

Patriotismus im 21. Jahrhundert?

Autor(en): **Krugmann, Malte C.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Appenzellische Jahrbücher**

Band (Jahr): **139 (2012)**

PDF erstellt am: **26.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-513299>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Patriotismus im 21. Jahrhundert?

MALTE C. KRUGMANN

«Patriotismus» und «Patriot» sind umstrittene Begriffe, in Deutschland sind sie vor allem auch historisch belastet. Spätestens nach dem Zivilisationsbruch durch den Nationalsozialismus waren sie für lange Zeit tabuisiert, wurde Patriotismus mit einer aggressiv-nationalistischen Machtpolitik identifiziert. Um so überraschender muss es aus heutiger Sicht erscheinen, dass Dolf Sternberger bereits 1947 wieder vom lebendigen Vaterland sprach¹ – jener Dolf Sternberger, der dann 1979 den Begriff des «Verfassungspatriotismus» einführte, der sich spätestens Anfang der 1990er-Jahre als Konsensbegriff für die liberale Öffentlichkeit in Deutschland etablierte. Als Loyalität gegenüber den Verfahren demokratischer Willensbildung und den im Grundgesetz verbrieften Menschen- und Bürgerrechten gilt der Verfassungspatriotismus, insbesondere wie er letztlich von Jürgen Habermas formuliert wurde², bis heute als konsensstiftend für das nationale Selbstverständnis, zumal er auch eine Perspektive für den Weg Deutschlands zur offenen Republik und damit zu einer Menschenrechtsnormen entsprechenden Einwanderungs- und Migrationspolitik eröffnet.

Ein schwieriger Begriff

Dennoch bleiben «Patriotismus» und «Patriot» unter Verdacht und wird über ihren politischen Bedeutungsgehalt gestritten – auf der Strasse, in der politischen Öffentlichkeit und in der Wissenschaft. Rechtslastige bis rechtsradikale Populisten und Demagogen benutzen das Etikett «Patriotismus», um Verunsicherungen und Ängste der Menschen für ihre politischen Ziele zu instrumentalisieren. Während sich nicht wenige auf der anderen Seite des politischen Spektrums hierdurch in der Einschätzung bestätigt sehen, dass Patriotismus immer schon gleichbedeutend mit einem dumpfen nationalistischen Weltbild gewesen ist, veröffentlichen andere Publikationen mit beispielsweise Titeln wie *Patriotismus. Ein linkes Plädoyer* oder *Patriotismus – mehr als ein Gefühl*.³ Der «Pop- und Party-Patriotismus» (*Neue Zürcher Zeitung*) der WM 2006 in Deutschland wurde von der allgemeinen Publizistik zunächst zwar etwas ungläubig beobachtet, letztlich aber ganz überwiegend als neuer «unverkrampter Patriotismus» begrüßt. Kritische Stimmen gab es nur wenige. Kein Jahr später wurden anlässlich des Erscheinens der neuesten Erhebungen zum Rechtsextremismus des Sozialwissenschaftlers Wilhelm Heitmeyer Nationalismus, Chauvinis-

1 Dolf Sternberger: Begriff des Vaterlandes. In: *Die Wandlung* 2/6 (1947), S.367–379.

2 Jürgen Habermas: Staatsbürgerschaft und nationale Identität (1990). In: Ders.: *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*. Frankfurt/M 1992, S. 632–660.

3 Robert Habeck: *Patriotismus. Ein linkes Plädoyer*. Gütersloh/München 2010. Der Autor ist Grünen-Chef in Schleswig-Holstein und gehört seit kurzem der neuen Landesregierung an. – Matthias Greffrath: *Patriotismus – mehr als ein Gefühl*. Deutschlandfunk, 3.10.2006. Der Autor gehört der SPD-Grundwertekommission an und ist Mitglied des Wissenschaftlichen Beirats von attac.

4 Süddeutsche Zeitung, 14.7.2007.

5 So Eckhard Fuhr: Was ist des Deutschen Vaterland? In: Aus Politik und Zeitgeschichte 1-2/2007 (2.1.2007), S.7.

6 Maurizio Viroli: For Love of Country: An Essay on Patriotism and Nationalism. Oxford 1997. Bernard Yack: The Myth of the Civic Nation. In: Critical Review 10/2 (1996), S.193-212. Ders.: Can Patriotism Save Us from Nationalism? Rejoinder to Viroli. In: Critical Review 12/1-2 (1998), S.203-206.

mus, Ausländerfeindlichkeit und Patriotismus in einen Topf gesteckt. «Die Mär vom guten Patrioten» titelte die *Süddeutsche Zeitung* hierzu⁴, als hätte es die WM-Diskussion und die Quintessenz aus ihr, dass der Patriotismus sich wieder einen Platz unter den politischen Leitbegriffen und Tugenden in Deutschland erobert habe⁵, nicht gegeben. Aber dies ist keineswegs allein ein deutsches Phänomen, auch beispielsweise in der internationalen sozialwissenschaftlichen Diskussion stehen sich beide Positionen gegenüber: In modernen Republiken habe sich der Patriotismus als Gegengift gegen nationalistische Strömungen erwiesen, so z. B. das Argument auf der einen Seite, während auf der anderen der Patriotismus gemeinsam mit dem Nationalismus für innergesellschaftliche Ab- und Ausgrenzungsprozesse sowie aggressives aussenpolitisches Dominanzstreben verantwortlich gemacht wird.⁶

Diese Situation ist Grund genug für Vereine, Organisationen, Patriotische Gesellschaften, die sich gerade in Deutschland und der Schweiz oft seit über hundert Jahren und länger praktisch für die politische und soziale Entwicklung im Interesse der Emanzipation der Menschen, des Gemeinwohls und einer republikanisch-demokratischen Ordnung engagieren und sich entsprechend als patriotisch verstehen, sich ihres Selbstverständnisses zu vergewissern. Das Patriotische ist in diesen Organisationen meistens so selbstverständlich, dass ihre Mitglieder nichts Ehrenrühriges an ihm empfinden. Konfrontiert mit der Kritik, «patriotisch» sei doch eine Kampfpapare der Neonazi-Szene, reagiert man daher meistens irritiert und ratlos. Der Weg heraus aus dieser Defensive und hin zu «patriotischen Perspektiven» führt notwendig über die kritische Selbstvergewisserung der eigenen Herkunft und die Reflexion des gewachsenen Selbstverständnisses.

Die Bedeutungsgehalte von Patriotismus unterliegen dem historischen Wandel und waren zu verschiedenen Zeiten ganz unterschiedlich ausgeprägt. Die Funktionen des Patriotismus haben sich aber nicht nur in Abhängigkeit von sozialen und politischen Entwicklungen verändert, sondern sind auch in starkem Mass abhängig von nationalen Faktoren: Der Charakter des Patriotismus hat nahezu in allen europäischen Ländern eine eigene spezifische Ausprägung und ist in keinen zwei Ländern gleich. Ausserhalb Europas verhält es sich nicht anders. Im Folgenden kann und soll weder auf die gesamte nahezu 300-jährige Geschichte des neuzeitlichen europäischen Patriotismus-Begriffs noch auf die unterschiedlichen nationalen «Patriotismen» eingegangen werden. Die Rekonstruktion der historischen Wurzeln der aufklärerisch-patriotischen Tradition konzentriert sich aus naheliegenden Gründen zeitlich auf das 18. Jahrhundert und national auf Deutschland (Deutsches Reich) und die

Schweiz, in denen es bei aller Unterschiedlichkeit gewisse Parallelen der patriotischen Bewegungen gegeben hat.

Die Wurzeln des neuzeitlichen Patriotismus

Der neuzeitliche Begriff des Patriotismus entstand im frühen 18. Jahrhundert als eigenständiges Konzept, noch bevor sich ein Nationalismus herausgebildet hatte. In seiner ursprünglichen Bedeutung enthielt er nichts von einer aggressiven und sich aus einem Überlegenheitsgefühl speisenden Abgrenzung eines Volkes, einer Nation gegenüber anderen. Im Deutschen tauchte das Wort «Patriot» erstmals im späten 16. Jahrhundert auf und war den Gebildeten der frühen Aufklärungszeit geläufig. Es ist abgeleitet vom französischen *patriote*, das «Vaterlandsfreund» bedeutet, und vom mittelalterlich lateinischen *patriota*, das einen «Einheimischen» oder «Landsmann»⁷ bezeichnet. In dem mit Abstand umfangreichsten enzyklopädischen Werk, das in Europa während des 18. Jahrhunderts entstanden ist, in Zedlers Universallexikon, wird der Patriot 1740 als «ein rechtschaffene[r] Landes-Freund, ein Mann, der Land und Leuten treu und redlich vorstehet, und sich die allgemeine Wohlfahrt zu Herzen gehen lässt», beschrieben.⁸ Diese Definition knüpft an die Ursprungsbedeutung an, geht jedoch über sie hinaus und reflektiert bereits die in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts verbreitete Verwendung des Begriffs «Patriot». In einem zweiten Eintrag verzeichnet das Universallexikon das Wort als «Titel Moralischer und Satyrischer Abhandlungen, von welchen zu Hamburg in den Jahren 1724, 1725 und 1726 wöchentlich ein Blatt [...] heraus gekommen sind», und wertet diese als «herrliche Monats-Schrift».⁹

Der *Patriot* ist eine der ersten Moralischen Wochenzeitschriften mit aufklärerischen Zielen auf dem europäischen Kontinent. Sie ist in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts zugleich eine der erfolgreichsten ihrer Art und findet Verbreitung weit über Hamburgs Stadtmauern hinaus in ganz Europa.¹⁰ Nach ihrem Vorbild entstehen zahlreiche periodische Publikationen in Deutschland und anderen europäischen Ländern, die sich in ähnlicher Weise der Verbreitung und Propagierung patriotischer Tugenden verschreiben. So sehr die, insbesondere frühe, Herausgabe des Hamburger *Patrioten* auch spezifisch lokalen Bedingungen geschuldet ist,¹¹ so ist sie doch in erheblichem Mass Teil und Ausdruck eines mindestens in den «gesitteten Ständen» Europas verbreiteten aufklärerisch-moralischen Engagements. In seinem Kern kann das Programm des Hamburger *Patrioten* als repräsentativ für die Zeit betrachtet werden.

«Patrioten müssen wir alle seyn», heisst es gleich in der vierten Ausgabe über die selbst gesteckten Ziele und Aufgaben. «Patriot sey ein Mensch, dem es um das Beste seines Vaterlandes

7 Jakob Grimm u. Wilhelm Grimm: Deutsches Wörterbuch. Bd. 13. Leipzig 1889, Sp. 1504,67. Als Beispiel für die erste Bedeutung wird im Grimmschen Wörterbuch ein Vers von Johann Peter Uz (1720–1796) angeführt: «der gröszte staat ist schwach, der ungezählte heere, doch keine patrioten hat.»; für die zweite Bedeutung wird ein Zitat von Johann Micraelius (1597–1658) gegeben: in das Konsilium «kann niemand als eingessene patrioten ... angenommen werden.»

8 Johann Heinrich Zedler: Grosses vollständiges Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste (1732–1754). Bd. 26. Leipzig und Halle 1740, Sp. 1393. URL: www.muenchener-digitalisierungszentrum.de (Abfrage vom 8. 8. 2012).

9 Ebd. In einem weiteren Eintrag zum Wort «Patriot» wird ausserdem *The British Patriot* angeführt: «PATRIOT (THE BRITISH) ein Moralisches Wochen-Blat, so zu London 1731 seinen Anfang genommen hat.» Ebd., Sp. 1394.

10 In den ersten neun Monaten ihres Erscheinens steigt die Auflage der Wochenschrift von 400 auf 5000 Exemplare. Alle drei Jahrgänge werden in vollem Umfang in der Zeit bis 1765 viermal in Buchform nachgedruckt (1728/29, 1737/38, 1746 und 1765). Vgl. Jürgen Rathje: Geschichte, Wesen und Öffentlichkeitswirkung der Patriotischen Gesellschaft von 1724 in Hamburg. In: Rudolf Vierhaus (Hrsg.): Deutsche Patriotische und Gemeinnützige Gesellschaften. München/Wolfenbüttel 1980, S. 55, Anm. 18 f.

11 Zu den spezifisch gesellschaftlichen, sozialen und ökonomischen Verhältnissen in Hamburg in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts siehe Franklin Kopitzsch: Grundzüge einer Sozialgeschichte der Aufklärung in Hamburg und Altona, 2. erg. Aufl. Hamburg 1990, S. 135–215.

12 Michael Richey und Barthold Heinrich Brockes (Hrsg.): *Der Patriot: Erstes Jahr. Neue und verb. Ausg. mit vollständigem Register.* 3. Aufl. Hamburg 1747 [Erstausgabe 1724], St. 4, S. 29.

13 Alle ebd., St. 4, S. 30 f.

14 Ebd., St. 1, S. 7 f.

ein rechter Ernst ist, der seinen Gott recht erkennt, das Predigt-Amt ehret, Wahrheit und Ordnung liebet, die Obrigkeit fürchtet, und dem gemeinen Wesen redlich zu dienen geflissen ist, auch zu dem Ende nicht allein selbst ein Patriot zu seyn, sondern zugleich, so viel an ihm ist, Patrioten zu machen, das ist, andere zu denen Pflichten, die sie Gott und dem Vaterlande schuldig sind, anzuweisen, suchet [...].»¹² Offenkundig in dem Selbstbewusstsein, selber ein Patriot und als solcher zur Mündigkeit berufen und Vorbild für andere zu sein, richtet sich der Autor an seine Mitbürger mit dem Appell, es ihm gleich zu tun, indem auch sie sich in ihrer praktischen Lebensführung von Vernunft und Tugend leiten lassen, dem Gemeinwesen zu dessen allgemeiner Wohlfahrt und der Verbesserung der bürgerlichen Ordnung dienen, anderen durch dieses patriotische Handeln ein Beispiel geben und so dazu beitragen, dass sich die Zahl der Patrioten ständig vergrößert. Der Autor versteht sich ausdrücklich als «christlicher Patriot»: Christliche Überzeugungen und «eine kluge[,] aus der gesunden Vernunft fließende Sitten-Lehre» gehören für ihn zusammen. Seine Aufgabe sieht er jedoch allein in dieser «patriotischen Sittenlehre», der es um Bürgertugenden und das Wohl und Wehe «einer ganzen Republik» geht, für das es nicht nur «frommer, sondern zugleich kluger und gescheidter Bürger», eben Patrioten, bedarf.¹³ Sie handeln weder aus Eigennutz noch Ruhmsucht, machen kein Aufhebens von ihrer Tugendhaftigkeit und sind aufgeklärt, vorurteilsfrei und unabhängig in ihrem Denken. Freilich bedürfte es keiner patriotischen Sittenlehre in aufklärerisch-erzieherischer Absicht, wenn nicht viele Mitbürger noch weit entfernt von patriotischer Tugendhaftigkeit wären und statt dessen «eingewurzelte Irrthümer, Mißbräuche und üble Gewohnheiten»¹⁴ ihre praktische Lebensführung bestimmten. Ebenso sieht der Autor des *Patrioten* zahlreiche Missstände und Fehlentwicklungen innerhalb des Gemeinwesens und kritisiert die bestehenden gesellschaftlichen Zustände, ohne freilich damit die bürgerliche Ordnung in Frage stellen zu wollen.

Im weiteren Verlauf des 18. Jahrhunderts dominiert der Begriff «Patriot» in vielen Ländern Europas nicht nur die geistig-kulturelle, sondern auch die gesellschafts- und wirtschaftspolitische Diskussion. «Patriot» und «Patriotismus» werden zum Leitbild, zur Verpflichtung der politischen Aufklärung. Seine Tugenden verpflichten den Patrioten angesichts von Mitbürgern und Verhältnissen, die nicht so sind, wie sie sein sollen, reformerisch eindeutig tätig zu werden: Aus den Appellen der Frühzeit wird zunehmend praktisches Handeln. Volksaufklärer, Pädagogen und Philanthropen popularisieren die patriotischen Tugenden in dem Bemühen, gerade auch den «mittleren und gemeinen Mann» zu erziehen und seine praktische Lebensfüh-

zung zu bessern. Sie erhalten unmittelbare Unterstützung durch die Bewegung der patriotischen Gesellschaften, denen sie häufig selber angehören. Auch diese engagieren sich in der Volksaufklärung und Volkserziehung, sie befördern aber vor allem auch «Patriotismus, Industrie und nützliche Thätigkeiten» durch konkrete praktische Reformmassnahmen wie die Einrichtung von Elementarschulen, Waisenhäusern, Armenanstalten, «Ersparungskassen» oder auch die Einführung neuer Methoden in der Landwirtschaft, von Pockenimpfungen, Blitzableitern und Strassenbeleuchtung. Absicht und Zweck all dieser und ähnlicher Massnahmen ebenso wie der Verbreitung von Bildung und Wissen sind die Verbesserung der gesellschaftlichen Verhältnisse und die Beförderung allgemeinen Wohlstands. Getragen von der Überzeugung immer fortgehender Vervollkommnung der Menschheit gilt das Handeln dem *bonum commune*: Das Ziel der Patrioten ist die «allgemeine, gemeinschaftliche äusserliche Glückseligkeit», die der «gemeinschaftliche Endzweck der Verbindung der großen bürgerlichen Gesellschaft» ist, wie der Hamburger Gymnasialprofessor Johann Moritz Heinrich Gericke 1782 formuliert.¹⁵ Und auf die Frage, worin denn diese «äusserliche gemeinschaftliche Glückseligkeit» besteht, hat Gericke eine klare Antwort parat: «Der Zustand des Staats, wenn es ihm wohl geht.»¹⁶

In der Wahl der Mittel, die Glückseligkeit menschlicher Gesellschaft zu erreichen, und im Verständnis der Pflichten des Einzelnen gegenüber dem Gemeinwesen unterscheiden sich Volksaufklärung und praktische Reformaktivitäten zunächst.¹⁷ Um «Verstand und Tugend in die Welt zu bringen» (Christian Wolf) setzen die frühen Volksaufklärer auf Bildung, Belehrung, Erziehung und gelegentlich auch Disziplinierung. Das nach ihrem Verständnis in Unmündigkeit lebende «Volk» muss zu Mündigkeit und sittlicher Lebensführung gebracht, notfalls auch gezwungen werden, damit es seine notwendige Pflicht gegenüber der Aufgabe der Gesellschaft – die Erlangung der Glückseligkeit – erfüllen kann. In ethischer Hinsicht rangiert hier das Wohl der Gesellschaft, des Staats vor dem des Einzelnen. Den gemeinnützig-ökonomischen Reformern geht es dagegen mehr um die Autonomie und Selbsttätigkeit des Einzelnen. Für sie sind Freiheit, ungehinderte Entfaltung und freier Wille des Einzelnen entscheidend. Durch die Stimulierung des Selbstinteresses versprechen sie sich nicht nur eine wirkungsvolle Einübung von Tugenden wie Ordnung, Sparsamkeit und Gewerbefleiss, sondern auch die Herausbildung eines vernunftgeleiteten Handelns, das zur Wahrung des Eigennutzes um Ausgleich mit den Interessen und dem Wohl der anderen, also der Allgemeinheit, bemüht ist. Der Kameralist Johann Heinrich Gottlob von Justi ist sich dieser Erwartung sicher, wenn er 1767 erklärt: «Ein jeder

15 Johann Moritz Heinrich Gericke: Versuch einer allgemeinen Abhandlung vom Patriotismus. Hamburg 1782, S.37.

16 Ebd., S.38.

17 Vgl. hierzu und zum Folgenden Christof Dipper: Deutsche Geschichte 1648–1789. Darmstadt 1997, S. 188–199.

18 Johann Heinrich Gottlob von Justi: Oekonomische Schriften über die wichtigsten Gegenstände der Stadt- und Landwirtschaft. Bd. 2. Neuaufl. 1767, zit. nach Dipper, Deutsche Geschichte (wie Anm. 17), S. 196.

19 Immanuel Kant: Zum Ewigen Frieden. In: Ders.: Werke in zwölf Bänden. Hrsg. v. Wilhelm Weischedel. Bd. 11. Frankfurt/M 1967, S. 223f. – Die Schriften von Kant werden im Folgenden nach dieser Ausgabe zitiert: Kant, Werke, Bd. In Ausnahmefällen wird auf die Akademie Ausgabe der Sämtlichen Werke Kants (Berlin, 1902ff.) als Quelle zurückgegriffen; in diesen Fällen ist die Zitierweise: Kant, AA, Bd. Die AA wird zitiert nach dem Bonner Kant-Korpus. URL: www.korpora.org/kant/ (Abfrage vom 8.8.2012).

20 Johann Georg Zimmermann: Vom Nationalstolze (1758). In: Sammlung der besten deutschen prosaischen Schriftsteller und Dichter, 130. Teil. Karlsruhe 1783, S. 192.

21 Vgl. Rudolf Vierhaus: «Patriotismus»-Begriff und Realität einer moralisch-politischen Haltung. In: Vierhaus, Gesellschaften (wie Anm. 10), S. 17.

22 Vgl. Rudolf Vierhaus: Montesquieu in Deutschland: Zur Geschichte seiner Wirkung als politischer Schriftsteller im 18. Jahrhundert. In: Ders.: Deutschland im 18. Jahrhundert. Politische Verfassung, soziales Gefüge, geistige Bewegungen. Ausgewählte Aufsätze. Göttingen 1987, S.9–32.

weiß, dass nur das eigene Interesse die Triebfeder des Fleißes ist, und wenn das fehlt, so kann man nur verdrossene und schlechte Arbeit erwarten.»¹⁸ In dieser Moral kommt jenes grundlegende Problem zum Ausdruck, dessen praktische Lösung für Kant eine zentrale Aufgabe der Staatsverfassung ist, wenn denn ein Fortschritt des gemeinschaftlichen wie individuellen Wohls möglich sein soll: nämlich eine Ordnung herzustellen und aufrechtzuerhalten, in der die Menschen, obwohl sie ihren «selbstsüchtigen Neigungen», ihren gegensätzlichen «Privatgesinnungen» folgen, «diese einander doch so aufhalten, daß in ihrem öffentlichen Verhalten der Erfolg eben derselbe ist, als ob sie keine solche böse Gesinnung hätten».¹⁹ Diese Grundsituation, die Mandeville auf die kurze Formel «*private vices public benefits*» bringt, impliziert, dass es Fortschritt allenfalls in der Legalität und Rechtllichkeit gesellschaftlicher und staatlicher Ordnung, aber kaum zu mehr Moralität gibt.

Obwohl die grosse Mehrheit der Patrioten des 18. Jahrhunderts ihre Ziele und ihr Handeln selber in moralischer Absicht versteht, sind sie dennoch eminent politisch. Die erwähnten gemeinnützigen Reformaktivitäten kommen nicht nur aus der Mitte der Gesellschaft, sondern mit ihren Massnahmen und Modelleinrichtungen übernehmen die Patrioten und ihre Sozietäten Aufgaben, die in den Bereich staatlicher Zuständigkeit gehören. Sie überlassen damit real das gemeinschaftliche Wohl nicht mehr allein einem wohlthätigen Monarchen oder Landesvater, sondern nehmen es selber in die Hand. Sie wollen das Untertanendasein überwinden, sie wollen Einfluss und Teilhabe. Patrioten verstehen sich als Republikaner, denen «die Liebe der Freyheit, des Vaterlandes, der Gesetze, und die Vermaledeyung des Despotismus über alles gilt», wie der in Hannover lebende Schweizer Johann Georg Zimmermann in seiner 1758 veröffentlichten Schrift *Vom Nationalstolze* formuliert.²⁰ Sie verstehen sich als Staatsbürger im modernen Sinn, die Begriffe «Patriot», «Republikaner» und «Staatsbürger» sind deckungsgleich und ihre Tugenden sind Bürgertugenden im praktischen und umfassenden Sinn, insofern sie sowohl das private als auch öffentliche Handeln in seiner Gesamtheit umspannen.²¹ Ihr Verständnis von «Vaterland» oder «Nation», der sie sich verpflichtet fühlen, folgt dabei Montesquieus Vorstellung, dass das, was einen Nationalcharakter ausmache, durch Gesetze, Sitten und Gebräuche geprägt werde.²² Der von Moses Mendelssohn hoch geschätzte Philosoph Thomas Abbt gibt 1761 auf die selbst gestellte Frage «Was ist wol das Vaterland?» die Antwort: «Man kann nicht immer den Geburtsort allein darunter verstehen. Aber, wenn mich die Geburt oder meine frye Entschliesung mit einem Staat vereinigt, dessen heilsamen Gesetze ich mich unterwerfe; Gesetzen, die mir nicht mehr von meiner Freiheit entziehen, als zum

Besten des ganzen Staates nöthig ist: alsdann nenne ich diesen Staat mein Vaterland.»²³ In der *Krünitzschen Enzyklopädie* wird unter Heranziehung eines anonymen Beitrags aus den *Jahrbüchern der preussischen Monarchie* vom August 1798 erläutert, dass «es ist nicht das Volk als Menschenzahl und Art, sondern [...] der Verein [ist], der diese Menschenmasse zur Nation, zum Volke macht: Das Gesetz, die Verfassung.» Und dann weiter: «Der Patriot lebt eigentlich nur für die Verfassung.»²⁴

Selbstverständlich differenzieren sich Bedeutungsgehalt und Funktion des Patriotismus bereits während des 18. Jahrhunderts aus und sind bis zu einem gewissen Grad abhängig vom jeweiligen Standort des Autors ebenso wie von der sozialen und politischen Entwicklung. «Vaterland» kann, vor allem in Deutschland, Österreich und der Schweiz, eine Stadt, ein einzelner Staat und – vor allem in Frankreich und Grossbritannien – eine ganze Nation sein; nicht selten weitet es sich auch zu einem Weltbürgertum aus.²⁵ Die eher konservativ gesinnten Patrioten wollen eine Verbesserung der sozialen und politischen Verhältnisse vorrangig durch Erneuerung der historischen reichs- und landesständischen Ordnung statt durch einen neuen republikanischen Verfassungsstaat.²⁶ Auch die Verfechter des letzteren wollen letztlich keinen Umsturz, sondern erwarten von aufgeklärt-absolutistischen Regierungen eine reformerische und legitime, d. h. aus gemeinsamer Willensbildung hervorgegangene Gesetzgebung, die die Menschen- und Bürgerrechte sichert und gewährleistet, dass allein das Recht und keine Willkür mehr über die Bürger herrscht. Obwohl auch die Protagonisten dieses stärker aufgeklärt-reformerischen Patriotismus häufig als Ratsherren, Beamten, Professoren und Geistliche selber den Staat repräsentieren, geraten gerade sie schon früh immer wieder in Konflikt mit der Obrigkeit²⁷ und gehen mit der zunehmenden Politisierung der Aufklärung (vor allem im Gefolge der Französischen Revolution) auf kritische Distanz zum Staat und seinen Organen. Es ist das aufklärerisch-patriotische Verständnis von Freiheit und menschlicher Würde, sich seines eigenen Verstandes bedienen zu müssen, um selbst bestimmen zu können, was man tun soll, das die Patrioten zwingt, auf Gesetzen aus freier Übereinkunft der Staatsbürger zu beharren und die freie öffentliche Meinungs- und Willensbildung gegen jede Form obrigkeitsstaatlicher Bevormundung zu verteidigen. Sie sind daher keineswegs bloss zufällig wichtige Promotoren und Träger der neu entstehenden politischen Öffentlichkeit und bestimmen die Regeln der öffentlichen Meinungsbildung im Sinne aufgeklärter Vernunftsprinzipien: Überwindung der Vorurteile, Sachverstand, Begründung der Argumente, öffentliche Überprüfung und Kritik der Argumente und Gegenargumente sowie Toleranz gegenüber unterschiedlichen Auffassungen.

23 Thomas Abbt: Vom Tode für das Vaterland. Berlin 1761, S. 17.

24 Art. «Liebe». In: Johann Georg Krünitz: Ökonomisch-technologische Encyklopädie. Bd. 78. Berlin 1807, S. 435. URL: www.kruenitz.uni-trier.de/ (Abfrage vom 8.8.2012).

25 Bereits der Autor des *Patrioten* charakterisiert sich als ein Mensch, der «die gantze Welt als sein Vaterland, ja als einzige Stadt, und sich selber als einen Verwandten oder Mit-Bürger aller anderen Menschen ansieht». *Der Patriot*, Erstes Jahr (1724), Nr. 1, S. 1, Anm. 6.

26 Ein prononcierter Vertreter dieser Richtung ist beispielsweise Friedrich Carl von Moser, der in seinen einschlägigen Schriften – *Von dem Deutschen national-Geist* (1765) und *Patriotische Briefe* (1767) – einen reichsbezogenen Patriotismus vertritt.

27 Bereits im ersten Jahr seines Erscheinens (1724) sieht sich *Der Patriot* in einem offenen Streit mit der Kirche der Stadt, die in dessen Bemühungen, auf die praktische Lebensführung der Bürger pädagogisch Einfluss zu nehmen, einen Angriff auf ihre moralische Autorität sieht. Beispielhaft hierfür sind auch die obrigkeitlichen Repressionen gegen die Helvetische Gesellschaft ab Mitte der 1760er-Jahre. Vgl. hierzu Ulrich Im Hof: Die Helvetische Gesellschaft 1761–1798. In: Vierhaus, *Gesellschaften* (wie Anm. 10), S. 223–240.

Diese Vernunftsprinzipien, das kritische Engagement für eine Verbesserung der sozialen und politischen Verhältnisse sowie der Rekurs auf die zeitgenössische Menschenrechtsdiskussion (auch in der Zeit nach der Französischen Revolution!) sind allen Patrioten unabhängig von ihrer Ausrichtung im Einzelnen gemeinsam. Verbinden tut sie jedoch auch die Kritik am unechten und aufgesetzten «Patriotismus», am «Patriotismus» als Camouflage und blosser Modeerscheinung. Wie ein roter Faden zieht sich die Auseinandersetzung mit geheuchelten patriotischen Gesinnungen und deren Geisselung durch die patriotischen Schriften des 18. Jahrhunderts. Verbreitet sind zudem Klagen über zu viele Vaterländer und Patriotismen, aber auch über zu wenig Vaterlandsliebe in Deutschland. So vermisst beispielsweise der konservative Friedrich Carl von Moser «bey dem gemeinen Deutschen eine solche national-Denkungsart, eine allgemeine Vaterlandsliebe [...], wie man sie bey einem Britten, Eydgenossen, Niederländer, oder Schweden etc. antrifft».²⁸ Kritisiert wird andererseits auch der beschränkte Horizont mancher Vaterlandsliebe. Johann Georg Zimmermann, der in seiner Schrift *Vom Nationalstolze* subtile Überlegungen zu den Gefahren und zum Nutzen nationaler Eigenliebe anstellt, stellt beispielsweise sarkastisch fest: «Die Liebe des Vaterlandes ist freilich in vielen Fällen mehr nichts als die Liebe eines Esels für seinen Stall.»²⁹ Und spätestens nach der Französischen Revolution beklagen nicht wenige in Deutschland, dass nicht mehr klar auszumachen sei, wofür der Patriotismus stehe. Christoph Martin Wieland bringt dies auf den Punkt, wenn er resümiert: «Ich habe seit einigen Jahren so viel Schönes von Deutschem Patriotismus und Deutschen Patrioten rühmen gehört, [...] daß ich [...] wohl wünschen möchte, auch ein Deutscher Patriot zu werden. An gutem Willen mangelt es mir ganz und gar nicht: nur habe ich es bisher noch nicht so weit bringen können, mir von dem, was man einen Deutschen Patrioten nennt [...] einen deutlichen und rechtgläubigen Begriff zu machen.»³⁰

Wieland reiht sich bereits in den 1780er-Jahren in den Chor der patriotischen Kritiker unechter und schwärmerischer Spielarten des Patriotismus ein. Nach seiner Auffassung glaubten die Schwärmer, das Vaterland liesse sich schon errichten, wenn nur der eigene Wille dazu vorhanden wäre. Dagegen wendet Wieland ein: «Kein Mensch in der Welt kann Alles, was er will, es sey denn, daß er weise genug ist, nichts zu wollen, als was er kann.»³¹ An dieser Einsicht mangle es jedoch den überschwänglichen Vaterlandsfreunden, weil sie die politischen Realitäten in Deutschland ausblendeten: «Unsere Staatsverfassung [...] ist es, welche jedem Vorschlage, jeder Bestrebung, die auf allgemeines Nationalbestes, allgemeinen Nationalruhm, allgemeine Nationalreformen abzweckt, im Wege steht. [...] Sie ist es, weswegen

28 Friedrich Carl von Moser: Von dem Deutschen national-Geist. O. O. 1765, S. 13.

29 Zimmermann, *Vom Nationalstolze* (wie Anm. 20), S. 119.

30 Christoph Martin Wieland: Ueber Deutschen Patriotismus. Betrachtungen, Fragen und Zweifel (1793). In: Ders.: Sämtliche Werke. Bd. 31: Vermischte Schriften. Leipzig 1857, S. 246.

31 Christoph Martin Wieland: Patriotischer Beitrag zu Deutschlands höchstem Flor, veranlaßt durch einen im Jahr 1780 gedruckten Vorschlag gleichen Namens. In: Ders.: Sämtliche Werke. Bd. 30: Vermischte Schriften (Leipzig, 1857), S. 362.

die Deutschen nie als ein Volk denken und handeln, nie das, was man im moralischen Sinne National-Uniform nennen könnte, haben werden.»³² Diese Nachteile, so Wieland weiter, würden allerdings durch einen «einzigsten unschätzbaren Gewinn» mehr als aufgewogen, den er darin sieht, dass bei Fortbestand der gegebenen Staatsverfassung kein zivilisiertes Volk in der Welt «einen höhern Grad menschlicher und bürgerlicher Freiheit genießen und vor allgemeiner auswärtiger und einheimischer, politischer und kirchlicher Unterjochung und Sklaverei sicherer sein wird, als die Deutschen»³³. Deutscher Patriotismus könne deswegen nichts anderes sein, «als Liebe der gegenwärtigen Verfassung des gemeinen Wesens und aufrichtiges Bestreben, zur Erhaltung und Vervollkommnung derselben Alles beizutragen, was jeder nach seinem Stande, Vermögen und Verhältnisse zum Ganzen dazu beizutragen fähig ist»³⁴. Wielands Kritik am realitätslosen Patriotismus zielt letztlich darauf ab, dass dieser sich auf eine selbst ernannte Willensgemeinschaft beruft, für die nur noch der eigene Wille Gesetz ist und die gegen jedes Hinterfragen ihrer Überzeugungen immun ist. Wohin derart dezisionistisches Wollen führt, das nicht nur den Patriotismus für seine Zwecke funktionalisieren kann, sondern auch an politische Träumereien innerhalb der Aufklärung anknüpft, ist heute hinreichend bekannt.

32 Ebd., S.364.

33 Ebd., S.365.

34 Ebd., S.361.

Im Gefolge der Französischen Revolutionen gewinnt im letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts die Frage nach einer zeitgemässen Ausgestaltung der Staatsverfassung in den patriotischen Schriften stark an Bedeutung und wird im Vergleich zur Zeit vor der Revolution sehr viel offener behandelt. Die französischen Ereignisse verlangen nicht nur nach einer Parteinahme in die eine oder andere Richtung, sondern sie drängen vor allem auch auf praktische Schlussfolgerungen aus den verfassungsrechtlichen Implikationen, die von Anfang an der politischen Aufklärung und damit auch der patriotischen Programmatik eingeschrieben sind. Diese Schlussfolgerungen werden von einem Philosophen formuliert, der nicht aktiv an der patriotischen Bewegung beteiligt ist und mit seiner konsequenten politischen Philosophie in den 1790er-Jahren eine Minderheitenposition einnimmt³⁵: Immanuel Kant.

Bereits in den 1770er-Jahren formuliert er im Zusammenhang mit Arbeiten an seiner Anthropologie zum Verhältnis der Nationen bzw. Völker untereinander: «Weil es eine Absicht der Vorsehung ist, dass Völker nicht zusammenfließen, sondern durch zurücktreibende Kraft unter einander im Konflikte sein, so ist der Nationalstolz und Nationalhaß zu Trennung der Nationen nothwendig. [...] Dieses ist der Mechanismus in der Welt-einrichtung, welcher uns instinktmäßig verknüpft und absondert. Die Vernunft gibt uns andrerseits das Gesetz, das, weil

35 Vgl. hierzu Dipper, *Deutsche Geschichte* (wie Anm. 17), S.315.

36 Immanuel Kant: Reflexionen zur Anthropologie (ca. 1773/75). In: AA, Bd. 15, Refl. 1353, S. 590 f.

37 Immanuel Kant: Über den Gemeinspruch, In: Werke, Bd. 11, S. 145 f.

38 Ebd., S. 146.

39 Vgl. Seyla Benhabib: Kosmopolitismus und Demokratie: Von Kant zu Habermas. In: Blätter für deutsche und internationale Politik 54/6 (2009), S. 67.

40 Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden. In: Werke, Bd. 11, S. 210.

41 Ebd., S. 208.

Instinkte blind sein, sie die Tierheit an uns zwar dirigieren, aber durch Maximen der Vernunft müssen ersetzt werden. Um deswillen ist dieser Nationalwahn auszurotten, an dessen Stelle Patriotismus und Cosmopolitismus treten muss.»³⁶ Der Patriotismus ist für Kant also der Garant gegen den Nationalwahn – allerdings nur in direkter Verknüpfung mit dem Kosmopolitismus. Kant definiert «patriotisch» im Gegensatz zu «despotisch»: Eine despotische Regierung ist für ihn durch fehlende Gewaltenteilung gekennzeichnet; er bezeichnet sie auch als «väterliche Regierung», weil sie auf dem Prinzip des Wohlwollens gegen das Volk basiert und die «Untertanen als unmündige Kinder [...] sich bloß passiv zu verhalten genötigt sind». Demgegenüber wird ein Staat patriotisch – «vaterländisch» wie Kant auch sagt – regiert, der «seine Untertanen zwar gleichsam als Glieder einer Familie, doch zugleich als Staatsbürger, d.i. nach Gesetzen ihrer eigenen Selbständigkeit, behandelt, jeder sich selbst besitzt und nicht vom absoluten Willen eines Anderen neben oder über ihm abhängt»³⁷.

Kant erörtert das Konzept des Patriotismus im Kontext seiner Herleitung der Prinzipien des republikanischen Staates – Freiheit, Gleichheit, Selbständigkeit – aus den Menschenrechtsprinzipien. Patriotismus und Republikanismus sind für ihn aufs engste miteinander verknüpft. Insofern der Staat seinen Bürgern die Menschen- und Bürgerrechte garantiert, können die Bürger eine patriotische Loyalität zu ihrem Staat entwickeln: «*Patriotisch* ist nämlich die Denkungsart, da ein jeder im Staat (das Oberhaupt desselben nicht ausgenommen) das gemeine Wesen als mütterlichen Schoß, oder das Land als den väterlichen Boden, aus und auf dem er selbst entsprungen, und welchem er auch so als ein teures Unterpfand hinterlassen muß, betrachtet [...]»³⁸

Das zweite Konzept, das für Kant gemeinsam mit dem Patriotismus den Nationalwahn abwehrt, ist der Kosmopolitismus, dessen Bedeutungsgehalt er allerdings für die Erfordernisse eines modernen Rechtsstaates weiterentwickelt.³⁹ Ausgehend von der Überzeugung, dass mit der republikanischen Staatsverfassung noch keineswegs die «Bösartigkeit der menschlichen Natur im freien Verhältnis der Völker»⁴⁰ zivilisiert wird, bedarf es zur dauerhaften Abschaffung des Krieges auch einer globalen Rechtsordnung. Kant unterscheidet hier zwischen Völkerrecht, das «auf einen Föderalismus freier Staaten gegründet sein» soll,⁴¹ und Weltbürgerrecht – *ius cosmopolitanum* –, das die Beziehungen zwischen Menschen und ausländischen Staaten betrifft, insofern diese «als Bürger eines allgemeinen Menschenstaates anzusehen sind». Zwischen Staatsrecht, Völkerrecht und Weltbürgerrecht besteht für Kant ein zwingender Zusammenhang: Ist auch nur eines nicht erfüllt, d. h. befindet sich in einem vor-

rechtlichen Zustand, dann fällt das ganze Gebäude zusammen und «würde damit der Zustand des Krieges verbunden sein»⁴².

Anders als für den innerstaatlichen Rechtszustand sieht Kant für eine republikanische Ordnung auf der Ebene der Völker keine Sanktionsgewalt zur Rechtsbewahrung und -durchsetzung vor. Vielmehr tritt an die Stelle der «positiven Idee einer Weltrepublik nur das negative Surrogat eines den Krieg abwehrenden [...] und sich immer ausbreitenden» Völkerbundes⁴³. Selbst dieser, so Kant, ist aber noch besser als eine Universalmonarchie mit ihrem Drang zu Hegemonie nach aussen und ihrem «seelenlosen Despotismus» im Inneren.⁴⁴ Zwar bleibt die Souveränität der Mitglieder dieses Bundes unangetastet, gleichwohl setzt er – mindestens der Idee nach – der Entstehung absoluter Machtvollkommenheit eines einzelnen Staates Grenzen.

Kant erweitert nun das Weltbürgerrecht um einen neuen Aspekt: «Das Weltbürgerrecht» – so formuliert er in *Zum ewigen Frieden* – «soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein.»⁴⁵ Das ist keine Frage von Philanthropie, sondern es geht um Recht: «das Recht eines Fremdlings, seiner Ankunft auf dem Boden eines anderen wegen, von diesem nicht feindselig behandelt zu werden.»⁴⁶ Es handelt sich um kein Gastrecht, sondern um ein *Besuchsrecht*, das allen Menschen in einem fremden Land bzw. Staat zusteht. Das für den republikanischen Staat bindende Recht, einen Ausländer temporär aufzunehmen, solange er sich «friedlich verhält», und ihn nicht ab-, d. h. auszuweisen, wenn ihm dadurch ein Schaden an Leib und Seele («sein Untergang») entstünde, leitet Kant aus folgenden Prämissen her: Alle Menschen haben ein Recht, sich zu Gemeinschaften zusammenzutun, «sich zur Gesellschaft anzubieten»⁴⁷. Als «Erdbürger»⁴⁸ haben alle Menschen einen gemeinschaftlichen Besitz der Oberfläche der Erde und ursprünglich hatten alle das gleiche Zugangsrecht zu jedem Ort der Erde; daran ändert sich auch dem Grunde nach durch die Bildung von Staaten nichts. Da die Oberfläche der Erde aufgrund ihrer Kugelgestalt endlich ist, können sich die Menschen «nicht ins Unendliche zerstreuen», sondern müssen sich gegenseitig dulden und miteinander auskommen,⁴⁹ wodurch ihre «äußere Freiheit» eingeschränkt ist⁵⁰. Diese letzte Prämisse begründet entscheidend das Weltbürgerrecht, dessen Kern das Recht ist, die Gesellschaft anderer Menschen zu suchen.⁵¹ Es ist ein unmittelbares Recht einzelner Menschen gegenüber fremden Staaten und deren Bürgern. Und es handelt sich schliesslich keineswegs um eine bloss «phantastische und überspannte Vorstellungsart des Rechts», denn angesichts der wachsenden Gemeinschaft der Völker wird «die Rechtsverletzung an *einem* Platz der Erde an allen gefühlt». Die «Idee des Weltbürgerrechts» ist daher eine «notwendige Ergänzung des ungeschriebenen Kodex, sowohl

42 Ebd., S. 203 Anm.

43 Ebd., S. 213.

44 Ebd., S. 225.

45 Ebd., S. 213.

46 Ebd.

47 Ebd., S. 214.

48 Immanuel Kant: *Metaphysik der Sitten*, In: *Werke*, Bd. 8, S. 476.

49 Ebd.

50 Kant, *Metaphysik der Sitten* (wie Anm. 48), S. 429.

51 Siehe hierzu Seyla Benhabib: *Die Rechte der Anderen. Ausländer, Migranten, Bürger*. Frankfurt/M. 2008, S. 43 u. 47.

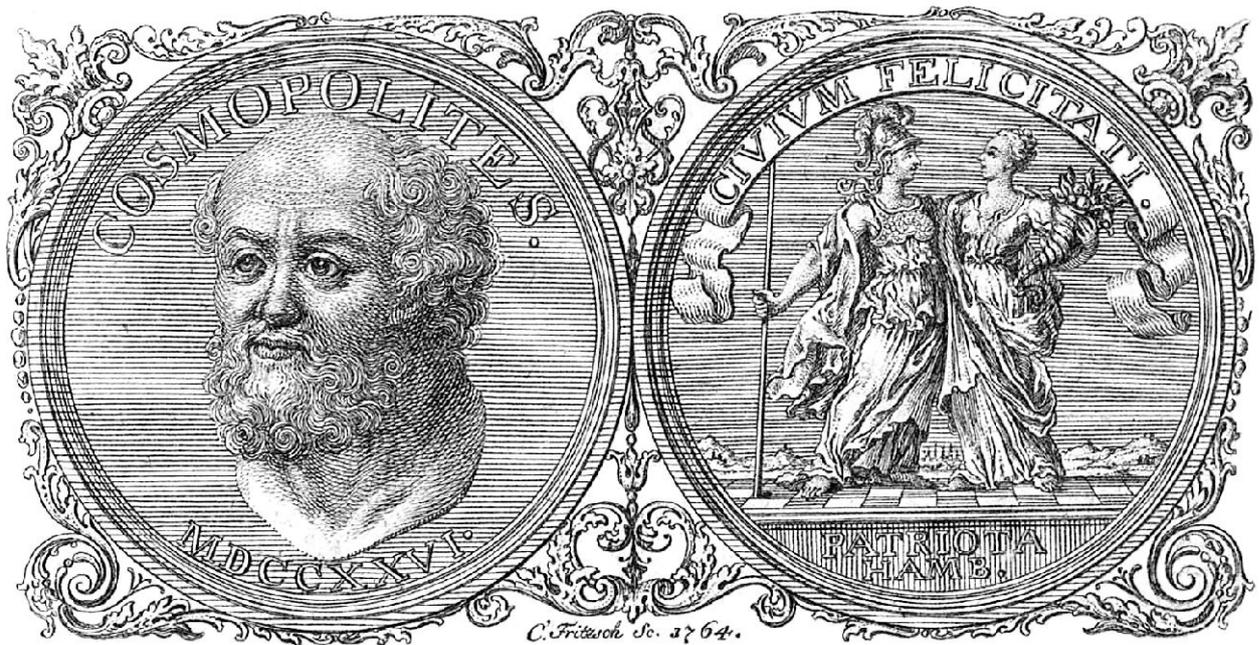
52 Kant, *Zum ewigen Frieden* (wie Anm. 40), S. 216. In der *Metaphysik der Sitten* (wie Anm. 48), S. 476, beschreibt Kant den Sachverhalt, an den er hier anknüpft, mit folgenden Worten: «Je dichter die Besiedelung und lebhafter der Verkehr werden, desto häufiger geschieht es, daß Übel und Gewalttätigkeit, an einem Ort unseres Globus, an allen gefühlt wird.»

53 Kant, *Metaphysik der Sitten* *Vigilantius*. In: *AA*, Bd. 26, 2, 1, S. 674.

54 Kant, *Metaphysik der Sitten* (wie Anm. 48), S. 587 f.

55 Kant, *Anthropologie in pragmatischer Absicht*. In: *Werke*, Bd. 12, S. 685 f.

56 Kant, *Metaphysik der Sitten* *Vigilantius* (wie Anm. 53), S. 673 f.



Medaille des Hamburger Kupferstechers Christian Fritsch (1695–1769) auf der Titelseite der Wochenschrift *Der Patriot*; hier in der Version des Nachdrucks von 1765. Links der Kopf des Cosmopolites Sokrates, darunter die Jahreszahl 1726. Rechts sind Minerva, die Göttin der Weisheit, der Stadt, des Handwerks, Gewerbes sowie der Dichter und Lehrer, und die Nymphe Amalthea, in der Mythologie u.a. eine Ziege, aus deren Horn Nektar und Ambrosia geflossen sein sollen und die daher für den Überfluss steht, abgebildet. Civium felicitati | PATRIOTA HAMB[urgensis] heisst «der Hamburger Patriot befördert die Glückseligkeit der Bürger der Stadt».

des Staats- als Völkerrechts zum öffentlichen Menschenrechte überhaupt, und so zum ewigen Frieden», an den sich die rechtliche Verfasstheit in ihrer Gesamtheit nur unter dieser Voraussetzung kontinuierlich annähert.⁵²

Kosmopolitismus und Patriotismus bilden für Kant notwendig komplementäre Konzepte, weil sie in praktischer Absicht unterschiedliche Ebenen des Systems von Staatsverfassung, Völkerrecht und Weltbürgerrecht repräsentieren, die wiederum innerlich zwingend aufeinander aufbauen. Der Mensch als Welt- und Erdenbürger, der «Kosmopolit», muss «in der Anhänglichkeit für sein Land Neigung haben, das Wohl der ganzen Welt zu befördern».⁵³ An dem Wohl eines Menschen «nur nach der allgemeinen Menschenliebe Anteil» zu nehmen, ist das kleinste Interesse, das man ihm entgegenbringen kann.⁵⁴ Die Loyalität des Patrioten gilt der republikanischen Verfassung seines Gemeinwesens, dem er sich zugehörig fühlt, in dessen spezifisch historisch gewachsener Ausprägung, denn die (republikanische) Regierungs- oder Verfassungsform ist als solche in ihrer allgemeinen Gestalt keinem einzelnen Volk vorbehalten. Seine Bestrebungen zur Beförderung von Freiheit, Gleichheit und Selbständigkeit und damit des inneren Friedens seines Staates ebenso wie seine Anhänglichkeit und sein konkretes Wohlwollen für seine Mitbürger können nur gelingen, wenn sie zugleich an dem «regulativen Prinzip» zwischenstaatlicher Ordnung orientiert werden, dem die Idee einer «allgemein fortschreitenden Koalition» aller Menschen und Staaten «in eine weltbürgerliche Gesellschaft (cosmopolitismus)» zugrundeliegt.⁵⁵ Eine Haltung, die Gegensätze zwischen einer partikularen Gruppe oder eines einzelnen Gemeinwesens einerseits und der Menschheit andererseits postuliert, widerspricht dem Patriotismus.⁵⁶

Während das kantische Patriotismusverständnis und das der patriotischen Bewegung des 18. Jahrhunderts im Prinzip eng beieinander liegen, verhält es sich mit dem Kosmopolitismus anders. Schon früh schreiben sich Patrioten den Kosmopolitismus auf ihre Fahnen. Bemerkenswertes Beispiel hierfür ist die Hamburger Wochenschrift *Der Patriot*, auf deren Titelseite schon 1726 eine Medaille abgebildet ist, die auf der einen Seite den Kopf von Sokrates und über ihm das Wort «COSMOPOLITES» zeigt.⁵⁷ Der Kosmopolitismus ist in den patriotischen Wochenschriften ein häufig wiederkehrender Topos und die bereits erwähnte Feststellung des Autors des *Patrioten*, die ganze Welt sei sein Vaterland, ist nicht untypisch. Ein solcherart abstrakt-universalistischer Standpunkt ist mit Kants Kosmopolitismus allerdings schwerlich vereinbar, denn nach der Idee des Weltbürgerrechts haben die Menschen sowohl ein Vaterland als auch einen Weltbezug. Nicht weniger problematisch sind Verse wie die folgenden: «Wer nur sein Vaterland, und Fremde nicht, verehrt, | Ist keiner Vaterstadt und keines Lebens werth, | Ja, der verdient selbst bey Fremden zu verderben, | Der lebt für sich allein, und soll verlassen sterben.»⁵⁸ Vermutlich glaubt der Autor mit diesem Bekenntnis seine Weltoffenheit zu dokumentieren, aber das Gegenteil ist der Fall, denn letztlich verweigert er dem Fremden das Besuchsrecht.

Aspekte eines universellen Patriotismus

Die Wirkmächtigkeit der kantischen politischen Philosophie und Staatstheorie bis ins 21. Jahrhundert lässt sich eindrucksvoll u. a. an der amerikanisch-europäischen «Kant-Debatte» ablesen, die durch die Ereignisse des 11. September 2001 und ihre Folgen ausgelöst wurde.⁵⁹ Sich an den Grundprinzipien der historischen europäischen Aufklärung als Leitidee für die Zukunft zu orientieren, macht jedoch nur dann Sinn, wenn die Frage nach den Möglichkeiten von Aufklärung unter den Bedingungen der eigenen Gegenwart geklärt wird. Eine umstandslose Übernahme des Denkens der historischen Aufklärung läuft nicht nur Gefahr, ihre kritischen Intentionen zu verfälschen, sondern trägt letztlich auch wenig zum Verstehen der Gegenwart bei. Vor dem Hintergrund der Ausführungen des vorherigen Abschnitts sollen im Folgenden einige Prinzipien eines aufgeklärten universellen Patriotismus unter heutigen Bedingungen dargestellt werden.

Im Gegensatz zum verbreiteten Gebrauch des Begriffs «Patriotismus», der vorwiegend in der Zuschreibung einer mehr oder weniger adaptiven Haltung oder Gesinnung besteht, meint das Patriotismusverständnis gemeinwohlorientierter Organisationen, die sich in der Tradition der Aufklärung begreifen, heute ein selbstbestimmtes und selbstgewähltes *Handeln* in gesell-

57 Montaigne berichtet in seinem Essay *Über die Knabenerziehung* von Sokrates: «Sokrates wurde gefragt, was seine Heimat sei. Er antwortete nicht «Athen», sondern: «die Welt». Er, dessen Geist reicher und ausgreifender war, als der aller anderen, umfing das Universum wie seine Vaterstadt, und seine Erkenntnisse, sein Wohlwollen und sein Gemeinsinn galten dem ganzen Menschengeschlecht – im Unterschied zu uns, die wir nur auf unsere Füße blicken.» Michel de Montaigne: *Essais*. Frankfurt/M. 1998, S. 86.

58 [Barthold Joachim Zinck (Hrsg.)]: *Der Bewunderer*. Hamburg 1741 f., Bl. 1–53, zit. nach Holger Böning: *Das «Volk» im Patriotismus der deutschen Aufklärung*. URL: www.goethezeitportal.de/db/wiss/epoche/boening_volk.pdf (Version vom 02.08.2004), S. 10.

59 Die Stationen dieser Debatte bis 2004 sind im Einzelnen dargelegt bei Manfred Geier: *Aufklärung. Das europäische Projekt*. Hamburg 2012, S. 233–244.

schaftlicher Verantwortung. Dieses konkretisiert sich in seinen *praktischen* Zielen und Gegenständen in der beständigen *kritischen* Auseinandersetzung mit den aktuellen Entwicklungen in Gesellschaft, Politik und Staat. Handlungsleitend sind Begründungen und Bewertungen, die das Ergebnis eines mündigen Gebrauchs des eigenen Verstandes sind – und eben keine Affirmation herrschender Verhältnisse. Die Einheit von Reflexion und Handeln ist konstitutiv für den universellen Patriotismus.

Der definitive und verbindliche Bezugsrahmen für die Reflexion und das Handeln sind die universellen Normen der Freiheit, Gleichheit, Autonomie und Menschenwürde sowie eine demokratische Ordnung, die mit der Gewährleistung der Menschen- und Bürgerrechte die Voraussetzung schafft, dass diese Normen für den Einzelnen und für alle gleichermassen Geltung haben. Ihnen und der Demokratie gelten die Achtung und Wertschätzung des universellen Patriotismus, ihnen ist er verpflichtet und für ihre Verwirklichung engagiert er sich. Dabei orientiert er sich an der konkreten Ausprägung der universellen Menschenrechte sowie der Bürgerrechte des Landes und der lokalen Gemeinschaft.⁶⁰ Die Motivation für die Reflexion und das Handeln resultiert aus der jeweiligen Diskrepanz zwischen den universellen Normen und ihrer tatsächlichen Umsetzung in den jeweiligen Verhältnissen.

Für die Freiheit des Einzelnen gilt uneingeschränkt die Grundbedingung, dass sie dort ihre Grenze hat, wo sie zu Lasten des und der anderen geht. Heute kommt jedoch aus patriotischer Perspektive entscheidend eine weitere Grenze hinzu: Der Gebrauch von Freiheit – individuell wie kollektiv! – darf nicht die natürlichen Lebensgrundlagen des Menschen zerstören und muss aus der Einsicht in die grundlegende Gemeinsamkeit der Menschen mit der übrigen Natur vereinbar mit der Bewahrung der natürlichen Welt sein. Zukunftsoffene Zivilität und Lebensstile sollen diesen Schutz ebenso wie die ökologische und kulturelle Diversität und den sozialen Ausgleich fördern. Freiheit zu leben, die Unabhängigkeit zu haben, eine eigene Wahl treffen zu können, sowie Achtung und Mitgefühl, auf die jeder den gleichen Anspruch hat, zu erfahren, setzen andererseits soziale und materielle wie auch immaterielle Mindestbedingungen voraus. Menschen, die in Armut leben und von sozialer Ausgrenzung betroffen sind, sind de facto von Freiheit ausgeschlossen und ihnen wird die elementare Würde vorenthalten. Der universelle Freiheits- und Gleichheitsanspruch impliziert deswegen *in concreto* immer Solidarität und Gemeinsinn der Stärkeren mit den und für die Schwächeren. Der Kampf gegen Armut, benachteiligende Lebenslagen und soziale Diskriminierung sind daher ebenso wie der Einsatz für die Wahrung der sozialen Rechte und das beständige Aushandeln der konkreten Ausge-

60 Siehe Jürgen Habermas im Aufsatz *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?* (2005). Dort heisst es u.a.: «Entgegen einem weit verbreiteten Missverständnis heisst ‹Verfassungspatriotismus›, dass sich die Bürger die Prinzipien der Verfassung nicht allein in ihrem abstrakten Gehalt, sondern konkret aus dem geschichtlichen Kontext ihrer eigenen nationalen Geschichte zu eigen machen.» Ausserdem betont Habermas in diesem Zusammenhang, dass es «im eigenen Interesse des Verfassungsstaates [liege], mit allen kulturellen Quellen schonend umzugehen, aus denen sich das Normbewusstsein und die Solidarität von Bürgern speisen.» In: Ders.: *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*. Frankfurt/M. 2005, S. 111 u. 116.

staltung des Gemeinwohls fester Bestandteil des universellen Patriotismus.

Die demokratische Rechtsordnung und die demokratischen Verfahren zur kollektiven Willensbildung sind die Voraussetzungen für die Freiheit und Selbstbestimmung des Einzelnen und der Gesellschaft insgesamt, indem sie die Gleichheit aller als *Staatsbürger* herstellen, ansonsten aber die Verschiedenheit der Menschen als Privatpersonen akzeptieren. Demokratisches Recht in Verbindung mit dem staatlichen Gewaltmonopol gewährleistet die Durchsetzung dieser Gleichheit und der Grenzen der Freiheit auf der Basis demokratischer Legitimität. Dem Anspruch nach ist Demokratie ein beständiger und offener Aushandlungsprozess. Dieser findet nicht nur auf sehr unterschiedlichen Ebenen und zwischen einer Vielzahl von Akteuren statt, sondern ist mit hoch komplexen Sachverhalten und Problemstellungen befasst. Das Funktionieren von Demokratie ist daher heute auf die vom Staat unabhängige Selbstorganisation der Bürger in freiwilligen Assoziationen, Vereinigungen und Zusammenschlüssen angewiesen, die in ihrer pluralen Gesamtheit die Zivilgesellschaft bilden. Am Gemeinsinn und Gemeinwohl ausgerichtete patriotische Assoziationen sind aktiver Teil dieser Zivilgesellschaft und Träger zivilgesellschaftlicher Verantwortung. Patriotisches Handeln ist daher in der Mitte der Gesellschaft verankert und einer kritischen Öffentlichkeit und kollektiven Deliberation, möglichst breiter sozialer und politischer Partizipation und der Stärkung lokaler Entscheidungsprozesse verpflichtet. Die entsprechenden Verfahren und Governance-Modi erfordern eigene Formen der Rationalität und müssen allen, die von ihren Entscheidungen betroffen sind, Beteiligungsmöglichkeiten, Gleichheit und Freiheit garantieren. Zivilgesellschaftliche Organisationen und Verfahren sind jedoch nicht demokratisch legitimiert. So sehr sie Bestandteil der demokratischen Deliberation sind, können sie die repräsentative demokratische Willensbildung und Rechtswahrung nicht ersetzen. Dieses ist auch deshalb nicht der Fall, weil sowohl Partizipation als auch die Zivilgesellschaft teilweise ausgrenzende Wirkungen haben und daher nicht per se den Ansprüchen von Gleichheit, Würde und Solidarität genügen. Partizipative zivilgesellschaftliche Projekte und Verfahren wie zivilgesellschaftliche Organisationen selber müssen immer wieder auf ihre Inhalte und Ziele, Methoden und Rationalitäten sowie ihre exklusiven und inklusiven Wirkungen hin bewertet werden.

«Demokratische Identität, unser demokratisches ‹Wir›, entsteht nicht im Konsens, der immer implizit bleiben kann, sondern im expliziten Konflikt, der beide Seiten verbindet.»⁶¹ Von ‹Wir› sprechen Menschen dann, wenn sie Bindungen zu anderen und zu Gruppen haben. Die Voraussetzungen für Bindun-

61 Christoph Möllers: Demokratie – Zumutungen und Versprechen. Berlin 2009, S. 13.

62 Vgl. hierzu Richard Sennett: *Der flexible Mensch: Die Kultur des neuen Kapitalismus*. Berlin 1989, S. 187–203. Sennett kommt aufgrund seiner Analyse globalisierter Arbeitsformen und -organisation zu folgendem Ergebnis: «Eine der unbeabsichtigten Folgen des modernen Kapitalismus ist die Stärkung des Ortes, die Sehnsucht der Menschen nach der Verwurzelung in einer Gemeinde. All die emotionalen Bedingungen modernen Arbeitens beleben und verstärken diese Sehnsucht [...]» Gemeinschaft entsteht aus Konflikten, «indem die Beteiligten es lernen, einander zuzuhören und aufeinander einzugehen, obwohl sie ihre Differenzen sogar noch deutlicher empfinden.» Ebd., S. 189f.

63 Hannah Arendt: *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie*. München/Zürich 2012 [Erstausgabe 1970], S. 117.

gen sind Vertrauen, *selbstgewählte* Verpflichtungen für gemeinsame Ziele und Verantwortung füreinander und für das «gemeine Wesen». Dieses «Wir», also Gemeinschaft, kann eine Stadt, eine Region oder ein Land sein, entscheidend sind die konkreten Erfahrungen und Auseinandersetzungen zwischen Menschen an konkreten Orten. Gemeinschaft entsteht aus dem Prozess gemeinsamer Bearbeitung von Differenzen und Konflikten, in dem die Einzelnen Bindungen untereinander entwickeln und doch ihre Eigenständigkeit wahren. Nicht zufällig haben gerade deliberative Verfahren besonders identitätsstiftende Wirkungen.⁶² Das «Wir» ist freilich ambivalent: Es drückt nicht nur Zugehörigkeit und Gemeinschaft aus, sondern auch Abwehr gegen die Welt draussen. Kants Diktum, «daß Übel und Gewalttätigkeit, an einem Ort unseres Globus, an allen gefühlt wird» und sein Vermächtnis, die Verbindung zwischen lokaler und globaler Entwicklung von Recht und Moral zu wahren, haben heute angesichts der globalen ökologischen, wirtschaftlichen und arbeitsmarktpolitischen Interdependenzen mehr Aktualität den je. Sie sind aber auch durch nationalistische und universalistische Exzesse in der jüngeren Geschichte als dauerhafte Mahnung in unser Bewusstsein eingeschrieben. Angesichts der politischen Katastrophen des 20. Jahrhunderts lassen sich die Augen heute und zukünftig nicht davor verschliessen, dass ein einmal erreichtes Niveau von Zivilität keine Garantie gegen einen jederzeit möglichen Rückfall in die Barbarei bietet. Nicht nur deswegen ist der Fortschrittsoptimismus der Aufklärung heute kein vertretbarer Entwurf mehr. Hannah Arendt, die ja auch konkret erfahren musste, in welcher Weise der Verlust der nationalen Rechte auch zum Verlust der Menschenrechte führt, hat dennoch an der kantischen Hoffnung auf eine Annäherung an eine «weltbürgerliche Verfassung» festgehalten: «Man urteilt immer als ein Mitglied einer Gemeinschaft, geleitet von seinem gemeinschaftlichen Sinn, seinem *sensus communis*. Doch letztendlich ist man Mitglied einer Weltgemeinschaft durch die einfache Tatsache, ein Mensch zu sein; das ist unsere «weltbürgerliche Existenz». Wenn man urteilt und wenn man in politischen Angelegenheiten handelt, so soll man sich an der Idee, nicht der Tatsächlichkeit des Weltbürger-Seins und damit auch des Weltbetrachter-Seins orientieren.»⁶³

Die «Welt draußen» ist heute in allen europäischen Gesellschaften so unmittelbar präsent wie nie zuvor: Im Gefolge weltweiter Migrationsprozesse ist es zu einer verstärkten Zuwanderung aus allen Bereichen der Welt und zu einem dauerhaften Anstieg der Zahl hier lebender Ausländerinnen und Ausländer gekommen, die ihre eigenen lebensweltlichen Vorstellungen, kulturellen Traditionen und politischen Überzeugungen mitbringen. Die entstandene Vielfalt der Lebensformen, die ethni-

schen, religiösen und kulturellen Differenzen, werden jedoch von Einheimischen häufig als Bedrohung empfunden und das «Wir» wird zur Ablehnung und Ausgrenzung von Immigranten eingesetzt. Diese Fremdenangst und Fremdenfeindlichkeit haben vorrangig soziale Ursachen: Überwiegend sind die zuwandernden Fremden Arme, die mit einkommensschwachen und prekär beschäftigten Einheimischen um Arbeitsplätze und Wohnungen konkurrieren, so dass letztere dann mit Verweis auf ihre nationale Zugehörigkeit eine politische Sicherung ihres bescheidenen Besitzstandes einfordern. Diese Situation nutzen Rechtspopulisten u. a. in Deutschland (z. B. Thilo Sarrazin), den Niederlanden (z. B. Gert Wilders) und der Schweiz (z. B. Referendum gegen Minarette) als Aufhänger für ihre aggressiv ausländerfeindlichen und offen diskriminierenden Kampagnen. Sie bedienen sich dabei kulturalistischer Ideologien, nach denen die Identität von Individuen allein an die Kultur ihrer ethnischen Herkunft gebunden sei und durch diese determiniert werde, wodurch kein Austausch zwischen Gruppen unterschiedlicher Kulturen möglich sei. Sie sehen sich in ihrer Ablehnung jeder Form von Integration sowie in ihrer Ausgrenzung und Abwertung von Fremden durch die Vorstellung von einem Kulturkampf zwischen «westlicher» und «islamischer» Kultur bestätigt. Der politische Kulturalismus enthält deutlich rassistische Züge, auch wenn der Begriff «Rasse» von seinen Verfechtern vermieden wird («Rassismus ohne Rasse»).

Kulturalistische Ideologien richten sich unmittelbar gegen die demokratische Ordnung und ihre zentralen Prinzipien der Freiheit, Gleichheit, Autonomie und Menschenwürde sowie auch gegen ihre Offenheit für bewusste, legitime Veränderungen. Sie sind eine Kampfansage an die Demokratie. Dagegen reklamiert das Konzept des Multikulturalismus für sich, den Anforderungen der Integration in einer Weise zu entsprechen, die den Ansprüchen von Freiheit, Liberalität und Toleranz gerecht wird, indem der Multikulturalismus für eine mehr oder weniger gleichberechtigte Koexistenz verschiedener Kulturen in einem Land eintritt. Damit sitzt er jedoch demselben Fehler wie die Kulturalisten auf: Kulturelle Vielfalt daraus herzuleiten, dass jede Gruppe nun mal ihre eigene Herkunft, ihr eigenes Erbe habe, heisst kollektive kulturelle Identitäten zu verabsolutieren, den Angehörigen ethnischer Gruppen die Freiheit der eigenen Lebensgestaltung zu nehmen und in letzter Konsequenz nur die Alternative zwischen bedingungsloser Anpassung oder gar keiner zuzulassen. In der Realität geht es bei dem möglichst ungestörten Nebeneinander unterschiedlicher ethnischer, religiöser und kultureller Gruppen vor allem um Sonderrechte zum «Schutz» und zur Stärkung spezifischer Gruppenanliegen. Da Menschen in der Regel vielfache Identitätsbezüge und Loyalitäts-

ten haben, wird das Dilemma des Multikulturalismus-Konzepts in der Praxis schnell deutlich: Besondere kulturelle Schutzbestimmungen für eine Gruppe lassen beispielsweise Frauen oder Schwule, die ihr angehören, schutzlos gegenüber Misshandlungen oder Diskriminierungen durch Mitglieder der eigenen Gruppe.

Die Praxis der Integration ist ein entscheidender Test für die Demokratie einer Gesellschaft und vor allem für die Standards ihrer politischen und moralischen Selbstverständigung. Auf der Grundlage der Komplementarität von Patriotismus und Kosmopolitismus sind für den universellen Patriotismus die Differenzierung *und* Vermittlung von lokalen Bedingungen und universellen Ansprüchen handlungsleitend für die Bearbeitung und Förderung von Prozessen der Integration. Ausgangspunkt ist die kosmopolitische Norm, wie sie Kant mit dem *ius cosmopoliticum* formuliert hat und wie sie heute im Kern in internationalem Recht und nationalen demokratischen Verfassungen kodifiziert ist⁶⁴: Alle Menschen als Mitglieder der einen Weltgesellschaft haben ein Recht, in freier Entscheidung miteinander agieren zu können und überall Schutz zu genießen, unabhängig von ihrem partikularen Staatsbürgerrecht. Diese Norm ist heute um das Recht auf Zugehörigkeit und *politische* Teilhabe zu erweitern.⁶⁵ Einwanderern das Recht auf politische Inklusion zu verweigern, heisst sie von den universellen Prinzipien der Freiheit, Gleichheit und Solidarität auszuschliessen. Abgesehen von Merkmalen, die ein Einwanderer selber zu verantworten hat, kann es dafür unter demokratischen Voraussetzungen keine Gründe geben – erst recht dann nicht, wenn er im Aufnahmeland mit Pflichten belegt wird oder gar in ihm geboren ist. Eingewanderte sind in Einwanderungsländern keine Fremden sondern Inländer. Allerdings befindet jeder Staat über die Ausgestaltung von Aufnahme, Zugehörigkeit und Bürgerstatus von Einwanderern im Rahmen souveräner demokratischer Entscheidungen selber. Ein solcher Prozess ist dadurch immer auch von einer partikularen kulturellen und nationalen Identität geprägt. Hieraus ergibt sich ein Spannungsverhältnis zwischen universellen Menschenrechten und der spezifischen «ethischen Imprägnierung» (Jürgen Habermas) einzelstaatlicher Rechtsordnungen. In diesem Spannungsverhältnis sind die Rechte und Ansprüche von Einwanderern im Rahmen der demokratischen Meinungs- und Willensbildung sowie zivilgesellschaftlicher Auseinandersetzung kontinuierlich und immer wieder auszuhandeln.⁶⁶

Für die Aufnahme und Zugehörigkeit von Immigranten in der aufnehmenden Gesellschaft sind die Grundprinzipien ihrer demokratischen Ordnung – also in ihrem spezifischen *und* universellen Gehalt – entscheidend. Einwanderer sind als Staatsbürger

64 Z. B. Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (1948), Genfer Flüchtlingskonvention (1951) oder Europäische Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten (1950).

65 Vgl. hierzu und zum Folgenden Benhabib, *Die Rechte der Anderen* (wie Anm. 51), S. 134–143.

66 Vgl. ebd., S. 52 u. 55.

freie und gleiche Mitglieder der Gesellschaft. Sie haben die gleichen Rechte und Pflichten wie alle anderen Bürger auch, für sie gelten positiv wie negativ keine anderen Grenzen wie für alle anderen auch. Die Gleichheit aller Bürger bedeutet freilich keine Gleichartigkeit, sie schafft gerade die Voraussetzungen für die gegenseitige Achtung gegenüber Differenzen – gegenüber unterschiedlichen Lebensformen, Überzeugungen, Wahrnehmungen und Verhalten. Für diese Unterschiede spielen die kulturelle Herkunft und Zugehörigkeit der Menschen ohne Zweifel eine grosse Rolle, woraus jedoch in keiner Weise folgt, dass diese schicksalhafte und nie veränderbare Determinanten gesellschaftlichen Verhaltens sind. Fordert eine religiöse Minderheit Rechte ein, die allen zustehen, wie z. B. in Deutschland der Bau eines Gebetshauses, so ist dies keine Frage von mehr oder weniger Multikulturalität, sondern der Durchsetzung geltenden Rechts. Wo Aspekte spezifischer kultureller oder religiöser Praktiken das öffentliche Leben tangieren und die Rechte anderer beeinträchtigen (z. B. die Kleidung von Lehrkräften und Schülern in öffentlichen Schulen), müssen in einem deliberativen Prozess hierfür Regeln entwickelt und als solche in demokratischer Verantwortung ausgewiesen werden. Die Toleranz endet dort, wo die Grenzen der Freiheit missachtet und gegen legitime Regeln verstossen wird. Innerhalb dieser Grenzen gilt die Freiheit des Einzelnen und bestehen die verschiedenen Lebensformen und Gruppen gemeinsamer Herkunft oder Religionszugehörigkeit gleichberechtigt nebeneinander. Dies kann auch Rückzug oder gar Abgrenzung zur Gesellschaft insgesamt bedeuten. Darin liegt jedoch per se zunächst nichts Negatives und daraus können keine Abstriche an der Existenzberechtigung einer Gruppe abgeleitet werden.

Die Integration des Fremden ist ein langwieriger, widersprüchlicher und vor allem konfliktreicher Prozess, der allen, den Immigranten wie den Einheimischen, viel abverlangt und der alles andere als gradlinig verläuft, sondern durch eine Dialektik von Annäherung und Abgrenzung gekennzeichnet ist. Differenzen und Konflikte sind auch hier entscheidend: Die Konfrontationen zwischen Einwanderungskulturen und der heimischen Kultur erzwingen sowohl die Abgrenzung als auch die Selbstbehauptung als auch die Auseinandersetzung mit der jeweils anderen und der eigenen Kultur. Für Einwanderer, die parallel ja auch neue zusätzliche Loyalitäten entwickeln, führt dies irgendwann zu einem Entscheidungsprozess, an dessen Ende sie in der traditionellen Herkunftswelt verbleiben oder sich von ihr abwenden oder sogar bewusst mit ihr brechen. Bei aller Annäherung und auch neuen Bindungen ausserhalb der Herkunftsgemeinschaft bleiben in allen Fällen auch hier Konflikte und Differenzen bestehen. Nicht zuletzt sie liefern sowohl für

die Einwanderungskulturen als auch für die Mehrheitskultur das produktive Potenzial dafür, dass sie ihre Überlebensfähigkeit und Vitalität «durch den Entwurf von Alternativen zum Bisherigen oder durch Integration fremder Impulse – bis hin zum Bruch mit eigenen Überlieferungen» bewahren.⁶⁷

67 Jürgen Habermas: Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie. 2. Aufl. Frankfurt/M. 1997, S. 260.

In der oben zitierten Passage von Hannah Arendt ist die Rede vom *sensus communis*, dem gemeinschaftlichen Sinn, der jeden mit einer Gemeinschaft verbindet. Arendt nimmt hier Bezug auf Kant, der aus dem *sensus communis* das Prinzip der «erweiterten Denkungsart» als Maxime des «gemeinen Menschenverstandes» entwickelt hat. In der *Kritik der Urteilskraft* heisst es hierzu: «Unter dem *sensus communis* [...] muß man die Idee eines *gemeinschaftlichen* Sinnes, welches in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes anderen in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um *gleichsam* an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten, und dadurch der Illusion zu entgehen, die aus subjektiven Privatbedingungen, welche leicht für objektiv gehalten werden könnten, auf das Urteil nachteiligen Einfluss haben würde.»⁶⁸ Die erweiterte Denkungsart, das erweiterte Urteilen setzt die Teilhabe an einer Gemeinschaft voraus, ohne sie ist wiederum keine Kommunikation möglich: Wir können nur kommunizieren, wenn wir fähig sind, vom Standpunkt der Anderen zu denken; nur dann können wir sie erreichen und so sprechen, dass sie uns verstehen.⁶⁹ Das beschreibt treffend die Grundanforderung der Interaktion zwischen Nicht-Einheimischen und Einheimischen: die gemeinsame Welt zu gestalten, indem wir sie jeweils mit den Augen der anderen zu verstehen suchen und daraus konkretes Handeln ableiten. Das ist nicht mit Empathie zu verwechseln, gegen die schon Kant die erweiterte Denkungsart abgegrenzt hat. Vielmehr geht es darum, jenseits von Vorurteilen und mehr oder weniger latenten Diskriminierungen eine Kommunikation herzustellen, die im gegenseitigen Respekt Gemeinsamkeiten ermöglicht und Gegensätze verhandelbar macht. Arendt hat von der erweiterten Denkungsart eine Verbindung zu Kants Überlegungen über eine vereinte, in ewigem Frieden lebende Menschheit hergestellt: Der Zustand ewigen Friedens war für Kant nicht allein deswegen erstrebenswert, weil es dann keine kriegerischen Auseinandersetzungen mit all ihren zivilisatorischen Rückschlägen mehr geben würde, sondern er war für ihn auch die notwendige Voraussetzung für eine möglichst grosse Ausbreitung der erweiterten Denkungsart und das heisst des Erreichens höchster Zivilisierung.⁷⁰ Damit ist der Bogen vom *sensus communis*, vom Gemeinsinn, zum Weltbürgerrecht als handlungsleitende Idee geschlagen.

68 Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft. In: Werke, Bd. 10, S. 389.

69 Vgl. Arendt, Das Urteilen (wie Anm. 63), S. 109–114.

70 Vgl. ebd., S. 115.

