

Katholische Soziallehre und Migration

Zum Spannungsfeld von universaler Ausrichtung und nationalstaatlicher Orientierung

Gesellschaftlich und ethisch besitzen Fragen der Migration große Aktualität und verdienen deshalb hohe Aufmerksamkeit. Unser Autor, Mitarbeiter des Sozialinstitutes der Katholischen Arbeitnehmer Bewegung Süddeutschlands, Strahlfeld (Oberpfalz/Deutschland) versteht seine selbstkritischen Bemerkungen nicht anklagend, sondern möchte Anregungen geben, personen- und situationsgerecht zu handeln und dabei kritisch gegen Hermeneutiken der Ausschließung zu sein. (Redaktion)

1. Einleitung

Als „Expertin in der Migration“¹ sieht sich die Katholische Kirche nach den Worten von Papst Paul VI. Tatsächlich sind die Kirchen wichtige Träger des zivilgesellschaftlichen Engagements gegen Rassismus und für die Integration von Migrant/inn/en. Die Liste der einschlägigen Aussagen und Dokumente reicht in Deutschland vom „Gemeinsamen Wort der Evangelischen und Katholischen Kirchenleitung zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht“ über Beschlüsse Katholischer und evangelischer Verbände (Caritasverband, Diakonisches Werk, KAB) hin zu politischen Initiativen, wie die interkulturelle Woche, die wesentlich von den Kirchen in Verbindung mit den Gewerkschaften getragen wird.

Aber dies ist nur die eine Seite der Medaille. Die amtliche Beschlusslage und das beispielhafte Engagement Weniger dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, dass „die bestimmende Einstellung der

Mehrheit im Kirchenvolk gegenüber Migranten weiterhin die Apathie [ist], eine gewisse Gleichgültigkeit also, die aber manchmal ganz schön bissig und abwehrend sein kann. Es gibt auch in unserer Kirche einen deutlichen Unmut über die hohen Asylbewerberzahlen, und es gibt vor allem massive Abschirmungstendenzen.“² Es ist nicht schwer, in kirchlichen Gremien und Gemeinden Geld für ein Entwicklungsvorhaben in einem afrikanischen Land zu sammeln, um die bittere Not der Menschen dort zu lindern, zum Beispiel durch ein Projekt der Existenzgründung. Aber wenn die Menschen aus demselben afrikanischen Land als politische oder Armutsflüchtlinge nach Deutschland kommen, wird die Solidarität ihnen gegenüber brüchiger, schwächer: Solidarität mit den Anderen nur, wenn sie fern sind?

Herbert Becher, langjähriger Mitarbeiter im Kommissariat der Deutschen Bischöfe und Referent für Menschenrechtsfragen, zieht eine ernüchternde Bilanz: Migrationsarbeit ist ein „The-

¹ Zitiert nach Urs Köppel, Die Kirche vor der Herausforderung der Migration, in: Internationale Katholische Zeitschrift 28 (1999) 198.

² Rainer Krockauer, in: Deutscher Caritasverband, Ausländer, Flüchtlinge, Aussiedler, eine Herausforderung für die Caritas, Freiburg 1994, 7.

menbereich, der gesellschaftlich wie innerkirchlich weder hohes Ansehen noch hohe Priorität genießt“.³ Nach Johann Baptist Metz ist hier „nicht nur viel soziale, sondern auch viel ethnische Blindheit in unserem traditionellen Christentum und das ethnische Defizit einer traditionellen christlichen Anthropologie zu überwinden.“⁴ Kann die Katholische Soziallehre dazu beitragen, diese Mängel zu überwinden? Enthält sie wegweisende Impulse für eine humane und vernünftige Migrationsethik?

2. Migration – ein Fremdkörper in den Sozialenzykliken?

Die Sozialenzykliken orientieren sich aus historischen, kirchen- und gesellschaftspolitischen Gründen primär an der sogenannten „klassischen sozialen Frage“: Wie soll und kann die Integration der Arbeitnehmerschaft in die moderne Industriegesellschaft gelingen? Mit einer Ausnahme werden Fragen der Migration erst in den neueren Sozialenzykliken, punktuell in *Mater et Magistra* (1961), expliziter in *Pacem in Terris* (1963), Gegenstand des Nachdenkens. Diese macht auch deutlich, warum sich die Soziallehre der Katholischen Kirche lange Zeit nicht leicht tat, die Dimensionen der Migrationsphänomene und damit Dramatik und Reichweite der Modernisierung angemessen zu deuten, ist doch die „Arbeitsmigration im weiteren Sinne ein strukturelles Merkmal“⁵ industrieller Gesellschaften. In *Rerum Novarum* (RN 36) heißt es: „Als dritter Vorteil [des

eigenen Grundbesitzes für die unteren Klassen] ist zu nennen die Stärkung des Heimatgefühls, der Liebe zum Boden, welcher die Stätte des elterlichen Hauses, der Ort der Geburt und Erziehung gewesen. Sicher würden viele Auswanderer, die jetzt in der Ferne eine andere Heimat suchen, die bleibende Ansässigkeit zu Hause vorziehen, wenn die Heimat ihnen eine erträgliche Existenz darböte.“⁶

Diese Argumentation verweist darauf, dass Migration weniger von Lust auf Neues und Abenteuer motiviert ist als vielmehr von ökonomischer, ökologischer, politischer und/oder sozialer Not, dass meist schwerwiegende Push- und Pull-Faktoren Auslöser der Wanderungsbewegungen sind. Es schwingen aber in der diskursiven Verbindung von Auswanderung und Heimat mit Besitz an Grund und Boden Vorstellungen einer vorindustriellen, idyllisch-romantisierenden bäuerlichen Lebenswelt mit. Die ideale Lebensbiographie ist demnach ein beständiges Leben auf eigenem Grund und Boden, Haus und Hof. Räumliche Mobilität ist in diesem Lebenskonzept eigentlich nicht vorgesehen und, wenn sie nicht zu verhindern ist, ein Übel. Sicher schwingt hier Verständnis für die Tragik der Migration und die damit verbundenen Leiden und Schmerzen mit.

Eine solche Sichtweise der Migration als Störung des Ideals der Sesshaftigkeit konnte aber die Dynamik des transnationalen Arbeitsmarktes und die Modernisierungseffekte von Migration auf dem Weg zu einer kapital- und

³ Herbert Becher, Katholische Kirche und Ausländerpolitik, in: Klaus Barwig/Dietmar Mieth (Hg.), *Migration und Menschenwürde*, Mainz 1987, 114.

⁴ Johann Baptist Metz, Im Aufbruch zu einer kulturell polyzentrischen Weltkirche, in: Franz-Xaver Kaufmann/Johann Baptist Metz, *Zukunftsfähigkeit*, Freiburg 1987, 119.

⁵ Annette Treibel, *Migration in modernen Gesellschaften*, Weinheim/München 1990, 13.

⁶ Alle Belegstellen aus Enzykliken werden zitiert nach: *Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands*, *Texte zur Katholischen Soziallehre* Bornheim/Kevelaer 1992.

marktvermittelten Gesellschaft nicht begreifen. Jede Stadt ist das steinerne und menschliche Zeugnis von Zuwanderung. Migration, ein seit Beginn der Menschheitsgeschichte bekanntes Phänomen, erfuhr eine historische Zäsur und eine neue Dimension durch die Transformation der feudalen zu einer kapitaldominierten Gesellschaftsformation und Wirtschaftsweise mit der Existenz sozialer Klassen. Die Arbeiter/innen wurden „freigesetzt“, mussten räumlich mobil sein, auch über nationale Grenzen hinweg, um überhaupt erträgliche oder auskömmliche Lebens- und Arbeitsbedingungen zu finden. Erst die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Gaudium et Spes* sollte feststellen, dass räumliche Mobilität für Entwicklung und wirtschaftlichen Fortschritt unerlässlich ist und eine vernünftige und sozial gerechte Regulierung dieser Migrationsbewegungen fordern (GS 66). In einer universalistischen Sichtweise postuliert die Enzyklika *Pacem in Terris*⁷ ein Recht auf umfassende räumliche Mobilität, einschließlich der transnationalen Aus- und Einwanderung. Dieses Recht wird kosmopolitisch begründet mit dem Gesellschafts- und Gemeinschaftsbezug eines jeden Menschen zum *totus orbis*, zur gesamten „Menschheitsfamilie“ (PT 25). Vorausgesetzt wird das Vorhandensein geachteter Gründe, die aber relativ weit gefasst werden. Dazu gehört auch die Überzeugung, andernorts bessere Lebensperspektiven für sich und seine Angehörigen zu finden (PT 106). Räumliche Mobilität ist demnach eine grundlegende Möglichkeit menschlicher Existenz. Das Recht auf Auswan-

derung ohne das korrespondierende Recht auf legale Einwanderung in ein anderes Land erscheint aber wertlos, unbeschadet der notwendigen Konkretisierung dieses Rechts. Häufig wird allerdings das Recht auf Einwanderung in einem Spannungsverhältnis gesehen zur Pflicht des aufnehmenden Staates, zunächst für die dort ansässige Bevölkerung zu sorgen.

In der Sozialenzyklika *Laborem exercens* (1981) wird das Recht auf Auswanderung expressis verbis wiederholt, das Recht auf Einwanderung eher implizit angesprochen. Möglicherweise schlägt sich in dieser Akzentverschiebung die Debatte über die Aufnahmefähigkeit von Zuwanderern/innen in den klassischen und faktischen Einwanderungsländern Europas seit der Mitte der siebziger Jahre nieder. Das Phänomen der transnationalen Migration scheint nach dieser Enzyklika weniger ein Faktor der menschlichen Entwicklung oder des modernen Lebens zu sein; es wird eher mit Bedauern zur Kenntnis genommen, fast resignativ als „notwendiges Übel“ (LE 23) bezeichnet. Aus- und Einwanderung sind somit ein empirisches Faktum, das nicht abzuschaffen ist, dessen negative Implikationen aber zu beachten sind. Diese werden jedoch ausschließlich für das Auswanderungsland gesehen. Auswanderung bedeutet einen Verlust an Arbeitskraft und Humanressourcen für das Herkunftsland.

In der Sozialetik ist die Frage umstritten, ob der Mensch grundsätzlich sesshaft und Migration somit die Ausnahme ist, die einen Sonderfall der Sesshaftigkeit oder eine Störung der gesellschaftlichen Stabilität und Ord-

⁷ Eine ähnliche Forderung, das Recht auf Auswanderung für Familien, wurde zwei Jahre zuvor in *Mater et Magistra* Nr. 45 erhoben, mit einer anderen Begründung: Für das Wohl der Familie ist es wichtig, Privateigentum zu besitzen. Um dieses Eigentum zu erwerben, kann eine transnationale räumliche Mobilität sinnvoll, ja notwendig sein.

nung darstellt, oder ob der Mensch von Natur aus mobil ist⁸. Nach den Erkenntnissen der Migrationssoziologie sind Wanderungsbewegungen konstitutives Faktum einer mobiler werdenen Gesellschaft. Zwar sind sie ein historisch uraltes Phänomen, das aber durch die Industrialisierung bis hin zur gegenwärtigen Globalisierung eine neue quantitative und qualitative Dimension erhalten hat. Wanderungsbewegungen sind kein Faktum jeglicher menschlicher Existenz. Innerhalb der Bevölkerung ist noch immer eine erstaunliche stabilitas loci festzustellen. Ein Ortswechsel über die Grenzen des Herkunftsstaates ist stets ein Weg bestimmter Individuen (die diese Wanderungentscheidung für sich getroffen haben) aus bestimmten sozialen Gruppen (zum Beispiel Experten- und Armutsmigration) in bestimmten historischen Konstellationen aus bestimmten Motivlagen (Flucht vor politischer Verfolgung, Familiennachzug etc.) und findet statt im Kontext von Nationalstaaten, zu deren Selbstverständnis wesentlich die Grenzziehung zwischen Einheimischen und Ausländern gehört.

In neueren Texten der Katholischen Soziallehre gibt es Anhaltspunkte für eine Ethik der Gleichstellung von Einheimischen und Zuwanderern, wenn in *Gaudium et Spes* eine Politik der Eingliederung der Immigrant/inn/en in das gesellschaftliche Leben angemahnt wird (Nr. 66), wenn die Gleichstellung im politischen Bereich durch die erleichterte Einbürgerung gefordert wird (*Octogesima adveniens* 16 und 17) oder wenn im Bereich des Arbeitslebens Einwanderer nicht benachteiligt wer-

den sollen, was man mit ihrer Personwürde begründet (LE 23). Der subjektive Sinn menschlicher Arbeit bestehe darin, dass der Mensch sich in der Arbeit als bewusst handelndes und seine Umwelt gestaltendes Subjekt erfährt und damit seine gottgegebene Bestimmung realisiert. Diese subjektive Dimension ist in der Gottesebenbildlichkeit verwurzelt und ist Ausdruck der Personwürde, die sich nicht nach nationalen oder ethnischen Kriterien bemisst. In *Octogesima adveniens* wird ein Recht aller Menschen auf Beteiligung am ökonomischen, kulturellen, politischen und gesellschaftlichen Leben gefordert auf Grund der allen Menschen gemeinsamen Würde und daraus abgeleiteten Rechten und Pflichten „im gemeinsamen Vaterland“ (OA 16). Daran schließen sich unmittelbar Überlegungen an, wie die Beteiligung vor Menschen geschehen soll, die als Ausländer/innen in einem „fremden“ Land leben. Ihnen ist eine gleichberechtigte Eingliederung im politischen (durch die Erleichterung der Einbürgerung), im wirtschaftlichen (durch Förderung des beruflichen Aufstiegs) und im privaten Leben (Familiennachzug) zu gewährleisten (OA 17). Begründet wird diese Gleichstellungspolitik mit der „Verbundenheit aller Völker“ die als Garant für „wahre Gerechtigkeit“ und „dauerhaften Frieden“ gilt.

3. Aporien des Gemeinwohl-Begriffes

Dass sich der *totus orbis* nicht als Weltstaat konstituiert, sondern als Vielzahl sich voneinander abgrenzender Staaten

⁸ Vgl. Franz Martin Schmözl, Migration und Menschenwürde, in: Karl-Heinz Kleber (Hg.), *Migration und Menschenwürde*, Passau 1988, 27f; siehe auch Karl-Wilhelm Kerks, *Migration als ethische Aufgabe*, ebd., 35.

ten, die für sich besondere Zuständigkeiten reklamieren, hat auch die Katholische Soziallehre reflektiert. Die universale Botschaft von der allen Menschen gleichermaßen zukommenden Würde und den daraus erwachsenden Rechten und Pflichten findet wohl auf einer allgemeinen abstrakten Ebene breite Zustimmung, bricht sich aber in der konkreten Politikgestaltung „an den politischen Grenzen souveräner Staaten, die den Zuzug von Fremden auf der Grundlage gesetzlicher Bestimmungen eigenverantwortlich regeln“.⁹ Es besteht ein Spannungsverhältnis zwischen der Souveränität der Staaten und deren Verpflichtung auf internationale humanitäre Prinzipien des Völkerrechts. Diese besondere Solidaritätsverpflichtung der Staaten „ihren eigenen“ Bürger/inne/n gegenüber wird in der Katholischen Soziallehre unter dem Begriff „nationales Gemeinwohl“ reflektiert. Dabei ergeben sich zahlreiche Fragen: Welcher Personenkreis ist Nutznießer dieser Schutz- und Fürsorge-Verpflichtung? Wen umfasst das nationale, besser partikulare Gemeinwohl? Alle Bewohner, nur die Staatsangehörigen? Was sind vernünftige Kriterien für die Definition des betroffenen, begünstigten Personenkreises? Welche Vorstellung von Nation, welches Idealbild von Gesellschaft ist in diesem normativen Begriff enthalten, denn zur Definition dieser Begriffe gehört wesentlich die Frage, nach welchen Ein- und Ausschlusskriterien die Mitgliedschaft zur Nation, zur Gesellschaft, zum partikularen Gemeinwohl festgelegt wird.

Eine Definition des Gemeinwohls einer partikularen Gesellschaft bietet *Gaudium et Spes*: „Das Gemeinwohl ... begreift in sich die Summe aller jener Bedingungen gesellschaftlichen Lebens, die den einzelnen, den Familien und gesellschaftlichen Gruppen ihre eigene Vervollkommenung voller und ungehinderter zu erreichen gestatten.“ (GS 74) In der Folge wird von den „Menschen, die sich zu einer politischen Gemeinschaft zusammengeschlossen haben“ gesprochen. Demnach wäre jeder Staat in erster Linie für seine Staatsangehörigen und deren Wohlergehen zuständig, allenfalls in minderer Form für Ausländer, die auf seinem Staatsgebiet leben. Diese Argumentation kann sich auf die geltende Staatslehre und die Rechtspraxis berufen. Die Unterscheidung zwischen Inländern und Ausländern als Code der Ein- und Ausschließung folgt der Logik von Nationalstaaten. „Jeder Mensch, der nicht Mitglied der Gemeinschaft ist, auf deren Territorium er lebt, (ist) ein Bewohner minderen Rechts.“¹⁰ Die Stuttgarter Erklärung des Konziliaren Prozesses von 1988 fasst den einzubeziehenden Personenkreis weiter und bezieht die gesamte Wohnbevölkerung mit ein. „Die Gemeinwohlverantwortung des Staates erstreckt sich auf alle Menschen, die in ihm leben (unabhängig von ihrem Rechtsstatus), in gleicher Weise. Die Gemeinwohlverantwortung erstreckt sich also auch auf die Flüchtlinge und deren Familien sowie die ausländischen Mitbürger und Mitbürgerinnen.“¹¹ Diese Erklärung greift Grundtendenzen ei-

⁹ Walter Lesch, Unterwegs zur interkulturellen Demokratie. Sozialethische Überlegungen zur Migrationspolitik, in: Stimmen der Zeit 118 (1993) 261.

¹⁰ Walter Lesch, Nationalismus und Unterdrückung von Minderheiten. Gibt es ein Recht auf ethnische Identität?, in: Concilium 29 (1993) 350.

¹¹ Zitiert nach Francisco Cabral, Multikulturelle Gesellschaft. Aktuelle Herausforderungen an die Zivilgesellschaft und an die Kirche, Offenbach 1994, 120.

ner bibeltheologischen Migrationsethik auf. Im Alten und Neuen Testament werden Schutzgebote zugunsten einer Nichtdiskriminierung von Einwanderern angestellt. Innerhalb der biblischen Theologie lässt sich eine Entwicklung hin zu einer Entgrenzung mitmenschlicher Solidarität, zu einer zunehmenden Gleichbehandlung von Einwanderern im gesellschaftlichen, sozialen, kulturellen und religiösen Leben feststellen.

Diese beiden divergierenden Positionen werden allerdings in der Fachliteratur kaum weiterführend kommentiert und vertieft, so dass zu resümieren ist: Die personale Reichweite des so genannten partikularen oder nationalen Gemeinwohls bleibt in den Sozialenzykliken offen und ist in der wissenschaftlichen Sozialethik noch nicht hinreichend reflektiert. „Ein Defizit wird ersichtlich an Auseinandersetzungen mit dem Phänomen Gemeinwohl und heutiger Funktion des Nationalstaates.“¹²

Nach dem klassischen Staatsverständnis der Katholischen Soziallehre erscheinen Gesellschaft und Nation in der Tradition von Aristoteles, Augustinus und Thomas von Aquin als harmonische, organische Einheiten¹³, wie ein Streifzug durch die Sozialenzykliken belegt. Nach *Rerum Novarum* 1891 ist die Gesellschaft, bei allen funktionalen Ausdifferenzierungen, eine wohlgeordnete, harmonische, organische Einheit analog der Situation in der Natur (RN 15).¹⁴ Nach *Sollicitudo rei socialis*

1987 sind Nationen „Körperschaften mit bestimmter kultureller Identität“ (SRS 26), mit einer „eigenen kulturellen und politischen Identität“ (SRS 21). Die biologistisch (Körperschaft) und individualpsychologisch (eigene Identität) geprägte Terminologie hegt Assoziationen von Nationen als kulturellen Einheiten.

Auch wenn dies nicht der Aussageabsicht der Katholischen Soziallehre entspricht und direkte Verbindungen nicht vorhanden sind, so ist dieses Verständnis von Gesellschaft und Nation anschlussfähig für Leitbilder von staatlich geeinten Sozialgebilden als geschlossenen kybernetischen monistischen Systemen, denen ethnische Differenzierungen fremd sind und in denen Einwanderer als nicht-existent oder als Fremdkörper gelten. Die ethnische Schichtung von modernen Gesellschaften, sei sie bedingt durch autochthone Minderheiten oder durch eine transnationale Einwanderung, wird in solchen Gesellschaftsbildern ausgeblendet. Hier besteht eine geistige Nähe zu Tönnies' Konzeption der natürlichen Gemeinschaft bodenständiger Menschen, die der künstlichen Gesellschaft gegenübergestellt wird¹⁵: die organisch strukturierte Gemeinschaft, deren Zusammenhalt „auf einer a priori und notwendigerweise vorhandenen Einheit“¹⁶ durch „Verwandtschaft, Nachbarschaft, Freundschaft“¹⁷ und durch das Band „des Blutes, des Landes und des Geistes“¹⁸ gestiftet ist versus die mechanisch strukturierte,

¹² Herbert Becher, Katholische Kirche und Ausländerpolitik, in: Klaus Barwig/Dietmar Mieth (Hg.), *Migration und Menschenwürde*, Mainz 1987, 122.

¹³ Vgl. Franz Klüber, Katholische Gesellschaftslehre, Osnabrück, 848.

¹⁴ Siehe dazu auch Karl-Heinz Merks, Migration als ethische Aufgabe, in: Karl-Heinz Kleber (Hg.), *Migration und Menschenwürde*, Passau 1988, 63f.

¹⁵ Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig 1935, 8. Auflage, 40.

¹⁶ Ebd., 40.

¹⁷ Ebd., 197.

¹⁸ Ebd., 197.

wesentlich durch den Tauschakt konstituierte Gesellschaft. Diese Gemeinschaftsvorstellung, entstanden als Reaktion auf Entfremdungsprozesse der Industrialisierung, will Identifikation und Heimat stiften, aber diese Vorstellung reproduziert Hermeneutiken der Entfremdung, der Ausgrenzung. In dieser Gemeinschaftskonzeption gibt es keinen dauerhaften Platz für Zuwanderer, allenfalls als Gast oder als Objekt.¹⁹

Auch die Ergänzung des partikularen Gemeinwohls durch das weltweite Gemeinwohl, wie sie spätestens seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in die Soziallehre der Katholischen Kirche eingeflossen ist, ist für die Migrationsethik nur bedingt brauchbar. Die Idee eines weltweiten Gemeinwohls geht von einer Weltgesellschaft aus, gegliedert als Summe von nationalen Staaten als quasi hypostasierten Instanzen. Jeder Staat ist demnach für das Wohl „seiner“ Bürger/innen verantwortlich, zugleich darf ihm das Geschick anderer Länder nicht gleichgültig sein. „Das internationale oder weltweite Gemeinwohl besteht zweifellos in der friedvollen Entwicklung der Völkerfamilie zur Fülle der menschlichen Werte.“²⁰ Wie steht es aber mit den Einwanderern? Inwieweit ist das Herkunftsland für deren Wohl verantwortlich, inwieweit das Aufnahmeland? Die Situation einer transnationalen Migration steht quer zum Koordinatensystem des partikularen und weltweiten Gemeinwohls und dessen Zuständigkeits- und Verantwortungszuordnung. „Das klas-

sische Denken in Kategorien von säuberlich voneinander getrennten Staaten und zuordenbaren Personen greift nicht mehr.“²¹

4. Katholische Soziallehre im Spannungsfeld von kosmopolitischen und nationalen Orientierungen

„Politische Regulationen von Migration sind nicht zufällig, sondern von Beginn an Bestandteile der Herrschaftsausübung nationalstaatlich verfasster Gesellschaften. Staatsangehörigkeit und Fremdenrecht konstituieren den Arbeitsmarkt nach innen und limitieren die Teilnahme an den ökonomischen und politischen Strukturen nach außen.“²² Eine wie auch immer geartete Ausländerpolitik ist konstitutiv für den Nationalstaat, sie gehört zu dessen Wesen. Es werden Innen- und Außenverhältnisse mit klaren Zugehörigkeiten und Ausgrenzungen konstruiert. Diese Grenzziehung ist um so wichtiger unter den Bedingungen international und national ungleicher Lebensverhältnisse bei einem zumindest virtuell globalen Arbeitsmarkt, eingebunden in ein internationales Staatensystem mit einer stabilen, aber zugleich veränderbaren Hierarchie. Eine Diskriminierung von Migrant/inn/en ist in dieser Konsequenz nicht Ausdruck von Böswilligkeit, sondern legitime Folge der nationalstaatlichen Aus- und Eingrenzung.

In diesem konkreten politisch-praktischen Kontext steht und agiert die

¹⁹ Vgl. Michael Ramminger, Mitleid und Heimatlosigkeit. Zwei Basiskategorien einer Anerkennungs-hermeneutik, Luzern 1988, 219.

²⁰ Hans Zwiefelhofer, Neue Weltwirtschaftsordnung und Katholische Soziallehre, München/Mainz 1980, 44.

²¹ Martin Löwenstein, Politische Ethik und Migrationspolitik, in: Stimmen der Zeit, H. 8/94, 567.

²² Michael Bommes/Albert Scherr, Der Gebrauchswert von Selbst- und Fremdethnisierung in Strukturen sozialer Ungleichheit, in: *Prokla* H. 83 2. Jahrgang, Juni 1991, 294.

Katholische Soziallehre in ihrer kosmopolitischen Richtung mit dem Impetus eines universalen Weltethos, das alle Menschen als Teil der gesamten Menschheit und als Mitglieder der Weltgesellschaft definiert. Auf dieser menschenrechtlichen Ebene werden die Rechte der Migranten den partikularen Systemen entzogen und auf eine supra-nationale Ebene gehoben. Dies ist die gesellschaftstheoretische Basis für das Recht auf räumliche Mobilität, die nationale Grenzen übersteigt. Dieses egalitäre Recht steht in enger Verbindung mit Vorstellungen eines liberalen, zwar nicht schrankenlosen, aber deregulierten Weltmarktes und stellt die individuellen Menschenrechte höher als die Regelungskompetenz der Staaten.²³ Dieser moralische Universalismus bleibt freilich abstrakt, wenn er nicht unter den geltenden Bedingungen partikularer Gemeinwesen reflektiert wird; andererseits ist jedes partikulare Gemeinwesen auf die universalen Prinzipien verpflichtet, da es ohne diese Verpflichtung in selbstgenügsamer Verblendung verharren würde. Zwischen der kosmopolitischen Ausrichtung der Katholischen Soziallehre und der konkreten praktischen Ebene scheint ein „garstiger Graben“ zu klaffen. Wie kann diese universale Dimension auf nationalstaatlicher Ebene wirkmächtig werden, ohne dabei das universale Element zu „verraten“ oder eine nationale Politik religiös-ethisch zu legitimieren? „Die Umsetzung von Menschenrechtsansprüchen in politi-

sche Ansprüche geschieht ... im Rahmen der regionalen Kompetenz staatlicher Souveränität.“²⁴ Die Einlösung des entgrenzenden Menschenrechts-Ethos erfolgte historisch erst in staatlich verfassten Sozialgebilden mit einer Unterscheidungslogik der Aus- und Eingrenzung. Dadurch entstand ein grundlegendes Spannungsverhältnis, das nicht einseitig zugunsten der Partikularität oder der Universalität zu lösen ist, will man weder einer ethnozentrischen Stammesmoral huldigen noch ein wirkungsloses Menschenrechtspathos predigen. „Die Paradoxie, die von Anfang an in dem Begriff der unveräußerlichen Menschenrechte lag, war, dass dieses Recht mit einem Menschen überhaupt rechnete, den es nirgends gab, da ja selbst die Wilden in einer Form menschlicher Gemeinschaft lebten. So vermengte sich die ganze Frage der Menschenrechte von vornherein unentwirrbar mit der Frage der nationalen Emanzipation und des Selbstbestimmungsrechts der Völker. Nur die emanzipierte Souveränität des Volkswillens, und zwar des Willens des eigenen Volkes, schien imstande, die Menschenrechte zu verwirklichen.“²⁵ Das universale Ethos selbst und sein Pathos sind umstritten. So polemisiert Türk gegen „universalistische Allmächtsphantasien“. Eine kosmopolitisch orientierte Moral wird abgetan als „bloße Rhetorik, wenn nicht subjektive, so doch objektive Heuchelei, [als] eine moralische Falle“²⁶ und als Apotheose des abstrakten Weltbürger-

²³ Vgl. Walter Lesch, Unterwegs, 258f.

²⁴ Wilhelm Korff, Sozialetische Überlegungen zur Ausländerpolitik, in: Landeskomitee der Katholiken in Bayern, Zeitansagen, München o.J., 9.

²⁵ Hannah Arendt, zit. nach Seyla Benhabib, Zwischen Athen und Jerusalem. Hannah Arendt – im Spannungsfeld von Volkssoveränität und Menschenrechten, in: Frankfurter Rundschau 12.12.1995, 10.

²⁶ Hans-Joachim Türk, Zwischen Universalismus und Partikularismus, in: Stimmen der Zeit, H.11/94, 539.

tums. Andererseits besteht die Vermutung wenn nicht gar der Vorwurf, dass die universale Botschaft des Christentums durch die Kirchen nicht konsequent genug vertreten wird. „Die Verteidigung der Würde des Menschen erfordert größere Anstrengungen als die wenig motivierende Wiederholung von pathetischen Formeln.“²⁷

Mariano Delgado ist zuzustimmen, wenn er schreibt: „Eine theologische Auseinandersetzung mit dem Nationalstaatsprinzip findet aber im Allgemeinen nicht statt. So bleibt der theologischen Ethik die genauere Beschäftigung mit der Frage nach dem Nationalstaat, der Nation als ethischem Prinzip und dem Gemeinwohl im Horizont eines universalen Menschenrechtsethos als dringendes Desiderat aufgegeben.“²⁸ Bei der konkreten Umsetzung von Menschenrechten in praktische Politik sind angesichts der Komplexität hochmoderner Gesellschaften Kompromisse nötig.²⁹ Nötig ist eine kontextuelle Ethik; eine Ethik, welche die sozialen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen reflektiert, Einlösungschancen universaler Werte unter den Beschränkungen partikularer Vergesellschaftungsformen auslotet und die Möglichkeitschancen für eine bessere Partizipation der Migrant/inn/en an den Ressourcen der Gesellschaft zu erreichen sucht.

5. Beteiligungsgerechtigkeit als Teilhabe und Teilnahme

Beteiligungsgerechtigkeit ist in jüngster Zeit sowohl in kirchenamtlichen

Dokumenten als auch in der wissenschaftlichen Sozialethik zu einem gebräuchlichen Begriff für die normative Beschreibung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft avanciert. Papst Johannes Paul II. beschreibt in seiner Enzyklika *Libertatis Conscientia* im Jahre 1986 einen grundlegenden Anspruch: „Deshalb gibt es eine echte Entwicklung nur in einem sozialen und politischen System, das die Freiheiten achtet und sie durch die Mitbeteiligung aller fördert. ... Von dieser Beteiligung am sozialen und politischen Leben darf niemand wegen Geschlecht, Rasse, Hautfarbe, wegen seiner sozialen Stellung, wegen Sprache oder Religion ausgeschlossen werden.“ (LS 95)

Maßstab für die Verwirklichung von Beteiligungsgerechtigkeit ist, ob und inwieweit die Beteiligungschancen derer verbessert werden, die bislang von der Teilhabe an gesellschaftlichen Ressourcen ausgeschlossen sind oder an der Teilnahme am gesellschaftlichen Handeln behindert werden. Für die Fragen nach der Integration von Ausländer/inne/n bedeutet dies, dass festzustellen ist, inwieweit die geltenden Rahmenbedingungen die Teilnahme von Ausländer/inne/n, die faktisch Mitglieder der Gesellschaft geworden sind, blockieren. Wenn dies der Fall ist, so sind gerechtere Bedingungen zu schaffen, um ihnen die Teilhabe besser zu ermöglichen. Gleichzeitig sind die Betroffenen gehalten, teilzunehmen – wo es möglich ist – an den vielfältigen Institutionen der Länder, in die sie immigriert sind.

²⁷ Walter Lesch, Unterwegs, 256.

²⁸ Mariano Delgado, Abschied von der Stammesmoral, in: Stimmen der Zeit, H.12/90, 845.

²⁹ Vgl. Gemeinsames Wort der Evangelischen und Katholischen Kirche zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht, 59ff.