Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 78 (2022)
Heft: 3

Artikel: Glokal gemeinsam Menschsein : Anregungen für einen verantwortungsethischen, protestantischen Internationalismus

Autor: Höhne, Florian

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-1029464

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Glokal gemeinsam Menschsein

Anregungen für einen verantwortungsethischen, protestantischen Internationalismus

Florian Höhne

Das Christentum einschließlich der darin mit dem Begriff «Protestantismus» zusammengefassten Strömungen ist ein globales Phänomen und nur als solches interpretierbar.[1] Diese Feststellung von der Globalität des Christentums steht heute im Kontext des Globalisierungsdiskurses.[2] Während Globalisierung oft als Gegenbegriff zum Lokalen verstanden werde, reflektiert der Begriff im Fachdiskurs gerade auf die wechselseitige Implikation von Globalität und Lokalität.[3] Roland Robertson hat dies mit dem «Begriff der Glo*k*alisierung» betont.[4] Es geht ihm um die «Gleichzeitigkeit und wechselseitige Durchdringung dessen, was traditionellerweise als das Globale und das Lokale oder [...] als das Universelle und das Partikulare bezeichnet wurde» (1998: 201). Gerade so wird sichtbar, dass «ein Großteil der Förderung des Lokalen in Wirklichkeit von oben oder außen» geschieht (1998: 193).

Diese These macht erstens das multikontextuelle Aufkommen von Neo-Nationalismen als glokale Entwicklung deutbar, auch schon für Robertson.[5]

1 Das gilt historisch, kulturtheoretisch und religionssoziologisch genauso wie im theologisch-normativen Selbstverständnis christlicher Traditionen. Auch die Reformation, die entscheidende Weichen für die moderne Entwicklung von Protestantismen und Katholizismus stellte, liegt nicht nur zeitlich vor dem genuin westlich-europäischen Interesse für den Nationalismus im 19. Jahrhundert (Wehler 2019: 9, 17), sie ist auch ideengeschichtlich und politisch nicht anders denn als globaler Zusammenhang zu verstehen; entsprechend ordnet der Leuenberger Text «Kirche –Volk – Staat – Nation» die Reformation als volksbezogen und «völkerübergreifend» ein (vgl. Hüffmeier 2002: 32, 34, Zitat auf S. 32, im Original fett; Text auch erwähnt bei Meireis 2020: 391. Mit diesem Papier setzt sich auch Ulrich Körtner in seinem Beitrag in diesem Heft auseinander (ThZ 78.3 2022: 236–255).

2 So ordnet schon der Leuenberger Text zu «Kirche –Volk – Staat – Nation» die Auseinandersetzung mit Volk und Nation in den Globalisierungsdiskurs ein (vgl. Hüffmeier 2002: 28 f.).

3 Vgl. Robertson 1998: 192–197, 200f, 203f, 206ff, 215ff.

4 Vgl. auch für das Zitat Robertson 1998: 193, kursiv im Original; vgl. auch S. 197–203, 211, 215ff.

5 So betont schon Robertson, «daß auch die heutige Behauptung von Ethnizität und/oder Nationalität vor dem Hintergrund der allgemeinen Begriffe von Identität und Partikularität geschieht» (vgl. Robertson 1998: 193f, Zitat auf S. 194). Unter anderem hat besonders Mark Juergensmeyer (2020: 49f) die Emergenz von «new movements of religious nationalism» von

Die Glo*k*alisierungsthese macht zweitens die Globalität von Christentum und Religion als Glo*k*alität interpretierbar.[6]

Was steht ethisch in all dem nun auf dem Spiel? Mit der Wahrnehmung globaler Zusammenhänge und der Glo*k*alität des Christentums einerseits und der multikontextuellen Emergenz von Neo-Nationalismen andererseits wird in sozialethischer Perspektive m.E. eine Frage aufs neue aktuell, die jüngst auch etwa im Zusammenhang mit der Corona-Pandemie[7] oder der Auseinandersetzung mit der Neuen Rechten theologisch vermittels der Kategorien «Volk» und «Nation» diskutiert wurde:[8] die Frage, wie sich die Bindung an Lokales und die Ausrichtung auf das Globale und Allgemeine normativ zueinander verhalten (sollen). In Anspielung auf Karl Barths Begrifflichkeit aus KD III/4 formuliert:[9] Wie verhält sich die Verpflichtung auf das Wohl der Nahen zur Verpflichtung auf das Wohl der Fernen?[10]

Ausgehend von einer Relecture von Benedikt Andersons einschlägiger Nationalismus-Definition im Kontext der ethischen Fragen nach Nähe und Ferne werde ich zwei Positionen theologischer Herangehensweise an das Thema Nationalismus erörtern, um in Anknüpfung an den von Torsten Meireis und mir herausgegebenen Band eine nüchtern abwägende, realistische und ambivalenzsensible Alternative zu postliberalem Antinationalismus und

«Myanmar to Moscow» als globales Phänomen beschrieben und Gemeinsamkeiten herausgearbeitet (Zitate auf S. 49); Juergensmeyer spricht von «emergence» (S. 50). Der Band Höhne/Meireis 2020 zeigt in 14 Fallstudien aus 14 Ländern, wie das jeweils spezifische Verhältnis von Neo-Nationalismus und Religion im globalen Kontext lokal formiert wird.

6 So beginnt Henrik Simojokis einschlägige Habilitation zum Thema «Globalisierte Religion» mit dem Satz «Globalisierte Religion, so wird sich zeigen, hat einen Hang zum Lokalen» und dem Aufweis des Globalen in einem konkreten Lokalen, nämlich im «Klassengeschehen» und der «Lebenswelt» der SuS (Simojoki 2012: 1ff, Zitate auf S. 1).

7 Vgl. dort etwa die offenen Fragen: «Die moralische Klarheit und Helle weicht zwangsläufig den schwierigen Grautönen: Ist die Entscheidung der Bundesregierung, den Export von Schutzmasken und Schutzanzügen zu verbieten, ein verantwortlicher Akt der Fürsorge für die deutsche Nation oder angesichts der Not anderer Länder ein Akt des nationalstaatlichen Chauvinismus? Was wäre die Alternative? Grenzenlose Empathie drückt sich notorisch vor der Triage-Situation der Entscheidung, eben vor der Grenze.» (Thomas 2020).

8 Juergensmeyer 2020: 49f Neo-Nationalismen. Scheliha 2021: 143ff Neue Rechte.

9 Barth schreibt über «Die Nahen und die Fernen» (Barth 1951: 320, im Original in Großbuchstaben; auch referenziert etwa bei Meireis 2020: 400). Mit den Nahen meint Barth vornehmlich «das Volk», mit den Fernen «die Menschheit» (vgl. Barth 1951: 321f, Sperrung im Original). Auch Barth spricht in diesem Zusammenhang von Verpflichtungen.

10 Zu dieser Frage (im weiteren Sinne) vgl. auch schon Huber 2013: 124–127, 228–240; 2019: 135.

liberalem Konservatismus anzudeuten: einen verantwortungsethischen, kritischen Internationalismus. Das setzt voraus, dass im Protestantismus inhaltliche Motive und «institutional arrangements» vorkommen, die internationales Bewusstsein («international awareness») fordern und fördern.[11] Während dabei die debattierte Frage nach der Notwendigkeit nationaler Imaginationen *hier* offen bleibt, will ich das Kritikmoment betonen, das sich gegen Essentialismen[12] richtet – in nationalen wie in internationalen Imaginationen.

1. Begriffe: Von der Nation als Imagination

Anderson (2006 [1983]: 6)[13] hat Nation bestimmt als «an imagined political community – and imagined as both inherently limited and sovereign». Analoges gilt auf deutsch für den Begriff «Volk». In dieser Definition ist mir hier vor allem das «imagined» wichtig – also die Kritik an Essentialismen.[14] Zwei Punkte dazu:

(1) Inhaltlich steht Andersons Imaginationsbegriff erstens in der Nähe zu Cornelius Castoriadis' früherer und Charles Taylors (2002, 2004) späterer Rede vom Imaginären. Castoriadis kommt zu einem ähnlichen Verständnis von Nation als Imagination wie Anderson, pointiert den Begriff des Imaginären aber spezifisch. Für ihn verweist die Kategorie auf eine «Komponente» beim Symbolisieren, die über das denotierte Rationale und Reale hinausgeht und sich

11 Vgl. auch für die Zitate Meireis 2020: 401. Zu Meireis' Herangehensweise siehe auch: «Thus, the question whether Protestantism holds resources against populist, neo-nationalist and xenophobic movements is an open one. This paper tries to give an affirmative answer and thus states the claim that there are anti-nationalist resources in Protestantism.» (S. 392). Der vorliegende Aufsatz teilt diesen Ausgangspunkt.

12 Zu Essentialismen, deren Bedeutung und Kritik in der (neueren) Nationalismusforschung vgl. grundlegend Wehler 2019: 10ff. Für eine Beschreibung des Nationalismus als Essentialismus vgl. z.B.: «Most importantly, these recent forms of nationalism share a basic, tripartite hierarchical ideological pattern: a coherent, culturally essentialised form of ‹us› is positioned in the centre, and is contrasted against two groups of ‹them›.» (Gingrich 2006: 199)

13 Während es heute meist um Neo-Nationalismen (vgl. Gingrich 2006: insbes. S. 198ff) geht, handelt Benedikt Andersons einschlägige Genealogie des Nationalismus von den älteren, zunächst Nationen ausbildenden Nationalismen (vgl. Meireis 2020: 393 mit Verweis auf Gingrich und Anderson). Andersons Definition ist dennoch weiterführend, weil sie Nationalismus nicht auf eine textlich analysierbare Ideologie reduziert.

14 Castoriadis 1990: 252–255. Darauf, dass der Begriff «Nation» konstruiert ist, hat schon der Leuenberger Text zum Nationalismus verwiesen: «Unverkennbar hat der Begriff «Nation», wiewohl er an empirische Gegebenheiten anknüpft, den Charakter eines Konstrukts.» (Hüffmeier 2002: 24). Vgl. auch Ulrich Körtner in diesem Heft (ThZ 78.3 2022: 236–255).

wegen seiner Eigendynamik der Einordnung gerade entzieht.[15] Konkret macht er dies etwa am Beispiel «Nation»[16]: Der Name einer Nation oder eines Volkes habe zunächst die rationale Funktion, Reales und Rationales zu denotieren – nämlich ein konkretes Kollektiv –, konnotiert dann aber immer auch Imaginäres und sei so wirkmächtig.[17] In Castoriadis' Worten (1990: 254f):

> Die Nation erfüllt diese Aufgabe der Identifikation, indem sie auf eine ‹gemeinsame Geschichte› verweist – eine Bezugnahme, die gleich in dreifachem Sinne imaginär ist, denn erstens gehört diese Geschichte der Vergangenheit an, zweitens reichen die Gemeinsamkeiten nicht sonderlich weit, und schließlich ist das, was von dieser Vergangenheit gewußt wird und als Träger gemeinschaftsbildender Identifikation im Bewußtsein der Leute dient, größtenteils mythisch. Zwei Weltkriege und der fortlebende Nationalismus haben jedoch erwiesen, daß dieses Imaginäre der Nation beständiger ist als alle Realitäten.

Inhaltlich schwingt hier mit, was in der Soziologie als Thomas-Axiom einschlägig ist; danach reproduziert eine Imagination ihre eigenen Plausibilitätsbedingungen:[18] Weil sich Menschen als Angehörige derselben Nation oder desselben Volkes imaginieren, vereinheitlichen sie ihre Schriftsprache und schützen ihre Grenzen – und weil es einheitliche Sprachen und Grenzverläufe gibt, erscheint die Imagination von Nation plausibel.[19] Das ist prekär für die diskursive Kritik von «Nation», die über die Thematisierung von «Nation» nolens volens deren Imagination und damit auch die realen Konsequenzen dieser Imagination reproduziert. Genauso reproduziert die zweifelsfrei notwendige Thematisierung der Neuen Rechten deren selbstbehauptete Relevanz – ein (freilich nicht neues) Dilemma.

(2) Zweitens konkretisiert Anderson das «imagined» in «imagined community» auf eine Weise, die für die eingangs gestellte ethische Frage nach Nähe und Ferne relevant ist:

> It is *imagined* because the members of even the smallest nation will never know most of their fellow-members, meet them, or even hear of them, yet in the minds of each lives the

15 Vgl. Castoriadis 1990: 218f, 224, 241, 246, 252–255, Zitat auf S. 219. Für den Unterschied von «*denotieren*» und «*konnotieren*» vgl. S. 246, 254, kursiv im Original.

16 Castoriadis 1990: 252–255.

17 Auch die Begriffe des Denotierens und Konnotierens sind hier von Castoriadis übernommen, s. Anm. 15.

18 Vgl. dazu etwa in ähnlichem Kontext Dürrschmidt 2011: 737.

19 Dürrschmidt (2011: 737) verweist auf das Thomas-Axiom im Zusammenhang mit der «Wahrnehmung der Welt als Ganzer».

image of their communion. [...] In fact, all communities larger than primordial villages of face-to-face contact (and perhaps even these) are imagined.[20]

Damit liegt die Unterscheidung nahe zwischen kleinen Gemeinschaften einerseits, die zwar imaginäre Anteile haben, aber auf persönlichen Beziehungen beruhen, und großen Gemeinschaften andererseits, in denen zwar persönliche Beziehungen bestehen, die aber primär «imagined communities» sind. Familien oder Freundeskreise einerseits sind danach andere Gemeinschaften als Nationen oder Staatenbünde andererseits. Die Differenz liegt in der Frage, ob man sich gegenseitig kennt.

Diese Differenz ist nun m.E. die eigentlich entscheidende, wenn es um die ethische Relationierung von Lokalem und Globalem geht.[21] Für das Lokale steht die Verantwortung gegenüber konkreten Personen, zu denen personale Kontakte bestehen. Für das Globale steht die Verantwortung gegenüber Personen, zu denen keine personalen Kontakte bestehen, oder gegenüber der Idee der Menschheit als solcher. Wie diese Verantwortungsbeziehungen dann jeweils konkret zu gewichten sind, ist die entscheidende ethische Frage.

Das Lokale in diesem Spannungsfeld über die Begriffe «Nation» und «Volk» repräsentiert zu sehen, ist dann insofern unplausibel, als «Nation» und «Volk» selbst Abstrakta, selbst Imaginationen sind, die zwischen Lokalität und Globalität hängen und weit über den Bereich persönlicher Kontakte hinausgehen – das war ja gerade eine Pointe von Andersons Begriff der Nation.[22]

Dass Volk und Nation ethisch hier nicht die eigentlich trefflichen Repräsentationen der Lokalverbindlichkeit sein können, scheint selbst der junge Bonhoeffer in seinen Barcelona-Vorträgen gespürt zu haben, in denen er «Volk» noch als «göttliche Ordnung» sah.[23] Er beschreibt das Dilemma, dass im Krieg «nicht einfach die Möglichkeit den Feind und mein Volk zu lieben» besteht

20 Anderson 2006: 6, kursiv im Original

21 Auch der Leuenberger Text zu «Kirche –Volk – Staat – Nation» verweist schon auf die Angewiesenheit des Menschen «auf die Geborgenheit im Kleinen und Nahen» einerseits und bestimmt Menschen andererseits als «sich selbst und seine Umwelt überschreitendes Wesen» (vgl. Hüffmeier 2002: 19f). «Volk» erscheint in diesem Text dann als Größe zwischen Nahgemeinschaft und Menschheit: «Volk ist immer auch ein Relationsbegriff, der bezogen ist auf und sich unterscheidet von anderen Formen von Gemeinschaft im engen (Familie) und im umfassenden Sinn (Menschheit).» (Hüffmeier 2002: 56f).

22 Vgl. zu dieser Zwischenstellung auch schon der Leuenberger Text (s. Anm. 20).

23 DBW 10: 337. Zu diesem Barcelona-Vortrag, seiner theologischen Problematisierung und zum Folgenden vgl. Huber 2019: 133–136.

(DBW 10: 336). Auf der Zielgraden zur Lösung dieser Entscheidungsfrage konkretisiert er sie aber zunächst ohne Rückgriff auf die Imaginationen «Volk» oder «Nation», sondern personal konkret: «Stehe ich einmal mitten drin in der Not der Entscheidung, dass ich entweder meinen leiblichen Bruder, meine leibliche Mutter der Hand des Angreifers aussetze oder aber selbst die Hand erheben muss gegen den Feind» (DBW 10: 337). Vielleicht aus Versehen, aber sicher bezeichnenderweise ergibt sich die erste der konfligierenden Pflichten zunächst nicht aus der Volkszugehörigkeit, sondern aus familiären Nahbeziehungen.[24]

2. Herangehensweisen: Antiliberaler Kommunitarismus und liberaler Konservativismus

2.1 Antiliberaler Kommunitarismus

Stanley Hauerwas war in den letzten Jahrzehnten einer der weltweit am meisten diskutierten protestantischen Theologen. Seine kommunitaristische Tugendethik[25] wird vor dem Hintergrund ihres Kontexts auch als Auseinandersetzung mit amerikanischer Zivilreligion lesbar.[26] So gesehen erscheint seine Theologie als Gegenerzählung zur zivilreligiösen Identifikation von US-amerikanischer und christlicher Identität.[27] Die entscheidende Größe in dieser Gegenerzählung

24 Diese Pflicht wird dann allerdings «mit derjenigen gegenüber dem Volk parallelisiert» (Huber 2019: 136). «Schwer begreiflich» ist an dem Vortrag für Wolfgang Huber dann auch «nicht die Feststellung, dass jeder Mensch existentiell mit einer überschaubaren Gruppe anderer Menschen verbunden ist», sondern eben «die Selbstverständlichkeit, mit der er in dem Vortrag [...] die Verpflichtung gegenüber der Mutter mit derjenigen gegenüber dem Volk parallelisiert» (vgl. Huber 2019: 135f).

25 Eine kurze, deutsche Einführung zu Hauerwas findet sich bei Lange 2002: 192–201, der auch auf die Wichtigkeit von «gemeinschaftsbezogen[er]» Tugend in Hauerwas' Denken verweist (vgl. auch für das Zitat S. 194). Zur wichtigen Rolle von Tugenden vgl. etwa Hauerwas/Willimon 1989: 60f; zum Kommunitarismus vgl. etwa S. 72, 77.

26 Der Begriff der »Civil Religion in America» geht zurück auf einen Aufsatz von Bellah 1974. Für einen Überblick über die Diskussion dazu vgl. Schieder 1987.

27 Willimon und er führen diese Identifikation explizit auf die «Constantinian assumption» zurück (vgl. Hauerwas/Willimon 1989: 17f, 22, 31f, 42, 80f, Zitat auf S. 81): «Falwell's Moral Majority is little different from any mainline Protestant church that opposes him. [...] Both begin with the Constantinian assumption that there is no way for the gospel to be present in our world without asking the world to support our convictions through its own social and political institutionalization. The result is the gospel transformed into civil religion. » (Hauerwas/Willimon 1989: 80f). Zum Ansatz zu einer Gegenerzählung vgl. dort S. 81.

ist die Kirche, die Hauerwas selbst als «*polis*» versteht.[28] Damit wird die kirchliche Gemeinschaft zum Gegenmodell zur nationalen, jene relativiert diese und ihre Grenzziehungen und wird als weltumspannende gefasst, die in einzelnen Nationalstaaten nur «resident alien» sein kann.[29] Taufe und Gliedschaft in der Kirche entfremden Christ:innen danach von ihrer nationalen Identität und machen sie zum Teil einer anderen, globalen Geschichte.[30] Pointiert halten Hauerwas und Willimon (1989: 42f) fest:

> The church is the one political entity in our culture that is global, transnational, transcultural. Tribalism is not the church determined to serve God rather than Caesar. Tribalism is the United States of America, which sets up artificial boundaries and defends them with murderous intensity. And tribalism of nations occurs most viciously in the absence of a church able to say and to show, in its life together, that God, not nations, rules the world.

Damit versteht Hauerwas nationale Imaginationen als eine mit dem Christentum unvereinbare Religion, die sich von letzterem gerade in der Frage der Gewalt unterscheidet; anders als die Kirche bitten Nationen ihre Mitglieder für sie zu töten.[31] Der Dienst der Kirche sei «countercultural» (Hauerwas/Willimon 1989: 145). Die konstruktive Gegenerzählung handelt von einer in Gewaltfreiheit einübenden, nicht nur internationalen, sondern genauer: nicht-nationalen Gemeinschaft der Kirche:[32] Die christliche «Story» ist den nationalen Narrativen inhaltlich entgegengesetzt.[33]

Die Stärke dieser Herangehensweise ist, die Resilienz des Christentums gegen Nationalismen nicht nur zu benennen, sondern performativ zur Geltung zu bringen, indem ein Gegennarrativ erzählt wird, in dem der pazifistische und nationalitätstranszendierende Charakter der christlichen Gemeinschaft eng miteinander zusammenhängen.

Die Schwäche dieser Herangehensweise liegt darin, dass diese Profilierung dazu tendiert, die eschatologische Differenz von Kirche und Reich Gottes

28 Vgl. auch für das Zitat Hauerwas/Willimon 1989: 30, kursiv im Original.

29 Vgl. Hauerwas/Willimon 1989: 30–68, insbes. S. 34, 42, 46f, 48f, 60, Zitat auf S. 49.

30 Vgl. Hauerwas/Willimon 1989: 42, 60, 62.

31 Hauerwas/Willimon 1989: 150; vgl. dazu auch S. 77.

32 Zur Nichtnationalität siehe das Zitat oben, zur Gewaltfreiheit vgl. etwa Hauerwas/Willimon 1989: 77.

33 Vgl. Hauerwas/Willimon 1989: 54f, 72, 74, Zitat auf S. 54. Siehe insbesondere: «For the church to be a community that does not need war in order to give itself purpose and virtue puts the church at odds with nations.» (Hauerwas/Willimon 1989: 62).

unterzubetonen.[34] So wird die Kirche hier einerseits in ihrer konkreten, ambivalenten Sozialität theologisch nicht eingeholt.[35] Andererseits tendiert die Gegenüberstellung von Kirche und Nation dazu, dem (implizit kritisierten) Essentialismus der Nation einen Essentialismus des transnationalen Moments, der Kirche nämlich, gegenüberzustellen.[36] Anders gesagt: Die eschatologische Differenz und deren epistemologischen Konsequenzen unterbetonend weiß Hauerwas zu genau, was die Kirche und ihr nicht-nationales Wesen ist – und das ist wiederum exklusiv.

2.2 Liberaler Konservativismus

Der von Johann Hinrich Claussen, Martin Fritz, Andreas Kubik, Rochus Leonhardt und Arnulf von Scheliha verfasste Band «Christentum von rechts» lässt sich als exemplarischer Text der entgegengesetzten Herangehensweise lesen. In der Behandlung des «Christentums von rechts» und der «Neuen Rechten»[37] geht es ihnen nicht nur oder primär wie Hauerwas um politische Abgrenzung, sondern um eine «sachgerechte Auseinandersetzung», die offenbar zumindest grundsätzlich auch offen ist für «berechtigte Anliegen» von rechts.[38] Mit der Bemühung um eine «sachgerechte Auseinandersetzung» nehmen sie zwar die Herangehensweise des Berliner Forschungsprojektes «Religion and Neo-Nationalism in Europe» auf.[39] Während jedoch das Berliner Projekt auf die «kri-

34 Vgl. so etwa Hauerwas/Willimon 1989: 145.

35 Ähnlich hatte schon Dietz Lange Hauerwas' «Weigerung, sich mit den realen Differenzen in Theologie und Frömmigkeit auseinanderzusetzen», problematisiert (vgl. Lange 2002: 198f, Zitat auf S. 199 Anm. 108).

36 Zur Betonung der «Gebrochenheit» auch in der Kirche vgl. etwa den Leuenberger Text zum Nationalismus (Hüffmeier 2002: 53).

37 Zum Begriff «Neue Rechte» und den nationalistischen Inhalten vgl. Reuter 2020: 115.

38 Vgl. auch für die Zitate Claussen et al. 2021: 4. Dort heißt es zum Umgang mit den Quellen: «Dabei ist es hilfreich, sie nicht vorschnell zu beurteilen, sondern sie zunächst kühl zu untersuchen. Außerdem sollte man sie nicht anders als die Texte anderer Autoren behandeln, bei denen man sich immer fragen sollte, ob sie nicht doch auch relevante Fragestellungen und berechtigte Anliegen beinhalten könnten».

39 So schreibt Meireis im Konferenzband dieses Projektes: «Nationalist ideologies and ideas shouldn't be demonized, but need to be critically debated and theologically scrutinized in the light of religious tradition and hisotrical learning experiences – especially the idea of the nation needs critical scrutiny in a Protestant perspective." (Meireis 2020: 402) Dies nimmt der Band zum «Christentum von rechts» auf, etwa wenn es heißt: «Dieses Buch schlägt also einen sachlichen Ton an, bemüht sich um Klarheit, Differenzierung und Fairness. Es versucht

tische Untersuchung» («critical scrutiny»; Meireis 2020: 402) zielte, scheint mir für den Band «Christentum von rechts» demgegenüber die Bereitschaft spezifisch, in den Quelltexten «berechtigte Anliege[n]» zu finden, was in mindestens zwei der Kapitel unterschiedlich zum Ausdruck kommt. Damit behaupte ich nicht, die Autoren würden inhaltliche Konzessionen an ein «Christentum von rechts» machen; in der Aufnahme von Begriffen und Themen zeigen sich aber Momente konstruktiver Auseinandersetzung – zwei Beispiele dazu:

(1) Martin Fritz arbeitet fünf «[t]heologische Grundmaximen rechten Christentums» heraus,[40] welche er sogleich als «Gemeingut konservativen Christentums» identifiziert:[41] «‹Rechtes Christentum› ist konservatives Christentum in populistischer Verschärfung».[42] Damit stellt er «zunächst vornehmlich deskriptiv» eine Kontinuität zwischen Christentum – genauer: christlichem Konservativismus – einerseits und dem «Christentum von rechts» andererseits her.[43] Insofern dies nicht zum Anlass für eine Kritik des konservativen Christentums wird, reproduziert es auf imaginärer Ebene die vermeintlich nur beschriebene Kontinuität. Das verdeutlicht auch sein abschließender «Wunsch» nach einem «‹satisfaktionsfähigen, intelligenten› christlichen Konservativismus»,

eine Entdämonisierung der Neuen Rechten, um eine sachgerechte Auseinandersetzung zu eröffnen – nicht zuletzt, weil die Dämonisierung dem Dämonisierten mehr Macht zuschreibt, als ihm zusteht.» (Claussen et al. 2021: 4)

40 Fritz 2021: 24. Diese anhand zweier Sammelbände des Ares-Verlags (10f) herausgearbeiteten Grundmaxime sind: «Ordnung statt Relativismus» (24), «Verantwortung statt Moralismus» (28), «Verwurzelung statt Globalismus» (33), Selbstbehauptung statt Dialogismus» (37) und «Selbstgewissheit statt Skeptizismus» (42).

41 Vgl. auch für das Zitat Fritz 2021: 52. Das mündet in die These, «‹Rechtes Christentum›» sei «christlicher Konservativismus im Kulturkampfmodus» (Fritz 2021: 54).

42 Fritz 2021, 54f, 61.

43 Fritz 2021: 54f, 61; Zitat S. 55. Vgl. etwa: «Das Grundanliegen der Verbindung von religiöser und regionaler wie nationaler Verwurzelung des eigenen Lebens mag vielen Gegenwartschristen befremdlich vorkommen. Es ist aber keineswegs von vornherein als ‹rechts› oder gar rechtsradikal zu (dis-)qualifizieren, sondern entstammt dem ‹klassischen› christlichen Konservativismus.» (Fritz 2021: 59).

der so klingt, als sei der Populismus das ethische Hauptproblem am «Christentum von rechts».[44]

(2) Von Schelihas Text[45] in besagtem Band schließt mit einem Plädoyer dafür, die Kategorie «Volk», in theologischer Ethik als «bleibend relevant» zu behandeln – «vorausgesetzt, man versteht sie in einer liberalen und mit Blick auf die Zugehörigkeit offenen Weise» (Scheliha 2021: 145). So arbeitet er konstruktiv mit dem Volksbegriff. Die inhaltliche Bestimmung dieses Begriffs deutet sich in dem Vorschlag an, «Volk jenseits seiner rechtlichen Verfassung als eine Schicksals- und Verantwortungsgemeinschaft zu verstehen», die in einer politischen Ethik nötig sei:[46]

> Diese als Volk geteilte Verantwortungsbereitschaft dürfte unverzichtbar sein für die politische Begründung etwa von (unterschiedlichen) Steuerlasten, insbesondere aber für die Begründung und die Weiterentwicklung des Bildungs-, Sozial- und Wohlfahrtsstaates.[47]

Insgesamt liegt die Stärke dieser Herangehensweise zweifelsohne in der genauen und kenntnisreichen Interpretation der Texte rechter und nationalistischer Denker. Das gilt, obwohl etwas verwundert, dass die gleiche interessierte Akribie nicht immer auch den anspruchsvollen Theologien des demokratischen Spektrums entgegengebracht wird.[48]

Die Schwäche liegt darin, dass in der sehr berechtigten Bemühung um nüchterne Deskription die ethische Kritik am Ideologem «nationaler Verwurzelung»

44 Fritz 2021: 63. «Aber ein Wunsch aus liberaler Perspektive mag erlaubt sein. Wenn es mancher der Vertreterinnen des ‹rechten Christentums› gelänge, den eigenen Zorn zu kühlen, den Mechanismen populistischer Eskalation den Abschied zu geben und sich mit aller Energie und allem Geist der Arbeit an einem ‹satisfaktionsfähigen, intelligenten› christlichen Konservativismus zu widmen, wäre für alle um das Christentum Besorgte viel gewonnen».

45 Von Scheliha hat sich in seinem Beitrag mit dem «Volksbegriff[...] bei der Neuen Rechten» auseinandergesetzt und diesen mit den «Variationen des Volksbegriffs von nationalkonservativen Theologen der Weimarer Zeit» verglichen (Vgl. Scheliha 2021: Zitate auf S. 115, 124, im Original teilw. gefettet).

46 Vgl. auch für das Zitat Scheliha 2021: 144. Die Qualifikation von Nation «als *Verantwortungsgemeinschaft*» taucht bereits im Leuenberger Text zum Thema auf: Hüffmeier 2002: 59f, Zitat auf S. 59, kursiv im Original.

47 Scheliha 2021: 144. Dieser Gedanke geht vermutlich auf David Miller (1995) zurück, auf den Polke (2020: 383) die Verbindung von nationaler Identität und «welfare-states» auch zurückführt. Polke (S. 379, 382f) verhandelt den Zusammenhang von nationaler Imagination und Solidarität ausführlicher und differenziert.

48 So schreibt Fritz (2021: 53) etwa Folgendes, ohne dabei zu spezifizieren, welche Verlautbarungen welcher Theologen er meint: «Man muss nicht ‹rechts› sein, nicht einmal konservativ, um

(Fritz 2021: 59) zu kurz kommt. Wenn etwa wie zitiert vom Volk als «Verantwortungsgemeinschaft» die Rede ist, wird der Volksbegriff in seiner imaginären und nicht bloß rationalen Bedeutung in Anspruch genommen. Dabei bleibt unklar, warum gerade die Imagination «Volk» nun «unverzichtbar» für die Begründung einer Verantwortungsgemeinschaft sein soll und warum dies nicht anders geschehen könnte, etwa durch rationale Überzeugungen, Tugenden oder andere Imaginationen – etwa die Imagination, dass eigene Begabung zum solidarischen Dienst ermächtigt.

3. Perspektive: Zu einem protestantischen Internationalismus

Auf der Linie des Berliner Forschungsprojektes zu «Religion and Neo-Nationalism» und insbesondere Torsten Meireis' (2020) konzeptionellen Beitrags darin will ich abschließend Anmerkungen zu einer protestantischen Herangehensweise formulieren, die die tendenzielle Einseitigkeit der bisher zitierten Positionen zu vermeiden sucht.

3.1 Vom konstruktiven Ausgangspunkt ...

Plausibler Ausgangspunkt dafür ist die nicht exklusiv, aber auch theologisch begründete, nicht selbstverständliche, aber grundlegende, regulative «Idee gemeinsamen Menschseins».[49] Diese regulative Idee gilt es kritisch in Anschlag zu bringen – und zwar sowohl gegen die Essentialisierung imaginierter Nationalität als auch gegen die Essentialisierung der «Idee gemeinsamen Menschseins» selbst, nämlich gegen die prädiskursive Universalisierung vermeintlich nicht-nationaler Narrative oder anthropologischer Bestimmungen.

Eine theologische Variante dieser regulativen Idee erscheint als «concept of universal human dignity rooted in an understanding of God as creator and

manch emphatische Verlautbarung öffentlicher Theologen zu komplexen teils hochdilemmatischen politischen Fragen als moralistische Simplifizierung zu empfinden, die der Problematik verantwortlicher Politik nicht gerecht wird».

49 Vgl. für diese Idee und das Zitat Margalit 2011: 217. Eine Variation dieser Idee findet sich einschlägig schon bei Kant in der Selbstzweckformel des Kategorischen Imperatives – und zwar in der «Menschheit», die in eigener und anderer Person «niemals bloß als Mittel» gebraucht werden darf (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Kant 1974: 61, BA 66f, Sperrung im Original). Zur Herleitung des Konzepts der «*regulative[n] Idee*» vgl. Meireis 2019: 51f., Zitat auf S. 51, kursiv im Original.

redeemer».[50] Die imaginative Pointe davon ist, ein gemeinsames Menschsein vorzustellen. Von daher steht, wenn Menschen auf dem Weg nach Europa im Mittelmeer vom Ertrinken bedroht sind, eben nicht nur deren Leben auf dem Spiel, sondern damit auch unser aller gemeinsames Menschsein: Es ist eine:r von uns, die/der dort ertrinkt.

Explizit hat der Jerusalemer Philosoph Avishai Margalit (2011: 216ff, 224ff) diese Idee benannt und auf Rassismus und Nationalismus bezogen. Für ihn bildet die «Idee gemeinsamen Menschseins» die «Grundlage der Moral» überhaupt (217), weshalb ihm der «Nazismus» als «Angriff auf die Idee der Moral schlechthin» und als «*radikal böse*» gilt (216f). Der Sache nach ist die regulative «Idee gemeinsamen Menscheins» nicht nur die «Grundlage der Moral», sondern auch desjenigen Handels, das der «verantwortungsethischen» Maxime Max Webers folgt.[51] *Diese Idee nationalistisch zu relativieren, verhindert verantwortliches, ambivalenzsensibles Handeln genauso wie eine alleingestellte Gesinnungsethik*[52]*, weil beide den sittlichen Konflikt zwischen Fernsten- und Nächstenbindung nicht*

50 Meireis 2020: 401. Der Leuenberger Text zu «Kirche –Volk – Staat – Nation» bezieht sich auch auf neutestamentliche Aussagen, die die Differenz der Völker christlich relativieren (Hüffmeier 2002: 54f).

51 Webers 1994: 79. Dies wird m.E. von den rechten (und manchmal auch von konservativen) Aktualisierungen der Weberschen Unterscheidung von gesinnungs- und verantwortungsethischer Maxime übersehen: Verantwortungsethik löst die moralischen Grundlagen einer Gesinnungsethik gerade nicht auf. So hatte schon Wolfgang Schluchter in seiner Weber-Auslegung plausibel argumentiert, dass Verantwortungsethik nicht eine Alternative zu, sondern eine Erweiterung von Gesinnungsethik darstellt: «Die verantwortungsethische Maxime fordert nicht, daß *anstelle*, sondern daß *neben* der, besser: *zusätzlich* zur Verantwortung für die Reinheit des Willens auch noch die Verantwortung für die als möglich oder wahrscheinlich vorauszusehenden *Folgen* des verwirklichten reinen Willens in Betracht zu ziehen ist. Es kann demnach *keine* ethische Handlung *ohne* Gesinnungswert geben.» (Schluchter 2016: 198, kursiv im Original)

52 Den Begriff verwende ich hier auch im Sinne Max Webers (1994: 79).

verantworten, sondern auflösen: letztere zugunsten der Fernstenliebe, erstere zugunsten kollektiven Egoismus.[53]

Nun ist Nazismus, um den es in Margalits Argument geht, eine rassistische Extremform[54] des Nationalismus. Am Extremen wird aber das Potenzial nationaler Imaginationen deutlich, das Wachsamkeit auch bei gemäßigten Nationalismen nötig macht – gerade wegen der Eigendynamik des Imaginären: Die Einteilung der Menschheit in Nationen steht auf imaginärer Ebene dem gemeinsamen Menschsein immer schon entgegen, insofern die Zuschreibung von Nationalität die Zuschreibung von Menschsein überschreiben kann.[55] Natürlich lässt sich Würdegleichheit aller Menschen auch im Horizont der Imagination von Nationendifferenzen behaupten – aber diese Differenzimagination konterkariert die praktische Wirksamkeit dieser Behauptung. Das zeigt sich auf spezifische Weise gerade an dem Umgang mit dem, was an Europas Grenzen geschieht: Wäre die Idee gemeinsamen Menschseins nicht durch Nationalitätsimaginationen konterkariert, würde es für die Betroffenheit der deutschen Öffentlichkeit keinen Unterschied machen, ob 2021 im Mittelmeer 2048 Deutsche oder flüchtende Menschen ertrunken sind.[56] Die Tiefe der Frage nach Nächsten- und Fernstenverantwortung zeigt sich erst unter der Voraussetzung der nicht konterkarierten, regulativen Idee gemeinsamen Menschseins.

Wer nationalen Imaginationen ethisch eine konstruktive Rolle zuweisen will, muss klären, wie dieses die «Grundlage[n] der Moral» untergrabende Potenzial des Nationalismus eingezäunt[57] werden kann – und zwar nicht nur als theoretisches Potenzial, sondern als praktische Eigendynamik des Imaginären.

53 Die Begriffe der Nahen und Fernen ist wie gesagt von Karl Barth übernommen, wenn auch anders pointiert (s.o. Anm. 9). Zur sogenannten «Fernstenethik» und ihrer Problematisierung vgl. Huber 2013: 125. Auf der Linie der Feststellung eines kollektiven Egoismus liegt, was schon Reinhold Niebuhr über Patriotismus geschrieben hatte: «but from an absolute perspective it is simply another form of selfishness.» (Niebuhr 2008 [1932]: 48).

54 Vgl. Margalit 2011: 217f.

55 Genau dies zeigt Margalit (2011: 217f) am Nazismus und Rassismus.

56 Zu dieser geschätzten Zahl vgl. https://de.statista.com/statistik/daten/studie/892249/umfrage/im-mittelmeer-ertrunkenen-fluechtlinge/ (Abruf am 8.06.2022).

57 Eine solche Einzäunung lässt etwa dort finden, wo Wolfgang Huber schreibt: «Die besondere Verantwortung für konkrete Einzelpersonen und für bestimmte Gruppen muss sich vielmehr mit dem Respekt vor den gleichen Rechten aller verbinden.» (Huber 2013: 126)

Diese Einzäunung ist m.E. nicht ohne eine kriteriologisch klare und konkrete Abgrenzung gegen Rechts möglich.

Denn die Idee gemeinsamen Menschseins steht nicht selbstverständlich in Geltung. Das wird im internationalen Diskurs genauso schnell deutlich wie im Austausch mit Menschen anderer Hautfarbe, sexueller Orientierung, Religion – oder auch nur eines anderen Geschlechts als des männlichen. Deshalb bleibt die Reproduktion dieser Idee als Grundlage von Sittlichkeit und freiheitlicher Demokratie eine ständige Aufgabe, der sich zu widmen nicht einseitig ist oder zu kurz greift,[58] sondern die Grundlagen auch des akademischen Diskurses erhält. Von daher gesehen steht die Offenheit für die Auseinandersetzung für möglicherweise «berechtigte Anliegen» des «Christentums von rechts» in der Gefahr,[59] die Selbstverständlichkeit der Idee gemeinsamen Menschseins zu überschätzen, indem sie deren Geltung performativ in Anspruch nimmt, ohne dies reflexiv einzuholen.

3.2 ... zur Kritik an (Inter-)Nationalismen

Der Protestantismus hat nicht nur Ressourcen für die Reproduktion dieser regulativen Idee, sondern – wie Meireis betont – auch eine «long history of critical self-contextualization».[60] Der Imaginationsbegriff von Castoriadis ermöglicht eine differenzierte Kritik von Nationalismus *und* Internationalismus.

Die Identifikation von Kollektiven oberhalb der Ebene persönlicher Begegnungen[61] und unterhalb der globalen Ebene, kann in politisch-ethischer Perspektive insofern rational erscheinen, als sie demokratische Machtkontrolle und Mitbestimmung ermöglicht[62] oder (so von Scheliha) «für die Begründung

58 So hatte von Scheliha kritisiert: «Eine einseitige Betonung der internationalistischen Ressourcen im protestantischen Denken greift zu kurz» (Scheliha 2021: 145, 222, Anm. 100).

59 Für die Quellen dieser Zitate siehe die Nachweise oben unter Kapitel 2.2.

60 Vgl. Meireis 2020: 398f.

61 Damit ist vor allem das gemeint, was öffentlichkeitstheoretisch «Encounter-Ebene» genannt wird (vgl. Jarren/Donges 2006: 103f).

62 Die Wichtigkeit von Beheimatung und Überschaubarkeit für «Beteiligung» und «Meinungsbildung» hat schon der Leuenberger Text zu «Kirche – Volk – Staat – Nation» betont (vgl. etwa Hüffmeier 2002: 17, 20ff, 24, 57f; Zitate auf S. 22). Dort heißt es etwa: «Kulturell ist zu sagen, dass Beheimatung in überschaubaren Lebens- und Gestaltungsstrukturen sowie (nach-)vollziehbaren Entscheidungsstrukturen notwendig ist, um die Beteiligung des Bürgers an der Lebens- und Weltgestaltung zu gewährleisten.» (21, kursiv im Original) Auch Heinz Eduard Tödt (1982: 10) hat, wo er die Spannung «zwischen der Geltung von innerstaatlichen

und Weiterentwicklung des Bildungs-, Sozial- und Wohlfahrtsstaates» wichtig ist – insofern sie also Zwecksetzungen folgt, die von der regulativen Idee gemeinsamen Menschseins bestimmt sind.[63]

Von Castoriadis und Anderson lässt sich aber lernen, dass es bei Denotationen nicht bleibt, sondern die Symbole von Nationalität Imaginäres konnotieren und eine Eigendynamik entwickeln.[64] Nicht in ihrer rational-funktionalen Dimension, wohl aber in ihrer imaginären stehen diese Symbole deshalb in der Gefahr, die praktische Geltung der «Idee gemeinsamen Menschseins» wie beschrieben zu untergraben.[65] Gleiches gilt auch für die Imaginationen, welche die «Idee gemeinsamen Menschseins» konnotiert, wo diese kulturspezifische Bestimmung prädiskursiv als universale Essenz behandeln.

Wo dies geschieht, ist eine Kritik gefragt, die zunächst die Imagination als das identifiziert, was sie realistisch betrachtet ist: eine Imagination. Insofern sich etwa Imaginationen von «Volk» auch in protestantischen Traditionen findet, bedürfen diese der selbstkritischen Reflexion, die – wie Meireis (2020: 398) zurecht betont – im Protestantismus ebenfalls Tradition hat.

Mit der (Selbst-)Kritik (inter-)nationaler Imaginationen und mit der konstruktiv-reproduktiven Arbeit an der Idee gemeinsamen Menschseins können Protestantismen im besten Falle einen Beitrag zur Resilienz freiheitlicher Demokratien leisten[66] – nicht nur in Deutschland.

Grundrechten und universalen Menschenrechten» verhandelt, indirekt (und vermutlich mit anderer Intention) auf die wichtiger Rolle besagter Kollektive verwiesen: «Wer heute einmal die zwingende, nicht bloß moralische und politische Geltung von Menschenrechten erfährt, erfährt sie ganz überwiegend, weil sein eigener Staat Grundrechte für ihn garantiert – anders kaum.» (ebd.) Auch von Scheliha verweist auf die Rolle der «Volkes» für «Zugehörigkeit, Mitwirkung und Rechtsträgerschaft» und Demokratie (vgl. Scheliha 2021: 140, 143, Zitat auf S. 140).

63 Scheliha 2021: 144f. Auf Vorteile der Kategorie «Volk», die ein Kollektiv oberhalb der Ebene persönlicher Begegnung benennt, hatte bereits Scheliha (2021) verwiesen, dabei m.E. aber wie gesagt eher die imaginären als die rationalen Bedeutungen in Anspruch genommen.

64 Dazu und insbesondere zur Differenz von Denotationen und Konnotationen vgl. Castoriadis wie zitiert (s. Anm. 15).

65 Zu den Gefahren des Nationalismus vgl. schon ausführlich den Leuenberger Text zu «Kirche –Volk – Staat – Nation», darin insbesondere Hüffmeier 2002: 57f, 61–64.

66 Zu den Aufgaben und Aspekten, die das beinhalten könnte vgl. etwa Meireis 2020: 400ff.

Bibliographie

Anderson, B., 2006 [1983]. Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism. Rev. ed. London, New York.

Barth, K., 1951. Die Lehre von der Schöpfung: Kirchliche Dogmatik III/4. Zürich.

Bellah, R.N., 1974. Civil Religion in America. R.E. Richey/D.G. Jones (Hg.), American Civil Religion. New York et al., 21–44

DBW. Bonhoeffer, D., 1986–1999. Werke. 17 Bände. Sondersausgabe 2015. Hg. v. E. Bethge et al. Gütersloh.

Castoriadis, C.. 1990 [1984]. Gesellschaft als imaginäre Institution: Entwurf einer politischen Philosophie. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 867. Frankfurt a.M.

Claussen, J.H. et al. (Hg.), 2021. Christentum von rechts: Theologische Erkundungen und Kritik. Tübingen.

– 2021. Einleitung. Claussen et al. 2021: 1–8.

Dürrschmidt, J., 2011. Roland Robertson: Kultur im Spannungsfeld der Glokalisierung. S. Moebius/D. Quadflieg (Hg.). Kultur: Theorien der Gegenwart. 2., erweiterte, aktualisierte Auflage. Wiesbaden, 734–745.

Fritz, M.. 2021. Im Bann der Dekadenz: Theologische Grundmotive der christlichen Rechten in Deutschland. Claussen et al. 2021: 9–63.

Gingrich, A., 2006. Neo-nationalism and the reconfiguration of Europe. Social Anthropology 14.2, 195–217.

Hauerwas, S./Willimon. W.H., 1989. Resident Aliens: Life in the Christian Volony; a Provocative Christian Assessment of Culture and Ministry for People Who Know That Something Is Wrong. Nashville, TN..

Höhne, F./Meireis, T. (Hg.), 2020. Religion and Neo-Nationalism in Europe. Ethik und Gesellschaft 7. Baden-Baden.

Huber, W., 2013. Ethik: Die Grundfragen unseres Lebens von der Geburt bis zum Tod. München.

– 2019. Dietrich Bonhoeffer: Auf dem Weg zur Freiheit. Ein Porträt. München.

Hüffmeier, W. (Hg.), 2002. Kirche – Volk – Staat – Nation: Ein Beitrag zu einem schwierigen Verhältnis. Leuenberger Texte 7. Frankfurt am Main. Beratungsergebnis der Regionalgruppe der Leuenberger Kirchengemeinschaft Süd- und Südosteuropa. https://www.leuenberg.eu/download/leuenberg-texts/?wpdmdl=911&ind=1590132388837.

Jarren, O./Donges, P., 2006. Politische Kommunikation in der Mediengesellschaft: Eine Einführung. 2., überarb. Aufl. Lehrbuch. Wiesbaden.

Juergensmeyer, M., 2020. The Global Context of European Religious Neo-Nationalism. Höhne/Meireis 2020: 49–59.

Kant, I., 1974. Kritik der praktischen Vernunft, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Suhrkamp Werkausgabe in 12 Bänden, Band 7. Hg. v. W. Weischedel. Frankfurt a.M.

Lange, D., 2002. Ethik in evangelischer Perspektive: Grundfragen christlicher Lebenspraxis. 2. Aufl. UTB für Wissenschaft Theologie Religion 2293. Göttingen.

Margalit, A., 2011. Über Kompromisse - und faule Kompromisse. Berlin.

Meireis, T., 2019. «O daß ich tausend Zungen hätte»: Chancen und Gefahren der digitalen Transformation politischer Öffentlichkeit - die Perspektive evangelischer Theologie. J. Bedford-Strohm et al. (Hg.), Digitaler Strukturwandel der Öffentlichkeit: Interdisziplinäre Perspektiven auf politische Partizipation im Wandel. Kommunikations- und Medienethik 10. Baden-Baden, 47–62.

– 2020. Religious Internationalism? German Protestantism, Neo-Nationalism and Populism. Höhne/Meireis 2020: 391–406.

Miller, D., 1995. On Nationality. Repr. Oxford political theory. Oxford.

Niebuhr, R., 2008 [1932]. Moral man and immoral society: A study in ethics and politics. [9. print.]. Library of theological ethics. Louisvile, KY.

Polke, C., 2020. Religious Political Education and Neo-Nationalism: Some Preliminary Considerations. Höhne/Meireis 2020: 377–389.

Reuter, H.-R., 2020. Nation and Religion in the Thought of the German New Right. Höhne/Meireis 2020: 115–29.

Robertson, R., 1998. Glokalisierung: Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit. U. Beck (Hg.). Perspektiven der Weltgesellschaft. Frankfurt a.M., 192–217.

Scheliha, A. von, 2021. Volk ohne Religion: Kritische Betrachtung zu einem Leitthema der Neuen Rechten. Claussen et al. 2021: 113–145.

Schieder, R., 1987. Civil Religion: Die religiöse Dimension der politischen Kultur. Gütersloh.

Schluchter, W., 2016. Religion und Lebensführung 1. Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie. 2. Aufl. Frankfurt a.M.

Simojoki, H., 2012. Globalisierte Religion: Ausgangspunkte, Maßstäbe und Perspektiven religiöser Bildung in der Weltgesellschaft. Praktische Theologie in Geschichte und Gegenwart 12. Tübingen, Habil.-Schr.

Taylor, C., 2002. Modern Social Imaginaries. Public Culture 14: 91–124.

– 2004. Modern Social Imaginaries. Public planet books. Durham.

Thomas, G., 2020. Gott ist zielstrebig (I-V): Theologie im Schatten der Corona-Krise. https://zeitzeichen.net/node/8206 (Zugriff 27. Juli 2021).

Tödt, H. E., 1982. Menschenrechte - Grundrechte. F. Böckle et al. (Hg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Enzyklopädische Bibliothek 27. Freiburg i.B., 9–57.

Weber, M., 1994. Politik als Beruf. W.J. Mommsen/W. Schluchter (Hg.). Wissenschaft als Beruf 1917/1919. Politik als Beruf 1919. Studienausgabe der Max Weber Gesamtausgabe I/17. Tübingen, 35–88.

Wehler, H.-U., 2019. Nationalismus: Geschichte, Formen, Folgen. 5. Aufl. München.

Abstracts

In den neueren Debatten über (Neo-)Nationalismus, Globalismus und im Umgang mit der Neuen Rechten geht es (implizit) auch um die ethische Frage, wie sich das Bekenntnis zum Lokalen und die Orientierung am Globalen und Universellen zueinander verhalten sollen. Um dieser Frage nachzugehen, beginnt dieser Artikel mit einer Neulesung von Benedikt Andersons berühmter Definition des Nationalismus und mit der Beschreibung zweier typischer theologischer Ansätze zum Thema. Im Anschluss an den von Torsten Meireis und Florian Höhne herausgegebenen Band über Neo-Nationalismus schlägt dieser Text eine Alternative zum postliberalen Antinationalismus und zum liberalen Konservativismus vor, nämlich einen (selbst)kritischen protestantischen Internationalismus, der auf der Idee der gemeinsamen Menschlichkeit beruht.

The more recent debates on (neo-)nationalism, globalism and in dealing with the new right (implicitly) also deal with the ethical question, how the commitment to the local and the orientation towards the global and the universal should be related to each other. To address this question, this article starts with a relecture of Benedikt Anderson's famous definition of nationalism and with the description of two typical theological approaches to the topic. In the aftermath of the volume on neo-nationalism, edited by Torsten Meireis and Florian Höhne, this text suggests an alternative to postliberal antinationalism and liberal conservativism, namely: a (self-)critical protestant internationalism that is based on the idea of common humanity.

Florian Höhne, Berlin