

Kollektive Identität aus christlicher Sicht: Von der Pseudospeziation zum offenen Patriotismus

⇒ 1 Versuchungen von Gruppenwesen: Pseudospeziation und parochialer Altruismus

Gehen wir vom christlichen Personalismus aus, so haben wir in seiner Betonung der menschlichen Individualität den stärksten Hebel zur Kritik eines Identitätsverständnisses, das uns Menschen auf eine völkische, rassische oder religiöse Identität zu reduzieren versucht. Der französisch-amerikanische Kulturanthropologe René Girard hat genau auf diesen Personalismus hingewiesen, der zwar die verschiedenen Zugehörigkeiten eines Individuums nicht übersieht, aber einer Reduktion auf ein singuläres Zugehörigkeitsmerkmal wie z.B. die Rasse entgegensteht:

Christians used to believe – and still do – in the existence of the individual *person*, inseparable from her relationships of belonging but neither lost in the mass of those relationships nor, even more so, melded with any single one of them such as, for example, her race. (2016, 3)

Wo Identität und Zugehörigkeit miteinander verwechselt werden, entsteht Rassismus (Serres 2012, 38; 2019). Gleichzeitig folgt aber aus der Sozialnatur des Menschen, dass Menschen zum Zusammenleben in Gruppen neigen. Der kosmopolitisch ausgerichtete Philosoph Kwame Anthony Appiah fasst das gut zusammen:

Wir sind Gruppenwesen. Wir gehören nicht einfach zur Menschheit, sondern geben unseren eignen Leuten den Vorzug und lassen uns leicht dazu überreden, uns gegen Außenstehende zu wenden. (2019, 58)

Wolfgang Palaver, Prof. Dr., geb. 1958 in Zell am Ziller, Studium der Religionspädagogik, Germanistik und Politikwissenschaft in Innsbruck. Professor für Christliche Gesellschaftslehre an der Universität Innsbruck. Neuere Veröffentlichung: *Mimetic Theory and World Religions* (Michigan State University Press, 2018).

GND: 128418605

DOI: [10.18156/eug-1-2020-art-8](https://doi.org/10.18156/eug-1-2020-art-8)

In der menschlichen Veranlagung zum Gruppenwesen wurzelt allerdings die Gefahr des Nationalismus und aller anderen Formen von erstarrter Gruppenidentität, die leicht in Feindschaft und Hass gegen andere Gruppen ausar-

ten kann. Schon Charles Darwin betonte den evolutionären Selektionsvorteil, den Gruppen haben, die von Mitgliedern geprägt sind, die sich im Kampf gegen andere Gruppen für ihre eigene aufopfern:

Ein Stamm mit vielen Mitgliedern, die in hohem Grade Patriotismus, Treue, Gehorsamkeit, Mut und Sympathie besitzen und immer bereit sind, einander beizustehen und sich für das allgemeine Wohl zu opfern, wird siegreich über die meisten anderen sein, und das wäre natürliche Selektion. (2012, 114)

Anthropologisch ist dieses Phänomen mittels unterschiedlicher Begriffe und Konzepte beschrieben worden. Der deutsch-amerikanische Psychoanalytiker Erik Erikson hat dafür 1966 den Begriff der Pseudospeziation geprägt, der beschreibt, wie sich Menschengruppen gegen alle biologischen Tatsachen zueinander wie verschiedenen Gattungen verhalten und damit einem universalen Menschenbegriff entgegenstehen. Der Begriff Pseudospeziation

kennzeichnet die Tatsache, daß der Mensch, obschon ganz offensichtlich einer einzigen Gattung zugehörig [...] fortwährend zu Gruppen aufgesplittert erscheint (von Stämmen zu Nationen, von Kasten zu Klassen, von Religionen zu Ideologien), die ihren Mitgliedern das gediegene Gefühl einer deutlich abgehobenen und überlegenen Identität vermitteln und das der Unsterblichkeit. Dies erfordert indessen, daß jede Gruppe für sich selbst einen Platz und einen Augenblick genau in der Mitte des Universums erfindet, wo und zu dem eine außerordentlich vorausschauende Gottheit zur Ursache dafür wurde, daß sie über alle anderen, die bloß Sterblichen, erhaben geschaffen wurde. (1978, 516; vgl. 1966).

Eriksons Begriff wurde von Verhaltensforschern wie Konrad Lorenz, Irenäus Eibl-Eibesfeldt oder Melvin Konner aufgegriffen, weil er tatsächlich ein häufig auftretendes Phänomen beschreibt, das nicht übersehen werden darf, (Lorenz 1966; 1973, 223-245; Eibl-Eibesfeldt 1970; 1975; Konner 2015). Auch der Ägyptologe und Religionswissenschaftler Jan Assmann verwendet den Begriff Pseudospeziation in mehreren seiner Schriften. Im Anschluss an Lessing nennt er drei mögliche Ausformungen: politisch (Staaten), religiös (Religionen) und sozial (Klassen):

Das 18. Jahrhundert [...] hatte die Schrecken der religiösen Pseudospeziation in Gestalt der Konfessionskriege des 16. und 17. Jahrhunderts hinter sich, aber die der poli-

tischen in Gestalt des Nationalismus und der sozialen in Gestalt des Klassenkampfes noch vor sich. (2010, 187)

Der enge Zusammenhang von innerem Gruppenfrieden und Verfeindung nach außen wird heute auch von Naturwissenschaft und Sozialphilosophie bestätigt. Gegen die These, dass Menschen vor allem durch Konkurrenz bestimmt wären, zeigen neuere Untersuchungen, dass die Kooperation tatsächlich viel bedeutsamer ist. Die Bereitschaft, innerhalb einer Gruppe zu kooperieren, profitiert allerdings von der Verfeindung zwischen verschiedenen Gruppen. Die Konkurrenz im Inneren wird nach außen abgeleitet. Die gemeinsame Feindschaft nach außen begünstigt die Solidarität im Inneren. Der amerikanische Wirtschaftswissenschaftler Samuel Bowles bezeichnet dieses seltsame Zusammenspiel von innerer Solidarität und gleichzeitiger Verfeindung nach außen als »parochialen Altruismus« (Bowles 2008; Bowles/Gintis 2011, 133-147; cf. Palaver 2015).

Computersimulationen haben dieses Verhalten als ein ziemlich wahrscheinliches, aber keineswegs notwendiges Muster zwischenmenschlichen Zusammenlebens bestätigt. Das Konzept des parochialen Altruismus weist große Ähnlichkeiten zur Pseudospeziation auf. Von frühen Stammesfehden am Beginn der Menschheit bis zur militärischen Konkurrenz von Nationalstaaten lässt sich hier der Bogen spannen.

⇒ 2 Henri Bergsons zwei Quellen von Moral und Religion

Wie aber verhält sich Religion zu Pseudospeziation oder parochialem Altruismus? Zur Beantwortung dieser Frage erweist sich der Zugang des französischen Philosophen Henri Bergson besonders hilfreich, den er in seinem letzten Buch *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* von 1932 entfaltete. Nach Bergson war das ursprüngliche Zusammenleben der Menschen so geordnet, dass »zwar die Gruppe eng geeint sei, daß aber von Gruppe zu Gruppe eine virtuelle Feindschaft herrsche: Man mußte immer bereit sein, anzugreifen oder sich zu verteidigen.« (2019, 57). Die eigene Gruppe wird über alle anderen gestellt und zwingt zu einer dauernden Vorwärtsverteidigung: »Was ... die Glieder einer bestimmten Gemeinschaft aneinander bindet, ist ... die Tradition, das Bedürfnis, der Wille, diese Gruppe gegen andere Gruppen zu verteidigen und sie über alles zu stellen.« (2019, 215) Diese Beschreibung einer geschlossenen Gesellschaft deckt sich mit dem was Erikson Pseudospeziation oder Bowles parochialen Altruismus nennt. Die geschlossene Gesellschaft, die moralisch vom Gruppendruck und der dadurch auferlegten Verpflichtung geprägt ist, geht

nach Bergson mit einer ganz bestimmten Form von Religion einher. Er nennt sie eine »statische Religion« und beschreibt sie als eine der geschlossenen Gesellschaft entsprechenden Stammesreligion. In ihr regiert der Gruppendruck des Kollektivs, während individuelle Erfahrungen keine Rolle spielen. Die statische Religion lässt sich gut mit René Girards Verständnis des frühen Sakralen identifizieren, die dieser aus dem Sündenbockmechanismus hervorgehen sieht und als kollektive Überwindung gruppeninterner Rivalität und Gewalt erkennt (1987).

Für meine weiteren Überlegungen muss aber betont werden, dass Bergson nicht nur die geschlossene Gesellschaft mit der mit ihr verbundenen statischen Religion kennt, sondern dem gegenüber auch eine dynamische Religion beschreibt, die zur qualitativ klar unterschiedenen offenen Gesellschaft führt. Die beiden Typen von Religion sind zuerst mit ganz verschiedenen Formen von Moral verbunden. Für die geschlossene Gesellschaft geht es um den sozialen Druck der »reinen Verpflichtung«, während für die offene Gesellschaft eine »absolute Moral« typisch ist. Diese Moral wurde durch »Ausnahmemenschen«, durch Helden oder Heilige in die Welt gebracht. Bergson nennt unter anderem die »Weisen Griechenlands«, die »Propheten Israels, die Aharanten des Buddhismus« oder die »christlichen Heiligen« (2019, 32-33). In diesen Menschen bricht jener schöpferische *élan* durch, den Bergson mit Gott identifiziert und der es den Menschen über Gott möglich macht, nicht bloß eine Familie, eine Gruppe, einen Stamm oder auch eine noch so große Nation zu lieben, sondern die ganze Menschheit und über diese hinaus die ganze Natur.

Die Religion drückt diese Wahrheit auf ihre Weise aus, wenn sie sagt, wir lieben die andern Menschen in Gott. Und die großen Mystiker erklären, sie hätten das Gefühl eines Stromes, der von ihrer Seele zu Gott geht und von Gott zur Menschheit hinabsteigt. (2019, 53; vgl. Kolakowski 1985, 97-99)

Während die statische Religion eng mit dem Kollektiv verbunden ist, wurzelt die dynamische Religion in einer individuellen mystischen Erfahrung. Es ist allerdings wichtig, darauf hinzuweisen, dass Bergson ein eher unübliches Verständnis von Mystik vertritt. Nicht die kontemplative Abwendung von der Welt ist gemeint, sondern ausdrücklich eine aktive Mystik, wie er sie am Beispiel der jüdischen Propheten und ihrem Kampf für die Gerechtigkeit erkennt. Nach Bergson ist die »vollkommene Mystik Handeln« und geht als »tätige Mystik« auf die »jüdischen Propheten« zurück (2019, 237, 251-252; vgl. Steinmair-Pösel 2019, 99).

Der Höhepunkt der dynamischen Religion ist nach Bergson im Christus der Evangelien gegeben und er hebt dabei inhaltlich ausdrücklich die Bergpredigt (Mt 5,21-48) hervor (2019, 60, 250-251). In diesem Abschnitt des Matthäusevangeliums wird im Aufruf zur Feindesliebe auch ausdrücklich der Übergang von der geschlossenen zur offenen Gesellschaft angesprochen:

Ihr habt gehört, dass gesagt worden ist: *Du sollst deinen Nächsten lieben* und deinen Feind hassen. Ich aber sage euch: Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen, damit ihr Kinder eures Vaters im Himmel werdet. (Mt 5,43-45)¹

Bergson betonte, dass »der Übergang vom Geschlossenen zum Offenen, dem Christentum zu verdanken« sei (2019, 78).² Das Christentum sprengt die engen Grenzen traditioneller Freund-Feind-Muster und führe zur offenen Gesellschaft. Bergson scheint hier aber noch zu sehr einer christlichen Überlegenheitsthese anzuhängen. Aus heutiger Sicht lässt sich mit Bergsons Hinweis auf die Mystik jene mit den achsenzeitlichen Religionen in die Welt gekommene Entwicklung ansprechen, die einen allmählichen Auszug aus der Welt der geschlossenen Gesellschaften eingeleitet hat (Bellah 2011).³

Ähnlich wie Bergson unterscheidet auch Girard zwischen zwei verschiedenen Typen von Religion. Bergsons Gegenüberstellung von

(1) In der christlichen Tradition wurden diese Verse häufig als Absetzung vom Judentum verstanden. Die neue Einheitsübersetzung von 2016 zeigt dagegen durch die präzise Kursivsetzung, dass nur das Gebot der Nächstenliebe und nicht der Hass gegen Feinde auf die Hebräische Bibel verweist. Die Worte Jesus müssen anthropologisch verstanden werden und kritisieren die menschliche Neigung zu Pseudospeziation und parochialem Altruismus.

(2) Der französische Philosoph Michel Serres (2006), 2, verweist ähnlich auf Paulus, um zu zeigen, dass im Christentum kollektive Identitäten hin zur universalen Individualität aufgebrochen wurden: »There is neither Jew nor Greek,« says Paul, »there is neither bond nor free, there is neither male nor female« (Gal. 3:28). All he mentions here are classes, sexes, languages, or nations – in short, all categories or groups. What he means is that there is no longer any belonging in the earlier sense, leaving only the identity I = I: »But by the grace of God I am what I am« (1 Cor. 15:10). For Paul, the only thing left is this »new creature: I, the adoptive Son of God, through faith in Jesus Christ; I, full of faith and without works, without pride; I, empty, poor, and nothing: universal.«

(3) Der durch Karl Jaspers geprägte Begriff der Achsenzeit umfasst den Zeitraum von 500 vor Christus bis hin zum Aufstieg des Islams. Für die Überlegungen dieses Beitrags ist er insofern wichtig, als erst in der Achsenzeit die empirische Vorstellung einer Menschheit und damit der moralische Universalismus im vollen Sinn entstanden sind. Siehe: Jaspers (1963); Eisenstadt (2005); Joas (2017), 279-354, 482. »An die Stelle der Blutsbrüderschaft gegen Feinde kann die Idee der Menschheit treten, die alle ethnischen Partikularitäten universalistisch überschreitet.« Joas (2013), 274.

statischer und dynamischer Religion entspricht in Girards frühem Werk dem Unterschied zwischen einer »vom Menschen kommenden Religion« und einer »von Gott kommenden Religion«, den er in seinem letzten Buch dann systematisch zur Unterscheidung zwischen »sakral« und »heilig« weiterentwickelt (2009, 111-112; 2014). Ähnlich wie Bergson betonte auch Girard, dass die jüdisch-christliche Offenbarung die Gewaltstruktur früher, vorachsenzeitlicher Religionen aufdeckte, dadurch geschlossene Gesellschaften aufbrach und im positiven Sinne zur Globalisierung unserer Welt beitrug (2009, 253; 2002, 208). Gegenüber dem Sakralen der frühen Religionen spricht er im Blick auf die jüdisch-christliche Offenbarung vom Heiligen.

⇒ 3 Globalisierung und Rechtspopulismus

So klar sich statische und dynamische Religion systematisch einander gegenüberstellen lassen, so wenig entspricht das allerdings der tatsächlichen historischen Entwicklung. Immer wieder drängten die Muster der geschlossenen Gesellschaft bzw. der statischen Religion in den Vordergrund, weil sie ohne große Umkehr der Menschen zumindest für kurze Zeit und auf leichtere Weise Zusammenhalt innerhalb einer Gruppe oder Nation ermöglichten. Im Blick auf die religiöse Entwicklung hat Bergson deshalb den Begriff der »gemischten Religion« eingeführt (2019, 225). Als konkretes Beispiel verweist er auf das paradoxe Faktum, dass sich christliche Nationen im Ersten Weltkrieg jeweils auf einen ihnen zur Seite stehenden Gott beriefen, der wie ein »Nationalgott des Heidentums« verstanden wurde, obwohl alle Kriegsgegner gleichzeitig von einem »allen Menschen gemeinsamen Gott« sprachen, der eigentlich sofort zur Beendigung des Krieges hätte führen müssen. Auch Girard sieht das historische Christentum zwischen den vorachsenzeitlichen Opferreligionen und der jüdisch-christlichen Offenbarung angesiedelt (Palaver 2008, 318-321). Wichtig ist aber auch Girards Einsicht, dass es letztlich kein Zurück mehr zum relativen Frieden der geschlossenen Gesellschaft gibt, sobald ihr verborgener Mechanismus aufgedeckt ist. Das bedeutet aber nicht, dass damit ein einfacher und bequemer Weg hin zum ewigen Frieden geebnet ist. Gerade die Totalitarismen des 20. Jahrhunderts haben gezeigt, dass die vergeblichen Mühen eines Zurück zur geschlossenen Gesellschaft bloß zur Eskalation der Gewalt und zur Multiplikation der Opfer führen (Girard 2009, 175-176).

Mit der Schwächung traditioneller Formen der Vergemeinschaftung verstärkt sich die allgemeine Konkurrenz zwischen den Menschen, die nun zunehmend weniger Inseln der Kooperation in ihren jeweili-

gen Gemeinschaften vorfinden. Die moderne Welt hat sich zunehmend in eine globale »Ellenbogen-Gesellschaft« verwandelt (Thureau-Dangin 1998). Genau diese Ausweitung der Konkurrenz schürt Statusängste und in Folge Ressentiments und erklärt – wie das die deutsche Soziologin Cornelia Koppetsch überzeugend gezeigt hat – warum der Rechtspopulismus vor allem in der gesellschaftlichen Mitte seinen Nährboden findet (2017). Der indisch-englische Autor Pankaj Mishra spricht im Anschluss an Girard vom »Zeitalter des Zorns«, wenn er unsere gegenwärtige Welt beschreibt (2017). Die Globalisierung verstärkt paradoxerweise verzweifelte Versuche, wieder solidarische Gemeinschaften in feindlicher Abgrenzung voneinander aufzubauen oder zu erneuern. Girard beschreibt am Beispiel des Romanwerkes von Marcel Proust, wie sich in Folge zunehmender Konkurrenz und damit einhergehender Entwurzelung eine relative milde Form von Patriotismus in einen immer aggressiveren Chauvinismus verwandelte. Er vergleicht dabei die am Beginn von Prousts umfassendem Romanwerk *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* beschriebene traditionelle Ländidylle von Combray mit der immer stärker ressentimentgeladenen Atmosphäre in den Pariser Salons:

Combray wird uns stets als ein patriarchales Regime geschildert, von dem sich nicht sagen läßt, ob es autoritär oder liberal ist, denn es funktioniert ganz von allein. Der Salon Verdurin hingegen ist eine rasende Diktatur: die Patronne ist ein totalitäres Staatsoberhaupt, das mit einer gekonnten Mischung aus Demagogie und Grausamkeit herrscht. Erwähnt Proust das Loyalitätsgefühl, das Combray einflößt, spricht er von *Patriotismus*; wendet er sich dem Salon Verdurin zu, dann spricht er von *Chauvinismus*. Die Unterscheidung zwischen Patriotismus und Chauvinismus drückt sehr treffend den subtilen und zugleich radikalen Unterschied zwischen Combray und den Salons aus. Der Patriotismus gehört dem Bereich der externen Vermittlung, der Chauvinismus jenem der internen Vermittlung an. Der Patriotismus ist bereits Eigenliebe, aber er ist noch aufrichtiger Helden- und Heiligenkult. Sein Eifer hängt nicht von der Rivalität mit anderen Vaterländern ab. Der Chauvinismus hingegen ist die Frucht einer derartigen Rivalität. Er ist eine negative Empfindung, die

auf dem Haß, das heißt auf der insgeheimen Anbetung des *Anderen*, beruht. (2012, 207-208; vgl. 2016, 11)⁴

Eine Welt der Konkurrenz und des Ressentiments führt zur verzweifelten Sehnsucht nach jenen alten, religiös bestimmten Welten, die den Schutz des Sakralen boten. Nationalismen im Verbund mit bestimmten Formen von Religion bekommen dann die Oberhand. Immer wieder haben sich nationalistische Mythen stärker als klassenkämpferische Rufe für mehr soziale Gerechtigkeit erwiesen. Carl Schmitt hat dies während der Weimarer Republik ausgesprochen (1985, 88). Alain Finkielkraut behauptete 1987 im Blick auf die Dritte Welt, dass de Maistre über Marx gesiegt habe (1989, 80). Mit de Maistre nannte Finkielkraut jenen reaktionären katholischen Denker, an den Schmitt direkt anschließen konnte und der den Gedanken einer universalen Menschheit entschieden ablehnte (Schmitt 1990, 71-72). Für de Maistre gibt es

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. (Maistre 1991, 60)

Gegenwärtige Krisen zeigen auch, wie leicht nationalistische Tendenzen die Oberhand gewinnen. Die Finanzkrise von 2007/2008 hat in vielen Ländern Rechtspopulismen gestärkt und sozialistische Projekte eher in den Hintergrund gedrängt. In der gegenwärtigen Corona-Pandemie ist zu hoffen, dass am Ende nicht die nationalistischen Schnellschüsse überwiegen werden, sondern verstanden wird, dass eine globale Herausforderung eine universale Solidarität Antwort braucht.

In rechtspopulistischen Bewegungen wird Religion natürlich auch instrumentalisiert, um Menschen beispielsweise für eine christliche Leitkultur zu begeistern, die sich klar gegen den Islam abgrenzt (Marzouki u. a. 2016). Aber wir blieben zu oberflächlich, würden wir hier bloß von Instrumentalisierung sprechen. Diese ist nämlich nur dann erfolgreich, wenn sie auch auf entsprechende Haltungen trifft.

Rechtspopulistische Bewegungen propagieren heute jene Denker, die die Neigungen zur Pseudospeziation bzw. zum parochialen Altruismus

(4) Girards Unterscheidung zwischen externer und interner Vermittlung bezieht sich auf die Distanz bzw. Nähe zwischen Menschen in Bezug auf das nachahmende Begehren. Je geringer die Distanz zwischen ihnen, desto mehr nimmt die Rivalität zu. Siehe Palaver (2008), 86-89.

mus stärken. Carl Schmitt ist einer der Vordenker eines christlichen Nationalismus, der trotz seiner Behauptung für eine »katholische Verschärfung« zu stehen, sich problemlos mit der Theologie des Nationalismus des Protestanten Wilhelm Stapel verband, die beide eine größere Nähe zu den statischen Religionen der menschlichen Frühzeit als zur jüdisch-christlichen Offenbarung hatten (Schmitt 2015, 124; Stapel 1932). Bewusst trat Schmitt für ein Heidenchristentum ein, das sich klar von der prophetischen Tradition im Judentum distanzierte (1995, 16-23; vgl. Palaver 1998, 50-65). Schmitt steht für ein Wiedererleben des Sakralen, das sich deutlich von der Heiligkeit der dynamischen Religion unterscheidet. In Carl Schmitts *Begriff des Politischen* zeigt sich das für statische Religionen konstitutive Feinddenken in seiner Abwehr der neutestamentlichen Feindesliebe aus, die er zu einem bloßen Gebot für private Beziehungen erklärt, weil auch in der Geschichte der Christenheit »niemals ein Christ auf den Gedanken gekommen« sei, »aus Liebe zu den Sarazenen oder den Türken Europa, statt es zu verteidigen, dem Islam« auszuliefern (Schmitt 1987, 29). In seinem Buch *Land und Meer* feierte er Byzanz als »Aufhalter« gegen den Islam, denn sonst wäre »Italien der islamischen Welt einverleibt worden« (1993, 19).

Auch heute berufen sich Menschen wieder verstärkt auf ihre religiösen Traditionen, um Nationalismen oder andere Formen der kulturellen Abgrenzung zu verstärken. In Ungarn und Polen präsentieren sich beispielsweise Orbán und Kaczyński als jene christlichen »Aufhalter«, die »Widerstand gegen eine drohende islamische Machtübernahme in Europa leisten« (Krästev/Holmes 2019, 71). Samuel Huntingtons Buch *Der Kampf der Kulturen* bündelt dieses sich aktuell verstärkende Verständnis von Religion. Für ihn ist Identität wesentlich von Feindschaft bestimmt: »Wir wissen, wer wir sind, wenn wir wissen, wer wir nicht sind und gegen wen wir sind.« (Huntington 1996, 21) Religionen beantworten nach Huntington in der modernen Welt zunehmend die Frage der Identität und folgen dem Freund-Feind-Muster: »Alle Religionen, was immer ihre universalistischen Ziele sein mögen, postulieren eine grundlegende Unterscheidung zwischen Gläubigen und Ungläubigen, zwischen einer überlegenen In-Gruppe und einer anderen, minderwertigen Out-Gruppe.« (1996, 147)

Diesem statischen Religionsverständnis, das sich gut als Identitätsmarker zur Abgrenzung von anderen eignet, mangelt aber der spirituelle oder mystische Kern, der seit der Revolution der Achsenzeit zunehmend den Kern der heutigen Weltreligionen bildet. Populisten berufen sich gerne auf kulturelle christliche Merkmale, um beispielsweise die europäische Identität vom Islam abzugrenzen, christlicher

Glaube oder eine konkrete religiöse Praxis sind zweitrangig und meist gar nicht vorhanden (Roy 2016, 190-193; 2019, 4). Wo aber Religionen das Heil im Bündnis mit Nationalisten suchen, riskieren sie die Selbstsäkularisierung, denn Identität ist nach Olivier Roy keine Wächterin des Glaubens (2019, 36).⁵ Wichtig ist Roys Hinweis (2019, 118-124), dass sich Vertreter der katholischen Kirche in Ländern wie Polen, Italien, Frankreich, Deutschland oder Österreich deutlich von populistischen Vereinnahmungen des Christentums distanzieren. Ein gutes Beispiel ist die Predigt des Wiener Kardinals Christoph Schönborn, der sich 2009 in seiner Predigt zu Christi Himmelfahrt deutlich von der rechtspopulistischen FPÖ distanzierte, die das Kreuz für ihre Anti-Migrations-Propaganda zu verwenden versuchte:

Gilt es nicht, gerade in unserer Zeit, in der menschenverachtendes Gedankengut, genauer müsste man sagen ›Gedankenungut‹, sich wieder ausbreitet, das Zeichen des Kreuzes als das Zeichen der Versöhnung, der Sühne, der Feindesliebe anzusehen? Die ausgespannten Arme Jesu am Kreuz sind das Zeichen einer alle Menschen annehmenden und an sich ziehenden Liebe. Dieses Zeichen darf daher auch nicht politisch missbraucht werden, quasi als Kampfsymbol gegen andere Religionen, gegen andere Menschen.⁶

Ein aktuelles Beispiel für eine klare kirchliche Distanz zu populistischen Versuchen, Religion politisch zu vereinnahmen, ist auch die deutliche Kritik, die Donald Trump widerfuhr, als er kürzlich friedliche Demonstranten gewaltsam vertreiben ließ, um vor der St. John's Church in Washington mit der Bibel zu posieren, ohne selbst in der Bibel zu lesen oder auch nur die Kirche zu betreten, oder als er am nächsten Tag den Saint John Paul II National Shrine in Washington besuchte (Crowley/Dias 2020). Entschieden wies die für die St. John's Church zuständige Bischöfin der amerikanischen Episkopalkirche Mariann Edgar Budde Trumps Foto-Show zurück (Budde 2020). Scharfe Kritik äußerte auch der katholische Erzbischof Wilton Gregory

(5) Roy (2019), 38.: There are »Europeans for whom Christianity is an identity reference and not at all a religious reference.« Nach ebd. 118., reduziert sich für Populisten Christentum auf Identität, ohne noch Religion zu sein. Er verweist dazu auf folgenden Ausspruch von Montaigne (1998), 220.: »Christen sind wir im gleichen Sinne, wie wir Périgorden oder Deutsche sind.« – Roy (2019), 121: »Many populists defend churches against mosques, as long as they remain empty, or at least quiet.«

(6) <https://www.erzdioezese-wien.at/pages/inst/14428675/text/predigten/article/20365.html>

an Trumps auf Medienecho zielenden Besuch der Pilgerstätte für Johannes Paul II.

Um ein nichtchristliches Beispiel für die Distanz zur statischen Religion zu nennen, möchte ich auf den muslimischen Philosophen Souleyman Bachir Diagne hinweisen, dessen Denken deutlich von Henri Bergson inspiriert ist und der das statische Religionsverständnis Huntingtons und dem damit verbundenen Kampf der Kulturen klar zurückweist, um mittels einer dynamischen Spiritualität den Dialog zwischen Kulturen und Religionen zu fördern. Während für Huntington »Identität ... fundamental religiös« sei und Religion »eine Art *Versteinigung*« erzeugt, »die zur fatalen Opposition der Identifikationen führt«, entdeckte Diagne die »eigentliche spirituelle Dimension« von Religion im »Prinzip der Bewegung, der Dezentrierung, des Fließens« (2007, 133). Bergsons Vorstellung vom Lebensschwung – dem *élan vital* – ist hier deutlich spürbar. Die großen Weltreligionen weisen nach Diagne diese dynamische Spiritualität auf. Es ist diese spirituelle Dimension der Religionen, die uns aus den Sackgassen der Pseudospeziation und des parochialen Altruismus herausführen kann:

Spiritualität ist die Kunst, zu sich selbst und zu dem Dogmatismus, der Intoleranz oder gar der Gewalt, die oft mit leidenschaftlichen Überzeugungen einhergehen, Distanz zu halten. Sie ist also eng mit dem Wert der Toleranz verbunden, weil sie eine Haltung der Aufmerksamkeit lehrt gegenüber den unterschiedlichen Weisen, in denen sich die Wahrheit in den Dingen spiegelt. Ich schlage dieses Modell der Widerspiegelung vor, um der Gegenüberstellung von Relativismus und Universalismus zu entkommen. ... Eine Sichtweise, die das Spirituelle in der Religion betont, ermöglicht es uns, der Zwickmühle zu entkommen, in die uns Huntingtons Paradigma geführt hat: Entweder führen die Religionen untereinander Krieg, oder aber wir führen einen Krieg gegen die Religionen. (2007, 134)

⇒ 4 Ein offener, der Gerechtigkeit untergeordneter Patriotismus

Nachdem gerade die globalistische Auflösung traditioneller Gemeinschaftsformen indirekt populistische Nationalismen fördert, stellt sich die Frage, wie die Tatsache, dass wir Gruppenwesen sind mit der christlichen Botschaft zu vereinbaren ist. Wo christliche Strömungen stärker an die statische Religion angeschlossen haben, drohen immer wieder nationalistische Verhärtungen, die nur allzu leicht in der einen oder anderen Form in Gewalt und Kriegen enden. Die Alternative da-

zu ist aber nicht ein entwurzelter Globalismus, der den Menschen als Gruppenwesen nicht gerecht wird.

Zur Beantwortung dieser Frage kann zuerst auf aktuelle Diskussionen über den Kosmopolitismus hingewiesen werden. Autoren, die die menschliche Neigung zu geschlossenen Gesellschaften klar erkennen, betonen gleichzeitig, wie wichtig eine kosmopolitische Orientierung ist. Appiah unterstreicht nicht nur das Faktum, dass wir Menschen Gruppenwesen sind, sondern betont auch, dass die damit verbundene Neigung zu sich abschließenden und sich überhebenden Gruppe kosmopolitisch korrigiert werden muss: »Der kosmopolitische Impuls, der unser gemeinsames Menschsein vorantreibt, ist kein Luxus mehr. Er ist zur Notwendigkeit geworden.« (2019, 296) Ähnlich erkennt Jan Assmann, dass die »Forderung nach Überwindung der Pseudospeziation durch Ausbildung einer kosmopolitischen Kultur nichts an Aktualität verloren« hat (2010, 187). Eine kosmopolitische Orientierung lässt sich aber nicht einfach partikulären Identitäten entgegensetzen, sondern muss in Verbindung mit diesen zu einer offenen Gesellschaft beitragen. Autorinnen wie Martha Nussbaum oder Seyla Benhabib plädieren daher für einen Kosmopolitismus, der im Zusammenspiel mit partikulären politischen Einheiten seine universalistische Perspektive wirksam werden lässt (Nussbaum 2008; Benhabib 2016; Winkler 2019). Ein illusionsloser Kosmopolitismus eröffnet auch die Möglichkeit, einen so umstrittenen Begriff wie den Begriff des Patriotismus neu zu denken. So distanziert sich Nussbaum von ihrem früheren Verständnis des Kosmopolitismus, indem sie ihn mit einem global empfindsamen Patriotismus in Verbindung bringt. In dieser Hinsicht berührt sie sich mit Bergsons Versuch eines offenen Patriotismus, der für meine Überlegungen vor allem hinsichtlich seines Bezugs zur Religion bedenkenswert ist.

Bergsons Buch *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* ist eine versteckte Kritik an Durkheims These, dass sich der Konflikt zwischen Patriotismus und Kosmopolitismus leicht in Richtung eines kosmopolitischen Patriotismus auflösen lasse (Durkheim 1999, 106-110; 2008, 124-128; vgl. Lefebvre 2012, 32-48). Bergson kritisierte Durkheims Vernachlässigung der biologischen Grundlagen von Moral und Religion und wirft vor allem ein, dass von einer partikulären Gruppenzugehörigkeit keine schrittweise Erweiterung hin zur Ebene der Menschheit möglich sei (2019, 30-31, 104). Es braucht die »Ausnahmemenschen«, die aktiven Mystiker, die die Tür zur Ebene der Menschheit öffnen, indem sie andere zur Nachahmung ihrer offenen Perspektive einladen und mitnehmen (2019, 32). Biologisch gibt es eine starke Tendenz hin zur geschlossenen Gesellschaft, aber auch

die Ausnahmemenschen stehen nicht außerhalb der Schöpfungswirklichkeit, sondern können jene schöpferische Dynamik lebendig werden lassen, die erstarrte Gruppenbildungen in Richtung Menschheit aufricht:

Wenn wir von der sozialen Solidarität zur menschlichen Brüderlichkeit fortschreiten, dann brechen wir also mit einer gewissen Natur, nicht aber mit der ganzen Natur. Man könnte sagen, indem man die Ausdrücke Spinozas in anderem Sinne gebrauchte, wir lösten uns von der *natura naturata*, um zur *natura naturans* zurückzukehren. (2019, 58)

Bergsons Betonung der biologischen Neigung zur geschlossenen Gesellschaft lässt ihn nicht zum fatalistischen Apologeten nationalistischer Enge werden. Klar wies er den Nationalismus mit seiner inhärenten Neigung zum Krieg zurück. Besonders scharf kritisierte er daher auch den Imperialismus, der eine »Fälschung der wahren Mystik« ist und sich in dieser »vermummt«, indem er »dem Gott des modernen Mystikers den Nationalismus der alten Götter« zuschreibt (2019, 326-327).⁷ Es ist klar, dass für Bergson der Imperialismus mit der wahren Mystik »unvereinbar« ist, die sich jenem Gott verdankt, »der alle Menschen mit gleicher Liebe liebt und von ihnen verlangt, daß sie sich untereinander lieben« (2019, 327). Im Gegensatz zum Imperialismus, der die wahre Mystik in fälscherischer Absicht nachahmt, gesteht Bergson dem Patriotismus zu, »mystisch gefärbt« zu sein, wodurch er sich vom kriegstreibenden Nationalismus unterscheidet und »sowohl eine Tugend des Friedens wie des Krieges« ist und in positiver Nachahmung der Mystiker fähig wird »mit einem so eingewurzelt Gefühl wie dem Stammesegoismus fertig zu werden« (2019, 290-291). Die Vaterlandsliebe bleibt zwar von der »Liebe zur Menschheit« unterschieden, aber kann sich durch die mystische Einfärbung gegenüber dem Nationalismus wesentlich weiter öffnen (2019, 31, 37, 245).

Bei Bergson bleiben die Überlegungen zu einem offenen Patriotismus noch etwas vage. Mit der französischen Philosophin und Mystikerin Simone Weil können wir einem gut verstandenen Patriotismus noch genauer nachgehen. Sie setzte sich eingehend mit dem Problem der Entwurzelung auseinander, ohne deshalb dem Nationalismus zu verfallen. In ihrem Buch *Die Verwurzelung* plädiert sie für einen Patrio-

(7) In der deutschen Übersetzung lautet die entsprechende Stelle »Nachahmung der wahren Mystik«, doch im französischen Original lautet der hier mit »Nachahmung« übersetzte entsprechende Begriff »contrefaçon«, der präziser mit »Fälschung« übersetzt wird. Bergson (2013) 331.

tismus, der der Gerechtigkeit untergeordnet ist (2011, 142; vgl. 125).⁸ Wo diese Unterordnung fehlt, wandelt sich der Patriotismus in einen Nationalismus oder Imperialismus, wie sich das an der kolonialen Vergangenheit Frankreichs zeigt. Die Gefahr besteht darin,

sein Heimatland der Gerechtigkeit vorzuziehen oder anzunehmen, daß niemals und in keinem Fall ein Grund bestehe, zwischen dem einen und dem anderen zu wählen. Wenn das Vaterland etwas Heiliges [*sacré*] hat, müssen wir anerkennen, daß es Völker gibt, die wir ihres Vaterlandes beraubt haben. Wenn es etwas Derartiges nicht gibt, dürfen wir keine Rücksicht auf unser Land nehmen, sobald sich ein Problem der Gerechtigkeit stellt. (Weil 2010, 34)

Wo der Patriotismus der Gerechtigkeit untergeordnet ist, wird er innerstaatlich zum Verfassungspatriotismus, der allen Menschen im Staat unabhängig von ihrer ethnischen oder religiösen Herkunft denselben rechtsstaatlichen Schutz gewährt und nicht mittels einer christlichen Leitkultur Muslime, Andersgläubige oder Menschen ohne Bekenntnis diskriminiert (Müller 2010). Der offene Patriotismus schließt im Unterschied zu seiner nationalistischen Version den innergesellschaftlichen Pluralismus nicht aus und setzt auch keine ethnische oder religiöse Homogenität voraus. Im internationalen Zusammenhang bedeutet die Unterordnung unter die Gerechtigkeit, dass sich Staaten für das Zusammenwirken innerhalb der weltweiten Staatengemeinschaft öffnen. Auch die Beachtung und aktive Unterstützung der universalen Menschenrechte unterscheidet den offenen Patriotismus vom Nationalismus. Konkret braucht beispielsweise der weltweite Schutz von Flüchtenden eine kosmopolitische Ebene, die die Enge der Nationalstaaten relativiert (Hollenbach 2016).

Im Anschluss an Bergsons Unterscheidung zwischen statischer und dynamischer Religion hat sich über Jacques Maritain und andere Denker eine geschwisterliche Moderne im Katholizismus herausgebildet, die lange im Unterschied zur paternalistischen Variante in der Minderheit blieb, aber heute zunehmend die kirchliche Lehre auch hinsichtlich der wichtigen Unterscheidung zwischen Nationalismus und Patriotismus prägt (Chappel 2018). Robert Schuman, einer der Gründerväter der Europäischen Union gehörte zu dieser geschwisterlichen Linie. In seinem Buch *Für Europa* betont er den Unterschied

(8) Ähnlich und fast gleichzeitig trat auch Albert Camus 1943 in seinem Brief an einen deutschen Freund für einen der Gerechtigkeit untergeordneten Patriotismus ein: »Ich möchte mein Land lieben können, ohne aufzuhören, die Gerechtigkeit zu lieben.« Camus (1992), 11.

zwischen Nationalismus und Patriotismus. Er empfahl, der Jugend einen »wahren Patriotismus« zu lehren und unterschied diesen deutlich vom Nationalismus:

Man muß die Gemüter für die europäischen Lösungen vorbereiten, indem man überall nicht nur den Anspruch einer Hegemonie und den Glauben an die Überlegenheit bekämpft, sondern auch die Enge des politischen Nationalismus, des autarken Protektionismus und kulturellen Isolationismus. Alle diese Tendenzen, die uns durch die Vergangenheit überliefert wurden, müssen wir durch den Gedanken der Solidarität ersetzen, d. h. die Überzeugung, daß der wahre Vorteil jedes einzelnen darin besteht, in der Praxis die gegenseitige Abhängigkeit aller anzuerkennen und zu akzeptieren. Der Egoismus macht sich nicht mehr bezahlt. (1963, 55-56).

Auch für den polnischen Papst Johannes Paul II. war die klare Unterscheidung zwischen Nationalismus und Patriotismus bedeutsam. Gerade vor dem Hintergrund der polnischen Geschichte betonte er das Konzept der Nation. Wie die Familie waren für ihn auch Nation und Vaterland »unersetzliche Realitäten« (2005, 91). Gleichzeitig war er sich aber auch der Gefahr des Nationalismus bewusst:

Das 20. Jahrhundert hat uns unter diesem Aspekt Erfahrungen beschert, die auch im Licht ihrer dramatischen Konsequenzen äußerst vielsagend sind. Wie kann man sich von einer solchen Gefahr befreien? Ich meine, dass die rechte Weise der Patriotismus ist. Charakteristisch für den Nationalismus ist nämlich, allein das Wohl der eigenen Nation anzuerkennen und zu verfolgen, ohne die Rechte der anderen zu berücksichtigen. Der Patriotismus als Liebe zum Vaterland weiß dagegen allen anderen Nationen die gleichen Rechte zuzuerkennen, die er für seine eigene beansprucht, und ist darum der Weg zu einer geordneten sozialen Liebe. (2005, 91-92)

Diese Position unterscheidet sich wohltuend von aktuellen nationalistischen Tendenzen in Polen (Stanley 2016). Bedeutsam ist auch, dass Johannes Paul II. sein Kapitel über den Begriff der Nation in seinem Buch *Erinnerung und Identität* mit einem Hinweis auf die Kirche endet, deren Universalität noch einmal alle Zugehörigkeiten zu Nation oder Staat relativiert:

Die Kirche, das auf den Neuen Bund gegründete Gottesvolk, ist das neue Israel, das den Charakter der Universa-

lität besitzt: Alle Nationen haben in ihr das gleiche Bürgerrecht. (2005, 97)

Auch wenn Papst Franziskus den Begriff Patriotismus in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* von 2013 nicht verwendet, schließen seine Überlegungen gut an die hier dargelegte Form eines universal offenen Patriotismus an (McCormick 2020). Franziskus weist jede nationalistische Enge zurück, indem er dazu aufruft, immer auch über den lokalen und begrenzten Tellerrand hinauszusehen: »Man ... muss immer den Blick ausweiten, um ein größeres Gut zu erkennen, das uns allen Nutzen bringt.« (2013, Nr. 235) Damit befürwortet er aber auf der anderen Seite weder »einen abstrakten und globalisierenden Universalismus« noch eine »Entwurzelung«, sondern schlägt als Modell das »Polyeder« vor, »welches das Zusammentreffen aller Teile wiedergibt, die in ihm ihre Eigenart bewahren« (2013, Nr. 234-236). Konkret geht es ihm um einen

Zusammenschluss der Völker, die in der Weltordnung ihre Besonderheit bewahren; es ist die Gesamtheit der Menschen in einer Gesellschaft, die ein Gemeinwohl sucht, das wirklich alle einschließt. (2013, Nr. 236)

Es ist diese notwendige Verbindung von lokaler Zugehörigkeit und globaler Verbundenheit, die gerade auch den Religionsgemeinschaften als Aufgabe im Blick auf das Gruppenwesen Mensch aufgegeben ist. Getragen von einer dynamischen Spiritualität, einer Mystik des Heiligen geht es um die Stärkung von lokalen Gemeinschaften, die sich für den Dialog und eine universale Geschwisterlichkeit öffnen können. Wo solche Formen von Gemeinschaft lebendig sind, können sie jenen offenen Patriotismus stärken, der der Gerechtigkeit untergeordnet bleibt und sich deutlich vom Nationalismus unterscheidet.

⇒ Literaturverzeichnis

Appiah, Kwame Anthony (2019): *Identitäten. Die Fiktionen der Zugehörigkeit*. Übersetzt von M. Bischoff. München: Hanser Berlin.

Assmann, Jan (2010): *Religio duplex. Ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung*. Berlin: Verlag der Weltreligionen.

Bellah, Robert N. (2011): *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.

Benhabib, Seyla (2016): *Kosmopolitismus ohne Illusionen: Menschenrechte in unruhigen Zeiten* (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. Berlin: Suhrkamp.

Bergson, Henri (2013): *Les deux sources de la morale et de la religion* (Quadrige [Grands textes]. Paris: Puf.

— (2019): *Die beiden Quellen der Moral und der Religion*. Übersetzt von E. Lerch (Philosophische Bibliothek 592). Hamburg: Meiner.

Bowles, Samuel (2008): »Conflict: Altruism's Midwife«, in: *Nature* 456 (7220): 326–327.

Bowles, Samuel/Gintis, Herbert (2011): *A Cooperative Species: Human Reciprocity and its Evolution*. Princeton: Princeton University Press.

Budde, Mariann Edgar (2020): »Trump's Outrageous Church Visit«, in: *New York Times* (vom June 6), A21.

Camus, Albert (1992): *Fragen der Zeit*. Übersetzt von G.G. Meister. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Chappel, James (2018): *Catholic Modern: The Challenge of Totalitarianism and the Remaking of the Church*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Crowley, Michael/Dias, Elizabeth (2020): »Catholic and Episcopal Clergy Fiercely Denounce Trump's Church Visits«, in: *New York Times* (vom June 3), A20.

Darwin, Charles (2012): *Die Abstammung des Menschen und die sexuelle Selektion. Eine Auswahl*. Übersetzt von C.W. Neumann (Reclams Universal-Bibliothek 18869). Stuttgart: Reclam.

Diagne, Souleymane Bachir (2007): »Ein religiöses Jahrhundert? Aber wird es auch spirituell sein?«, in: J. Bindé (Hg.): *Die Zukunft der Werte. Dialoge über das 21. Jahrhundert*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 127–136.

Durkheim, Emile (1999): *Physik der Sitten und des Rechts. Vorlesungen zur Soziologie der Moral*. Übersetzt von M. Bischoff (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1400). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

— (2008): *Erziehung, Moral und Gesellschaft: Vorlesung an der Sorbonne 1902/1903*. Übersetzt von L. Schmidts (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 487). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Eibl-Eibesfeldt, Irenäus (1970): *Liebe und Hass. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen*. München:

— (1975): *Krieg und Frieden aus der Sicht der Verhaltensforschung*. München: Piper.

Eisenstadt, Shmuel N. (2005): »Die Achsenzeit in der Weltgeschichte«, in: H. Joas und K. Wiegandt (Hg.): *Die kulturellen Werte Europas* (Fischer 16402). Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag, 40–68.

Erikson, Erik H. (1966): »Ontogeny of Ritualization in Man«, in: *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences* 251 (772): 337–349.

— (1978): *Gandhis Wahrheit. Über die Ursprünge der militanten Gewaltlosigkeit*. Übersetzt von J. Behrens. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Finkelkraut, Alain (1989): *Die Niederlage des Denkens*. Übersetzt von N. Volland. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Franziskus (2013): *Apostolisches Schreiben Evangelii gaudium* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 194). Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.

Girard, René (1987): *Das Heilige und die Gewalt*. Übersetzt von E. Mainberger-Ruh. Zürich: Benziger.

— (2002): *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums*. Übersetzt von E. Mainberger-Ruh. München: Carl Hanser Verlag.

— (2009): *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhältnisses. Erkundungen zu Mimesis und Gewalt mit Jean-Michel Oughourlian und Guy Lefort*. Übersetzt von E. Mainberger-Ruh. Freiburg: Herder.

— (²2012): *Figuren des Begehrens. Das Selbst und der Andere in der fiktionalen Realität*. Übersetzt von E. Mainberger-Ruh (Beiträge zur mimetischen Theorie 8). Münster: LIT Verlag.

— (2014): *Im Angesicht der Apokalypse. Clausewitz zu Ende denken: Gespräche mit Benoît Chantre*. Übersetzt von S. Günthner. Berlin: Matthes & Seitz.

— (2016): »Belonging«, in: *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture* 23: 1–12.

Hollenbach, David S. J. (2016): »Borders and Duties to the Displaced: Ethical Perspectives on the Refugee Protection System«, in: *Journal on Migration and Human Security* 4 (3): 148–165.

Huntington, Samuel P. (1996): *Der Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. Übersetzt von H. Fliessbach. München: Europa Verlag.

Jaspers, Karl (³1963): *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München: Piper.

Joas, Hans (2013): »Sakralisierung und Entsakralisierung. Politische Herrschaft und religiöse Interpretation«, in: F.W. Graf und H. Meier

(Hg.): *Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart*. München: Beck, 259–285.

— (2017): *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*. Berlin: Suhrkamp Verlag.

Johannes Paul II. (2005): *Erinnerung und Identität. Gespräche an der Schwelle zwischen den Jahrtausenden*. Übersetzt von I. Stampa. Augsburg: Weltbild.

Kolakowski, Leszek (1985): *Henri Bergson. Ein Dichterphilosoph*. Übersetzt von U. Ludz. München: Piper.

Konner, Melvin (2015): »Violent Origins: Mimetic Rivalry in Darwinian Evolution«, in: P. Gifford und P. Antonello (Hg.): *How We Became Human: Mimetic Theory and the Science of Evolutionary Origins*. East Lansing: Michigan State University Press, 137–160.

Koppetsch, Cornelia (2017): »Aufstand der Etablierten? Rechtspopulismus und die gefährdete Mitte«, in: Soziopolis online unter <https://soziopolis.de/beobachten/kultur/artikel/aufstand-der-etablierten/> (Zugriff am 11.2.2020)

Krästev, Ivan/Holmes, Stephen (2019): *Das Licht, das erlosch. Eine Abrechnung*. Übersetzt von K. Schuler. Berlin Ullstein.

Lefebvre, Alexandre (2012): »Bergson and Human Rights«, in: A. Lefebvre und M.A. White (Hg.): *Bergson, Politics, and Religion*. Durham: Duke University Press, 193–214.

Lorenz, Konrad (1966): »Evolution of Ritualization in the Biological and Cultural Spheres«, in: *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences* 251 (772): 273–284.

— (1973): *Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens*. München: Piper.

Maistre, Joseph de (1991): *Betrachtungen über Frankreich*. Übersetzt von F.v. Oppeln-Bronikowski. Wien: Karolinger.

Marzouki, Nadia/McDonnell, Duncan/Roy, Olivier, Hg. (2016): *Saving the People: How Populists Hijack Religion*. London Hurst & Company.

McCormick, William (2020): »The Populist Pope?: Politics, Religion, and Pope Francis«, in: *Politics and Religion*: 1–23.

Mishra, Pankaj (2017): *Das Zeitalter des Zorns. Eine Geschichte der Gegenwart*. Übersetzt von L.S. Bischoff und M. Bischoff. Frankfurt am Main: S. Fischer.

Montaigne, Michel de (1998): *Essais*. Übersetzt von H. Stilett. Frankfurt am Main: Eichborn Verlag.

Müller, Jan-Werner (2010): *Verfassungspatriotismus* (edition suhrkamp 2612). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Nussbaum, Martha C. (2008): »Toward a Globally Sensitive Patriotism«, in: *Daedalus* 137 (3): 78–93.

Palaver, Wolfgang (1998): *Die mythischen Quellen des Politischen. Carl Schmitts Freund-Feind-Theorie* (Beiträge zur Friedensethik 27). Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.

— (2008): *René Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen* (Beiträge zur mimetischen Theorie 6). Münster: LIT Verlag.

— (2015): »Parochial Altruism and Christian Universalism: On the deep difficulties of creating solidarity without outside enemies«, in: P. Dumouchel und R. Gotoh (Hg.): *Social Bonds as Freedom: Revisiting the Dichotomy of the Universal and the Particular*. New York: Berghahn Books, 153–173.

Roy, Olivier (2016): »Beyond Populism: The Conservative Right, the Courts, the Churches and the Concept of Christian Europe«, in: N. Marzouki u.a. (Hg.): *Saving the People: How Populists Hijack Religion*. London Hurst & Company, 185–201.

— (2019): *Is Europe Christian?* London: Hurst & Company.

Schmitt, Carl (1985): *Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*. Berlin: Duncker & Humblot.

— (1987): *Der Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker & Humblot.

— (1990): *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker & Humblot.

— (1993): *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*. Stuttgart: Klett-Cotta.

— (1995): *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols. Mit einem Anhang sowie einem Nachwort des Herausgebers*. Köln: Klett-Cotta.

— (2015): *Glossarium. Aufzeichnungen aus den Jahren 1947 bis 1958*. Berlin: Duncker & Humblot.

Schuman, Robert (1963): *Für Europa*. Übersetzt von E. Rapsilber. Hamburg: Nagel Verlag.

Serres, Michel (2006): »Ego Credo«, in: *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture* 12–13: 1–11.

— (2012): *Kleine Chroniken. Sonntagsgespräche mit Michel Polacco*. Übersetzt von R. Voullié. Berlin: Merve.

— (2019): *Hominescence*. Übersetzt von R. Burks. London: Bloomsbury.

Stanley, Ben (2016): »Defenders of the Cross: Populist Politics and Religion in Post-Communist Poland«, in: N. Marzouki u.a. (Hg.): *Saving the People: How Populists Hijack Religion*. London: Hurst & Company, 109–128.

Stapel, Wilhelm (1932): *Der christliche Staatsmann. Eine Theologie des Nationalismus*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt.

Steinmair-Pösel, Petra (2019): *Im Gravitationsfeld von Mystik und Politik. Christliche Sozialethik im Gespräch mit Maria Skobtsova, Dorothee Sölle und Chiara Lubich* (Gesellschaft – Ethik – Religion 16). Paderborn: Ferdinand Schöningh.

Thureau-Dangin, Philippe (1998): *Die Ellenbogen-Gesellschaft. Vom zerstörerischen Wesen der Konkurrenz*. Übersetzt von M. Jeismann. Frankfurt am Main: S. Fischer.

Weil, Simone (2010): »Über die Kolonialfrage in ihrem Zusammenhang mit dem Schicksal des französischen Volkes (1943)«, in: *Lettre International* (89): 34–38.

— (2011): *Die Verwurzelung. Vorspiel zu einer Erklärung der Pflichten dem Menschen gegenüber*. Übersetzt von M. Schneider. Zürich: Diaphanes.

Winkler, Katja (2019): »Kosmopolitismus vs. Nationalismus? Vermittlungsversuche«, in: *Amosinternational* 13 (4): 17–23.

Zitationsvorschlag:

Palaver, Wolfgang (2020): Kollektive Identität aus christlicher Sicht: Von der Pseudospeziation zum offenen Patriotismus. (Ethik und Gesellschaft 1/2020: Kritik der Identitätspolitik). Download unter:

<https://dx.doi.org/10.18156/eug-1-2020-art-8> (Zugriff am [Datum]).



ethikundgesellschaft
ökumenische zeitschrift für sozialetik

1/2020: Kritik der Identitätspolitik

Sebastian Pittl

Was meint Identität? Begriffsgeschichtliche Erkundungen zu einem umkämpften Terminus

Annette Langner-Pitschmann

Eindeutigkeit und Bedeutung. Funktionen der Erzählung kollektiver Identität

Anna Maria Riedl

Identität – kein Wesensmerkmal, sondern Position. Identitätspolitische Organisation von Minderheiten

Gert Pickel

Kollektive religiöse Identitäten als Zentrum rechter Identitätspolitik?

Heinrich Wilhelm Schäfer

Religiöse Identitätspolitiken, Laizismus und politische Macht: ein Vergleich von Bedingungen und Strategien in Lateinamerika

Oliver Hidalgo

Kritik der Identitätspolitik in der Demokratie

Christoph Baumgartner

Kulturell-mehrheitsorientierte Identitätspolitik als Problem für Religionsfreiheit?

Wolfgang Palaver

Kollektive Identität aus christlicher Sicht: Von der Pseudospeziation zum offenen Patriotismus

Hermann-Josef Große Kracht

›Organische‹ oder ›solidaristische‹ Solidarität als Alternative zu kollektiver Identität?

Michelle Becka

Sozialetik ohne Herdenzugehörigkeit. Elemente einer anti-identitären Sozialetik

Walter Lesch

Konturen einer anti-identitären Sozialetik

Matthias Möhring-Hesse

Antiidentitäre Sozialetik