

# ETHISCHE GRUNDLAGEN DER FLÜCHTLINGSPOLITIK

Hans-Ernst Schiller

**Zusammenfassung** | Die Ethik der Flüchtlingspolitik basiert auf dem Hilfeprinzip. Wie lassen sich Hilfspflichten begründen, wie lässt sich ihr Umfang bestimmen? Wie verhalten sich individuelle und institutionelle Verpflichtung? Diskutiert werden Parolen im öffentlichen Diskurs wie: Wir schaffen es nicht! Deutsche zuerst! Besondere Aufmerksamkeit verdienen das Argument, man müsse die kulturelle Identität bewahren, und die Parole, es seien die Ursachen der Flucht zu bekämpfen.

**Abstract** | The ethics of the refugee politics is grounded on the principle of help. How can we give reasons for this principle, how can we define its extent? What is the relation between individual and social obligations? The paper scrutinizes the slogans in the public discussion: We can't manage it! Germans first! Special interest is given to the argument the cultural identity has to be preserved, and to the slogan that the reasons to seek refuge must be combatted.

**Schlüsselwörter** ► Flüchtling

► Hilfe ► Sozialarbeit ► Politik ► Ethik  
► Philosophie

**Einleitung** | Als die Naziherrschaft über Europa ihrem Höhepunkt entgegenging, gab *Max Horkheimer* folgende Bestimmung der Philosophie: Sie sei „der methodische und beharrliche Versuch, Vernunft in die Welt zu bringen“ (*Horkheimer* 1988, S. 347). Zu diesem Versuch gehört das Argumentieren. Wer argumentiert, gibt einen Grund an, den jeder nachvollziehen können soll. Was dabei spezifisch philosophisch sein könnte, ist die Radikalität, mit der die Gründe hinterfragt werden. *Horkheimer* spricht von einer „der Philosophie innewohnenden Tendenz, den Gedanken nirgendwo abbrechen zu lassen“ (*ebd.*, S. 339 f.). Das bedeutet, Gründe immer wieder zu hinterfragen, bis man schließlich auf Voraussetzungen kommt, die nicht mehr aus anderen ableitbar sind. Solche Begriffe oder Sätze nennen wir Prinzipien. Ein derart letzter oder fundamentaler Gedanke ist das Hilfeprinzip, mit dem wir uns hier beschäftigen müssen.

(Hrsg.): Inklusion und Exklusion: Analysen zur Sozialstruktur und sozialen Ungleichheit. Wiesbaden 2009

**Droß**, Patrick: Ökonomisierungstrends im Dritten Sektor. Verbreitung und Auswirkungen von Wettbewerb und finanzieller Planungsunsicherheit in gemeinnützigen Organisationen. Berlin 2013

**Eckl**, Markus: Die Ökonomisierung der Sozialen Arbeit – Eine systemtheoretische und empirische Analyse. In: *Journal des DGSSA* 1/2015, S. 72-88

**Gracia-Parpet**, Marie-France: Do economists make markets? On the performativity of economics. Princeton 2007

**Hosemann**, Wilfried; Geiling, Wolfgang: Einführung in die Systemische Soziale Arbeit. München und Basel 2013

**Kleve**, Heiko: Die Wirtschaft der Sozialen Arbeit. Zum ambivalenten Wechselverhältnis von Geld und Helfen. In: *Soziale Arbeit* 4/2015, S. 122-128

**Lessenich**, Stephan: Mobilität und Kontrolle. Zur Dialektik der Aktivgesellschaft. In: Dörre, Klaus; Lessenich, Stephan; Rosa, Hartmut: *Soziologie - Kapitalismus - Kritik*. Eine Debatte. Frankfurt am Main 2010

**Liebig**, Reinhard: Wohlfahrtsverbände im Ökonomisierungsdilemma. Analysen zu Strukturveränderungen am Beispiel des Produktionsfaktors Arbeit im Licht der Korporatismus- und der Dritte Sektor-Theorie. Freiburg im Breisgau 2005

**Luhmann**, Niklas: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt am Main 1987

**Luhmann**, Niklas: Die Wissenschaft der Gesellschaft. Frankfurt am Main 1990

**Luhmann**, Niklas: Die Gesellschaft der Gesellschaft. Frankfurt am Main 1997

**Luhmann**, Niklas: Ökologische Kommunikation. Kann die Moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen? Wiesbaden 2008

**Schimank**, Uwe: Die Moderne: eine funktional differenzierte kapitalistische Gesellschaft. In: *Berliner Journal für Soziologie* 3/2009, S. 327-351

**Schimank**, Uwe: Die „Hyperkomplexität“ des Finanzmarkts und die Hilflosigkeit der Kleinanleger. In: *Leviathan* 4/2011, S. 499-517

**Schimank**, Uwe; Volkmann, Ute: Ökonomisierung der Gesellschaft. In: Maurer, Andrea (Hrsg.): *Handbuch der Wirtschaftssoziologie*. Wiesbaden 2008

**Seithe**, Mechthild: Die Vermarktlichung der Sozialen Arbeit. Eine Antwort auf Heiko Kleve. In: *Soziale Arbeit* 7/2015, S. 242-249

**Swedberg**, Richard: Grundlagen der Wirtschaftssoziologie. Wiesbaden 2009

Zum Philosophieren kommt freilich noch etwas Wesentliches hinzu. Ein Denken, das an die Wurzel geht, darf nicht einseitig werden in dem Sinn, dass es einzelne Aspekte des Denkens oder des gesellschaftlichen Lebens verabsolutiert. Philosophie dringt vielmehr, so *Horkheimer*, auf den Zusammenhang der Probleme und Begriffe mit dem allgemeinen Leben der Gesellschaft, ihr Ziel ist die vernünftige Organisation des gesellschaftlichen Ganzen (*Horkheimer* 1988, S. 346). In unserem Fall werden wir über das Hilfeprinzip nicht angemessen sprechen können, ohne Fragen der sozialen Gerechtigkeit und des internationalen Friedens aufzugreifen oder wenigstens am Horizont sichtbar zu machen.

**Hilfeprinzip |** Was hat es mit dem Hilfeprinzip auf sich? *Kant* zufolge sind Wohltätigkeit und Nothilfe Pflicht, weil eine Handlungsregel der Gleichgültigkeit, also der Weigerung, anderen zu helfen, sich selbst widersprechen würde. Will man vernünftig handeln, und wir sollen vernünftig handeln, muss man die Regeln, nach denen man handeln will, folgendem Test unterziehen: Könnte ich eine Welt wollen, in der die fragliche *Maxime* als Naturgesetz gilt, das heißt eine Welt, in der jedermann jederzeit nach dieser Regel handeln würde? Die zu testende Regel wäre: Fremdes Leid ist mir gleichgültig, jeder soll schauen, wie er zurechtkommt. Das Ergebnis ist *Kant* zufolge eindeutig: „[...] ein Wille, der dies beschlösse, würde sich selbst widerstreiten, indem der Fälle sich doch manche ereignen könnten, wo er anderer Liebe und Teilnehmung bedarf, und wo er durch ein solches [...] Naturgesetz sich selbst alle Hoffnung des Beistands, den er sich wünscht, rauben würde“ (*Kant* 2012, S. 57).

*Kants* Argumentation wirft einige Fragen auf. Zunächst ist es zweifelhaft, welchen Status der Hinweis auf unseren Wunsch, selbst Hilfe zu finden, falls wir ihrer bedürfen, haben soll. Kann dieser Wunsch als Motiv zur Leistung von Hilfe verstanden werden? Diese Annahme, die eigene mögliche Hilfsbedürftigkeit könne Motiv moralischen Handelns sein, wäre nicht in *Kants* Sinn und sie ist auch sachlich nicht gerechtfertigt. Ob wir einmal selbst hilfsbedürftig werden oder in Not geraten und auf die Hilfsbereitschaft anderer angewiesen sein werden, ist durchaus unsicher. Und ob sich aus der Überzeugung, wir würden selbst einmal hilfsbedürftig sein können, die Bereitschaft zur Hilfe ergibt, ist ebenfalls nicht gewiss. Denn dass wir im Falle der Hilfsbedürftigkeit auch

einen Helfer finden werden, hängt ursächlich kaum mit unserer Erfüllung der Hilfespflicht zusammen. Auch ein fleißiger ehrenamtlicher Helfer kann nicht mit Gewissheit erwarten, seinen Samariter zu finden, wenn er unter die Räuber fällt. Diese Erwartung wäre als Motiv viel zu schwach. *Kant* selbst wollte auch keinesfalls sagen: Hilf, damit Dir selbst geholfen werde. Die Hilfespflicht muss vielmehr um ihrer selbst willen erfüllt werden, ohne Rücksicht auf die Aussichten, selbst einmal einen Helfer zu finden. Die Berufung auf die eigene Hilfsbedürftigkeit dient einzig dazu, uns von der Vernünftigkeit des Gebots der Nächstenliebe zu überzeugen: Wir können keine Welt, keine Gesellschaft wollen, in der niemand dem anderen beisteht.

So weit, so gut. Wie aber lässt sich der Umfang von Hilfepflichten für das Individuum bestimmen? Nach *Kant* gehört die Hilfespflicht zu den weiten Pflichten, die ihrem Umfang nach unbestimmt sind. Enge Pflichten, bei *Kant* zum Beispiel die Wahrhaftigkeit, müssen jederzeit und unbedingt erfüllt werden. Weite Pflichten, wie eben die Hilfespflicht, lassen einen Spielraum der Befolgung; man könne unmöglich angeben, wie und wie viel zur Verwirklichung des Zwecks, hier des Wohls anderer, beizutragen sei. Es handelt sich bei den weiten deshalb um unvollkommene Pflichten. Mit der Hilfepflicht korrespondiert kein juridisches oder gesetzmäßiges Recht aufseiten des Bedürftigen, denn ein gesetzliches Recht würde Bestimmtheit fordern. Ob ihr ein moralisches Recht entspricht, kommt auf die Umstände an.

Die Konzeption der Hilfespflicht als unbestimmter Pflicht stimmt mit unserer Alltagsintuition überein. Niemand kann in eine Regel bringen, wie und in welchem Umfang wir der Hilfespflicht nachkommen sollen. Das gilt für die Wohltätigkeit, die auf längere Zeiträume berechnet ist, ebenso wie für die Nothilfe, die augenblicklich auf eine bestimmte Situation antworten soll. Der Umfang der Wohltätigkeit wird durch unseren Reichtum determiniert, die Nothilfe durch die Erfordernisse der Selbsterhaltung. Wer sein Leben opfert, um andere zu retten, handelt „supererogatorisch“: Er leistet mehr, als man moralisch verlangen kann. Wer, ohne schwimmen zu können, einem Ertrinkenden nachspringt, handelt nicht „supererogatorisch“, sondern töricht. Es lassen sich also, jedenfalls im Prinzip, Höchstgrenzen angeben, jenseits derer von einer moralischen Pflicht nicht mehr die Rede sein kann. Im Falle der Wohltätigkeit liegt die Grenze dort,

wo wir selber hilfsbedürftig werden. Wer sein Vermögen opfert und nun selbst unterhalten werden muss, hat die Grenze überschritten – ein freilich sehr theoretischer Fall.

Während es nicht ganz einfach ist, eine Obergrenze der Hilfspflicht zu ziehen, scheint die Untergrenze vollends zu verschwimmen. Bedeutet die Zuerkennung eines Spielraums in der Praxis nicht einfach die Erlaubnis zu allen möglichen Ausreden, welche die Erfüllung des Gebotenen gegen Null tendieren lässt? *Kant* hat das Problem gesehen und betont, dass wir Art und Umfang der Erfüllung der Hilfspflicht nur gegen andere Pflichten abwägen können (*Kant* 1990, S. 265 f.). So können wir das Ausmaß unserer Wohltätigkeit abwägen gegen die Verpflichtung, unsere Familie zu ernähren, unseren Kindern eine Ausbildung zu verschaffen, uns selbst in der Entfaltung unserer Talente, was *Kant* ebenfalls für eine weite Pflicht hält, zu fördern. Wir können sie abwägen gegen die Verpflichtung, unseren Nachbarn zu helfen oder die öffentlichen Angelegenheiten des Gemeinwesens zu fördern. Das scheint eine klare Orientierung zu geben, auch wenn wir, an diesen Maßstab gehalten, erkennen müssen, dass die meisten von uns wahrscheinlich viel zu wenig tun. Im Grunde sind wir doch geneigt, die Grenze der Hilfspflicht so zu ziehen, dass wir unseren Status erhalten wollen.

**Von der Individual- zur Sozialethik** | Wenn wir die Hilfspflicht nicht nach unserem Gefallen, sondern nur gegen konkurrierende Pflichten abwägen können, kann mit ihr durchaus auch ein individuelles moralisches Recht korrespondieren. Moralische Rechte auf Unterstützung müssen sich nicht unbedingt an Privatpersonen richten, sie können auch an die politische Gemeinschaft adressiert sein. Es hat sich deshalb schon in der Entstehungsphase der modernen Welt, so zum Beispiel bei *Hegel*, der Gedanke angemeldet, Hilfspflichten auf das politische Kollektiv zu übertragen (*Hegel* 1970, §§ 138 ff.). Die Individualethik geht demnach unvermeidlich in die Sozialethik über, so wie die Sozialethik umgekehrt auf Individuen angewiesen ist, die in ihren Taten und Haltungen hinter den institutionellen Pflichten stehen.

Hilfspflichten des politischen Kollektivs werden üblicherweise unter dem Begriff des Sozialstaats diskutiert, dessen Wurzeln auf die Verfassung der Jacobiner zur Zeit der Französischen Revolution zurück-

gehen. Im 20. Jahrhundert haben die moralischen Rechte auf Unterstützung durch die politische Gemeinschaft die Form von sozialen Menschenrechten angenommen, so in der Allgemeinen Erklärung der Vereinten Nationen von 1948 in den Artikeln 22 bis 28, im internationalen Pakt über wirtschaftliche, soziale und kulturelle Rechte von 1966 oder in der Flüchtlingskonvention von 1955 (*Fritzsche* 2004). Diese Dokumente des internationalen Rechts gewähren freilich keine individuellen Rechte, die vor einem Gericht einklagbar sind. Es handelt sich, wie bei der Sozialstaatsformel von Artikel 20 Abs. 1 des Grundgesetzes (GG), um Selbstverpflichtungen der Staaten. Soziale Menschenrechte sind deshalb nach Lage der Dinge unvollkommene juristische Rechte. Es ist aber ohne Weiteres klar, dass institutionelle Hilfspflichten als individuelle juristische Rechte konkretisiert und kodifiziert werden müssen, um wirksam zu sein. In Deutschland geschieht diese Kodifizierung – vom Asylrecht in Artikel 16 GG abgesehen – in der einfachen Gesetzgebung, etwa in den Sozialgesetzbüchern oder in dem uns interessierenden Fall in der Asylgesetzgebung.

Es ist interessant zu sehen, wie sich die Probleme, die sich bei der individuellen Hilfspflicht stellen, in der politischen Diskussion über die gesetzliche Fassung der kollektiven oder institutionellen Hilfspflichten wiederholen. Freilich tauchen die Argumente eher als Parolen wieder auf. Ich möchte im Folgenden zwei dieser Probleme aufgreifen: Das Argument der Überforderung und das der Pflichtenkollision. Sodann will ich zwei weitere Parolen prüfen, die in der politischen Diskussion auftauchen: die Notwendigkeit der Bewahrung nationaler und kultureller Identität und die Versicherung, man müsse die Fluchtursachen bekämpfen.

**„Wir schaffen das nicht!“** | Die erste Parole lautet: Wir schaffen das nicht. Sowenig ein Individuum verpflichtet ist, um den Preis der eigenen Hilfsbedürftigkeit zu helfen, sowenig gilt dies für eine Nation. Die Begründung ist prinzipiell richtig, es steht aber sehr infrage, ob sie im vorliegenden Fall empirisch zutrifft. Sicher mag es aktuell Engpässe in der Versorgung der Asylsuchenden und in der Verpflichtung von Beamten geben, welche die notwendigen Dienste ausüben. Aufs Ganze gesehen hat eine Gesellschaft, die mit ihren Ressourcen so verschwenderisch umgeht wie die unsere, jedoch kein Recht, sich auf Knappheit zu berufen. Ich möchte nur daran erinnern, dass hier-

zulande Kapitalerträge mit einem Steuersatz (nämlich 25 Prozent) belegt werden, der niedriger ist als der, den die meisten Bezieher der Erträge zahlen müssten, wenn es diese Sonderregelung nicht gäbe. Wir sollten uns auch daran erinnern, dass es hierzulande keine Vermögenssteuer mehr gibt, wohl aber Milliarden, die dem Finanzsystem in den Rachen geschmissen werden. Solange die Politik, wenn auch begünstigt durch eine internationale Konkurrenzsituation, ihre Hauptaufgabe darin sieht, die Besitzer von Kapital nach Möglichkeit zu entlasten – in der vagen Hoffnung, sie würden investieren –, ist die Berufung auf Knappheit unzulässig.

**„Deutsche zuerst!“** | Die zweite Parole lautet: Deutsche zuerst! Sowenig das Individuum seine Pflichten gegen Familienangehörige und Freunde vernachlässigen darf, um Fremden zu helfen, sowenig dürfen wir im politischen Kollektiv diejenigen vernachlässigen, die uns nahestehen und der sozialstaatlichen Hilfe bedürfen. Die Befürchtung, dass der Zuzug einer großen Zahl von Flüchtlingen auf Kosten derjenigen gehen könnte, die bei uns eh schon auf den unteren Sprossen der sozialen Leiter stehen, ist nicht von der Hand zu weisen. Man beachte den Vorschlag des Leibniz Instituts für Wirtschaftsforschung, dessen Präsident Professor *Hans-Werner Sinn* ist, den Mindestlohn für Flüchtlinge außer Kraft zu setzen. Die Realisierung dieses Vorschlags würde den Druck auf die Beziehenden niedriger Einkommen enorm verstärken und wäre, ebenso wie die zur Abschreckung von Flüchtlingen vorgeschlagene Einfrierung des Arbeitslosengeldes, ein lupenreines Fremdenfeindlichkeitsförderprogramm (*Twister* 2015). Eine verantwortliche Flüchtlingspolitik ist von der Erhaltung, ja Verbesserung des bestehenden Sozialstaats untrennbar.

Das soll freilich nicht verdecken, dass sich die Vorstellungen von der ungerechten Bevorzugung der Flüchtlinge oft blanker Phantasie und einem hässlichen Sozialneid verdanken. So ist die Meinung verbreitet, Flüchtlinge bekämen dieselben Gesundheitsleistungen umsonst, für die Einheimische hohe Beiträge zahlen müssen. Hier ist vor allem nüchterne Aufklärung vonnöten (die Gesundheitsversorgung für Asylbewerber beschränkt sich nach AsylbLG § 4 auf akute Erkrankungen), aber ich zweifle, dass sachliche Informationen wirklich an die Wurzeln solcher Emotionen gehen. Besonders deutlich wird dies an den Phantasien einer etwas älteren Frau, die sich in einer von

*Oliver Decker* und *Elmar Brähler* angeregten Gruppendiskussion als Wortführerin der Feindseligkeit gegen wirkliche oder angebliche „Fremde“ hervortat. Sie war voller Wut auf „die Türken“, die, wie sie beobachtet haben will, in den Straßen Dortmunds herumlungern und sich Viagra verschreiben lassen. Die sexuelle Projektion ist für sich genommen schon recht interessant, ebenso aufschlussreich aber ist ihr biographischer Kontext, den sie unaufgefordert mitteilte. Der Vater sei streng gewesen, sie und ihre Geschwister hätten den Beruf ergreifen müssen, den der Vater bestimmt habe, geschadet habe ihnen all das nicht (*Decker et al.* 2013). Wir haben hier, in einer Untersuchung von 2008, die gleichsam klassische Konfiguration des autoritären Charakters, wie sie von *Fromm* beziehungsweise *Adorno* dargestellt wurde. Unfähig, der Repression des Stärkeren zu widerstehen, verdrängt der Autoritäre seine Feindseligkeit, um sie gegen Schwächere zu wenden, denen zugleich die unerlaubte Befriedigung eigener Wünsche angedichtet wird.

**„Die kulturelle Identität bewahren!“** | Diese Konfiguration ist für die Einschätzung der dritten Parole, der Bewahrung der kollektiven Identität, von großer Bedeutung. An die Stelle der unangreifbaren und verklärten Autorität des strengen Vaters tritt die Vorstellung der in ehrwürdiger Vorzeit wurzelnden Nation, deren Größe und Bestand verteidigt werden müsse. Weil sie so groß und unendlich wertvoller sei als jeder Einzelne, darf in ihrem Namen gehasst, geprügelt und gemordet werden. Flüchtlinge, so heißt es, könnten die kulturelle Identität der eigenen Nation gefährden. Dieses Argument wird auch von Philosophen vertreten, die mit den Radaubrüdern und Schlägern bestimmt nichts zu tun haben möchten. Zivilisierte Gesellschaften dürften „das Recht auf kulturelle Selbstbestimmung“ ausüben und „Zuwanderung auf einen Umfang begrenzen, der sich [...] mit dem solidaritätsstiftenden kulturellen Selbstverständnis [...] vereinbaren lässt“ (*Koller* 1998, S. 466). Zur kulturellen Identität gehörten „die von Kind auf eingeübten kulturellen Lebenspraktiken der Menschen – ihre sprachlichen Verständigungs- und Ausdrucksformen, ihre religiösen Traditionen und Alltagskonventionen, ihre ästhetischen Prägungen und Eßgewohnheiten [...]“ (*ebd.*, S. 456). Stiften solche Praktiken in Nationalstaaten wirklich Solidarität oder nicht eher doch Distinktion? Können sie durch Flüchtlinge bedroht werden?

Zunächst muss man festhalten, dass kollektive Identität oder Zugehörigkeit eine notwendige Dimension des menschlichen Lebens sind. Jeder von uns hat neben der persönlichen Identität, die sich aus den Besonderheiten seiner Lebensgeschichte speist, auch eine kollektive Identität, ein Gefühl für und ein Wissen um Zugehörigkeit. Das bedeutet, wie *Margalit* betont, freilich nicht, dass jede kollektive Identität bloß darum, weil sie eine ist, auch schon legitim wäre (*Margalit* 1999, S. 160 ff.) – die der Rassekrieger der SS war es nicht und die der Mafia ist es nicht. Ferner sind kollektive Identitäten immer pluralistisch, wie *Sen* (2010) dargelegt hat. Heute ragen unter den kollektiven Identitäten die Sprachgemeinschaft und die politische Identität in Form der nationalen hervor.

Wir müssen uns den historischen Charakter dieser beiden Identitäten vor Augen führen. Die europäischen Hochsprachen sind im Zuge der Vereinheitlichung der Verwaltung entstanden. Auch Schriftsteller spielen eine wenngleich sozial begrenzte Rolle. Verbreitet hätte sich die Hochsprache nicht ohne ein einheitliches Schulsystem, das beispielsweise in Frankreich erst im Zuge der großen Revolution mit dem erklärten Ziel eingesetzt wurde, eine einheitliche Sprache im Volk zu schaffen (*Hobsbawm* 1991, S. 32 f., 75). Obwohl die Vereinheitlichung der Sprache von Nationalstaatsbildung nicht zu trennen ist, sind Sprachgemeinschaft und Nation, wie wir alle wissen, nicht dasselbe. Nationen sind politische Gebilde und konstituieren sich im Kampf um politische Selbstständigkeit. Der polnische Nationalist *Pilsudski* stellte fest: Der Staat macht die Nation, nicht die Nation den Staat (*Hobsbawm* 1991, S. 58). Was hat es mit einer politischen Identität auf sich, die sich als nationale versteht? Meine These lautet: Die nationale Identität ist weitgehend Ideologie. Und die kulturelle Identität, die politisch relevant sein soll, steht und fällt in der Moderne mit der nationalen, die an den modernen Territorialstaat gebunden ist.<sup>1</sup>

Nationale Identität ist, meist anders als die Staatsangehörigkeit, nicht angeboren und sie ist, wenigstens in der Regel, auch nicht Gegenstand freier Wahl. In einer Welt, die in Nationalstaaten organisiert ist, bedeutet Nationalität primär einen Wirkungszusammenhang, den das Individuum erleidet. Natürlich wirkt es an den Taten der Nation auch mit, aber von freier Selbstbestimmung ist dieses Wirken zumeist sehr weit entfernt. Nationalität ist primär und vor allem ein

Zwangszusammenhang, über den sich die Individuen im Dienst ihrer Selbstliebe und ihres Selbstbildes allzu gerne täuschen. *Decker* (2015) verwendet den Ausdruck der „narzisstischen Plombe“. Hier liegt die Geburtsstätte der nationalen Identität, die sich als kulturelle und zugleich natürliche ausgibt: eine Identität, die man hat, ohne etwas tun zu müssen. Wer von denen, die sich zum Stolz auf die Nation bekennen, hat schon an den Leistungen Anteil, die den Stolz allenfalls rechtfertigen würden, oder kann diese Leistungen auch nur nachvollziehen? Kulturelle Identität als nationale hat manche andere Namen: Mentalität ist der zeitgemäße, Volksgeist und Volksgemeinschaft sind die außer Gebrauch gekommenen, die sich inhaltlich vom Begriff der politisch-kulturellen Identität jedoch kaum unterscheiden. Dieser nationale Begriff der kulturellen Identität ist nicht trennbar von einer Feindseligkeit, die sich aus der Funktion der Abgrenzung und den Phantasien der Bedrohung ergibt.<sup>2</sup>

*Sartre* hat eine solche Identität 1945 am Beispiel des Antisemiten charakterisiert. Wer sonst nichts besitzt, besitzt doch eine Identität als Franzose, verwurzelt in seinem Vaterland, von alterproben Gebräuchen geführt. So verschafft sich der Antisemit einen Selbstgenuss: „Indem ich den Juden als niederes und schädliches Wesen behandle, behaupte ich zugleich, einer Elite anzugehören.“ Diese „gleicht in jeder Hinsicht einem Geburtsadel. Ich brauche nichts zu tun, um meine Höherwertigkeit zu verdienen, und ich kann sie auch nicht verlieren. Sie ist mir ein für allemal

<sup>1</sup> Natürlich kann die Identifikation mit der Nation auch auf Interessen beruhen. Wenn ein Staat fremde Völker unterdrückt oder wenn gegenwärtig Deutschland seine Beggar-your-neighbour-Politik betreibt, um der nationalen Großindustrie Wettbewerbsvorteile zu verschaffen, gibt es immer auch mehr oder weniger breite Schichten der Bevölkerung, die davon profitieren, so dass „das nationale Interesse“ mit ihrem eigenen identisch wird. Falsch aber ist die Vorstellung, dies sei allgemein und regelmäßig der Fall.

<sup>2</sup> Entsprechend der steigenden Bedeutung supranationaler Gebilde wie EU und NATO beginnt sich auch die „kulturelle Identität“ zu internationalisieren. „Der Westen“ oder „die westlichen Werte“ nehmen eine ähnliche Stellung ein wie das „deutsche“ oder „französische“ Wesen. Allerdings wage ich zu bezweifeln, dass die politische Denkform „kulturelle Identität“ von ihrem nationalen Boden abgelöst werden kann. Die politisch-kulturelle Identität ist aufs Ganze gesehen und für absehbare Zeit vor allem eine nationale.

gegeben: ein Ding“ (Sartre 1994, S. 19 f.). Die eine solche Identität tragende Haltung ist zutiefst irrational: „Der Antisemit hat den Haß gewählt, weil der Haß ein Glaube ist; er hat zuerst gewählt, Wörter und Vernunftgründe zu entwerfen.“ Statt zu argumentieren, hat er „gewählt, furchterregend zu sein. Man darf ihn nicht reizen. [...] in den Augen der anderen sieht er sein furchterregendes Bild, und er passt dem seine Worte und Gesten an. Dieses äußere Bild befreit ihn davon, seine Persönlichkeit in sich selbst zu suchen [...]“ (ebd., S. 16).

Die Alternative zu einer politischen Identität, die auf Verdinglichung, Irrationalität und Feindseligkeit beruht, besteht in der Identität des Citoyens. Sie unterstellt sich universalistischen Prinzipien und weiß, dass sich jedes bestimmte Kollektiv als Teil der Menschheit bewähren muss. Man darf sich keinen Illusionen hingeben, dass diese Konzeption unter den Bedingungen eines ungeheuren Macht- und Wohlstandsgefälles sehr überzeugend wäre. Trotzdem: Nur die kollektive politische Identität ist gerechtfertigt, welche die Grundrechte ernst nimmt und weiß, dass ihre Konkretisierung und Realisierung im Fluss ist. Sie ruht nicht auf dem, was man besitzt oder zu besitzen meint, sondern auf dem, was man zu verwirklichen versteht. Das Wort „Verfassungspatriotismus“ scheint diese Einstellung nicht zu treffen, denn die Verfassung enthält abstrakte Prinzipien, die leicht fetischisiert werden können. Eine legitime Identität kann das Gemeinwesen aber erst stiften, wenn diese Prinzipien als verwirklicht konkret erlebt werden können.

Die gemeinte Art der politischen Identität lässt sich mithilfe eines Autors charakterisieren, den die Schulbuchweisheit mit einem Nationalismus verknüpft, den er selbst verabscheut hätte. Herder schreibt: „Nicht, was das Vaterland einst war, sondern was es jetzt ist, können wir an ihm achten und lieben. Dies also kann [...] nur seine Einrichtung, die gute *Verfassung* sein, in welcher wir mit dem, was uns das Liebste ist, gern [...] leben mögen.[...] moralisch schätzen wir uns in einem Staat glücklich, in dem wir bei einer gesetzmäßigen Freiheit und Sicherheit vor uns selbst nicht erröten, unsere Mühe nicht verschwenden, uns und die Unsrigen nicht verlassen sehen [...]“ (Herder 1982, S. 139 f.). Es versteht sich von selbst, dass wir von denjenigen, die wir aufnehmen, erwarten dürfen, dass sie unsere gesetzmäßigen Freiheiten und unsere Sicherheit nicht bekämpfen, sondern akzeptieren.

**„Die Ursachen bekämpfen!“** | Die vierte Parole, mit der wir uns nun abschließend beschäftigen, lautet: Wir müssen die Ursachen der Flucht bekämpfen. Auch diese Parole ist unbestreitbar richtig, verkehrt sich aber leicht ins Falsche, zum Beispiel wenn sie als Alternative zur Hilfe in der Not ausgegeben wird. Im Munde der meisten Politiker ist diese Parole schlicht unglaublich. Sie lenkt davon ab, dass die Politik der führenden Industrienationen in hohem Maße, wenn auch nicht ausschließlich, für die Fluchtursachen verantwortlich ist. Sie erzeugt Elend und Instabilität durch neoliberale Weltwirtschaftspolitik und militärischen Interventionismus. Für die erste Kategorie möchte ich ein Beispiel aus Schwarzafrika anführen. „In Niger, einem Land von Hirten und Viehzüchtern mit über 20 Millionen Stück Vieh, hat der IWF [...] die Privatisierung des Nationalen Veterinäramts verlangt. Seither müssen die Viehzüchter für Impfstoffe, Vitamine und Antiparasitika, die sie zur Behandlung ihrer Tiere brauchen, völlig überhöhte Preise an die transnationalen Konzerne bezahlen. Die Folge? Zehntausende Familien haben ihre Viehbestände verloren. Heute fristen sie ein armseliges Leben in den Elendsvierteln der großen Küstenstädte [...] Wo der IWF durchgreift, schrumpfen die Felder [...] Die Subsistenzlandwirtschaft stirbt“ (Ziegler 2013, S. 161). Ein anderes Beispiel sind die Freihandelsabkommen, die afrikanischen Ländern durch die EU aufgezwungen wurden. Sollten sich die Anpassungsprogramme an die Dogmen der neoliberalen Eliten und die Interessen der westlichen Wirtschaften nicht ohne Gewaltausbrüche bewerkstelligen lassen, stehen die bekannten Mittel militärischer Intervention zur Verfügung, die einen eigenständigen Beitrag zur Vervielfachung der Flüchtlinge liefern.

Nehmen wir das Beispiel Syrien, einen Staat, den die EU und die USA bis zum Ausbruch des Bürgerkriegs 2011 als Feind behandelten. Grund war die Beziehung von Syrien zur Hisbollah im Libanon und zum Iran. Das hinderte die USA nicht, im ersten Krieg gegen den Irak 1990 auf syrische Hilfe zurückzugreifen. Es hinderte die EU nicht, Syrien in die sogenannte Euro-Mediterrane Partnerschaft einzubeziehen. Zwar hat Syrien das Abkommen, das ihm im Jahre 2009 offeriert wurde, nicht unterzeichnet, aber die syrische Wirtschaft, die seit Jahrzehnten als Staatssozialismus organisiert war, hat sich seit den 1990er-Jahren auf den Weg einer Liberalisierung begeben. Diese Liberalisierung schuf einerseits eine „neue Bourgeoisie“,

die bis heute das Regime stützt, andererseits eine Verarmung, die zu sozialen Spannungen führen musste. „Die gesellschaftliche Dynamik ist seit dem Jahr 2000 durch die weiter wachsende soziale Ungleichheit gekennzeichnet. Hohe Arbeitslosigkeit, Unterbeschäftigung bei schlechten Löhnen und prekäre Arbeitsbedingungen prägen das Bild [...] Die Reformen, die die staatlichen Subventionen bei Grundnahrungsmitteln und Energie abbauen, sind für diese Entwicklung in hohem Maß verantwortlich“ (Eckelt 2011, 101 f.).

Eine zusätzliche Dynamik erfuhr die Polarisierung der syrischen Gesellschaft durch die Flucht vieler Iraker nach dem zweiten Irakkrieg 2003, der mit dem Sturz *Saddam Husseins*, der Auflösung der Baath-Partei und der Ausgrenzung hunderttausender sunnitischer Muslime endete. Bis 2009 flüchteten etwa 1,5 Millionen Iraker nach Syrien. Das entspricht bei rund 20 Millionen syrischen Einwohnern 7,5 Prozent der Gesamtbevölkerung. Auf bundesdeutsche Verhältnisse übertragen würde dies bedeuten, dass wir in sechs Jahren sechs Millionen Flüchtlinge aufnehmen müssten.

**Schlussbetrachtung** | Das Beispiel Syrien zeigt, wie die beiden Geißeln, mit denen „der Westen“ die Welt überzieht, der Freihandel und die militärische Intervention, die Fluchtursachen selber schaffen, die beseitigen zu wollen unsere Politikerinnen und Politiker vorgeben. Wie die Frage des Sozialstaats und der kollektiven Identität weist uns auch dieser vierte Punkt auf die beunruhigende Tatsache hin, dass die Missstände im Kontext eines Ganzen stehen, gegen das man erst angehen kann, wenn man sein Funktionieren begriffen hat. *Horkheimer* hatte recht: Man muss auf den Zusammenhang der einzelnen Probleme mit dem allgemeinen Leben der Gesellschaft dringen und als Ziel die vernünftige Organisation des gesellschaftlichen Ganzen im Auge haben. Zwar verlangen Fluchtbewegungen wie die der letzten Monate ein Handeln in der Gegenwart, das sich durch das, was sonst alles zu tun wäre, nicht ablenken lässt. Dennoch ist es falsch, den Kontext von Sozialstaatsrückbau, nationalem oder auch „westlichem“ Kulturalismus, globalem Wirtschaftsliberalismus und militärischem Interventionismus auszublenden. Ein klares Bewusstsein dieser Zusammenhänge ist auch für die richtige Antwort auf die unaufschiebbaren Forderungen der Gegenwart von der Sache her gefordert.

**Professor Dr. Hans-Ernst Schiller** lehrt Sozialphilosophie und -ethik im Fachbereich Sozial- und Kulturwissenschaften der Hochschule Düsseldorf.  
E-Mail: [hans-ernst.schiller@hs-duesseldorf.de](mailto:hans-ernst.schiller@hs-duesseldorf.de)

## Literatur

- Decker**, Oliver: Narzisstische Plombe und sekundärer Autoritarismus. In: Decker, Oliver; Kiess, Johannes; Brähler, Elmar (Hrsg.): Rechtsextremismus der Mitte und sekundärer Autoritarismus. Gießen 2015, S. 21-33
- Decker**, Oliver et al.: Economic Prosperity as „Narcissistic Filling”: A Missing Link Between Political Attitudes and Right-wing Authoritarianism. In: International Journal of Conflict and Violence 1/2013, pp. 135-149
- Eckelt**, Marcus: Syrien im internationalen System. Berlin 2011
- Fritzsche**, Karl Peter: Menschenrechte. Paderborn 2004
- Hegel**, Georg Wilhelm Friedrich: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Frankfurt am Main 1970
- Herder**, Johann Gottfried: Briefe zu Beförderung der Humanität (5. Sammlung 1795). In: Herder, Johann Gottfried: Werke, Band 5. Berlin und Weimar 1982, S. 43-237
- Hobsbawm**, Eric: Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780. Frankfurt am Main 1991
- Horkheimer**, Max: Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie (1940). In: Gesammelte Schriften, Band 4. Frankfurt am Main 1988, S. 332-351
- Kant**, Immanuel: Metaphysik der Sitten (1798). Stuttgart 1990
- Kant**, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785). Stuttgart 2012
- Koller**, Peter: Einwanderungspolitik im Kontext internationaler Gerechtigkeit. In: Chwaszcza, Christine; Kersting, Wolfgang (Hrsg.): Politische Philosophie der internationalen Beziehungen. Frankfurt am Main 1998, S. 449-466
- Margalit**, Avishai: Politik der Würde. Frankfurt am Main 1999
- Sartre**, Jean Paul: Überlegungen zur Judenfrage. Reinbek 1994
- Sen**, Amartya: Die Identitätsfalle. München 2010
- Twister** (Bettina Hammer): Flüchtlinge willkommen – als Spielball der Ausbeutung. In: <http://www.heise.de/tp/artikel/46/46072/1.html> (veröffentlicht 2015, abgerufen am 4.2.2016)
- Ziegler**, Jean: Wir lassen sie verhungern. Die Massenvernichtung in der Dritten Welt. München 2013