

Mariano Delgado

Abschied von der Stammesmoral

Plädoyer für eine postnationale Migrationsethik

Juristen und Politologen scheinen in den letzten Jahren das Ei des Kolumbus in der deutschen Ausländerpolitik gefunden zu haben: die geradezu zum politischen Dogma erhobene Lebenslüge der deutschen Politik, nach der die Bundesrepublik Deutschland kein Einwanderungsland sei, verhindere eine Wahrnehmung des eingetretenen Wandels und dessen politische Gestaltung. Diese Lebenslüge gründe wiederum im anachronistischen Festhalten an dem Nationalstaatsprinzip, das sich historisch als ein Hindernis für das dauerhafte Zusammenleben des mehrheitlichen Staatsvolks mit ethnischen Minderheiten erwiesen habe. Wer einen grundsätzlichen Beitrag zur Bewältigung des Ausländerproblems leisten möchte, der versucht daher eine Hermeneutik und Kritik des Nationalstaatsprinzips zu entwerfen. Bei weitsichtigen Theologen wie Wilhelm Korff stellen wir ebenfalls eine Übereinstimmung mit der Diagnose der Juristen und Politikwissenschaftler fest: Auch hier wird die Geltung und die Handhabung des Nationalstaatsprinzips als Ursache für die Schwierigkeiten, Zumutungen und Ungerechtigkeiten namhaft gemacht¹, denen sich die zahllosen Migranten in aller Welt in der unterschiedlichsten Weise ausgesetzt sehen. Eine theologische Auseinandersetzung mit dem Nationalstaatsprinzip findet aber im allgemeinen nicht statt. So bleibt der theologischen Ethik die genauere Beschäftigung mit der Frage nach dem Nationalstaat, der Nation als ethischem Prinzip und dem Gemeinwohl im Horizont eines universalen Menschenrechtsethos als dringendes Desiderat aufgegeben. Eine theologische Migrationsethik setzt aber eine Hermeneutik und Kritik des Exodusparadigmas voraus.

Hermeneutik und Kritik des Exodusparadigmas

1. Dem Exodusmotiv ist in der Theologiegeschichte besondere Aufmerksamkeit geschenkt worden. All denen jedoch, die den Exodusbericht als die Magna Charta von christlichen Freiheitsbewegungen oder gar als einen Wendepunkt der Weltgeschichte² sehen, muß deutlich gesagt werden, daß erstens dieser Exodusbericht alles andere als ein harmloser Text ist und zweitens seine Wirkungsgeschichte des öfteren – je nach Perspektive – von Freiheits- in Leidensgeschichte

umgeschlagen hat. Die historischen Ereignisse, die dem Exodusbericht zugrunde liegen, verlieren sich im Nebel der Geschichte und sind nur sehr fragmentarisch rekonstruierbar. Wie, wann und ob es überhaupt zu einer Massenausweisung oder zur befreienden Flucht mancher als Hebräer bezeichneter und als Fremdkörper empfundener Stämme aus dem alten Ägypten gekommen ist, muß wohl als Frage den Exegeten und Frühhistorikern überlassen werden.

Der unvoreingenommene Betrachter, der die Glaubensthese wirklich ausschaltet und sich durch die fünf verschiedenen literarischen Schichten oder Quellen des Exodusberichts durcharbeitet, vermag vorerst nur dies festzustellen: Was hier als Befreiung aus der ägyptischen Sklaverei durch Gottes Gnade ausgegeben wird, ist – in der Sprache der Religionsgeschichte ausgedrückt – der Volkswerdungsprozeß einiger nomadischer Stämme, die Ausschau nach einem fruchtbaren Ackerland halten, auf dem sie sesshaft werden können: Auszug, Wüstenwanderung und Einzug bzw. Landnahme gehören daher untrennbar zum sogenannten Exodusmotiv. Jahwe, die eifersüchtige Gottheit, die mit dem wandernden Volk zu Füßen des Sinai einen Bund schließt, es zu seinem besonderen Eigentum macht und ihm ein Land verspricht, aus dem zuerst andere Menschen vertrieben werden müssen, denen dieses Land bereits zur Heimat geworden war, dieser Jahwe ist ein Gott mit vielen Gesichtern. Wie, was und wer er wirklich ist, das wird seinem Volk erst nach und nach klar im Verlauf vieler geschichtlicher Erfahrungen, in denen Israel sich wahrhaftig als das erweist, was es wirklich ist: ein Mitstreiter Gottes, ein mit der Gottesfrage leidenschaftlich ringendes Volk.

Man kann im Exodusbericht beobachten, wie – quer durch die verschiedenen literarischen Schichten – mindestens zwei konträre Theologien miteinander streiten. Auf der einen Seite sind jene Stellen, in denen ein ausschließliches Erwählungsbewußtsein zur Sprache kommt. Sie drücken – aus der wohl fundamentalistischen Sicht mancher priesterlicher Hoftheologen am dauidisch-salomonischen Hof – Israels Nationaldogma aus, „den unlöslich völkisch-religiösen Komplex, Volk Gottes zu sein, d. h. aufgrund der blutsmäßigen Zugehörigkeit zu diesem konkreten Volk in einer anderweitig nicht einholbaren Weise Gottes zu sein und ihn zu haben“³. Dazu gehört zum Beispiel der schreckliche Auftrag von Ex 34, 11–16. Diese und andere ähnliche Texte haben eine grausame Spur der Intoleranz und der Stammesmoral in der Weltgeschichte hinterlassen – vor allem seit sich Christen ihrer bemächtigten.

Auf der anderen Seite haben wir es aber mit Texten zu tun, die den Bundes-schluß am Sinai in einen größeren Rahmen vorangegangener Bundesschlüsse – von Noah zu Jakob, Isaak, Abraham und Adam – stellen und das Erwähltsein Israels in eine Schöpfungstheologie einbetten. Es ist, als ob sie Israel sagen würden: Nicht du bist Jahwes erste Liebe, sondern Adam, der Mensch, der als Gottes Ebenbild von Jahwe geschaffen wurde – und gib acht, daß du dich deiner Verantwortung für die ganze Menschheit würdig erweist. Hier hat das Erwählt-

sein zugleich den Charakter einer Verpflichtung: Israel soll Licht für die Völker sein. Ausdruck dieser schöpfungstheologischen humanitären Gesinnung sind Texte wie die „Goldene Regel“ in Lev 19, 33 f., die interessanterweise im Zusammenhang mit dem Verhalten gegenüber den Volksfremden aufgestellt wird.

2. Im sogenannten neuen Exodus, [der in der Endgestalt des Jesajabuchs im 3. Jahrhundert v. Chr. zu einer durchlaufenden theologischen Klammer wird, erreicht die Schöpfungstheologie dann ihren alttestamentarischen Höhepunkt. Im Volk, das in der babylonischen Gefangenschaft verweilt, gibt es zwar manche, die einen neuen Exodus nach dem alten Muster von Jahwe verlangen. Dieser soll, wie einst in Ägypten, sein Volk mit starker Hand befreien und heimführen, indem seine Feinde vernichtet werden. Aber schließlich setzt sich die Schöpfungstheologie mit ihrer universalen Heilsverheißung durch. Kyros, der persische König, ein Fremder, ist hier der Gesalbte Jahwes, dem Sieg begegnet auf Schritt und Tritt, er ist das historische Werkzeug, das Israel nach dem Berg Zion heimziehen läßt und die Hoffnung auf ein messianisches völkerumspannendes Weltreich voll Gerechtigkeit und Frieden nährt (vgl. Jes 44, 24–48): das erste von vielen, die in unserer geistigen Überlieferung entstehen werden.

Die Verfasser des Jesajabuchs sind bereit, alle Völker in die neue, friedensstiftende Bundesgemeinschaft mit dem Exodusgott auf dem Berg Zion einzubeziehen. Sie scheinen nur eine Bedingung zu stellen: Jahwe soll als alleiniger Gott anerkannt werden. Israel wird von Zion aus für die Völkerwelt leuchten, und das Licht, das es ausstrahlt, ist die eindringliche Botschaft eines in der Religionsgeschichte einmaligen Monotheismus. Jahwe ist ein eifersüchtiger Gott geblieben, aber er ist für die Schöpfungstheologen Israels nicht mehr nur die krieglerische Stammesgotttheit der hebräischen Heerscharen, der Gott des Sinaibunds, der wie ein großer Schachmeister auf dem Brett der Weltgeschichte Völker gegeneinander ausspielt, sondern auch und vor allem die zärtlich-mütterlich-tröstende Stütze seines Volkes und der universale Gott des neuen Exodus, der Gerechtigkeit und Frieden für alle will. Der Fremde bekommt in diesem missionarischen Licht ein neues Gewicht: Er soll nicht nur deswegen gut behandelt werden, weil Israel in Ägypten auch ein Fremder war, sondern weil er nun ein möglicher Proselyt, ein Mitbürger, ein Kandidat für die Aufnahme in die Glaubensgemeinschaft Jahwes ist. Deutlich drückt das Jes 56, 3–7 aus. Spätestens hier erteilt die nachexilische Schöpfungstheologie Israels der ethnisch begründeten Stammesmoral eine endgültige Absage. Die religiöse Stammesmoral mit der ihr eigenen Berührungsangst gegenüber dem Nichtreinen, sei es Speise oder Mensch, wird aber für das nachexilische Israel weiterhin bestimmend bleiben. Spuren davon begegnen uns auch in den Schriften des Neuen Testaments.

Aber halten wir unseren bisherigen Befund fest, bevor wir uns mit dem Einbruch des Christentums beschäftigen: Im Übergang von einer unlöslich religiös-völkischen zu einer nunmehr religiös begründeten Stammesmoral kündigt sich

bereits ein modernes Staatsprinzip an; nicht das mythisch-schicksalhafte Hineingeborensein entscheidet über die Zugehörigkeit zum Volk Gottes, sondern die freie rationale Option für eine Kultgemeinschaft. Dieser Befund zwingt uns aber zugleich, das Urteil von Karl Popper zu korrigieren, für den unsere abendländische Zivilisation von den Griechen herkommt, weil diese die ersten waren, die den epochalen Schritt von der Stammesmoral zu einer universalen humanitären Gesinnung vollzogen hätten⁴. Vielmehr sind wir hier geneigt, Karl Jaspers' Achsenzeittheorie das Wort zu reden⁵, derzufolge rund um 500 v. Chr., während des zwischen 800 und 200 stattfindenden geistigen Prozesses, gleichzeitig in China (Konfuzius), in Indien (Buddha), in Iran (Zarathustra), in Griechenland (Philosophen, Epiker und Historiker) und in Israel (die großen Propheten) jener tiefste Einschnitt der Geschichte liegt bzw. jene Vergeistigung eintritt, die den weiteren Verlauf der Weltgeschichte entscheidend prägen sollte. Ist der Begründungsweg der monotheistischen Schöpfungstheologen Israels von einer anderen Art als der der griechischen Kosmophilosophen, so ist das Ergebnis dasselbe: Dank ihnen ist die Menschheit in dem ihr aufgegebenen Vergeistigungsprozeß ein Stück weitergekommen.

3. Dieser schöpfungstheologische Weg setzt sich im Neuen Testament fort. Gewiß, selbst die engsten Mitarbeiter des Nazareners scheinen Zeit gebraucht zu haben, um die von Jesus Christus verkündete universale Gotteskindschaft als Weiterführung und Vollendung der ins Jesajabuch eingegangenen Schöpfungstheologie des neuen eschatologischen Exodus zu verstehen. Der christliche Glaube an den Gott Jesu Christi als den Vater aller Menschen hat aber dann – im Verbund mit der vor allem von den stoischen Philosophen postulierten naturgegebenen Gleichheit der einen Menschengattung – in der Tat die antike Welt aus den Angeln gehoben, sehr zum Bedauern Kaiser Julians, Nietzsches und seiner postmodernen Epigonen. Aber waren die Christen diesem Grundsatz immer treu? Haben wir nicht als Israel des Neuen Testaments ein Erwählungsbewußtsein entwickelt, das zwangsläufig in eine religiöse Stammesmoral münden mußte? Haben wir nicht, eben Gottesvolk geworden, nach alter Exodusmanier aus diesem Gottesvolk gerade jene verdrängt, denen wir unsere Glaubenstradition verdanken? Haben wir nicht die ersten Erben Abrahams mittels einer ideologischen Enterbungstheorie zum Nicht-Volk erklärt? Haben wir nicht die Juden zu Kanaanitern des Abendlands gemacht?

Ein Blick auf die frühchristliche Theologie und Praxis zeigt uns, daß die Spuren dieses verhängnisvollen Weges bereits sehr früh, in der vorkonstantinischen Zeit zu finden sind. Es möge hier genügen, Origenes (ca. 185 bis 254) zu zitieren, der ja als bedeutendster Lehrer der frühen griechischen Kirche gilt: „Wer von jenem (jüdischen) Volk gerettet werden will, komme in dieses Haus, um das Heil zu erlangen. Er komme zu jenem Haus, in dem Christi Blut als Zeichen der Erlösung steht... Niemand rede sich also etwas ein, niemand täusche sich selbst.

Nulla salus extra Ecclesiam

Außerhalb dieses einen Hauses, d. h. außerhalb der Kirche, wird niemand gerettet. Wenn jemand dennoch hinausgeht, ist er selbst schuld an seinem Tod.“⁶ Als Origenes dies schrieb, hatte diese Theologie noch keine politischen Konsequenzen für die außerhalb der Kirche Bleibenden. Aber spätestens mit der Erhebung des Christentums zur Staatsreligion, das heißt zur religiösen Stammesmoral, des römischen Reichs um das Jahr 381 unter Kaiser Theodosius dem Großen wurden die Nichtchristen zur gesellschaftlichen Ächtung freigegeben und quasi für vogelfrei erklärt. Der hispanische Presbyter Orosius drückt das neue Zeitbewußtsein treffend aus, wenn er um das Jahr 420 schreibt, wo man als Römer und Christ auch hinkomme, sei ein Vaterland, ein Gesetz und eine Religion⁷. Dahinter steckt gewiß der urmessianische Traum eines weltumspannenden Reichs; aber wird hier nicht die Gefahr verkannt, der totalitären Verführung einer religiösen Stammesmoral zu erliegen?

Wir wollen und dürfen freilich nicht die Verdienste dieses neuen Staatschristentums vergessen. Viele gerade zu einem Volk gewordenen nomadischen Stämme sind in Spätantike und Mittelalter von der urbanen Stadtkultur des Mittelmeerraums magnetisch angezogen worden und brachen mit ähnlicher Urgewalt dort ein, wie einst die hebräischen Stämme ins gelobte Land einzogen. Die meisten davon wurden sesshaft und christlich. Das Christentum war in diesen großen Völkerwanderungen der europäischen Geschichte der stabilisierende Faktor, der Kulturträger, die geistige Klammer, die verschiedene Völker und Kulturen für eine gemeinsame Idee begeistern konnte, nämlich für den christlichen Reichsgedanken, für den mittelalterlichen Orbis Christianus. Doch wir dürfen ebenso wenig vergessen, wie der dogmatische Ausschließlichkeitsanspruch dazu führte, „daß alle, die außerhalb der mittelalterlichen Glaubensgemeinschaft standen oder sich wieder von ihr trennten, als Fremdkörper empfunden und behandelt wurden“⁸.

4. Als sich dann aus dem Schmelztiegel des Mittelalters die ersten territorialen Nationalstaaten herausbildeten, blieb es zuerst Spanien vorbehalten, die religiöse Stammesmoral des mittelalterlichen Orbis Christianus am konsequentesten weiterzuführen. Gemäß dem Slogan „Ein Volk, ein Reich, ein Glaube“ – der Großinquisitor Torquemada zugeschrieben wird, aber in Wirklichkeit älteren Ursprungs sein und eine machtpolitische Pervertierung von Eph 4, 5 darstellen dürfte – schickten sich die allerkatholischsten Könige Ferdinand und Isabella nach der Rückeroberung des letzten maurischen Königreichs von Granada an, die nationale Einheit Spaniens zu vollenden. Die Folge des Versuchs, mittels einer religiösen Stammesmoral aus den vielen Völkern Spaniens ein Staatsvolk zu machen, mußte zwangsläufig die Ausgrenzung derjenigen sein, die nicht willens waren, den zum Nationaldogma erhobenen Glauben anzunehmen: 1492 wurde Hunderttausenden von alteingesessenen Juden das Recht auf Heimat aberkannt. Sie mußten gehen.

Die Entdeckung Amerikas im selben Jahr trug letztlich auch ihren Teil dazu bei, daß Spaniens Hoftheologen – so J. Ginés de Sepúlveda – sich anmaßten, ihre Heimat fortan als das Israel des Neuen Testaments zu betrachten. Das Zeitalter der außereuropäischen Expansion hatte begonnen und es stand eindeutig unter dem Zeichen des alttestamentlichen Exodus. Hatte nicht in Rom ein Papst die neu entdeckte und noch zu entdeckende Welt zwischen Portugal und Spanien geteilt und ihnen sozusagen als Lehen zur christlichen Mission und politischen Herrschaft geschenkt, gewährt und übertragen? Wen wundert es nun, wenn diese dann den Auftrag mißverstanden und – zumindest am Anfang – mit den Einwohnern der Neuen Welt so verfahren wie einst die hebräischen Stämme mit den Kanaanitern?

Francisco de Vitorias Migrationsethik

1. Angesichts dieser Ereignisse ist es zumindest verständlich, daß um die Mitte des 16. Jahrhunderts ein christlicher Intellektueller vom Format eines Francisco de Vitoria (1483/93–1546) die Situation im eben entdeckten Amerika und nicht die vorausgegangene und wohl inzwischen aus dem Bewußtsein verdrängte Judenvertreibung zum Anlaß nimmt, die Grundlagen des modernen Migrations- und Fremdenrechts zu begründen. Seine diesbezüglichen Ausführungen werden aber eingeleitet durch eine fundamentale Kritik des päpstlichen Machtanspruchs und des alten Exodusparadigmas. Der Papst sei nicht der weltliche Herrscher über die ganze Welt und besitze folglich keinerlei weltliche Gewalt, weder über die Indios noch über die anderen Ungläubigen⁹. Über die offenbar kursierende Theorie, Gott habe in seinem ewigen Ratschluß alle Barbaren ob ihrer Abscheulichkeit zur Verdammung verurteilt und den Spaniern in die Hände geliefert, wie einst die Kanaaniter in die Hände der Juden, will Vitoria nicht lange diskutieren. Zu deutlich ist ihm die Plumpheit einer solchen Behauptung, denn es sei sehr gefährlich, Prophezeiungen solcher Art in Umlauf zu setzen, die nicht nur gegen den allgemeinen Verstand, sondern auch gegen die elementarsten Regeln der Schriftauslegung verstoßen¹⁰. Anschließend entfaltet Vitoria ein Migrationsrecht, das nicht mehr auf dem alten Exodusparadigma, sondern auf dem allgemeinen Verstand und dem Naturrecht beruht. Ausgehend vom Grundsatz, daß am Anfang der Welt – als alle Dinge allen gemeinsam waren – es jedem erlaubt gewesen sei, überall hinzugehen und sich dort niederzulassen und daß seitdem das ganze Menschengeschlecht eine Gemeinschaft, gleichsam eine Art universale Staatenrepublik bildet¹¹, folgert er dann vier allgemeine Grundrechte¹²:

Einwanderungs- und Niederlassungsrecht: Die Spanier haben das Recht, jene Gebiete der Neuen Welt zu durchwandern und sich dort niederzulassen, sofern sie dadurch der einheimischen Bevölkerung keinen Schaden zufügen. Diese hätte

kein Recht, die Spanier an der Wahrnehmung des genannten Grundrechts zu hindern.

Handelsrecht: Den Spaniern sei wohl erlaubt, mit der einheimischen Bevölkerung Handel zu betreiben, sofern dies ohne Nachteil für deren Vaterland geschehe. Die dortige Bevölkerung könne die Spanier ebensowenig daran hindern, wie diese ihrerseits anderen Christen – beispielsweise Franzosen – auch nicht verbieten könnten, in Spanien Handel zu betreiben.

Nutzungsrecht: Gäbe es nun bei der Bevölkerung der Neuen Welt Dinge, die Einheimischen und Gästen gemeinsam sind, so könnten die Spanier vom Gebrauch und der Teilhabe solcher Dinge nicht ausgeschlossen werden, sofern die einheimische Bevölkerung dadurch nicht benachteiligt werde.

Einbürgerungsrecht: Selbst wenn den dort niedergelassenen Spaniern Kinder geboren werden und diese Bürger jenes Landes werden wollen, so könne man ihnen nicht verbieten, die Staatsbürgerschaft anzunehmen und die Vorteile der übrigen Bevölkerung zu genießen, sofern sie auch bereit seien, die damit verbundenen Lasten zu tragen. Dies gelte aber nur für die Eltern, die dort ihren rechtmäßigen Wohnsitz haben.

Es fällt uns gewiß nicht leicht, die wahre Tragweite des von Vitoria begründeten Migrationsrechts zu beurteilen. Sein Plädoyer für die freie Ein- und Auswanderung, den freien Handel, die freie Ausbeutung der Naturressourcen und das Einbürgerungsrecht kraft Geburt im Einwanderungsland mutet heute in unserer Welt von geschlossenen Nationalstaaten noch utopisch, bestenfalls futuristisch an. Mit der von ihm immer wieder gemachten Einschränkung – sofern den Einheimischen dadurch keine Nachteile oder Schäden erwachsen – hätte allerdings auch der moderne Staat ein ausreichend regulierendes Prinzip für die Güterabwägung und die Folgenabschätzung, um das Gemeinwohl mit Hilfe der politischen Ethik zu gestalten. Aber hat etwa Vitoria durch die Ausbreitung des bisher nur für die *Respublica Christiana* geltenden Migrationsrechts auf die Barbaren oder Heiden die Grenzen der religiösen Stammesmoral durchbrochen?

Trotz unserer Sympathie für den Landsmann und einzigen Theologen, der Eingang in die Vereinten Nationen gefunden hat, können wir nicht umhin, seinem Migrationsrecht einen Restbestand an Stammesmoral zu bescheinigen. Abgesehen davon, daß er in der Verweigerung der genannten Rechte einen ausreichenden Grund für einen gerechten Krieg der Spanier gegen die Indios – bei der offenkundigen Ungleichheit der Bewaffnung – sah¹³, müssen wir die Frage stellen, ob er bereit gewesen wäre, den vertriebenen Juden oder den Mauren oder gar den Indios in Spanien dieselben Grundrechte zu gewähren. Dürfen wir sein Schweigen darüber nur auf die – übrigens berechnete – Angst vor der Inquisition zurückführen?

Vitoria steht in der Tat an der Schwelle zweier Epochen. Mit einem Fuß hält er sich zwar die Hintertür zur religiösen Stammesmoral offen, mit dem anderen

hat er aber schon jene Tür weit aufgestoßen, die zum neuzeitlichen Menschenrechtsethos führen wird. Seine größte Leistung besteht wohl darin, die besten Traditionen des römisch-griechischen *Ius gentium* und der scholastischen Theologie auf die neu eingetretene Weltlage angewandt und damit dem zweideutigen Exodusparadigma etwas von dessen ethnischem und religiösem Darwinismus genommen zu haben. Darin war er seiner Zeit wirklich voraus.

Ungeachtet Vitorias Migrationsethik, die später durch den Calvinisten Hugo Grotius (1583–1645) weitergeführt wurde, stand aber die außereuropäische Expansion der Neuzeit weiterhin unter dem Vorzeichen des alten Exodus. Nicht nur die Spanier in Lateinamerika, sondern auch und vor allem die calvinistischen Puritaner und Buren bei der Eroberung Nordamerikas und Südafrikas beriefen sich ausdrücklich auf das altisraelitische Exodusparadigma.

2. Aber auch im alten Europa spielte das Exodusparadigma eine grundlegende Rolle in den Prozessen der Neuzeit. Gewiß setzte die national-reformatorische Los-vom-Reich- und Los-von-Rom-Bewegung gerade jene emanzipatorischen Kräfte frei, ohne welche die neuzeitliche Freiheitsgeschichte undenkbar gewesen wäre. Die Reformation aber als „die alles verklärende Sonne ... nach der langen folgenreichen und furchtbaren Nacht des Mittelalters“ zu betrachten, wie Hegel¹⁴ vorgeschlagen hat, darf wohl einem katholischen Theologen reichlich übertrieben vorkommen. Der reformatorische Auszug aus der katholischen Kirche vermochte keineswegs die religiöse Stammesmoral des *Orbis Christianus* zu überwinden; er sprengte nur dessen politische Konsistenz. So entstanden nun im Abendland nach dem Motto „*cuius regio, eius religio*“ zwei Arten religiöser Stammesmoral, die sich gegenseitig – zuerst heiß und dann kalt – bekämpften. Es ist an der Zeit, die Religionskriege der Neuzeit als die ersten Bürgerkriege kontinentalen Ausmaßes in unserem alten Europa zu begreifen.

Erst im Menschenrechtsethos, einem legitimen, wenn auch von der katholischen Kirche spät anerkannten Kind der jahrhundertelangen Verschmelzung griechischer Philosophie mit jüdisch-christlicher Schöpfungstheologie, finden wir ein Konzept, das wirklich zur weltweiten Überwindung der religiös oder ethnisch begründeten Stammesmoral führen könnte. Auf dieser Grundlage ist ein modernes Staatsverständnis entstanden, das weder auf dem ethnischen Prinzip des schicksalhaften Hineingeborens in eine Blutsgemeinschaft noch auf dem religiösen Prinzip des freien oder gezwungenen Bekenntnisses zu einer Kultgemeinschaft unter Ausgrenzung aller anderen basiert. Ein solch moderner Staat gründet auf einem sozialen und ethischen Vertrag (Rousseau, Kant), durch den sich Menschen verschiedener Ethnien und Religionen zu einer Wertgemeinschaft universaler Menschenrechte bekennen. Politikwissenschaftler nennen dies ein republikanisches Staatsverständnis im Gegensatz zum Nationalstaatsprinzip. Als Theologen könnten wir darin eine legitime politische Übersetzung des jüdisch-christlichen Volk-Gottes-Begriffs sehen.

Die Wirklichkeit unserer modernen Staaten zeigt uns aber, daß sich republikanische und nationalstaatliche Verfassungsprinzipien noch in vielfältiger Form überlagern. Es ist zum Beispiel längst nicht selbstverständlich, daß Staaten, in denen eine bestimmte Volksgruppe die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung stellt, der Stammesmoral des ethnischen oder religiösen Nationalismus abschwören und sich als weltoffene Republiken verstehen, die ethnische Minderheiten besonders schützen, ohne Ansehen der Person zur Aufnahme eines jeden, der sich bei ihnen rechtmäßig aufhält, in die Staatsgemeinschaft offenstehen und bereit sind, auf eine konföderative Weltrepublik hinzuarbeiten¹⁵. Im Horizont des Menschenrechtsethos müßten wir wohl Vitorias Grundsatz für die Güterabwägung und Folgenabschätzung, nämlich daß den Einheimischen durch die Zuwanderung keine Nachteile entstehen dürfen, folgendermaßen weiter interpretieren: Menschenrechte haben Vorrang vor nationalen Bürgerrechten und allgemeines Weltwohl vor nationalem Eigenwohl.

Abschied von der Stammesmoral

1. Was heißt das für die konkrete Situation der Arbeitsmigranten in der Bundesrepublik Deutschland und in der ganzen Welt? Vieles wird davon abhängen, ob wir es mit Staaten zu tun haben, in denen vorwiegend ein republikanisches oder ein nationales Staatsverständnis vorherrscht; ob sie also die hier untersuchte religiöse bzw. ethnische Stammesmoral überwunden haben oder nicht. Was die Bundesrepublik betrifft, so mehren sich neuerdings Stimmen von Juristen – Fritz Franz, Manfred Zuleeg – und Politikwissenschaftlern – Dieter Oberndörfer, Lutz Hoffmann –, die dem vielzitierten *Menschenbild des Grundgesetzes* einen Januskopf bescheinigen: es habe ein deutsches und ein nichtdeutsches Gesicht. Manche Grundrechte werden den Menschen als solchen zugesprochen, andere bloß den Deutschen. Das Grundgesetz wurde aber bisher nur im engen nationalstaatlichen Sinn ausgelegt. Philosophen sahen die Bundesrepublik bereits 1988 kaum merklich, subkutan, und dennoch unübersehbar als ein Land auf der schiefen Ebene von der Republik zur Nation¹⁶.

Ist aus dieser Latenz inzwischen eine offene Tendenz geworden? Ein gutes Beispiel hierfür wäre die hartnäckige Weigerung der Politiker, die Bundesrepublik in Zeiten von Übersiedlerkonjunktur de facto als Einwanderungsland anzuerkennen mit den entsprechenden Konsequenzen für die Ausländerpolitik. Und dies in einem Land, in dem mehr als ein Drittel der Gesamtbevölkerung aus Einwanderern und deren Kindern besteht. Seit Ende des Krieges hat die Bundesrepublik nämlich drei Einwanderungswellen erlebt: Mit der ersten kamen weit über 3,5 Millionen aus der sowjetischen Zone und späteren DDR sowie auch über zwölf Millionen Vertriebene; mit der zweiten, die mit der Anwerbung von

Arbeitskräften aus dem Mittelmeerraum begann und dann eine bis heute andauernde Eigendynamik entwickelte, kamen ca. fünf Millionen Arbeitsmigranten; mit der dritten, die Anfang der achtziger Jahre im Rahmen der vermehrten Hinwendung zu den Aus- und Übersiedlern ins Rollen kam und durch die aktuelle Entwicklung in Osteuropa verstärkt wurde, sind ca. zwei Millionen gekommen, mindestens weitere drei Millionen sitzen noch auf ihren Koffern.

Die erste und die dritte Einwanderungswelle wurden im Rahmen einer starken Stammessolidarität bewältigt. Der Nationalstaat vermag also – das muß deutlich gesagt werden – auch solche Großtaten der Menschlichkeit zu vollbringen. Was die Deutschen hier leisteten und leisten, verdient wirklich die Bewunderung und Anerkennung der ganzen Welt. Die zweite Einwanderungswelle wird jedoch aus dem Bewußtsein verdrängt. Nach dem Motto, es könne nicht sein, was nicht sein dürfe, hat diese Einwanderung angeblich nicht stattgefunden. Hier zeigt der bundesdeutsche Nationalstaat deutlich, daß er die Grenzen der ethnischen Stammesmoral nicht zu überschreiten vermag. Es gibt in der Tat viele Anzeichen dafür, daß der ethnische Nationalismus in Deutschland sein katastrophales Scheitern 1945 überlebt hat und noch weiter wirkt.

Am deutlichsten wird das an der Definition des Deutschen nach Art. 116 GG. Ungeachtet anderer Modelle in der deutschen Verfassungsgeschichte wird hier auf eine geographisch-politisch begründete Staatsangehörigkeit verzichtet, was ein wichtiger Unterschied zu den anderen europäischen Staaten ist. Die deutsche Staatsbürgerschaft wird vielmehr der ethnischen Volkszugehörigkeit, also dem Deutschtum zugeschrieben. Der politisch-völkische Pseudomessianismus, der sich dahinter verbirgt, wird auch von manchen Politikern in unverblümter Anspielung auf Israels Sonderrolle in der abendländischen Geschichte offen formuliert: So wie Israel die Heimat aller verfolgten und unterdrückten Juden sei, „so ist die Bundesrepublik die Heimat aller verfolgten und unterdrückten Deutschen“¹⁷. Ist Deutschland also Gelobtes Land für die Deutschstämmigen, die dem Deutschtum den Charakter einer Pseudoreligion verliehen haben?

Das führt in der politischen Umsetzung zu der absurden Situation, daß Volksdeutsche, „deren Vorfahren vor vielen Jahren oder möglicherweise gar vor Jahrhunderten aus dem alten ersten Römischen Reich nach Osteuropa, dem Balkan oder Rußland auswanderten“¹⁸, mit der Einwanderung in die Bundesrepublik Deutschland nun automatisch von ihrem Einbürgerungsrecht Gebrauch machen können, während hier geborene und aufgewachsene Kinder von Arbeitsmigranten keinen rechtlichen Anspruch darauf haben und selbst in der zweiten und dritten Generation weiterhin als Ausländer stigmatisiert werden. Dabei sind die Arbeitsmigranten nicht mit Gewalt in dieses Land eingedrungen, vielmehr hat sich alles im Rahmen der gesetzlichen Ordnung ereignet.

Die Arbeitsmigranten würden sogar eher als die Aus- und Übersiedler die von Vitoria aufgestellten Bedingungen für eine rechtmäßige Niederlassung und Ein-

gliederung kraft Einbürgerungsrecht erfüllen. Sie sind ja schließlich nach einer wirtschaftlich kalkulierten Anwerbung und sorgfältigen Gesundheitskontrollen bezüglich Arbeitsfähigkeit mit Arbeitsverträgen hierhergekommen. Hätte man sie geholt, wenn ihre Anwesenheit für die hiesige Bevölkerung nicht von unmittelbarem Nutzen gewesen wäre? Dieses Land braucht wirklich weniger ethnonationale Stammesmoral bzw. DM-Nationalismus und mehr Verfassungspatriotismus¹⁹: Ein Deutscher müßte der sein können, der sich – unabhängig von seiner ethnischen Herkunft oder Religion – uneingeschränkt zur geltenden Verfassung bekennt und an der *Res publica*, an der Republik mitwirkt.

2. Für die unbefriedigende rechtliche Situation der Arbeitsmigranten kann es daher nur eine Lösung geben, und diese führt *vom Gastrecht zum Bürgerrecht*. Dafür sprechen in der Tat viele Argumente: Die Arbeitsmigranten sind kein Provisorium, sondern eine Strukturkonstante der deutschen Industriegeschichte; es widerspricht einem demokratisch-republikanischen Staatsverständnis, das auf der Grundlage universaler Menschenrechte basiert, wenn eine Bevölkerungsgruppe zwar die wirtschaftlichen Lasten des Staates mitträgt, aber auf Dauer von den politischen Teilhaberechten ausgeschlossen bleibt; die europäische Menschenrechtskonvention macht in Art. 1 grundsätzlich keinen Unterschied zwischen Angehörigen eines Staates und Zugezogenen. In Abwandlung eines berühmten Zitats der katholischen Soziallehre könnte man sagen, es obliege nun der politischen Vernunft der bundesrepublikanischen Gesellschaft, darüber zu befinden, „welche Schritte zu tun und welche Maßnahmen zu ergreifen sind, um die gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Reformen herbeizuführen, die sich als wirklich geboten erweisen und zudem oft unaufschiebbar sind“ (*Octogesima adveniens* 4).

Konkrete Modelle liegen zuhauf vor. Manche davon wurden bereits in anderen westeuropäischen Ländern erfolgreich angewendet, aber sind in das neue Ausländergesetz nicht eingegangen. Angesichts der bisherigen Phantasielosigkeit der verantwortlichen Berufspolitiker darf ein solches Thema offenbar nicht allein ihnen überlassen werden. Ein von jedem Rest an Stammesmoral gereinigtes Exodusparadigma könnte hier Abhilfe schaffen. Ein Modell dazu finden wir in der politischen Theologie der schwarzen Bürgerrechtsbewegung der Vereinigten Staaten zu Beginn der sechziger Jahre. Als Staatsbürger ohne Bürgerrechte zogen die Schwarzen aus der Bannmeile politischer Unterdrückung in das Gelobte Land der demokratischen Teilhaberechte. Sie vertrieben niemanden aus der demokratischen Heimat, sie wollten nur ihren gleichberechtigten Platz haben.

Verglichen damit ist die Ausgangslage der heutigen Arbeitsmigranten als de jure Nichtstaatsbürger eine andere. Demonstrationen von Ausländern auf der Straße sind für viele aus rechtlichen und ideologischen Gründen der falsche Weg, sie würden die Vorurteile noch verstärken. Wenn die Ergebnisse der letzten Telefonumfrage im Auftrag der Ausländerbeauftragten des Berliner Senats jedoch

stimmen, wonach über 70 Prozent der Westberliner Jugendlichen die hier geborenen oder aufgewachsenen gleichaltrigen Ausländer für „richtige Berliner mit nicheutschem Paß“ halten²⁰, dann könnten wir von der realen Möglichkeit einer Bürgerrechtsbewegung zugunsten der Arbeitsmigranten in Deutschland ausgehen. Dann werden wir jenem goldenen Zeitalter, „das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war“²¹, einen Schritt nähergekommen sein.

3. Mit der rechtlichen Gleichstellung der ausländischen Bevölkerung sind die Probleme der Arbeitsmigration nicht schon gelöst, vielmehr entstehen sie erst richtig. Denn Ausländer leiden nicht, weil sie Ethnisch- und Kulturfremde sind, sondern weil sie es in einer ethnonational gleichförmigen Gesellschaft nicht sein dürfen. Soll die notwendige und erwartete Integration mehr als bloß kulturelle Assimilierung sein, brauchen wir dazu entsprechende Konzepte. Abgesehen vom wenig aussagekräftigen Schlagwort der multikulturellen Gesellschaft bewegen wir uns vielfach auf unbekanntem Neuland. Die Theologie muß hier stärker in die Pflicht genommen werden. Wann werden die Theologen die politische Wirkungsgeschichte religiös-dogmatischer Ausschließlichkeit kritisch untersuchen, dieses Unheils des Abendlands²², das dem profanen Nationalismus Modell gestanden hat? Wann werden die Theologen, die eine kulturell polyzentrische Weltkirche fordern, auch hier vor Ort eine multiethnische Gesellschaft verlangen und mitgestalten helfen?

Das Metzsche Postulat für eine neue Struktur der Weltkirche ließe sich zum Beispiel durchaus als Ansatz zu einer interkulturellen Theologie der künftigen multiethnischen Gesellschaft verstehen: „Ethnisch-kultureller Polyzentrismus ist möglich, wenn die Kirche zwei Grundzüge ihres biblischen Erbes innerhalb dieser europäischen Kulturwelt erinnert und immer mehr in sich selbst zur Geltung bringt. Wenn sie sich – zum einen – aus ihrem biblischen Erbe als eine Religion versteht und bewährt, die im Namen ihrer Sendung Freiheit und Gerechtigkeit für alle sucht; und wenn sie sich – zum andern – als eine Religion versteht und bewährt, die in sich eine besondere Kultur entfaltet, nämlich die Kultur der Anerkennung der anderen in ihrem Anderssein, also die schöpferische Anerkennung ethnisch-kultureller Pluralität, wie sie uns in Ansätzen aus der Urgeschichte des Christentums vertraut sein mußte.“²³ Dies müßte aber gleichermaßen für Kirche und Gesellschaft gelten. Wir können zwar versuchen, zum heroischen Zeitalter der religiösen oder ethnischen Stammesgemeinschaft zurückzukehren, aber dann werden wir mit Sicherheit wieder bei Inquisition und Geheimpolizei landen²⁴.

Die multiethnische demokratische Gesellschaft ist die Herausforderung, die europaweit vor uns liegt. Andere Alternativen gibt es nicht. Der Weg dorthin wird bestimmt nicht leicht sein. Für viele Mitglieder der älteren Generation wird dies ein schmerzlicher Abschied vom Vertrauten, „ja Entfremdung von der neuen kulturellen Heimat“ bedeuten²⁵. Aber am Ende könnten sich jene neue Mün-

digkeit bzw. jene neue Übersichtlichkeit abzeichnen, die imstande sein werden, den Krieg zu bannen und somit die Bedingungen zu schaffen für eine solidarische Welt, in der die ökologische, die demographische und die wirtschaftliche Herausforderung endlich im Weltmaßstab gemeistert werden kann.

Angeichts dieser auf uns zukommenden Probleme ist die Integration der Arbeitsmigranten nur eine Lappalie, höchstens ein Test für den Ernstfall. Wir wollen hoffen, daß sich die Deutschen ihrer besten Traditionen besinnen werden und das Positive an dem Charaktergemälde, das der einsame Spaziergänger aus Königsberg am Vorabend des durch die Romantik eingeleiteten nationalen Rauschs gezeichnet hat, wieder lebendig sein wird: Der Deutsche „lernt, mehr als jedes andere Volk, fremde Sprachen, ist... Großhändler in der Gelehrsamkeit, und kommt im Felde der Wissenschaften zuerst auf manche Spuren, die nachher von anderen mit Geräusch benutzt werden; er hat keinen Nationalstolz; hängt, gleich als Kosmopolit, auch nicht an seiner Heimat. In dieser aber ist er gastfreier gegen Fremde, als irgend eine andere Nation.“²⁵

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. W. Korff, Migration und kulturelle Transformation, in: Migration und Menschenwürde, hrsg. v. K.-H. Kleber (Passau 1988), 148.

² So bei P. Lapide, Exodus in der jüdischen Tradition, in: Conc. 1987, 29f.

³ A. Stenzel, Der Gottesdienst der in Christus versammelten Gemeinde, in: MySal 4/2, 21.

⁴ K. R. Popper, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Bd. 1 (München 1980) 231.

⁵ K. Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte (München 1983) 19ff. ⁶ In Jesu Nave III 5: PG 12, 841.

⁷ Paulus Orosius, Adv. paganos V 2,1ff.; VII 36,1, zit. n. J. Neumann, Kirche und Staat, in: HchE, Bd. 2, 268.

⁸ J. Höffner, Christentum und Menschenwürde (Trier 1947) 38. Zur Geistesart des mittelalterlichen Orbis Christianus vgl. ebd. 15–66.

⁹ F. de Vitoria, Relectio de Indis. Corpus hispanorum de pace, Bd. 5 (Madrid 1967) I 2, 4–10, 46–54.

¹⁰ Ebd. I 2,24, 74ff. ¹¹ Relectio de Potestate Civili, 21, in: Obras, Bd. 2 (Madrid 1934) 207.

¹² Relectio de Indis, I 3,1, 77ff., I 3,2, 80ff., I 3,3, 81ff., I 3,4, 82ff.

¹³ Ebd. I 3, 5–17, 83–99, auch II 10–14, 111–113 und III 1–13, 117–126.

¹⁴ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte: Werkausg. Bd. 12 (Frankfurt 1970) 491.

¹⁵ Etwas Ähnliches schlug bereits I. Kant vor, um den ewigen Frieden zu garantieren: Zum ewigen Frieden, Werkausg., Bd. 9 (Frankfurt 1982) 204–227.

¹⁶ D. Diner, Aufklärung nach Auschwitz, in: Die Zukunft der Aufklärung, hrsg. v. J. Rüsen, E. Lämmert u. P. Glotz (Frankfurt 1988) 16f. ¹⁷ So die Äußerung von A. Dregger laut „Der Spiegel“, 13. 2. 1989, 26.

¹⁸ So D. Oberndörfer, Der Nationalstaat – ein Hindernis für das dauerhafte Zusammenleben mit ethnischen Minderheiten?, in: ZAR 1989, 9.

¹⁹ Vgl. hierzu J. Habermas, Der DM-Nationalismus, in: Die Zeit, 30. 3. 1990, 62f.; ders., Die nachholende Revolution (Frankfurt 1990).

²⁰ Presseerkl. d. Ausländerbeauftragten des Senats v. Berlin, 5. 1. 1990, auch in: Der Tagesspiegel, 6. 1. 1990, 12.

²¹ E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Bd. 3 (Frankfurt 1979) 1628. ²² So die Bezeichnung K. Jaspers', a. a. O. 41.

²³ J. B. Metz, Wider die zweite Unmündigkeit. Zum Verhältnis von Aufklärung und Christentum, in: Die Zukunft der Aufklärung, a. a. O. 86. ²⁴ Vgl. K. R. Popper, a. a. O. 268.

²⁵ D. Oberndörfer, a. a. O. 13. ²⁶ I. Kant, Die anthropologische Charakteristik, Werkausg. Bd. 12, 668f.