

WOLFGANG PALAVER

## Die religiöse Dimension des Nationalismus

Worin besteht die religiöse Dimension der nationalistischen Versuchung? Sind es nur Flaggen, Rituale und Bündnisse mit den politischen Machthabern, die in diesem Zusammenhang zur Diskussion stehen? Unser Autor, Assistent und Lehrbeauftragter am Institut für Moraltheologie und Gesellschaftslehre an der Universität in Innsbruck, geht von der Überzeugung aus, daß die tiefsten Wurzeln des Nationalismus und der Religion zusammengehören. Dieser These waren viele Theoretiker und Dichter der abendländischen Geistesgeschichte verpflichtet, so u.a. auch Dostojewskij. In den „Dämonen“ beschreibt er Gott als die synthetische Persönlichkeit des ganzen Volkes. Die Folgen davon sind: die Ablehnung eines allgemeinen Gottesbegriffes, jenes der einen Menschheit und die Erhebung der völkischen Stärke zum einzigen Kriterium der Wahrheit. Nietzsche fügte noch die Verpönung der Güte und der Feindesliebe hinzu. Worin ist aber der Beitrag der jüdisch-christlichen Tradition zu sehen: in der Absegnung oder in der Infragestellung dieser Zusammenhänge? Und: Wie steht es mit der nationalistischen Religion in der Gegenwart? (Redaktion)

„Marx ist zwar besiegt, aber von Joseph de Maistre.“<sup>1</sup> Was Alain Finkielkraut 1987 im Hinblick auf die Dritte Welt gesagt hatte, ist nach dem Ende des Kalten Krieges auch in Europa Wirklichkeit geworden. Der Kommunismus hat eine Niederlage erlitten, nicht aber das totalitäre Denken. An die Stelle des Kommunismus trat ein neuer Nationalismus. Der katholische Jurist und Gegenrevolutionär Joseph de Maistre (1753–1821) steht bei Finkielkraut

symbolisch für jenen Nationalismus, der gegen die Behauptung der *einen* Menschheit betonte, daß diese im Plural dekliniert werden müsse. De Maistre steht aber auch für die religiöse Dimension des Nationalismus. Mit seinen Mitstreitern trat er für die „Wiedereinsetzung Gottes“ in die früheren Vorrechte des *ancien régime* ein.

De Maistres Denken scheint gegenwärtig – gerade was die religiöse Dimension des Nationalismus betrifft –, im Vormarsch zu sein. Der neue Nationalismus trägt nicht nur im weiteren Sinne des Wortes religiöse Züge (Flaggen, Rituale etc. als heilige Ikonen), sondern führt teilweise auch direkt zu neuen Bündnissen mit der Religion. Tragischstes Beispiel für diese Entwicklung ist der grausame Krieg im ehemaligen Jugoslawien. Sicher wäre es zu einfach, diesen Krieg einfach zum Religionskrieg zu erklären. Dennoch spielt die religiöse Dimension eine wichtige Rolle in diesem Konflikt. Nicht ethnische Unterschiede kennzeichnen die in diesen Konflikt involvierten Gruppen, sondern religiöse, und einzelne religiöse Führer haben sich nicht gerade durch Besonnenheit und Zurückhaltung ausgezeichnet, sondern den Konflikt noch zusätzlich angeheizt. Eine heute zunehmende Affinität von Religion und Nationalismus zeigt sich auch in den Konflikten in der ehemaligen Sowjetunion, wo sich beispielsweise christliche Armenier und muslimische Aserbeidschaner in einem blutigen

<sup>1</sup> A. Finkielkraut, Die Niederlage des Denkens. Aus dem Französischen von N. Volland. Reinbek bei Hamburg 1989, 80.



Konflikt gegenüberstehen. Schließlich läßt sich die religiöse Dimension des neuen Nationalismus auch durch seine – zumindest oberflächlich gegebene – Nähe zum Phänomen des Fundamentalismus erkennen. Eine moralisierende Verurteilung dieser Phänomene hilft nicht, um dem Potential der Kräfte, die in dieser Allianz von Religion und Nationalismus stecken, gerecht zu werden. Außerdem birgt sie eine Gefahr in sich: durch eine eindeutige Schuldzuweisung an die Religion als Quelle des Übels wird der eigentliche gefährliche Impuls, der in den tieferen sozialen und politischen Zusammenhängen zu finden ist, zugedeckt.

### 1. Die Götter der Vertreibung und der Nationalismus

Der Nationalismus selbst ist ein modernes Phänomen, das sich erst in Folge der Französischen Revolution in Europa entwickelte und sehr rasch im 19. und 20. Jahrhundert über die ganze Welt ausbreitete. Häufig trat der Nationalismus in Verbindung mit Religion auf. Dieser Zusammenhang von Nationalismus und Religion wird heute unter den Stichwörtern „auserwähltes Volk“, „vergöttlichte Nation“ oder „Messianismus“ diskutiert.<sup>2</sup> Kaum jemand hat das Phänomen dieses religiösen Nationalismus treffender beschrieben als Dostojewskij in seinem Roman „Die Dämonen“. Dostojewskij hat in diesem Roman seiner eigenen nationalistischen Versuchung, der er zeitweise erlegen war, Ausdruck verliehen. In der Figur des Schatow zeichnet er

einen extremen russischen Nationalisten, für den das russische Volk – als einziges „Gottesträgervolk“ – zum Erlöser der Welt wird. Das Ziel jedes Volkes sei es, nach seinem eigenen Gott zu suchen: „Gott ist die synthetische Persönlichkeit des ganzen Volkes, von seinem Anfang bis zu seinem Ende. Noch nie ist es vorgekommen, daß alle oder viele Völker einen gemeinsamen Gott gehabt hätten, sondern immer nur hat jedes Volk seinen besonderen gehabt. Es bedeutet die Vernichtung des Volkstums, wenn die Götter anfangen, allgemein zu werden. Wenn die Götter allgemein werden, sterben die Götter und der Glaube an sie zusammen mit den Völkern selbst. Je stärker ein Volk ist, desto eigentümlicher ist sein Gott.“<sup>3</sup> Dem Einwand seines Gesprächspartners Stawrogin, er würde Gott zu einem bloßen Attribut der Nationalität herabwürdigen, hält Schatow entgegen, daß er das Volk im Gegenteil zu Gott emporhebe: „Das Volk ist Gottes Leib. Jedes Volk ist nur so lange ein Volk, als es seinen besonderen Gott hat und alle übrigen Götter der Welt unbittlich ausschließt, nur solange es glaubt, daß es mit seinem Gott alle übrigen Götter besiegen und aus der Welt vertreiben wird.“ Diesem Gott des Volkes, der alle anderen Götter vertreibt, entspricht Schatows Ansicht, daß auch jedes Volk dazu aufgerufen sei, sich an die erste Stelle zu setzen: „Wenn ein großes Volk nicht glaubt, daß allein in ihm die Wahrheit ist – gerade und ausschließlich in ihm allein –, wenn es nicht glaubt, daß es allein fähig ist, alle anderen mit seiner Wahrheit von den Toten zu erwecken

<sup>2</sup> Vgl. M. Jeismann, *Alter und neuer Nationalismus*. In: M. Jeismann – H. Ritter (Hg.), *Grenzfälle. Über neuen und alten Nationalismus*. Leipzig 1993, 9–29; C. Milosz, *Über Nationalismus*. In: Ebd. 118–129.

<sup>3</sup> F. M. Dostojewskij, *Die Dämonen*. Aus dem Russischen übertragen v. M. Kegel. Mit einem Nachwort von H.-J. Gerigk. München 1987, 285 (II.1.7).



und zu erlösen, so verwandelt es sich sofort in ethnographisches Material und ist kein großes Volk mehr. Ein wirklich großes Volk kann sich niemals mit einer zweitrangigen Rolle in der Menschheit zufriedengeben, ja nicht einmal mit einer erstrangigen, es muß unbedingt und ausschließlich an allererster Stelle stehen. Wer diesen Glauben verliert, ist kein Volk mehr. Aber es gibt nur eine Wahrheit, folglich kann auch nur ein einziges Volk den wahren Gott haben, wenn auch alle übrigen Völker ihre eigenen und großen Götter besitzen mögen.“

Diese Passage in Dostojewskijs „Dämonen“ ist nicht bloß ein Stück Literatur. Sie bringt die religiöse Versuchung des Nationalismus, die in der Ablehnung eines allgemeinen Gottes beziehungsweise einer einzigen Menschheit und in der Erhebung der völkischen Stärke zum Kriterium der Wahrheit besteht, klar zum Ausdruck.<sup>4</sup> Schon Nietzsche hat das mit Scharfblick erkannt. Er hat diese Passage aus Dostojewskijs Roman abgeschrieben, in sein Werk „Der Antichrist“ einfließen lassen und stückweise präzisiert.<sup>5</sup> Wo Nietzsche im „Antichrist“ eine Kritik des christlichen Gottesbegriffs vornimmt, kommt er auf die in Dostojewskijs Roman artikulierten Problematik zu sprechen. Jedem Volk entspreche ein eigener Gott, dem es opfern kann. Ein solcher Gott dürfe aber nicht wie der christliche ein bloß guter Gott sein, er müsse nützen und schaden können, er müsse Freund und Feind sein.

„Man hat den bösen Gott so nöthig als den guten: man verdankt ja die eigene Existenz nicht gerade der Toleranz, der Menschenfreundlichkeit... Was läge an einem Gotte, der nicht Zorn, Rache, Neid, Hohn, List, Gewaltthat kannte? dem vielleicht nicht einmal die entzückenden ardeurs des Siegs und der Vernichtung bekannt wären? Man würde einen solchen Gott nicht verstehn: wozu sollte man ihn haben? – Freilich: wenn ein Volk zu Grunde geht; wenn es den Glauben an Zukunft, seine Hoffnung auf Freiheit endgültig schwinden fühlt; wenn ihm die Unterwerfung als erste Nützlichkeit, die Tugenden der Unterworfenen als Erhaltungsbedingungen in's Bewusstsein treten, dann *muß* sich auch sein Gott verändern. Er wird jetzt Duckmäuser, furchtsam, bescheiden, rath zum ‚Frieden der Seele‘ zum Nicht-mehr-Hassen, zur Nachsicht, zur ‚Liebe‘ selbst gegen Freund und Feind. Er moralisirt beständig, er kriecht in die Höhle jeder Privat-tugend, wird Gott für Jedermann, wird Privatmann, wird Kosmopolit...Ehemals stellte er ein Volk, die Stärke eines Volkes, alles Aggressive und Machtdurstige aus der Seele eines Volkes dar: jetzt ist er bloss noch der gute Gott...In der That, es giebt keine andre Alternative für Götter: *entweder* sind sie der Wille zur Macht – und so lange werden sie Volksgötter sein – *oder* aber die Ohnmacht zur Macht – und dann werden sie nothwendig *gut*...“<sup>6</sup>

Zu den von Dostojewskij genannten Merkmalen des religiösen Nationalismus kommt bei Nietzsche noch die Verpönung der Güte und Feindesliebe Gottes als Element hinzu.

Dostojewskij und Nietzsche haben erkannt, daß die tieferen Wurzeln des Nationalismus und der Religion zusammengehören. Ihr archaischer Charakter tritt offen zutage. Die griechischen Stadtstaaten hatten beispielsweise alle ihre eigenen Stadtgötter.<sup>7</sup> Ein Bürger war jemand, der der Religion der Stadt angehörte. Der Fremde wur-

<sup>4</sup> Zur religiösen Versuchung des Nationalismus vgl. H. Arendt, Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. München 1986, 375–390.

<sup>5</sup> F. Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbänden. Hg. v. G. Colli und M. Montinari. München 1988, Bd. 13, 151f (Nachgelassene Fragmente).

<sup>6</sup> Ebd. Bd. 6, 182f (Der Antichrist Nr. 16). Vgl. Bd. 13, 523.

<sup>7</sup> Vgl. dazu die klassische Studie aus dem 19. Jahrhundert von N. D. Fustel de Coulanges, Der antike Staat. Kult, Recht und Institutionen Griechenlands und Roms. Mit einer Einleitung von K. Christ. Aus dem Französischen übertragen von I.-M. Krefft auf der Grundlage der Übersetzung von P. Weiss. Stuttgart 1981, 261–272.



de durch sein Verhältnis zur Religion definiert. Er wird von den Göttern abgewiesen und darf nicht am Kult teilnehmen. Als von der Religion Ausgeschlossener kommen ihm auch keine politischen Rechte zu: Er ist ein permanent Vertriebener. So bezeichneten die Griechen die Fremden als Barbaren. Deutlich kommt diese antike Haltung zu den Fremden auch im vorklassischen Latein zum Ausdruck, wo das Wort „hostis“ sowohl Fremder als auch Feind bedeutete.

Systematisch ist diesen Zusammenhängen der französische Literatur- und Kulturwissenschaftler René Girard nachgegangen. In der gegenwärtigen kulturtheoretischen Diskussion nimmt er eine Sonderstellung ein: Mit seiner Theorie über die Ursprünge und konkreten Ausformungen des Religiösen glaubt er, die gemeinsame Wurzel der konkreten Religion und des jeweiligen politischen Gebildes erklären zu können. Im Kontext seiner Theorie werden die tieferen Hintergründe der religiös geprägten Fremdenfeindlichkeit des Nationalismus verständlich. Nach Girard entstammen die ursprünglichen archaischen Religionen dem Sündenbockmechanismus, in dem auf nicht-bewußte Weise die interne Gewalttätigkeit in einer Gruppe durch die Tötung eines Sündenbockes überwunden wurde. Die getöteten oder vertriebenen Sündenböcke wurden als erste Götter verehrt. Man schrieb ihnen sowohl die Verursachung der vorausgehenden gewalttätigen Krise als auch die Ruhe und den Frieden nach ihrer Vertreibung oder Tötung zu. Diese ursprünglichen Gottheiten waren ge-

nau von jener Mischung aus gut und böse zugleich gekennzeichnet, die Nietzsche für die starken Volksgottheiten festhielt. Mittels des Sündenbockmechanismus erklärt Girard den grundlegenden gesellschaftlichen Konsens, der auf Kosten des Dritten stattfindet, und somit auch die für die archaischen Religionen typische feindliche Haltung gegenüber den Fremden. In vielen archaischen Mythen findet sich das Motiv des verstoßenen oder vertriebenen Fremden.<sup>8</sup>

Wie erklärt sich die Häufigkeit des Bildes vom vertriebenen Fremden in den Mythen? Nach Girard hängt dies mit der Sakralisierung beziehungsweise Vergöttlichung der getöteten oder vertriebenen Opfer zusammen. Die Sakralisierung der Opfer ist ein erster, nicht-bewußter Schritt, die Gewalt von der Gruppe, die das Opfer getötet hat, abzulösen, und diese auf ein von der Gruppe vermeintlich verschiedenes – zum Gott verklärtes – Wesen abzuschieben. Eine der wesentlichen Aufgaben der primitiven Religionen besteht also darin, die interne Gewalttätigkeit der Gruppe nach außen abzuleiten und sie dadurch als etwas bloß Äußeres, ja Fremdes darzustellen. In den archaischen Mythen erscheinen die getöteten Opfer daher als Fremde. Sie kommen meistens aus einem fremden Land und sind – als Götter – auch von ihrem Wesen her Fremde.

Besondere Bedeutung erhält diese Abschiebung der Gewalt nach außen in den religiösen Riten. Religiöse Riten, vor allem religiöse Opfer, sind die bewußte Nachahmung des Sündenbockmechanismus. Was in der Gruppe

<sup>8</sup> Bekanntestes Beispiel dafür ist Ödipus, der als fremder König von Theben und später als für die Pest Verantwortlicher aus der Stadt vertrieben wird. Zum Motiv des Fremden in den Mythen siehe R. Girard, *Der Sündenbock*. Aus dem Französischen von E. Mainberger-Ruh. Zürich 1988, 51; ders., *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses*. Übersetzung aus dem Französischen von A. Berz. Freiburg 1983, 105–123.



schon einmal Ruhe und Frieden ermöglichte, soll nun regelmäßig zur Stabilisierung des inneren Friedens wiederholt werden. Weil durch die mythische Repräsentation des Sündenbockmechanismus bereits der Akzent auf die Fremdheit des Sündenbocks gelegt wurde, gehören gerade Fremde zu den bevorzugten rituellen Opfern.<sup>9</sup> Sie ermöglichen das bewußte Abschieben der Gewalt nach außen und garantieren so den inneren Zusammenhalt. Schon Joseph de Maistre hat im Hinblick auf antike Menschenopfer beobachtet, daß Fremde gerade dann zum Feind wurden, wenn man Schlachtopfer brauchte.<sup>10</sup> Sprachlich drückt sich dieser über das Opfer vermittelte Zusammenhang dadurch aus, daß für Menschenopfer (*hostia*), Fremder und Feind (*hostis*) verwandte Ausdrücke verwendet wurden. Die konkrete Auswirkung der rituellen Ableitung der Gewalt nach außen in archaischen Religionen zeigt sich im fast zwangsläufig gegebenen kriegerischen Verhältnis zu benachbarten Gruppen. Die wesentliche Funktion dieser Kriege ist es, Opfer zu erzeugen, um auf diese die interne Gewalttätigkeit abwälzen zu können.<sup>11</sup>

Mit der Ausbildung eines zentralen Justizsystems und dem Auftreten der Hochreligionen ging die „mythische Klarheit“ dieses archaischen Mecha-

nismus schrittweise verloren. Es kam zu einer Aufspaltung der Funktionen. Die soziale Leistung archaischer Religionen wurde zunehmend von einer vom Bereich der Religion sich ablösenden Politik übernommen. Doch das archaische Muster der internen Konsensfindung auf Kosten Dritter blieb erhalten. Es charakterisierte jetzt vor allem den Bereich der Politik. Als Beispiel dafür kann auf Thomas Hobbes, einen der Väter moderner politischer Konzeptionen, verwiesen werden.<sup>12</sup> Deutlich tritt das archaische Muster des internen Konsenses auf Kosten Dritter auch in der politischen Theorie Jean-Jacques Rousseaus zu Tage. Wo er nach der Art des Zustandekommens des für seine Theorie zentralen Gedankens des Gemeinwillens (*volonté générale*) fragt, verweist er indirekt auf die Notwendigkeit eines äußeren Feindes. „Die Übereinstimmung zweier Einzelinteressen kommt durch die Gegnerschaft gegen ein drittes zustande.“<sup>13</sup>

Nach Hannah Arendt beruht alle nationalistische Politik des 19. und 20. Jahrhunderts im Grunde auf dieser bei Rousseau ausgedrückten Binsenwahrheit.<sup>14</sup> Für das Prinzip des Nationalstaates, für die nationale Selbstbestimmung ist die Abgrenzung gegen einen äußeren Feind konstitutiv.<sup>15</sup> Im Phänomen des modernen Nationalis-

<sup>9</sup> Vgl. R. Girard, *Das Heilige und die Gewalt*. Aus dem Französischen von E. Mainberger-Ruh. Zürich 1987, 394–401.

<sup>10</sup> J. de Maistre, *Abendstunden zu St. Petersburg oder Gespräche über das Walten der göttlichen Vorsicht in zeitlichen Dingen mit einem Anhang über das Opfer*. Aus dem Französischen übersetzt von M. Lieber. 2 Bde. Frankfurt am Main 1824–25, II 363.

<sup>11</sup> Vgl. R. Girard, *Heilige* 363–366 u. 409–412.

<sup>12</sup> Vgl. zur mythischen Dimension in Hobbes' politischer Philosophie W. Palaver, *Politik und Religion bei Thomas Hobbes. Eine Kritik aus der Sicht der Theorie René Girards*. Innsbruck 1991.

<sup>13</sup> J.-J. Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*. In Zusammenarbeit mit E. Pietzcker neu übersetzt und herausgegeben von H. Brockard. Stuttgart 1983, 31 (II.3), zitiert hier zustimmend den Marquis d'Argenson.

<sup>14</sup> H. Arendt, *Über die Revolution*. München 1986, 97f.

<sup>15</sup> Vgl. dazu die grundsätzliche Infragestellung aller Unterscheidungen von friedlichen und aggressiven Formen des Nationalismus bei M. Jeismann, *Das Vaterland der Feinde. Studien zum nationalen Feindbegriff und Selbstverständnis in Deutschland und Frankreich 1792–1918*. Stuttgart 1992.



mus findet sich das Grundmuster archaischer Religionen. Wo der Nationalismus wieder verstärkt in Verbindung mit Religion auftritt, zeigt sich dieses archaische Muster in besonders deutlicher und gewalttätiger Form. Haben aber alle Religionen diese Neigung zum Nationalismus? Müssen wir erst alles religiöse Denken überwinden, um die Wurzel jedes Nationalismus auszureißen? Die Geschichte der europäischen Zivilisation müßte uns hier vorsichtig werden lassen. Die Abschaffung Gottes führte nicht zum Frieden, sondern zum Nationalismus der (neu entstandenen) Nationalstaaten.

## 2. Der Gott der Bibel:

### *Die Absage an den Nationalismus*

Eric Hobsbawm hat in seiner Reflexion auf das Verhältnis von Nationalismus und Religion festgehalten, daß Religionen letztlich ein paradoxes Bindemittel für den Nationalismus sind. So sehr es Zusammenhänge gebe, so sehr hätten beispielsweise die großen Weltreligionen eine dem Nationalismus entgegenlaufende Tendenz.<sup>16</sup> Bereits im 19. Jahrhundert hat Fustel de Coulanges festgehalten, daß durch das Christentum eine radikale Veränderung des antiken Patriotismus und des antiken Verhältnisses zu den Fremden eingetreten sei.<sup>17</sup> An die Stelle der Patriotismus-Frömmigkeit und an die Stelle des Hasses gegen die Fremden sei eine universale Religion getreten, für deren Gott es keinen Fremden mehr

gebe. Die Schranken zwischen den Völkern seien gefallen. Aus der Einheit Gottes folge die Einheit des Menschengeschlechts.

Diese Beobachtungen von Hobsbawm und Fustel de Coulanges lassen sich systematisch entfalten. Vergleicht man archaische Mythen mit der jüdisch-christlichen Bibel, so fällt auf, daß es sich hier um zwei ganz verschiedene Arten von Religion handelt. Während die archaischen Mythen Produkt des Sündenbockmechanismus sind, decken die zentralen biblischen Texte diesen Mechanismus auf und solidarisieren sich mit den vertriebenen oder getöteten Opfern.<sup>18</sup> Im Alten Testament sind die Gottesknechtlieder des Deuteronesaja der Höhepunkt einer langen Geschichte der Aufdeckung des Sündenbockmechanismus. Während in den archaischen Religionen die Gewalttäter ihre kollektive Gewalttat für gerechtfertigt halten können und die Schuld des Opfers betonen, wird hier die Perspektive radikal umgedreht. Die Täter erkennen ihre eigene Gewalttätigkeit und verwerfen ihren ursprünglichen Glauben, daß ihr Opfer von Gott geschlagen worden sei (Jes 53,4f). Das Opfer ist unschuldig (Jes 53,9), mehr noch: Gott steht ganz auf seiner Seite (Jes 53,10). Gott rettet das von den Menschen verworfene Opfer. Mit dieser radikalen Aufdeckung des Sündenbockmechanismus und dem Erkennen des wahren Gottes sind wichtige Impulse für die gegenwärtige Nationalismusdebatte gegeben. Zum einen ist es das klare Bekenntnis zum Monotheismus und zum Universalis-

<sup>16</sup> E. J. Hobsbawm, *Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1870*. Aus dem Englischen von U. Rennert. Frankfurt/New York 1991, 84.

<sup>17</sup> N. D. Fustel de Coulanges 505–512. J.-J. Rousseau 147–150 (IV.8), erklärte das biblische Christentum für politisch ungeeignet, da es als eine übernationale Religion die Herzen der Bürger nicht an den Staat hefte. Das Vaterland der Christen sei eben nicht von dieser Welt.

<sup>18</sup> Zum Wechselspiel dieser beiden Religionen siehe J. Niewiadomski, *Der Mensch – Untier oder Partner Gottes*. In: ThPQ 141 (1993) 47–53.



mus (Jes 45,5; 49,6). Es gibt nur einen Gott und keine Volksgötter. Die Aufdeckung des Sündenbockmechanismus hebt die Notwendigkeit der Feindschaft nach außen zur inneren Befriedung auf. Zum anderen ist es die Gewaltfreiheit, die Monotheismus und Universalismus inhaltlich bestimmt. Jenseits aller gewalttätigen Imperialismen werden diese zu wichtigen Impulsen, die die Gestaltung der politischen Kultur ermöglichen. Mit diesen Impulsen sind genau jene Inhalte radikal in Frage gestellt, die von Dostojewskij und Nietzsche als Inbegriff jeder nationalistischen Religion festgehalten wurden.

Das Christentum hat diesen bei Deuterocesaja deutlich gewordenen Weg fortgesetzt. Auch im Neuen Testament wird die Unschuld des Sündenbockes Jesu betont (Joh 15,25). Gott steht auf der Seite des Opfers Jesu und bestätigt diese Solidarität endgültig in der Auferweckung. Wie in den Gottesknechtliedern ist die neutestamentliche Überwindung des Sündenbockmechanismus an Monotheismus, Universalismus, Gewaltfreiheit und Überwindung des Fremdenhasses gekoppelt. Der christliche Universalismus und die damit verbundene Gleichheit aller Menschen kommt am schönsten in einem Paulusbrief zum Ausdruck: „Es gibt nicht mehr Griechen oder Juden, Beschnittene oder Unbeschnittene, Fremde, Skythen, Sklaven oder Freie, sondern Christus ist alles in allen“ (Kol 3,11; vgl. Gal 3,28).

In der jüdisch-christlichen Bibel kommt in den zentralen Texten ein Gottesbild zur Sprache, das den Vorstellungen eines partikularistischen, nationalisti-

schen Volksgottes radikal entgegensteht. Von diesem biblischen Gottesbild her läßt sich kein Nationalismus religiös begründen. Dieses Gottesbild führt zur Vorstellung von der Gleichheit aller Menschen und machte den universalistischen Gedanken der einen Menschheit möglich.<sup>19</sup> Die übernationale – alle Grenzen sprengende – Kultur der Gegenwart ist eine indirekte Folge dieser biblischen Impulse. Trotz mancher Fragwürdigkeiten wäre jedes Ankämpfen gegen die universalistischen Momente unserer modernen Kultur auch ein Ankämpfen gegen die biblische Perspektive.

### *3. Das historische Christentum und die nationalistische Versuchung*

Das biblische Gottesbild konnte aber nicht unmittelbar und auf Dauer in der Welt lebendig werden. Das historische Christentum selbst fiel hinter den Anspruch der biblischen Texte zurück. Sowohl die Einsicht in die Wirkung des Sündenbockmechanismus als auch der grundlegende Universalismus des Christentums gingen häufig zugunsten einer eher mit den archaischen Religionen verwandten Religiosität verloren. Sowohl das Opferdenken als auch nationalistische Gesellschaftsvorstellungen gewannen dadurch wieder die Oberhand. Joseph de Maistre ist sowohl ein Beispiel für die Renaissance des Opferdenkens als auch eines katholisch-völkischen Nationalismus. Im Opfer sieht er eines der zentralen Elemente jeder Religion. Politisch drückt sich das bei ihm in der Rechtfertigung von Kriegen als Sühnopfer, in

<sup>19</sup> Für eine historisch differenzierte Sicht vgl. dazu W. Palaver, Gleichheit als Sprengkraft? Zum Einfluß des Christentums auf die Entwicklung der Demokratie. In: J. Niewiadomski (Hg.), Verweigerte Mündigkeit? Politische Kultur und Kirche. Thaur 1989, 195–217.



der Verteidigung der Todesstrafe und in der Verherrlichung der politischen Notwendigkeit des Henkers aus. Gegen die universalistischen Tendenzen, die in der Französischen Revolution deutlich wurden, betonte er die unaufgebbare völkische Pluralität der menschlichen Existenz. Den Begriff der Menschheit lehnte er radikal ab. Es „gibt auf Erden keinen Menschen schlechthin. Ich habe in meinem Leben Franzosen, Italiener, Russen usw. gesehen. Dank Montesquieu weiß ich sogar, daß man Perser sein kann. Einen Menschen aber erkläre ich, nie im Leben gesehen zu haben, er müßte denn ohne mein Wissen vorhanden sein.“<sup>20</sup>

De Maistres katholisch-völkischer Nationalismus ist nicht nur eine Infragestellung des biblischen Universalismus. Mit der Renaissance der archaischen Religiosität ist gleichzeitig eine *Absage an den Gedanken eines transzendenten Gottes* verbunden. Trotz seines vehementen Eintretens für Gott und die Religion bleibt sein Gott ein letztlich immanenter, ganz mit dem Volk verbundener Gott. Gott ist kein transzendentes Subjekt mehr, sondern Ausdruck der völkischen Kollektivraison.<sup>21</sup> Diese sonderbare Verteidigung einer rein immanenten Religion ist für den Nationalismus typisch. Das Christentum hat zumindest soweit das Denken der Menschen beeinflußt, daß ein ungebrochenes Zurück zu den archaischen Religionen nicht mehr möglich war. Die *Religion des Nationalismus* bleibt rein immanent. Sie ist

letztlich nur ein religiöser Atheismus, eine „Religion des Als-ob“.<sup>22</sup> Charles Maurras, einer der Führer der Action Française zu Beginn dieses Jahrhunderts, ist ein typisches Beispiel für diese Verknüpfung von immanenter Religiosität und Nationalismus. Er war zugleich Katholik und Atheist! Dostojewski hat in seiner Reflexion auf den Nationalismus auch dieses Element literarisch zum Ausdruck gebracht. Stawrogin fragt Schatow am Ende des Gespräches über das russische Gottes-trägervolk, ob er selbst auch tatsächlich an Gott glaube. Schatow antwortet zuerst ausweichend, um dann einzugestehen, daß er trotz aller religiös-nationalistischen Begeisterung noch nicht zum Gottesglauben gekommen sei: „Ich glaube an Rußland, ich glaube an seine Rechtgläubigkeit...Ich glaube an den Leib Christi...Ich glaube, daß die Wiederkunft Christi sich in Rußland vollziehen wird...Ich glaube...“ stammelte Schatow verzückt. „Und an Gott? An Gott?“ „Ich werde an Gott glauben.“<sup>23</sup>

#### 4. Die Neue Rechte: Heidentum und Nationalismus

Das Programm eines religiösen Nationalismus wird in unserer Gegenwart unter anderem auch von der Neuen Rechten vertreten.<sup>24</sup> Gegen den biblischen Monotheismus und den biblisch motivierten Universalismus wird ein Ethnopluralismus behauptet. Im Anschluß an de Maistre wird die Vorstellung von der einen Menschheit abgelehnt und die Konzeption der archaischen

<sup>20</sup> J. de Maistre, Betrachtungen über Frankreich. Deutsch von F. v. Oppeln-Bronikowski. Hg. und mit einem Nachwort und einer Bibliographie versehen von G. Maschke. Wien 1991, 60 (6. Kap.).

<sup>21</sup> Vgl. A. Finkelkraut 25–29.

<sup>22</sup> Vgl. M. Greiffenhagen, Das Dilemma des Konservatismus in Deutschland. Frankfurt am Main 1986, 271f; H. Heller, Europa und der Fascismus. Berlin und Leipzig 1929.

<sup>23</sup> F. M. Dostojewskij, Dämonen 288.

<sup>24</sup> Vgl. J. Niewiadomski, Die Infragestellung des christlichen Menschenbildes durch die „Neue Rechte“. In: *bakeb informationen* 1/1993, 21–27; ders., Die Götter der Vertreibung und der vertriebene Gott. In: M. Langer (Hg.), *Wir alle sind Fremde*, Regensburg 1993, 146–153.



Religionen beschworen: „Der Mensch existiert für die Alten nicht. Es gibt nur Menschen: Griechen, Römer, Barbaren, Syrer und so weiter.“<sup>25</sup> Die jüdisch-christliche Bibel ist der Hauptgegner dieser Bewegung. Dagegen wird für Europa die Rückkehr zum Heidentum propagiert. Bezüglich des Gottesbildes schließt diese Bewegung nahtlos an Nietzsche an. Nicht der jüdisch-christliche Gott der Güte und Liebe soll im Zentrum unseres Lebens stehen, sondern ein heidnischer Gott jenseits von Gut und Böse.<sup>26</sup> Ähnlich wie de Maistre und seine nationalistischen Nachfolger vertritt auch die Neue Rechte eine immanente Religion, die gerade kein ausdrückliches Bekenntnis zu einem transzendenten, personalen Gott einschließt. Rückkehr zum Heidentum heißt für Alain de Benoist, einem der Vordenker der Neuen Rechten, nicht eine Rückkehr zu einem tatsächlichen Glauben an die heidnischen Götter: „Man braucht nicht an Jupiter oder Wotan zu ‚glauben‘..., um Heide zu sein. Heutzutage besteht das Heidentum nicht darin, Apoll Altäre zu errichten oder den Odin-Kult wiederzuerwecken.“<sup>27</sup> Es geht de Benoist einfach um die politische, gesellschaftliche und kulturelle Verwirklichung der mit den heidnischen beziehungsweise archaischen Religionen verbundenen Werte.

Eine wirkliche Rückkehr zum Heidentum, zu jenem mit den archaischen Religionen verbundenen Protonationalismus, der die interne Gewalttätigkeit zu unterbinden versuchte, ist – wie de Benoist selbst eingesteht – nicht mehr möglich. Der biblische Geist läßt die Welt der archaischen Mythen nur noch im Sinne eines „als ob“ zu. Solche moderne Als-ob-Mythen können die Gewalt nicht mehr eindämmen, sondern neigen dazu, zu reinen Mythen der Gewalt auszuarten.<sup>28</sup> Der Nationalsozialismus zeigte, wie gefährlich solche falschen Hoffnungen sind. Religiös-nationale Konflikte der Gegenwart deuten in die gleiche Richtung.

Die biblische Botschaft zwingt uns langfristig dazu, zwischen einer Selbstauslöschung in blutigen, ethnischen oder nationalistischen Konflikten und einem gewaltfreien Zusammenleben,

das Fremde und Feinde, ja letztlich alle Menschen einschließt, zu wählen. Nur die Rückbesinnung auf die Botschaft der Bibel kann langfristig eine Antwort auf die Versuchung des Nationalismus geben.

Politisch bedeutet die Rückbesinnung auf den biblischen Universalismus vor allem ein Eintreten für die universalen Menschenrechte, die allen nationalistischen Verengungen relativierend entgegenstehen. Politisch bedeutet das Ernstnehmen des biblischen Impulses auch eine Unterstützung jener Entwicklungen, die ganz im Sinne der katholischen Soziallehre des 20. Jahrhunderts in Richtung einer universalen Weltordnung führen. Um aber den imperialistischen Gefahren vorbeugen zu können, die damit verbunden sind, muß sich dieser Einsatz für die Welt-einheit vom Prinzip der Gewaltfreiheit leiten lassen. Schließlich darf eine solche Weltordnung auch nicht zentralistisch strukturiert sein, sondern muß im Sinne des Subsidiaritätsprinzips föderalistisch aufgebaut sein. In visionärer Weise hat Dostojewskij gegen Ende seines Lebens den biblischen Impuls im Hinblick auf Nationalismus und Universalismus zum Ausdruck gebracht. In seiner berühmten Puschkin-Rede sieht er die nationale Bestimmung des russischen Menschen darin, „ein Bruder aller Menschen, ein *Allmensch*“ zu werden. Dies gelte es nicht durch das Schwert, sondern durch die Macht der brüderlichen Liebe zu verwirklichen.<sup>29</sup>

<sup>25</sup> A. de Benoist, Heide sein – zu einem neuen Anfang. Die europäische Glaubensalternative. Aus dem Französischen von P. de Trevillert. Tübingen 1982, 190.

<sup>26</sup> Ebd. 274–286.

<sup>27</sup> Ebd. 30.

<sup>28</sup> M. Greifenhagen 283.

<sup>29</sup> F.M. Dostojewski, Tagebuch eines Schriftstellers. Notierte Gedanken. Aus dem Russischen von E. K. Rahsin. München 1992, 504.