

Denis Müller

## Heimat für Menschen unterwegs

Für eine Ethik der  
Wanderungsbewegungen

### *I. Semantische Überlegungen*

Jedes Nachdenken über die Wanderungsbewegungen konfrontiert uns mit elementaren Gegensätzen, die zugleich Indikatoren eines strukturellen Spannungsverhältnisses sind. Ehe wir uns fragen, wie es intellektuell und politisch möglich ist, uns dieser Spannung auszusetzen und doch ihre unannehmbaren Widersprüche zu überwinden, halte ich es für nötig und fruchtbar, die Meßlatte an die Begriffe anzulegen, welche die zur Debatte stehende Dualität konstituieren.

#### *I.1 Migranten/Migration*

Zunächst stoßen wir auf einen starken Gegensatz zwischen den Migranten als Personen und dem allgemeinen Phänomen der Migrationen. Im allgemeinen ist es wahrscheinlich und ohne Zweifel sehr verständlich, daß die makrostrukturelle Dimension die Tendenz hat, sich gegenüber der besonderen persönlichen Dimension übermächtig geltend zu machen. Aber wie sehr dies auch besonders aus den Analysen bezüglich der Identitätsstrategien, der sozialen Partizipation und der Auswirkungen der Migrationen auf das Erziehungswesen erhellt, so wenig ist es offensichtlich möglich, das Thema Migration ausschließlich unter makrostrukturellen Aspekten zu bedenken. Nicht allein die Migranten selbst als einzelne Personen machen ja auf ihre je besondere und unerbittliche Weise die Erfah-

rung der Entwurzelung und der Notwendigkeit der Anpassung an die neue Situation, sondern auch die Bewohner des Aufnahmelandes werden ihrerseits durch das Hereinfluten und die Anwesenheit der Einwanderer herausgefordert und umgeformt.

#### *I.2 Auswanderer/Einwanderer*

Noch ein anderer grundlegender Gegensatz muß bedacht werden. Sowohl das Phänomen der Migrationen als auch die konkrete Erfahrung der Migranten stellen eine verschleierte Symbolik dar, deren Bedeutung uns nur zum Teil und nur sporadisch bewußt wird. Von Migranten und Migrationen zu sprechen, bedeutet, so zu tun, als wenn man ohne die Worte «Auswanderung» und «Einwanderung» auskäme. Der Vorteil dieser Redeweise ist offensichtlich dieser: Wenn man von Migration und Migranten spricht, so neutralisiert man sozusagen die affektive und möglicherweise auch ideologische Belastung, welche den Worten «Emigration» und «Immigration» anhaftet.

Man muß aber genau sehen, was sich hinter dieser Auswechslung der Terminologie verbirgt. Wenn die Rede von «Migration» und «Migranten» es erlaubt, unsere Aufmerksamkeit auf das bloße Faktum des Ortswechsels zu konzentrieren, so laufen wir Gefahr, den entscheidenden Aspekt unserer gesamten Problematik zu verdunkeln<sup>1</sup>: Bei jeder Migration geht es, so banal diese Feststellung auch scheinen könnte, um ein Herausgerissenwerden und eine Bedrohung. Eine Migration impliziert immer — sozusagen «stromaufwärts» betrachtet — eine Trennung vom Herkunftsland, von der Heimat, von den Wurzeln, von der eigenen Kultur und Wohnwelt, von den Orten der Erinnerung und der Kindheit; sie ist immer Emigration, und der Emigrant läuft immer Gefahr, früher oder später und auf eine mehr oder weniger dauerhafte und endgültige Weise an einer Wunde leiden zu müssen, die nicht verheilt, an einem Exil ohne die Möglichkeit der Rückkehr. (Darum scheint es mir auch nicht möglich, die Rede über Migranten auf die Kategorie «ausländische Mitbürger» zu reduzieren.)

Andererseits aber — sozusagen «stromabwärts» betrachtet — wird die Emigration von Emigranten gleichzeitig immer auch als Immigration von Immigranten wahrgenommen, d.h.

jeder empfindet sie auf eine unbestimmte Weise und hat sie oft auch schon mit Furcht als Eindringen eines Fremden und Anderen empfunden, als Eindringen in sein eigenes Haus, in sein Territorium, in seinen Wirtschaftsbereich, aber auch in das Innerste seiner Vorstellungswelt und seiner Hoffnungen, als ein Geschehen, das verunsichernd und bedrohlich ist, das von einem potentiellen Feind, von einer Arbeitskraft<sup>2</sup> ausgeht, die — vor allem anderen! — imstande ist, meinen Plänen entgegenzuwirken, die meine beruflichen Ambitionen, meine Entwicklung und meinen Wohlstand in Frage stellen kann.

Es ist in diesem Stadium der Wahrnehmung keineswegs damit gedient, gelehrte und oft ziemlich künstliche Unterscheidungen zu machen zwischen den verschiedenen Typen der Migrationsphänomene und sich mit einer allzu genauen möglichen Differenzierung zwischen Migration und Asylsuche oder auch noch zwischen Wirtschaftsflüchtlingen und politischen Flüchtlingen aufzuhalten: Denn welches auch immer die Beweggründe, die strukturellen Ursachen und die Szenarios des Zustandekommens der verschiedenen Arten von Migration sein mögen, im tiefsten Grunde sieht man doch leicht ein, daß in allen Fällen die gewaltsame Entwurzelung anderer Menschen — mag sie nun freiwillig ausgelöst oder nur widerwillig in Kauf genommen sein — immer auch als ein Eindringen, ja als eine regelrechte «Invasion» in die komplexe Welt unserer sozialen Wirklichkeit und unserer symbolischen Wertvorstellungen wahrgenommen wird.

### *1.3 Einwanderer*

Schließlich ist auch das semantische Feld der Spannung zwischen der Dynamik der Migrationen und ihrer statischen Dimension voll reichhaltiger Bedeutungsfülle. Wir nehmen die Immigranten oder die Emigranten — kurz gesagt: die Migranten — wahr als Menschen unterwegs, als Durchziehende: als «Birds of passage» (Michael Piore), als Zugvögel, die aber eher Pechvögel sind als Schwalben, die den Frühling ankündigen, oder zumindest als Besucher auf kurze Dauer, die aber in den Augen der Bewohner der Aufnahmeländer immer noch den Immigranten auf lange Dauer vorzuziehen sind, denen, die sich festsetzen, die sich auf Dauer einrichten, die sich mit den Einheimischen vermischen, sich

ihnen assimilieren. Die Spezialisten für Wanderungsbewegungen legen uns die Vermutung nahe, daß wir uns wahrscheinlich im fortschreitenden Übergang von auf Rückkehr in die Heimatländer angelegten Wanderungsbewegungen (die den Jahren des Wirtschaftswachstums entsprachen) zu auf dauerhafte Niederlassung zielenden Wanderungsbewegungen und dann schließlich zu den heutigen zirkulären Wanderungsbewegungen befinden; aufgrund dieser Tatsache aber zwingen sie uns auch zu erkennen, daß die Dinge durcheinander geraten sind und daß es nicht mehr so einfach ist, zwischen Aufnahmeländern und Durchgangsländern zu unterscheiden<sup>3</sup>. Dies bedeutet, radikaler gesehen, daß die vorgeblich eindeutige Grenze zwischen den Ankunftsändern und den Auswanderungsländern ebenfalls dazu neigt, verwischt zu werden, und daß wir uns folglich von der Gefahr bedroht fühlen, nicht mehr zu wissen, wer wir sind und wer der andere ist. Wären wir damit nicht in einer seltsamen Umkehrung zum anderen des anderen geworden, solche, die nun ihrerseits Fremde geworden sind, die gezwungen sind, im anderen ein Subjekt, ein Ich, eine Identität zu erkennen, auf die wir uns zu beziehen haben?

Wir wollen nachdrücklich auf dieser neuen kopernikanischen Wende bestehen, die den innersten Kern jeder wirklichen Ethik der Beziehung zum anderen darstellt. In der jüdisch-christlichen Tradition finden wir diese Revolution schon angebahnt: Der Nächste ist nicht der Verwundete am Straßenrand, das Opfer, sondern der gute Samariter selbst (Lk 10,29–37): Der Westler, der sich nach klassischem Verständnis immer mit dem Samariter identifiziert hat, begreift hier unvermittelt, wer er ist, nämlich der Nächste des anderen, mit anderen Worten: Es geht nicht mehr darum, die Blickrichtung der Sieger<sup>4</sup> zu haben, sondern zu akzeptieren, daß man vom Besiegten angeblickt wird, daß man zum wirklichen und gleichwertigen Subjekt befördert wird — oder vielmehr: daß man als solches anerkannt wird.

## *II. Grundlegende anthropologische Komponenten der Migrationsproblematik*

Dies also sind, wenn man von einer summarischen und provisorischen semantischen Analyse ausgeht, die konstitutiven Eckpunkte des

Spannungsfeldes. Es geht hier nicht darum, auf eine faule Weise bei der Feststellung der ange-troffenen Widersprüche stehen zu bleiben. Aber man darf sich auch nicht mehr seinen Träumen überlassen: Die vielfältige Verschiedenheit und die Kompliziertheit der subjektiven Motive ebenso wie der Systeme und der Prozesse der Wanderungsbewegungen selbst verbieten uns jeden Idealismus und Voluntarismus, mögen diese auch noch so wohlmeinend und hochherzig sein. Nicht nur, daß die modernen Wanderungsbewegungen, von welcher besonderen Art sie auch sein mögen, keine radikal neue Erscheinung in der Geschichte der Menschheit sind; sondern überdies erleben wir den Eintritt in eine neue Ära struktureller Wanderungsbewegungen, die zweifellos derart sind, daß sie auf eine stabilere und weiterreichende Weise integrierender Bestandteil unserer sozialen Vorstellungswelt und der Bewährungsproben werden müssen, vor die uns unser Leben als Glieder des politischen Gemeinwesens stellt. So wird der Eintritt in diese neue Ära uns zwingen, *den Faktor der Wanderungsbewegungen in unser Gesamtbild von der Welt und in unsere Basisreflexe zu integrieren.*

Es gibt hier eine gewisse Parallele zur ökologischen Problematik: Nicht alle Probleme können zugleich und auf eine vereinfachende oder plump ideologische Weise gelöst werden, aber das System wird in fortschreitendem Maße die Problematik der Wanderungsbewegung integrieren. Ethisch und politisch ist von uns gefordert, diesen Prozeß *kritisch zu begleiten*, und zwar auf eine solche Weise, daß wir von seinen widrigen Wirkungen nicht überrumpelt oder überfordert werden. Unter dieser Bedingung können wir dann auch die guten Auswirkungen dieses Prozesses aufnehmen.

Die konstitutiven Pole des Spannungsfeldes sind also ernst zu nehmen in ihrer harten Realität und unter dem Aspekt der radikalen Herausforderung, die sie darstellen. Von Wanderungsbewegungen reden heißt, zu akzeptieren, daß wir es hier vom ersten Augenblick an und im ganzen Verlauf unserer darauf zielenden Überlegungen mit einem wechselseitigen Aufeinanderprallen von Personen und strukturellen Prozessen zu tun haben, mit einem Aufeinanderprallen im Bereich des Mikropsychischen und des Makrosozialen, im Bereich des Erziehungswesens und der Wirtschaft, der geistigen Werte und

des Marktes, der Menschenrechte und der systemischen Mechanismen; es bedeutet, die ständige Verdoppelung der Gesichtswinkel und Blickrichtungen, der Standpunkte und Interessen hinzunehmen. Wenn wir hier von Auswanderern oder Einwanderern reden, machen wir uns dann den Standort der Entwurzelten oder der Wohlversorgten, der Ortsansässigen oder der Menschen auf Wanderschaft oder möglicherweise auch beider zugleich zu eigen? Wir dürfen nämlich nie die Wirklichkeit und die Rolle der Einwanderer der zweiten oder dritten Generation, der fest etablierten und assimilierten Einwanderer vergessen, die zu Motoren der Öffnung oder aber zu auf Selbsterhaltung bedachten Bremsern werden können. Die Soziologie der Interessen und der gesellschaftlichen Positionen kann uns hier eine große Hilfe sein. Sie macht uns wachsam gegenüber jeder naiven Idealisierung des Fremden. Überdies bringt sie die oft doppeldeutigen Motive und Verhaltensweisen der Einheimischen zutage.

Von Wanderungsbewegungen reden bedeutet schließlich, daß wir uns in eine Optik des unablässigen Wechsels zwischen überkommenen Situationen und neuen Rollenentwicklungen einordnen. Wie können wir von den Wanderungsbewegungen und vor allem von einer neuen ethischen Einstellung gegenüber den Einwanderern sprechen, *ohne uns selbst in die Bewegung des gesellschaftlichen Wandels und einer uns in der Tiefe aufwühlenden «Wanderschaft» unseres eigenen Bewußtseins hineinziehen zu lassen?* Wie können wir uns den Herausforderungen einer sich verändernden Welt stellen, *ohne uns einverstanden zu erklären mit der Veränderung unserer Denk- und Lebensweise?* Kurzum: *Eine Ethik der Migrationen ruft unsere Gesellschaften zu einer tiefgreifenden Bekehrung zum Nächsten auf.*

Es ist also von höchster Bedeutung, sich die anthropologischen Komponenten bewußt zu machen, die den Bedingungsrahmen für die Problematik der Wanderungsbewegungen darstellen, einer Problematik, die unter diesem Gesichtswinkel und ungeachtet ihrer besonderen Kompliziertheit nichts anderes als einen Sonderfall der Ethik der Beziehung zum anderen darstellt.

## II.1 Ich/der andere

Die Ethik versteht sich heute wesentlich vom Konzept der Beziehung zum anderen her. Es ist

die Beziehung zum anderen, durch die sich der Begriff der Verantwortung konstituiert. Um den anderen wirklich annehmen zu können, muß das Subjekt zugleich selbst Zugang zu einer erkennbaren Identität haben<sup>5</sup>. Zweifellos handelt es sich hier noch um eine bloß schwache und unvollkommene Identität, insofern sie noch nicht den ethischen Schock und die ethische Herausforderung zur Übernahme von Verantwortung durchgemacht hat, welche die unausweichliche Andersheit des anderen darstellen. Es bleibt nicht weniger wahr, daß ein gewisser Grad von persönlicher, kultureller und nationaler Identität vonnöten ist — de facto und de jure — als unerläßliche Vorbedingung für die Anerkennung des einzelnen anderen und anderer Völker.

Durch die ideologische Wiederaufwertung der Identität, wie sie heute im politischen Denken und Reden und im praktischen Verhalten ethnischer Gemeinschaften zu beobachten ist, sind wir unleugbar in Verlegenheit geraten. Es geht uns hier nicht darum, zu einer reinen und letztlich abstrakten Abgrenzung einer Identität substantiellen Typs zu gelangen, wohl aber darum, die Dynamik der Identifikation als Prozeß der Annahme des anderen zu begreifen. Aus anthropologischem Blickwinkel wird man sagen können, daß wir uns unserer Pflichten gegenüber dem anderen umso bewußter werden, als wir unsere eigene Identität als eine feste, aber doch bewegliche und veränderbare Basis wahrnehmen. Es geht hier um unsere Fähigkeit, uns als geschichtliches Subjekt zu verstehen, das mit einer gewissen Zahl starker Eigenheiten ausgestattet und aufgrund dessen in der Lage ist, sich dank seinen Erfahrungen und seinen Irrtümern zu entfalten. Die Fehlbarkeit des Subjektes ist Vorbedingung seiner Entfaltungsmöglichkeit. Aber gerade die Einsicht in seine Fehlbarkeit — weit entfernt davon, die Stellung des Subjektes zu schwächen — läßt das Subjekt fortschreiten in Richtung einer besseren Erfassung seiner Identität.

Was hier auf der Ebene der Fundamentalanthropologie ausgesagt worden ist, hat natürlich beträchtliche Konsequenzen nicht nur im Bereich der Verhaltenspsychologie, sondern vor allem, wenn man es überträgt auf die Ebene der Begriffe der kulturellen und nationalen Identität.

## II.2 Das Territorium und die Grenze

Der Mensch neigt, besonders, wenn seine Wahrnehmung des Andersartigen begrenzt bleibt, dazu, seine Identitätssuche mit dem Bedürfnis nach Sicherung seines Territoriums zu verwechseln. Der Boden, der ihm kraft Geburt oder Erwerbs zu eigen ist, wird zur Norm beim Aufbau seiner Person oder seiner kulturellen Identität. Das Recht des Bodens gewinnt die Herrschaft über das politische Handeln, und zwar in Richtung einer Exklusivität und eines Ausschlusses. Dann liegt ein Abdriften ins Soziobiologische nahe, mit seiner Tendenz, die Beobachtungen der Verhaltensforschung ohne Nuancen auf die normative und juristische Ebene zu übertragen. Dann wird die Grenze einzig und allein im Sinne eines Schutzes gegen die Bedrohung, welche der andere darstellt, verstanden. Auf dieser ideologischen Basis wird die Entwicklung einer echten Ethik der Grenze, welche die richtige und gerechte Beziehung zwischen dem Eingesessenen und dem Fremden mit deutlichen Markierungen absteckt, schwierig; die Grenze dient nur noch als negative Trennlinie, sie ist nur noch eine Funktion des Sicherheitsbedürfnisses; zu keinem Zeitpunkt wird sie als positive Verbindungslinie anerkannt, die zugleich Platz für die Rechte des anderen schafft. Kurzum: Das Annehmen der Grenze als positive Verbindungslinie, welche die Identität mit Hilfe der Andersheit rhythmisch einordnet, setzt voraus und fordert eine Logik des Austauschs und der wechselseitigen Anerkennung<sup>6</sup>.

## II.3 Die Geschichte

Die Grenzen in ihrer Kontingenz sind nicht die reine Heiligsprechung eines geographischen Tatbestandes oder einer Topographie. Sie sind das Ergebnis von oft gewalttätigen Ereignissen und durch zerbrechliche Verträge ausgehandelten historischen Übereinkünften. Sie sind andererseits metaphorische Verkörperungen der unsicheren Verbindungen zwischen den ethnischen und den politischen Wirklichkeiten. Überdies verpflichten sie uns, uns Fragen zu stellen bezüglich der diachronischen und nicht nur territorialen Dimension der Identität in allen ihren Formen. Sicherlich bilden auch die Wurzeln, welche die Grundlage einer Kultur oder einer Nation bilden, selber das ständige

Objekt einer symbolischen Verhandlung, wobei sie Raum geben für neue kulturelle oder politische Synthesen. Man kann also die Wurzeln und die Traditionen nicht als etwas fest Geronenes betrachten, ebensowenig wie das Recht des Bodens oder die Grenzziehung um das Territorium. *Die Staatsangehörigkeit bleibt eine Sache der Vereinbarung und des Vertragsschlusses, der Anerkennung und nicht der Genealogie.* Die Logik der Identitätsbildung aber mit ihrem Rekurs auf den privilegierten Modus der Kommunikation und der Diskussion — wie es die Vertreter des Habermasschen Modells zu betonen nicht müde werden — setzt voraus, daß man die Rolle des narrativen Elementes der Identitätsbildung in Rechnung stellt. Andernfalls würde man einer rein voluntaristischen und verfahrensrechtlichen Sicht der Anerkennung von Identität aufsitzen.

#### II.4 Überwindung des Rassismus

Absolut genommen oder auch, wenn man sie listig miteinander verknüpft, erinnern die Begriffe «jus sanguinis» («Recht des Blutes») und «jus soli» («Recht des Bodens») auf fast fatale Weise an die Ideologie von «Blut und Boden». *Die Fragen rund um die Staatsangehörigkeit sind vor allem anderen politischer und kultureller Art, und ihre Beantwortung setzt eine normative Anbindung an die These der Allgemeingültigkeit der Menschenrechte voraus.* Dies impliziert aber nicht, daß wir ganz und gar darauf verzichten, die Unterschiede zwischen den Rassen und Ethnien in Rechnung zu stellen. Der bloße Begriff «Rasse» ist ohne Zweifel viel zu kompliziert und in den Augen mancher Leute viel zu problematisch, als daß wir ihn hier auf zufriedenstellende Weise verwenden könnten<sup>7</sup>. Es mag uns an dieser Stelle genügen, aus dem Blickwinkel der Anthropologie hervorzuheben, daß der subtile Maßstab der Rassenverschiedenheit, die das Ergebnis eines geohistorischen und kulturellen Prozesses ist, ein Faktor der gegenseitigen Wahrnehmung unter Menschen ist, der nicht vernachlässigt werden darf. Ferner ist hervorzuheben, daß diese Rassenverschiedenheit mitwirkt bei der Schaffung von Nähe oder Distanz unter Menschen, und zwar sowohl auf psychosozialer als auch kultureller und politischer Ebene.

Der andere ist nicht nur aufgrund seiner Vergangenheit, seiner Herkunft, seiner Sprache

oder seiner Kultur verschieden von uns, sondern auch aufgrund seiner Hautfarbe und seiner ethnischen Zugehörigkeit. Diese Gegebenheit nicht wahrhaben zu wollen, bedeutete, daß man Gefahr liefe, einer bloß abstrakten Sicht der Menschenrechte und der internationalen Beziehungen zu verfallen; es bedeutete, sich der Möglichkeit zu berauben, im tiefsten Grund zu verstehen, worum es bei multikulturellen Gesellschaften geht; sich der Möglichkeit zu berauben, auf dem Boden der gesellschaftlichen Realitäten den inakzeptablen Charakter des Rassismus und der Fremdenfurcht zu überwinden.

Wenn wir von einem wohldifferenzierten Konzept ausgehen, wird es möglich, die vielfältige kulturelle Verschiedenheit der Situationen zu begreifen, die im Phänomen der Wanderungsbewegungen sowohl ihre Quelle als auch ihren Ausdruck findet. Je höher der Grad der rassischen und ethnischen Verschiedenheit ist, umso notwendiger ist es, den zusätzlichen Bedrohungen, welche die zwischenmenschlichen und internationalen Beziehungen belasten, Beachtung zu schenken. Diese elementare psychosoziale Regel bedarf einer normativen Ergänzung: Die ethische Forderung der Achtung vor dem anderen ist umso absoluter und entschiedener einzustufen, als es sich bei diesem anderen um eine konkrete Person mit ihren rassischen, ethnischen und kulturellen Eigenheiten handelt. Andernfalls verfielen man einem abstrakten Universalismus, der aus diesen Eigenheiten ein bloßes Hindernis machte, das überwunden werden muß, sie aber nie als positiv zu wertende Gegebenheit schätzen kann. Die Menschenrechte besagen ja nicht, daß der Mensch keine Hautfarbe hat, sondern daß der Mensch geachtet werden muß, ganz gleich welche Hautfarbe er haben mag, und daß er also auch gerade mit dieser bestimmten Hautfarbe geachtet werden muß.

Aufgrund dessen, daß die Faktoren der Rassenzugehörigkeit eng verbunden sind mit Faktoren, die von der Geschichte und der Kultur bereitgestellt werden, kann man sie nicht auf dogmatische Weise dem Phänomen der Rassenmischung entgegensetzen. Die Rassenmischung trägt nicht nur bei zum historischen und kulturellen Prozeß einer beständigen Wiederausdifferenzierung der Rassen und Ethnien, sondern sie stellt auch — sozusagen «stromabwärts» betrach-

tet — eine positiv zu wertende Chance des Aufbaus der menschlichen Identität dar. Jeder Gedanke an eine Rassenreinheit und jedes Anzielen «ethnischer Säuberung» sind Fiktionen und Wahnvorstellungen verhaftet und stellen einen äußerst schweren Anschlag auf die Menschenrechte dar. Wir müssen vielmehr ganz im Gegenteil für eine dialektische dynamische Sicht des Prozesses der Rassenmischung plädieren. Weit entfernt davon, daß diese eine schändliche Assimilation oder bloß ein alles einebnender Schmelztiegel wäre, stellt sie eine verheißungsvolle Herausforderung auf dem Weg der wechselseitigen Anerkennung dar, auf dem alle Menschen auf unserem Planeten, ganz gleich welcher Herkunft sie seien, miteinander verbunden sind.

### III. Für eine Ethik der Wanderungsbewegungen<sup>8</sup>

#### III.1 Menschliche Identität und Menschenrechte

Das Nachdenken über das Thema «Identität» läßt uns deutlich erkennen, daß hier verschiedene Ebenen ineinander verschachtelt sind und in mehreren Schichten übereinanderliegen. Bei der Beschäftigung mit den Wanderungsbewegungen laufen wir allzu schnell Gefahr, uns auf die rein politische Problematik der Beziehungen zwischen Staatsbürgerschaft und Nationalität zu beschränken, ohne das zu sehen, was bei der Thematik der menschlichen Identität in ihrer universalen Bedeutung an Wesentlichem im Spiel ist. Wenn wir von einer nationalen, europäischen oder nachnationalen Identität sprechen, so befreit uns das nicht von der Aufgabe, die Bedeutung der Suche nach der menschlichen Identität aufzuzeigen. Diese Suche — das haben wir bereits gesehen — setzt keineswegs einen substantialistischen oder statischen Identitätsbegriff voraus. *Das Ich entdeckt sich selbst und bewährt sich grundlegend in dem Zusammenstoß und in der Begegnung mit dem anderen. Diese Schlüsselerfahrung ist es, aus der sich die Allgemeingültigkeit der Rechte der menschlichen Person ableitet.* In seiner Verantwortung für den anderen, wer immer dies auch sein mag, ist der Mensch zur Solidarität innerhalb der universalen Menschengemeinschaft berufen. Damit ist jede Art von Diskriminierung in Acht und Bann getan. Deswegen anerkennt das Christentum nicht nur das Recht auf Auswanderung, sondern auch ein grundlegendes Recht auf Einwanderung.

Dieses Recht kann dennoch nicht in jeder beliebigen Situation und aus jedem beliebigen Grund geltend gemacht werden. Es muß zusätzlich noch mit «gültigen Motiven»<sup>9</sup> verbunden sein. Diese Präzisierung zeigt, daß die Allgemeingültigkeit der Menschenrechte entsprechende Pflichten voraussetzt und daher auch einen Austausch, eine Kommunikation zwischen den verschiedenen davon betroffenen Teilen. Dies gilt umso mehr, wenn wir es mit aktiven Rechten oder mit sogen. «Anspruchsrechten» oder «Gläubigerrechten»<sup>10</sup> zu tun haben, wie es der Fall ist beim Recht auf Einwanderung oder beim Recht auf Arbeit, die weit über einen einfachen «passiven» Schutzanspruch der Person hinausgehen.

Dies ist wohl das ethische und politische Dilemma, vor das uns die Wanderungsbewegungen stellen. Im tiefsten Grund ist jeder Mensch Mitglied der weltweiten menschlichen Gemeinschaft, und als solches erfreut er sich vorbehaltlos der ganzen Fülle der Menschenrechte. Aber die Tatsache, daß er zur eigenen und selben Menschenfamilie gehört, verpflichtet ihn auch, diese Rechte seinerseits zur Geltung zu bringen, und zwar entsprechend der Logik der wechselseitigen Kommunikation und Anerkennung der Rechte anderer, und nicht bloß in einem Geist automatischer und einseitiger Anspruchshaltung. Denn die Alteingesessenen oder Autochthonen können selber Ansprüche aus denselben allgemeingültigen Rechten anmelden, wobei sie über eigentümliche Rechte verfügen, die mit ihrer besonderen Situation zusammenhängen. Die Spannung, die zwischen diesen verschiedenen Ebenen von Rechten entsteht, wird in ihrer ganzen Macht deutlich sichtbar, wenn man die Probleme bedenkt, die sich aus der nationalen Identität ergeben.

#### III.2 Nationale und nachnationale Identität

##### III.2.1 Das Volk und das Vaterland

Was sich derzeit in der ehemaligen UdSSR und in Ex-Jugoslawien, aber auch in zahlreichen Ländern Afrikas abspielt, läßt die Frage aufkommen, was es mit der Wiederkehr der Patriotismen und mit dem, was der amerikanische Philosoph Michael Walzer den «neuen Tribalismus», das neue Stammesdenken, genannt hat<sup>11</sup>, auf sich hat.

Was ich weiter oben schon über das notwendige anthropologische Gleichgewicht zwischen

Selbstliebe und Liebe zum anderen gesagt habe, das bedarf nun einer Übersetzung auf die Ebene des Kulturellen und des Politischen. Der Begriff «Vaterland» ist mit allerlei Fallstricken verknüpft: Man denkt dabei leicht an Faschismus (vgl. den Wahlspruch der Vichy-Regierung: «*Famille, travail, patrie*»), an völkische Strömungen (Volk-Heimat) und an Nationalismus. Jede Beschwörung des Vaterlandes riecht übel nach Patriotismus, Rassismus und Ausschließung anderer<sup>12</sup>. Ich glaube aber, daß wir es nötig haben, neu anzuknüpfen an der Idee des Vaterlandes — ungeachtet ihrer unheilvollen Inkarnationen in vergangenen Zeiten. Wie können wir dies tun, ohne wieder in die Fallen zu geraten, auf die wir schon hingewiesen haben?

Eine kritische Neubesinnung auf die Begriffe Volk und Vaterland wird die Klippen des Populismus und des Patriotismus dann umschiffen können, wenn sie es versteht, die tiefgreifenden Verbindungen zwischen Kultur und Ethos<sup>13</sup> neu zu überdenken. Eine Kultur ist nicht bloß eine Sprache, eine Lebensweise, sondern sie ist ein Gewebe, das sich einer Landschaft, einer gemeinsamen Erinnerung, einem Umgang mit bedeutsamen Orten verdankt. Sicherlich, die Kultur beschränkt sich nicht auf ihr Eingepflanztsein in einen territorialen und geographischen Bereich. Sie überschreitet die Grenzen. Sie hat die Fähigkeit zum «Export», zur «Ansteckung», zur Expansion. Aber sie ist nie unberührt von den Orten ihrer Entstehung. Sie ist nie ohne *Ortsgedächtnis*.

Die «Nationalkultur» hat die besondere Eigenart, daß sie — wenn auch weit entfernt davon, sich für universal halten zu können — sich doch als eine Wirklichkeit begreifen muß, die in all ihrer Singularität Zugang zum Universalen vermitteln kann<sup>14</sup>. Die kulturelle Identität, die an vaterländische Gefühle gebunden ist, ist eine konstruierte Identität, das Ergebnis einer Akkulturation, die auch in der Gegenwart des anderen immer noch die Rückbesinnung des Ich auf seine Singularität voraussetzt. Eine solche Anerkennung des Vaterlandes als kulturelles System der Erinnerung und der Identitätsbildung hat also nichts zu tun mit einer ideologischen Rückkehr zur Natur. Das Vaterland erscheint hier als eine singuläre und begrenzte Struktur, die sich in ständiger Umwandlung befindet, weil sie der Herausforderung des Andersseins anderer Menschen ausgesetzt ist.

Aufgrund dieses Tatbestandes sind die Wanderungsbewegungen — weit entfernt davon, sich gegen den Aufbau der kulturellen Identität eines Vaterlandes zu wenden — eine wesentliche und beständige Komponente der Entstehung eines Vaterlandes. Die Wanderungsbewegungen verdichten und radikalisieren den Faktor der Umgestaltung, der jeder Akkulturation innewohnt, in dem Maße, wie die Identität gerade im Kontakt mit dem anderen geschmiedet wird.

Rückkehr zum Tribalismus? Wenn wir Walzer glauben wollen, müßten wir zwischen zwei Typen von Tribalismus unterscheiden. Einerseits haben wir den Tribalismus als eine Art von Kirchturmsdenken und Drang zur ethnischen Säuberung. Andererseits kann der Tribalismus (für den die politische Linke Walzer zufolge kein Verständnis hat) als eine Grundgegebenheit im Leben der Menschheit auch offen sein: In der modernen säkularen und pluralistischen Welt gehöre ich niemals zu bloß einem einzigen Stamm. Die Teilung in Stämme geht mitten durch jeden von uns hindurch, und darum verlangt der Tribalismus nach einem konkreten Universalismus, der vollkommen verschieden ist vom «laizistischen» und «republikanischen» Universalismus, der möchte, daß ich auf alles verzichte, was meine kulturelle und religiöse Identität kennzeichnet.

Die Universalität der Menschheit und der Menschenrechte setzt also die Anerkennung der besonderen Teilidentitäten voraus. Der Partikularismus ist nicht notwendigerweise sektiererisch. Indem sie die Entstehung unterschiedlich multikultureller Gesellschaften beschleunigen, zwingen uns die Wanderungsbewegungen, den Dialog zwischen den partikulären Einheiten besser zu artikulieren und also die humanisierende Funktion eines konkreten Universalen besser zu begreifen, welches das Ergebnis der lebendigen Synthese der Unterschiede sein wird.

Dieser Vision, die aus Hegelschem und kommunitärem Geist inspiriert ist, setzt Habermas das Projekt eines «Verfassungspatriotismus» entgegen<sup>15</sup>. Darunter ist ein Gefüge von ethischen und politischen Grundsätzen zu verstehen, die sich mit Hilfe bestimmter Verfahren in juristischen Ausgestaltungen universalen Charakters verfestigen. Das «Europa der Vaterländer» (Charles de Gaulle) muß dann nicht ein Europa der Stämme und Traditionen sein, sondern

das Europa des Rechtes und der gemeinsamen demokratischen Grundsätze.

Nun ist aber die von Habermas vorgeschlagene Alternative allzu hart<sup>16</sup>. Sie geht auf normative Weise von dem aus, was das Leben der Menschen bestimmen soll, ohne «am anderen Ende» zu sehen, daß die Menschen sich in der politischen Organisation wiedererkennen müssen<sup>17</sup>. Habermas will uns unmittelbar vom Universalen zum Singulären übergehen lassen, so als wenn wir nicht auch auf dem Weg über unsere Singularitäten Zugang zum Universalen hätten. Weit entfernt davon, gegeneinander zu arbeiten, sind die absteigende und die aufsteigende Zugangsweise komplementär zueinander und müssen notwendigerweise miteinander verbunden werden, wenn man die Spannungspole in einer konkreten Synthese miteinander versöhnen will.

### III.2.2 Die Nation und der Staat

Denis de Rougemont hat uns gelehrt, dem Nationalstaat gegenüber mißtrauisch zu sein. Die Wanderungsbewegungen machen uns die starre Undurchdringlichkeit der Grenzen sichtbar, während sie uns gleichzeitig daran erinnern, welche Anziehung die reichen Länder ausüben und welche geopolitischen Komponenten die nationalen Grenzen haben (vgl. den Golfkrieg!). Aus negativem Blickwinkel betrachtet, fordert der Nationalstaat das Mißtrauen heraus, ja den Krieg. Er ist mehr Instrument der Sicherheit als Instrument des Friedens. Aber man darf doch nicht vergessen, daß die Logik der Grenzen — aus positivem Blickwinkel betrachtet — im Dienst eindeutiger Beziehungen und daher auch des Friedens steht. Die politische Identität wird also immer auch auf dem Weg über die nationale Identität erreicht. Aber auch hier ist die Frage zu stellen: Führt dieser Diskurs über die «Nationalität» geradewegs zu Nationalismen? Wenn die Nation einer Monokultur, einem religiösen, kulturellen oder politischen Monopol — und sei es auch «laizistisch und republikanisch» — gleichgestellt wird, dann ist m.E. der Nationalismus unausweichlich. Was wir hier zu verstehen haben, ist dies: Der Nationalstaat schafft ebenso wie der Rechtsstaat und der Wohlfahrtsstaat eine Synthese aus kulturellen Partikularitäten, aus denen diese sich zusammensetzt. Unter diesem Gesichtswinkel be-

wahrt das «Schweizerische Modell» seine ganze Trefflichkeit und kann zugleich erhellen, warum ein gewisser «franko-französischer» Nationalismus in solche Sackgassen geraten kann.

### III.2.3 Nationale oder nachnationale Identität?

In einer neuerdings entbrannten Debatte stehen sich die Verfechter der nachnationalen (europäischen) Identität und die Verfechter einer nationalen Identität, die als Vorbedingung einer europäischen Identität verstanden wird, gegenüber<sup>18</sup>. Im Gefolge von Habermas entwickelt J.-M. Ferry die Idee eines «Verfassungspatriotismus», welcher der vernünftigen Auseinandersetzung, der Diskussion mit dem anderen Vorrang einräumt. Ferry fürchtet, daß die Betonung der bloß «narrativen Identität» (P. Ricoeur), die im tiefsten Grund egozentrisch sei, an den juristischen Ansprüchen und politischen Rechten des anderen vorbeigehe. Das aber bedeutet m.E., nicht zu sehen, daß die nachnationale (namentlich die paneuropäische) Identität eine stärker differenzierte nationale Identität voraussetzt und somit eine Reform schon der Grundidee von Nation.

Man wird die Dilemmata der europäischen Identität nicht dadurch lösen können, daß man die Flucht nach vorn antritt in eine «nachnationale Identität», solange man nicht die Artikulation des Begriffes Nation und der Wirklichkeiten, aus denen sie sich zusammensetzt, neugestaltet hat. Kurz gesagt: Die Wanderungsbewegungen sind aufgrund der Herausforderungen und der Bedrohungen, die sie für unsere verengten Nationalismen darstellen, eine Chance für die Zukunft einer mehr konföderativen Demokratie, eine Chance, die wir ergreifen sollten. Indem wir den besonderen Genius unserer verschiedenen Gebiete und unserer Identitäten tiefer erfassen und zur Wirkung bringen, werden wir das nachnationale Potential unserer gemeinsamen Kultur entfalten und als Europäer unseren singulären Beitrag zum Universalen leisten, im Dialog mit den anderen Weltkulturen. Die Wanderungsbewegungen sind eine Chance für ein Europa, das sich stärker seiner selbst, seiner Grenze und seiner Trumpfkarten bewußt wird.

### III.2.4 Staatsbürgerschaft<sup>19</sup>

Die Diskussionen über die Staatsbürgerschaft und die Zugangsbedingungen dazu, die in den

meisten Ländern Europas im Gang sind, sind symptomatisch für eine allgemein verbreitete Verlegenheit. Die einen berufen sich dabei auf das *jus soli*, die anderen auf das *jus sanguinis* als Mittel zur Beantwortung einer Frage von hohem und kompliziertem Symbolwert. Ebenso wie die Bedeutung der Begriffe «Nation» und «Nationalität» sich verschoben hat, hat auch der Begriff «Staatsbürgerschaft» eine Präzisierung erfahren. Worum es nun dabei geht, das sind vor allem die bürgerlichen und politischen Rechte. Wenn man die Frage aus einer statischen Sicht der Identität angeht und keinerlei Unterschied zwischen Nationalität und Staatsbürgerschaft gelten läßt, dann wird jeder Vorstoß in Richtung auf partielle bürgerliche und politische Rechte für die Eingewanderten notwendigerweise als eine Bedrohung der Bevölkerung des Aufnahmelandes empfunden. Es ist also von größter Wichtigkeit, hier streng zu unterscheiden zwischen Naturalisierung, Zuerkennung gewisser politischer Rechte für die Eingewanderten und unbedingter Achtung der Menschenrechte. Jede andere Lösung bedeutete den Rückfall entweder in Chauvinismus und sektiererischen Nationalismus oder in einen abstrakten Kosmopolitismus, der ebenfalls so unrealistisch wie unverantwortlich wäre.

#### IV. Konsequenzen ziehen

##### IV.1 Die Schweiz, Land der Einwanderung und des Asyls — die Schweiz, Land der Auswanderung

In der Schweiz hat sich im letzten Jahrzehnt sowohl die ethische wie die politische Diskussion auf die Frage des Asylrechts und die Politik gegenüber den Flüchtlingen konzentriert. Die Wanderungsbewegungen bilden den Hintergrund der Asylproblematik. Dort, wo die Asylpolitik vor allem Erwägungen zum humanitären Recht herausfordert und auf verfassungsrechtlicher und politischer Ebene die Frage nach dem Recht zum Widerstand aufwirft<sup>20</sup>, verlangen die Wanderungsbewegungen nach einer Gesamtschau, die den kulturellen, sozialen, wirtschaftlichen, religiösen und politischen<sup>21</sup> Faktoren Rechnung trägt und vor allem den dauerhaften und strukturellen Charakter der Exodus-Bewegungen mit berücksichtigt. Dennoch wäre es falsch, wenn man diese beiden

Aspekte voneinander trennen wollte. Das Asylrecht setzt eine vorübergehende Situation und den Wunsch nach Rückkehr in das Herkunftsland voraus. Die auf dauerhafte Niederlassung gerichteten Wanderungen erzeugen, wie wir gesehen haben, für die Aufnahmeländer besondere innere Probleme. Es ist nicht möglich, die beiden Situationen künstlich voneinander zu trennen. Wir müssen unsere Mentalität ganz im Gegenteil an eine größere Elastizität gewöhnen, entsprechend der komplizierter gewordenen Gegebenheiten. Die unaufhörlichen Wanderungsbewegungen mit ihrem Wechselspiel zwischen Kommen und Gehen, Exodus und Rückkehr, fordern von uns eine entsprechend größere intellektuelle und politische Beweglichkeit.

Die Unschlüssigkeit der Schweiz im Blick auf Europa (die noch an Gewicht gewonnen hat durch die Weigerung des schweizerischen Volkes im Dezember 1992, der Ratifizierung des Vertrags über den Europäischen Wirtschaftsraum zuzustimmen) ist ein Anzeichen dafür, daß eine fällige Umgestaltung noch nicht abgeschlossen ist. Der Pol der autozentrierten nationalen Identität hat vorläufig noch das Übergewicht über den Pol der dezentralen nationalen Identität. Die Furcht vor einer wilden Einwanderung nach Art einer regelrechten Invasion hat das Bedürfnis, sich mit einer Panzerung zu umgeben, verstärkt — eindeutiges Zeichen eines mangelhaften Selbstvertrauens und eines verkümmerten Bewußtseins unserer eigenen Identität. Daraus ist eine innere Unsicherheit erwachsen, die sich namentlich dadurch verrät, daß der kulturelle und sprachliche Pluralismus derzeit von manchen in Frage gestellt wird. Um davon frei zu werden, wird es darauf ankommen, die dynamische Bedeutung der dezentralen nationalen Identität wieder sichtbar zu machen, die als eine Herabstufung des Gewichtes der unterscheidenden Besonderheiten zu verstehen ist<sup>22</sup>. Kurz gesagt: Die Herausforderung durch Europa mitsamt ihrer Dimension sowohl demographischer, kultureller, wirtschaftlicher und politischer Bedrohungen ist eines der besten Stimulantien für eine kritische und in die Zukunft schauende Neubestimmung der helvetischen nationalen Identität. Indem sie das Bewußtsein der *intranationalen* besonderen Teilidentitäten schärft, wird sie ihnen auf lange Sicht die Fähigkeit vermitteln, sich im Sinne einer *internationalen* Öffnung auszuwirken.

Wenn man über die Schweiz und Wanderungsbewegungen spricht, so ist der erste Gedanke, der sich aufdrängt, der an den Widerspruch zwischen der Schweiz als «Asylland» und dem nationalen Egoismus. Nun darf man aber nicht vergessen, daß die Schweiz selbst auch immer ein Land der Auswanderer gewesen ist (es gab Auswanderung innerhalb von Europa, in die Vereinigten Staaten von Amerika, nach Kanada, nach Lateinamerika und Australien)<sup>23</sup>. Sicherlich bleibt das demographische Ausmaß ihrer eigenen Migrationsflüsse äußerst gering und ist als solches kein Anlaß zur Beunruhigung für die Aufnahmeländer. Aber wie wollte man nicht sehen, daß ein Wandel der Bedeutung und der Wahrnehmung schweizerischer Präsenz im Ausland sich auf dem Weg über einen tiefgreifenden Wandel der Einstellung der Schweiz und der Schweizer vollzieht? Das bedeutet auf symbolischer Ebene eine Redynamisierung der Politik der Einbürgerung, die derzeit noch von widersprüchlichen Konzeptionen zerteilt ist<sup>24</sup>. Dies schließt andererseits aber auch einen veränderten Umgang der Wirtschaft und der Banken mit Fluchtkapital ein<sup>25</sup>. Die Aufnahme von Menschen und eine Änderung des sozialen Verhaltens gehen Hand in Hand mit der Einführung einer größeren wirtschaftlichen Gerechtigkeit und einer konsequenten Entwicklungspolitik. Derart sind die anspruchsvollen Veränderungen, zu denen die Schweiz aufgerufen ist, wenn sie eine gewisse moralische und politische Glaubwürdigkeit wiedergewinnen will.

#### *IV.2 Die Frage nach einer europäischen Identität*

Eben aufgrund ihrer europäischen Berufung mit allem, was diese sowohl an unausweichlicher Notwendigkeit als auch an frei übernommener Entscheidung enthält, kann die Schweiz nicht der riesigen Herausforderung entkommen, vor welche die Wanderungsbewegungen Europa insgesamt stellen. Gevierteilt zwischen Ost und West wie zwischen Nord und Süd, in seinem Inneren wie an seinen realen oder imaginären Grenzen ist Europa dabei, sich unablässig neu zu definieren im Kontakt mit dem jeweils anderen, wie Edgar Morin und Tzvetan Todorov es auf bewundernswerte Weise aufgezeigt haben. Wessen wir hier dringend bedürfen, das ist

eine neue Ethik der Grenzen<sup>26</sup>, d.h. eine Ethik, die über die bloßen Fragen nach Nationalität und Staatsbürgerschaft hinaus unserer Suche nach einer vertrauensvollen und offenen Identität neue Orientierungszeichen gibt. Ein neuer internationaler Sozialpakt ist fällig, der Grenzen aufzeigt, ohne Mauern zu errichten, der mehr auf gegenseitige Anerkennung und auf das Recht setzt als auf Furcht und Drohung, der aber auch nie die Augen verschließt vor den Gefahren von Rechtsbruch und Aggression. Gegen die vielerlei Arten von Intoleranz, die sich von neuem erheben, müssen wir das Recht auf Verschiedensein, die Ethik der Andersartigkeit, die Rechte der menschlichen Person behaupten. Aber wir dürfen auch nicht dem Trugbild einer Andersartigkeit ohne rauhe Kanten<sup>27</sup>, der Identität ohne Konturen, des Kosmopolitismus ohne Sicherheiten und ohne Heimatländer verfallen.

#### *IV.3 Begegnungsräume: Für eine Ethik der differenzierten Kommunikation*

Die Wanderungsbewegungen stellen uns vor die ethische Frage nach einer multikulturellen, im tiefsten Grunde pluralistischen Gesellschaft, die aber dennoch nicht das Opfer der Suche nach der Identität jedes dabei einbezogenen Teiles verlangt. Der einzuschlagende Weg ist klar vorgezeichnet zwischen den beiden Extremen, wie sie diesbezüglich einerseits eine getrennte Entwicklung (apartheid) und andererseits ein Schmelztiegel gewalttätiger Unterscheidungslosigkeit darstellen. Man kann die kulturelle, religiöse oder selbst nationale Identität nicht so leicht aufheben, da gerade die letztere, wie wir gesehen haben, darauf zielt, eine Synthese zwischen Partikularität und Universalität zu schaffen. Die technokratische und bürokratische Massengesellschaft mit ihrer Tendenz zur blindwütigen Erfassung aller Lebensbereiche durch die Mittel der Informatik, läuft Gefahr, uns ohne unser Wissen und unsere Zustimmung eine alles einebnende und auf ihre Art gewalttätige Universalität zu konstruieren. Unserer subjektiven Einzigartigkeit und unserer besonderen Identitäten beraubt, müssen wir uns heute «resingularisieren», sowohl auf individueller wie gemeinschaftlicher Ebene, im nationalen wie im kontinentalen Bereich. Eine neue kulturelle Synthese ist von uns gefordert, die das dy-

namische und demokratische Ergebnis unserer individuellen Identitäten ist, eine Synthese, die uns befähigt, uns gegenüber der Gestalt des anderen unsere Identität neu zu bestimmen und so Prozesse der Anerkennung und des Teilens zu ermöglichen.

Diese kulturelle Synthese, die jetzt dabei ist, sich zu bilden, ist nicht zu verwechseln mit einem Übermaß an Staat oder Technik. Sie ist vielmehr Gegenstand einer unablässigen Arbeit, etwas, das auf dem Umweg über Begegnungen, Herausforderungen und Diskussionen zustandekommt. All dies muß unter dem Zeichen der Unvollkommenheit des menschlichen Geistes geschehen. Niemand verfügt über den allgemeingültigen Code, alles ist Sache der Übersetzung und der Schaffung von Übergängen. Die neue Soziabilität, die durch die Wanderungsbewegungen innerhalb von Gesellschaften eingeführt worden ist, die sich früher als geschlossene Gesellschaften verstanden, ist eine Soziabilität der kleinen Brücken und Stege und der dazwischen liegenden Begegnungsräume. So sieht die kulturelle Revolution und die Neuordnung unserer demokratischen Traditionen aus, die eine Ethik der Wanderungsbewegungen von uns verlangt.

#### IV.4 Die Umkehr der Rollen und die konkrete Gestalt des Universalen

Warum greifen wir auf die Metapher «Heimat für Menschen unterwegs» zurück<sup>28</sup>? In der altchristlichen Literatur wurde dieses Bild verwendet, um die doppelsinnige Existenz der Christen auszudrücken, die zwar vollen Anspruch auf ihr römisches Bürgerrecht erhoben, aber zugleich die Relativität dieser Zugehörigkeit zum politischen Gemeinwesen aufgrund ihrer Hinordnung auf das künftige himmlische Reich betonten. Mehr als Bürger zweier Väterländer denn als Menschen mit doppelter Nationalität schienen die Christen daher «auf zwei Brettern» zu spielen, die in Wirklichkeit ungleicher Art waren, dem des Politischen und dem des Religiösen. Überdies verstanden sie sich als Menschen unterwegs, als «Beisassen» (*pároikoi*), nicht als Eingesessene. Im Sinne der berühmten Formulierung John Wesleys, des Gründers des Methodismus, «Meine Pfarrei ist die Welt», machten sie mit aller Kraft deutlich, daß *der christliche Glaube nicht vornehmlich eine Kraft*

*zur Domestizierung und Seßhaftmachung des Absoluten, sondern ein Faktor der Beweglichkeit und des Bewußtseins vom ganz Anderen ist.* Sie knüpften an die große biblische Tradition der Wanderungen an mit ihrem kritischen Potential gegen trügerisches Zur-Ruhe-Kommen und gegen götzendienerische Sicherheiten.

Als ein im tiefsten Grund auf Pilgerschaft gestimmtes Volk hat auch das biblische Israel nichts gemein mit einer zionistischen Festung: «Einen Fremden sollst du nicht ausbeuten. Ihr wißt doch, wie es einem Fremden zumute ist; denn ihr selbst seid in Ägypten Fremde gewesen» (Ex 23,9; vgl. auch Dtn 10,19). «Wenn bei dir ein Fremder in eurem Land lebt, sollt ihr ihn nicht unterdrücken. Der Fremde, der sich bei euch aufhält, soll euch wie ein Einheimischer gelten, und du sollst ihn lieben wie dich selbst» (Lev 19, 33–34)<sup>29</sup>. *Die konstitutive Erinnerung an die selbst erlebte Unterdrückung ist das ethische Fundament der bedingungslosen Achtung des anderen.* Das ist der unauslöschliche Beweis dafür, daß die Rollen austauschbar sind und daß die Erklärung der Menschenrechte niemals bloß der Aufschrei einer Sondergruppe ist; sie hat vielmehr immer universale und normative Tragweite.

Die Identität — dies sei hier nochmals wiederholt — wird aufgebaut im Kontakt mit dem anderen und in der Bewährung an ihm. Der Bezug auf den Boden, auf die Nation, auf Institutionen erfährt damit eine tiefgreifende Umwandlung. Dieses lebendige Bewußtsein der Schicksalsgemeinschaft und der Solidarität mit den Ausgewanderten ist in der jüdischen Tradition eng verknüpft mit dem grundlegenden Gedanken, daß das Land ein Geschenk ist. Auch nachdem es seßhaft geworden ist, vergißt das Volk Israel nicht, daß es einmal ausgewandert ist: «Mein Vater war ein heimatloser Aramäer» (Dtn 26,5). Das Land ist also nicht mehr Gegenstand einer Sakralisierung wie in den kanaanischnen Religionen. Gott ist es, der das Land schenkt, oder vielmehr: der es zu Lehen gibt. Dieser Bezug religiöser Art verleiht ein anderes Verhältnis zum Territorium und zum Fremden; es ist dies ein Verhältnis, das nicht Besitz des einen und Ausschluß des anderen besagt, sondern dessen Anerkennung und Achtung<sup>30</sup>.

Frei übertragen auf unsere Situation, weist diese jüdische und christliche Auffassung gleichzeitig auf die umgestaltende Dynamik hin, wel-

che die Erfahrung der Wanderungsbewegungen für unsere Gesellschaften bedeutet, und sodann auf die Anforderungen, die sich damit für die christlichen Gemeinschaften und — allgemeiner gefaßt — für die monotheistischen Religionen ergeben.

a. Die Allgemeingültigkeit der Menschenrechte stützt sich auf die grundlegende Einheit des Menschengeschlechtes und auf die gleichen Mitgliedsrechte jedes einzelnen gegenüber dieser einen Menschheit. Der Kosmopolitismus bleibt Jahrhunderte hindurch und unter wechselnden Umständen normatives Ideal. Aber wir müssen uns, unter anderem Blickwinkel betrachtet, freimachen von einem abstrakten Universalismus, welcher den Kosmopolitismus als ein oberflächliches Aggregat disparater und gleichgültiger Elemente versteht. Die dynamische Einheit, deren wir bedürfen, ist eine aktive und schwierig zu erreichende Synthese eigentümlicher Verschiedenheiten, die als solche nicht aufzuheben sind.

Wir können einander als Bürger eines einzigen Vaterlandes im universalsten Sinne dieses Begriffs anerkennen, da wir uns ja als Mitbewohner ein und derselben Welt verstehen, als «Fremde und Gäste auf Erden» (Hebr 11,13). Die Welt ist es, die menschenbewohnte Erde, die unser gemeinsames Vaterland, unsere gemeinsame Heimat ist und die in letzter Instanz die rechtliche Verpflichtung zu einer Ethik der Aufnahmebereitschaft und der Offenheit gegenüber Einwanderern begründet, ganz gleich, wer sie sein mögen.

Sicherlich hat diese Metapher ihre Grenzen. Bürger der Welt zu sein bleibt eine Abstraktion. Die Anhänglichkeit an ein Heimatland und das kritische Bewußtsein der nationalen Identität sind *conditiones sine qua non* einer Überwindung der Patriotismen und der Nationalismen. Wir lernen uns selbst als potentielle Auswanderer sehen und als Mitglieder eines Volkes, das selbst seine Auswanderungswellen erlebt hat. Dies führt uns aber nicht so sehr zu einer zentrifugalen und zirkulären Sicht des menschlichen Ethos. Das Ethos im klassischen griechischen Sinn, daran sei hier erinnert, ist nicht nur die Gewohnheit und das übliche Verhalten als die empirische Basis der Ethik, es ist vielmehr auch die Art und Weise, wie wir die Welt bewohnen, also ein Vollzug von Heimat. Die Welt zu bewohnen bedeutet soviel wie sie mit unseren

Wurzeln und unseren Erinnerungen, unserer Anhänglichkeit und unseren Plänen, unserer Sprache und unserer Kultur, unserer Erziehung und unserer Gemeinschaftsfähigkeit wohnlich zu gestalten.

*Die Metapher «Heimat für Menschen unterwegs» weist hin auf eine doppelte Bewegung: auf eine Bewegung der Öffnung zur Universalität und zum Anderssein der anderen, auf einen echten Kosmopolitismus, aber auch auf eine Bewegung der Einwurzelung und der Treue, der Loyalität gegen sich selbst und gegen die Seinen.*

b. Dies ist der Preis der konkreten Universalität: Bedeutet die Aufnahme der Zuwanderer nicht schließlich und endlich die Forderung eines größeren geistlichen Wachstums und einer besseren ethischen und politischen Entwicklung?

Wenn die christlichen Gemeinschaften und — weiter gefaßt — auch die monotheistischen Religionen sich von ihrer historischen Erfahrung belehren lassen, müssen sie sich eingeladen fühlen, sich daran zu erinnern, daß sie Erben und verantwortliche Sachwalter einer Tradition der Beweglichkeit und der Aufnahmebereitschaft sind, die sich unter Verfolgungen, in Entwurzelung und Exil bewährt hat. Kinder der Shoah und bedrängte Palästinenser, Katholiken in Ulster und protestantische Glaubensflüchtlinge, alle sind hier zusammen gerufen, kraft der Erinnerung an die Opfer für eine vergessene und verhöhlte Gerechtigkeit Zeugnis zu geben. Dies macht die unterdrückerischen Praktiken und die Intoleranz, deren sich jede dieser Traditionen im Lauf der Geschichte mitschuldig gemacht hat umso unerträglicher und bedauerlicher. Die Aufnahme des anderen als Forderung der Ethik setzt die Erkenntnis meiner eigenen Schuld, die Bitte um Vergebung und die Bereitschaft zur Wiedergutmachung voraus. Wir haben nicht andere zu belehren. Aber wir können aus der Geschichte lernen. Die Zuwanderer fordern uns zu dieser Beweglichkeit und dieser Veränderung auf. Sie machen aus uns Menschen, die sich selbst unerwarteterweise als Menschen unterwegs erkennen.

<sup>1</sup> Vgl. A. Sayak, *Qu'est-ce qu'un immigré?*, In: *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité* (Brüssel 1991) 51.

<sup>2</sup> «Ein Einwanderer, das ist (für uns) im wesentlichen eine Arbeitskraft; und eine vorläufige, zeitweilige, nur vorübergehend anwesende Arbeitskraft», schreibt A. Sayak, aaO. 61.

<sup>3</sup> Vgl. C. Withtol de Wenden, *Le choc de l'Est, un tournant historique pour les migrations?*, In: *Esprit* 183 (1992) 101-111. Hier: 107.

<sup>4</sup> Vgl. S. Nair, *Le regard des vainqueurs. Les enjeux français de l'immigration* (Paris 1992).

<sup>5</sup> Vgl. das Kapitel, das ich diesem Thema gewidmet habe in: *Les Lieux de l'action* (Genf 1992) 49-66.

<sup>6</sup> Vgl. die schönen Überlegungen von O. Abel in: *La justification de l'Europe* (Genf 1992) 80ff.

<sup>7</sup> Vgl. das klassische Exposé von C. Lévi-Strauss, *Race et histoire* (Paris 1961).

<sup>8</sup> Vgl. hier besonders K.-H. Kleber (Hg.), *Migration und Menschenwürde: 23. Internationaler Kongreß der deutschsprachigen Moralthologen und Sozialethiker in Passau* (Passau 1988).

<sup>9</sup> Vgl. die Enzyklika Johannes' XXIII., *Pacem in terris* (1963) Nr. 25 (DS 3967).

<sup>10</sup> Vgl. die sehr treffenden Bemerkungen von D. Schnapper, wonach es hier darum geht, im Interesse der Versöhnung des Universalen mit dem Partikulären ein Gleichgewicht zu finden zwischen den aus der liberalen Tradition hervorgegangenen Freiheitsrechten und den aus der sozialistischen Tradition überkommenen Gläubigerrechten oder Anspruchsrechten: *L'Europe des immigrés. Essai sur les politiques d'immigration* (Paris 1992) 169ff.

<sup>11</sup> *Esprit* 186 (1992) 44-57.

<sup>12</sup> Vgl. T. Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine* (Paris 1989) 279ff. (über die grundsätzliche Unvereinbarkeit von Patriotismus und Humanismus). Vgl. auch die Bemerkungen von Joseph Rovin zum Thema der Formulierung de Gaulles vom «Europa der Vaterländer»: *Europe des patries ou Nation Europe?* In: P. Koslowski (Hg.), *Imaginer l'Europe* (Paris 1992) 61-75.

<sup>13</sup> Der Autor verwendet hier selbst das im Französischen unübliche Wort in seiner griechischen Urform (éthos) und fügt in Klammern das französische «l'habiter» (= das Wohnen) bei. Das griechische éthos aber bedeutet nicht nur «Sittlichkeit», sondern auch «Sitte» und «Gewohnheit». Sowohl das französische «habiter» (gewöhnlich) wie das deutsche «Gewohnheit» aber sind stammverwandt und bedeutungsnah zu «habiter» / «wohnen». Vgl. Jacob und Wilhelm Grimm (Hg.), *Deutsches Wörterbuch* (Leipzig/Berlin 1854-1971), Bd. 6 (Leipzig 1911) Sp. 6482: «Für die ältere Sprache bedeutete der Gegensatz zwischen Grundwort (wonen) und Compositum (gewonen) durchaus nicht die begrifflichen Unterschiede, die späterer Gebrauch mit der Gegenüberstellung von wohnen und gewöhnen verknüpft. . . » In diesem Sinn ist auch die Anspielung des Autors auf den Zusammenhang von Kultur und Territorium als gestalteter Wohnbereich zu verstehen. (Anm. der Übersetzerin.)

<sup>14</sup> Vgl. T. Todorov, aaO. 281.

<sup>15</sup> Vgl.: *Citoyenneté et identité nationale. Reflexions sur l'avenir de l'Europe*. In: J. Lenoble/N. Dewandre (Hg.), *L'Europe au soir du siècle. Identité et démocratie* (*Esprit*, Paris 1992) 17-38. Im folgenden zitiert als «L'Europe au soir».

<sup>16</sup> Wie J.-M. Ferry bemerkt in seinem Beitrag «Pertinence du postnational», in: *Europe au soir*, 39-57.

<sup>17</sup> Vgl. Ch. Taylor, *Quel principe d'identité collective?* In: *L'Europe au soir*, 59-66; vgl. 65.

<sup>18</sup> Vgl. J.-M. Ferry, *Les puissances de l'expérience. 2. Les ordres de la reconnaissance* (Paris 1990) 201ff.; ferner: J.-M. Ferry/P. Thibaud, *Discussion sur l'Europe* (Paris 1992).

<sup>19</sup> Die Diskussion in diesen Ländern ist sehr unterschiedlich, vor allem wenn man an die französische, deutsche, britische oder schweizerische Sicht denkt. Zum Pro-

blem des Zugangs zur Naturalisierung in der Schweiz vgl. P. Centlivres, *Une seconde nature (L'Age d'homme, Lausanne 1991)*.

<sup>20</sup> Vgl.: *Résistance? Les chrétiens et les Eglises face aux problèmes relatifs à l'asile* (Bern/Lausanne 1988); E. Fuchs/Ch. Grappe, *Le droit de résister. Le protestantisme face au pouvoir* (Genf 1990).

<sup>21</sup> «Die Verletzung der Menschenrechte, das wirtschaftliche Elend und der Exodus der Flüchtlinge sind voneinander unabhängige Wirklichkeiten.» So das Dokument «Aux côtés des réfugiés. Pour une politique d'asile humaine. Deuxième memorandum des trois Eglises suisses sur les problèmes de l'asile et des réfugiés». (Bern/Freiburg, 13. Januar 1987) 4.

<sup>22</sup> J. Habermas erachtet es für beispielhaft, wie sich in der Schweiz «eine gemeinsame politische Identität unterscheiden läßt von kulturellen Orientierungen und unterschiedlichen Nationalitäten» (*L'Europe au soir*, 38). Nun ist es aber gerade diese Verbindung zwischen gemeinsamer politischer Identität und der kulturellen Verschiedenartigkeit der «Nationalitäten» (oder Sprachgebiete), die bedacht werden muß, entsprechend einer noch feineren Dialektik als derjenigen, die vom Modell des Verfassungspatriotismus vorgeschlagen wird. Diese Frage ist gleich brennend in Belgien, wo man eine neue Verfassungsform des föderalistischen Typs eingeführt hat, die aber von Flamen und Wallonen unterschiedlich ausgelegt wird.

<sup>23</sup> Vgl. Paul Hugger (Hg.), *Les Suisses. Modes de vie, traditions, mentalités* (Lausanne 1992) Bd. 3, 1161-1197.

<sup>24</sup> Vgl. P. Centlivres/D. Schnapper, *Nation et droit de la nationalité suisse*, in: *Pouvoirs* 56 (1991) 149-161.

<sup>25</sup> Vgl.: *Non aux capitaux en fuite. Pour une contribution efficace en vue d'enrayer l'afflux des capitaux fugitifs et de favoriser leur restitution*. Document des oeuvres d'en- traide suisse, octobre 1992.

<sup>26</sup> Vgl. O. Abel, aaO.

<sup>27</sup> Vgl. J.-B. Racine, *La démographie facteur des transformations culturelles: Les enjeux du multiculturalisme urbain*. In: O. Blanc/P. Gilliard (Hg.), *Suisse 2000. Enjeux démographiques* (Lausanne 1991) 337-342. Hier: 342.

<sup>28</sup> Vgl. den Brief an Diognet (2. Jh. n. Chr.): «Wenn die Christen auch alle ein Vaterland haben, so sind sie doch gleichsam Pilger. Als Bürger beteiligen sie sich an allem, aber sie ertragen alles wie Fremde. Jedes fremde Land ist ihnen Heimat. Jede Heimat ist ihnen ein fremdes Land. . . Sie bewohnen die Erde, aber eigentlich ist ihr wahres Vaterland im Himmel.» (V,5 und 9). Der Autor bezieht sich hier unausgesprochen auf Hebr 11, 13-16.

<sup>29</sup> An diesen Text erinnert auch Michel Rocard, ehemaliger französischer Premierminister, in seiner Analyse der Spannung zwischen der grundsätzlichen Bereitschaft zur Aufnahme und der Pflicht zur Aufrechterhaltung des sozialen Gleichgewichts: «Une pratique morale est-elle possible en politique?» In: *Morale et politique en péril. Colloque des Intellectuels Juifs* (Denoël, Paris 1993) 141-151. Rocard läßt sich hier von Max Weber inspirieren, um zu zeigen, daß für den Politiker die «Verantwortungsethik» Vorrang hat, die dazu neigt, der Aufrechterhaltung des sozialen Gleichgewichts den Vorzug zu geben; man erkennt aber gut, daß eine verantwortliche Einwanderungspolitik nicht die Ablehnung der Gesinnungsethik im Hinblick auf die Rechte der Menschen, inklusive der Einwanderer, bedeutet.

<sup>30</sup> Dieser Punkt ist vor allem von Gerhard von Rad unterstrichen worden: *Theologie des Alten Testaments I*, (München 1957) 309-317.

Aus dem Französischen übersetzt von Astrid Dehé

## DENIS MÜLLER

1947 in Neuchâtel, Schweiz, geboren. Lehrt seit 1988 Theologische Ethik an der Protestantischen Theologischen Fakultät der Universität Lausanne. Vorher war er sechs Jahre lang Direktor des «Centre de formation du Louvain». Veröffentlichungen u. a.: Parole et histoire. Dialogue avec Wolf-

hart Pannenberg (Genf 1983); Réincarnation et foi chrétienne (Genf 1986, <sup>2</sup>1993); Fascinante astrologie (Genf 1990); (zus. mit Christian Demur:) L'homosexualité. Un dialogue théologique (Genf 1992); Les lieux de l'action. Ethique et religion dans une société pluraliste (Genf 1992).

## In eigener Sache

In Heft 2/1993 von CONCILIUM finden sich im Beitrag von Teotônio R. Souza, Einige Erscheinungsweisen Christi in Asien, auf der Seite 101 Formulierungen, die auch bei wohlwollender Interpretation als antisemitisch eingestuft werden müssen. Die für dieses Heft redaktionell verantwortliche Sektionsleitung für Theologie der Dritten Welt (Leonardo Boff und Virgil Elizondo) hat uns gegenüber versichert, daß die betreffenden Äußerungen ursprünglich getilgt

wurden, durch einen technischen Übermittlungsfehler aber schließlich doch im Druck erschienen. Nachträglich können wir über diesen Vorfall nur unser größtes Bedauern ausdrücken. Wir hoffen, daß das Engagement von CONCILIUM insgesamt auch in Zukunft hinreichend glaubwürdig macht, daß wir antisemitischen Tendenzen entschieden entgegentreten wollen.

*Die Redaktion für die deutsche Ausgabe*