

Walter Lesch

Nationalismus und Unterdrückung von Minderheiten

Gibt es ein Recht auf ethnische Identität?

Sozialethische Reflexionen sind geprägt von den gesellschaftlichen Herausforderungen der jeweiligen Zeit und vom Ort des Theologietreibens. Ein Nachdenken über Nationalismus und die Unterdrückung von Minderheiten hat im Jahr 1993 mitten in Europa eine andere Brisanz als noch vor wenigen Jahren, als wir noch eher der Meinung waren, das finstere Zeitalter der Nationalismen und der Verfolgung ethnischer Minderheiten gehöre — zumindest im wohlhabenden und aufgeklärten Europa — der Vergangenheit an. Es gab speziell im deutschsprachigen Bereich kaum sozialwissenschaftliche Arbeiten zu diesem Problemkreis, dessen Thematisierung nach der Erfahrung des Faschismus mit einem Hauch von Anachronismus und reaktionärer Geisteshaltung umgeben war. Im Prozeß der fortschreitenden Modernisierung der europäischen Gesellschaften, die man sich auf dem Weg in eine von Wirtschaftswachstum und friedlicher Kommunikation bestimmte Zukunft vorstellte, schien die Ethnizität keine Chance mehr zu haben. Das jedenfalls war für lange Zeit auch ein *common sense* in der politisch-ethischen Theoriebildung.

Heute jedoch gibt es Gründe für eine skeptischere Beurteilung der Lage: die blutigen Konflikte zwischen ethnischen Gruppen im ehemaligen Jugoslawien, das Erstarken nationalistischer Kräfte in osteuropäischen Ländern, die deutschen Irritationen angesichts einer überra-

schend schnell wiedergewonnenen nationalen Einheit, Anschläge auf die Unterkünfte von Asylbewerbern, Auflösungsprozesse im Osten, Integrationsprozesse im Westen Europas mit großen Unklarheiten darüber, wer eigentlich zu der neuen Europäischen Gemeinschaft gehören soll bzw. will. Das sind nur einige Indizien für eine politische Landschaft, in der gewohnte Denkschablonen ihre Plausibilität verloren haben und gleichzeitig alte Denkmuster ein unerwartetes *comeback* feiern. Europa glaubte sich befreit vom Gespenst archaischer Formen der Vergesellschaftung und hoffte auf einen blühenden Wirtschaftsraum, in dem *nationale* Grenzen nicht mehr zählen sollten. Doch genau diese alten Grenzziehungen sind wieder da und definieren das politische Tagesgeschehen nicht zuletzt in Kategorien nationaler Identität und Rivalität. Das neue Europa erweist sich somit als unfähig, jenseits alter Binnenmoralen eine kosmopolitische Gesellschaft aufzubauen und gewaltsame Konflikte auf der Ebene einer nationalen oder supranationalen Rechtsstaatlichkeit zu entschärfen. Wenn in Rostock und anderswo Asylbewerber und -bewerberinnen um ihr Leben fürchten müssen, wenn in Sarajewo gemordet wird, dann sind das Bilder fürs Fernsehen und Themen zum Lamentieren — Anlässe zum Ausdruck einer Hilflosigkeit, die nicht so recht zum Machbarkeitswahn eines ökonomisch erfolgreichen Kontinents passen will. Was macht die Identität Europas aus? Kann ein so komplexes politisches Gebilde überhaupt eine vernünftige Identität haben? Oder ist der Entwurf einer inhaltlich beschreibbaren Identität unter den gegebenen Bedingungen immer schon zum Scheitern verurteilt?

1. Schwierigkeiten mit der Identität

In seiner Rede anlässlich der Verleihung des Hegelpreises der Stadt Stuttgart widmete sich Jürgen Habermas 1974 der Frage, ob komplexe Gesellschaften überhaupt eine *vernünftige* Identität ausbilden können, ob es also Sinn macht, den Begriff der Identität vom Individuum auf ein gesellschaftliches Gebilde zu übertragen, und ob für eine solche Gesellschaft gegebenenfalls Rationalitätskriterien gelten, die analog zur Vernünftigkeit interpersonalen Verständigung zu beschreiben wären¹. Die Antwort lautet, daß es bei der individuellen Entwicklung wie auf der

Makroebene der Gesellschaft darauf ankommt, traditionelle Weltbilder zu verflüssigen und unter gleichberechtigten Teilnehmern öffentlicher Diskussionen gerechte Formen des Zusammenlebens auszuhandeln. Hegel hatte in seiner Rechtsphilosophie dem souveränen Verfassungsstaat eine solche vernünftige Identität zugesprochen, da aus der Rechtmäßigkeit der Institutionen ein Gemeinwesen entstehe, das rationalen Standards entspreche. Analog ist wohl auch das Anliegen von Habermas zu verstehen, der in Abgrenzung zu traditionellen Identitätsvorstellungen die nationale Identität der Deutschen nach 1945 unter dem Aspekt des «Verfassungspatriotismus» diskutiert hat und das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland als normativen Bezugspunkt einer aufgeklärten Identitätssuche ansah.²

Doch schon in der Preisrede von 1974 wurde deutlich, daß moderne Gesellschaften Identität nicht als etwas objektiv Vorgegebenes, sondern nur als ein jeweils neu zu begründendes Projekt begreifen können. «Eine kollektive Identität können wir heute allenfalls in den formalen Bedingungen verankert sehen, unter denen Identitätsprojektionen erzeugt und verändert werden. (...) Die Vernünftigkeit der Identitätsinhalte bemißt sich dann allein an der Struktur dieses Erzeugungsprozesses, d.h. an den formalen Bedingungen des Zustandekommens und der Überprüfung einer flexiblen Identität, in der sich alle Gesellschaftsmitglieder wiedererkennen und reziprok anerkennen, d.h. *achten* können.»³ Eine posttraditionelle, an diskursiven Verfahren orientierte Identität ist also zugleich eine klare Absage an die Verklärung einer quasi naturwüchsigen Gemeinschaft, die ihr Selbstverständnis nicht problematisieren will. Das Postulat einer *vernünftigen* Identität beinhaltet hingegen immer auch die Einsicht in den Konstruktionscharakter herrschender Übereinkünfte, die, wenn sie keine totalitären Folgen zeitigen sollen, jederzeit revidierbar sind.

Freilich ist genau hier die Rückfrage zu stellen, welches Individuum und welche Gesellschaft überhaupt die Voraussetzungen für die anspruchsvolle Aufgabe mitbringen, mit dem paradoxen Konstrukt einer *fließenden* Identität zu leben. Bleibt es nicht den Gedankenexperimenten von Intellektuellen vorbehalten, ein einmal gewonnenes Selbstverständnis immer neu zu hinterfragen und alle damit verbundenen

Sicherheiten zur Disposition zu stellen? Macht es also nicht doch Sinn, die Identitätssuche eines Gemeinwesens an die rechtsstaatlichen Bedingungen seiner politischen Ordnung zu knüpfen, wie Hegel dies für den Verfassungsstaat behauptete? Habermas gibt zu bedenken, daß wir spätestens seit der Marxschen Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie wissen, daß ein konstitutionell legitimierter Staat nicht automatisch den Interessen aller Bürger gerecht wird, sondern daß sich die ökonomische Ungleichverteilung durchaus auf der Ebene der politischen Mitspracherechte wiederholt. Ferner hat sich durch den Welthandel das Beziehungsnetz zwischen den souveränen Staaten so sehr verdichtet, daß die Handlungsspielräume der Einzelstaaten durch nichtstaatliche Instanzen eingeschränkt sind. Staatliche und überstaatliche Steuerungsprobleme sind so kompliziert geworden, daß sie nur noch von einem administrativen System — ohne Rücksicht auf regionale Lebenswelten — bewältigt werden können. Und schließlich haben, so Habermas 1974, Nation und Partei als Konkretisierungen einer kollektiven Identität an Ansehen eingebüßt.

Die zuletzt erwähnte Einschätzung mag zwar noch auf die aktuelle Krise der Parteiendemokratie in westeuropäischen Staaten übertragbar sein; nationales Gedankengut ist allerdings in den letzten Jahren erneut zu einem Faktor politischer Meinungsbildung und Identitätsbildung geworden, gerade auch als ein Phänomen kollektiver Regression in Zeiten der Krise. Die grundsätzliche Zustimmung zu dem von Habermas entfalteten Ansatz eines postkonventionellen Politik- und Geschichtsverständnisses⁴ erspart nicht die Konfrontation mit den für eine politische Ethik relevanten Herausforderungen, die von den Versuchen ausgehen, Rechtsstaatlichkeit und Nationalstaatlichkeit so miteinander zu verknüpfen, daß sich daraus weitreichende Konsequenzen im politischen Alltag ergeben.

2. Probleme der Staatsorganisation

Von der Vision einer Weltgesellschaft sind wir nämlich weit entfernt, weil völkerrechtliche Regelungen bis auf weiteres ganz selbstverständlich davon ausgehen, daß Menschen primär Mitglieder nationalstaatlicher Einheiten sind, die sich auf Weltebene in der UNO organisiert haben. Als Subjekte des Völkerrechts werden in der Re-

gel die souveränen Staaten angesehen, nicht aber einzelne Personen. In diesem System werden individuelle Identität und konkrete Lebensancen in nicht geringem Maße über den Ausweis bestimmt, der die Zugehörigkeit zu einem Staat bescheinigt. Die Unterscheidung zwischen Inländern und Ausländern wird deshalb zum Funktionscode, dessen Anwendung über die Regelung von Mitgliedschafts- und Mitbestimmungsrechten entscheidet. Nach der nationalstaatlichen Exklusionslogik ist zunächst einmal jeder Mensch, der nicht Mitglied der Gemeinschaft ist, auf deren Territorium er lebt, ein Bewohner minderen Rechts. Das primäre Gut, das eine Gemeinschaft zu vergeben hat, ist also nicht wirtschaftlicher Art; es ist schlicht und einfach die Mitgliedschaft, die normalerweise durch den Zufall der Geburt erworben wird. Vielleicht liegt es an der Banalität dieses Zufalls, daß Menschen sich nur selten damit zufriedengegeben haben, den simplen Mechanismus dieser Inklusions- und Exklusionslogik einfach zur Kenntnis zu nehmen, sondern daß sie das bloße Faktum der Zugehörigkeit durch Mythen überhöht und durch patriotische Semantik moralisch aufgeladen haben⁵. Es scheint ein nicht nur archaischen Gesellschaftsformen zuzuschreibendes Bedürfnis zu geben, die Fiktionen kollektiver Identität in den herrlichsten Farben auszumalen, um damit einen Beitrag zur Selbstdarstellung zu leisten, aber auch um etwas über jene auszusagen, die das Pech haben, nicht dazuzugehören, die nicht das Erbe einer gemeinsamen Herkunft teilen und die deshalb von der Vision einer gemeinsamen Zukunft ausgeschlossen sind.

Doch was ist dieser Staat? Nach der traditionellen Staatslehre sind drei Elemente für sein Bestehen konstitutiv: das Volk, das Territorium und die Staatsgewalt. Der mittelalterliche Personenverband wurde in der Neuzeit in den Flächenstaat transformiert, dessen Angehörige über das Rechtsverhältnis der Staatsangehörigkeit definiert werden, wodurch sie als Mitglieder *ihres* Staates registriert sind. Im Bereich des öffentlichen Rechts sind damit Rechte verbunden, die für Fremde, die sich auf dem Territorium aufhalten, nicht gelten. Hingegen ist in der Privatrechtsordnung eine weitgehende Gleichstellung der Fremden mit den Staatsbürgern erreicht. Ausschlaggebend für die politische Teilhabe bleibt aber die Zugehörigkeit zum «Staats-

volk», das die Bedingungen für die Mitgliedschaft nach eigenen Kriterien steuern kann.

3. Ethnizität

Aus historischer Sicht ist der Prozeß der neuzeitlichen Staatenbildung als ein «Weg zur Schaffung größerer und homogener gesellschaftlicher Einheiten»⁶ darzustellen, also als ein Trend zu kultureller Vereinheitlichung, die zur Effizienz von Administration, Recht und Wirtschaft beiträgt. Unter diesem Druck der Modernisierung geraten jene sich über kulturelle Besonderheiten definierenden Gruppen in Bedrängnis, die bislang mehr oder weniger friedlich koexistieren konnten, die sich aber nun an homogene, staatstragende Kulturen angleichen sollen.

Ethnische Identität hat also sehr viel mit Statuszuschreibungen zu tun und ist keine feste Größe, schon gar nicht ein biologisch bestimmbares Faktum. Erst unter dem Assimilationsdruck einer hegemonialen Kultur artikuliert sich Ethnizität in unterdrückten Minderheiten, die sich solidarisch und selbstbewußt auf ihre eigenen Wurzeln besinnen, um sich gegen die Auflösung in einer nationalen Einheitskultur zu wehren⁷. Das in den USA seit den 70er Jahren zu beobachtende «ethnic revival» hat dieses Konfliktpotential gerade auch für eine sich als polyethnisch verstehende Einwanderergesellschaft belegt⁸.

In der sozialwissenschaftlichen Forschung wird bis heute über die Bedeutung ethnischer Merkmale für die Ausdifferenzierung moderner Gesellschaften gestritten⁹. Immer noch ist die Debatte vom rassistischen Mißbrauch der Volksideologie überschattet, was nicht selten zur Tabuisierung des Themas führt. Die soziologische Fachsprache hat aus der amerikanischen Soziologie den Begriff des «Ethnischen» und der «Ethnie» übernommen, um das anstößige Wort «Volk» möglichst zu vermeiden¹⁰. In der politischen Semantik ist der Verweis auf das Volk aber nach wie vor präsent, wie sich beispielsweise an den Parolen der friedlichen Revolution zeigen läßt, die zum Ende der DDR führte. Zwischen dem Ruf «Wir sind das Volk» und der Behauptung «Wir sind *ein* Volk» liegt eine große Bandbreite politischer Selbstdarstellungen: von der Berufung auf die Volkssouveränität bis zur Forderung nach nationalstaatlicher Einheit.

4. Von der Idee der Nation zur Intoleranz der Nationalismen

Obwohl die Idee der Nation kulturelle Vielfalt eigentlich nicht ausschließt, war die Geschichte moderner Nationalstaaten von Anfang an mit dem Problem konfrontiert, die Fiktionen nationaler Identität mit der realen Vielfalt existierender Lebensformen zu vermitteln. Eine häufige und meist kurzschlüssige «Lösung» war die gewaltsame Vereinheitlichung des Staatsvolkes, dessen ethnische Homogenität möglichst wenig durch fremde Einflüsse gestört werden sollte. Unter einer solchen Voraussetzung wird es aber schwierig, den Minoritäten in einer polyethnischen Staatsorganisation gerecht zu werden. Denn als konstitutive Merkmale für ein enges Verständnis von nationaler Einheit gelten die gemeinsame Sprache und Kultur und die Berufung auf eine gemeinsame Geschichte.

Ernest Gellner hat in seinen Untersuchungen zum Nationalismus¹¹ herausgearbeitet, daß die Nationalstaatenbildung vor allem mit den ökonomischen Bedürfnissen einer industriellen, arbeitsteiligen Zivilisation zu tun hat. Ab einem gewissen Modernisierungsgrad sei ein einheitliches Erziehungssystem für das Funktionieren komplexer Kommunikationen unabdingbar. Nationen wären also auch als *Resultate* von zivilisatorischen Entwicklungen zu sehen, nicht nur als ideologischer Ausdruck von kollektiven Willensbekundungen.

In der europäischen Diskussion wird üblicherweise zwischen zwei Prototypen der Nationalstaatlichkeit unterschieden, die in ihrer Verschiedenartigkeit wichtige Aspekte dessen repräsentieren, was unter nationaler Identität verstanden werden kann. Gemeint sind die Entwicklungen in Frankreich und Deutschland, wo ein zum Teil ähnliches Vokabular für unterschiedliche Sachverhalte und Mythenbildungen gebraucht wird¹². Der ethnisch begründete Nationsbegriff der Deutschen ist mit einer speziellen Wertschätzung des eigenen Volkes und einer entsprechenden Abwertung der Fremden verbunden, die sich einem relativ starken Anpassungsdruck ausgesetzt sehen. Aber selbst eine bereitwillige Assimilierung erhöht noch nicht automatisch die Partizipationschancen. Durch den Verweis auf die geschichtliche und kulturelle Abstammungsgemeinschaft der Deutschen gilt nämlich ein «Aussiedler» aus

den Siedlungsgebieten deutscher Minderheiten in Osteuropa als deutscher Staatsbürger, auch wenn er die deutsche Sprache nicht beherrscht. Aus ethnischen Gründen wird er privilegiert im Vergleich zu einem Einwanderer, der nachweislich seit langem mit der deutschen Kultur vertraut ist, dem aber die Mitwirkungsrechte verweigert werden. Es ist nicht übertrieben, von «völkischen» Relikten im deutschen Staatsangehörigkeitsrecht zu sprechen¹³. Franz Heckmann schreibt über diesen Typ des Nationalstaats: «Der ethnische Nationalstaat empfindet ethnische Minderheiten als Problem, als Verletzung der Staatsidee; ein Problem, das entweder durch Assimilierung und/oder Kontrolle der fremden Minderheiten gelöst werden muß.»¹⁴

Mit Nation ist im französischen Sprachgebrauch hingegen nicht eine ethnisch abgrenzbare Gruppe (*éthnos*), sondern die Einheit der «citoyens» (*démos*) gemeint, die nicht nach ihrer Herkunft und Abstammung gefragt werden. Entscheidend ist vielmehr das Bekenntnis zu den gemeinsamen Aufgaben in einer Republik gleicher und freier Menschen, die sich an den menschenrechtlichen Idealen der Revolution orientieren.

Ein offenes Einbürgerungsrecht soll Diskriminierungen verhindern helfen. Wenn es trotzdem zu ethnischen Stigmatisierungen kommt, so sind diese mit der republikanischen Idee der Nation nicht zu vereinbaren. Allerdings hat auch dieses Modell eine starke Tendenz zur kulturellen und sprachlichen Vereinheitlichung, die sich an der relativen Erfolglosigkeit verschiedenster Regionalisierungsbestrebungen leicht ablesen läßt¹⁵. Dennoch boten die rechtlichen Grundlagen des französischen Systems bis zu den jüngsten Einschränkungen bessere Bedingungen für eine demokratische Migrations- und Integrationspolitik als das deutsche Festhalten an ethnisch gefärbten Geschichtsmythen.

Eine besondere Erwähnung verdienen Modelle einer polyethnischen Konzeption, die beispielsweise in der mehrsprachigen Schweiz praktiziert wird. Dieses Land versteht sich ausdrücklich nicht als eine homogene Ethnie, sondern als eine Geschichtsnation, die ihren Kulturen und Sprachregionen in einem föderalistischen System eine große Eigenständigkeit läßt. Jedoch stellt sich auch hier das Problem der Integration von Minoritäten, die nicht zu einer der offiziellen Gruppen der Bevölkerung gehören.

5. Vom Identitätspostulat zu Bürgerrechten und zu aktivem Minderheitenschutz

Der kurze Überblick über die hier nur idealtypisch skizzierten Selbstverständnisse moderner Nationalstaaten hat gezeigt, daß Konflikte zwischen den Homogenisierungstendenzen der Nation und den kulturellen Ansprüchen ethnischer Gruppen vorprogrammiert sind, solange der Stellenwert der Ethnizität vorrangig mit Mitteln der Macht entschieden wird. Auch die ethnische Mehrheit beruft sich auf ihre unverwechselbare Identität und auf ihren Anspruch, ihr kulturelles Erbe ungestört entfalten zu können. Gibt es dann nicht aber ebenso ein *Recht* ethnischer Minderheiten auf die Wahrung ihrer eigenen Identität? Die Identitätspostulate bleiben folgenlos, wenn es für sie keine politischen und juristischen Durchsetzungsmöglichkeiten gibt. Und die Forderungen nach Identität sind ganz gewiß von unterschiedlicher Gewichtung je nach Ausmaß des politischen Anspruchs auf Teilhabe an der Staatsgewalt. Es mag ethnische Besonderheiten geben, die nicht zwangsläufig ein Dominanzstreben oder ein Sendungsbewußtsein nach sich ziehen; sie können ganz einfach in einer pluralistischen Gesellschaft als freie Lebensentwürfe realisiert werden, ohne daß von dieser Praxis der staatsbürgerliche Status abhinge. Ein Rechtsanspruch auf die Wahrung ethnischer Identität bedürfte also keiner weiteren Begründungen; er wäre direkt aus dem Menschenwürdegrundsatz rechtsstaatlicher Verfassungen abzuleiten.

Die eigentliche politische Aufgabe besteht nicht in der Beschwörung eines kulturellen Erbes und in der Festschreibung materialer Merkmale kollektiver Identität, sondern in der Bereitstellung von Verfahren, die den Angehörigen aller ethnischen Gruppen gleiche Chancen zum Zugang zu politischen Ämtern und zur Beratung über gemeinsame Anliegen eröffnen. Dies wiederum ist nicht auf die Dignität spezifischer Kulturformen zurückzuführen, sondern auf die Bürgerrechte aller von den Anliegen der *res publica* betroffenen Individuen. Folglich ist die Verleihung von Bürgerrechten der beste Weg, die Diskriminierung von Minoritäten, speziell auch die Diskriminierung von Einwandererminoritäten, zu vermeiden. Da demokratische Mehrheitsentscheide jedoch keine Garantie dafür bieten, daß auch die Anliegen kleinerer

Gruppen wirklich zur Sprache kommen, bedarf es eines aktiven Minderheitenschutzes, der die Pluralität der kulturellen Orientierungen in der ganzen Vielfalt der sprachlichen und religiösen Symbolwelten bewahren soll¹⁶.

6. Chancen und Gefährdungen des ethischen Universalismus

In den Kontroversen über Nation und Ethnizität artikuliert sich ein prinzipielles Unbehagen der Ethik angesichts von normativ wirksamen Konzepten, die von einer universalistischen Ethik als gegenaufklärerische Mythen empfunden werden. Für den radikalen ethischen Universalismus sind ethnische und nationalstaatliche Partikularitäten bestenfalls historische Übergangsformen auf dem Weg zu einer Weltgesellschaft freier und gleicher Bürgerinnen und Bürger. Ethnizität wäre vielleicht als folkloristisches Relikt aus einer früheren Gesellschaftsform präsent, hätte aber keine prägende Kraft bei der Gestaltung einer *gerechten* Gesellschaft im Weltmaßstab. Konsequenterweise hat ein radikaler Kosmopolit große Mühe mit der Konstruktion und Bekräftigung von Differenzen, die er tendenziell immer schon als Vorstufen rassistischer Entgleisungen wahrnimmt. So hat Alain Finkielkraut in seiner Streitschrift gegen den multikulturellen Relativismus davor gewarnt, den Toleranzgedanken in einer Weise überzustrapazieren, daß von der Universalität menschenrechtlicher Normen in der konkreten politischen Praxis eines Gemeinwesens nicht mehr viel übrigbleibt¹⁷. Tatsächlich offenbart sich in Konflikten um die politische Tragweite kultureller Besonderheiten ein zentrales Kapitel der *Dialektik der Aufklärung*, die im revolutionären Verständnis der Nation von 1789 auf einen Universalismus zielte, dem sie sich wiederum nur in partikularen Gestalten nähern konnte, ohne auf diesem Weg die Perversionen nationalistischer und kolonialistischer Unterdrückung verhindern zu können. Der aufgeklärte Universalismus ist somit nicht nur selbst permanent gefährdet; er ist auch eine potentielle Gefahr für andere Kulturen, deren Fortbestand in einer von expansiven Gruppen dominierten Weltgesellschaft nicht gesichert ist.

Zu den antinationalistischen Kräften sollten weltweit die christlichen Kirchen gehören, die eine Botschaft verkünden, für die ethnische Dif-

ferenzen irrelevant sind. Andererseits müssen wir selbstkritisch eingestehen, daß diese entgrenzende Kraft des christlichen Ethos die Kirchen nicht davor bewahrt hat, sich an der Errichtung neuer Grenzen zu beteiligen und sich sogar in den Dienst nationalistischer und rassistischer Ideologien zu stellen. Insofern drängt sich die Frage auf, ob nicht doch auch die christliche Botschaft bei allen kosmopolitischen Öffnungen in den Grenzen eines partikularen Ethos gefangen bleibt.

Ambivalent ist das universalistische Pathos des humanistischen und christlichen Weltbürgertums ferner durch seine Nähe zur Rhetorik des liberalen Wirtschaftsmodells, das einen weltweiten Handel und den uneingeschränkten Verkehr von Gütern und Menschen verlangt. Selbstverständlich hat dieses ökonomische Paradigma einen enormen Einfluß auf das Entstehen einer Weltgesellschaft durch die Verbreitung von Idealen, die überwiegend der westlichen Zivilisation entstammen. Es liegt aber auch in der Logik dieses Wirtschaftsmodells, Menschen auf der Suche nach besseren Möglichkeiten in Bewegung zu bringen: in der Hoffnung auf eine menschenwürdigere Existenz in den Regionen, die ihnen Arbeit versprechen. Die Präsenz von Einwandererminoritäten in den reichen Industrieländern gehört deshalb zu den logischen Folgen einer global tätigen Wirtschaft, die sich nicht mehr — je nach Bedarf und Krisenstimmung — in die sicheren Grenzen der alten Nationalökonomie zurückziehen darf¹⁸.

Dem vorliegenden Text ist vermutlich leicht anzusehen, daß er von einem Autor stammt, der als Mann und Europäer mit zahlreichen Einschränkungen bei der Bestimmung dessen zu rechnen hat, was er mit bester Absicht für ethischen Universalismus hält. Er glaubt jedoch zu begreifen, daß die Gegenwart von Flüchtlingen und von Arbeitsmigranten mitten in Europa und unsere Unfähigkeit, nationalistische Borniertheit zu überwinden, deutliche Zeichen dafür sind, daß die vielbeschworene Modernisierung und Internationalisierung Europas immer noch mit «prämodernen» Verhaltensmustern im

Umgang mit Fremden verbunden ist¹⁹. Flüchtlinge, die in europäischen Ländern ihr individuelles Recht auf Asyl einklagen, erinnern uns daran, daß die Fiktion einer Gemeinschaft der Nationen als einer Gemeinschaft souveräner Kollektivsubjekte brüchig geworden ist und daß ein künftiges internationales Recht sich mehr und mehr gegen die kollektiven Egoismen geschlossener Gesellschaften wird durchsetzen müssen. Wie sonst könnte es gelingen, Menschen, die vor der Verfolgung durch fanatische Nationalisten fliehen, vor dem Räderwerk immer neuer nationaler Abschreckungsmechanismen zu bewahren? Für eine theologische Ethik bedeutet dies, ihr Postulat universaler Solidarität endlich ohne die ethnozentrischen Fehlschlüsse zu denken, die unter Hinweis auf ein nationales Gemeinwohl noch gelegentlich passieren. Es geht nicht um leeren Universalismus, sondern um eine kontextuelle Ethik, die angesichts der Beharrlichkeit kollektiver Übelheiten nach Begründungen und nach möglichen Veränderungen fragt. Insofern ist das Recht auf ethnische Identität immer verbunden mit der Verpflichtung zu interkultureller Verständigung; und umgekehrt ist der interkulturelle Dialog zwangsläufig an die jeweilige Verwurzelung der Gesprächspartner gebunden²⁰.

Schließlich soll daran erinnert werden, daß nationalstaatliche Intoleranz gegenüber Fremden oft als Blitzableiter für interne Konflikte dient, die wenig mit den Fremden zu tun haben. Die Abneigung gegen die Fremden wird funktionalisiert, um einen Solidarisierungseffekt zu erreichen, der finanzielle Einbußen zugunsten des eigenen Kollektivs erträglicher machen soll und die globale Dimension der anstehenden Konflikte um eine gerechte Verteilung von Ressourcen, Gütern und Lebenschancen zu verdecken. Wie lange werden noch derartige Konstruktionen von kollektiver Identität akzeptiert, die einer Verwurzelung universaler Prinzipien und der Entwicklung postkonventioneller Ich-Identitäten im Weg stehen und letztlich bei regionalen und globalen Konflikten zur Eskalation der Gewalt führen?

¹ Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?, in: ders., Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus (Frankfurt 1985) 92–126.

² Vgl. J. Habermas, Die nachholende Revolution. Kleine Politische Schriften VII (Frankfurt 1990) 147ff.

³ AaO. (Anm. 1) 107.

⁴ Vgl. seine Interventionen im sogenannten Historikerstreit: Eine Art Schadensabwicklung. Kleine politische Schriften VI (Frankfurt 1987).

⁵ Vgl. D. Kluxen-Pyta, Nation und Ethos. Moral des Patriotismus (Freiburg-München 1991); K. Hübner, Das Nationale. Verdrängtes, Unvermeidliches, Erstrebenswertes

(Graz-Wien-Köln 1991); P. Fuchs, Die Erreichbarkeit der Gesellschaft. Zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit (Frankfurt 1992) 144-173.

⁶ F. Heckmann, Ethnos, Demos und Nation, oder: Woher stammt die Intoleranz des Nationalstaats gegenüber ethnischen Minderheiten?, in: U. Bielefeld (Hg.), Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt (Hamburg 1991) 51-78, hier 60.

⁷ Vgl. zum Prozeß der Ethnisierung und Gettobildung: W.-D. Bukow/R. Llaryora, Mitbürger aus der Fremde. Soziogenese ethnischer Minoritäten (Opladen 1988).

⁸ Vgl. D. Elschenbroich, Eine Nation von Einwanderern. Ethnisches Bewußtsein und Integrationspolitik in den USA (Frankfurt-New York 1986).

⁹ Vgl. G. Auernheimer, Ethnizität und Modernität, in: Institut für Migrations- und Rassismusforschung e. V. Hamburg (Hg.), Rassismus und Migration in Europa (Hamburg 1992) 118-132.

¹⁰ Vgl. L. Hoffmann, Das «Volk». Zur ideologischen Struktur eines unvermeidbaren Begriffs, in: Zeitschrift für Soziologie 20 (1991) 191-208.

¹¹ E. Gellner, Nationalismus und Moderne (Berlin 1991). Orig.: Nations and Nationalism (Oxford 1983).

¹² Vgl. R. von Thadden, Aufbau nationaler Identität. Deutschland und Frankreich im Vergleich, in: B. Giesen (Hg.), Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit (Frankfurt 1991) 493-510; J.-M. Ferry, Les puissances de l'expérience. Tome II: Les ordres de la reconnaissance (Paris 1991) 194ff.

¹³ Vgl. dazu D. Oberndörfer, Die offene Republik. Zur Zukunft Deutschlands und Europas (Freiburg-Basel-Wien 1991) 59ff.

¹⁴ AaO. (Anm. 6) 69.

¹⁵ Vgl. die differenzierte Darstellung von D. Schnapper, La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990 (Paris 1991).

¹⁶ Vgl. O. Kimminich, Rechtsprobleme der polyethnischen Staatsorganisation (Mainz-München 1985) 52ff.

¹⁷ A. Finkielkraut, Die Niederlage des Denkens (Reinbek 1989). Orig.: La défaite de la pensée (Paris 1987).

¹⁸ Vgl. zu den völkerrechtlichen Konsequenzen einer transnationalen Wirtschaft: R. Knieper, Nationale Souveränität. Versuch über Ende und Anfang einer Weltordnung (Frankfurt 1991).

¹⁹ Vgl. Annette Treibel, Migration in modernen Gesellschaften. Soziale Folgen von Einwanderung und Gastarbeit (Weinheim-München 1990) 179.

²⁰ Vgl. die theologisch-ethische Analyse von R. Mengus, «Vers une société interculturelle», in: J.-F. Collange u.a., L'intolérance et le droit de l'autre (Genf 1992) 55-73.

WALTER LESCH

1958 in Rheinhausen (BRD) geboren. Studium der Theologie, Philosophie, Romanistik und Pädagogik in Münster, Fribourg, Jerusalem und Tübingen; Promotion in Tübingen; seit 1988 Assistent am Moraltheologischen Institut der Universität Fribourg/Schweiz. Lehraufträge an den Universitäten Tübingen (1985-1988) und Kassel (1992/93); Arbeitsschwerpunkte: Grundfragen theologischer und philosophischer Ethik; Ethik und Ästhetik; Migrationsforschung; Wirtschafts- und Umweltethik. Veröffentlichungen u.a.: Imagination und Moral (1989); zahlreiche Aufsätze zu theologischen, philosophischen und literaturwissenschaftlichen Themen. Zusammen mit G. Schwind Herausgeber von: Das Ende der alten Gewisheiten. Theologische Auseinandersetzung mit der Postmoderne (Mainz 1993). Anschrift: Route du Riedlé 17, CH-1700 Fribourg, Schweiz.