

Die fremden Mitbürger

Möglichkeiten und Grenzen der Integration
von Ausländern

Herausgegeben von Hartmut Esser

Mit Beiträgen von Hartmut Esser, Emerich K. Francis,
Guy Héraud, Hartmut Keil, Wilhelm Korff,
Mit einem Anhang: Stellungnahmen
und Verlautbarungen

Patmos Verlag Düsseldorf



6 277 538 * 5 R

56410

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Die fremden Mitbürger : Möglichkeiten u. Grenzen d. Integration von Ausländern / hrsg. von Hartmut Esser. Mit Beitr. von Hartmut Esser ... - 1. Aufl. - Düsseldorf : Patmos Verlag, 1983.

(Schriften der Katholischen Akademie in Bayern ; Bd. 110) (Patmos Paperback)

ISBN 3-491-77281-8

NE: Esser, Hartmut [Hrsg.]; Katholische Akademie in Bayern <München> : Schriften der Katholischen ...

© 1983 Patmos Verlag Düsseldorf

Alle Rechte vorbehalten

1. Auflage 1983

Umschlaggestaltung: Rüdiger Eschert

Gesamtherstellung: Lengericher Handelsdruckerei, Lengerich/Westf.

ISBN 3-491-77281-8

Inhalt

Vorwort des Herausgebers	7
X Emerich K. Francis Einige grundsätzliche Erwägungen zur Integration von Ausländern	11
Hartmut Esser Multikulturelle Gesellschaft als Alternative zu Isolation und Assimilation	25
Hanna-Renate Laurien Möglichkeiten und Grenzen kultureller Integration. Erfahrungen und Perspektiven aus kulturpolitischer Sicht	39
Osman Can Ünver Probleme der Integration von Türken in Deutschland aus türkischer Sicht	52
Guy Héraud Ethnische Minderheiten in Frankreich und ihre Probleme	60
Hartmut Keil Zwischen Schmelztiegel und kulturellem Pluralismus. Akkulturationsprobleme in den USA	71
Wilhelm Korff Kulturelle Integration von Ausländern als christlicher Auftrag	82

Anhang

Stellungnahmen und Verlautbarungen 100

Kirche und Fremdenangst

Erklärung des Vorsitzenden der Deutschen Bischofs-
konferenz, Kardinal Joseph Höffner (23. 6. 1982) 101

Im Fremden will Christus selbst uns begegnen

Gesichtspunkte des Rates der EKD zur Ausländer-
problematik (6. 5. 1982) 106

Stellungnahme des Deutschen Gewerkschaftsbundes zur

Ausländerpolitik (30. 11. 1982) 113

Kulturelle Integration von Ausländern als christlicher Auftrag

Der Mensch ist das Wesen der Einbettung und Offenheit, der Konstanz und Varianz, der Entlastungsbedürftigkeit und des gleichzeitigen Antriebsüberschusses. Er ist von Natur aus Kulturwesen. Kultur ist kein Akzidens, sondern ein das Seinkönnen des Menschen von Grund auf bestimmendes und tragendes Existential. Das bedeutet: Erst Kultur als generelle und zugleich partikulare, sich geschichtlich ausformulierende Größe macht Menschsein konkret möglich. Störungen im kulturellen Einbettungs- und Zuordnungsverhältnis werden sonach zwangsläufig als fundamentale Bedrohung, als Identitätskrise bis hin zum Identitätsverlust erfahren. Das Problem kultureller Integration erscheint so unlösbar mit dem Problem menschlichen Gelingens und Glückens verbunden und stellt sich so zugleich als ein qualifiziert ethisches Problem dar. Was bedeutet dies für den Christen? Welche Antworten lassen sich für ihn aus dem Anspruch christlichen Glaubens gewinnen? Hierzu möchte ich anhand von drei Thesen eine Antwort zu geben versuchen.

Erstens: Der übergreifende Gesichtspunkt aller kulturellen Integration ist nach christlichem Welt- und Menschenverständnis die freie und universelle, den Menschen in seiner Würde unwiderruflich verbürgende Zuwendung Gottes selbst. Gottes Liebe ist universell und konkret zugleich. Als universell gilt diese Zuwendung dem Menschen in seiner je konkreten kulturell-geschichtlichen Verfaßtheit. Die Beantwortung dieser Zuwendung besteht in der je und je aktuellen Erfüllung des sich daraus ergebenden Liebesgebotes in der Universalität seines Anspruchs: »Liebet einander wie ich euch geliebt habe« (Joh 13,34).

Zweitens: Mit den freiheitlichen Rechtsordnungen der Neuzeit ist der Gedanke der Menschenwürde erstmals auch in seine politisch durchsetzbare Anspruchsgestalt gebracht worden. Dieser Vorgang steht in unablässbarem Zusammenhang mit der Emanzipation des Menschen in der Heraufkunft der technisch-wissenschaftlichen Kultur. Beides zusammen hat zugleich nachhaltig überkommene, damit nicht vereinbare Kulturmuster aufgebrochen und verändert. Kulturelle Desintegrationsprozesse waren und sind die zwangsläufige Folge. Sie rufen nach entsprechender Aufarbeitung.

Drittens: Das Problem der Integration von Kulturfremden erweist sich von daher als besonderer und in bestimmter Weise zugschärfter Anwendungsfall dieses generellen, auf Transformation überkommener Kulturmuster und deren Einbindung in das neuzeitliche Bewußtsein drängenden Prozesses. Seine Besonderheit ergibt sich aus dem stets neu auszutragenden Konflikt von prinzipiell universalem Menschenrechtsanspruch und dem dem eigenen Gemeinwohl verpflichteten Souveränitätsvorbehalt des modernen Nationalstaates. Gerade hier hat sich die christliche Liebe als Ferment des Ausgleichs zu bewähren und ein mögliches Schuldigwerden am Kulturfremden zu verhindern.

1. Die Universalität der Zuwendung Gottes als verbürgender Grund menschlicher Würde

Die biblische Offenbarung sieht die generelle Würde des Menschen zunächst darin begründet, daß er als Bild Gottes geschaffen ist. Er ist dies – so Thomas von Aquin – kraft seiner Vernunft und Freiheit. Das konstituiert ihn als Person und damit als moralisches Subjekt in seiner Würde. Ein zweites, spezifisch heilsgeschichtliches Moment zeichnet sich auf dem Hintergrund der weiteren durch die Sünde gekennzeichneten Verfallsgeschichte des Menschen mit der Erwählung Israels und seiner Herausführung aus der Sklaverei in Ägypten durch die Hand Gottes ab. Dieses Erwäh-

lungsvorrecht verpflichtet Israel zugleich zu einem neuen, von demselben Geist bestimmten Umgang mit dem Fremden. Die Schlüsselaussage – Lev 19,33 – lautet: »Unterdrückt nicht die Fremden, die in eurem Land leben, sondern behandelt sie genau wie euresgleichen. Jeder von euch soll seinen fremden Mitbürger lieben wie sich selbst. Denkt daran, daß auch ihr in Ägypten Fremdlinge gewesen seid.« Das alttestamentliche Gebot der Nächstenliebe wird auf eben diesem Hintergrund eigener, ursprünglich erfahrener Heimatlosigkeit erstmals formuliert. Erst in der befreienden Botschaft Jesu wird dies dann in einen neuen universalen Begründungszusammenhang gerückt. Jesus hält zwar am Erwählungsvorrecht Israels fest, weitet aber den Erwählungsgedanken selbst auf den Menschen als solchen aus: »Viele werden von Osten und Westen kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tische sitzen« (Mt 8,11). Das frühe Christentum entwickelt von hier aus eine universale Reich-Gottes-Bürger-Theologie, die alle kulturspezifischen Engführungen und Besonderungen relativiert: »Da ist nicht mehr Jude noch Grieche, nicht mehr Sklave noch Freier, nicht mehr Mann noch Frau, denn ihr alle seid einer in Christus Jesus« (Gal 3,28). Dieser Universalitätsgedanke wird auch für das unmittelbare Gottesverhältnis bestimmend. So werden selbst die kulturspezifischen Bindungen an besondere heilige Orte in bezug auf die Gottesverehrung entgrenzt. Dies findet seinen Ausdruck in dem Weisungswort Jesu in seinem Gespräch mit der Samariterin am Jakobsbrunnen: »Glaube mir Frau, die Stunde kommt, da ihr weder auf dem Berge dort (dem Garizim), noch in Jerusalem den Vater anbeten werdet . . . Es kommt die Stunde, und sie ist schon da, in der die wahren Anbeter den Vater anbeten im Geist und in der Wahrheit . . . Gott ist Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn anbeten im Geist und in der Wahrheit« (Joh 4,21–24). Von hier aus muß sich alle naturale und kulturelle Partikularität, in die hinein dieser Anspruch der Wahrheit der Liebe ergeht, ohne daß sie damit auch schon schöpfungstheologisch ihre Eigenbedeutung verlöre, zugleich auf ihre tatsächliche Vernunft hin überschreiten und sich

daran messen lassen. Gott handelt universal und konkret zugleich. Entsprechend kann auch der Mensch im Aufgreifen der schöpferischen Liebeshaltung Gottes den Menschen als solchen nur lieben, wo er ihn in seiner konkreten geschichtlichen Not aufsucht, entdeckt und liebt. Erst so wird er ihm zugleich gerecht. Das Problem der Gerechtigkeit stellt sich theologisch sonach auf dieser entscheidenden Vermittlungsebene.

Jeder Mensch ist, um hier einen Ausdruck Leopold von Rankes zu variieren, »unmittelbar zu Gott« und eben deshalb auch unmittelbar zu jedem Menschen als Menschen. Zugleich geschieht dies aber in Geschichte. Es bleibt dies epochal und individuell einzulösen. Erst so wird die universale Forderung der Liebe: »Liebet einander, wie ich euch geliebt habe« zugleich zur Forderung nach Gerechtigkeit, als ein sich in der Kontingenz und Partikularität von Geschichte stellender Anspruch. Das Reich Gottes ist nicht *von* dieser Welt, aber *in* dieser Welt. Das Heil transzendiert Geschichte, aber es geschieht in ihr und im Hinblick auf sie. Erst darin erfährt alle Kultur als schöpfungsgemäße Ausfaltung von Natur in ihrer geschichtlichen Kontingenz und Partikularität zugleich ihre Dignität, ihre theologische Rechtfertigung. Theologisch-ethisch betrachtet wird dann aber der durch Gottes universale Zuwendung in seiner Würde verbürgte Mensch der Würde des anderen, des Kulturfremden nur dort auch als seinem Nächsten gerecht, wo er dessen Würde in ihren naturalen Voraussetzungen und geschichtlich-kulturellen Einbindungen gerecht wird. Eine geschichtslose Liebe und Respektierung menschlicher Würde gibt es nicht; dies liefe der tatsächlichen Natur dieser Würde zuwider. Allenfalls könnte man dabei die eigenen, kulturspezifisch-bedingten Entfaltungen im Verständnis des universalen Anspruchs dieser Würde zur generellen Norm erheben und dem anderen, Kulturfremden, als Oktroi auferlegen. Gerade damit aber würde man der Würde des anderen nicht gerecht. Weil auf diese Weise gebeugt und zerstört wäre, was den Kern dieser Würde ausmacht: seine menschliche Freiheit.

2. Kulturelle Pluralität und Integration im Anspruchshorizont der freiheitlichen, am Gedanken der Menschenwürde orientierten Rechtsordnung

Es gehört zu den unbestreibaren Tatsachen der Gegenwart, daß die technisch-wissenschaftliche Kultur, wie sie in der europäischen Neuzeit hervorgebracht wurde, eine weltweite, expansive Kraft entfaltet hat und weiter entfaltet. Hier gewinnt ein in dieser Form bisher nie gegebenes, spezifisch rationales auf Einheit angelegtes Bewußtsein Realität. Freilich ist damit zugleich ein Prozeß in Gang gesetzt, der die bisherige Geschlossenheit von sich einander abhebenden Kulturen in ihren ethno-ökologischen Verwurzelungen und Ausprägungen aufbricht, eine ungeahnte Fülle bewährter Lebensmuster relativiert, und so insgesamt wiederum neue, zu einem großen Teil noch längst nicht gelöste soziale, ökonomische und politische Probleme aufwirft.

Nun läßt sich aber ebensowenig leugnen, daß dieser weltweite Ausgriff technisch-wissenschaftlicher Kultur nicht einfachhin isoliert verläuft und als solcher keineswegs die einzige einheitsstiftende Größe auf ein übergreifend neues Gesamtbewußtsein der Menschheit hin darstellt. Was sich vielmehr gleichermaßen und fast in Korrespondenz hierzu als nicht minder fundamentale Wirkgröße abzeichnet, ist die Tatsache einer wachsenden Sensibilisierung für die Sache des Menschen als solchem. Gerade darin aber sieht sich die Menschheit zunehmend auf einen ethischen Anspruch verwiesen, dem bei allen erlittenen und gewiß wohl auch noch zu erleidenden Rückschlägen unbedingte Geltung zukommt, nämlich jenem, der mit der Selbstzwecklichkeit und Unverfügbarkeit des Menschen als Person gegeben ist: Die Würde der menschlichen Person ist unantastbar!

Es gehört zu den großen Leistungen Hegels, gezeigt zu haben, daß die politische Durchsetzung und rechtliche Institutionalisierung des Anspruchs menschlicher Freiheit und Würde zwei wesentliche geschichtliche Wurzeln hat. Die eine liegt in der geschichtlichen Rezeption und Weiterwirkung des griechischen Polisgedankens,

die andere in der geschichtlichen Weiterwirkung und Ausfaltung der christlichen Sinndeutung des Menschen. Die Herkunftsgeschichte menschlicher Selbsttranszendenz und Freiheitserfahrung hebt nach Hegel mit der Heraufkunft der griechischen Polis an, weil in ihr – so Hegel – »erst das Bewußtsein der Freiheit aufgegangen ist«. ¹

Diese Einsicht findet in der Tat ihre stärkste Fundierung in der aristotelischen Wesensbestimmung des Menschen als *zoon politikon*, ² die als solche keineswegs nur formale Charakterisierung der menschlichen Sozialnatur, etwa im Sinne des späteren »animal sociale«, sondern ausdrücklich davon abgehoben ethisch-politische Definition sein will: Der Mensch ist das Wesen, das zur Verwirklichung seiner eigentlichen Natur auf die Polis als »Gemeinschaft der Freien« verwiesen ist. ³ Erst in dieser, kraft des Logos möglichen und darin die Eudaimonia des einzelnen ermöglichen-

¹ G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, ed. Glockner XI, S. 45.

² *Aristoteles*, Pol. I, 2 1253 a 2: φανερόν ὅτι τῶν φύσει ἡ πόλις ἐστὶ καὶ ὅτι ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον. Dazu Ritter: »Dieser Satz ist in seiner zweiten Hälfte in alle Lehrbücher der Rechts- und Sozialphilosophie eingegangen, aber er wurde dabei zugleich aus dem bestimmten Zusammenhang gelöst, in dem er bei Aristoteles steht, so als besage er, daß Aristoteles neben anderen Anlagen der menschlichen Natur auch die zur Staats- und Gesellschaftsbildung fände. Aber Aristoteles ergänzt hier nicht die alte Definition der menschlichen Natur durch Vernunft, indem er die Sozialität hinzufügt. Ausdrücklich heißt es, daß »gesellig lebendes Wesen« kein spezifisches Kennzeichen des Menschen sei; die Bienen sind es, die Ameisen, die Wespen, die Kraniche und alle Tiere, die in Herden und Schwärmen leben. Das unterscheidende Kennzeichen des Menschen bleibt die Vernunft: »Einzig der Mensch ist mit Vernunft und Sprache begabt« (ib. 9–10). Damit ist seine Natur definiert und Aristoteles nennt so den Menschen als Vernunftwesen »ζῷον πολιτικόν«. Das besagt, daß die allen Menschen eigene potentielle Natur nur aktual zu werden und der Mensch als Mensch actu zum Menschsein zu kommen vermag, wenn es die Stadt gibt. Er ist das Wesen, das zur Verwirklichung seiner Natur auf sie verwiesen ist. Daher sagt Aristoteles auch, daß die Stadt zu dem gehört, was »von Natur« ist, sie allein unter allen Herrschaftsformen und Staaten, weil nur sie in der Bestimmung steht, der menschlichen Natur in einem menschlichen Leben Wirklichkeit zu geben und so den Menschen zum aktuellen Stande des Menschseins zu bringen. So wird von Aristoteles – Einsicht von unendlicher Tragweite – die Stadt als die zu ihrer Verwirklichung gebrachte Natur des Menschen begriffen.« J. Ritter, Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 46 (1960), S. 179–199, 192 f.

³ Vgl. J. Ritter, »Naturrecht« bei Aristoteles. Zum Problem einer Erneuerung des Naturrechts, Stuttgart 1961, S. 18 und ebd. Anm. 32: »Freiheit ist so als politisches Prinzip nichts Selbständiges; sie gehört zur Polis als Gemeinschaft von Freien, die frei sind, weil sie im

den *Zusammenordnung von Freien* kommt der Mensch zum aktuellen Stande seines Menschseins, gewinnt seine Praxis und sein »Leben unter Häusern und Geschlechtern« humanen Sinn.⁴

Freilich, weder Griechen noch Römer, um die Argumentation Hegels weiterzuführen, wußten anders, als daß nur »einige frei sind, nicht der Mensch als solcher«.⁵ Sie hatten Sklaven und diese »harte Knechtschaft des Menschlichen, des Humanen« nahmen sie als fraglose, moralisch unangefochtene Bedingung ihrer »schönen Freiheit«, die damit nur eine »zufällige, vergängliche und beschränkte Blume« war.⁶ Demgegenüber kommt nach Hegel erst mit dem Christentum, als der »Religion der Freiheit«,⁷ mit der sich im »Tod Christi« die den Menschen zu sich selbst befreiende »Anschauung« der »absoluten Liebe selbst« bezeugt,⁸ die Wahrheit zum Durchbruch, daß die »Idee der Freiheit« als »Bewußtsein der Freiheit«⁹ des Menschen »eigenste Natur« ist.¹⁰ »Daß also der Mensch als Mensch frei ist und daß so alle als frei zu gelten haben.«¹¹ Dieses Bewußtsein aber, daß der Mensch als Mensch frei ist, wird mit der geschichtlichen Schwelle der Neuzeit und ihrer Emanzipationen zum institutionalisierten Prinzip *ethisch-politischer Ordnungen*, zu einem Prinzip, das erst als solches den Menschen nun auch in das *Recht* jener Freiheit einsetzt, die ihn je tragenden sozial-kulturellen Normierungen aus der Vernunft seines eigenen huma-

Unterschied zum Unfreien »nicht um eines anderen, sondern um ihrer selbst willen« sind und ihren eigenen Willen haben. (Met I, 2982 b 25; Pol. VI 1317 b 11) – Daraus folgt die politische Definition von Freiheit; sie besteht in der Gleichheit des Herrschens und Beherrschterdens (ib. b 2).«

⁴ Pol. III, 9 1280 b 30–35; vgl. auch Nik. Ethik I, 1 1094 b 7. Zum Ganzen: J. Ritter, Das bürgerliche Leben. Zur aristotelischen Theorie des Glücks, in: Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik 32 (1956), S. 60–94.

⁵ Hegel, Philosophie der Geschichte, S. 45.

⁶ Ebd.

⁷ Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, § 270, Zusatz. Hegel, Studienausgabe in 3 Bänden, ed. Löwith-Riedel, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1968, S. 260.

⁸ Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, ed. Lasson XIV, S. 158.

⁹ Hegel, Philosophie der Geschichte, S. 569.

¹⁰ A. a. O., S. 45.

¹¹ Vgl. J. Ritter, Hegel und die Französische Revolution, Frankfurt a. M. 1965, S. 28.

nen Seinkönnens so zu gestalten, daß er darin mehr und mehr zum Stande seines Menschseins gelangt.¹²

Eben darin aber zeichnet sich zugleich der Überstieg zu einem Ethos ab, dem – und zwar jetzt weithin unabhängig von seinen geschichtlichen Prämissen – die Chance innewohnt, »die sittliche Kommunikation aller personalen Vernunft« zu ermöglichen und so zu einem rahmengebenden »Gesamtethos« zu werden.¹³ Wolfgang Kluxen charakterisiert es näherhin als ein wesenhaft »offenes Gesamtethos«, insofern der mit ihm geltend gemachte Anspruch, auf den hin es menschliches Sein und Seinkönnen handlungsbestimmend auslegt, nämlich das als »Vernunft in Natur« zu wahrende und zur Entfaltung zu bringende Personsein des Menschen, darin zugleich eine Fülle menschlich sinnvoller Einlösungsmöglichkeiten und Verwirklichungsformen zuläßt und zu integrieren vermag. Hier liegt die ihm eigene Überlegenheit gegenüber jedem »geschlossenen« Ethos, »weil es« – so Kluxen – »mehr an Möglichkeiten menschlichen Gutseins frei gibt; weil es vorgegebene Traditionen in sich aufnehmen und in seiner Identität versammeln kann; weil es seine Identität in Veränderungen festhalten, also nicht nur Geschichte haben, sondern geschichtlich existieren kann, weil in ihm Neuentwürfe möglich sind, die ungeahnte Möglichkeiten menschlichen Gutseins eröffnen können; weil es zukunftsfähig ist und als Menschheitsethos möglich.«¹⁴

Andererseits schafft es aber auch in bezug auf überkommene und eingefahrene Kulturmuster, die sich unter früher gegebenen Voraussetzungen bewährt hatten, gegebenenfalls eminente Probleme. Nicht jede kulturspezifische Ausformung ist mit einem solch offenen Gesamtethos vereinbar. Unsere eigenen Emanzipationsprozesse in der Neuzeit sind faktisch weitgehend Transformations- und Anpassungsprozesse von bisher geschlossenen Ethoslösungen auf diese sich neu auslegende Gesamtsituation hin.

¹² Vgl. a. a. O., S. 29 f, 43 f, 65 ff.

¹³ W. Kluxen, Ethik des Ethos, Freiburg-München 1974, S. 49.

¹⁴ Ders., Ethik und Ethos, in: A. Hertz – W. Korff u. a. (Hrsg.), Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 2, Freiburg/Brsg. 1978, S. 518 – 532, 528.

In diesem Kontext wird man in nicht wenigem den viel beschwo-
renen »Verfall der Sitten« sehen müssen: Wandlungen im Ver-
ständnis der Ehe und Sexualität, der Stellung der Frau, der Autori-
tätsstrukturen der Familie, der Kompetenz religiöser Instanzen
und Institutionen im Bezug auf die Regulierung konkreter sozialer
Lebensprozesse und die sich daraus ergebende differenziertere
Sicht des Zuordnungsverhältnisses von Recht und Sittlichkeit
überhaupt. Ferner der generelle Bedeutungszuwachs der Wissen-
schaft als »Instanz bestimmter Sachkompetenz«¹⁵ sowie die aus
deren Anwendung in der Technik resultierenden lebensbedeutsa-
men Sachzwänge – all dies wirkt sich nicht gerade stützend und
bewahrend auf partikular strukturierte, geschlossene Ethosforma-
tionen und Lebensentwürfe aus.

Noch stärker und unmittelbarer schlägt dies in der von der Expan-
sion der technisch-wissenschaftlichen Kultur eingeholten Dritten
Welt durch. Die kulturelle Desintegration wird hier noch sehr viel
plötzlicher und tiefer erfahren. Auch wenn man davon ausgehen
darf, daß dies nicht auf schlechthinnige Nivellierung der kulturel-
len Vielfalt hinausläuft, daß es also auf Zukunft hin den meisten
Kulturen gelingen wird, ohne Preisgabe und Verlust ihrer Eigen-
art und Besonderheit zumindest in ihrer Substanz sich diesem
offenen, vom Gedanken der Menschenwürde getragenen und
zugleich von der Rationalität eines technisch-wissenschaftlichen
Bewußtseins geprägten Gesamtethos zu integrieren, bleibt doch
das, was Entfaltung des Humanen meint, seinem Wesen nach nicht
eindimensional bestimmbar. Der Begriff einer allen Menschen
gleichermaßen zukommenden »Würde« setzt zunächst nur eine
negative Grenze. Ihre tatsächliche Einlösung bedeutet zugleich
Einbringung der je eigenen geschichtlich gewachsenen kulturellen
Sinnbestände, bedeutet aber zugleich auch das Wagnis auf je neue,
noch unerschlossene Möglichkeiten des Menschseins hin. Der
Mensch ist das Wesen des Entwurfs. Was menschliche Würde
positiv bedeutet, läßt sich sonach von keiner Gegenwart endgültig

¹⁵ Ebd., S. 531.

einholen, sondern bleibt immer auch auf den kommenden Menschen, auf das Morgen, auf die noch nicht erreichte Vernunft des uns in Wahrheit Möglichen hin ausgelegt. Insofern ist der Begriff der Würde des Menschen zugleich ein zukunftsöffener und ein chancenöffener, sich auf plurale Möglichkeiten hin auslegender Begriff. In eben diesem grundlegenden Gesamtkontext muß jetzt aber auch das besondere Problem des Kulturfremden, des Fremd- und Gastarbeiters, des Ausländers in unserer eigenen Gesellschaft als ein spezifisch zugeschräfter Anwendungsfall gesehen werden.

3. Einige generelle ethische Kriterien in bezug auf die kulturelle Integration von Ausländern

Was nun macht die Situation des kulturfremden Ausländers zu einem spezifisch zugeschräften Anwendungsfall der generellen Integrationsproblematik geschlossener Ethos- und Kulturformationen in das offene, neuzeitliche Gesamthethos? Das besondere Problem liegt schlicht darin, daß hier nicht nur ein fremdes und zugleich attraktives weltübergreifendes Kulturmuster die eigene partikuläre Kultur erfaßt, in seinen Sog zieht, und sich so gleichsam das eine dem anderen funktional anverwandeln muß, sondern daß sich hier eine bestimmte Gruppe von Menschen mit ihrer eigenen kulturellen Verhaltensprägung und Vorstellungswelt unmittelbar in einer ihr fremden, durch andere kulturelle Voraussetzungen bestimmten Gesellschaft erfährt, von der ein unmittelbarer auf Veränderung des eigenen Verhaltens gerichteter sozialer Erwartungsdruck ausgeht. Die Brisanz liegt offensichtlich also darin, daß hier Anpassungsleistungen von einer sich mit einem bestimmten Kulturmuster identifizierenden Gruppe als Gruppe gefordert sind. Die in diesem Zusammenhang entwickelten Strategien können sich dabei sehr unterschiedlich gestalten. Die Spannweite der Integrabilität kann hier von der Gettoisierung nicht nur des Privaten, sondern auch des interaktionell Sozialen bei gleichzeitig formeller ökonomischer und rechtlicher Angepaßtheit über

Formen sozio-kulturell offener Kommunikation unter Wahrung der kulturellen Eigenwelt bis hin zu vollständiger Assimilierung reichen. In jedem Falle erscheint also ein Mindestmaß an Integrationsfähigkeit und -bereitschaft geboten, und zwar sowohl von seiten der Fremden als auch von seiten der Einheimischen. Als solche erweist sie sich als die immer neu zu bestehende Bewährungsprobe, als Testfall einer sich pluralistisch auslegenden freiheitlichen Gesellschaft. Dabei sind vielfach beiderseits erhebliche Berührungsgänge zu überwinden. Gefordert bleiben Empathie und Ambiguitätstoleranz. Der Gedanke der Menschenwürde läßt sich gewiß nicht mehr aus dem Bewußtsein unserer Gesellschaft verbannen. Dennoch bleibt er in seiner erhabenen Abstraktheit für sich allein nicht zureichend, solange nicht zugleich konkrete Prozesse der Einführung, des Verstehens und des Austausches zwischen den ethnisch jeweils anderen mit ihm Hand in Hand gehen. Dies schließt aber zugleich auch kognitive Prozesse im Umgang mit der Andersheit des anderen ein. Das bedeutet zugleich Lern- und Korrekturoffenheit auch gegenüber der eigenen kulturellen Herkunft und Tradition.

Hier läßt sich eine unmittelbare Parallele etwa im Verhältnis der Konfessionen zueinander anführen. Seit wann gibt es Ökumene? Seit der Freigabe der kritischen Vernunft im Umgang mit der eigenen Tradition! Der Preis für Offenheit ist immer auch ein Stück eigener Veränderung. Als der eigentlich gefährliche Außenseiter müssen demgegenüber jene angesehen werden, die diese Lernprozesse bekämpfen. Ich erinnere hier nur an einen Wahlslogan der NPD: »Damit Bayern deutsch bleibt – Ausländer stop!« Hier liegt der Appell zur Gettoisierung auch der eigenen kulturellen Existenz. Radikale kulturelle und ethnische Gettoisierung ist immer auch Gettoisierung der Wahrheit über den Menschen. Ideologische Verblendung, die die Wahrheit über den Menschen nur in den Lösungen der eigenen Kultur zu finden glaubt, hintertreibt die Aufklärung über diese Wahrheit selbst. Denn jedes Ethos birgt zugleich einen unverwechselbaren, nicht austauschbaren Bestand an Vernunft. Menschlicher Fortschritt geschieht nicht

eindimensional. Erst in der Pluralität der Ethosformen der einzelnen wie der Gruppen und Gesellschaften kommt der tatsächliche Reichtum menschlichen Seinkönnens zum Tragen. Nichts ist für den humanen Fortschritt gefährlicher als die Anmaßung, die Wahrheit über den Menschen nurmehr im eigenen nationalen oder auch religiösen Kultur- und Sittenpark finden zu können. Kulturelle Integration impliziert zwar immer auch Wahrung des eigenen Selbstandes, des eigenen kulturellen Gewichts, zugleich aber auch Wahrung des Respekts und des korrekturoffenen Verstehens gegenüber dem des anderen und des Lernens von ihm.

Hier gilt das wegweisende Wort der Würzburger Synode über den Umgang mit den Fremden in ihrem Beschluß über ausländische Arbeitnehmer: »Christliche Diakonie zielt, dem Willen Gottes entsprechend, auf die Lebensfülle des Menschen und auf eine menschlichere und brüderlichere Welt, auch wenn eine volle Überwindung der Not in dieser Welt nie möglich ist. Sie bezeugt und deutet zugleich die Wahrheit aller, auch über die Kirche hinaus, unverkürzt gelebten Humanität.«¹⁶

Freilich, mit all dem sind wir immer noch nicht zu jenem Kern des Problems vorgestoßen, der die Frage nach der Notwendigkeit der kulturellen Integration von Ausländern faktisch für uns überhaupt erst hat entstehen lassen. Das aber ist in Wahrheit keine kulturelle, sondern eine ökonomische Frage. *Wir* sind es, die Ausländer zu Millionen angeworben und gerufen haben, und zwar nicht in der Absicht, mit ihnen Kulturaustausch zu pflegen, sondern aus beschäftigungspolitischem, marktorientiertem Interesse, um unseren wirtschaftlichen Wohlstand zu mehren. Erst damit aber sahen wir uns im Nachhinein zunehmend auch vor das Problem ihrer kulturellen Integration gestellt. »Wir riefen Arbeitskräfte, und es kamen Menschen.« Mit diesen wenigen Worten ist die Verantwortung umschrieben, die wir uns aufgelastet haben. In Wahrheit ist

¹⁶ Die ausländischen Arbeitnehmer – eine Frage an die Kirche und die Gesellschaft, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Beschlüsse der Vollversammlung, Offizielle Gesamtausgabe I, 2. durchges. und verb. Aufl. Freiburg-Basel-Wien 1976, S. 375–410, 379.

uns die Notwendigkeit einer Einlösung dieser Verantwortung freilich erst von dem Zeitpunkt an voll bewußt geworden, als sich die wirtschaftliche Lage mit der ersten Ölkrise 1973 bereits wieder zu wenden begann und auf Grund der einsetzenden Rezession das Interesse an der Beschäftigung und damit die Bereitwilligkeit zu einer den Bedürfnissen und Wünschen der ausländischen Arbeitnehmer entgegenkommenden Politik bereits rückläufig war. Immerhin fiel die erste große wegweisende sozialetische Stellungnahme zu diesem Problem überhaupt, der genannte Beschluß der Würzburger Synode »Der ausländische Arbeitnehmer – eine Frage an Kirche und Gesellschaft«, genau in diese Zeit.

Man wird also generell fragen müssen, ob die Bereitschaft zu kultureller Integration von Ausländern nicht vor allem anderen ein handfestes Interesse an deren ökonomischer Integration voraussetzt. Fremdenangst und Fremdenhaß kommen schwerlich auf, solange man den Fremden als willkommenen Helfer erfährt. Kulturelle Integration versteht sich da mehr oder weniger von selbst. Zumindest bereitet sie dem Gastgeber keine nennenswerte Not. Er fühlt sich durch die Anwesenheit des Ausländers nicht eingeschränkt, sondern eher bereichert. Er erfährt ihn nicht als Konkurrenten. Dies alles schlägt um mit dem Wandel der wirtschaftlichen Möglichkeiten. Die Anwesenheit der Millionen Fremden wird plötzlich als Bedrohung erfahren. Das Empfinden für ihre kulturelle Andersheit wird erst jetzt voll bewußt und verstärkt sich zum Eindruck ihrer kulturellen Nichtintegrität als Alibi zur Rechtfertigung und Sicherung der eigenen wirtschaftlichen Interessen.

Damit aber wird man zunächst generell fragen müssen: Haben wir es nicht im Prinzip falsch gemacht, daß wir uns diese Situation überhaupt geschaffen haben? Oswald von Nell-Breuning geht in einem bemerkenswerten Aufsatz auf diese Frage ein: »Es gibt einen ganz einfachen Vorschlag«, so meint er, »der alle Belastungen ausräumen würde: nicht die Menschen zu den Arbeitsplätzen holen, sondern die Arbeitsplätze zu den Menschen bringen. In der Tat blieben auf diese Weise nicht nur uns, sondern vor allem

den betroffenen Menschen selbst alle Ungelegenheiten erspart. Für die Vergangenheit ist diese Erkenntnis ohne Interesse; das Geschehene läßt sich nicht rückgängig machen und die Folgen des einmal Geschehenen müssen von allen Betroffenen getragen werden. Aber für Gegenwart und Zukunft bleibt die Frage bestehen, ob wir nicht künftig diesen anderen Weg gehen sollten, also Arbeitsgelegenheit dorthin bringen, wo arbeitsfähige und arbeitswillige Menschen nach Arbeitsgelegenheit suchen, dort Arbeitsstätten errichten und mit Arbeitsmitteln ausstatten, in der üblichen Sprechweise nicht die Arbeit zum Kapital, sondern das Kapital zur Arbeit bringen.«¹⁷

So sehr der Gedanke im Prinzip einleuchtet und als ethische Forderung überzeugt, so bleibt doch die Frage nach den faktischen Bedingungen und Grenzen seiner Durchführbarkeit. Nell-Breuning weist in diesem Zusammenhang selbst auf die außerordentliche Schwierigkeit in der industriellen Erschließung wirtschaftlicher Problemgebiete etwa schon in den Grenzgebieten zur DDR in unserem eigenen Land oder im Süden unseres Nachbarlandes Italien hin. Die Erfolge nehmen sich im Vergleich zu den aufgewendeten Mitteln mehr als bescheiden aus. Das Programm, Kapital zur Arbeit zu bringen statt die Arbeit zum Kapital, muß sonach zwar Zielgebot bleiben, läßt sich aber nur langfristig und dann nur fallweise verwirklichen. Wie schwierig die Dinge tatsächlich liegen, zeigt sich vielleicht noch deutlicher im Blick auf die Entwicklungsländer der Dritten Welt. Hier entstehen mit dem Übergreifen der technisch-wissenschaftlichen Kultur auf diese Länder und dem daraus resultierenden immensen Bevölkerungswachstum sowie der Zerschlagung der Einfachtechnologien und der damit verbundenen Landflucht riesige Städte. Seit Beginn des 19. Jahrhunderts nahm die Großstadtbevölkerung der Welt im Vergleich bereits zwölfmal stärker zu als die Weltbevölkerung. In der ferneren Zukunft wird eine Entwicklung erwartet, bei der vielleicht

¹⁷ O. v. Nell-Breuning, *Gastarbeiter, Fremdarbeiter oder Wanderarbeiter?* in: *Stimmen der Zeit* 198 (1980), S. 817–827, 817.

80% der Menschheit in Städten oder stadtähnlichen Gebilden von zum Teil ungeheuren Ausmaßen leben werden.¹⁸

In der Tat, daneben nehmen sich unsere Probleme geradezu als Bagatellangelegenheiten aus. Eine Wende zum Besseren erscheint hier nur unter der Voraussetzung einer planmäßig fortschreitenden, sich global weiterentwickelnden technisch-wissenschaftlichen Kultur und einer sich entsprechend strukturierenden, zu neuen Ausgleichsformen führenden Weltwirtschaftsordnung möglich. Doch damit sind bereits wieder Fragen angesprochen, die über die von uns hier unmittelbar aufzuarbeitenden Probleme hinausführen, wenngleich die Frage der sozialen Integration von Ausländern letztlich auch auf diesem generellen Hintergrund weltweiter ökonomischer Ungleichgewichte gesehen werden muß und so gleichsam für uns selbst zum Testfall jener Herausforderung wird, vor die sich die Welt als Ganzes gestellt sieht.

Das Besondere unserer Problematik ergibt sich daraus, daß die generellen, aus dem Anspruch der Menschenwürde fließenden und damit jedem einzelnen als Menschen zukommenden Rechte ihre jeweilige Realität erst in und durch entsprechende positive staatlich-rechtliche Institutionen finden können. Eben diese aber sind durch den in seiner Souveränität auf das eigene Gebiet begrenzten und darin zugleich vor allem dem eigenen Gemeinwohl verpflichteten jeweiligen Staat gesetzt. Das aber bedeutet: Dem Staat kommt nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht zu, den Zuzug von Ausländern auf sein Hoheitsgebiet sozialverantwortlich zu steuern. Die Umsetzung von Menschenrechtsansprüchen in politische Ansprüche geschieht sonach im Rahmen der regionalen Kompetenz staatlicher Souveränität. Dabei wird der Staat diesen Ansprüchen um so stärker Rechnung zu tragen suchen, je entschiedener er sich selbst in seinem Grundlagenverständnis vom Gedanken der Menschenwürde her bestimmt und entwirft. Von daher

¹⁸ Vgl. *A. Peccoi*, Die Zukunft in unserer Hand. Gedanken und Reflexionen des Präsidenten des Club of Rome, Wien-München-Zürich-New York 1981, S. 57. Ferner: United Nations Economic Commission for Europe, Overall Economic Perspective for the ECE Region up to 1990, Genf 1978, S. 16.

weiß er sich etwa in Wahrung seiner eigenen moralischen Identität gerade jenen gegenüber verpflichtet, die sich als politisch Verfolgte in ihrem Heimatland aller Rechte beraubt sehen und um Asyl bitten. Insofern ist das Asylrecht unverzichtbarer Bestandteil eines jeden Staates, der sich zu einer freiheitlichen Rechtsordnung bekennt.

Im Prinzip muß eben diese Selbstverpflichtung des freiheitlichen Staates auch in jenen Rechtsgestaltungen zum Tragen kommen, mit denen die Bedingungen der Anwerbung, des Zuzugs, des Aufenthalts und der sozialen Integration von Ausländern generell geregelt werden. Ausländerpolitik, mag sie auch primär in ökonomischen Interessen ihren Ursprung und Impuls haben, muß zugleich Menschenrechtspolitik sein. Ausländer sind Menschen wie Inländer. Hier offenbart sich freilich ein grundsätzliches Dilemma, in das der freiheitliche Staat mit seiner sowohl auf das generelle Menschenrecht als auch auf das eigene Gemeinwohl hingeorordneten Doppelverpflichtung unausweichlich gerät, und das er nicht, ohne der einen oder anderen Abbruch zu tun, aufzulösen vermag. Müssen doch nicht nur die basalen politischen Freiheitsansprüche zu den elementaren Menschenrechten gezählt werden, sondern ebenso auch jene grundlegenden ökonomischen Ansprüche, ohne deren Erfüllung ein menschenwürdiges Dasein nicht zu denken ist. Ökonomische Unterprivilegierung, gar ein Leben am Rande des Hungertodes, und dies gilt heute für hunderte Millionen, lassen für die wohlhabenden Nationen im Prinzip keine Gewissensentlastung zu und bleiben ein ständiger Appell an ihre Menschenrechtsverpflichtung.

Wenn also die hoch funktionsfähigen Industrienationen dennoch ihre Grenzen für Zuzugswillige nicht beliebig öffnen können, so läßt sich dies ethisch nur damit rechtfertigen, daß auf eben dieser Funktionsfähigkeit nicht nur die Voraussetzung für das Wohl der eigenen Gesellschaft beruht, sondern daß sie darin mittelbar auch eine unabdingbare Voraussetzung für jede weiterreichende transnationale Entwicklungshilfe darstellt. Um so entschiedener muß dieser Aspekt wirtschaftlicher Entwicklungspolitik das Gesamt

der eigenen volkswirtschaftlichen Zielsetzungen mitbestimmen. Sind nun aber umgekehrt bereits Schritte getan worden, die Ausländern ohne vorausgehende restriktive Auflagen Arbeit und Existenzrecht im eigenen Land gewähren, so entstehen daraus sehr viel unmittelbarere Verpflichtungen, die nicht mehr auf jene allgemeinen Grenzsetzungen zurückgenommen werden können, sondern sich dahin auslegen müssen, den Aufgenommenen die Möglichkeit zu voller Einbürgerung und Integration zuzuerkennen. Dazu zählt aber vor allem auch eine entsprechende humanitäre Regelung der aus Ehe- und Familienbeziehungen erwachsenen natürlichen Bindungen. Gerade diese elementaren Zusammenhänge geraten bei einer dominant arbeitsmarktpolitischen Sichtweise nur allzu leicht aus dem Blick. Nicht ohne Grund hat deshalb die Kirche immer wieder darauf verwiesen, daß es hier letztlich um Menschenrechtsansprüche geht. So noch die deutschen Bischöfe in ihren Forderungen vom 23. 6. 1982: »Ehegatten haben das Recht zusammenzuleben. Dies gilt auch für die ausländischen Arbeitnehmer. Es widerspricht diesem Recht, wenn neuverheirateten Ehegatten der Nachzug aus dem Heimatland erst nach einem oder drei Jahren gestattet wird. Eltern haben das Recht, ihre Kinder zu erziehen, und Kinder haben einen Anspruch, in der Familie ihrer Eltern zu leben. Das gilt nicht nur für Kinder unter sechs Jahren, sondern auch für heranwachsende Kinder. Diese Rechte dürfen aus ideologischen, wirtschaftlichen oder politischen Gründen nicht eingeschränkt werden.«¹⁹

Hier wird der Staat in der Tat zu vernünftig handhabbaren rechtlichen Lösungen kommen müssen, die ungerechtfertigte Härten gar nicht erst entstehen lassen, aber ebenso auch möglichem Mißbrauch wehren. Solch rechtliche Abklärungen genügen jedoch für sich alleine noch nicht. Der Menschenrechtsgedanke verpflichtet zugleich auch zu unmittelbarer *sozialer* Akzeptanz des Fremden. Eben das aber bleibt eine generelle gesellschaftliche Aufgabe, die

¹⁹ Erklärung des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Joseph Kardinal Höffner vom 23. 6. 1982: »Kirche und Fremdenangst« (Pressedienst der Deutschen Bischofskonferenz – Dokumentation), S. 2f [siehe unten, S. 103].

allen an der öffentlichen Bewußtseinsbildung beteiligten Instanzen zufällt, um vorhandene Vorurteile abbauen zu helfen. Dies betrifft insbesondere die in wirtschaftlichen Krisenzeiten aufbrechende Diskussion um die Arbeitsplätze. Es bleibt in diesem Zusammenhang darauf hinzuweisen, daß die ausländischen Arbeitnehmer durch ihre Arbeit wesentlich zum wirtschaftlichen Fortschritt beigetragen haben und dabei nicht selten auch bereit waren, Positionen zu übernehmen, für die sich Deutsche nur noch schwer fanden. Darüber hinaus haben sie mit ihrer inzwischen auf rund 4,7 Millionen angewachsenen Zahl nicht zuletzt als Verbraucher allein schon durch ihre Kaufkraft eine erhebliche Zahl von zusätzlichen Arbeitsplätzen auch für Deutsche geschaffen und erhalten.²⁰ Das andere betrifft den notwendigen Abbau noch vorhandener und auf dem generellen Hintergrund der wirtschaftlichen Krisensituation zugleich stärker ins Bewußtsein tretender kulturspezifischer Polarisierungen. Pauschalierende, abschätzige Kennzeichnungen lassen dabei nur allzu leicht ganze Volksgruppen in eine negative, fast schon moralisch verdächtige Außenseiterposition rücken. Die »Kanaken« assoziieren Nähe zur Kriminalität, auch wenn sich in Wahrheit unter Ausländern keine höhere Kriminalitätsrate erkennen läßt als unter Deutschen, die in vergleichbaren Verhältnissen leben.

Wir sehen, die Lage der ausländischen Arbeitnehmer bleibt eine ernste, schwer auf unserem Gewissen lastende, weithin ungelöste Frage. Wir müssen lernen, daß jede ökonomische Inanspruchnahme zugleich den Anspruch auf kulturelle Integration einschließt. Dies entspricht der Forderung jener Gerechtigkeit, die den Fremden nicht als Sache gebraucht, sondern als Nächsten annimmt.

²⁰ Darauf weist die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz hin; vgl. a. a. O., S. 3 [unten S. 104].