des Rahmen- oder Prämissenkonsenses und auch der Politischen Kultur scheint Gemeinsamkeit dann zu bestehen, wenn sie als Gegebenheit analysiert, nicht jedoch, wenn sie erst gefordert wird. Auch auf Nation als mögliche Grundlage der Integration wie Legitimation scheint dies zuzutreffen: das Geltendmachen nationaler Identität kann ebenso delegitimierend wirken.

Ein wichtiger Unterschied zwischen der Charakterisierung der Nation als politischer wie gesellschaftlicher Grundlage und den konsensbeschwörenden Theorien jenseits des Pluralismus besteht jedoch; während das eine Theorien oder normative Vorstellungen sind, ist Nation nach wie vor der faktisch gegebene sowie der wirksamste Legitimationsrahmen politischer Ordnungen. Die „überwältigend-mehrheitliche Zustimmung“ zu den Grundstrukturen von Staat und Gesellschaft „ergibt sich nicht als ein vom Staat verordnetes bewußtseinsbildendes Produkt kollektiver Orientierung. Sie stellt sich vielmehr ein als die Folge *faktisch* vorhandener *Eigenschaften* kollektiver Bindung auf einer fundamentalen Ebene der Gesellschaft.“⁵⁹ Sinnstiftungsversuche mit dem erkennbaren Ziel gesellschaftlicher Integration oder staatlicher Legitimation bewirken in einer pluralistischen, ausdifferenzierten Gesellschaft nicht Einheit, sondern wecken die Differenzen; sie können damit stets nur partikulare, individuelle, aber nicht die erwünschte soziale Bedeutung haben. Die Dauerhaftigkeit der nationalen Legitimation beruht

⁵⁹ W. Becker: Elemente der Demokratie, Stuttgart 1985, 57.

demgegenüber offensichtlich gerade auf ihrer Faktizität; faktische Grundlage ist die nationale Identität, die als Gegebenheit ja nicht zur Disposition steht. Was sich unter anderen, etwa universalistischen Gesichtspunkten als „Ärgernis“ erweist, nämlich die Kontingenz im Sinne von Faktizität und die Naturwüchsigkeit im Sinne von Vorgegebenheit der Nation, macht in legitimatorischer Hinsicht somit offensichtlich ihre Stärke aus.

Das Prinzip des Nationalstaats verdankt sich historisch der Verbindung der gegebenen nationalen Identität des Kollektivs mit der Idee demokratischer Selbstbestimmung: auf diese Weise ist der Nationalstaat mehr als jede andere denkbare Form von Staatlichkeit durch ein außerordentlich hohes Maß an Integration und Legitimation gekennzeichnet. Die Zugehörigkeit zur eigenen Nation, zu ihrer spezifischen Eigenart in Sprache, Geschichte, Mentalität verbindet die Bürger untereinander in sozialer Solidarität sowie die Bürger und „ihren“ Staat in Loyalität. Nationalstaatlichkeit stützt damit die Legitimität des Staatswesens und des politischen Handelns im Dienste der Gemeinschaft – wenn nämlich die Nation als Träger des Staates sich positiv mit ihm identifizieren kann.

Die Nation als Integrationsform von Gesellschaft und politischer Ordnung wird daher auch des weiteren nicht durch andere Konzepte ersetzbar sein. Vielmehr erwies sich die „political culture“ als Variante des völkerpsychologischen Nationenkonzepts, angemessen abgewandelt, soziologisch abgesichert und so neu applizierbar; „civil religion“ bezieht sich ebenfalls auf einen gegebenen nationalen Rahmen im speziellen Hinblick auf die religiöse Dimension des Politischen; ein vorgängiger Konsens als indisponible Bezugsgröße kann sich entweder rein formal verstehen oder unausgesprochen auf gegebene Traditionen rekurrieren, die das tatsächlich „Indispo-

nible“ und der Entscheidung entzogene „Jenseitige“ sein können.

4. Westdeutsche Bundesrepublik Deutschland

Zum Abschluß der Arbeit die nunmehr „alte“ – im folgenden „westdeutsch“ genannte – Bundesrepublik Deutschland als Beispiel für unser Thema „Nation und Ethos“ heranzuziehen, mag auf den ersten Blick paradox erscheinen, hatten und haben „Nation“, „nationale Identität“ und „Patriotismus“ in diesem Fall ihre besondere Problematik. Die bisherige westdeutsche Situation ist damit aber gerade für unseren Zusammenhang geeignet: was nämlich bedeutet es eigentlich, wenn die Nation so problematisch ist wie eben in der westdeutschen Bundesrepublik? Was heißt dies für das Ethos einer Gesellschaft, die sich inmitten von Nationen nicht „ungebrochen“ zu ihrer eigenen nationalen Identität verhalten kann und in deren Ethos daher „Nation“ kein „integraler“ Bestandteil ist?

Für den Einzelnen mußte das Fehlen eines positiven Wertes „Nation“ unmittelbar gar nichts heißen – nur im Blick auf die Gesamtgesellschaft, das Kollektiv, läßt sich, wie in den bisherigen Untersuchungen, ein Problem zeigen und behandeln, das als solche gesamtgesellschaftliche Gegebenheit dann auch für den Einzelnen Bedeutung im Sinne des Ethos hat. Hauptaugenmerk ist hier nicht die deutsche Teilung, sondern die „moralische“ Frage nach dem Zusammenhang von Nation und Ethos. Dabei muß man sich nun nicht mit bloßen Vermutungen begnügen, sondern kann sich auf empirisch erhobenes sozialwissenschaftliches Datenmaterial stützen.

a) Deutsche Spezifitäten im „Wertewandel“

Im Rahmen der groß angelegten Untersuchungen zum sogenannten Wertewandel haben sich im internationalen Vergleich – Bundesrepublik Deutschland, Frankreich, Spanien, Italien, Schweden, Dänemark, Holland, Belgien, Großbritannien, Nordirland, Republik Irland, USA, Japan – in der Tat deutsche Spezifitäten feststellen lassen. Bei den fraglichen Eigenheiten ging es dabei gerade nicht um Themen, die ausdrücklich mit Nation und Nationalbewußtsein zu tun haben; sie zeigten sich vielmehr „unter der Hand“, nämlich erst in der Zusammenschau mit anderen Industriestaaten und im Gegenlesen verschiedenster Untersuchungsergebnisse. Zusammengetragen und belegt sind sie in der Veröffentlichung von Elisabeth Noelle-Neumann und Renate Köcher, „Die verletzte Nation“, von 1987, der unsere Darstellung daher folgt.⁶⁰

„Sind Sie stolz auf Ihre Arbeit, den Beruf?“ beantworteten nur 15 % der Bundesdeutschen mit „Ja“ gegenüber 83 % bei den Amerikanern, 79 % bei den Engländern; die befragten Deutschen geben ein stärkeres Ruhebedürfnis an, nämlich 41 %, bei einem europäischen Durchschnitt von 28 % und 24 % in den USA; sie empfinden ihre Gesundheit nur zu 14 % als „sehr gut“ gegenüber 22 % im europäischen Durchschnitt und 40 % in USA und bezeichnen sich zum geringsten Prozentsatz von 10 % als „sehr glücklich“, zum höchsten von 33 % als gelegentlich sehr „einsam“. Dieses schlechte Stim-

⁶⁰ Die einzelnen Tabellen lassen sich auch so lesen, daß die Bundesrepublik als guter europäischer Durchschnitt erscheint; erst im Vergleich der Einzelergebnisse und in der *Zusammenschau* der Aussagen zeigen sich die überraschenden, spezifisch „deutschen“ Resultate, die auch Noelle-Neumann und Köcher, wie sie sagen, geradezu „widerfuhren“.

mungsbild wird nicht durch häusliche Zufriedenheit ausgeglichen, denn nur 46 % der Deutschen fühlen sich zu Hause „oft glücklich“, im Vergleich zu 60 % in Europa allgemein und 72 % in den Vereinigten Staaten. Dazu trägt auch das disharmonische Verhältnis von Eltern und Kindern bei. „In welchen Bereichen haben Sie und Ihre Eltern ähnliche Ansichten?“ wurde in bezug auf 5 Bereiche gefragt: in den Moralvorstellungen gaben 49 % der erwachsenen jungen Bundesdeutschen Nähe zu den Eltern an gegenüber 63 % im europäischen Durchschnitt, in den Einstellungen zur Religion 47 % gegenüber 56 % in ganz Europa, in den Einstellungen gegenüber anderen Menschen 44 % im Vergleich zu 55 % europaweit, in den politischen Ansichten 28 % gegenüber europäischen 36 % und in Ansichten zur Sexualität ganze 13 % gegenüber europäischen 23 %.

Während die Familie nach wie vor sehr hoch geschätzt wird – eine glückliche Ehe, Kinder gehören für die große Mehrheit zum Lebensglück –, gilt dies nicht für ihre institutionelle Absicherung: die Frage, ob die Ehe eine nicht mehr zeitgemäße Einrichtung sei, wurde von 13 % bejaht, 11 % blieben unentschieden, „so daß immerhin rund ein Viertel der deutschen Bevölkerung an der Existenzberechtigung einer Institution zweifelt, die annähernd 90 Prozent im Laufe ihres Lebens eingehen“.⁶¹ Meinung und Verhalten klafften des weiteren auseinander, wenn die überwältigende Mehrheit verheirateter Männer und Frauen die eigene Ehe für glücklich, aber die meisten Ehen für unglücklich hielt; Geschiedene beschreiben ihre Situation am negativsten, obwohl Scheidungen allgemein als „Befreiung“ von bedrückenden Beziehungen gelten; „Voten für die ungehinderte Entfal-

⁶¹ Ebd. 81.

tung sexueller Bedürfnisse erfolgen in einem Atemzug mit Forderungen nach festen, von allen anerkannten Regeln für den moralischen und sexuellen Bereich; eine unvermindert hohe Bewertung ehelicher Treue geht mit wachsendem Verständnis für Ehebruch einher; allgemein wird die Überzeugung geteilt, ein Kind brauche ... Vater und Mutter, um sich gut zu entwickeln, und gleichzeitig billigen viele die bewußte Entscheidung einer alleinstehenden Frau, ein Kind zu bekommen“.⁶² Maßstab für die Beurteilung einer Ehe sind primär die persönlichen gefühlsmäßigen Beziehungen – Verständnis, Toleranz, Liebe –, hinter denen objektive Faktoren – weltanschauliche, religiöse, soziale Übereinstimmung – zurücktreten, und dies in der Bundesrepublik stärker als in anderen europäischen Ländern.⁶³ Die Bindung der Kinder an das Elternhaus ist in der Bundesrepublik distanzierter, gegenüber 55 % in USA und 52 % in Europa empfinden nur 44 % hier die Beziehung zur Mutter als „eng“, zum Vater hatten nach ihrer subjektiven Einschätzung 40 % der Amerikaner, 41 % der Europäer, aber nur 27 % der Deutschen eine „enge Beziehung“; nur 18 % gaben eine sehr enge Beziehung zu beiden Eltern an.⁶⁴ Dementsprechend wird auch die Empfindung von sozialen Verpflichtungen, die aus der Familie erwachsen, geringer. Die geringe weltanschauliche Übereinstimmung mit den Eltern, oben dargestellt, entspricht der Distanz in den Beziehungen: „so teilen 63 Prozent der beiden Eltern emotional Verbundenen die religiöse Anschauung der Eltern, aber nur 32 Prozent derjenigen, die weder zu ihrem Vater noch zu ihrer Mutter eine enge emotionale

⁶² Ebd. 94; vgl. 300 ff.

⁶³ Ebd. 87, 119.

⁶⁴ Ebd. 94 f.

Bindung haben“.⁶⁵ Vertrauen in Institutionen, Hoffnung für die Zukunft, Einstellungen zu Parlament, Sicherheitskräften, Gesetzen u. ä. hängen deutlich von der weltanschaulichen Verbundenheit zum Elternhaus ab.⁶⁶ Ein besonders auffälliges westdeutsches Spezifikum ist die Ablehnung jeglicher Autorität, die weder generationenbedingt – durch den europäischen Vergleich – noch durch tatsächliche gesellschaftliche Repressionen zu erklären ist. Damit hängt wiederum die Einstellung zu – notwendig Autorität fordernden – gesellschaftlichen Institutionen zusammen; „je ausgeprägter die Permissivität in den Bereichen Sexualmoral, Achtung vor Eigentum, gegenüber physischer Gewalt und der Mißachtung menschlichen Lebens, desto geringer ist die Unterstützung für eine Stärkung von Autorität“.⁶⁷ In Fragen der Sexualmoral, des Eigentums, Dingen wie Lügen und unberechtigter Beanspruchung staatlicher Leistungen stellte sich die Haltung der deutschen Bevölkerung durchgehend permissiver als der europäische Durchschnitt dar. Die genuin „deutsche“ Problematik, die sich im internationalen Vergleich ergibt, läßt sich, will man sie auf einen Nenner bringen, als die des „Wertetransfers“ beschreiben: die Brüche betreffen offensichtlich die Weitergabe und Tradierung von Wertvorstellungen und Werthaltungen in der Familie wie in den Institutionen. Nirgendwo sitzen der Generationenkonflikt, die Distanz zum Elternhaus, die Ablehnung von Autorität jeglicher Art, von Institutionen und Verpflichtungen so tief wie in der bisherigen Bundesrepublik Deutschland. Zugleich sind die Widersprüchlichkeiten sowohl von Meinung und Ver-

⁶⁵ Ebd. 102.

⁶⁶ Ebd. 162 f.

⁶⁷ Ebd. 296 f.

halten als auch von Meinungen untereinander – man denke nur an den Bereich der Sexualmoral – derart gravierend wie in keinem Vergleichsland. Das bedeutet jedoch, daß die „Entlastungsfunktion“ der tradierten moralischen Kultur gerade nicht eintritt; die dargestellten Eigenheiten zeigen im Gegenteil eine Belastung durch die „deutsche“ Situation. Die Erhöhung der Permissivität und Toleranz macht die Bundesrepublikaner nicht „befreiter“ und glücklicher, wie die im europäischen Vergleich erstaunlich bedrückte Selbsteinschätzung zeigte.

Die Haltung zur *nationalen Identität* läßt sich dazu parallelsetzen. Es verwundert zwar nicht, daß im Gegensatz zu 79 % der Amerikaner und 38 % der Europäer insgesamt nur 21 % der Bundesdeutschen „sehr stolz“ sind auf ihre Nationalität, 38 % „ziemlich stolz“ (Europa insgesamt 38 %), 18 % „nicht sehr stolz“ (12 %) und 11 % „überhaupt nicht stolz“ (7 %) bei 12 % Unentschiedenen (5 %).⁶⁸ Aber dem steht entgegen, daß 70 % Nationalstolz prinzipiell für eine „gute Eigenschaft“ halten und nur 12 % für „etwas Schlechtes“ bei 18 % Unentschiedenen; die Frage, „angenommen, Sie würden noch einmal auf die Welt kommen, und Sie könnten es sich aussuchen: möchten Sie dann wieder Deutscher sein oder nicht so gern?“ beantworteten nur 6 % mit „nicht so gern“ und 26 % mit „egal“, während 68 % wieder Deutsche sein wollten.⁶⁹ Diese Diskrepanz in den Aussagen ist es, die im internationalen Vergleich überrascht. Des weiteren ergaben sich eindeutig feststellbare Zusammenhänge zwischen den genannten deutschen Spezifitäten des „Wertewandels“ und dem „Nationalstolz“ – so die

⁶⁸ Ebd. 50.

⁶⁹ Ebd. 27.

Kategorie für „Patriotismus“ in der Umfrage –, indem weiter differenziert wurde: „Personen mit ausgeprägtem Nationalstolz sind zufriedener, froher als Personen ohne entwickelten Nationalstolz, die sich seltener vorbehaltlos als glücklich bezeichnen, häufiger an dem Sinn des Lebens zweifeln und auch ihre häusliche Situation ungünstiger beschreiben. Sinkender Nationalstolz ist nicht Ausdruck eines Rückzugs auf ein privates Glück; individuelle Lebenszufriedenheit ist ein Korrelat der Identifikation mit dem eigenen Land.“⁷⁰ Der Zusammenhang von Nationalgefühl und Zufriedenheit mit der Arbeit, der Familie und den übergreifenden gesellschaftlichen Institutionen ist eindeutig nachweisbar. Das Verhältnis besonders der Unterdreißigjährigen ohne Nationalbewußtsein zu den Institutionen wie Parlament, Gesetzgeber, Sicherheitskräfte ist von Mißtrauen geprägt; aber die Familie und der private Bereich sind kein Ersatz, sondern hier gilt es ebenfalls, „individuelle Ziele über Gruppen- und Sachinteressen zu stellen“.⁷¹ An Erziehungszielen werden bei nicht-nationalstolzen Personen Höflichkeit, Loyalität, Leistungsbereitschaft geringer geschätzt als Unabhängigkeit und Selbständigkeit. Auch die Verteidigungsbereitschaft ist natürlich betroffen: bereit, für ihr Land zu kämpfen, wenn es zu einem Krieg käme, sind in Europa insgesamt 43 %, nicht bereit 40 % und 17 % unentschieden, in der Bundesrepublik Deutschland sind 35 % dafür, 41 % dagegen und 24 % unentschieden. Nach Nationalstolz differenziert, sind 52 % von den Bundesrepublikanern verteidigungsbereit, die „sehr stolz“ auf ihre Nationalität sind, 38 % der „ziemlich stolzen“ und 22 % der „überhaupt nicht stolzen“.⁷²

⁷⁰ Ebd. 34.

⁷¹ Ebd. 33.

⁷² Ebd. 61.

Im Gegensatz zu gängigen Thesen der 1960er und 1970er Jahre stellt die Untersuchung daher fest, daß „Nationalstolz“ nicht ein gestörtes, „entfremdetes“ Verhältnis in der sozialen Verhaltensweise bedeutet, dem gegenüber unmittelbare Mitmenschlichkeit Platz greifen sollte; vielmehr „deuten die Ergebnisse der internationalen Studie in die entgegengesetzte Richtung, Menschen mit Nationalstolz hätten in jedem der Länder, die einbezogen waren, ein glücklicheres Familienleben, in höherem Anteil Freude an ihrer Arbeit und am Leben allgemein“.⁷³ Die „Gepflogenheit, Bereiche wie Arbeit, Familie, Nationalgefühl, Gesundheit, Glück mit getrennter Zuständigkeit zu behandeln, verträgt sich nicht mit der Realität, wie sie die internationale Wertestudie zeigt“.⁷⁴

Soweit die empirische Datenbasis – sie erweist, daß im westdeutschen Teilstaat mit dem Nationalen zugleich noch einiges mehr, nämlich der gelungene „Wertetransfer“, fehlte (b). Die Erhebung des Materials allein besagt dabei aber nicht, ob diese Entwicklungen hin zu einem „universalistischen Individualismus“ zu begrüßen oder zu kritisieren sind; dies kann sich erst durch Einordnung in der Ethik des Ethos zeigen (c), die dann auch Möglichkeiten, Bedingungen und Folgen des spezifisch bundesdeutschen Nationalgefühls erheben und beurteilen kann (d). Das konkrete Beispiel der bisherigen Bundesrepublik wird daher den systematisch grundgelegten Ansatz einer philosophischen Ethik der Nation nochmals verdeutlichen können.

⁷³ Ebd. 29.

⁷⁴ Ebd. 45.

b) Der Wertetransfer

„Der – gemessen an anderen Ländern – schwächere Wertetransfer zwischen den Generationen in der Bundesrepublik betrifft und verändert alle Bereiche, Religion, Arbeit, Politik, auch die Familie selbst ... Ein schwacher Wertetransfer geht mit verringerter Familienorientierung einher, mit einem kritischeren Verhältnis gegenüber jeglicher Autorität, mit verstärkter Distanz zum Arbeitsbereich und deutlich vermindertem Vertrauen in gesellschaftliche Institutionen ... richtet sich direkt gegen den Staat und die ihn und seine ethisch-moralischen Grundlagen repräsentierenden Institutionen.“⁷⁵ Ist der mangelnde bzw. schwächer werdende Transfer von Wertvorstellungen ein offensichtlich deutsches Problem – und nicht, wie man vermuten könnte, eine allgemeine Erscheinung moderner Industriestaaten –, das mit den Schwierigkeiten der nationalen Identität verknüpft ist, muß der „Bruch“ die *geschichtliche Kontinuität der Werttraditionen* betreffen: der geschichtliche Hintergrund dieser „Verletztheit“ der Nation kann daher nur die deutsche Besonderheit des Nationalsozialismus, mit seiner Gewaltherrschaft, dem Kriegsbeginn und der Judenvernichtung sein. Die deutsche Teilung ist dabei sicherlich als Verstärker dieses Trends wirksam gewesen – auf keinen Fall als Hauptursache –, insofern die mangelnde nationalstaatliche Normalität nicht ein schlichtes Wiederanknüpfen an Werttraditionen unter „Ausschaltung“ der sogenannten „dunklen Jahre“ erlaubte. Es muß dennoch nicht mit Habermas unterstellt werden, daß es nach wie vor dieselbe „Lebensform“ sei, „in der *das* möglich war“ und in der die Nachgeborenen aufwach-

⁷⁵ Ebd. 102 f.

sen.⁷⁶ Die nationale Identität, die geschichtliche Herkunft und Kontinuität *als Nation* ist es vielmehr, die die heutigen Deutschen mit ihrer Geschichte verbindet.⁷⁷

Die Herkunft aus dieser Nation mit ihrer spezifischen Geschichte ist *nicht* ohne weiteres *affirmierbar*, so daß die kollektive Identität ebenfalls nicht einfach zu affirmieren ist; damit ist jedoch auch die sittliche kollektive Identität betroffen – so die These zum mangelnden „Wertetransfer“.

Der Ausweis eines Ethos als „gut“ zeigt sich in seiner Ermöglichung und dem Wirklichwerden des „guten Lebens“; insofern der einzelne Deutsche in der Bundesrepublik gestern wie heute gut leben kann, muß er mit Recht keinen Anlaß sehen, dieses gesellschaftliche Ethos nicht zu bejahen. Aber der Qualitätsausweis zeigt sich auch im Hinblick auf seine historische *Bewährung*, seine kontinuierliche Leistung und „Vernünftigkeit“. Eine Sinngebung des geschichtlich Überkommenen ist aber im deutschen Fall gerade nicht in der selbstverständlichen Kontinuierung eines gegebenen vernünftigen und bewährten Bestandes möglich; die Geschichte der Nation trat den Westdeutschen vielmehr geradezu als Verwerfung von Sinn ins Gedächtnis – die Sinngebung erschien daher einzig vertretbar als negative Reaktion.

Wie stellte sich die Rekonstruktion des in diesem Jahrhundert als spezifisch „deutsch“ historisch Zugewachsenen dar – nicht als etwas, dessen Kontinuität gewünscht

⁷⁶ J. Habermas: Vom öffentlichen Gebrauch der Historie, in: Historikerstreit, München 1987, 243-255, 247.

⁷⁷ Vgl. H. Schulze: Fragen, die wir stellen müssen, in: Historikerstreit, a. a. O. 143-150, 148: „nur als Teilhaber an der gemeinsamen historischen Identität der deutschen Nation haften wir auch heute für unsere nationale Geschichte wie für deren Folgen“.

werden konnte. Diese Geschichte ist aber die der Nation; die Nachgeborenen sind durch die nationale Identität unabweisbar mit ihr verbunden. Mit dem Bruch in der historischen Kontinuität wird auch die Sinngebung des „Wertes“ Nation problematisch; während nämlich die naturwüchsige Zugehörigkeit zur Nation nicht aufhebbar ist, ist die Verknüpfung dieser kollektiven Ordnungsform mit einem ethischen Sinn zur Schwierigkeit geraten. Die natural bedingte Herkunft des einzelnen aus einer Nation bleibt aber unbewältigt-schicksalhaft, wenn sie nicht mit positiver Bedeutung im Kontext des Ethos verbunden wird, die sich als Sinngebung der geschichtlichen Überlieferung der national identifizierbaren Gesellschaft ausdrückt, aus und in der der einzelne seine nationale, geschichtliche und sittliche Identität erfährt. Der nationalen Zugehörigkeit kann sich aber auch nicht einfach entzogen werden, weil die Aufteilung der Welt in Nationen weiterhin „gilt“; eine Nation wird immer auch von außen als solche identifiziert. Die auf der Ebene des Kollektivs geschichtlich zugewachsene und für den einzelnen durch das naturale Abstammungsverhältnis gegebene nationale Identität wird daher ebenso von den anderen zugewiesen; Aufgabe ist es, unter Einbeziehung der Vorgaben dieser indisponiblen Identität im praktischen Kontext einen Sinn zu geben.

Auch die rein „westdeutsche“ Bundesrepublik Deutschland konnte sich dem Thema „Nation“ daher nicht entziehen; aufgrund der spezifischen deutschen Geschichte war – und ist – aber eine Sinnstiftung der historischen Identität der Nation schwierig: blieb und bleibt die einfache Tradierung der Nationalgeschichte ausgeschlossen, ließ sich in der positiven Identifizierung eben mit dem historischen Bruch, mit der Unterbrechung der „schlechten“ Kontinuität ein möglicher Sinn der Geschichte se-

hen: die deutsche Geschichte verpflichtet so als ihr historisches Erbe, dafür Sorge zu tragen, daß Vergleichbares nie wieder vorkommen möge! Die nationalsozialistische Verachtung der Menschenwürde wie überhaupt alles dessen, was sich mit dem Stichwort „Humanität“ verbindet, wird als geschichtliche Verpflichtung verstehbar, sich für Menschen- und Freiheitsrechte einzusetzen. Die Geschichte der Nation wird also zwar positiv in das geltende gesellschaftliche Ethos aufgenommen, aber nicht im Sinne einer bewährten Überlieferung, sondern als *Gegenreaktion*, die der „sinnlosen“ Geschichte nachträglich einen guten Sinn verleihen will.

Der Ausfall einer positiven nationalen Kontinuität beinhaltet auch Schwierigkeiten in der Kontinuierung der sittlichen kollektiven Identität. Zum einen wird die „Entlastung“ und „Hintergrunderfüllung“ durch Traditionen und Institutionen nicht geleistet. Man kann zwar unterstellen, daß es – da ein totaler Umbruch sämtlicher kultureller Überlieferungen kaum möglich ist – eine gewisse Hintergrunderfüllung durch dennoch „unterschwellig“ weiter geltende Traditionen gibt, deren bewußte Problematisierung erst zur „Brechung“ führen würde. Untersuchungen zur Politischen Kultur der Bundesrepublik etwa zeigen, daß nach 1945 die deutsche Wohlfahrts- und Rechtsstaatstradition des Kaiserreichs wiederaufgenommen und durch die neue demokratische „Tradition“ ergänzt wurde.⁷⁸ Dem widerspricht jedoch der bisherige Befund nicht, daß Ursache der Schwächung – nicht des völligen Ausfalls – des „Wertetransfers“ das problematisch gewordene, belastende Verhältnis zur eigenen Herkunft ist. Wiederaufnahmen von Traditionen bedürfen somit ebenfalls einer bewußten Entscheidung

⁷⁸ So K. Rohe: a. a. O.

und sind nicht einfach Teil des Überlieferten: alles ist offener, verfügbarer, aber auch anfälliger für kurzfristige Einflüsse – ein Befund, der sich durch die neue nationalstaatliche Einheit nicht geändert hat.

c) Universalistischer Individualismus

Das „moralische“ Problem ist durch den Hinweis auf die mangelnde Entlastung aber noch nicht geklärt. Die dadurch gegebene Offenheit wurde und wird auch als Chance bewertet, die die Deutschen als Vorreiter eines überfälligen Trends hin zu einer supranationalen Menschheitsgesellschaft sieht; überlieferte, konkrete Ethosformen partikularer Art erscheinen dabei ebenso als Hindernis wie nationale Bindungen. Der Mangel an positiver, affirmierter Identifikation mit der Nation und ihren sittlichkeitsrelevanten Prägungen gibt unter diesem Gesichtspunkt der subjektiven Moralität in einer Weise Bedeutung, daß diese selbst unmittelbar und unbedingt normierend und nicht erst in der sozialen Vermittlung durch ein bedingtes Ethos real wirksam würde. Der Individualismus, der sich im mangelnden Wertetransfer Bahn bricht, wäre im Interesse einer unmittelbaren allgemeinen Moralität daher „gut“; es handelt sich nicht notwendig um den „schlechten“, da egoistisch verzerrten Individualismus, sondern um einen ausdrücklich „universalistischen“ Individualismus, der nämlich das Individuelle und Subjektive als unvermittelte Verwirklichung des Universalen begreift. Die Stärke dieser hier „idealtypisch“ charakterisierten moralphilosophischen Position⁷⁹ ist die Allgemeinheit der menschlichen Vernunft,

⁷⁹ Als Beispiele ließen sich Habermas und die Diskursethik nennen; vgl. W. Kuhlmann (Hg.): *Moralität und Sittlichkeit*, a. a. O.; K. O.

die jedes vernünftige Individuum gleichermaßen und unmittelbar auszeichnet; die subjektive Moralität müßte dieser unmittelbaren und allgemeinen, d. h. für jedes Subjekt direkt geltenden Vernünftigkeit entsprechen.

Der tatsächlich beobachtbare universalistische Individualismus in der Bundesrepublik drückt sich nun so aus, daß „universalistische Anliegen als Bestandteile der persönlichen, individuellen Moral aufgenommen und Zustimmung von allen als moralische Pflicht verlangt wird“, ⁸⁰ wobei aber die Absolutheit des Einzelnen und des Moralischen nicht in Beziehung gesetzt wird zur Konkretheit der jeweiligen Gesellschaft, ihrer staatlichen Verfaßtheit und geschichtlichen Überlieferung: sie wird „nicht mit der konkreten Freiheit vermittelt, sondern in abstrakter Unbedingtheit gegen diese eingesetzt“. ⁸¹ Wenn die Nation als Vermittlungsinstanz zwischen Individuum und Menschheit „ausfällt“, fällt die Vermittlung von Allgemeinem und Konkretem im Ethos insofern ebenfalls „aus“, als die Struktur und damit die Notwendigkeit dieser Konkretion gegenüber einer nun möglich scheinenden unvermittelten Normativität der allgemeinen Vernunft defizient wirken muß. Die Struktur dieser „Vermittlung“ ergab sich in der dargestellten Ethik des Ethos nun aber solchermaßen, daß die inhaltlich „leere“ Moralität des Subjekts ihre normativen Inhalte nicht anders als aus der kollektiven Sittlichkeit bezieht, weil das Ethos der Gruppe die *einzige* Weise ist, wie das moralisch verantwortliche Individuum Sittlichkeit real und konkret

Apel, D. Böhler, K. Rebel (Hg.): Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik, Weinheim/Basel 1984.

⁸⁰ W. Kluxen: Ethische Fundamente, in: trend. Zeitschrift für soziale Marktwirtschaft (1986) 61-65, 64 f.

⁸¹ Ebd. 65.

erfahren kann. Mit dem Begriff des Ethos sollte nicht – „neoaristotelisch“ – eine bloß faktische Sittlichkeit gegen einen kritischen Universalismus ausgespielt, sondern vielmehr verdeutlicht werden, daß es in der Struktur der Vernünftigkeit selbst begründet ist, daß ihre Allgemeinheit dem stets konkreten Menschen nur in Form der *kollektiven* Vernünftigkeit begegnet; wie die theoretische Vernunft zum Ausdruck ihres – allgemeingültigen – Denkens auf eine bestimmte, begrenzte und einschränkende Sprache verwiesen ist, so die – absolute – Moralität auf die normative Ausgelegtheit des Handlungsfelds in einem bestimmten, historisch konkret bedingten Ethos.

Die Existenzweise des Allgemeinen im Gemeinsamen tritt daher nicht als „Reduzierung“ moralischer Unbedingtheit auf, sondern als notwendige Konkretion; die „Konkretion“ muß sich dementsprechend auf ihre „Allgemeinheit“ und deren Verwirklichung hin überprüfen lassen. Die Mehrstufigkeit des Ethos, das als „Inbegriff“ der geltenden Normen und normativen Gehalte definiert ist, erlaubt dabei Pluralismus innerhalb des Gesamtethos sowie die Kommunikationsfähigkeit verschiedener Formen von Ethos miteinander. Die Partikularität des positiven Ethos ist für die kritische Vernunft jederzeit erfahrbar. Erscheinen die Kollektivformen menschlicher Sozialität wie die Nation nicht mehr als positive konkrete Mittler zwischen Individuum und Welt, ist daher auch die generelle Vermittlungsleistung des Ethos nicht mehr ohne weiteres deutlich. Wo die faktische nationale Identität nicht affirmativ aufgenommen ist und auch im moralischen Haushalt einer Gesellschaft keine anerkannte Rolle spielt, erscheint diese Konkretheit nur als Hindernis einer allgemeingültigen, endlich „humanen“ Moral. Die Unmittelbarkeit menschlichen Mit-

einanders wird zum Ideal, das sich ausdrücklich in Gegensatz zum Nationalen setzt; dem entspricht in der alten Bundesrepublik die Favorisierung der kleinen, nämlich unmittelbar erlebbaren und überschaubaren Einheit, die sich im modischen Regionalismus, der „Alltagsgeschichte“ und Stadtteilkultur ausdrückt. Dieser „universalistische Individualismus“ ist kein „universales“, sondern ein spezifisch deutsches Phänomen – bedingt durch die katastrophale deutsche Geschichte, die eine Affirmation der daraus zugewachsenen nationalen und geschichtlichen Identität und damit auch ihrer moralischen Kultur und sittlichen Identität erschwert. Die neue Verwiesenheit des Individuums auf seine eigene Moralität, der gegenüber die kollektive Sittlichkeit nicht „entlastend“ fungiert, stellt die generelle Vermittlungsstruktur von „Nation“ und von „Ethos“ in Frage; das Individuum kann sich „moralisch“ auch unmittelbar „universalistisch“ verstehen: die Moralität wird nicht als nur in der Vermittlung durch die Sittlichkeit möglich und wirklich erkannt, sondern ausdrücklich dagegen eingeklagt. Eine Berufung auf historische Kontinuitäten durch gezielte Sinnstiftung und neue, „erlebbare“ Symbolisierungen kann gegenüber dieser universalistischen Position „moralisch“ kaum bestehen. Es gilt vielmehr, die Vermittlung in der konkreten Freiheit dieses konkreten Gemeinwesens neu zu zeigen.

Will man einen in der Bundesrepublik stets allgemein anerkannten, ja außerordentlich hochgehaltenen politischen „Wert“ nennen, bietet sich der Begriff der „Demokratie“ an. Demokratie ist dabei ein universalistisches Konzept; nichtsdestoweniger beruht die Emphase, die sich mit ihm in der Bundesrepublik verbindet, auf der besonderen deutschen Geschichte. Die Verwirklichung des allgemeinen Demokratiebegriffs als einer wichtigen politischen

Aufgabe ist historischer Auftrag. Das heutige bundesdeutsche Nation-Verständnis ist daher einerseits stark universalistisch gefärbt, was aber andererseits der kontingenten historischen Bedingtheit und nationalen Prägung gerade nicht widerspricht. Die deutsche Besonderheit macht vielmehr aus, daß die Konkretion des Allgemeinen – obwohl „historische“ Verantwortung aus der deutschen Geschichte – nur *gegen* den „Sinn“ dieser Geschichte verwirklicht und stabilisiert werden zu können scheint. Das solchermaßen „negativ“ historisch Zugewachsene besteht nun für den Einzelnen, sofern er in die national identifizierte Gemeinschaft hineingeboren worden ist, als evident kontingentes Faktum der Geschichte, mit dem sich aber zugleich besonders „moralische“ Ansprüche verbinden. Nur in der Affirmation dieser – negativ gegen die geschichtliche Entwicklung verstandenen – neuen ethischen Verpflichtungen wird ein Sinn der Geschichte deutlich, der moralisch bestehen kann. Die Alternative wäre das Belassen der nationalen Herkunft in ihrer Naturwüchsigkeit, die dann lediglich Schicksal als Verwerfung von Sinn bedeuten würde. Eine Aufnahme universalistischer Ideen *und* deren konkrete Vermittlung im Ethos der Gesellschaft ist dagegen für ein vernünftiges Nationverständnis notwendig.

Konkretisiert erscheinen auch universalistische „Wert“-vorstellungen stets als „partikular“, nämlich positiviert in einem bestimmten Sinne, der andere Konkretionsformen dadurch ausschließt. Ihr Universales ist daher nicht unmittelbar erkennbar. So erklärt sich das Bedürfnis, die konkrete Tradition und Institution immer wieder auf ihre allgemeine Vernünftigkeit hin zu überprüfen; auch die Kritik an prinzipiell allem Partikularen und Kontingenten, das gegenüber dem abstrakt Allgemeinen defizient erscheint, ist möglich. Wird die „Vermittlungs-

struktur“ nicht als „vernünftig“ und „gut“ begriffen, betrifft dies die historisch kontingente Kollektivform Nation ebenso wie das sozial „so und nicht anders“ gegebene Ethos.

d) Nationalbewußtsein

In der internationalen Wertestudie ergab sich ein nachweisbarer Zusammenhang von Nationalbewußtsein einerseits und Zufriedenheit mit der Arbeit, Familie, Gesundheit und Lebenssituation andererseits. Nationalgefühl, immer verstanden als ausdrücklich nicht-aggressive Einstellung, bedeutet „Identifikation mit dem eigenen Land“⁸² und meint daher dasselbe wie „Affirmation“: nicht nur de facto in einem Land zu leben, sondern diese Gegebenheit mit einem guten Sinn zu verbinden und auch moralisch zu bejahen. Die Identifikation mit der sozialen Gemeinschaft ist sowohl als „Hintergrunderfüllung“ zu verstehen wie auch als moralisch motivierte Aufnahme des sozial bestehenden Anspruchs dieser Gemeinschaft, im Rahmen derer der Einzelne Sittlichkeit und ein „gutes Leben“ erfährt. Wenn sich durch das nationalstaatliche Ordnungsprinzip Staaten und analog Gesellschaften dabei als Nationen formieren, ist Nationalbewußtsein mit der Affirmation der gegebenen staatlichen und gesellschaftlichen Institutionen eingeschlossen. Obwohl sich „Staat“ und „Nation“ in keinem Falle decken, ist die nationale Identität als prinzipielle Grundlage des Staates – im Sinne der Integration und Legitimation – unbestritten; auch für die Bundesrepublik Deutschland gilt, daß sie ein national identifizierter, nämlich deutscher Staat war wie ist, auch wenn sie nicht alle Deut-

⁸² Vgl. E. Noelle-Neumann, R. Köcher: a. a. O. 34.

schen umfaßte und nach wie vor starke nationale Minderheiten beherbergt.

Die Untersuchungen im Hinblick speziell auf das Nationalgefühl der Bundesdeutschen zeigen, daß durch die mangelnde positive Identifizierbarkeit mit der Nation auch die Affirmation des *Staates* „Bundesrepublik“ stets gelitten hat. Nun kann man die staatliche Verfaßtheit einer Gesellschaft auch rein funktional verstehen: der Staat ist primär die allgemeine Instanz, die „wertneutral“ für den Bürgerfrieden nach innen und die Sicherheit nach außen Sorge trägt. Ob ein Staat zusätzlich eines „emotionalen“ sofern bejahenden und identifikatorischen Moments bedarf, wie es die nationalstaatliche Gleichsetzung von Nation und Staat impliziert, ist umstritten – die historische deutsche „Staatsvergottung“ läßt ein funktional orientiertes Staatsverständnis begrüßenswert erscheinen, die konservative Gegenthese, in Krisenzeiten brauche der Staat mehr als „Schönwetterstimmung“, kann nicht bewiesen werden. Indem der Staat aber das „Überleben“ sichert, indem er das „Miteinanderleben“ garantiert, wird durch seine Friedens- und Rechtsordnung auch das individuelle „gute Leben“ möglich und wirklich. Dadurch kommt ihm nicht nur Sittlichkeit als Dienst an der Sittlichkeit der Bürger, sondern an ihm selbst zu: der Staat gewinnt durch den Schutz der moralischen Würde selbst sittliche Dignität und kann einen eigenen, nicht abgeleiteten sittlichen Anspruch stellen. Tatsächlich ist auch in der Bundesrepublik der Staat nicht „wertneutral“, sondern ausgesprochen „moralisch“ betrachtet worden: ethische Diskussionen waren und sind zugleich politische Diskussionen um das, was der Gesetzgeber normieren soll. Die übliche Erwartungshaltung an den Dienstleistungsapparat „Staat“, zu dem sich der Bürger lediglich in einem Verhältnis von Angebot und Konsum

befindet, steht daher im Gegensatz zur unter moralischen Gesichtspunkten geführten Diskussion dessen, was derselbe Staat veranlassen oder verbieten sollte: das Verhältnis der Bürger zum Staat ist nicht eindeutig – es fehlt für den Untersuchungszeitraum aber sichtlich die affirmative, patriotische Komponente.

Das Modell des Nationalstaats verdankte seine Durchsetzungskraft nicht zuletzt der Plausibilität, daß alle Bürger zur Nation gehören, so daß die Volkssouveränität einen hohen Identifizierungsgrad der Bürger mit ihrem Gemeinwesen erlaubte. Dagegen kann man geltend machen, daß „Volkssouveränität“ heute bereits durch die Demokratisierung der modernen Staaten gegeben ist und eine zusätzliche emotional aufladbare Bindung, sofern emotional, nur „schlecht“ sein könne, keinesfalls aber über die demokratische Partizipation hinaus zur Legitimität des Staates beiträgt. Aber: „Affirmation“ und auch „Patriotismus“ sind nicht ohne weiteres mit „Emotionen“ irrationaler Natur gleichzusetzen, sondern beinhalten eine grundsätzliche Bejahung des Gemeinwesens, mit dem man sich insofern eins weiß, als in ihm ein gutes Leben möglich und wirklich ist, das *ohne* die Leistung des Staates nicht zustandekäme. „Nation“ ist dann der „Label“ für die historisch gewachsene, sprachlich zusammenhängende und *konkrete* soziale Gemeinschaft.

Ist der Staat dagegen ausschließlich Dienstleistungsapparat, der Möglichkeiten individueller Lebensgestaltung zu bieten hat, ohne selbst Sittlichkeit reklamieren zu können, wird die Loyalität in dem Augenblick gekündigt werden, wo der Staat das sittliche, moralisch gute Leben nur dadurch gewährleisten kann, daß er für dessen Verteidigung das Überleben zur Disposition stellt und eventuell auch opfert. Ist der Staat lediglich für die Garantie des Überlebens zuständig, hat er im notwendig geworde-

nen Verteidigungsfall in dieser seiner Funktion versagt und hebt sich damit auf: er kann nicht den Einsatz der Soldaten und Bürger verlangen. Die Verteidigung der Bürger ist aber unbestritten eine der Hauptaufgaben des Staates, in der er durch keine gesellschaftliche Institution ersetzbar ist, sofern er eben die allgemeinen Interessen der Gesamtgesellschaft wahren soll. Seitdem sich Völker und Staaten als Nationen verstehen, besonders aber im demokratischen Zeitalter, sind es nicht mehr Herrscher, Söldnerheere und Regierungen, die Kriege gegeneinander führen, sondern die Nationen selbst. Der Staat darf daher den Einsatz des Lebens des einzelnen Bürgers fordern, weil es erst in seiner Friedens- und Rechtsordnung ein gelungenes „moralisches“ Leben gibt, das das Individuum von sich aus nicht erbringen könnte. Zu dessen Gewährleistung ist die Verteidigung gerechtfertigt, ohne die der Staat diese seine Aufgabe nicht wahrnehmen kann.

Obwohl die Verteidigung genuin staatliche Angelegenheit ist – der Staat, nicht die Nation ist politisch handlungsfähig –, hängt die Bereitschaft der Bürger, wie sich nachweislich zeigte, mit ihrem Nationalbewußtsein zusammen. Auch der Staat ist daher in seinen Funktionen mitbetroffen vom Wandel in der Wertschätzung der nationalen Identität der Bevölkerung. Bei gesunkenem Nationalbewußtsein fehlt auch der Wille zum Einsatz für den Staat, den diese Nation trägt. „Patriotismus“ ist ein Verhältnis zum Gemeinwesen, das nicht rein funktional ausgerichtet ist, sondern, sofern dieses Gemeinwesen in seiner staatlichen Verfaßtheit und nationalen Identität es ist, in und von dem man lebt, positiv als Anspruch aufgenommen wird, der moralisch zu bejahen ist – im Sinne dieser Moralität ist dann gegebenenfalls auch das Opfer des eigenen Lebens ein erfahrbarer „Anspruch“, wenn

auch als „Ernstfall“, nicht als Regelfall des Patriotismus. Wenn hierbei die gegebene Nationalität als positiver Bestand wegfällt, sind daher nicht nur spezielle Bereiche, wie das Nationalgefühl, betroffen, sondern der ganze Lebenszusammenhang der Gemeinschaft, die faktisch in nationaler Identität verbunden ist. Das Fehlen eines affirmierbaren Sinnes, der mit dem Stichwort „Nation“ verbunden werden könnte, erschwert die generelle Identifizierung mit übergeordneten Kollektivformen. Das gilt für den „Wertetransfer“, nämlich die Vermittlung des Ethos der Gesellschaft, bei dem gerade die allgemeinsrelevanten Werte ausfallen, aber auch für den jeweiligen Staat, dessen sittlicher Charakter in der generellen Verstellung des Sinns kollektiver Einheiten ebenfalls nicht so erkennbar ist, wie es seiner Inanspruchnahme als moralisch zu beurteilender Größe entspräche.

Am Prinzip „Nation“ hängt also mehr, als vom reinen Begriff her gedacht werden kann: erst aufgrund der historischen Durchsetzung „gilt“ die Nation. Die Historizität legt die Änderbarkeit nahe; solange die nationalstaatliche Aufteilung der Welt aber weiterbesteht, ist es kaum möglich, sich der tatsächlichen nationalen Identität und Identifizierbarkeit durch andere zu entziehen; deshalb sollte ihr ein Sinn verliehen werden, der sich bejahen läßt. In diesem Geiste versteht sich der „Verfassungspatriotismus“, der die Verpflichtung auf allgemeine Humanitätswerte eben als spezifisch nationale Verantwortung begreift.

Nation ist nicht etwas unmittelbar Erlebbares und Anschauliches; das „Prinzip“ braucht ebenso wie der Staat eine „integrative Idee“, ⁸³ die sich symbolisch erfahren

⁸³ Vgl. M. Hättich: Einheit der Nation und Nationalbewußtsein im ge-

läßt. Das Symbol ist einerseits „anschaulich“, andererseits aber offen und unterliegt der Kommunikation und Interpretation, so daß es der Verabsolutierung von sich aus widersteht. Dem Versuch, Symbole in der alten Bundesrepublik wieder zur Geltung zu bringen, entsprach das verstärkte Abspielen der Nationalhymne, das Hissen der Flagge, Staatsfeiertage sowie die zeitweiligen Bemühungen um ein Nationaldenkmal. Gegenüber dem „konventionellen“ Versuch, Nationalbewußtsein und in diesem Sinne auch Einsatzbereitschaft für den freiheitlichen deutschen Teilstaat „Bundesrepublik“ durch solche Symbole wiederzubeleben, bot sich im Zusammenhang mit der spezifisch deutschen Situation der universalistisch kontrollierte Verfassungspatriotismus aber stets besser an. Der beliebte Einwand gegen den Verfassungspatriotismus, er sei zu „abstrakt“, trifft nicht, wenn die Verpflichtung auf humanistische Ideale als Erbe der nationalen Geschichte erscheint.

Noch läßt sich nicht eindeutig und in den dafür erforderlichen Studien feststellen, wie sich die patriotische „Identifikation mit dem eigenen Land“ für die gesamtdeutsche Bundesrepublik bis jetzt neu gestaltet hat und gestalten wird. Die historischen Belastungen unserer gemeinsamen deutschen Geschichte sind nach wie vor wirksam; ihre Erinnerung ist wertvoll und zu bewahren mit dem moralischen Imperativ, daß, wie es heißt, „Gleiches nie wieder geschehen möge“. Die Geschichte der letzten beiden Jahre, die die gemeinsame deutsche Geschichte wiederaufnimmt, wird allgemein positiv gesehen: die große Freiheitsbewegung der Deutschen in der ehemaligen DDR, die Erfahrung gesamtdeutscher Solidarität bei der Öff-

teilten Deutschland, in: K. Weigelt (Hg.): Heimat und Nation, Mainz 1984, 206-219.

nung der Grenzen und das Angehen der neuen Chance eines deutschen Nationalstaats, der sich im Inneren durch Rechtsstaatlichkeit, Freiheit und Demokratie und nach außen durch Europa-Engagement und internationale Verträglichkeit auszeichnet. Die neue Geschichtsschreibung im Dienste des Selbstverständnisses der nun gesamtdeutschen Gesellschaft scheint eine Anknüpfung an Traditionslinien zu gestatten, die nun nicht mehr in der „Sackgasse 1933“ enden müssen. Dabei ist jedoch Vorsicht geboten, denn nicht nur kann und soll die Geschichte nicht einfach „umgeschrieben“ werden, es ist darüber hinaus die ebenfalls „deutsche“ Geschichte der ehemaligen DDR mit der ihr eigenen totalitären Problematik wie die Haltung der ehemaligen Bundesrepublik nun angemessen zu verarbeiten. Der humanistisch und universalistisch kontrollierte „Verfassungspatriotismus“ stünde so auf jeden Fall der neuen Bundesrepublik Deutschland gut an und könnte für alle Deutschen die angemessene Form eines positiven Patriotismus werden. Ein positiv bewertetes Nationverständnis der wesentlich durch Freiheit und Demokratie geeinten deutschen Nation würde vielleicht auch manche „Verletztheiten“ der kollektiven Identität heilen helfen. Dennoch gilt die Situationsbeschreibung der „alten“ Bundesrepublik weiter, insofern sie deren Ausgangsbasis für den Prozeß des staatlichen und gesellschaftlichen Zusammenwachsens ausmacht. Der universalistische Individualismus hat sich bereits deutlich geäußert, ist doch für diese Position die Nationalstaatlichkeit selbstverständlich kein Ziel politischen Handelns, dessen Erreichung zu fördern gewesen und nun zu begrüßen wäre. Sein Menschheitspathos läßt ihm Menschen „Menschen“ sein und fordert die Solidarität im globalen Rahmen; die konkrete nationale Solidaritätszumutung ist demgegenüber nicht als Pflicht erkenn-

bar – so daß aber schließlich *jede* Forderung zur Solidarität als unzumutbar zurückgewiesen wird.

Das Problem kollektiver Identität, nationaler Solidarität und der Loyalität zum nun nationalstaatlich verfaßten Staat „Bundesrepublik“ – kurzum das Problem des Patriotismus – ist daher im Deutschland des Jahres 1990 noch nicht automatisch oder gar endgültig geklärt. Die Frage nach Wertvorstellungen und -haltungen, nach Institutionen und übergeordneten Autoritäten und Kollektivformen wird sich vielmehr in den nächsten Jahren vehementer als zum jetzigen Zeitpunkt stellen und den Hauptkonfliktstoff der offenen deutschen Gesellschaft ausmachen.

Literaturverzeichnis

- Achterberg, N., Krawietz, W. (Hg.): Legitimation des modernen Staates, Wiesbaden 1981.
- Allan, D. J.: Individuum und Staat in der Ethik und Politik des Aristoteles, in: F.-P. Hager (Hg.): Ethik und Politik des Aristoteles, Darmstadt 1972, 403–432.
- Alter, P.: Nationalismus, Frankfurt a. M. 1985.
- : Das Nationalbewußtsein der Deutschen: Entwicklungslinien und Anfragen, in: W. Weidenfeld (Hg.): Geschichtsbewußtsein der Deutschen. Materialien zur Spurensuche einer Nation, Köln 1987, 97–110.
- Anderson, B.: Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts, Frankfurt a. M./New York 1988.
- Angehrn, E.: Vernunft in der Geschichte? Zum Problem der Hegelschen Geschichtsphilosophie, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 35 (1981) 341–364.
- : Geschichte und Identität, Berlin/New York 1985.
- Apel, K.-O.: Grenzen der Diskursethik? Versuch einer Zwischenbilanz, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 40 (1986) 3–32.
- Appel, R. (Hg.): Nationalbewußtsein heute, Köln 1974.
- Aristoteles: Nikomachische Ethik, auf der Grundlage der Übersetzung von E. Rolfes, hg. von G. Bien, Hamburg 1972.
- : Politik, übersetzt von E. Rolfes, mit einer Einleitung von G. Bien, Hamburg 1981.
- Avineri, S.: Hegels Theorie des modernen Staates, Frankfurt a. M. 1976.
- Baumgartner, H. M.: Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft, Frankfurt a. M. 1972.
- : Kontinuität als Paradigma historischer Konstruktion, in: Philosophisches Jahrbuch 79 (1972) 254–268.
- : Narrative Struktur und Objektivität, in: J. Rüsen (Hg.): Historische Objektivität, Göttingen 1975, 48–67.

- : Thesen zur Grundlegung einer transzendentalen Historik, in: ders., J. Rüsen (Hg.): Seminar Geschichte und Theorie, Frankfurt a. M. 1976, 274–302.
- : Geschichtlichkeit/Geschichte, in: E. Braun, H. Radermacher (Hg.): Wissenschaftstheoretisches Lexikon, Graz/Wien/Köln 1978, 211–217.
- : Der Ansatz, in: W. Oelmüller (Hg.): Normen und Geschichte. Materialien zur Normendiskussion, Paderborn 1978, 286–297.
- : Wozu Philosophie? Perspektiven einer berechtigten, aber keineswegs bedrängenden Frage, in: H. Lübke (Hg.): Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises, Berlin/New York 1978, 238–258.
- : Gründe für die ebensowohl systematische wie geschichtliche Notwendigkeit einer philosophischen Ethik, in: G. Frey, J. Zelger (Hg.): Der Mensch und die Wissenschaften vom Menschen. Die Beiträge des XII. Deutschen Kongresses für Philosophie in Innsbruck 1981, Innsbruck 1983, 557–565.
- : Geschichte, Geschichtsphilosophie, in: Staatslexikon II, Freiburg/Basel/Wien 1986, 924–936.
- : Zum Verhältnis von Politik und Moral, in: W. Becker, W. Oelmüller (Hg.): Politik und Moral. Entmoralisierung des Politischen? Paderborn 1987, 107 ff.
- : Freiheit und Menschenwürde als Staatsziel, in: D. Wellershoff (Hg.): Frieden ohne Macht? Sicherheitspolitik und Streitkräfte im Wandel, Bonn 1991, 51–60.
- Baumgartner, H. M., Anacker, U.: Geschichte, in: H. Krings, H. M. Baumgartner, Ch. Wild (Hg.): Handbuch philosophischer Grundbegriffe, München 1973, 547–557.
- Becker, W.: Elemente der Demokratie, Stuttgart 1985.
- Behrmann, G. C.: Volk, Verfassung, Staat, Kultur, Geschichte und Nation. Das nationalpolitische Orientierungsfeld der Deutschen im Wandel, in: K. E. Jeismann (Hg.): Einheit – Freiheit – Selbstbestimmung. Die Deutsche Frage im historisch-politischen Bewußtsein, Bonn 1987, 81–103.
- : Konsens und Konflikt, in: W. Mickel (Hg.): Handlexikon zur Politikwissenschaft, Bonn 1988, 253–259.
- Berg-Schlosser, D., Schissler, J. (Hg.): Politische Kultur in Deutschland. Facetten einer dramatischen Entwicklung, Opladen 1987.

- Beumann, H., Schröder, W. (Hg.): Aspekte der Nationenbildung im Mittelalter, Sigmaringen 1978.
- Bien, G.: Einleitung: Vernunft und Ethos. Zum Ausgangsproblem der aristotelischen Ethik, in: Aristoteles: Nikomachische Ethik, übers. von E. Rolfes, Hamburg 1972, XVII–LIX.
- : Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles, Freiburg/München 1973, ³1985.
- : Einleitung: Bemerkungen zum aristotelischen Politikbegriff und zu den Grundsätzen der aristotelischen Staatsphilosophie, in: Aristoteles: Politik, übers. von E. Rolfes, Hamburg 1981, XIII–LXI.
- Birtsch, G.: Die Nation als sittliche Idee. Der Nationalstaatsbegriff in Geschichtsschreibung und politischer Gedankenwelt Johann Gustav Droysens, Köln/Graz 1964.
- Böckenförde, E.-W.: Die verfassungstheoretische Unterscheidung von Staat und Gesellschaft als Bedingung der individuellen Freiheit (= Vorträge in der Rhein.-Westfäl. Akademie der Wissenschaften 183), Opladen 1973.
- : Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: H. H. Schrey (Hg.): Säkularisierung, Darmstadt 1981, 67–89.
- Böhler, D.: Kritische Moral oder pragmatische Sittlichkeit, „weltbürgerliche“ Gesellschaft oder „unsere“ Gesellschaft? in: K.-O. Apel, D. Böhler, K. Rebel (Hg.): Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik, Weinheim/Basel 1984, 845–885.
- Bubner, R.: Geschichtsprozesse und Handlungsnormen. Untersuchungen zur praktischen Philosophie, Frankfurt a. M. 1984.
- : Rationalität, Lebensform und Geschichte, in: H. Schnädelbach (Hg.): Rationalität. Philosophische Beiträge, Frankfurt a. M. 1984, 198–217.
- : Moralität und Sittlichkeit – die Herkunft eines Gegensatzes, in: W. Kuhlmann (Hg.): Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik, Frankfurt a. M. 1986, 64–84.
- : Philosophen und die deutsche Einheit, in: Merkur 500 (1990) 1018–1023.
- Büsch, O., Sheehan, J. (Hg.): Die Rolle der Nation in der deutschen Geschichte und Gegenwart. Beiträge zu einer internationalen Konferenz in Berlin (West) 1983, Berlin 1985.

- Bussmann, W.: Nation, in: Staatslexikon V, Freiburg/Basel/Wien 1989, 1265–1270.
- Conze, W.: Die deutsche Nation. Ergebnis der Geschichte, Göttingen ²1965.
- : „Deutschland“ und „deutsche Nation“ als historische Begriffe, in: O. Büsch, J. J. Sheehan (Hg.): Die Rolle der Nation in der deutschen Geschichte und Gegenwart, Berlin 1985, 21–38.
- Coreth, E., Ehlen, P., Schmidt, J.: Philosophie des 19. Jahrhunderts, Grundkurs Philosophie 9, Stuttgart 1984.
- Dahrendorf, R.: Homo sociologicus, Köln/Opladen ¹¹1972.
- : Die Sache mit der Nation, in: Merkur 500 (1990) 823–843.
- Dann, O.: Funktionen des Nationalismus in modernen Gesellschaften. Nachwort, in: O. Dann (Hg.): Nationalismus und sozialer Wandel, Hamburg 1978, 209–222.
- (Hg.): Nationalismus und sozialer Wandel, Hamburg 1978.
- (Hg.): Nationalismus in vorindustrieller Zeit, München 1986.
- Deutsch, K. W.: Nationenbildung – Nationalstaat – Integration, hg. von A. Ashkenasi u. P. Schulze, Düsseldorf 1972.
- : Der Nationalismus und seine Alternativen, München 1972.
- Dierse, U.: Ideologie, in: O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland III, Stuttgart 1982, 131–169.
- Dierse, U., Rath, H.: Nation, Nationalismus, Nationalität, in: J. Ritter, K. Gründer (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie 6, Basel/Stuttgart 1984, 406–414.
- Dilthey, W.: Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie, Gesammelte Schriften VIII, Stuttgart ²1960.
- : Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften VII, Stuttgart ⁶1973.
- Doob, L. W.: Patriotism and Nationalism. Their psychological Foundations, New Haven 1964.
- Durkheim, E.: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt a. M. 1981.
- Fahrenbach, H.: Ein programmatischer Aufriß der Problemlage und systematischen Ansatzmöglichkeiten praktischer Philosophie, in: M. Riedel (Hg.): Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Freiburg i. Br. 1972, 15–56.
- Fenske, H., Mertens, D., Reinhard, W., Rosen, K.: Geschichte

- der politischen Ideen. Von Homer bis zur Gegenwart, Frankfurt a. M. 1987.
- Fetscher, I.: Hegels Lehre vom Menschen. Kommentar zu den §§ 387 bis 482 der Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970.
- : Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs, Frankfurt a. M. 1988.
- Fichte, J. G.: Reden an die deutsche Nation. Mit einer Einleitung von R. Lauth, nach dem Erstdruck von 1808, Hamburg 1978.
- : Ausgewählte politische Schriften, hg. von Z. Batscha und R. Saage, Frankfurt a. M. 1977.
- Fleischer, H.: Ethik ohne Imperativ. Zur Kritik des moralischen Bewußtseins, Frankfurt a. M. 1987.
- Forschner, M.: Patriotismus – Kosmopolitismus, in: O. Höffe (Hg.): Lexikon der Ethik, München 1977, 179 f.
- Fraenkel, E.: Reformismus und Pluralismus, Hamburg 1973.
- Gabriel, O. W.: Politische Kultur, Parlamentarismus und Nationalismus in der Bundesrepublik Deutschland, Opladen 1986.
- Gadamer, H.-G.: Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik, in: P. Engelhardt (Hg.): Sein und Ethos, Mainz 1963, 11–24.
- Gehlen, A.: Hauptwerke. Studienausgabe, eingel. von K. S. Rehberg, Wiesbaden 1980.
- Gollwitzer, H.: Staatsgesinnung und Nationalbewußtsein heute, Bonn 1962.
- Grebing, H.: Der „deutsche Sonderweg“ in Europa 1806–1945. Eine Kritik, Stuttgart 1986.
- Greiffenhagen, M. und S.: Ein schwieriges Vaterland. Zur politischen Kultur Deutschlands, München 1979.
- Grieswelle, D.: Zur sozialen Identität der Deutschen, in: K. Weigelt (Hg.): Heimat und Nation. Zur Geschichte und Identität der Deutschen, Mainz 1984, 45–54.
- Guggenberger, B.: Legalität und Legitimität, in: W. Mickel (Hg.): Handlexikon zur Politikwissenschaft, Bonn 1986, 267–272.
- Habermas, J.: Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?, in: ders., D. Henrich: Zwei Reden. Aus Anlaß des Hegel-Preises, Frankfurt a. M. 1974, 23–84.

- (Hg.): Stichworte zur „Geistigen Situation der Zeit“ 1: Nation und Republik, Frankfurt a. M. 1979.
- : Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt a. M. 1981.
- : Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt a. M. 1983.
- : Über Moralität und Sittlichkeit – Was macht eine Lebensform „rational“?, in: H. Schnädelbach (Hg.): Rationalität. Philosophische Beiträge. Frankfurt a. M. 1984, 218–235.
- : Ziviler Ungehorsam – Testfall für den demokratischen Rechtsstaat, in: ders.: Die Neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt a. M. 1985, 79–99.
- : Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?, in: W. Kuhlmann (Hg.): Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik, Frankfurt a. M. 1986, 16–37.
- : Eine Art Schadensabwicklung. Vom öffentlichen Gebrauch der Historie, in: Historikerstreit, München 1987, 62–76, 243–255.
- Hättich, M.: Nationalbewußtsein und Staatsbewußtsein in der pluralistischen Gesellschaft, Mainz 1966.
- : Nationalbewußtsein im geteilten Deutschland, in: W. Weidenfeld (Hg.): Die Identität der Deutschen. Fragen, Positionen, Perspektiven, München/Wien 1983, 272–291.
- : Kraftfelder der Herkunft. Von der Unentbehrlichkeit der Vaterländer, in: K. Weigelt (Hg.): Patriotismus in Europa, Bonn 1988, 123–130.
- Hartmann, K.: Politische Philosophie, Freiburg/München 1981.
- Hegel, G. W. F.: Grundlinien der Philosophie des Rechts, hg. von J. Hoffmeister, Hamburg ⁴1955.
- : Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Die Vernunft in der Geschichte, hg. von J. Hoffmeister, Hamburg 1955.
- : Einleitung in die Geschichte der Philosophie, hg. von J. Hoffmeister, Hamburg ³1966.
- : System der Sittlichkeit, hg. von G. Lasson, Hamburg 1967.
- : Phänomenologie des Geistes, neu hg. von H. F. Wessels u. H. Clairmont, Einl. von W. Bonsiepen, Hamburg 1988.
- Henrich, D.: Hegel im Kontext. Frankfurt a. M. ³1981.
- : „Identität“ – Begriffe, Probleme, Grenzen, in: O. Marquard, K. Stierle (Hg.): Identität, München 1979, 133–186.

- Herder, J. G.: *Mensch und Geschichte*, hg. von W. H. Koch, Stuttgart 1941.
- : *Von der Urpoesie der Völker, Auswahl und Einleitung* von K. Nussbächer, Stuttgart 1980.
 - : *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, hg. von H. D. Irmscher, Stuttgart 1981.
- Hertz, Anselm: Die Lehre vom ‚gerechten Krieg‘ als ethischer Kompromiß, in: *Handbuch der christlichen Ethik III*, Freiburg/Basel/Wien 1983, 425–447.
- Herzog, R., Koselleck, R. (Hg.): *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein*, München 1987.
- Hildebrand, D. von: *Metaphysik der Gemeinschaft. Untersuchungen über Wesen und Wert der Gemeinschaft, Gesammelte Werke IV*, hg. von d. Dietrich-von-Hildebrand-Gesellschaft, Regensburg 1975.
- Historikerstreit. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung, München 1987.
- Höffe, O.: *Praktische Philosophie. Das Modell des Aristoteles*, München/Salzburg 1971.
- : *Sittlichkeit*, in: ders. (Hg.): *Lexikon der Ethik*, München 1977, 225–229.
 - : *Moral und Sitte*, in: *Lexikon der Ethik*, a. a. O. 170 ff.
 - : *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt a. M. 1979.
 - : *Sittlich-politische Diskurse. Philosophische Grundlagen – Politische Ethik – Biomedizinische Ethik*, Frankfurt a. M. 1981.
 - : *Sittlichkeit als Rationalität des Handelns?*, in: H. Schnädelbach (Hg.): *Rationalität. Philosophische Beiträge*, Frankfurt a. M. 1984, 141–173.
 - : *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt a. M. 1987.
 - : *Der kategorische Imperativ als Grundbegriff einer normativen Rechts- und Staatsphilosophie*, in: R. Löw (Hg.): *Oikeiosis. Festschrift für Robert Spaemann*, Weinheim 1987, 87–100.
 - : *Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln. Philosophische Versuche zur Rechts- und Staatsethik*, Stuttgart 1988.
- Honnfelder, L.: Die ethische Rationalität der Neuzeit, in:

- Handbuch der christlichen Ethik I, Freiburg/Basel/Wien 1978, 19–45.
- : Praktische Vernunft und Gewissen, in: Handbuch der christlichen Ethik III, Freiburg/Basel/Wien 1982, 19–43.
 - : Die Begründbarkeit des Ethischen und die Einheit der Menschheit, in: G. Hunold, W. Korff (Hg.): Die Welt für morgen. Ethische Herausforderungen im Anspruch der Zukunft, München 1986, 315–327.
 - : Wahrheit und Sittlichkeit. Zur Bedeutung der Wahrheit in der Ethik, in: E. Coreth (Hg.): Wahrheit in Einheit und Vielheit, Düsseldorf 1987, 147–169.
 - : Menschenwürde und Menschenrechte. Christlicher Glaube und die sittliche Substanz des Staates, in: K. W. Hempfer, A. Schwan (Hg.): Grundlagen der politischen Kultur des Westens, Berlin/New York 1987, 239–264.
- Hoover, A. J.: The Gospel of Nationalism. German Patriotic Preaching from Napoleon to Versailles, Stuttgart/Wiesbaden 1986.
- Hornung, K.: Demokratisches Nationalbewußtsein als Erziehungsziel?, in: K. Weigelt (Hg.): Heimat und Nation. Zur Geschichte und Identität der Deutschen, Mainz 1984, 238–253.
- : Nation/Nationalismus/Nationalstaat, in: W. Mickel (Hg.): Handbuch zur Politikwissenschaft, Bonn 1986, 305–309.
- Horstmann, R. P. (Hg.): Seminar Dialektik in der Philosophie Hegels, Frankfurt a. M. 1978.
- Hourani, A.: Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939, Cambridge 1983.
- Hroch, M.: Das Erwachen kleiner Nationen als Problem der komparativen Forschung, in: H. A. Winkler (Hg.): Nationalismus, Königstein 1978, 155–172.
- Humboldt, W. von: Schriften zur Anthropologie und Geschichte. Werke in 5 Bänden, hg. von A. Flitner, K. Giel, Darmstadt 1980.
- Isensee, J.: Demokratischer Rechtsstaat und staatsfreie Ethik, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 11, Münster 1977, 92–120.
- : Staat (I–VII), in: Staatslexikon III, Freiburg/Basel/Wien 1987, 133–157.
- Jaspers, K.: Die Schuldfrage. Zur politischen Haftung Deutschlands, München 1965 (Neuausgabe 1987).

- Jeismann, K. E. (Hg.): Einheit – Freiheit – Selbstbestimmung. Die Deutsche Frage im historisch-politischen Bewußtsein, Bonn 1987.
- Joachimsen, P.: Vom deutschen Volk zum deutschen Staat. Eine Geschichte des deutschen Nationalbewußtseins, bearb. u. fortges. von J. Leuschner, Göttingen 1956.
- Kaiser, G.: Pietismus und Patriotismus im literarischen Deutschland, Wiesbaden 1961.
- Kamlah, W.: Probleme einer nationalen Selbstbesinnung, Stuttgart 1962.
- Kamp, A.: Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen. Wesenstheorie und Polisordnung, Freiburg/München 1985.
- Kasper, W.: Kirche und neuzeitliche Freiheitsprozesse, in: Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 1987, Köln 1988, 5–18.
- Katz, D.: Nationalismus als sozialpsychologisches Problem, in: H. A. Winkler (Hg.): Nationalismus, Königstein 1978, 67–84.
- Kehrer, G.: Einführung in die Religionssoziologie, Darmstadt 1988.
- Kleger, H., Müller, A. (Hg.): Religion des Bürgers. Zur Zivilreligion in Amerika und Europa, München/Mainz 1986.
- Klönne, A.: Zurück zur Nation? Kontroversen zu deutschen Fragen, Köln 1984.
- Kluxen, K.: Vorlesungen zur Geschichtstheorie I. u. II., Paderborn 1974, 1981.
- Kluxen, W.: Ethik und Ethos, in: Philosophisches Jahrbuch 73 (1966) 339–355.
- : Ethik des Ethos, Freiburg/München 1974.
- : Über die Moralität staatlicher Normsetzung, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 11, Münster 1977, 57–72.
- : Ethik und Ethos, in: Handbuch der christlichen Ethik II, Freiburg/Basel/Wien 1978, 518–532.
- : Gewalt und Gewaltanwendung. Philosophische Anmerkungen zu einem aktuellen Thema, in: Die politische Meinung 209 (1983) 39–50.
- : Humane Selbstbehauptung in der technischen Welt, in: Philosophisches Jahrbuch 90 (1983) 335–344.
- : Fortpflanzungstechnologien und Menschenwürde, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 11 (1986) 1–15.
- : Politische Kultur in Deutschland – Probleme, Sorgen, Hoff-

- nungen, in: J. Thesing, K. Weigelt (Hg.): Leitlinien politischer Ethik. Christliche Verantwortung vor dem Hintergrund von Säkularismus und Wertkrise in Ost und West, Melle 1988, 268–276.
- : Weltsicht des Atomzeitalters, in: U. Nerlich, T. Rendtorff (Hg.): Nukleare Abschreckung – Politische und ethische Interpretationen einer neuen Realität, Baden-Baden 1989, 241–267.
- Kohn, H.: Die Idee des Nationalismus. Ursprung und Geschichte bis zur Französischen Revolution, Heidelberg 1950.
- Korff, W.: Norm und Sittlichkeit. Untersuchungen zur Logik der normativen Vernunft, 1973, Freiburg/München ²1985.
- : Normen als Gestaltungsträger menschlichen Daseins, in: Handbuch der christlichen Ethik I, Freiburg/Basel/Wien 1978, 114–125.
- : Ethik und Geschichte – Wolfgang Kluxens Untersuchungen zur Ethik, in: Philosophisches Jahrbuch 89 (1982) 411–423.
- : Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik, München 1985.
- Koselleck, R.: Geschichte, in: O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland II, Stuttgart 1975, 647 ff.
- : Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt a. M. ²1984.
- Koselleck, R., Stempel, W. D. (Hg.): Geschichte – Ereignis und Erzählung, München 1973.
- Kosing, A.: Nation, in: Wörterbuch der marxistisch-leninistischen Philosophie, Berlin 1987, 353–358.
- Koslowski, P.: Gesellschaft und Staat. Ein unvermeidlicher Dualismus, Stuttgart 1982.
- (Hg.): Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien, Tübingen 1985.
- Krings, H.: Die Tugend zwischen Gesetz und Freiheit. Eine kritische Prüfung des Begriffs „Rechtsgehorsam“ und ein Beitrag zur Ethik der Demokratie, in: Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 1987, Köln 1988, 34–48.
- : Norm (I.), in: Staatslexikon IV, Freiburg/Basel/Wien 1988, 61–67.
- Krings, H., Höffe, O., Pieper, A.: Ethik, Ethos, in: Staatslexikon II, Freiburg/Basel/Wien 1986, 397–412.

- Krockow, Ch. Graf: Nationalismus als deutsches Problem, München 1970.
- : Probleme kollektiver Identität in der modernen Industriegesellschaft, in: W. Weidenfeld (Hg.): Nachdenken über Deutschland. Materialien zur politischen Kultur der Deutschen Frage, Köln 1985, 83–88.
- Kühnhardt, L.: Die Universalität der Menschenrechte, Bonn 1987.
- Kühnl, R.: Nation – Nationalismus – nationale Frage: Was ist und was soll das? Köln 1986.
- Kuhn, H.: Der Staat. Eine philosophische Darstellung, München 1967.
- Langner, A.: Nationalismus in der Bundesrepublik. Gegenwartsaspekte der Demokratie, Köln 1969.
- Lemberg, E.: Nationalismus, 2 Bde, Reinbek bei Hamburg 1964.
- Lenk, K.: Vom Widerspruch zur Apologie. Hegels Gesellschafts- und Staatstheorie, Frankfurt a. M. 1972.
- : Staatsgewalt und Gesellschaftstheorie, München 1980.
- Lepsius, R. M.: Nation und Nationalismus in Deutschland, in: H. A. Winkler (Hg.): Nationalismus in der Welt von heute, Köln 1982, 12–27.
- Liebrucks, B.: Recht, Moralität und Sittlichkeit bei Hegel, in: M. Riedel (Hg.): Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie 2, Frankfurt a. M. 1975, 13–51.
- Luckmann, Th.: Persönliche Identität, soziale Rolle und Rollendistanz, in: O. Marquard, K. Stierle (Hg.): Identität, München 1979, 293–313.
- : Über die Funktion der Religion, in: P. Koslowski (Hg.): Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien, Tübingen 1985, 26–41.
- Lübbe, H.: Politische Philosophie in Deutschland. Studien zu ihrer Geschichte, Basel 1963.
- : Theorie und Entscheidung. Studien zum Primat der praktischen Vernunft, Freiburg i. Br. 1971.
- : Geschichtsphilosophie und politische Praxis, in: R. Koselleck, W. D. Stempel (Hg.): Geschichte – Ereignis und Erzählung, München 1973, 223–240.
- : Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie, Basel/Stuttgart 1977.
- : Praxis der Philosophie. Praktische Philosophie. Geschichtstheorie, Stuttgart 1978.

- : Philosophie nach der Aufklärung. Von der Notwendigkeit pragmatischer Vernunft, Düsseldorf/Wien 1980.
- : Moral und Philosophie der Moral, in: G. Frey, J. Zelger (Hg.): Der Mensch und die Wissenschaften vom Menschen. Die Beiträge des XII. Deutschen Kongresses für Philosophie in Innsbruck 1981, Innsbruck 1983, 545–555.
- : Religion nach der Aufklärung, Graz/Wien/Köln 1986.
- : Historismus oder die Erfahrung der Kontingenz religiöser Kultur, in: W. Oelmüller (Hg.): Wahrheitsansprüche der Religionen heute? Paderborn 1986, 65–83.
- Luhmann, N.: Funktion der Religion, Frankfurt a. M. 1977.
- : Grundwerte als Zivilreligion. Zur wissenschaftlichen Karriere eines Themas, in: H. Klegler, A. Müller (Hg.): Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, München/Mainz 1986, 175–194.
- MacIntyre, A.: Geschichte der Ethik im Überblick: Vom Zeitalter Homers bis zum 20. Jahrhundert, Königstein 1984.
- : Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart, Frankfurt/New York 1987.
- Maluschke, G.: Philosophische Grundlagen des modernen Verfassungsstaates, Freiburg/München 1982.
- Marquard, O.: Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie, Frankfurt a. M. ²1982.
- Marquard, O., Stierle, K. (Hg.): Identität, München 1979.
- Marx, W.: Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in „Vorrede“ und „Einleitung“, Frankfurt a. M. ²1981.
- Maurer, R. K.: Hegel und das Ende der Geschichte, Freiburg/München ²1980.
- : Zum Begriff der Kultur, in: R. Löw (Hg.): Oikeiosis. Festschrift für Robert Spaemann, Weinheim 1987, 171–187.
- Mayer, T.: Prinzip Nation. Dimensionen der nationalen Frage, dargestellt am Beispiel Deutschlands, Opladen 1984.
- Meinecke, F.: Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates, München/Berlin 1928.
- : Die deutsche Katastrophe. Betrachtungen und Erinnerungen, Wiesbaden 1946.
- : Vom geschichtlichen Sinn und vom Sinn der Geschichte, Stuttgart ⁵1951.
- Mommsen, W.: Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte, Frankfurt a. M. ²1982.

- Noelle-Neumann, E., Köcher, R.: Die verletzte Nation. Über den Versuch der Deutschen, ihren Charakter zu ändern, Stuttgart 1987.
- Nusser, K.-H.: Das Kriterium der Moralität und die sittliche Allgemeinheit. Zur Bestimmung von Moralität und Rechtsbegründung bei Kant und Hegel, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 35 (1981) 552–563.
- Oberreuter, H. (Hg.): Pluralismus. Grundlegung und Diskussion, Opladen 1980.
- Oelmüller, W. (Hg.): Materialien zur Normendiskussion (1: Transzendentalphilosophische Normenbegründungen. 2: Normenbegründung – Normendurchsetzung. 3: Normen und Geschichte), Paderborn 1978 ff.
- Ottmann, H.: Individuum und Gemeinschaft bei Hegel. 1.: Hegel im Spiegel der Interpretationen, Berlin/New York 1977.
- Pannenberg, W.: Civil Religion? Religionsfreiheit und pluralistischer Staat: Das theologische Fundament der Gesellschaft, in: P. Koslowski (Hg.): Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien, Tübingen 1985, 63–75.
- Pauli, H.: Einsicht und moralische Phantasie. Was leistet die inhaltsbezogene Ethik? Regensburg 1986.
- Pieper, A.: Ethik und Moral, München 1985.
- Plessner, H.: Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes, Frankfurt a. M. 1974.
- : Die Frage nach der *Conditio humana*. Aufsätze zur philosophischen Anthropologie, Frankfurt a. M. 1976.
- : Abwandlungen des Ideologiedenkens, in: Zwischen Philosophie und Gesellschaft. Ausgewählte Abhandlungen und Vorträge, Frankfurt a. M. 1979, 249–275.
- : Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht, in: Zwischen Philosophie und Gesellschaft, a. a. O. 276–363.
- Preuß, U. K.: Politische Verantwortung und Bürgerloyalität, Frankfurt a. M. 1984.
- Prümm, K.: Die Literatur des Soldatischen Nationalismus der 20er Jahre (1918–1933). Gruppenideologie und Epochenproblematik 1. u. 2., Kronberg 1974.
- Riedel, M.: Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel. Grundprobleme und Struktur der Hegelschen Rechtsphilosophie, Neuwied/Berlin 1970.

- (Hg.): Rehabilitierung der praktischen Philosophie 1: Geschichte – Probleme – Aufgaben, Freiburg i. Br. 1972.
- (Hg.): Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie 2, Frankfurt a. M. 1975.
- : Norm und Werturteil. Grundprobleme der Ethik, Stuttgart 1979.
- : Zwischen Tradition und Revolution. Studien zu Hegels Rechtsphilosophie, erw. Neuausgabe Stuttgart 1982.
- Ritter, J.: Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel, Frankfurt a. M. 1969.
- Rohe, K.: Zur Typologie politischer Kulturen in westlichen Demokratien. Überlegungen am Beispiel Großbritanniens und Deutschlands, in: H. Dollinger, H. Gründer, A. Hanschmidt (Hg.): Weltpolitik Europagedanke Regionalismus, Münster 1982, 581–595.
- : Die deutsche Einheit als Problem der politischen Kultur in der Bundesrepublik Deutschland, in: K. E. Jeismann (Hg.): Einheit – Freiheit – Selbstbestimmung. Die Deutsche Frage im historisch-politischen Bewußtsein, Bonn 1987, 104–119.
- Rüsen, J.: Strukturen historischer Sinnbildung, in: W. Weidenfeld (Hg.): Geschichtsbewußtsein der Deutschen. Materialien zur Spurensuche einer Nation, Köln 1987, 52–64.
- Scheler, M.: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus, Gesammelte Werke 2, hg. von M. Scheler, Bern ⁴1954.
- : Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, Gesammelte Werke 6, hg. von M. Scheler, Bern/München ²1963.
- : Politisch-pädagogische Schriften, Gesammelte Werke 4, hg. von M. S. Frings, Bern/München 1982.
- Schellong, D.: Was zählt als Religion?, in: W. Oelmüller (Hg.): Wahrheitsansprüche der Religionen heute? Paderborn 1986, 134–155.
- Scheuner, U.: Das Mehrheitsprinzip in der Demokratie (= Vorträge in der Rhein. Westfäl. Akademie der Wissenschaften 191), Opladen 1973.
- : Nationalstaatsprinzip und Staatenordnung seit Beginn des 19. Jahrhunderts, in: Th. Schieder (Hg.): Staatsgründungen und Nationalitätsprinzip, München/Wien 1974, 9–37.
- Schieder, R.: Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur, Gütersloh 1987.

- Schieder, Th. (Hg.): Staatsgründungen und Nationalitätsprinzip, München/Wien 1974.
- Typologie und Erscheinungsformen des Nationalstaats in Europa, in: H. A. Winkler (Hg.): Nationalismus, Königstein 1978, 119–137.
- Schleiermacher, F.: Patriotische Predigten, hg. von W. Schotte, Berlin 1935.
- Ethik (1812/13) mit späteren Fassungen der Einleitung, Güterlehre und Pflichtenlehre, auf der Grundlage der Ausgabe von O. Braun, hg. u. eingel. von H. J. Birkner, Hamburg 1981.
- Schnädelbach, H.: Geschichtsphilosophie nach Hegel. Die Probleme des Historismus, Freiburg/München 1974.
- Philosophie in Deutschland 1831–1933, Frankfurt a. M. 1983.
 - Philosophie, in: E. Martens, ders. (Hg.): Philosophie – ein Grundkurs, Reinbek bei Hamburg 1985, 37–76.
 - Was ist Neoaristotelismus?, in: W. Kuhlmann (Hg.): Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik, Frankfurt a. M. 1986, 38–63.
 - Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen, Frankfurt a. M. 1987.
- Schuetrumpf, E.: Die Analyse der Polis durch Aristoteles, Amsterdam 1980.
- Schulz, E.: Die deutsche Nation in Europa, Bonn 1982.
- Schwarz, H.-P.: Patriotismus in Europa aus der Sicht der Zeitgeschichte, in: K. Weigelt (Hg.): Patriotismus in Europa, Bonn 1988, 21–45.
- Schweitzer, C. Ch. (Hg.): Die deutsche Nation. Aussagen von Bismarck bis Honecker. Dokumentation, Köln 1976.
- Schwemmer, O.: Der Universalitätsanspruch der Vernunft und der Wandel moralischer Erfahrungen. Philosophische Bemerkungen zum Werte- und Normenwandel, in: W. Kluxen (Hg.): Tradition und Innovation. XIII. Deutscher Kongreß für Philosophie 1984, Hamburg 1988, 201–218.
- Seton-Watson, H.: Nations and States. An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism, London 1977.
- Simon, J.: Das Neue in der Geschichte, in: Philosophisches Jahrbuch 79 (1972) 269–287.
- Moral oder Gerechtigkeit? Überlegungen zu einem Grundproblem der metaphysischen Ethik, in: H. Nagl-Docekal

- (Hg.): Überlieferung und Aufgabe. Festschrift für E. Heintel, Wien 1982, 195–211.
- Sontheimer, K.: Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik, München 1968.
- Spaemann, R.: Rousseau – Bürger ohne Vaterland. Von der Polis zur Natur, München 1980.
- : Einführung, in: Peter Koslowski: Staat und Gesellschaft. Ein unvermeidlicher Dualismus, Stuttgart 1982, XV–XVIII.
 - : Moral und Gewalt, in: Philosophische Essays, Stuttgart 1983, 151–184.
 - : Funktionale Religionsbegründung und Religion, in: P. Koslowski (Hg.): Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien, Tübingen 1985, 9–25.
 - : Über den Begriff der Menschenwürde, in: Das Natürliche und das Vernünftige, München 1987, 77–106.
 - : Universalismus oder Eurozentrismus, in: K. Michalski (Hg.): Europa und die Folgen. Castalgandolfo-Gespräche 1987, Stuttgart 1988, 313–322.
- Spann, O.: Gesellschaftslehre, Gesamtausgabe 4, hg. von W. Heinrich, H. Riehl, R. Spann, F. A. Westphalen, Graz 1969.
- Steffani, W.: Pluralistische Demokratie. Studien zur Theorie und Praxis, Opladen 1980.
- Sternberger, D.: Drei Wurzeln der Politik, Frankfurt a. M. 1978.
- : Die Stadt als Urbild, Frankfurt a. M. 1985.
 - : Verfassungspatriotismus, Frankfurt a. M. 1990.
- Sulzbach, W.: Imperialismus und Nationalbewußtsein, Frankfurt a. M. 1959.
- Taylor, Ch.: Hegel, Frankfurt a. M. 1978.
- Tibi, B.: Vom Gottesreich zum Nationalstaat. Islam und panarabischer Nationalismus, Frankfurt a. M. 1987.
- Tugendhat, E.: Probleme der Ethik, Stuttgart 1984.
- Ullmann, W.: Individuum und Gesellschaft im Mittelalter, Göttingen 1974.
- Waldenfels, B.: Die Herkunft der Normen aus der Lebenswelt, in: W. Kluxen (Hg.): Tradition und Innovation. XIII. Deutscher Kongreß für Philosophie 1984, Hamburg 1988, 219–235.
- Walser, M.: Über Deutschland reden, Frankfurt a. M. 1988.
- Weber, M.: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie, hg. von J. Winckelmann, Köln/Berlin 1964.

- Weber-Schäfer, P.: Einführung in die antike politische Theorie. Von Platon bis Augustinus, Darmstadt 1976.
- Weidenfeld, W.: Die Frage nach der Einheit der deutschen Nation, München 1981.
- (Hg.): Die Identität der Deutschen. Fragen, Positionen, Perspektiven, München/Wien 1983.
 - (Hg.): Nachdenken über Deutschland. Materialien zur politischen Kultur der Deutschen Frage, Köln 1985.
 - (Hg.): Geschichtsbewußtsein der Deutschen. Materialien zur Spurensuche einer Nation, Köln 1987.
- Weidenfeld, W., Zimmermann, H. (Hg.): Deutschland-Handbuch. Eine doppelte Bilanz 1949–1989, Bonn 1989.
- Weigelt, K. (Hg.): Heimat und Nation. Zur Geschichte und Identität der Deutschen, Mainz 1984.
- (Hg.): Patriotismus in Europa, Bonn 1988.
- Weizsäcker, R. von: Von Deutschland aus. Reden des Bundespräsidenten, München 1987.
- Willms, B.: Die totale Freiheit. Fichtes politische Philosophie, Köln/Opladen 1967.
- : Die Deutsche Nation, Köln 1982.
 - : Idealismus und Nation. Zur Rekonstruktion des politischen Selbstbewußtseins der Deutschen, Paderborn 1986.
- Winkler, H. A. (Hg.): Nationalismus, Königstein 1978.
- : Der Nationalismus und seine Funktionen. Einleitung, in: ders. (Hg.): Nationalismus, a. a. O. 5–46.
 - (Hg.): Nationalismus in der Welt von heute, Köln 1982.
- Wittram, R.: Nationalismus und Säkularisation. Beiträge zur Geschichte und Problematik des Nationalgeistes, Lüneburg 1949.
- Wolffsohn, M.: Ewige Schuld? 40 Jahre deutsch-jüdisch-israelische Beziehungen, München 1988.
- Zenner, M.: Die Nation im Denken Ernest Renans, in: K. Kluxen, W. J. Mommsen (Hg.): Politische Ideologien und nationalstaatliche Ordnung. Studien zur Geschichte des 19. u. 20. Jahrhunderts, München/Wien 1968, 219–238.
- Zimmerli, W. Chr.: Normativität des Gewesenen im Wandel der Wertbeziehungen. Zum Zusammenhang von Genese und Geltung in der Normenlegitimation, in: W. Oelmüller (Hg.): Normen und Geschichte. Materialien zur Normendiskussion 3, Paderborn 1979, 202–219.

Personenregister

- Almond, G. 198
Alter, P. 20, 123, 143, 176, 181-183
Anderson, B. 20, 23, 51, 125
Apel, K. O. 18, 223
Aristoteles 19, 24 f., 29-40, 43,
61, 71 f., 80, 97, 104, 150
Ashkenasi, A. 128
Augustus 42

Baumgartner, H. M. 90, 97,
110-115
Becker, W. 67, 75, 208
Behrmann, G. C. 182, 205
Bellah, R. 202
Bien, G. 30, 32, 34, 37 f., 44, 80,
97
Bismarck, O. von 148
Bobbio, N. 68 f.
Böckenförde, E. W. 93, 202
Böhler, D. 18, 223
Braun, E. 111
Brunner, O. 110, 185
Bubner, R. 18, 68, 97, 107

Conze, W. 110, 185
Coreth, E. 100

Dann, O. 54
Deutsch, K. W. 51, 128, 173
Dierse, U. 46, 120, 185
Dollinger, H. 199
Durkheim, E. 188

Fenske, H. 40, 43, 50, 165
Fetscher, I. 68
Fichte, J. G. 191 f.

Forschner, M. 140, 158
Fraenkel, E. 205
Frey, G. 97

Gabriel, O. W. 198
Gawlick, G. 48
Gehlen, A. 85
Gollwitzer, H. 151
Greiffenhagen, M. u. S. 200
Gründer, H. 199
Gründer, K. 46
Guggenberger, B. 90

Habermas, J. 16 ff., 91, 201, 206,
218 f., 222
Hättich, M. 24, 73, 231
Hanschmidt, A. 199
Hartmann, K. 34
Hegel, G. W. F. 25, 57-71, 73,
81, 84, 86, 94, 97, 135, 145,
179, 205
Heintel, E. 90
Hempfer, K. W. 18
Henrich, D. 61, 206
Herder, J. G. 55
Hertz, A. 174
Hitler, A. 181
Hobbes, Th. 48, 86
Höffe, O. 16, 18 f., 38, 40, 140,
158
Hoffmeister, J. 62
Honnfelder, L. 18, 72, 78 f., 96,
100, 103
Hornung, K. 120
Hroch, M. 122
Humboldt, W. von 106

- Isensee, J. 87, 149
- Jaspers, K. 23
- Jeismann, K. E. 22, 182
- Kaiser, G. 188
- Kamlah, W. 24, 181
- Kant, I. 61, 76 f., 95
- Kasper, W. 75
- Kehrer, G. 188
- Kleger, H. 201, 207
- Kluxen, K. 121
- Kluxen, W. 14 f., 18, 26, 44, 76, 84 f., 88, 91, 97, 100, 103, 105, 109, 149, 169, 178, 223
- Köcher, R. 22, 134, 168, 211, 227
- Kohn, H. 55, 121
- Konstantin 42
- Korff, W. 18, 26, 97
- Koselleck, R. 25, 110, 185
- Kosłowski, P. 81, 93, 189, 201
- Krings, H. 19
- Kriton 158
- Krockow, Chr. Graf 21
- Kuhlmann, W. 16, 18, 222
- Lauth, R. 191
- Lemberg, E. 24, 53, 150, 183 f.
- Lepsius, R. M. 24
- Luckmann, Th. 189
- Lübbe, H. 14, 18, 23, 90, 107, 126, 137 f., 185 f., 189, 190-192, 194, 202 f.
- Luhmann, N. 206
- MacIntyre, A. 41
- Marquard, O. 18
- Martens, E. 14
- Marx, W. 67
- Massing, P. 205
- Mayer, T. 20 f., 24, 52, 126, 131, 149, 175 f.
- Meinecke, F. 120, 165
- Mertens, D. 40, 43 f., 50, 165
- Michalski, K. 192
- Mickel, W. 90, 120, 179, 205
- Moltmann, J. 203
- Mommsen, W. J. 121
- Montesquieu, Ch. 63
- Müller, A. 201, 207
- Nagl-Docekal, H. 90
- Nerlich, U. 178
- Noelle-Neumann, E. 22, 134, 168, 211, 227
- Oberreuter, H. 205
- Oelmüller, W. 90, 188, 194
- Ottmann, H. 68
- Papcke, S. 151
- Pieper, A. 19
- Platon 37, 158 f., 161 f.
- Plessner, H. 82 f., 135, 139, 148, 165, 185
- Preuß, U. K. 162
- Radermacher, H. 111
- Rath, H. 46, 120
- Rebel, K. 223
- Reinhard, W. 41, 43, 50, 165
- Renan, E. 121
- Rendtorff, T. 178
- Riedel, M. 62, 66, 68 f., 81
- Ritter, J. 33, 35 f., 38, 46, 59, 61
- Rohe, K. 22, 199, 221
- Rolfes, E. 19, 30, 32, 80
- Rosen, K. 40, 43, 50, 165
- Rousseau, J. J. 202
- Rüsen, J. 111 f.
- Schellong, D. 188
- Scheuner, U. 149
- Schieder, R. 201
- Schieder, Th. 125
- Schleiermacher, F. 159, 161
- Schnädelbach, H. 14, 16, 102
- Schwan, A. 18
- Schwarz, H. P. 163, 165, 168, 176 f., 180

- Schwemmer, O. 103
 Schrey, H. H. 202
 Schulz, E. 175
 Schulze, H. 219
 Schulze, P. 128
 Simon, J. 90, 110
 Sokrates 158-163
 Spaemann, R. 78, 84, 93, 102, 189
 Steffani, W. 205
 Sternberger, D. 34, 160, 172
- Thesing, J. 149
 Thukydides 177
- Ullmann, W. 48
- Verba, S. 198
- Weber, Max 165
 Weber-Schäfer, P. 41 f.
 Weidenfeld, W. 24, 151 f.
 Weigelt, K. 73, 149, 163, 232
 Weizsäcker, R. von 13, 160
 Willms, B. 29
 Winkler, H. A. 20, 24, 122, 125, 181
 Woyke, W. 179
- Zelger, J. 97
 Zenner, M. 121

Sachregister

- Allgemeinheit und Konkretion
60 f., 67, 99, 101, 106, 108 f.,
116, 132, 139, 144, 148 ff.,
154, 165, 222-226
- Demokratie 52, 54, 56, 128,
148 f., 174, 225, 229, 233
- Deutschland, Deutscher-Sein 13,
22, 148 f., 170 ff., 178, 210-234
- Ethik, Moralphilosophie 14-17,
19, 37 ff., 61, 67, 73, 97, 103,
109 f., 153 ff., 171, 197, 223
- Ethos 16-19, 24 ff., 119, 35-39,
61, 72 ff., 85 f., 97-109, 111 f.,
114-118, 129 ff., 137-145,
151-154, 171 f., 219, 222-225
- Freiheit 43, 52, 58-61, 63 f.,
66-69, 75 f., 78 f., 88, 92 f., 95,
102, 117, 145 f., 148, 169,
205 f., 233
- Gerechtigkeit 15, 32, 87, 176,
187, 206
- Geschichte 16 f., 23, 58-61, 63 f.,
66, 109-118, 121, 125 ff.,
132-143, 147, 152 f., 191 f.,
200 f., 218-221, 226, 233
- Geschichtlichkeit 26, 107-113,
115, 131 f., 139, 152, 154
- Gesellschaft 39, 56, 59 f., 71 ff.,
79-86, 93 ff., 104 ff., 117, 119,
127-131, 142, 152 f., 166, 194,
196 f., 205, 208
- Gut leben 16, 31 f., 37, 40, 72,
80, 85, 87 ff., 92, 94, 99, 101,
105, 108, 114, 137, 144,
160 ff., 166, 178, 184, 196,
219, 227 ff.
- Identität, Identifikation 13, 21,
27, 55 f., 128 f., 138-141, 145,
147, 151 f., 169-172, 175 f.,
178 f., 186 f., 197, 201, 206,
209, 219 ff., 227
- Ideologie 183-187, 191 f., 194 f.,
197
- Institutionen 16, 36-39, 59, 66,
68, 81 f., 85 f., 92, 100, 110,
136, 140, 147, 154, 214, 216,
218, 221
- Legalität 89-92, 194, 203
- Legitimation, Legitimität 50,
54 f., 68, 79, 88, 90 f., 126,
128, 134, 153 f., 169 f., 176,
182, 195 f., 202, 208 f., 229
- Loyalität 22, 44, 48 f., 56, 71,
151, 161, 174 f., 183, 202, 209,
216, 229, 234
- Menschenwürde 76-80, 83 f.,
89 f., 92 ff., 98, 101 f., 141, 143,
147, 169, 221
- Moralität 16 f., 25 f., 32, 37, 39,
58-61, 65, 67 ff., 72-77, 84 ff.,
88-92, 95, 97, 99 f., 102 ff.,
114, 117, 130, 139, 143, 153 f.,
156, 166 f., 178, 193 f., 222-225
- Nation 20-26, 45 f., 50-57, 66 f.,

- 69, 71-74, 119-133, 134 ff.,
140, 143-154, 163-167, 170 f.,
174-182, 186 f., 193 f., 198 bis
201, 208 ff., 219-222, 224,
226-231
- Nationalbewußtsein, Nationalge-
fühl 24, 151, 154, 158, 164,
166 f., 170, 172, 215 ff., 227-232
- Nationalcharakter 62 f., 134 ff.,
145, 199 f.
- Nationalismus 21-56, 143, 146 f.,
164, 180-195
- Nationalstaat 126, 128 f., 145,
150 f., 153 f., 163 f., 173-177,
209, 227-230, 233
- Natur 23, 31, 33, 35, 41, 56, 60,
81, 95 f., 105, 107, 109, 114 f.,
130 f., 134 ff., 143-146, 160,
169, 200 f.
- Naturalisierung 125, 193
- Neoaristotelismus 16 f., 71, 98,
151, 224
- Partizipation 47, 52 f., 55, 69,
181, 229
- Patriotismus 22, 65, 68, 153 f.,
156, 158-180, 210, 216, 229-234
- Philosophie 14, 65
- Pluralismus, pluralistisch 43, 86,
89, 101, 132, 149, 170, 186,
194, 196, 205 ff., 224
- Polis 20 f., 24 f., 29-40, 56, 58,
64, 71 f., 81, 140, 149 f., 163,
165, 167
- Recht 32, 35 f., 42 f., 48, 58 f.,
62, 66, 68, 73, 86 f., 90-94,
149, 166, 169, 175
- Rechte, Menschenrechte 48 ff.,
61, 69, 77 ff., 86 f., 92 f.,
101 ff., 128, 149, 175, 179,
193, 221
- Religion 47, 49, 58, 64 f., 72,
121, 125, 148, 184 f., 188-192,
201-204, 212 f.
- Rolle 82 ff., 105, 139, 141
- Selbstbestimmung 52, 55, 75, 96,
101-104, 123 f., 126, 128 f.,
175, 182, 209
- Sitte 35-38, 44, 49, 51, 64, 81 f.,
84, 97, 140
- Sittlichkeit 16 f., 22, 25 f., 39,
56, 57-61, 65-73, 75, 84 ff.,
90-94, 96 f., 129 f., 141, 144 f.,
147, 151, 153, 166, 172, 193 f.,
223 ff., 227 f.
- Solidarität 22, 56, 134, 151, 158,
165, 167, 206, 209, 233 f.
- Souveränität 44 f., 47 f., 50, 53,
173, 175
- Sprache 23, 32 f., 44, 49, 51, 55,
80, 84, 106, 123 f., 126 f.,
130 f., 140, 150, 153, 191, 194,
224
- Staat 31 f., 34, 38 ff. 42, 44 f.,
47-52, 55, 58-69, 71 ff., 78, 81,
86-95, 119, 126-129, 140,
149 ff., 153, 164-167, 170, 175,
196, 205, 218, 227-231
- Subjektivität 37, 58-61, 68, 71,
73, 75 f., 79, 83, 96, 102, 162
- Totalisierung, totalitär 21, 90,
93, 143, 146 f., 164, 193 f., 203
- Tradition 22, 38, 71, 81 f., 86,
94, 100, 105, 110 f., 116 f.,
121, 123, 133, 136, 138, 147 f.,
186, 198, 207, 209, 221
- Universalismus 15 ff., 148, 154,
164 f., 222-226, 232
- Verfassungspatriotismus 149,
154, 172, 177, 180, 187, 231 ff.
- Vernunft, vernünftig 16 ff., 32 f.,
39, 60, 66 f., 69, 75 f., 90,

95 f., 98, 101 f., 107 ff., 113 f.,	69, 94, 123, 126 f., 140, 146,
116 f., 132, 145, 152, 185, 219,	191, 193, 200
222 ff.	Volksgesister 25, 57, 62-67, 70,
Verteidigung 49, 80, 129, 134,	71, 73
156, 168-180, 216, 229	Volkssouveränität 47, 52, 128,
Vertrag 48 ff., 60, 68, 81	153, 181, 229
Völkisch 56, 186	
Volk 49 ff., 55 f., 57, 62 ff., 66,	Widerstandsrecht 48, 92

Reihe: Praktische Philosophie

*Die Bände 1 bis 28 sind kartoniert;
ab Band 29 erscheint die Reihe in festen Einbänden*

- 1: Ingrid Craemer-Ruegenberg: Moralsprache und Moralität. Zu Thesen der Sprachanalytischen Ethik
- 2: Otfried Höffe: Strategien der Humanität
- 3: Beat Sitter: Dasein und Ethik. Zur Theorie der Existenz
- 4: Claus Günzler: Anthropologische und ethische Dimensionen der Schule. Lernzieldruck und Lebenshilfe
- 5: Lewis White Beck: Akteur und Betrachter
- 6: John Rawls: Gerechtigkeit als Fairneß
- 7: Reinhard B. Nolte: Einführung in die Sprechakttheorie
John R. Searles
- 8: Martin Rhonheimer: Politisierung und Legitimitätsentzug. Totalitäre Kritik der parlamentarischen Demokratie
- 9: Annemarie Pieper: Pragmatische und ethische Normenbe-
gründung
- 10: Hans Michael Baumgartner (Hg.): Prinzip Freiheit
- 11: Ludwig Siep: Anerkennung als Prinzip der praktischen
Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie
- 12: Hermann Krings: System und Freiheit. Aufsätze
- 13: Friedhelm Brüggen: Strukturen pädagogischer Handlungs-
theorie
- 14: Anselm Winfried Müller: Praktisches Folgern und Selbst-
gestaltung nach Aristoteles
- 15: Stephan Strasser: Jenseits des Bürgerlichen. Ethisch-politi-
sche Meditationen für diese Zeit
- 16: Günther Maluschke: Philosophische Grundlagen des de-
mokratischen Verfassungsstaates
- 17: Hans Poser (Hg.): Philosophische Probleme der Hand-
lungstheorie
- 18: Rüdiger Bittner: Moralisches Gebot oder Autonomie
- 19: Monika Riedinger: Das Wort „gut“ in der angelsächsi-
schen Metaethik
- 20: Kristian Kühl: Eigentumsordnung als Freiheitsordnung.
Zur Aktualität von Kants Rechts- und Eigentumslehre

- 21: Wolfgang Leidhold: Ethik und Politik bei Hutcheson
- 22: Andreas Kamp: Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysischen Grundlagen
- 23: Gerhard Krämling: Die systembildende Rolle von Ästhetik und Kulturphilosophie bei Kant
- 24: G. E. M. Anscombe: Absicht
- 25: Karl-Heinz Nusser: Kausale Prozesse und sinnerfassende Vernunft. Max Webers philosophische Fundierung der Soziologie und der Kulturwissenschaften
- 26: Matthias Kaufmann: Recht ohne Regel? Die philosophischen Prinzipien in Carl Schmitts Staats- und Rechtslehre
- 27: Matthias Lutz-Bachmann: Geschichte und Subjekt. Zum Begriff der Geschichtsphilosophie bei Kant und Marx
- 28: Lukas K. Sosoe: Naturalismuskritik und Autonomie der Ethik. Studien zu G. E. Moore und J. S. Mill
- 29: Karl Schuhmann: Husserls Staatsphilosophie
- 30: Walter Pfannkuche: Platons Ethik als Theorie des guten Lebens
- 31: Edmund Sander mann: Die Moral der Vernunft. Transzendente Handlungs- und Legitimationstheorie bei Kant
- 32: Thomas Nisters: Kants Kategorischer Imperativ als Leitfaden humaner Praxis
- 33: Markus Hilmar Wörner: Das Ethische in der Rhetorik des Aristoteles
- 34: Javier Muguerza: Ethik der Ungewißheit
- 35: Dirko Thomsen: ‚Techne‘ als Metapher und als Begriff der sittlichen Einsicht. Zum Verhältnis von Vernunft und Natur bei Platon und Aristoteles
- 36: Johannes Drescher: Glück und Lebenssinn
- 37: Donat Kluxen-Pyta: Nation und Ethos
- 38: Alfred Langewand: Moralische Verbindlichkeit oder Erziehung. (J. Fr. Herbart)
- 39: Eric Voegelin: Die Neue Wissenschaft der Politik
- 40: Javier Muguerza (Hg.): Ethik aus Unbehagen. 25 Jahre ethische Diskussion in Spanien
- 41: Jan Cattepoel: Dämonie und Gesellschaft. Søren Kierkegaard als Sozialkritiker und Kommunikationstheoretiker
- 42: Wolfgang Enderlein: Abwägung in Recht und Moral

Verlag Karl Alber, Freiburg/München