

A. BENK

## Asylrecht als Menschenrecht – und die Grenzen kommunitaristischer Argumentation<sup>1</sup>

Bereits seit einigen Jahren wird in der philosophischen und auch theologischen Ethik der Kommunitarismus stark diskutiert (vgl. auch Th. Hausmanning, *Solidarität und Kommunitarismus*, in: ThG 41 [1998] 2–13). Inzwischen gewinnen kommunitaristische Argumente auch in der politischen Auseinandersetzung an Bedeutung; ein Beispiel ist die in Deutschland anhaltend geführte Debatte um das Recht auf Asyl. Indem Kommunitaristen den Rückbezug von ethischen Normen auf eine bestehende Gemeinschaft mit ihren gelebten Werten und ethischen Überzeugungen verlangen, können sie mit dem Vorteil aufwarten, dass diese ethischen Normen weitgehend akzeptiert werden und durchgesetzt werden können. Zugleich aber entsteht die Frage, ob die gelebten Werte einer bestehenden Gemeinschaft tatsächlich uneingeschränkt als wertvoll anzusehen sind, oder ob es sich nicht um den Ausdruck eines – vielleicht geschickt kaschierten – Gruppenegoismus handelt. Dieser fundamentalen Infragestellung des Kommunitarismus geht der Autor des folgenden Beitrages am Beispiel des Menschenrechtes auf Asyl nach. – Dr. Andreas Benk promoviert in Tübingen bei Prof. Dr. Alfons Auer. Seit 1994 lehrt er an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg im Fach Kathol. Theologie/Religionspädagogik und seit 1999 als Privatdozent an der Universität Tübingen (Abteilung für philosophische Grundfragen der Theologie). Derzeit vertritt er ebenfalls eine Professur an der Universität Dortmund. Seit 1990 arbeitet er in den Asylarbeitskreisen in Bad Wimpfen und Sinsheim mit. Publikationen u. a.: *Skeptische Anthropologie und Ethik. Die Bedeutung der philosophischen Anthropologie Helmut Plessners für die theologische Ethik*, Frankfurt a. M. 1987; *Moderne Physik und Theologie. Voraussetzungen für den gegenwärtigen Dialog*, Mainz 2000; *Physik unterwegs zur Metaphysik?*, in: StdZ 120 (1995) 663–676; *Sieben Thesen zum Kirchenasyl. Die Situation von Flüchtlingen in Deutschland als Herausforderung für christliche Gemeinden*, in: Informationen des Arbeitskreises Asyl Baden-Württemberg 8 (1996) 87–90.

Die „Liberalismus-Kommunitarismus-Kontroverse“ bewegt die politische Philosophie in Nordamerika seit Anfang der 80er Jahre. Zehn Jahre später fand diese Kontroverse dann auch in Deutschland Beachtung und war Anlass zahlreicher philosophischer Kolloquien, Symposien und Publikationen. Während sich die philosophische Debatte in den USA bereits wieder erschöpft, ist nun eine theologische Rezeption kommunitaristischer Gedanken feststellbar.<sup>2</sup> Aber weiß man, auf was man sich damit einlässt? Wer sich in philosophischen Lexika über „den Kommunitarismus“ informieren wollte, sah sich noch Mitte der 90er Jahre enttäuscht – oder auf eine kleine Gruppe praktisch engagierter Sozialisten anfangs des 19. Jahrhundert verwiesen, die gelegentlich als Kommunitarier bezeichnet wurden.<sup>3</sup> Erst ab dem Jahr 1997 hielt das Stichwort „Kommunitarismus“ in neuer

<sup>1</sup> Am 22. 11. 1999 gehaltene Antrittsvorlesung an der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Tübingen.

<sup>2</sup> Vgl. den kritischen Literaturbericht von E. Arens, *Kirchlicher Kommunitarismus*, in: *Theologische Revue* 94 (1998), 487; vgl. ferner D. Fergusson, *Communitarism and Liberalism: towards a Convergence?* in: *Studies in Christian Ethics* 10 (1997), 32; E. Wällmann, *Religion gefordert. Kommunitarismus und Kirche*, in: *Zeichen der Zeit – Lutherische Monatshefte* 1 (1998, Heft 10) 18f.

<sup>3</sup> Vgl. H. J. Sandkühler (Hg.), *Europ. Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, Hamburg 1990.

Bedeutung Einzug in alle Neuauflagen einschlägiger Lexika.<sup>4</sup> Die entsprechenden Artikel zeigen freilich auch, dass mit „Kommunitarismus“ eine bunte Palette unterschiedlicher Positionen der politischen Philosophie bezeichnet wird und es keineswegs ausgemacht ist, wer alles den „Kommunitaristen“ oder „Kommunitariern“ zugerechnet werden darf.

### Von der Kritik am Liberalismus zur kommunitaristischen Bewegung

Als *Ausgangspunkt* der Kontroverse gilt aber meist die Kritik Michael Sandels an liberalen politischen Theorien im Allgemeinen und insbesondere an John Rawls 1971 veröffentlichtem Werk „Eine Theorie der Gerechtigkeit“<sup>5</sup>, das schon heute zu den klassischen Texten der politischen Philosophie gezählt wird.

Rawls Anliegen ist es, Kriterien zu finden, die eine staatliche Gemeinschaft als *gerecht* ausweisen können. Dazu greift er auf das vertragstheoretische Modell der neuzeitlichen politischen Philosophie zurück. In einer hypothetischen Ursprungssituation einigen sich alle Beteiligten auf die Gerechtigkeitsprinzipien, die ihrer Gemeinschaft zugrundegelegt werden sollen. Um zu gewährleisten, dass diese Einigung unter fairen Bedingungen geschieht, soll sie sich unter einem „Schleier des Nichtwissens“ vollziehen: Es zählt darum nach Rawls zu den wesentlichen Eigenschaften der fiktiven Ausgangssituation, „dass niemand seine Stellung in der Gesellschaft kennt, [...] ebensowenig sein Los bei der Verteilung natürlicher Gaben wie Intelligenz oder Körperkraft“ (29). Rawls nimmt „sogar an, dass die Beteiligten ihre Vorstellung vom Guten und ihre besonderen psychologischen Neigungen nicht kennen“ (ebd.). Damit soll verhindert werden, dass die gesuchten für alle verbindlichen Prinzipien nur auf einer *bestimmten* Weise menschlichen Glücks beruhen; denn Gerechtigkeitsprinzipien können für Rawls nicht mit konkreten Vorstellungen vom guten Leben begründet werden, wie sie etwa in einer Gemeinschaft realisiert sind.

Kommunitarier wie Sandel kritisieren an Rawls Theorie, dass sie von fiktiven vereinzelt Subjekten ausgehe und daher der konkreten Lebenswirklichkeit nicht gerecht werden könne. Mit Rawls Verfahren gefundene Gerechtigkeitsprinzipien bleiben ihres Erachtens abstrakt und wirkungslos. Sie verweisen demgegenüber darauf, dass für die Verwirklichung von Gerechtigkeit das Vorhandensein lebendiger gemeinschaftlicher Umfelder die Voraussetzung sei. Solche sozialen Kontexte beinhalten ein gemeinsames Ethos, gemeinsame Vorstellungen vom guten Leben und gemeinsame Sinnoptionen. Kommunitarier versuchen nicht wie Rawls von einem möglichst neutralen Ort aus Gerechtigkeit zu begründen, sondern sie richten den Blick zuerst auf die sittlichen Maßstäbe, die in einer Gemeinschaft bereits anerkannt sind.

Trotz der großen Bandbreite unterschiedlicher Positionen, die von Kommunitariern wie Charles Taylor, Michael Sandel, Alasdair MacIntyre oder Michael Walzer im Einzelnen vertreten werden, lässt sich nach Rainer Forst eine zentrale kommunitaristische These formulieren: Der „Kontext der Gerechtigkeit“ muss demnach eine Gemeinschaft sein, die in ihrer Identität „einen normativen Horizont bildet, der für die Identität ihrer Mitglieder und damit für die Normen des Gerechten konstitutiv ist. Nur *innerhalb* dieses Wertehorizontes ist es möglich, Fragen der Gerechtigkeit zu stellen und damit zu

<sup>4</sup> Entsprechende Artikel erschienen 1997 im „Lexikon der Ethik“ (hg. v. O. Höffe) u. im „Philosophielexikon“ (hg. v. A. Hügli u. P. Lübcke), 1998 im „Wörterbuch der philosophischen Begriffe“ (hg. v. A. Regenbogen u. U. Meyer) u. 1999 im „Metzler-Philosophie-Lexikon“ (hg. v. P. Precht u. F.-P. Burkard).

<sup>5</sup> J. Rawls, Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a. M. 1996.

beantworten, was für die Gemeinschaft vor dem Hintergrund ihrer Wertungen und ihres Selbstverständnisses gut ist und gelten soll.“<sup>6</sup>

Längst hat die Kommunitarismusdebatte das Terrain eines rein akademischen Diskurses verlassen. Inzwischen bezeichnet Amitai Etzioni in seiner Programmschrift „Die Entdeckung des Gemeinwesens“<sup>7</sup> den Kommunitarismus so pauschal wie nichtssagend als „eine Bewegung für eine bessere moralische, soziale und politische Umwelt“ (277), deren Wurzeln er bis ins Alte und Neue Testament zurückverfolgt (XII). Etzioni gibt anhand zahlreicher Einzelbeispiele Ratschläge bezüglich kommunitärer Familie, Schule und Politik, zitiert zustimmend die Beschreibung des Kommunitarismus als „Mix aus Predigt, Bekräftigung alter Werte, politischer Kampagne und sozialer Bewegung“ (288) und appelliert an seine Leser: „Werden Sie Kommunitarier: Werden Sie Teil unserer Bewegung.“ (22) Der Wunsch, mit dazuzugehören, Teil der Bewegung und nicht ausgeschlossen zu sein, ersetzt hier die Argumentation. Gleichwohl scheint die kommunitaristische Welle auch bei uns mittlerweile ihren Höhepunkt überschritten zu haben.

Michael Walzer betrachtet freilich die kommunitaristische Kritik am Liberalismus als „ein in Abständen zuverlässig wiederkehrendes Attribut von liberaler Politik und Gesellschaftsorganisation“. Es klingt geradezu bedrohlich, wenn er dabei nicht ausschließen mag, dass „es eines Tages zu einem umfassenden Wandel kommt [...], welcher den Liberalismus und seine Kritiker gleichermaßen überflüssig werden lässt“<sup>8</sup>. Ehe darum für diesmal die kommunitaristische Kritik verabschiedet wird, soll im Folgenden auf einen Aspekt kommunitaristischer Argumentation hingewiesen werden, der *jede* Wiederkehr dieser Kritik als riskant erscheinen lässt. Daraus ergibt sich auch, dass bei der theologischen Rezeption kommunitaristischer Gedanken Vorsicht geboten ist.

Die Kommunitarismusdebatte ging in Deutschland fast zeitgleich mit einer erbittert geführten Asyldebatte einher. Während Monat für Monat Tausende Menschen aus aller Welt in Deutschland Zuflucht suchten, pflegten Kommunitarier ein Gemeinschaftsdenken, das die Zugehörigkeit zu einer politischen Gemeinschaft bereits *voraussetzt* und zugleich die Abstraktheit universaler Menschenrechte beanstandet. Die Koinzidenz von Kommunitarismusdebatte und Asyldebatte ist kein Zufall. Im Folgenden wird sich zeigen: Kommunitaristische Argumentation *kann* zu dem Versuch benutzt werden, eine restriktive Asylpolitik ethisch zu legitimieren. Dies belegen auch deutlich kommunitaristisch beeindruckte Äußerungen des Bundesinnenministers Otto Schily, der im Herbst 1999 das bereits 1993 eingeschränkte deutsche Asylrecht als „unhaltbar“ bezeichnete und dessen Rang als Grundrecht in Frage stellte.<sup>9</sup>

Michael Walzer zählt zu den wenigen, die sich vergleichsweise früh den ethischen Fragen stellten, die mit der Aufnahme von Flüchtlingen verbunden sind. Der in Princeton am *Institute of Advanced Study* lehrende politische Philosoph gilt als einer der führenden und

<sup>6</sup> R. Forst, Kontexte der Gerechtigkeit, Frankfurt a. M. 1994, 14f.

<sup>7</sup> A. Etzioni, Die Entdeckung des Gemeinwesens, Stuttgart 1995.

<sup>8</sup> M. Walzer, Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus, in: A. Honneth (Hg.), Kommunitarismus, Frankfurt a. M. 1993, 157.

<sup>9</sup> Vgl. Das Asylrecht läßt sich nicht halten. Gespräch mit Bundesinnenminister Otto Schily, in: DIE ZEIT, 28. 10. 1999 (Nr. 44), 3. Zum Interesse der Politik am Kommunitarismus vgl. O. Kallscheuer, Pluralismus – Universalismus – Hermeneutik, Nachwort in: M. Walzer, Lokale Kritik – globale Standards, Hamburg 1996, 213f., sowie H. Bedford-Strohm, Vorrang für die Schwachen, in: Ev. Komm. 29 (1996), 654.

profiliertesten Theoretiker in der „Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte“ und ist in Deutschland durch zahlreiche Buchpublikationen präsent. Es sei dabei dahingestellt, ob man ihn als „wohl wichtigste[n] Kommunitarier“<sup>10</sup> betrachtet oder doch in die liberale Tradition einordnet und seine Position als „kommunitären Liberalismus“<sup>11</sup> bezeichnet. Gegenüber Etzioni geht Walzer jedenfalls auf deutliche Distanz und bezichtigte dessen Ansinnen kürzlich sogar der „Ideologie“.<sup>12</sup> Umso schwerer wiegt, wenn im Folgenden selbst bei Walzers Überlegungen bezüglich der Aufnahme asylsuchender Flüchtlinge die Grenzen und Risiken kommunitaristischer Argumentation deutlich gemacht werden können.

### Michael Walzer: Durch Interpretation zur Gerechtigkeit

Walzer unterscheidet drei unterschiedliche Wege, Ethik zu betreiben: *erstens* den *Weg der Entdeckung*, der am besten aus der Religionsgeschichte bekannt sei: Der Mensch verstehe sich hier nur als der Entdecker geoffenbarter Moralgesetze; *zweitens* den *Weg der Erfindung*, der – wie bei Rawls – meist mit dem Entwurf eines Verfahrens beginne, das gerechte Lösungen ermöglichen soll. Beide Wege beurteilt Walzer als Fluchtversuche vor der alltäglich begegnenden Welt, die doch bereits eine moralische Welt sei. Er favorisiert darum einen *dritten Weg*: den *Weg der Interpretation*: „Wir müssen von dort beginnen, wo wir bereits stehen. Wo wir jedoch stehen, das ist stets bereits ein *irgendwie wertvoller Ort (some place of value)*.“<sup>13</sup> „Was wir tun, wenn wir moralisch argumentieren“, so Walzer weiter, „besteht darin, eine Bestandsaufnahme der bereits existierenden Moral vorzunehmen. Und diese Moral verpflichtet uns kraft der Autorität ihres Vorhandenseins.“<sup>14</sup> Diesen Weg der Interpretation beschreitet Walzer auch schon in seinem 1983 veröffentlichten Hauptwerk „Sphären der Gerechtigkeit“<sup>15</sup>: Er vertrete eine Morallehre, so schreibt er hier, die sich „auf vorherrschende Deutungen im Hier und Jetzt stütz[e]“ (14).

Walzer befasst sich in den „Sphären“ auch mit der ausgesprochen liberalen ethischen Forderung nach einem Menschenrecht auf Asyl. Walter Reese-Schäfer, der 1997 eine umfassende Arbeit über den neueren europäisch-nordamerikanischen Diskurs zur politischen Ethik vorgelegt hat, bezeichnet Walzers Konzept sogar insgesamt als „eine konsequente Interpretation liberaler Grundsätze auf kommunitarischer Basis“<sup>16</sup>, Walzer „[verteidige] die liberale Position mit kommunitarischen Argumenten“.<sup>17</sup> Dies gilt es im Folgenden zu überprüfen: Gelingt es Walzer tatsächlich, das Menschenrecht auf Asyl auf kommunitaristischer Basis angemessen zu interpretieren? Lässt sich diese universale Norm zuverlässig „auf vorherrschende Deutungen im Hier und Jetzt stütz[en]“?

<sup>10</sup> W. Reese-Schäfer, Was ist Kommunitarismus? Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1995, 12.

<sup>11</sup> O. Kallscheuer, Ein amerikanischer Gesellschaftskritiker, Nachwort in: M. Walzer, Kritik und Gemeinsinn, Frankfurt a. M. 1993, 127.

<sup>12</sup> M. Walzer, Ich will Politik nicht durch Philosophie ersetzen, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 47 (1999), 148.

<sup>13</sup> M. Walzer, Kritik und Gemeinsinn, Frankfurt 1993, 26.

<sup>14</sup> Ebd. 31.

<sup>15</sup> M. Walzer, Spheres of Justice, New York 1983; im Folgenden zitiert nach der deutschen Ausgabe: Sphären der Gerechtigkeit, Frankfurt a. M. 1998.

<sup>16</sup> W. Reese-Schäfer, Grenzgötter der Moral, Frankfurt a. M. 1997, 524.

<sup>17</sup> Ders., Was ist Kommunitarismus? Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1995, 121.

Walzer versucht in den „Sphären“ – wie Rawls, von dem er sich aber deutlich distanziert (24) – die Frage zu beantworten, aufgrund welcher Prinzipien *innerhalb* einer politischen Gemeinschaft Gerechtigkeit realisiert werden kann. Ehe er zu diesem Zweck darlegt, nach welchen gerechten Regeln die verschiedenen Güter einer Gemeinschaft verteilt werden sollen, befasst er sich vorgängig mit den Kriterien, die den *Zugang* zu dieser Gemeinschaft regeln sollen: denn „das erste und wichtigste Gut“, so Walzer, „das wir aneinander zu vergeben und zu verteilen haben, ist Mitgliedschaft in einer menschlichen Gemeinschaft“ (65). „Konkret heißt das“, so Walzer, „dass wir als Bürger eines [...] Landes folgende Fragen zu beantworten haben: Wem gewähren wir Aufnahme? Soll unser Land ohne irgendwelche Aufnahmebeschränkungen jedem offenstehen? Dürfen oder können wir unter den Bewerbern auswählen? Welches sind die richtigen Kriterien für die Vergabe der Mitgliedschaft?“ (66)

Diese Fragen stellen sich verschärft, wenn es sich nicht um normale Einwanderer, sondern um Flüchtlinge handelt: „Wenn ihr mich nicht aufnehmt“, so sagen Opfer von politischer oder religiöser Verfolgung, „dann werde ich von denen, die in meinem eigenen Land herrschen, getötet, verfolgt oder brutal unterdrückt“ (88f.). Sind darüber hinaus Einwohner eines reicheren Landes, fragt Walzer, „moralisch verpflichtet, Zuwanderer aus ärmeren Ländern aufzunehmen, bis keine überflüssigen Ressourcen mehr da sind?“ (87) Walzer untersucht im Folgenden, ob es für eine staatliche Gemeinschaft eine moralische Verpflichtung zur Aufnahme von Flüchtlingen gibt und wie sich gegebenenfalls diese Verpflichtung durch Interpretation bereits existierender Moralvorstellungen begründen lässt.

### **Verpflichtungen gegenüber Flüchtlingen aufgrund „interner Prinzipien“**

Walzer sieht den Staat in Analogie zu Familie und Verein (76, 78). Familiäre Beziehungen und die Zugehörigkeit zu einem Verein beinhalten bestimmte anerkannte Verpflichtungen gegenüber den Mitgliedern. Walzer zeigt nun, dass für eine staatliche Gemeinschaft entsprechende Beziehungen zu einzelnen Flüchtlingsgruppen bestehen und dass daraus Verpflichtungen gegenüber diesen resultieren. Dies sind für Walzer Verpflichtungen aufgrund „interner Prinzipien“. „Manchen Flüchtlingen gegenüber können wir durchaus die gleichen Verpflichtungen haben wie unseren eigenen Mitbürgern gegenüber. Dies gilt ganz eindeutig für jedwede Gruppe von Personen, die durch unser Zutun, durch unsere Mithilfe zu Flüchtlingen geworden sind.“ (89)

So argumentieren im Übrigen auch Menschenrechtsorganisationen: Deutschland war zum Beispiel an Rüstungsexporten an den Irak beteiligt und ist darum mitverantwortlich für die dortige Situation; dies begründet die Verpflichtung, etwa kurdische Flüchtlinge aus dem Irak aufzunehmen. Sogar bezüglich Armuts- oder Umweltflüchtlingen kann derart argumentiert werden, sofern sich aufgrund weltwirtschaftlicher oder ökologischer Zusammenhänge eine Mitverantwortung Deutschlands für die desolate wirtschaftliche Situation im Herkunftsland der Flüchtlinge begründen lässt.

Nach Walzer kann weiterhin auch „ideologische Nähe“ wegen gleicher Überzeugungen „genauso wie ethnische Verwandtschaft Bindungen auch über politische Grenzen hinweg erzeugen“ (89). Dies zeigt, dass sich Walzers Ansatz, der derartige anerkannte „interne Prinzipien“ benutzt, auf ganz verschiedene Flüchtlingsgruppen anwenden lässt. Wenn es sich aber nicht mehr nur um einzelne, sondern um sehr viele Menschen handelt? Wenn die Zahl der Flüchtlinge wächst, so stellt nun Walzer fest, „und wir genötigt sind, unter

den Opfern auszuwählen, dann wird – legitimerweise – *die jeweils engere Beziehung zu unserer eigenen Lebensweise als Kriterium dominieren*“ (90).<sup>18</sup> „Gemeinschaften müssen Grenzen haben“, so Walzer weiter, „und wie immer sie diese Grenzen im Hinblick auf Territorium und Ressourcen definieren, in Bezug auf die Bevölkerung werden sie von einem Gefühl der Verwandtheit und der Gegenseitigkeit bestimmt. An dieses Gefühl müssen Flüchtlinge appellieren. Es ist ihnen dabei Erfolg zu wünschen; und dennoch gibt es Fälle, in denen sie mit Blick auf einen bestimmten Staat kein Anrecht auf diesen Erfolg haben“ (90) – sie haben kein Recht auf Asyl in diesem Staat, weil sich keine quasi-verwandtschaftliche Beziehung zu den Asylsuchenden konstruieren lässt. Verdient aber ein Asylrecht noch diesen Namen, das ein Staat einem Flüchtling allenfalls anderswo, aber nicht innerhalb der eigenen Grenzen zugesteht? Die Aufnahme von Flüchtlingen wird bei Walzer jedenfalls nicht als *Recht* begründet, sondern als *Gnadenakt*, der aus Perspektive der Flüchtlinge von diversen Zufälligkeiten abhängt. Wenn der Appell der Flüchtlinge die Gefühle einer staatlichen Gemeinschaft nicht zu rühren vermag, müssen sie es anderswo versuchen.

Halten wir kurz inne: Walzer versucht, die Verpflichtung zur Aufnahme von Flüchtlingen durch Interpretation innerhalb der Gemeinschaft bereits vorfindlicher Moralvorstellungen zu begründen. Von diesen anerkannten Vorstellungen aus leitet er verpflichtende Bindungen zwischen bestimmten Gruppen von Asylsuchenden und der aufnehmenden Gemeinschaft ab. Wie gesehen können das *bei Walzer* zwar für die Flüchtlinge nur schwer kalkulierbare, aber unter Umständen doch sehr weitreichende Verpflichtungen sein. Wenn freilich das innerhalb einer Gemeinschaft akzeptierte Ethos zur Grundlage gewählt wird, um im Anschluss daran ethische Normen zu gewinnen, könnte in der Asylfrage das Ergebnis auch in einer ganz anderen Richtung als bei Walzer gefunden werden. Gerade weithin anerkanntes Familienethos kann, auf den Staat übertragen, zur nationalen Rücksichtslosigkeit führen: Brechts guter Mensch von Sezuan, Shen Te, verändert als Mutter aus Verantwortung gegenüber ihrem kleinen Sohn ihre ursprüngliche Haltung gegenüber ihren Mitmenschen. Ihrem Kind sagt sie nun: „Zu dir will ich gut sein und Tiger und wildes Tier zu allen andern, wenn's sein muss. Und es muss sein.“<sup>19</sup> In Analogie zu *solchem*, durchaus imponierendem Familienethos können nationale oder europäische Interessen eine rigorose Asylpolitik und eine „Festung Europa“ rechtfertigen.<sup>20</sup> Es ist nicht ersichtlich, wie sich eine kommunitaristische Argumentation, die sich ausschließlich auf das in einer politischen Gemeinschaft jeweils anerkannte Ethos bezieht, gegen solche Folgerungen abgrenzen könnte.

Als die evangelische Kirchengemeinde in Bad Wimpfen einer von der Abschiebung bedrohten kurdischen Familie Kirchenasyl gewährte, gingen im Pfarrhaus auch eine Reihe anonymer Briefe ein; in einem hieß es knapp: „Der Nächste ist für mich die Familie, Verwandte und das eigene Volk – nicht der Fremde.“<sup>21</sup> Wieder ist nicht zu sehen, wie sich kommunitaristische Argumentation wirksam gegen solche Kurzschlüsse verwahren kann.

<sup>18</sup> Im Originaltext heißt es hier: „[...] we will look rightfully, for some more direct connection with our own way of life“.

<sup>19</sup> B. Brecht, *Der gute Mensch von Sezuan*, Frankfurt a. M. 201975, 104.

<sup>20</sup> Vgl. W. Reese-Schäfer, 1997, a. a. O. (Anm. 16), 459f.

<sup>21</sup> Heilbronner Stimme vom 26. 4. 1997.

## Historischer Kontext der Kommunitarismusdebatte

An dieser Stelle gilt es zudem den besonderen historischen Kontext der Kommunitarismusdebatte in Deutschland zu bedenken. Da liberale und demokratische Grundsätze in der Tradition der US-amerikanischen „Community“ vergleichsweise fest verwurzelt sind, ist das Bedeutungsfeld dieses Wortes dort überwiegend positiv besetzt.<sup>22</sup> In Deutschland ist „Gemeinschaft“ dagegen ein höchst umstrittener Begriff geworden: Bereits im Jahr 1887 beschrieb Ferdinand Tönnies – keineswegs wertfrei – den Gegensatz von „Gemeinschaft und Gesellschaft“.<sup>23</sup> Gemeinschaft gründe in familiären Strukturen und sei durch Eintracht, Sitte und Religion gekennzeichnet (289); die sich historisch daraus entwickelnde Gesellschaft sieht Tönnies in der Großstadt realisiert: hier sei „ein Jeder für sich allein, und im Zustande der Spannung gegen alle Übrigen“ (46). Um wieder sittliche Mächte und sittliche Menschen wachsen zu lassen, müsste sich der Staat entschließen, die Gesellschaft zu vernichten, schreibt Tönnies (287).

Im Jahr 1923 sah sich dann Helmut Plessner aber veranlasst, Vorbehalte gegenüber einem ideologisch missbrauchten Gemeinschaftsbegriff zu anmelden, an die „Grenzen der Gemeinschaft“ zu erinnern und ausdrücklich eine sogenannte „Gemeinschaftsmoral“ zurückzuweisen. Im Zeichen des „Idol[s] der Gemeinschaft“, so schreibt Plessner, „sind Armeen entstanden und Tausende zum Sterben bereit“. Der Machthaber bediene sich der Macht dieses Idols, um „die eigene Position im Lichte der Sozialdienlichkeit zu erklären“.<sup>24</sup> Dessen ungeachtet musste die Welt bald die „nationalsozialistische Volksgemeinschaft“ und ihre Folgen kennenlernen. Es dauerte freilich nur bis zum Jahr 1969, ehe Arnold Gehlen wieder den „Humanitarismus“, wie er es nannte, attackieren konnte und die Priorität der Menschheit vor dem Staat zurückwies, da man „mit dieser Priorität [...] den Staatstugenden die Wurzeln abgraben [würde], dem Behauptungswillen, der Treue zur eigenen Gründung, der wachsamten Sorgfalt und dem Willen, Grenze und Identität zu behaupten – mit einem Wort: dem Patriotismus“.<sup>25</sup> – Dieser hier nur angedeutete Hintergrund sollte präsent sein, wenn bei uns jetzt wieder über die ethikbegründende Bedeutung von „Gemeinschaft“ diskutiert und eine theologische Rezeption kommunitaristischer Gedanken erwogen wird.

## Das „externe Prinzip“ der gegenseitigen Hilfeleistung

Bislang wurde hier allerdings nur *eine* Argumentationslinie Walzers vorgestellt, seine „kommunitaristische“, die sich allein auf „interne Prinzipien“ stützt. Neben dieser Argumentationslinie findet sich nun bei Walzer (seltsam unverbunden) in den „Sphären“ auch noch die universale – und zwar genau an dem Punkt, an dem sich das Asylrecht kommunitaristischer Begründung entzieht. Walzer stellt die Frage, wie mit Menschen zu verfahren sei, die um Aufnahme bitten und die „Fremde im genuinen Wortsinn“ sind „d. h. Männer und Frauen, denen wir sozusagen zum ersten Mal begegnen. Wir wissen

<sup>22</sup> Vgl. H. Joas, Gemeinschaft und Demokratie in den USA, in: M. Brumlik/Hauke Brunkhorst (Hg.), Gemeinschaft und Gerechtigkeit, Frankfurt a. M., 1993, 49–62.

<sup>23</sup> F. Tönnies, Gemeinschaft und Gesellschaft, Leipzig 1887.

<sup>24</sup> H. Plessner, Grenzen der Gemeinschaft, in: Ders., Ges. Schriften, Bd. V, Frankfurt a. M. 1981, 28.

<sup>25</sup> A. Gehlen, Moral und Hypermoral, Wiesbaden 1981, 92.

<sup>26</sup> J. Rawls, a.a.O. (Anm. 5), 136.

nicht, wer sie sind und wie sie denken, und erkennen in ihnen den Mann und die Frau. Sie sind wie wir, aber sie sind keiner oder keine von uns“ (67).

Walzer bekennt sich an dieser einen Stelle ausdrücklich zu Rawls und der von diesem genannten „natürlichen Pflicht [...] einem anderen zu helfen, wenn er in Not oder Gefahr ist“.<sup>26</sup> Angesichts des absolut *fremden* Flüchtlings versagen kommunitaristische Argumentationsmuster; Walzer greift darum auf übliche liberale Begründungsversuche zurück.

Walzer selbst erkennt, dass *einzig* mit dem universalen Prinzip der gegenseitigen Hilfeleistung die Verpflichtung zur Aufnahme fremder Flüchtlinge begründet werden kann: „Kann eine politische Gemeinschaft Elende und Hungerige, Verfolgte und Staatenlose, mit einem Wort, in Not geratene Menschen, nur einfach deshalb abweisen, weil sie Fremde, Ausländer sind? Und umgekehrt, sind die Bürger eines bestehenden Staates verpflichtet, Fremde aufzunehmen? Nehmen wir an, diese Bürger unterliegen keinen formalen Zwängen; in diesem Fall gibt es nur eins, was sie zu einer Aufnahme verpflichtet: das Prinzip der wechselseitigen Hilfeleistung“ (83). Für Walzer scheint demnach zunächst die Forderung, welche die Opfer politischer und religiöser Verfolgung anzumelden haben, zwingend zu sein, ausdrücklich auch dann, wenn es sich nicht um Einzelfälle handelt, sondern möglicherweise um Millionen Flüchtlinge: „Häufig ist es moralisch einfach unumgänglich, auch große Zahlen von Flüchtlingen aufzunehmen“ (92).

Walzers Dilemma: Einerseits akzeptiert er im Anschluss an Rawls das universale, aber externe Prinzip der wechselseitigen Hilfeleistung, das das Menschenrecht auf Asyl begründet. Andererseits betont Walzer auch, „dass Mitgliedschaft in einer Gemeinschaft nicht durch externe Instanzen vergeben werden kann; Wert und Preis der Zugehörigkeit ergeben sich eindeutig aus internen Entscheidungen“ (62). Trotz der Aufnahmeverpflichtung gegenüber Flüchtlingen bleibt deshalb für Walzer „das Recht, dem Strom Einhalt zu gebieten, ein Konstituens von gemeinschaftlicher Selbstbestimmung“ (92).

Wie verhalten sich nun externe und interne Prinzipien zueinander? Welchen gebührt im Konfliktfall der Vorrang? Was geht letzten Endes vor: nationales Eigeninteresse – oder die Verpflichtung auf universale Menschenrechte? Walzer weicht wiederholt einer Antwort aus, liberal universalistische und kommunitaristisch partikuläre Gedanken stehen bei ihm unvermittelt gegeneinander. Walzers unabgeglichene Aussagen werden zum Teil erklärlich, wenn man bedenkt, dass er das Kapitel über Mitgliedschaft und Flüchtlinge in den „Sphären“ schon zwei Jahre zuvor als eigenständigen Artikel veröffentlicht hatte<sup>27</sup> – damals schien er ein *Recht* auf Asyl noch eher in Erwägung zu ziehen. Diesen Artikel übernahm er mit geringfügigen, aber deutlich die „kommunitaristische“ Argumentationslinie verstärkenden Ergänzungen in die späteren „Sphären“.

Einer der wenigen, aber entscheidenden Sätze, die Walzer *neu* einfügt, ist der Satz, mit dem er jetzt seine Ausführungen über die Aufnahme von Flüchtlingen beschließt. Dieser Satz, der zeigt, welchen bedenklichen Beitrag kommunitaristisches Argumentieren schließlich bezüglich des Asylrechts einbringt, lautet: „Das Prinzip der wechselseitigen Hilfeleistung kann die Aufnahmepolitik, die ihre Basis im jeweiligen Spezialverständnis der Gemeinschaft von sich selbst hat, nur modifizieren, nicht aber von Grund auf umgestalten“ (92).

<sup>27</sup> M. Walzer, *The Distribution of Membership*, in: P. G. Brown/H. Shue, *Boundaries, National Autonomy and its Limits*, Totowa 1981, 1–35.

Sofern diese Aussage *normativ* gemeint ist, besagt sie, dass das externe Prinzip der wechselseitigen Hilfeleistung dem Selbstverständnis der Gemeinschaft untergeordnet ist. Das ursprüngliche Bekenntnis Walzers zu Rawls universalem Prinzip der gegenseitigen Hilfeleistung wäre damit wieder entwertet. Die mehr oder weniger restriktive Asylpolitik eines Staates hat sich letztlich nicht vor einem universalen Menschenrecht zu verantworten, sondern vor dem speziellen Selbstverständnis dieses Staates. Im Rahmen eines Versuchs kommunitaristischer Moralbegründung ist dies nur konsequent – und fatal. Fatal, weil dieses Selbstverständnis durchaus wieder einmal ein nationalistisch oder rassistisch gefärbtes sein könnte.

Sofern diese Aussage aber doch *deskriptiv* gemeint sein sollte, so impliziert Walzers Beschreibung, dass sich Gerechtigkeit gerade dort nicht realisieren lässt, wo sie nur durch eine *grundlegende* Umgestaltung des „Spezialverständnisses der Gemeinschaft von sich selbst“ erreicht werden könnte – das ist nichts anderes als der resignative Verzicht auf die Realisierung von Gerechtigkeit unter Verweis auf die Macht des Faktischen, das ist die Kapitulation der Moral vor der Politik. Aber war es nicht eines der ursprünglichen Anliegen kommunitaristischer Argumentation gewesen, die faktische Wirkungslosigkeit ethischer Prinzipien zu überwinden zu wollen?

### Ungenügen der kritischen Interpretation

Die Frage nach der Begründung ethischer Normen scheint bei Walzer zunächst denkbar einfach gelöst zu sein. Auf externe Begründungen durch universale Prinzipien verzichtet er. Die ethischen Normen müssen nicht erst durch abstrakte Verfahren theoretisch konstruiert oder „erfunden“ werden. Statt dessen wird die vorgefundene Moral einer Gemeinschaft sorgfältig analysiert und entsprechend interpretiert.

Walzer vertritt damit eine Art „hermeneutischer Ethik“. Nach Georg Wieland ist es ein – sich auch hier bestätigender – Mangel dieser Form der Ethik, dass sie es mit ihrem methodischen Instrumentarium nicht vermag, der geschichtlichen Wirklichkeit auf eine argumentativ überzeugende Weise einen leitenden Maßstab des Sittlichen abzugewinnen: „Doch nur wer über einen derartigen Maßstab von Verbindlichkeit verfügt,“ so Wieland, „ist in der Lage, Bestehendes dort, wo es erforderlich ist, auch zu kritisieren.“<sup>28</sup>

Am entscheiden Punkt entlehnt sich Walzer – wie gesehen – *zunächst* diesen Maßstab vom ansonsten kritisierten liberalen Theoretiker Rawls, verwirft ihn dann aber doch wieder, wo er in Konkurrenz zu gemeinschaftsgeprägten Normierungen tritt. Im Unterschied zu Walter Reese-Schäfer kann ich darum bei Walzer nur den *letztlich gescheiterten* Versuch der „Interpretation liberaler Grundsätze auf kommunitaristischer Basis“<sup>29</sup> erkennen. Solange sich kommunitaristische Argumentation allein auf das faktisch vorfindliche Ethos bezieht, kann sie das Asylrecht nicht als *Menschenrecht* verteidigen, sondern nur mehr oder weniger *fragmentarisch* rekonstruieren; und es ist allein von Zufälligkeiten abhängig, ob die nicht rekonstruierbaren Teile nicht gerade die wesentlichen sind.

<sup>28</sup> G. Wieland, Ethik als praktische Wissenschaft, in: L. Honnefelder/G. Krieger (Hg.), Philosophische Propädeutik, Bd. 2, Paderborn u. a. 1996, 19.

<sup>29</sup> W. Reese-Schäfer, 1997, a. a. O. (Anm. 16), 524.

## Asylrecht in der christlichen Sozialethik

Es bedarf nicht erst einer spezifisch christlichen Ethik, um das Asylrecht als universales Menschenrecht zu begründen. Für Ernst Tugendhat genügt dazu schon der Rückgriff auf die „Goldene Regel“, die positiv gewendet fordert, sich den Mitmenschen gegenüber so zu verhalten, wie man erwartet, dass sie sich im entsprechenden Fall auch uns gegenüber verhalten.<sup>30</sup> Doch soll hier daran erinnert werden, dass gerade für die christliche Sozialethik das Asylrecht von ihren traditionellen Prinzipien her verbürgt ist. Gerechtigkeit, die *alle* Menschen einschließt und keine Menschengruppe diskriminiert, gilt nach Franz Furger als Mittelpunkt christlicher Sozialordnung, als „Grundlage aller anderen sozialetischen Prinzipien und Normen“.<sup>31</sup> Diese Gerechtigkeit ist insbesondere Grundlage für das Prinzip der Solidarität, das nach Furger vom „Stärkeren eine stets wache Rücksicht auf die Bedürfnisse und Interessen der Schwächeren“ (138) fordert. Dabei ist solche Solidarität nicht auf die jeweilige staatliche Gemeinschaft begrenzt. Das gemeinsame Wort der Kirchen zu Flucht und Migration aus dem Jahr 1997 spricht ausdrücklich von einem „Weltgemeinwohl, das die ganze Menschheit einschließt und zu weltweiter Solidarität verpflichtet“<sup>32</sup>. An dieser universalen Perspektive ist festzuhalten. Die Interpretation der christlichen Sozialethik etwa als eine Art „kommunitäres Binnenethos“, die ihr das Wohlwollen kommunitaristischer Denker einbringen mag, greift zu kurz.

Wo es darum geht, universale Menschenrechte gegen die Ansprüche partikulärer Gemeinschaften zu verteidigen, stehen heute liberale politische Ethik, christliche Sozialethik *und* *Lehramt* Seite an Seite. Es gibt eine Reihe lehramtlicher Äußerungen, die die Aufnahme von Flüchtlingen eben nicht als Gnadenakt verstehen, sondern unmissverständlich das Menschenrecht auf Asyl einfordern. „Der einem Flüchtling gewährte Schutz ist nicht einfach ein ihm gemachtes Zugeständnis“, heißt es in einem Dokument des Päpstlichen Rates „Cor unum“ aus dem Jahr 1992, der Flüchtling „ist nicht Objekt von Hilfeleistungen, sondern Subjekt von Rechten und Pflichten. Jedes Land hat die Pflicht, die Rechte von Flüchtlingen zu achten und sicherzustellen, dass sie genauso respektiert werden wie die Rechte der eigenen Bürger.“<sup>33</sup> Der Weltkatechismus von 1993 erinnert darüber hinaus „die wohlhabenderen Nationen“ an ihre Verpflichtung, „soweit es ihnen irgend möglich ist, *Ausländer* aufzunehmen, die auf der Suche nach Sicherheit und Lebensmöglichkeiten sind, die sie in ihrem Herkunftsland nicht finden können“ (Nr. 2241). Doch *wie* weit ist es den wohlhabenderen Staaten „irgend möglich“ Flüchtlinge aufzunehmen?

## Grenzen der Aufnahmeverpflichtung

Auch liberale politische Ethiker sind sich mit Michael Walzer einig darin, dass es eine Grenze der Aufnahmeverpflichtung geben darf und geben muss. Politische Gemeinschaf-

<sup>30</sup> Vgl. E. Tugendhat, *Asyl: Gnade oder Menschenrecht?* in: K. Barwig/D. Mieth (Hg.), *Migration u. Menschenwürde*, Mainz 1987, 76–82.

<sup>31</sup> F. Furger, *Christliche Sozialethik*, Stuttgart 1991, 129.

<sup>32</sup> „... und der Fremdling, der in deinen Toren ist.“ Gem. Wort der Kirchen zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht. Hg. v. Kirchenamt der EKD u. dem Sekretariat d. Deutschen Bischofskonferenz in Zusammenarbeit m. der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, Bonn u. a. 1997, 58.

<sup>33</sup> Päpstlicher Rat „Cor unum“, *Flüchtlinge – eine Herausforderung zur Solidarität*, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1992, 12.

ten können auch ein Recht auf Exklusion beanspruchen, d. h. unter Umständen haben sie das Recht, Flüchtlinge abzuweisen.<sup>34</sup> Aber unter *welchen* Umständen? Wo liegt die Grenze der Aufnahmeverpflichtung?

Schon Rawls knüpft die natürliche Pflicht zur wechselseitigen Hilfe an Bedingungen: Verpflichtend sei die Hilfe nur, sofern sie „ohne ungebührliche eigene Gefährdung und Schädigung möglich“<sup>35</sup> ist – aber ab welcher Flüchtlingsquote dürfte sich Deutschland als ungebührlich gefährdet und geschädigt betrachten? Man könnte eine Antwort versuchen, indem man die Bedingung, unter der allein Rawls Ungleichheiten *innerhalb* einer politischen Gemeinschaft für gerechtfertigt erachtet, analog auf die Ungleichheiten *zwischen* den politischen Gemeinschaften anwendet. Der erste Teil von Rawls zweitem Grundsatz fordert (in seiner späteren Formulierung), dass soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten so zu gestalten sind, dass sie „den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen“.<sup>36</sup> Ein überdurchschnittlich wohlhabender Staat müsste entsprechend seinen Wohlstand dadurch rechtfertigen können, dass dieser Wohlstand den ärmsten Staaten unserer Erde den größtmöglichen Vorteil bringt. Deutschland dürfte also – ganz schwach formuliert – frühestens dann aus wirtschaftlichen Gründen keine Flüchtlinge mehr aufnehmen, wenn es durch diese Aufnahme wirtschaftlich so geschwächt würde, dass diese Schwächung den ärmsten Staaten zum Nachteil gereichen würde. Diese ethisch durchaus plausible Forderung mutet angesichts der Realität geradezu absurd an: Infrage steht ja heute nicht, ob der Wohlstand der industrialisierten Länder zum Vorteil der armen und ärmsten Staaten gereicht, sondern inwieweit unser Wohlstand diese Armut *bedingt*.

Auch Peter Singer befasst sich in einer erweiterten Neuauflage seiner „Praktische[n] Ethik“<sup>37</sup> mit dem Asylrecht und seiner Grenze. Er gibt die Meinung der meisten politischen Ethiker wieder, die sich öffentlich zu diesem Thema äußern, wenn er feststellt, dass die Grenze der Aufnahmeverpflichtung *jedenfalls nicht da liegt, wo sie von den hochentwickelten Ländern derzeit gezogen wird*: Der Status quo, so Singer, „ist das Ergebnis einer Kombination aus nationaler Selbstsucht und politischem Eigennutz, und nicht das Resultat eines wohlüberlegten Versuchs, die moralischen Verpflichtungen der Industrieländer [...] zu bestimmen“ (333). So wäre es für die hochentwickelten Länder leicht, ihre moralischen Verpflichtungen gegenüber Flüchtlingen besser zu erfüllen. „Doch die führenden Politiker werden aufschreien“, so Singer weiter: „Was moralisch ist, ist nicht das, was politisch annehmbar ist“ (334). Damit sind wir bei einer weiteren brisanten Frage: der *politischen Realisierung* des Menschenrechts auf Asyl.

### Realisierung des Asylrechts

Singer selbst sieht hier für die Politik durchaus noch genügend Handlungsspielraum gegeben: In vielen anderen Bereichen versuchen Politiker „ihre Wählerschaft nur allzugern von dem, was richtig ist, zu überzeugen [...]“. Ebensogut könnten sie Schritt für Schritt

<sup>34</sup> Vgl. z. B. W. Lesch, *Fremde in Einwanderungsländern. Eine Ethik der Migration*, in: H.-J. Höhn (Hg.), *Christliche Sozialethik interdisziplinär*, Paderborn/München 1997, 291–307, insbes. 302, 306.

<sup>35</sup> J. Rawls, a.a.O. (Anm. 5), 136.

<sup>36</sup> Ebd. 336.

<sup>37</sup> P. Singer, *Praktische Ethik*, 2. revidierte u. erweiterte Auflage, Stuttgart 1994.

die Flüchtlingsquoten erhöhen und die Auswirkungen wissenschaftlich exakt untersuchen lassen. Auf diese Weise würden sie ihren moralischen und geopolitischen Verpflichtungen nachkommen [...]“ (334). In *diesem* Zusammenhang, da es jetzt nicht mehr um eine *Begründung* oder vollständige *Rekonstruktion* des Asylrechts geht, sondern um seine *Realisierung*, muss mitberücksichtigt werden, woran die Kommunitarier erinnern. Bei der schrittweisen Durchsetzung des Asylrechts kann Politik vorhandenes Ethos nicht einfach ignorieren und darf vorübergehend praktische Kompromisse eingehen – solange das normative Ziel nicht aus den Augen verloren wird. Die Berücksichtigung von Überzeugungen, die in der politischen Gemeinschaft verwurzelt sind, meint hier selbstverständlich kein opportunistisches Aufgreifen etwa fremdenfeindlicher Stimmungen, womöglich aus wahltaktischen Überlegungen. Politik und staatliche Gemeinschaft bleiben vielmehr auf einen Lernprozess hin verpflichtet, dessen Ziel durch die Menschenrechte vorgegeben ist.

Die damit gestellte *moralpädagogische* Aufgabe darf nicht unterschätzt werden. Denn wie auch immer universelle ethische Normen begründet sind, *Wirksamkeit* gewinnen sie erst aus ihrer Einbettung in gemeinschaftliche Kontexte. Um *übergemeinschaftliche* Gerechtigkeit zu verwirklichen, sind gerade Gemeinschaften notwendig, die sich dafür einsetzen, Gemeinschaften, in denen mit der Realisierung begonnen wird. Darum empfiehlt Heiner Hastedt zu Recht, „den Kampf um universale Gerechtigkeit als den Kampf um die Schaffung von gemeinschaftlichen Inseln der Gerechtigkeit zu inszenieren“.<sup>38</sup> In dieselbe Richtung weist Dietmar Mieth, wenn er feststellt, dass eine Ethik, die auch wegweisend für eine „befreiende Pädagogik“ sein will, nicht dadurch wirken kann, dass sie den Druck des Sollens erhöht: „Sie kann überhaupt nicht in der Dimension des Sollens allein wirken“, so Mieth, „sondern sie muss darüber hinaus das Können des Menschen durch günstigere Bedingungen bei ihm selbst und in seiner Umwelt zu verändern suchen.“<sup>39</sup>

### **Keine ethische Legitimation einer europäischen Abschottungspolitik**

Angesichts der Euphorie, die durch die Kommunitarismusdebatte der vergangenen Jahre allenthalben geweckt worden war, galt es hier auf die Grenzen einer politischen Ethik zu verweisen, die sich einzig auf das in einer Gemeinschaft bereits anerkannte Ethos zu gründen versucht. Selbst Walzer, der liberalen Grundsätzen Sympathien entgegenbringt, gelingt auf kommunitaristischer Basis nur eine fragmentarische Rekonstruktion des Menschenrechts auf Asyl. Aber nur dann, wenn dieses Recht unabhängig vom moralischen Zustand einer politischen Gemeinschaft zweifelsfrei außer Frage steht, darf ein ins Feld der Moralpädagogik verwiesener Kommunitarismus Beachtung finden. Riskant bleibt das Spiel mit kommunitaristischen Argumenten im deutschen Kontext allemal. Darum sollten hier auch Bedenken angemeldet werden bezüglich der von Walzer erwarteten, möglicherweise machtvolleren Wiederkehr kommunitaristischer Kritik. Da sich dann diese kaum mehr in den pädagogischen Dienst liberaler politischer Ethik stellen ließe, wäre damit das Menschenrecht auf Asyl gefährdet. Doch gerade dieses Menschenrecht

<sup>38</sup> H. Hastedt, Der „liberale Ironiker“ (Rorty) nach dem „Verlust der Tugend“ (MacIntyre), in: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie 13 (1991), 259.

<sup>39</sup> D. Mieth, Moral u. Erfahrung II, 1998, 95.

bedarf der besonderen Absicherung: Das Schicksal der vielen Millionen Flüchtlinge unserer Welt gilt zu Recht als „die größte menschliche Tragödie unserer Tage“<sup>40</sup> und zugleich als Herausforderung für die Staaten, die diesen Flüchtlingen Hilfe und Schutz gewähren können. Die gegenwärtige politische Philosophie und Theologie können mit guten Gründen hier der Politik ihre Verantwortung vor Augen führen. Sie sollten sich zugleich davor hüten, kommunitaristische Argumentationsmuster bereitzustellen, die zum Versuch der Legitimation einer europäischen Abschottungspolitik gegenüber Flüchtlingen aufgegriffen werden können und bereits aufgegriffen werden.

<sup>40</sup> Papst Johannes Paul II., zit. in: Päpstlicher Rat „Cor unum“, a. a. O. (Anm. 33), 6.