

Walter Lesch

Unterwegs zur interkulturellen Demokratie

Sozialethische Überlegungen zur Migrationspolitik

Eine christliche Sozialethik kann und will nicht an die Stelle der kirchlichen Sozialverkündigung treten. In der ethischen Analyse werden die Argumente untersucht, die zur Begründung einer humanen Praxis vorgebracht werden und die, um in der Öffentlichkeit verstanden zu werden, nicht bei binnenkirchlichen Sprachgewohnheiten verharren dürfen. Christliche Ethik kann nur dann einen Beitrag zu einer besseren gesellschaftlichen und politischen Praxis leisten, wenn sie das große humanistische Erbe der eigenen Tradition in einer säkularisierten Umgebung zur Diskussion stellt und das eigene Handeln konsequent nach den Maßstäben der Offenheit und der Gerechtigkeit ausrichtet.

Traditionen der christlichen Sozialethik

In der theologischen Sozialethik gibt es ein breites Spektrum von Modellen politischer Ethik, die gerade auch in der Migrationsfrage zu kontroversen Lösungsvorschlägen führen. Versteht man das Gemeinwohl in erster Linie als eine Gestaltungsaufgabe für die eigene Gesellschaft und Kultur, dann muß die Idee einer multikulturellen Gesellschaft als absurd erscheinen. Sie wird kritisiert als Wunschenken eines liberalen Weltbürgers und mobilen Intellektuellen; eine Orientierungshilfe für Menschen, die von einer bunten Mischung kultureller Angebote völlig überfordert wären, sei die Vision multikultureller Vielfalt aber gerade nicht¹. Nun ist der Richtungskampf zwischen sozialethischen Schulen wenig hilfreich, wenn weder die feierliche Forderung nach Offenheit und Umgestaltung der Gesellschaft² noch die Verteidigung einer restriktiven Ausländerpolitik den tatsächlichen Problemen auf lange Sicht gerecht werden. Sie zementieren nur weltanschauliche Formeln, die hinlänglich bekannt sind³.

Der theologischen Ethik scheint der Mut zu fehlen, Sozialethik diesseits der Utopie und jenseits des Pragmatismus mit praktischer Vernunft neu durchzubuchstabieren und die Erkenntnisse sozialwissenschaftlicher Forschung unbefangen zu rezipieren. Sie kann sich nicht damit begnügen, die Vertreter kirchlicher „Positionen“ mit Versatzstücken aus dem Steinbruch theologischer Traditionen zu beliefern, sondern sie sollte auch dazu in der Lage sein, „Positionen“ phantasievoll und

argumentativ in Bewegung zu bringen. Die Verteidigung der Würde des Menschen erfordert größere Anstrengungen als die wenig motivierende Wiederholung von pathetischen Formeln. Auch für eine sozialetisch orientierte Hermeneutik biblischer Texte, die in der kirchlichen Sozialverkündigung oft recht unreflektiert verwendet werden, eröffnet sich hier ein weites Tätigkeitsfeld theologischer Migrationsforschung.

Der Rückgriff auf die Tradition kirchlicher Sozialverkündigung und auf die ethischen Modelle der Bibel soll also nicht als Autoritätsargument über die heutigen Schwierigkeiten im Umgang mit Fremden hinwegtäuschen. Vielmehr kann gezeigt werden, wie in der Tradition die Glaubwürdigkeit des Handelns schon immer an der besonderen Sensibilität für Fremde gemessen wurde.

1. *Biblische Grundlagen.* Biblische Geschichte läßt sich als eine Geschichte von Migrationen und von Erfahrungen der Fremdheit erzählen⁴, als eine Geschichte freiwilliger, meist jedoch unfreiwilliger Wanderbewegungen, die durch die labile geopolitische Lage Palästinas zwischen den jeweiligen Großmächten des Zweistromlands und Ägyptens bedingt waren. Israel hat keine Weltgeschichte gemacht, sondern war stets ein Spielball der Machtblöcke, eingekeilt zwischen zwei alten Hochkulturen, die jeweils ihre ideologischen und zivilisatorischen Einflüsse geltend machten. Der Gott, den die Hebräer immer mehr als den einzigen anerkennen, ist ein Wüstengott, der in seiner Eigenart nicht ohne weiteres mit den Göttern Kanaans und der Nachbarvölker verglichen werden kann – ein Gott, der kompromißlose Treue fordert, der aber ebenso treu mit seinem Volk unterwegs ist und an geistlosem Kult und Pomp keinen Gefallen findet. Von der befreienden Kraft dieses Gottes erzählen die Geschichten der hebräischen Bibel: vom Gott des Exodus, der seinem Volk die Treue hält, vom Gott verfolgter Nomaden und Outlaws.

Wenn wir uns im Zeitraffer die Geschichte Israels vor Augen führen, sehen wir alles andere als eine Siegeregeschichte. Es ist eine Geschichte des Leidens und des Scheiterns, der Heimatlosigkeit und Fremdheit, eine Geschichte von Menschen auf der Flucht, die allen Grund hätten, an ihrem Gott zu verzweifeln, und die dennoch sein Lob singen. Nein, mit diesem Gott kann man keinen Staat machen; er ist bei denen, die vom Fortschrittskarussell gefallen sind, bei den Armen und Fremden, bei den Opfern pervertierter Macht und zum System erhobener Ungerechtigkeit. Damit dieser Glaube nicht zum abstrakten sozialrevolutionären Prinzip wird, hat Israel die Erinnerung an seinen Weg in Geschichten festgehalten, auch in den Geschichten vom Gott, der aus der Sklaverei befreit und in der Wüste neues Leben schenkt. Verstreute Traditionen wurden zusammengefügt und zu einem großen Teppich geknüpft.

Bei allen Uminterpretationen ist die Fremdlingschaft in Ägypten stets ein Grunddatum des Selbstverständnisses Israels geblieben und gilt als Kriterium für den Umgang mit dem Fremden in Israel. So heißt es im Bundesbuch: „Einen

Fremden sollst du nicht ausbeuten. Ihr wißt doch, wie es einem Fremden zumute ist; denn ihr seid selbst in Ägypten Fremde gewesen“ (Ex 23, 9; vgl. 22, 20). Im deuteronomischen Gesetz wird Israel aufgefordert, die Gerechtigkeit Gottes zu verwirklichen: „Er verschafft Waisen und Witwen ihr Recht. Er liebt die Fremden und gibt ihnen Nahrung und Kleidung – auch ihr sollt die Fremden lieben, denn ihr seid Fremde in Ägypten gewesen“ (Dtn 10, 18f.). „Wenn du dein Feld abernstest und eine Garbe auf dem Feld vergißt, sollst du nicht umkehren, um sie zu holen. Sie soll den Fremden, Witwen und Waisen gehören, damit der Herr, dein Gott, dich bei jeder Arbeit deiner Hände segnet“ (Dtn 24, 19). Die Begründungsstruktur ist besonders in der Formulierung im Buch Exodus durch und durch rational. Denn es wird nicht verlangt, einem geheimnisvollen Befehl Gottes sklavisch zu folgen, sondern aus Einsicht zu handeln: nämlich nach der Struktur der Goldenen Regel.

Die Fremden in Israel sind übrigens keine homogene Gruppe und werden nach unterschiedlichen Maßstäben beurteilt. Folgender Text wirft ein bezeichnendes Licht auf die Differenzierungen im Bild vom Fremden: „Ihr dürft keinerlei Aas essen. Du sollst es dem Fremden (ger), der in euren Stadtbereichen Wohnrecht hat, zum Essen überlassen oder es einem Ausländer (nokri) verkaufen. Denn du bist ein Volk, das dem Herrn, deinem Gott, heilig ist“ (Dtn 14, 21a). Hier wird unterschieden zwischen dem Vollbürger und zwei verschiedenen Kategorien von Fremden: dem „ger“, der als Gast und Fürsorgeempfänger kostenlos verzehren darf, was den Israeliten aus kultischen Gründen verboten ist, und dem „nokri“, mit dem man Geschäfte machen kann. Israels Haltung zum „nokri“ als dem Ausländer, der keine permanente Beziehung zum Land hat, unterscheidet sich nicht von den Gepflogenheiten anderer Länder des Alten Orients; sie schwankt zwischen Feindseligkeit, Indifferenz und guten wirtschaftlichen Kontakten. Was den „ger“ betrifft, so ist seine zunehmende Integration in die Gemeinde zu beobachten. In den jüngsten Schichten des Pentateuchs ist er sogar der voll integrierte Proselyt, an dem die durch das Exil stark verkleinerte Gemeinde ein existentielles Interesse hat: Er wird gebraucht für den Wiederaufbau Israels, das seine Identität nun in zunehmendem Maß über die Kultgemeinschaft definiert. Indizien dafür finden wir in der priester-schriftlichen Gesetzgebung (Lev 22, 17ff.) und im sogenannten Verfassungsentwurf des Ezechiel (Ez 47, 21–23).

Wenn auch die rechtliche Stellung des „ger“ bis heute umstritten ist, so läßt sich doch schon aufgrund des spannungsreichen Befunds vermuten, daß der Fremde in Israel nicht nur um seiner selbst willen respektiert wurde. Die idealen Verfassungspläne des Deuteronomiums und Ezechiels können nicht darüber hinwegtäuschen, daß auch im alten Israel Ideal und Wirklichkeit nicht immer deckungsgleich waren. Es gehört für uns heute zum Respekt vor der Tradition, solche Spannungen zur Kenntnis zu nehmen und nicht zu glätten. Ängstliches Mißtrauen und offene Feindschaft gegenüber den Fremden gehören ebenso zu dieser Geschichte wie

größte Offenheit für kulturüberschreitende Kontakte (z. B. in der Josefsnovelle, im Buch Ruth oder im Hohenlied).

In den Schriften des Neuen Testaments erfährt die Haltung gegenüber Fremden eine weitere Entgrenzung, die mit der Ausweitung der Botschaft auf alle Menschen verbunden ist⁵. Allen Versuchen einer religiösen, ethnischen oder sexistischen Diskriminierung wird damit eine klare Absage erteilt (Gal 3, 28). In der Rede vom endzeitlichen Gericht (Mt 25, 31–46) identifiziert sich Gott mit den Fremden und Obdachlosen, die um Aufnahme bitten: „Ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben; ich war durstig, und ihr habt mir zu trinken gegeben; ich war fremd und obdachlos, und ihr habt mich aufgenommen; ich war nackt, und ihr habt mir Kleidung gegeben; ich war krank, und ihr habt mich besucht; ich war im Gefängnis, und ihr seid zu mir gekommen... Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan“ (Mt 25, 35 ff.).

Es gehört zu den schmerzlichen Erfahrungen der Geschichte, daß Christen die Universalität der Geschwisterlichkeit ausgerechnet im Umgang mit der jüdischen Gemeinschaft verraten haben, wobei nicht selten die weltumspannende Reich-Gottes-Botschaft eine antijudaistische Einfärbung erhielt. Ein Blick in die Texte der Bibel zeigt aber, daß gerade für das Ethos der Fremdenliebe und der Gastfreundschaft das Neue Testament nicht ohne das Alte gelesen werden kann.

2. *Die Sozialverkündigung der Kirche.* Für die Soziallehre des Christentums wurde das biblische Ethos der Weltoffenheit und Gastfreundschaft zur ständigen Herausforderung für eine kritische Zeitgenossenschaft⁶. Die Verfasser der Sozialenzykliken haben sehr früh erkannt, daß die Lage der Migranten und Flüchtlinge nicht irgendein Problem darstellt, sondern daß darin in besonderem Maß die ungleiche Verteilung der Lebenschancen zum Ausdruck kommt. Die Grundsätze der unantastbaren Menschenwürde, der Einheit der Menschheit und der Solidarität mit den Verfolgten und Notleidenden sind in allen wichtigen Stellungnahmen der Kirchen auf regionaler und internationaler Ebene immer wieder in Erinnerung gerufen worden. Johannes XXIII. formulierte in „Pacem in terris“ (1963) sogar ein Recht auf Auswanderung und Einwanderung: „Jedem Menschen muß das Recht zugestanden werden, innerhalb der Grenzen seines Staates seinen Wohnsitz zu behalten oder zu ändern; ja, es muß ihm auch erlaubt sein, sofern gerechte Gründe dazu raten, in andere Staaten auszuwandern und dort seinen Wohnsitz aufzuschlagen. Auch dadurch, daß jemand Bürger eines bestimmten Staates ist, hört er in keiner Weise auf, Mitglied der Menschheitsfamilie und Bürger jener universalen Gesellschaft und jener Gemeinschaft aller Menschen zu sein“ (Nr. 25).

Bei der Lektüre der Dokumente fallen einige Aspekte auf, die in der katholischen Soziallehre besonders gewichtet wurden. Da ist zunächst die stetige Ausweitung des Gemeinwohlbegriffs von der Ebene des einzelnen Staates bis hin zur Weltgesellschaft. Daraus folgt eine starke Betonung der individuellen Menschen-

rechte gegenüber der Regelungskompetenz des Staates. Ein typisches Beispiel für das sich daraus ergebende Konfliktfeld ist die kirchliche Kritik an migrationspolitischen Entscheidungen, die sich familienfeindlich auswirken. Gegen abschreckende Regelungen, die den Nachzug von Familienangehörigen beschränken sollen, ist immer wieder an das Recht auf Familie und das Recht auf Zusammenleben in der Familie erinnert worden.

Ein weiteres Spannungsfeld entsteht aus der wirtschaftsethischen Option, wonach die Arbeit Vorrang vor dem Kapital hat und es folglich sinnvoll sei, das Kapital zu den Arbeitsuchenden zu bringen, um damit das Elend der Auswanderung in ohnehin schon benachteiligten Regionen zu verhindern. Hinter dieser Regel steht die richtige Intuition, daß Migrationen nicht automatisch Krisenlöser sind, sondern daß sich hinter Migrationen grundlegendere Fragen der Wirtschaftsordnung verbergen. Im Vergleich zum liberalen Modell der totalen Freizügigkeit sind in der kirchlichen Grundhaltung zu Fragen der Aus- und Einwanderung also skeptische Untertöne zu hören. Die Überzeugung, daß die Erde zum Nutzen aller Menschen und aller Völker bestimmt sei, führt zu einer ethischen Sichtweise, die sich nicht auf ökonomische Kriterien reduzieren läßt. Doch auch die sozialetischen Stellungnahmen der Kirchen zur Migration lassen sich nicht allein aus sozialphilosophischen und theologischen Grundideen ableiten; sie sind auf den jeweiligen Kenntnisstand der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften angewiesen.

Sozialetik und Sozialwissenschaft

Ein sozialetischer Beitrag zum Thema Migration wäre unseriös, wenn er die bereits existierende sozialwissenschaftliche Migrationsforschung nicht ausgiebig rezipierte. Hier liegt freilich ein ständiges Problem sozialetischen Arbeitens, das einerseits auf empirisch gesicherte Daten bezogen ist, andererseits mit oft sehr empiriefernen Theorietraditionen der philosophischen und theologischen Ethik operiert. Die Vermittlung zwischen den beiden Wissenskulturen empirischer Sozialforschung und spekulativer Sozialphilosophie gehört zu den ständigen Aufgaben eines rationalen sozialetischen Diskurses, dessen Rationalität sich ja nicht zuletzt in seiner immer wieder anzustrebenden Problemlösungskompetenz erweisen soll. Das Interesse an operationalisierbaren sozialetischen Konzepten führt aber gerade nicht zu einer Abwertung theoretischer Anstrengungen, sondern erfordert im Gegenteil eine sehr differenzierte Auffassung des Spannungsverhältnisses von Theorie und Praxis und teilt insofern die wissenschaftstheoretische Option der anwendungsorientierten Sozialwissenschaften. Migrationsforschung wäre im Idealfall als interdisziplinäres Projekt einer Vielzahl von Einzelwissenschaften zu realisieren: Soziologie, Ökonomie, Politikwissenschaft, Ethnologie, Geschichtswissenschaft, Pädagogik, Psychologie und Rechtswissenschaft sind aus ihrer je

spezifischen Sichtweise an der wissenschaftlichen Erforschung des Phänomens Migration interessiert.

Zu den Voraussetzungen eines sinnvollen Argumentierens gehört die Einsicht in die Begrenzungen des eigenen Standpunkts, der ja eine ganz bestimmte Verwurzelung hat. In unserem Fall ist es die Sichtweise eines privilegierten Europäers, der in einem der reichsten Länder der Erde lebt. Er denkt und schreibt anders als ein Arbeitsmigrant oder Flüchtling aus einem Elendsquartier. Wenn eine christliche Ethik im reichen Europa sich dennoch zur Anwältin dieser Migranten und Migrantinnen macht, dann tut sie dies nicht mit einer paternalistischen Geste und auch nicht in der Vorstellung, die komplizierte Weltlage vom Schreibtisch aus überschauen zu können. Sie tut es in dem Bemühen, die Erfahrungen der unmittelbar Betroffenen zumindest annäherungsweise zu begreifen und aus der direkten Begegnung mit ihnen zu lernen. Und sie tut es in der Sorge um das eigene Gemeinwesen, das nicht fähig zu sein scheint, gewaltfrei mit den Folgen globaler Migrationen umzugehen, und das nicht sehen will, daß die Folgen von Arbeitsmigration und Flucht auf einen größeren Unrechtszusammenhang hindeuten⁷.

Das Selbstverständnis eines demokratischen Gemeinwesens

Eine Gesellschaft, die ihren Anspruch auf Demokratie und Rechtsstaatlichkeit verwirklichen will, ist im Interesse der eigenen Werte darauf angewiesen, das Zusammenleben verschiedener ethnischer Gruppen friedlich zu gestalten und Ausgrenzungen entgegenzuwirken⁸.

1. *Migrationspolitik als innenpolitischer Dauerkonflikt.* Diskussionen über Migration, Ausländerbeschäftigung und Flüchtlinge gehören zu den Standardthemen der politischen Auseinandersetzung in modernen Industriegesellschaften. Nur wenige politische Themen erregen so hohe Emotionen und werden derart leichtfertig zur Durchsetzung äußerst fragwürdiger Interessen instrumentalisiert wie gerade diese Frage. Das Gespräch über ethisch vertretbare Konzeptionen von Ausländerpolitik bewegt sich deshalb nicht selten in der Nähe des Streits, in dem argumentative Nuancen kein Gehör finden, sondern nur noch die schroffe Gegenüberstellung von weltanschaulichen Positionen gefragt ist.

Bei Exzessen von Ausländerfeindlichkeit und Rechtsextremismus wird oft deutlich, daß nicht nur die politisch Verantwortlichen mit Verlegenheit und Ratlosigkeit reagieren; auch die Medien und die Sozialwissenschaften begnügen sich meist mit rhetorischen Floskeln und frommen Wünschen. Es bedarf keiner großen intellektuellen Anstrengungen, um Ausländerhaß und Gewalt gegen Fremde scharf zu verurteilen, obwohl es Zeiten gibt, in denen es darauf ankommt, minimale Standards der Humanität zu verteidigen.

Eine Verurteilung der Menschenfeindlichkeit kann aber nicht an die Stelle einer gründlichen Analyse treten, in der zu zeigen wäre, warum moderne Gesellschaften ganz offensichtlich Probleme mit den Fremden in ihrer Mitte haben. Das in vielen Fällen bewundernswerte Engagement für die Fremden ist zu ergänzen durch eine distanzierte Reflexion, in der auch die elementaren anthropologischen Aspekte unserer Einstellung gegenüber Fremden thematisiert werden müssen⁹.

2. *Grenzen der Staaten – Grenzen der Menschenrechte?* An deutlichen Aussagen der Kirchen zur Integration von Ausländern und zur Solidarität mit Flüchtlingen hat es in den vergangenen Jahrzehnten nicht gefehlt. In vielen europäischen Ländern gehörten die Kirchen zu den wenigen gesellschaftlich wichtigen Gruppen, die immer wieder unmißverständlich zugunsten von Fremden Partei ergriffen und mit harter Kritik am ausländerpolitischen Kurs der jeweiligen Regierung nicht gespart haben. Es ist aber auch nicht zu übersehen, daß gerade diese politischen Interventionen der Kirchen bei den eigenen Mitgliedern recht wenig positive Resonanz fanden oder sogar auf Unverständnis und offene Ablehnung stießen.

Die kosmopolitische Botschaft von einer Kirche, in der es prinzipiell keine Fremden gebe, sei zwar ehrenwert und auf einer abstrakten Ebene unbestreitbar; in der Realität einer nicht allein nach christlichen Maßstäben zu gestaltenden Politik müsse man aber leider mit Grenzen leben: mit den politischen Grenzen souveräner Staaten, die den Zuzug von Fremden auf der Grundlage gesetzlicher Bestimmungen eigenverantwortlich regeln; mit den Grenzen ökonomischer Möglichkeiten, die nicht für eine beliebig große Zahl von Menschen ausreichen; mit den Grenzen kultureller Eigenarten, die selbst bei großer Offenheit und Toleranz nicht mit jeder fremden Kultur vereinbar seien. Dieser Aufzählung aus dem Wörterbuch ausländerpolitischer Allgemeinplätze ließen sich weitere Aspekte hinzufügen, die ebenfalls die These untermauern, daß es bei aller grundsätzlichen Verantwortung für Fremde, speziell auch für die politisch Verfolgten unter ihnen, eine vorrangige Verantwortung für die Angehörigen der eigenen Gemeinschaft gebe; und das bedeute im Konfliktfall eine Schließung der Grenzen zum Schutz des Gemeinwesens, das seinen humanitären Verpflichtungen nur bei Vernachlässigung dringender interner Aufgaben nachkommen könne. Bei einer solchen Güterabwägung stehe die Sorge für die Fremden zwangsläufig erst an zweiter Stelle.

Gegen die These von der vorrangigen Sorge für die eigene Gruppe versucht eine christliche Sozialethik, den Blick zu weiten und die Verantwortung für größere gesellschaftliche und wirtschaftliche Zusammenhänge in Erinnerung zu rufen.

3. *Angst vor dem Fremden.* Die in der fremdenfeindlichen Propaganda häufig zu hörende Parole, das Boot sei voll, ist von einer recht wirksamen Suggestivkraft, der meist mit dem Nachweis entgegenzutreten ist, daß das Boot noch lange nicht voll ist. Es scheint an Urängste der Menschen zu rühren, ihr angestammter Lebensraum

könne von Fremden „überflutet“ werden, die mit allen nur denkbaren Mitteln das rettende Boot zu erreichen versuchen, das dann aber irgendwann zu kentern droht. Also sei es ein Gebot der Vernunft, Eindringlinge abzuwehren, um wenigstens das Leben der Bootsinsassen zu schützen. Das Bild des überfüllten Boots hat im Sommer 1991 durch die Menschentrauben an den Fährschiffen aus Albanien neue Nahrung erhalten. Das Bild erinnert im übrigen auch an das aus der Moralphysikologie bekannte „Rettungsboot-Dilemma“, das in Tests zur Ermittlung moralischer Urteile verwendet wird. Nach welchen Kriterien sollten die Plätze auf einem zu kleinen Rettungsboot vergeben werden? Kann es sich dabei immer nur um tragische Entscheidungen handeln? Oder gibt es rational begründbare Präferenzen, wonach das Leben des einen Menschen schwerer wiegt als das des anderen? Nach welchen Kriterien – so lautet ein anderes Dilemma – sollte bei Katastrophen mit vielen Verwundeten und wenigen Ärzten medizinische Hilfe geleistet werden? Die genannten Beispiele haben alle die Struktur gemeinsam, daß selbst beim besten Willen nicht allen Opfern und Hilfesuchenden effektiv geholfen werden kann. Berechtigt eine solch prekäre Entscheidungssituation aber zur Verweigerung jeglicher Art von Hilfe?

Vielleicht gibt es auch für das Problem der Migration gar keine für alle Betroffenen befriedigende Lösung, die individual- und sozialetisch zu legitimieren wäre. In der Sozialisation eines jeden Individuums ist der schwierige Balanceakt der Abgrenzung zwischen Eigenem und Fremdem eine lebenslange Aufgabe. Fremdes und Fremde sind faszinierend und bedrohlich zugleich; sie wecken Neugier und Abwehr, Sympathie und Gefühle der Bedrohung. Und ähnlich wird im gesellschaftlichen Leben die Begegnung mit fremden Menschen und Kulturen mal als bereichernd und befreiend, mal als bedrückend und gefährdend empfunden. Zwischen der Begeisterung für das Exotische und der heftigen Abwehr alles Fremdartigen gibt es eine Bandbreite von Reaktionsmöglichkeiten, die manchmal sogar in überraschenden Kombinationen auftauchen.

Das ethische Dilemma der Verteilungsgerechtigkeit

Ausgangspunkt ist die Analyse eines konkreten gesellschaftlichen Problems: Es geht um die Einwanderung von Arbeitsmigranten und Flüchtlingen in reiche Industrieländer, also um die Anwesenheit von Menschen, die teilweise als Arbeitskräfte gerufen wurden, die aber teilweise auch unter entwürdigenden Umständen auf der Flucht vor Verfolgung, Folter, Hunger und Verelendung zu uns gekommen sind und nun einen Antrag auf Asyl stellen. Es gibt gute Gründe für das Vorgehen, zwischen Arbeitskräftewanderungen und Fluchtbewegungen streng zu unterscheiden und in der Verwaltungspraxis die Differenzen zwischen Ausländer- und Asylpolitik nicht zu verwischen. Die Bezeichnung *Migration* als Oberbegriff für Wande-

rungsbewegungen jeglicher Art wäre folglich zu global, um den Rahmen für das politische Aufgabenfeld abzustecken.

Bei der Klärung der übergreifenden Perspektive für eine gemeinsame Analyse von ausländer- und asylrechtlichen Handlungsbereichen befinden wir uns aber schon mitten in einem charakteristischen Disput. Während Maßnahmen zur Begrenzung der Einwanderung eingeführt werden sollen, hat die Gesellschaft durch den Nachzug von Familienangehörigen und das Heranwachsen einer zweiten und inzwischen dritten Generation längst einen festen Anteil von Ausländerinnen und Ausländern, die auf Dauer im Land leben und arbeiten, ohne über die mit der Staatsbürgerschaft verbundenen politischen Rechte zu verfügen. Es hat also de facto schon eine Einwanderung stattgefunden, die sich durch die zu erwartenden europapolitischen Entwicklungen verstärken wird. Neben dieser mehr oder weniger freiwilligen Migration gibt es spätestens seit den 80er Jahren jedoch eine weitere Gruppe von Migrantinnen und Migranten, deren Aufnahme größere Probleme bereitet: Es sind die Flüchtlinge, die als politisch Verfolgte einen Anspruch auf Schutz vor Verfolgung haben. Die Überprüfung dieses Anspruchs ist aber im Zug immer größerer Flüchtlingszahlen schwieriger geworden, so daß plötzlich nicht nur die rechtsstaatliche Garantie eines fairen Asylverfahrens auf dem Spiel steht, sondern auch die grundsätzliche Bereitschaft, Flüchtlinge aufzunehmen, die sich und ihren Familien in Europa eine neue Existenz aufbauen möchten. Sie werden verdächtigt, gar nicht vor politischer Verfolgung zu fliehen, sondern einzig und allein wirtschaftliche Vorteile zu suchen, was ihnen zwar eigentlich nicht zu verübeln sei, mit der Grundidee des politischen Asyls jedoch nicht vereinbart werden könne. Wegen interner Schwierigkeiten und aus Gründen der Gerechtigkeit gegenüber den „echten“ Flüchtlingen, so heißt es dann refrainartig, müsse das knappe Gut der Zugangsberechtigung behutsam verteilt werden.

So ließe sich in einem ersten Anlauf das politische Verteilungsproblem skizzieren, das sich aus der Migration ergibt, wobei es Sinn macht, das Flüchtlingsthema gesondert zu behandeln. Sozialpsychologisch ist diese Trennung jedoch nicht unbedingt evident. Ausländerfeindliche Aktionen machen meist keinen Unterschied zwischen verschiedenen Kategorien von Fremden, sondern richten sich blind gegen alles Fremde, das als Bedrohung empfunden wird.

Für die verantwortungsvolle Gestaltung einer zukunftsweisenden Ausländerpolitik stellt sich die Grundsatzfrage, wie ein Gemeinwesen sich definieren möchte und nach welchen Kriterien es Fremden Rechte verleiht. Artikuliert sich die Souveränität eines Rechts- und Sozialstaats darin, daß er sich nur für die Staatsangehörigen zuständig fühlt? Kann Staatsbürgerschaft nur durch Geburt in diesem Land erworben werden, wenn man Eltern hat, die bereits diese Bürgerrechte genießen? Unter welchen besonderen Bedingungen ist eine Einbürgerung sonst möglich? Und wie steht es mit Flüchtlingen, die vielleicht zunächst nur für eine begrenzte Zeit Zuflucht suchen? Was bedeutet es eigentlich, ein *Recht* auf Asyl zu haben (wie

zur Zeit noch in Deutschland), wenn die Asylgewährung doch eher wie ein *Gnadeneweis* aussieht?¹⁰ Aufgrund welcher Normen ist Asylbewerbern der weitere Aufenthalt zu gewähren oder zu verbieten? Wie können sie eventuell zu vollen Mitgliedern ihrer neuen Heimat werden?

Selbstverständlich gibt es auf all diese Fragen kompetente juristische Antworten. Aber es gibt auch die Ebene des philosophischen und damit auch des ethischen Fragens, das möglicherweise auf den ersten Blick naiv erscheinen mag, dafür aber um so mehr politische Sprengkraft enthält. Viele selbstverständliche Voraussetzungen unserer politischen Alltagsorientierungen verlieren nämlich ihre Plausibilität, wenn wir ihren Begründungen nachgehen, die sich dann oft als recht pragmatisch und willkürlich erweisen. Nehmen wir beispielsweise jene sozialphilosophische Annahme, die uns an den Kern des migrationspolitischen Dilemmas führt. Ausländerpolitische Entscheidungskonflikte ergeben sich in der Regel aus dem Spannungsverhältnis zwischen dem Souveränitätsvorbehalt eines modernen Nationalstaats und dessen gleichzeitiger Verpflichtung auf humanitäre Prinzipien des Völkerrechts. Aus der Souveränitätsthese ergibt sich die Aufgabe einer „sozialverträglichen“ Steuerung des Zuzugs von Einreisewilligen; wegen menschenrechtlicher Verbindlichkeiten ist es aber beispielsweise erforderlich, anerkannte Asylbewerber aufzunehmen. Und für alle Aufgenommenen stellt sich die Aufgabe der Integration in das bestehende Gemeinwesen, das für die Rechte der Fremden ebenso Verantwortung trägt wie für die Bürgerrechte der Staatsangehörigen. Wenn ich aber die Zugehörigkeit zu einem liberalen Rechts- und Sozialstaat nur dem Zufall meiner Geburt verdanke, wie kann ich dann begründen, daß ausländische Bewerbungen um die Mitgliedschaft abzuweisen sind?

Es ist auffällig, daß sich die deutschsprachige Sozialphilosophie solchen Fragen kaum gestellt hat, während das Thema in den meisten der neueren nordamerikanischen Gerechtigkeitstheorien präsent ist. Das mag damit zusammenhängen, daß die USA, die sich traditionell als Einwanderungsland verstanden haben, für derartige philosophische Diskurse günstigere Voraussetzungen bieten¹¹. Die Mitgliedschaft (membership) in einer Gemeinschaft ist das primäre Gut, das diese Gemeinschaft zu vergeben hat. Alle weiteren Diskussionen über wirtschaftliche und politische Gerechtigkeit machen nur auf der Basis von legitimierbaren Mitgliedschaftsregelungen Sinn. Migrationspolitik sollte deshalb schwerpunktmäßig unter dem Aspekt *Verteilungsgerechtigkeit* analysiert werden, weil sich mit Hilfe dieses Leitmotivs der ethische Kern der Kontroverse am besten profilieren läßt. Ethischer Universalismus ist leer, wenn er sich nicht unter den Voraussetzungen partikularer Gemeinwesen konkretisiert. Andererseits wird jede partikulare Sichtweise ethnozentrisch, wenn sie nicht mehr mit einer universalen ethischen Rationalität vermittelt werden kann.

Aus den vorangegangenen Überlegungen ergibt sich die Forderung nach politischen Mitwirkungsrechten für Einwanderer, die ohne diese Rechte automatisch an

den Rand gedrängt bleiben und vor einer ausgrenzenden Politik nicht geschützt sind.

Geschichtliche Zusammenhänge

Ein wichtiger gemeinsamer Bezugspunkt ethischer und sozialwissenschaftlicher Fragen sind die Ergebnisse geschichtswissenschaftlicher Untersuchungen, durch die manche aktuelle politische Diskussion in ein neues Licht gestellt werden könnte. Die Klagen über heutige Probleme mit der Einwanderung verlieren an Überzeugungskraft, wenn wir die jahrhundertelange Geschichte von freiwilligen und unfreiwilligen Wanderungsbewegungen in Mitteleuropa genauer studieren. Von besonderem ethischem Interesse ist die Einwanderung von Bewohnern ehemaliger Kolonialgebiete nach Großbritannien, Frankreich und in die Niederlande. Die europäische Migrationspolitik muß sich nämlich der Frage stellen, inwieweit das heutige Nord-Süd-Gefälle nicht zumindest teilweise durch die expansive Politik der europäischen Kolonialmächte verursacht ist und somit eine moralische Verpflichtung Europas gegenüber den Opfern der Kolonialgeschichte nicht von der Hand zu weisen ist. Aus den Erfahrungen der deutschen Geschichte ergibt sich außerdem die Frage, ob nicht wegen des im Zweiten Weltkrieg und durch die nationalsozialistische Diktatur verursachten Unrechts – millionenfacher Mord, Flüchtlingselend und Zwangsarbeit – eine besondere Pflicht zur Asylgewährung für politisch Verfolgte besteht. Für die Schweiz wäre zu fragen, welche Verpflichtungen sich daraus ergeben, daß der Finanzplatz Schweiz seit langem nachweislich von der Kapitalflucht aus Ländern der Dritten Welt profitiert und damit Unrechtssysteme unterstützt, durch die Menschen wegen der wirtschaftlichen Ausweglosigkeit im eigenen Land letztlich in die Migration getrieben werden.

Selbstverständlich sind die anstehenden Probleme durch eine historisch orientierte moralische Argumentation noch lange nicht gelöst. Aber es wäre für die politische Praxis ein erster Schritt, Versäumnisse einzugestehen und Verletzlichkeiten angesichts eines geschichtlich recht sensiblen Themas nicht zu übersehen. Daß ausländerfeindliche Hetze bis heute besonders mit rechtsradikalen Symbolen provoziert, ist ebenfalls ein Indiz für die Wunden einer noch lange nicht verarbeiteten Vergangenheit. Der inzwischen in der Literatur und in den Medien häufiger verwendete Sammelbegriff „Migranten“ für unterschiedliche Gruppen von Ausländerinnen und Ausländern ist nicht zuletzt eine vornehme Verlegenheitslösung, mit der man sprachlichen Tabus aus dem Weg geht. Selbst angesehenen und in Migrationsfragen durchaus toleranten und weltoffenen Zeitungen unterläuft bis heute das peinliche Versehen, Flüchtlinge und Asylbewerber als „Asylanten“ zu titulieren, obwohl dieses Kunstwort in der juristischen Fachsprache überhaupt nicht vorkommt und in seinem Entstehungskontext eindeutig mit negativen Konnotationen

belegt wurde. Der Germanist Jürgen Link hat bereits 1982 in einem Vortrag über „Ausländermythen im Diskurs der Massenmedien“ nachgewiesen, wie das Wort mit dem pejorativen Beiklang der Endung auf „-ant“ (vgl. „Sympathisant“, „Querulant“, „Simulant“) im Lauf der 70er Jahre Eingang in die politische Sprache fand, um Panik angesichts angeblicher „Asylantenspringfluten“ zu verbreiten¹².

Der heikle Diskurs über das sogenannte Ausländerproblem muß deshalb immer wieder an die Ergebnisse der empirischen Sozialwissenschaften rückgekoppelt werden. Dabei wäre allerdings auch darauf zu achten, daß das Sprechen über Migration nicht immer automatisch den Beigeschmack eines Problems haben muß, sondern durchaus mit menschlicher Begegnung und kultureller Bereicherung zu tun hat und die übliche negative Sichtweise in ein anderes Licht rückt.

Konflikte beim Entstehen einer Weltgesellschaft

Unter den neueren Versuchen einer globalen soziologischen Theorie weltweiter Migrationen verdienen aus ethischer Sicht die Beiträge des Zürcher Soziologen Hans-Joachim Hoffmann-Nowotny Beachtung, da sein Konzept sowohl für die traditionellen Formen der Arbeitsmigration als auch für neuere Flüchtlingsbewegungen aus der Dritten Welt einen Erklärungswert hat. Für Hoffmann-Nowotny ergibt sich das Wanderungspotential aus dem Bevölkerungswachstum und dem gleichzeitigen Entstehen einer „Weltgesellschaft“ durch die Diffusion des westlichen Kulturmodells. „Die internationalen Wanderungen bzw. das weltweit latent oder manifest vorhandene Wanderungspotential werden primär von zwei Faktoren determiniert, nämlich (1) dem *Entwicklungsgefälle* zwischen den nationalen Einheiten als *strukturellem* und (2) der *Wertintegration*, die den Anspruch auf soziale Mobilität legitimiert, als *kulturellem* Moment.“¹³

Strukturell ist die Weltgesellschaft durch eine extreme Ungleichverteilung der Lebenschancen gekennzeichnet. Die massenmediale Verbreitung westlicher Ideale von Wohlstand und Freizügigkeit, Gleichheit und Gerechtigkeit führt nun aber gerade zu der Absicht, ganz im Sinn der liberalen Doktrin seine Arbeitskraft auf angeblich offenen Märkten anzubieten, um an den Segnungen der wirtschaftlichen Expansion teilhaben zu können. Die zur Verstädterung der Entwicklungsländer führende Binnenmigration ist ein Schritt in der Logik dieses Wirtschaftsmodells, das einen Abbau des Entwicklungsgefälles verheißt, jedoch (zunächst?) in noch größere Ausweglosigkeit und Verelendung führt. „Wanderungen, die Ausdruck der Unfähigkeit des internationalen Systems sind, das Problem der Unterentwicklung und der Entwicklungsgefälle an der Quelle zu lösen, können diese Unfähigkeit weder erträglich machen noch können sie ein Ersatz für Entwicklung sein, so sehr die Migration dem einzelnen Einwanderer verbesserte Lebenschancen eröffnen mag.“¹⁴

Damit führt die soziologische Analyse der Weltmigration zu einem Problembeußtein, das schwindelerregend ist. Denn es geht auf einmal nicht mehr nur um die Eingliederung von Migranten in die Aufnahmegesellschaften, sondern auch um die Ursachen von Wanderungsbewegungen, deren Analyse nur durch die Kooperation einer Vielzahl von Wissenschaften zu leisten ist. Interdisziplinäre Migrationsforschung könnte somit zu einem wichtigen Instrument der Politikberatung werden und auf verschiedenen Ebenen ihre Kompetenzen bei der Vorbereitung von innen- und außenpolitischen Entscheidungen einbringen. Sie ist darüber hinaus ein Spiegel für die Widersprüche der Moderne und für die Brüchigkeit einer Weltgesellschaft, in der die Schattenseiten des Fortschritts sichtbar werden, nicht zuletzt in den ökologischen Katastrophen, die in einigen Teilen der Welt auch bereits Flüchtlingsströme verursachen.

Theologische und pastorale Schlußfolgerungen

Für die christlichen Kirchen ist es eine Selbstverständlichkeit, den mit den internationalen Migrationen zusammenhängenden Problemen große Aufmerksamkeit zu schenken und die Menschen in schwierigen Wanderungssituationen zu begleiten. Angesichts besorgniserregender Aversionen gegen Fremde ist die kirchliche Öffnung für die Fremden ein Zeichen der Hoffnung: eine konkrete Utopie des Zusammenlebens gleicher und freier Menschen und des entschiedenen Einsatzes gegen jede Art von Diskriminierung. Diese „Option für die anderen“ ist wohltuend angesichts von Verfehlungen in einer Christentumsgeschichte, die recht viele Beispiele für eine Haltung der Überlegenheit der eigenen Religion und der damit legitimierten Geringschätzung und Unterdrückung fremder Religionen und Kulturen enthält. Die Lernprozesse bei der Entwicklung einer interkulturellen Hermeneutik stecken in der christlichen Theologie teilweise noch in den Anfängen.

Die pastoralen Aktivitäten der katholischen Kirche berufen sich weltweit auf ein Apostolisches Schreiben von Papst Paul VI. über die Wandererseelsorge. Auf dieser Grundlage wurden in verschiedenen Einwanderungsländern Dokumente erarbeitet, die Richtlinien für die Ausländerpastoral und für die kirchliche Sozialarbeit enthalten. Angesichts der großen Anstrengungen in der Praxis überrascht aber die Abstinenz der theologischen Forschung auf diesem Gebiet. Daß die theoretische Auseinandersetzung mit Migrationsfragen nicht in Vergessenheit geriet, ist zu einem beträchtlichen Teil den kirchlichen Akademien zu verdanken, die sich des Themas mit Weitsicht angenommen haben und bis heute Foren des Dialogs geblieben sind. Jedoch klagte der Tutzinger Studienleiter Jürgen Micksch schon 1984: „Die oft eindrucksvollen *ausländerpolitischen Stellungnahmen der Kirchen* weisen an einer Stelle eine erhebliche Lücke auf: Theologische Reflexionen sind äußerst dürftig, teilweise wird sogar ganz auf sie verzichtet. Dieses theologische Defizit

hängt mit einer akademischen Theologie zusammen, die es nicht geleistet hat, dieses für die kirchliche Praxis wichtige Thema theologisch zu reflektieren.“¹⁵ Micksch schlägt theologische Projekte vor, die sich mit einer Wirtschaftsethik der Arbeitsmigration, mit dem Phänomen des Rassismus, mit dem Islam und dem Zusammenhang von Kultur und Nation befassen sollten.

Sozialethische Überlegungen zur Migration sind ein Versuch, einem Thema Gehör zu verschaffen, das in der Ethik oft noch genauso marginal ist wie die Menschen, um deren Schicksale es geht. Es geht nicht um die Selbststigmatisierung einer heroischen Außenseiterethik, sondern um Argumente für ein vernünftiges Sprechen über ein Problem, das uns in den kommenden Jahrzehnten mit größter Wahrscheinlichkeit ohnehin beschäftigen wird. Die Skandalisierung des Unrechts wäre ein erster Schritt zur Bewußtseinsbildung, auch wenn ausgereifte Lösungsmodelle noch nicht greifbar sind. Vielleicht könnte es der Ethik aber auch gelingen, einen Schritt weiter zu gehen und Modelle auszudenken, die erst übermorgen realisierbar sind. Wenn Migrationen als individuelle und kollektive Modernisierungsprozesse verstanden werden, dürfen wir nicht verschweigen, daß die ausgrenzenden Reaktionen in den Aufnahmegesellschaften bisher meist noch „prämodern“¹⁶ sind: Rückfälle in die traditionelle Moral der geschlossenen Gesellschaft.

Abschließend seien nur einige Bereiche genannt, in denen sich die Optionen einer christlichen Sozialethik praktisch bewähren müßten: in der vorurteilslosen Begegnung mit Fremden und der scharfen Verurteilung jeder Art von Rassismus (Solidarität als persönliche Haltung); in der materiellen Hilfe für Flüchtlinge; in der kritischen Begleitung politischer und rechtlicher Entwicklungen; in der Förderung interkulturellen Lernens in Gemeinden und Schulen (Religionsunterricht); im Einsatz für die Herkunftsländer der Flüchtlinge und für gerechte wirtschaftliche Strukturen (Solidarität als Strukturprinzip). Hier liegen zeitgemäße Aufgaben der christlichen Mitverantwortung bei einem qualitativen Sprung in der Entwicklung der demokratischen Rechtsstaaten: auf dem Weg zu mehr Humanität und zu mehr kultureller Vielfalt und in der Abwehr einer Rückkehr zum barbarischen Krieg der Ethnien, der heute ebenso zur europäischen Wirklichkeit gehört wie die friedliche Überwindung alter Grenzen.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. zur differenzierten ethischen Diskussion des multikulturellen Modells R. Mengus, *Vers une société interculturelle?*, in: J.-F. Collange u. a., *L'intolérance et le droit de l'autre* (Genf 1992) 55–73. Vgl. auch D. Cohn-Bendit, Th. Schmid, *Heimat Babylon. Das Wagnis der multikulturellen Demokratie* (Hamburg 1992).

² Zum Aspekt der kulturellen Transformation: W. Korff, *Migration und kulturelle Transformation*, in: *Migration und Menschenwürde*, hrsg. v. K.-H. Kleber (Passau 1988) 128–150.

- ³ Vgl. z. B. das Spektrum der theol.-eth. Positionen: Migration und Menschenwürde. Fakten, Analysen und ethische Kriterien, hrsg. v. K. Barwig, D. Mieth (Mainz 1987); Kleber (Anm. 2); F. Hengsbach, Strukturentgiftung. Kirchliche Soziallehre im Kontext von Arbeit, Umwelt, Weltwirtschaft (Düsseldorf 1990) 199–238; Flüchtlinge und Asyl. Politisch handeln aus christlicher Verantwortung, hrsg. v. J. Müller (Frankfurt 1990).
- ⁴ E. Wiesel, Der Fremde der Bibel, in: ders., Macht Gebete aus meinen Geschichten. Essays eines Betroffenen (Freiburg 1987) 65–91; P. Lapide, Können wir die Fremden lieben? (Mainz 1988) 47 ff.; M. Görg, Fremdsein in und für Israel, in: Die Fremden, hrsg. v. O. Fuchs (Düsseldorf 1988) 194–214; K.-W. Merks, Migration als ethische Aufgabe, in: Kleber (Anm. 2) 35–69, bes. 45 ff.
- ⁵ R. Kampling, Fremde und Fremdsein in Aussagen des Neuen Testaments, in: Fuchs (Anm. 4) 215–239.
- ⁶ L. Meier-Schatz, L'Eglise, la démocratie chrétienne et les droits de l'homme des travailleurs migrants (Fribourg 1989) 95 ff.; H. Leuninger, Ein- und Auswanderung. Ein Menschenrecht, in: Christl. Soziallehre auf dem Prüfstand, hrsg. v. A. Staudt (Limburg 1982) 97–112.
- ⁷ M. Hainz, Flüchtlinge in Europa – Botschaft weltweiten Unrechts, in: Soziales Denken in einer zerrissenen Welt. Anstöße der Kath. Soziallehre, hrsg. v. J. Müller, W. Kerber (Freiburg 1991) 156–169.
- ⁸ U. Rödel, G. Frankenberg, H. Dubiel, Die demokratische Frage (Frankfurt 1989) 166 ff.
- ⁹ H. M. Enzensberger, Die Große Wanderung. Dreiunddreißig Markierungen. Mit einer Fußnote 'Über einige Besonderheiten bei der Menschenjagd' (Frankfurt 1992).
- ¹⁰ Vgl. zur Entwicklung vom Gnadenrecht zum Anspruchsrecht: H. Tremmel, Grundrecht Asyl. Die Antwort der christl. Sozialethik (Freiburg 1992) T. 1.
- ¹¹ Vgl. jetzt auch J. Habermas, Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats (Frankfurt 1992) 632–660.
- ¹² J. Link, Asylanten – ein Schimpfwort, in: Kein Asyl bei den Deutschen. Anschlag auf ein Grundrecht, hrsg. v. H. Kauffmann (Reinbek 1986) 55–59.
- ¹³ H.-J. Hoffmann-Nowotny, Weltmigration – eine soziologische Analyse, in: Migrationen aus der Dritten Welt, hrsg. v. W. Kälin, R. Moser (Stuttgart 1991) 30.
- ¹⁴ Ebd. 36.
- ¹⁵ J. Micksch, Das Ausländerthema und die akademische Theologie, in: ZEE 28 (1984) 254.
- ¹⁶ A. Treibel, Migration in modernen Gesellschaften. Soziale Folgen von Einwanderung und Gastarbeit (Weinheim 1990) 179. Vgl. auch M. Delgado, Abschied von der Stammesmoral. Plädoyer für eine postnationale Migrationsethik, in dieser Zschr. 208 (1990) 845–857.