

Sozialethische Arbeitspapiere

des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften

ICS AP Nr. 6

Christiane Bausch und Nina E. Eggers

ZUR FRAGE DER GRENZEN VON SOLIDARITÄT UND VERANTWORTUNG IN DER EUROPÄISCHEN FLÜCHTLINGSPOLITIK

mit einem Vorwort von Marianne Heimbach-Steins

Januar 2017



Institut für Christliche Sozialwissenschaften
Westfälische Wilhelms-Universität Münster
Hüfferstr. 27
48149 Münster
Telefon: 0251/83-32640
Fax: 0251/83-30041
Email: ics@uni-muenster.de
Internet: www.uni-muenster.de/FB2/ics/

© 2017 Institut für Christliche Sozialwissenschaften Münster
ISSN (Print) 2510-1749
ISSN (Online) 2510-1757

Inhalt

Marianne Heimbach-Steins

Vorwort 1

Christiane Bausch & Nina E. Eggers

Zur Frage der Grenzen von Solidarität und Verantwortung in
der europäischen Flüchtlingspolitik 3

1. Einleitung 3

2. Solidarität unter gleichen Rechtsgenossen (Hauke Brunkhorst) 5

3. Solidarität durch Einfühlung und moralische Sensibilisierung
(Richard Rorty) 7

4. Verantwortung aus sozialer Verbundenheit (Iris Marion Young) 9

5. Fazit 11

Literatur 13

Die Autorinnen 15

Bisher erschienene Sozialethische Arbeitspapiere des ICS 15

Vorwort

Marianne Heimbach-Steins

Vom 6. bis zum 8. Oktober 2016 fand an der Universität Osnabrück die Konferenz des Netzwerks Flüchtlingsforschung „65 Jahre Genfer Flüchtlingskonvention“ statt.¹ Das Institut für Christliche Sozialwissenschaften beteiligte sich an dieser Konferenz mit dem Panel „Grenzen, Zugehörigkeit und Gerechtigkeit: Kriterien und Muster aktueller europäischer Asyl- und Flüchtlingspolitik in ethischer Perspektive“.² Der Konzeption des sozialetisch ausgerichteten Panels lag die Wahrnehmung der ethischen Ambivalenz von Grenzen zugrunde (vgl. Heimbach-Steins 2016: 39–57): Es ist eine historische Errungenschaft der politischen Moderne, dass durch Grenzen definierte rechtlich-politische Räume Individuen als politische Subjekte konstituieren und Zugehörigkeitsverhältnisse, welche den Schutz und die Einklagbarkeit (menschen-)rechtlicher Ansprüche versprechen, bestimmbar machen. Je höher das Gut geschützter Menschen- beziehungsweise Grundrechte geschätzt wird, umso einleuchtender sollte es sein, dass dieser Schutzanspruch von universaler Reichweite überall und für jede Person gelten müsste.

Der wirksame Schutz der elementaren Rechte jedes Menschen darf nicht an der begrenzten Logik nationalstaatlicher Souveränität scheitern. Deshalb erscheint eine Grenzen überschreitende, globale Kooperation zugunsten der grundlegenden Rechte von Menschen, die sich als Migranten, Flüchtlinge oder Asylsuchende in einem prekären rechtlich-politischen „Zwischen“-Raum befinden, unter menschenrechtlichem Vorzeichen ethisch unabdingbar. Die Sicherung grundlegender Menschenrechte muss unabhängig von der rechtlichen Zugehörigkeit zu einem bestimmten Staat für jeden Menschen sichergestellt werden können. Ansätze dazu hat die Entwicklung des internationalen Rechts und der internationalen Institutionen der vergangenen Jahrzehnte hervorgebracht. Grenzen als Konstrukte menschlichen Handelns sind Gegenstand von Verantwortung, die nicht nur im Rahmen rechtlicher Ordnung und politischer Zuständigkeiten, sondern auch sozialetischer Normierung wahrzunehmen sind. Vor dem Hintergrund der internationalen Konventionen, denen zufolge Menschenrechte für alle Menschen gelten, sowie angesichts der aktuellen Herausforderungen verstärkter Fluchtbewegungen aus verschiedenen Krisenregionen nach Europa gewinnen die Reflexion der ethischen Bedeutung von Grenzen und die Suche nach einer menschenrechtlich orientierten europäischen Grenz- und Asylpolitik an Dringlichkeit.

Ethische Reflexion muss nicht zuletzt Voraussetzungen und Probleme in den Blick nehmen, denen die Anerkennung und Durchsetzung der Schutzansprüche von Menschen

¹ Vgl. <http://fluechtlingsforschung.net/konferenz>.

² Mitwirkende: Christof Mandry, Petr Štica sowie die Autorinnen dieses Arbeitspapiers; Moderation Marianne Heimbach-Steins.

unterliegen, und dies umso mehr, wenn Abschottungstendenzen und neue Nationalismen menschenrechtliche Geltungsansprüche in Frage stellen, wenn Solidarität auf die engen Grenzen eines behaupteten Gruppen-Wir reduziert wird und Tiefendimensionen gesellschaftlicher, kollektiver Verantwortung für die Ursachen der heutigen Migrations- und Fluchtbewegungen vielfach ausgeblendet werden. Unter diesen Aspekten ging es darum, die europäische Flüchtlings- und Asylpolitik einer sozialetischen Analyse zu unterziehen (vgl. Mandry 2016; Štica 2016).

Dieses Arbeitspapier präsentiert den Panel-Beitrag der Politikwissenschaftlerinnen Christiane Bausch und Nina E. Eggers. Die Autorinnen diskutieren anhand dreier sozialphilosophischer Ansätze Dimensionen von Solidarität und Verantwortung in der europäischen Flüchtlingspolitik und bieten damit für eine christliche Sozialetik sowohl herausfordernde als auch anschlussfähige Gesprächspositionen an. Als Direktorin des ICS danke ich den Kolleginnen dafür, dass sie ihren Beitrag für die Reihe unserer Arbeitspapiere zur Verfügung gestellt haben, und wünsche dem Beitrag lebhaftes Interesse und Rezeption.

Münster, im Dezember 2016

Literatur

Heimbach-Steins, Marianne (2016): Grenzverläufe gesellschaftlicher Gerechtigkeit: Migration – Zugehörigkeit – Beteiligung (Gesellschaft – Ethik – Religion 5). Paderborn: Schöningh.

Mandry, Christof (2016): Zwischen Verantwortung und Versagen: die gemeinsame Asyl- und Zuwanderungspolitik der Europäischen Union. In: Heimbach-Steins, Marianne (Hg.): Begrenzt verantwortlich?: sozialetische Positionen in der Flüchtlingskrise (Theologie kontrovers). Freiburg i. Br.: Herder, 134–145.

Štica, Petr (2016): Risse im europäischen Haus?: eine sozialetische Begehung angesichts aktueller Konflikte um Flüchtlingsaufnahme und Grenzpolitiken. In: Heimbach-Steins, Marianne (Hg.): Begrenzt verantwortlich?: sozialetische Positionen in der Flüchtlingskrise (Theologie kontrovers). Freiburg i. Br.: Herder, 146–159.

Zur Frage der Grenzen von Solidarität und Verantwortung in der europäischen Flüchtlingspolitik

Christiane Bausch & Nina E. Eggers

1. Einleitung

Im Zuge der aktuellen großen Flüchtlingsbewegung nach Europa stellt sich die Frage nach Grenzen von Solidarität und Verantwortung für Europa und seine Mitgliedstaaten in zugespitzter Form. In Deutschland werden nicht nur am rechten Rand, sondern auch innerhalb der etablierten Parteien die Stimmen zunehmend lauter, die eine restriktive Flüchtlingspolitik und eine Obergrenze für die Aufnahme von Geflüchteten fordern. Angesichts der jüngsten Wahlerfolge der Alternative für Deutschland (AfD), vor allem auch bei den Landtagswahlen in Mecklenburg-Vorpommern, hat sich diese Tendenz noch einmal verstärkt. So schreibt die Christlich-Soziale Union (CSU) in ihrem Beschluss zur eigenen Vorstandsklausur im September 2016:

„Deutschland muss Deutschland bleiben [...] Wir sind dagegen, dass sich unser weltoffenes Land durch Zuwanderung oder Flüchtlingsströme verändert. Nicht wir haben uns nach den Zuwanderern zu richten, sondern umgekehrt: Wer zu uns kommen will, hat sich nach uns richten!“ (CSU 2016: 2).

Aber auch Sahra Wagenknecht von der Partei DIE LINKE spricht im Hinblick auf die ankommenden Flüchtlinge mittlerweile von erheblichen Problemen und betont, man müsse nun die „Gefahrenpotenziale“ aufspüren, damit „sich die Menschen in unserem Land wieder sicher fühlen könn[t]en“ (Spiegel Online 2016). Ebenso sind unter Intellektuellen vermehrt skeptische Positionen gegenüber Merkels Flüchtlingspolitik zu finden. „Wir haben das Lob der Grenze nicht gelernt“, kritisierte Peter Sloterdijk bereits im Februar 2016 im Cicero und beschwor die Bedeutung nationalstaatlicher Souveränität (vgl. Sloterdijk 2016: 21). Dabei sprechen vor allem ethische Gründe eindeutig für die Überschreitung von Grenzen im Sinne einer Solidarität mit und der Wahrung grundlegender Rechte von Geflüchteten und Asylsuchenden.

In der Begründung einer über feste Gemeinschaftsgrenzen hinausgehenden Solidarität und Verantwortung können verschiedene Argumentationslinien herangezogen werden. Das Spannungsverhältnis zwischen der nationalstaatlichen Prägung europäischer Politik und der sozialetischen Pflicht zum Schutz von Geflüchteten wollen wir hier aus drei verschiedenen Perspektiven beleuchten. Mit Hauke Brunkhorst stellen wir *erstens* das Modell der republikanischen Solidarität gleicher Rechtsgenossen und seine daraus abgeleitete Vorstellung einer institutionell gestützten Solidarität unter Fremden vor. Das primär auf universellen Rechtsverpflichtungen basierende Solidaritätsmodell werden wir *sodann zweitens* mit Bezug auf den pragmatischen Ansatz Richard Rortys

durch eine gefühlsethische Perspektive ergänzen: Solidarität kann als ethische Verpflichtung innerhalb des Selbstverständnisses liberaldemokratischer Gesellschaften begriffen werden und bedarf jenseits der universellen Rechtspflicht vor allem auch des Einfühlungsvermögens und der Kultivierung einer liberalen Praxis der Anerkennung und der Inklusion von Anderen. Aus dem Einlösen von Solidarität resultiert immer auch die Frage, wer die Verantwortung für solidarisches Handeln trägt. Insofern führt uns die Idee der Solidarität, unabhängig davon, ob diese rechthebasiert oder gefühlsethisch bestimmt ist, zum Begriff der Verantwortung. Als *dritte* Argumentationslinie werden wir daher Iris Marion Youngs Theorie der grenzüberschreitenden Verantwortung aus sozialer Verbundenheit hinzuziehen; sie versteht die Gerechtigkeitspflichten als Folge der zunehmenden transnationalen Verflechtung.

Aus den dargestellten Modellen ergeben sich für die Asyl- und Grenzpolitik Perspektiven, Solidarität und Verantwortung jenseits nationalstaatlicher und europäischer Grenzen zu denken und zu begründen. Sowohl Rorty als auch Young distanzieren sich mit ihren Ansätzen von metaphysischen Argumentationen und der Begründung von Solidarität über die Eigenschaft des Menschseins. Sie bieten damit eine Möglichkeit, so unsere These, ethische Pflichten nicht universell in einem kosmopolitischen Sinne zu verstehen, sondern von sozialen Beziehungen ausgehend zu denken. Beide Autor*innen begegnen damit, wenn auch auf unterschiedliche Weise, dem paradoxen Verhältnis zwischen liberalen, universell angelegten Werten und der Logik souveräner demokratischer Gemeinwesen, die nach Verhältnissen von Inklusion/Exklusion verlangt. Während Rorty auf eine von liberalen Gemeinschaften ausgehende emotionale Sensibilisierung setzt, die sich gegen diskriminierende Praktiken rhetorisch durchsetzen kann, appelliert Young an die politische Verantwortung eines/einer jeden, der/die in ungerechte, universelle Rechte missachtende soziale Prozesse involviert ist, sich politisch gegen diese einzusetzen. Diese Überlegungen sind für die Flüchtlingsfrage vor allem insofern relevant, als wir immer wieder Situationen beobachten müssen, in denen Menschenrechte beschnitten und partiell außer Kraft gesetzt werden. In unserem Beitrag werden wir argumentieren, dass für einen humanen Umgang mit und einen tatsächlichen Schutz von in Europa ankommenden Geflüchteten nicht nur die Existenz von Menschenrechten, sondern auch eine sie tragende Kultur der Empathie und eine Reflexion der eigenen Verantwortung für das Leid von „Fremden“ von Bedeutung sind.

Wie kann Solidarität und Verantwortung losgelöst von Kollektiven gedacht werden, die durch familiäre Bindungen oder nationalstaatliche Zugehörigkeit begrenzt sind, ohne sich dabei substantiell zu entleeren? So lautet die Ausgangsfrage, die sich angesichts der in großen Zahlen nach Europa flüchtenden Menschen stellt. In den Werken von Brunkhorst, Rorty und Young lassen sich verschiedene Antworten finden, die wir im Folgenden erörtern werden.

2. Solidarität unter gleichen Rechtsgenossen (Hauke Brunkhorst)

Mit seinem Konzept republikanischer Solidarität löst sich Brunkhorst von dem Gedanken der Entstehung von Solidarität durch soziale Verbundenheit und Kooperation und knüpft sie stattdessen an die Rolle der Menschen als Staatsbürger*innen. Mit der Herausbildung eines „Weltrechtssystems“ in der modernen, funktional ausdifferenzierten Gesellschaft, so Brunkhorst, hat sich Solidarität transformiert: sie basiert fortan nicht mehr auf sozialer Nähe und Gefühlen freundschaftlicher Verbundenheit, sondern auf der globalen Rechtsgenossenschaft (vgl. Bausch/Eggers 2016: 252). Eine solche Umstellung von einer „Solidarität unter Freunden“ auf eine „Solidarität unter Fremden“ stellt für ihn einen demokratischen Rechtsfortschritt und zugleich einen moralischen Fortschritt dar (Brunkhorst 1997: 8; 60–64). Die Grundlage und Motivation von solidarischem Handeln ist hier ein generalisierter Wertekonsens, der mit der Zunahme transnationaler Verflechtung nicht länger auf den nationalen Kontext beschränkt ist, sondern sich auf den globalen Rahmen ausdehnt. Brunkhorst schließt hier an Durkheims Theorie der organischen Solidarität an, wonach in einer ausdifferenzierten Gesellschaft grundsätzlich „Fremde“ in Solidaritätsbeziehungen treten. Der Grund dafür liegt in der Zunahme von vertraglich-ökonomischen Bindungen zwischen den Menschen, die auch zu einer Steigerung der sozialen Beziehungen führt. Dadurch entsteht eine moralische Verdichtung der Gesellschaft. Dem Netzwerk sozialer Beziehungen attestiert Durkheim sogar eine höhere Integrationskraft als den durch mechanische, also familiär-freundschaftliche, Sozialitäten geprägten Gruppen, da sich letztere viel schneller wieder auflösen und neu zusammensetzen können (vgl. Baringhorst 1998: 33). Brunkhorst geht nun davon aus, dass die Voraussetzung für eine tatsächliche Erweiterung von Solidaritätsgemeinschaften eine Verfestigung der Solidarzusammenhänge durch Institutionen ist:

„Über Netzwerke lassen sich mechanische Solidargemeinschaften zwar ins Grenzenlose expandieren, aber nicht stabilisieren. Dafür benötigt man formale Organisationen wie zum Beispiel Gewerkschaften, Staaten oder Kirchen. Dann wird aus der mechanischen Solidarität von Familien- und Freundschaftsnetzwerken organische Solidarität, die ihrerseits mit einem Minimum familialer und freundschaftlicher Bindung, also einem Minimum mechanischer Solidarität, auskommen kann“ (Brunkhorst 2015: 86).

Brunkhorst zufolge handelt es sich hier um eine „effektivere Form der organisierten Solidarität“, die im Zweifelsfall „ganz ohne patriotische Gefühle“ auskommt, im Gegenzug aber auf „ein hoch spezialisiertes und durchprofessionalisiertes Rechtssystem“ angewiesen ist (ebd.). In diesem Sinne entfaltet sich die Stabilität von Solidaritätsbeziehungen ausgehend von internationalen Rechtsverpflichtungen (vgl. Bausch/Eggers 2016: 250). Im Falle von Geflüchteten lässt sich in einem ersten Schritt eine Solidaritätspflicht aus international geltendem Menschenrecht ableiten, die in einem zweiten Schritt durch diesem Recht verpflichtete Institutionen gestützt und stabilisiert wird.

Wenden wir uns zunächst der rechtlichen Rekonstruktion eines Rechts auf Asyl für Geflüchtete zu. Herangezogen werden können hier die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (AEMR), die Genfer Flüchtlingskonvention (GFK), die Europäische Menschenrechtskonvention (EMRK), aber auch die EU-Verträge. In der AEMR heißt es „Jeder hat das Recht, in anderen Ländern vor Verfolgung Asyl zu suchen und zu genießen“ (Art. 14, AEMR). Rechtsexperten zufolge reicht dieser Artikel aber nicht aus, um ein Recht auf Asyl herzuleiten. Vielmehr garantiert er zunächst nur das Recht eines jeden, in einem anderen Land Schutz vor Verfolgung zu *suchen*. Die Genfer Flüchtlingskonvention definiert einen Flüchtling als eine Person, die wegen ihrer „Rasse, Religion, Nationalität, Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe oder wegen ihrer politischen Überzeugung“ verfolgt wird (Artikel 1a, GFK). Nicht eingeschlossen sind hingegen Personen, die aufgrund eines Krieges oder Bürgerkrieges ihr Land verlassen müssen. Der Schutz dieser Personengruppe ist jedoch gegenwärtig im EU-Recht geregelt. Sie genießen „subsidiären Schutz“, wenn ihnen in ihrem Herkunftsland die Todesstrafe, Folter oder eine Bedrohung des Lebens, u.a. in Folge eines bewaffneten internationalen oder innerstaatlichen bewaffneten Konflikts, drohen.¹ In der Europäischen Menschenrechtskonvention findet sich zudem ein Verbot der Kollektivausweisung von Ausländer*innen. Flüchtlingsrecht ist damit vor allem eine Garantie von Rechten für diese besonders schutzbedürftigen Menschen, für die sich sonst niemand verantwortlich zeigt (vgl. Bendel 2004: 207f.).

Folgt man den Überlegungen Brunkhorsts, so müsste die Solidarität mit Geflüchteten vor allem aus dem durch die Entwicklung internationalen Rechts und internationaler Institutionen Schritt für Schritt entstehenden Weltrechtssystem erwachsen. Tatsächlich lässt sich in unseren heutigen europäischen Gesellschaften eine aus dem Recht auf politisches Asyl abgeleitete Solidarität mit Geflüchteten finden. Diese wird durch die europäischen Nationalstaaten einmal mehr und einmal weniger, aber teils auch durch weitere Institutionen wie etwa Kirchen oder Sozialverbände gestützt. Wenn man die gegenwärtige politische Lage in Europa betrachtet, ist jedoch zu beobachten, dass flüchtlingsfeindliche Parteien und Bewegungen großen Zulauf erhalten. Damit wird deutlich, dass die Selbstverpflichtung der Staatengemeinschaft auf universell geltende Menschenrechte dort brüchig wird, wo Ressentiments und die Angst vor dem Fremden dominieren und den politischen Druck für Asylrechtseinschränkungen erhöhen oder wo eine nationalistische und ethnozentristische Politik durch die jeweilige Regierung bewusst forciert wird. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage nach der

¹ Gegenüber einem Status der Anerkennung als Flüchtling gemäß der GFK sind die Rechte, die Geflüchteten zukommen, denen lediglich ein subsidiärer Schutz gemäß EU-Recht zugestanden wird, in Deutschland eingeschränkt. Dies betrifft beispielsweise das Recht auf Familiennachzug.

Bedeutung von sozialer Verbundenheit als Grundlage für die Entwicklung und Aufrechterhaltung von Solidaritäts- und Verantwortungsbeziehungen.

3. Solidarität durch Einfühlung und moralische Sensibilisierung (Richard Rorty)

Folgt man dem Solidaritätskonzept von Rorty (1992), so bleibt Solidarität immer auf eine partikulare Gemeinschaft bezogen und kann nur dort entstehen, wo Empathie und Einfühlungsvermögen das Erkennen von Ähnlichkeiten mit „den Anderen“ möglich machen. Begründungen von universeller Solidarität, die an der Kategorie des Menschseins ansetzen, hält Rorty philosophisch für falsch und praktisch für gefährlich. Jegliche Letztbegründungsversuche in der Philosophie und damit auch den von ihm so titulierten „Menschenrechtsfundamentalismus“ lehnt er mit dem Verweis auf die Pluralität von Wahrheiten und die Kontingenz sozialer Ordnungen ab.² Wie er am Beispiel des Jugoslawienkrieges verdeutlicht, birgt die Begründung von Solidaritätsbeziehungen durch Menschenrechte immer auch die Gefahr der willkürlichen Aberkennung der Eigenschaft des Menschseins und damit verbunden auch die (Aberkennung) jeglicher Rechte (vgl. Rorty 2003). Denn eine solche Begründung muss sich nach Rorty auf eine Unterscheidung von Mensch und Tier berufen können, die Menschen basierend auf der Eigenschaft des Menschseins und in Abgrenzung zum bloßen Tiersein bestimmte Rechte zuspricht (vgl. Bausch/Eggers 2016: 257f.). Diese Grenze zwischen Mensch und Tier könne aber letztlich beliebig verschoben werden; dies wiederum würde im Zweifelsfall dazu führen, dass bestimmten Gruppen von Menschen durch andere Gruppen von Menschen schlicht das Menschsein abgesprochen würde. So etwa hätten es die christlichen Serben gegenüber den bosnischen Muslimen getan, um die ihnen zugefügten Grausamkeiten und Demütigungen zu rechtfertigen: „Die Moral [...] ist die: daß serbische Mörder und Vergewaltiger nach eigenem Urteil keine Menschenrechte verletzen. Es sind nämlich keine Mitmenschen, sondern *Muslime*“ (Rorty 2003: 241). Wie wir in dem Aufsatz „Solidarität als liberale Hoffnung“ (vgl. Bausch/Eggers 2016) aufgezeigt haben, sind solche Akte der Aberkennung des Menschseins auch aktuell in Deutschland und Europa vielfach zu beobachten – etwa wenn Frauke Petry fordert, an den Grenzen auf Flüchtlinge zu schießen, wenn Brandanschläge auf Flüchtlingsunterkünfte verübt werden oder Bootsflüchtlinge in Seenot auf das offene Meer zurückgedrängt werden.

² Rorty knüpft mit seinem pragmatischen Ansatz an die Thesen Ludwig Wittgensteins an, denen zufolge unsere jeweilige Auffassung von Wirklichkeit immer durch Sprache strukturiert und dementsprechend auch durch den Gebrauch von Sprache veränderbar ist (vgl. Wittgenstein 1960: 300f.). Aus der grundsätzlichen Kontingenz sozialer Ordnungen und der Bedeutung von Sprache für die Aufrechterhaltung oder Veränderung von Werten leitet er die These ab, dass eine demokratische Praxis nicht in der Berufung auf philosophische Prinzipien besteht, sondern in der rhetorischen Durchsetzung liberaler Demokratievorstellungen (vgl. ausführlich hierzu Bausch/Eggers 2016: 252–257).

Für Rorty kann also nicht eine allgemeine menschliche Natur als Begründung für ein solidarisches Verhalten dienen. Solidarität entsteht für ihn vielmehr dort, wo kein abstraktes Menschlichkeitsideal angestrebt wird, sondern die politische Rhetorik einer liberalen Gemeinschaft gepflegt und ausgeweitet wird. In diesem Sinne kann sie auch nicht rational begründet werden. Solidarität wird für Rorty (1992: 16) „nicht entdeckt, sondern geschaffen“ und zwar dort, wo Einzelne und Gruppen eine Ähnlichkeit mit anderen wahrnehmen. Rorty knüpft mit seinem Konzept an das Liberalismusverständnis von Judith Shklar an, demzufolge liberal sein eine Haltung bedeutet, die nach der Vermeidung von Grausamkeit und Furcht trachtet (vgl. Shklar 2013: 43). Vor diesem Hintergrund heißt solidarisch sein für Rorty, Ähnlichkeiten mit anderen im Hinblick auf empfundenes Leid festzustellen und ein empathisches Mitgefühl gegenüber jenen zu entwickeln, die bestimmte Formen von Schmerz und Demütigung erfahren:

„In meiner Utopie würde man Solidarität nicht als Faktum verstehen, das erst durch das Ausräumen von ‚Vorurteilen‘ oder durch den Vorstoß in vorher verborgene Tiefen erkennbar wird, sondern als ein anzustrebendes Ziel. Es ist nicht durch Untersuchung, sondern durch Einbildungskraft erreichbar, durch die Fähigkeit, fremde Menschen als Leidensgenossen zu sehen. [...] Sie wird dadurch geschaffen, daß wir unsere Sensibilität für die besonderen Einzelheiten des Schmerzes und der Demütigung anderer, uns nicht vertrauter Arten von Menschen steigern“ (Rorty 1992: 15f.).

Sein Appell lautet, gegebene Gruppenidentitäten durch das Schaffen eines Sinns für Solidarität zu transzendieren und zuvor Marginalisierte einzuschließen (vgl. Baringhorst 1998: 59). Das bedeutet aber zugleich, dass solidarische Gemeinschaften immer ethnozentrisch begrenzt bleiben und im Rahmen von Gefühlen sozialer Verbundenheit ausgeweitet werden können. Solidarität hängt in Rortys Modell von der ästhetischen Vermittlung und rhetorischen Inklusion der „Anderen“ ab, die ein emphatisches Mitleids-Empfinden erzeugen, so die moralische Sensibilisierung der Gesellschaft vorantreiben und die Ausdehnung von Solidarität ermöglichen. Eine zentrale Funktion kommt dabei Literatur und Medien zu, die das Leid von Geflüchteten wahrnehmbar machen und moralische Empörung hervorbringen. Solidarität entsteht dort, wo „Wir-Gruppen“ neu beschrieben und vormals Fremde einbezogen werden. Die Inklusionsfähigkeit einer Gesellschaft hängt damit aber in letzter Instanz von der Verantwortung der Individuen für Andere ab. Rorty lehnt eine höhere Pflichtethik ab und stellt stattdessen die Gefühle der Einzelnen in den Mittelpunkt, die sich für eine solidarische Haltung entscheiden können und dies nicht zuletzt aufgrund der Erinnerung an gelungene Praxis tun (vgl. Noetzel 2009: 294).

4. Verantwortung aus sozialer Verbundenheit (Iris Marion Young)

Neben der Ebene der individuellen Verantwortung durch die sensible Einfühlung in das Leiden von Anderen muss aber unserer Ansicht nach noch eine weitere Dimension berücksichtigt werden. Schließlich sind die westlichen Länder an der aktuellen Situation von Flüchtenden nicht unbeteiligt: sie tragen eine Mitschuld an Krieg und Armut im Nahen Osten und globalen Süden. Daher kann die Argumentationslinie von Young (2010), die am Begriff der Verantwortung ansetzt und eine kollektive Handlungsnotwendigkeit begründet, weiterhelfen. Angesichts zunehmender globaler Verflechtungen hat Young eine zukunftsorientierte Neufassung des traditionellen Verantwortungsbegriffs entwickelt und damit eine neue Perspektive in die Debatte um globale Ethik eingebracht. Mit ihrem Modell von Verantwortung aus sozialer Verbundenheit distanziert sie sich einerseits von liberalen Positionen, die den Geltungsbereich von Gerechtigkeitspflichten auf die Mitglieder einer bestimmten politischen Gemeinschaft bzw. Nation begrenzt sehen. Kritisch sieht sie hieran, dass die sozialen Beziehungen den Institutionen nachgeordnet werden und vernachlässigt wird, dass Menschen auch über politische Gemeinschaften hinaus enge Verhältnisse miteinander eingehen, welche dann in einem zweiten Schritt die Herausbildung und Ausgestaltung von Institutionen prägen. Andererseits grenzt sie sich von kosmopolitisch-utilitaristischen Positionen ab, die die Mitgliedschaft in einem Nationalstaat für irrelevant erklären und von einem moralischen Imperativ, menschliches Leid zu minimieren, ausgehen. Das Menschsein allein bildet aus ihrer Sicht nur eine schwache Grundlage für die Übernahme von Verantwortung.

Ausgangspunkt von Youngs Überlegungen bildet die Auseinandersetzung mit dem in einer juristischen Denkweise verwurzelten klassischen Verantwortungsbegriff, der eine kausale Verbindung zwischen einem entstandenen Schaden und der Schuld bzw. Haftung einer Person oder Gruppe voraussetzt (vgl. ebd.: 349–353). Verantwortlich oder rechenschaftspflichtig ist hier derjenige, der einen Schaden verursacht hat. Das kann eine einzelne Person, ein Unternehmen oder eine Regierung sein. Auch bei Young stellt die Frage nach den Unrechtsursachen einen wichtigen Punkt ihrer Argumentation dar. Allerdings geht sie davon aus, dass sich in Fällen transnationaler Schädigungen, die auf komplexe Handlungszusammenhänge und Kausalketten zurückzuführen sind, häufig keine direkte Verbindung zwischen einem Schaden und einem/einer Schuldigen rekonstruieren lässt. Entsprechend kann die Ursache hier keinem/keiner einzelnen Akteur*in eindeutig zugeschrieben werden. Young schlägt daher ein Modell der politischen Verantwortung vor, bei dem sich aus sozialer Verbundenheit in globalen sozialen Prozessen moralische Verpflichtungen ergeben, die durch strukturelle Ungerechtigkeit geprägt sind:

„Strukturelle Ungerechtigkeit ereignet sich als Resultat von Handlungen vieler Individuen und Institutionen, die ihre eigenen Ziele und Interessen innerhalb vorhandener institutioneller Regeln und akzeptierter Normen verfolgen. Alle Personen, die durch ihre Handlungen am fortlaufenden Kooperationssystem teilnehmen, das diese Strukturen konstituiert, sind in diesem Sinne für sie verantwortlich, dass sie Teil ihres Verursachungsprozesses sind. Sie sind gleichwohl nicht in dem Sinne für sie verantwortlich, dass sie den Prozess gelenkt oder seine Folgen beabsichtigt haben“ (ebd.: 346).

Demnach haben also alle Personen und Institutionen eine kollektive Mitverantwortung für Missstände, an deren Erzeugung sie – ob intendiert oder nicht – partizipieren, deren normative Hintergrundstrukturen sie direkt oder indirekt aufrechterhalten und von denen sie unter Umständen auch profitieren. Diese politische Verantwortung ist mit Young aber nicht rückwärtsgewandt im Sinne einer zu tragenden Schuld zu verstehen, sondern richtet sich vielmehr zukunftsorientiert auf die Pflicht, zu handeln und bestehende ungerechte Strukturen zu verändern (vgl. Kreide 2013: 64).

Als Beispiel zieht Young (2010: 336–342) die Produktion von Kleidung in Ausbeutungsbetrieben Südostasiens heran, bei der tagtäglich grundlegende Menschenrechte verletzt werden. Die unter menschenunwürdigen Bedingungen produzierte Kleidung wird schließlich über verschiedene Stationen in westliche Länder exportiert und dort von Kund*innen nachgefragt. Angesichts der hier deutlich werdenden Komplexität des globalen Wirtschaftssystems von der Herstellung bis zum Verkauf eines Produkts ist für Young klar, dass die Verantwortung für die Missstände in südostasiatischen Betrieben nicht einer einzelnen Person oder Institution zugeschrieben werden kann. Folgt man ihrer Konzeption von Verantwortung aus sozialer Verbundenheit, stehen all jene, die in irgendeiner Form an dem kollektiven Handlungsprozess partizipieren, in der Pflicht, sich gemeinsam mit anderen für die Beseitigung der ungerechten Strukturen einzusetzen, um zukünftiges Unrecht zu vermeiden. Dabei hängt der Grad der Verantwortung einer Person oder eines/einer kollektiven (privaten) Akteurs/Akteurin von der Position ab, die sie oder er in den strukturellen Prozessen einnimmt, also etwa davon, wie viel Macht und Einfluss sie oder er hat und wie groß die Privilegien sind, die sich aus den ungerechten Strukturen für sie oder ihn ergeben. Young legt damit ein Modell politischer Verantwortung vor, das die Wirkmächtigkeit internationaler Strukturen in den Blick nimmt, ohne den Einzelnen/die Einzelne davon zu entlasten, einen politischen Beitrag zur Wiedergutmachung und Reform zu leisten (vgl. Niesen/Eckes 2013: 10). Betrachtet man unter dieser Perspektive die Flüchtlingsbewegung nach Europa, bleibt festzuhalten, dass diese auch aus ungerechten globalen Strukturen resultiert, für deren Erzeugung Europa mitverantwortlich ist und von deren Folgen es profitiert: Globale Handelsstrukturen ermöglichen es, dass multinationale Unternehmen ihre Gewinne maximieren, indem sie ihre Produktion in Länder verlegen, die über wenige oder keine Arbeits-, Umwelt- und Sozialstandards verfügen, und erzeugen einen ungleichen Marktzugang. Auch Waffenlieferungen und Kriegsbeteiligungen führen zu einer europäischen

Mitverantwortung an den Fluchtbewegungen. Aus dieser Perspektive sind nicht nur die Bürger*innen Europas individuell gefordert, Verständnis und Empathie für die Geflüchteten zu zeigen, sondern haben auch eine kollektive Verantwortung, die über die Inklusion von Geflüchteten in die Aufnahmegesellschaften hinausreicht und sich auch auf die aktive Bekämpfung von *Fluchtursachen* richten muss.

5. Fazit

Welche Schlussfolgerungen können nun aus den drei unterschiedlichen Perspektiven auf Solidarität und Verantwortung im Hinblick auf die Situation der nach Europa kommenden Geflüchteten gezogen werden?

Zunächst ergibt sich aus den grundlegenden, in internationalen Rechtskonventionen festgelegten Menschenrechten eine klare Verpflichtung Europas zur Solidarität mit Geflüchteten. Die aktuellen politischen Entwicklungen in Deutschland und Europa, die zunehmend auf Abschottung und Begrenzung von Asylrechten setzen, stehen allerdings in einem klaren Spannungsverhältnis dazu. Daraus wird deutlich, dass die Rechtsverpflichtung allein nicht ausreicht, wenn Geflüchtete innerhalb der nationalen Gesellschaften als Bedrohung von Wohlstand und Sicherheit wahrgenommen werden und sich Ängste vor dem Verlust eigener kultureller Identität einstellen. Zwar ist die von Brunkhorst konstatierte „Solidarität unter Fremden“ rechtlich institutionalisiert und auch eindeutig als moralischer Fortschritt zu werten; in ihrer Wirksamkeit wird sie aber derzeit durch eine schrumpfende normative Unterstützung in Politik und Gesellschaft in Frage gestellt. Das zeigt sich in den Debatten um sichere Herkunftsstaaten und Obergrenzen für die Aufnahme von Flüchtlingen, durch die individuelle Rechtsansprüche von Schutzsuchenden letztlich beschnitten werden.

Für Rorty erwächst Solidarität aus dem Mitgefühl für das Leid und die Demütigung Anderer. Aus seinem Konzept lassen sich zwei wichtige Aspekte im Hinblick auf die Frage nach dem Umgang mit nach Europa kommenden Flüchtlingen ableiten: Zum einen muss Solidarität gerade in Notlagen und Krisensituationen über Gemeinschaftsgrenzen hinweg geschaffen werden. Zum anderen muss moralisches Verhalten nicht als kategorischer Imperativ der Verpflichtung aller Menschen gegenüber allen Menschen verstanden werden, sondern vielmehr als zunehmende Inklusionsfähigkeit von bestehenden partikularen Gemeinschaften. Rortys Konzept, so lässt sich resümieren, eröffnet Perspektiven, um Solidaritäten losgelöst von nationalstaatlichen bzw. europäischen Grenzen einerseits und von einer mitunter fatalen Kopplung an die Eigenschaft des Menschseins andererseits zu denken. Kritisch anzumerken ist jedoch zum einen die Abhängigkeit von der medialen Vermittlung des Leids geflüchteter Menschen. Schließlich kann die mediale Berichterstattung auch in die gegenteilige Richtung tendieren, wenn sie Flüchtlinge als Gefahr und Bedrohung inszeniert. In diesem Fall würde das die

Ausbildung von Solidarität im Sinne der beschriebenen Erweiterung von Wir-Gemeinschaften konterkarieren. Zum anderen fokussiert Rortys Ansatz allein auf die Verinnerlichung einer Gefühlsethik auf der individuellen Ebene und kann strukturelle Ungleichheitsstrukturen nicht in den Blick nehmen.

Youngs Überlegungen wiederum lenken den Blick darauf, dass Europa in einer gewissen Bringschuld steht. Angesichts globaler Interdependenzen ist der Kontinent als politisches und ökonomisches Gefüge an der Erzeugung ungerechter Strukturen beteiligt, die in Ländern des Nahen Ostens sowie des globalen Südens zu Armut, menschenunwürdigen Arbeits- und Lebensbedingungen sowie kriegerischen Auseinandersetzungen führen. Insofern ist Europa mitverantwortlich für die Fluchtbewegungen aus den verschiedenen Krisenregionen der Welt und steht in der moralischen Pflicht, an der Bekämpfung struktureller Ungerechtigkeit mitzuarbeiten.

Die skizzierten theoretischen Konzepte von Solidarität und Verantwortung setzen unterschiedliche Akzente. Gleichwohl versuchen sowohl Rorty als auch Young, Subjekte mit ihrer Verantwortlichkeit zu konfrontieren. Beide setzen dabei soziale Verbundenheit als Basis für solidarisches Handeln voraus. Young plädiert für eine gemeinschaftliche Übernahme von Verantwortung für Strukturen globaler Ungerechtigkeit. Diese begründet sie durch eine gerechtigkeits-theoretische Argumentation, die gleichwohl auf kommunikativer Einsicht und Verständnis beruht. Hier stellt sich die Frage, ob dies ausreicht, damit Privilegierte sich für die Bekämpfung ungerechter Strukturen einsetzen, von denen sie selbst profitieren. Für Rorty kann dieses Ziel nur über eine Kultur der Empfindsamkeit gelingen. Damit kann er die Tatsache in den Blick rücken, dass die handelnden Menschen in ihrer Verantwortlichkeit letztlich nicht durch eine überhistorische Wahrheit entlastet werden können, sondern gezwungen sind, Entscheidungen zu treffen (vgl. Noetzel 2009: 294). Es muss jedoch kritisch angemerkt werden, dass er zwar eine höhere Pflichtethik mit Verweis auf die Selbstbestimmungsrechte der Individuen ablehnt, sich mit seiner Privilegierung der liberalen Sichtweise aber dennoch ein Demokratieproblem einhandelt. So ignoriert er, dass auch die Erzeugung einer liberalen Identität notwendigerweise mit macht-basierten Ausschlüssen einhergeht, die auch zu Marginalisierung und Diskriminierung von Menschen mit anderen kulturellen Hintergründen und Weltanschauungen führen können. Wenn aber diese machtvollen Ausschließungen zugunsten des Versuches der Ausbreitung einer liberalen Utopie aus dem Blickfeld geraten, so kann dies auch den Boden für die Radikalisierung anti-liberaler Einstellungen ebnen.³ Faktisch müssen Gesellschaften auch mit eben solchen Situationen, in denen sich der Bürgerwille gegen die Aufnahme von Flüchtlingen richtet, umgehen. Das zeigt sich etwa am Beispiel des in Hamburg nur knapp verhinderten Volksentscheids gegen den Bau von Flüchtlingsunterkünften oder noch deutlicher an dem

³ Vgl. zu dieser Kritik an Rorty die Ausführungen von Chantal Mouffe (2005: 115–117).

Schachzug des ungarischen Premiers Viktor Orbán Anfang Oktober 2016, ein Referendum über Flüchtlinge anzuordnen. Es bleibt also die Frage, wie sich moralische und ethische Gründe für mehr Solidarität und Verantwortung in den juridisch-politischen Bereich übersetzen lassen. Vielleicht müssen wir aber auch einsehen, dass nur durch diesen Abstand Kritik überhaupt möglich wird, und die Aufgabe darin zu sehen ist, diese im öffentlichen Diskurs wachzuhalten.

Literatur

Baringhorst, Sigrid (1998): Politik als Kampagne: zur medialen Erzeugung von Solidarität. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.

Bausch, Christiane; Eggers, Nina Elena (2016): Solidarität als liberale Hoffnung: Überlegungen zur europäischen Flüchtlingsfrage im Anschluss an Richard Rorty. In: Korte, Karl-Rudolf (Hg.): Politik in unsicheren Zeiten: Kriege, Krisen und neue Antagonismen. Baden-Baden: Nomos, 242–260.

Bendel, Petra (2004): Flüchtlingsrechte und Menschenrechte in der Europäischen Union. In: Bendel, Petra; Fischer, Thomas (Hg.): Menschen- und Bürgerrechte: Ideengeschichte und Internationale Beziehungen (Arbeitspapier 6). Erlangen: Zentralinstitut für Regionalforschung, 207–228.

Brunkhorst, Hauke (1997): Solidarität unter Fremden. Frankfurt/M.: Fischer.

Brunkhorst, Hauke (2015): Weil Europa sich ändern muss. Im Gespräch mit Hauke Brunkhorst. In: Liedtke Oliver; Schwan, Gesine; Menasse, Robert; Brunkhorst, Hauke; Schäuble, Wolfgang: Weil Europa sich ändern muss. Wiesbaden: Springer, 83–118.

Kreide, Regina (2013): Die Verantwortung für ein T-Shirt: individuelle und kollektive Verpflichtungen bei Iris Marion Young. In: Niesen, Peter (Hg.): Zwischen Demokratie und globaler Verantwortung: Iris Marion Youngs Theorie politischer Normativität. Baden-Baden: Nomos, 59–76.

Mouffe, Chantal (2005): Über das Politische: wider die kosmopolitische Illusion. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Niesen, Peter; Eckes, Tim (2013): Zwischen Demokratie und globaler Verantwortung. Iris Marion Youngs Theorie politischer Normativität. In: Niesen, Peter (Hg.): Zwischen Demokratie und globaler Verantwortung: Iris Marion Youngs Theorie politischer Normativität. Baden-Baden: Nomos, 7–30.

Noetzel, Thomas (2009): Die politische Theorie des Pragmatismus: Richard Rorty. In: Brodocz, André; Schaal, Gary S. (Hg.): Politische Theorien der Gegenwart: eine Einführung (Teil 2). 3., erw. und aktualisierte Aufl. Opladen: Budrich, 285–312.

Rorty, Richard (1992): Kontingenz, Ironie und Solidarität. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Rorty, Richard (2003): Menschenrechte, Rationalität und Empfindsamkeit. In: ders.: Wahrheit und Fortschritt. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 241–268.

Shklar, Judith N. (2013): Der Liberalismus der Furcht. Berlin: Matthes & Seitz.

Sloterdijk, Peter (2016): „Das kann nicht gut gehen“. Peter Sloterdijk über Angela Merkel, die Flüchtlinge und das Regiment der Furcht. In: Cicero 2/2016, 14–23.

Young, Iris M. (2010): Verantwortung und globale Gerechtigkeit: ein Modell sozialer Verbundenheit. In: Broszies, Christoph; Hahn, Henning (Hg.): Globale Gerechtigkeit: Schlüsseltexte zur Debatte zwischen Partikularismus und Kosmopolitismus. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 329–369.

Wittgenstein, Ludwig (1960): Tractatus logico-philosophicus: philosophische Untersuchungen. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Internetquellen:

CSU (2016): Klarer Kurs bei der Zuwanderung. Humanität, Ordnung, Begrenzung. Beschluss des CSU-Parteivorstandes, 9./10. September 2016, Schwarzenfeld, URL: http://www.csu.de/common/csu/content/csu/hauptnavigation/politik/beschluesse/Papiere/Klarer_Kurs_bei_der_Zuwanderung_Beschluss_final.pdf (letzter Zugriff: 29.11.2016)

Spiegel Online (2016): Aussagen zur Flüchtlingspolitik Wut der Linken auf Wagenknecht wächst, veröffentlicht am 29.07.2016, URL: <http://www.spiegel.de/politik/deutschland/sahra-wagenknecht-wut-der-linken-wegen-fluechtlings-aussagen-waechst-a-1105315.html> (letzter Zugriff: 29.11.2016).

Die Autorinnen

Christiane Bausch, Dr. phil.; Referentin für Bürgerschaftliches Engagement beim DRK-Landesverband Nordrhein-Westfalen

Nina E. Eggers, Dipl.-Pol.; Doktorandin an der Heisenberg-Professur „Europa und Moderne“ an der Universität Hamburg

Sozialethische Arbeitspapiere des ICS

Bisher erschienen:

Arbeitspapier Nr.1:

Heimbach-Steins, Marianne/ Enxing, Julia/ Görtz-Meiners, Vanessa/ Krause, Felix/ Riedl, Anna Maria (2015): Voraussetzungen, Ansätze und Schwierigkeiten der Vermittlung von kirchlicher Lehre und christlicher Praxis: eine theologische Stellungnahme zur Außerordentlichen Bischofssynode zur Familie 2014.

Arbeitspapier Nr.2:

Heimbach-Steins, Marianne (2015): Flüchtlinge und Flüchtlingspolitik: ethische Prüfsteine.

Arbeitspapier Nr.3:

Heimbach-Steins, Marianne/ Stockmann, Nils (2015): „Pope for Planet“?: Laudato Si' als „dringliche Einladung zum Dialog“ (LS 14) und das weltweite Echo auf die Enzyklika.

Arbeitspapier Nr.4:

Urselmann, Judith/ Heimbach-Steins, Marianne (2016): Migration und Stadt: eine sozialethische Skizze.

Arbeitspapier Nr.5:

Heimbach-Steins, Marianne/ Motzigkeit, Denise/ Redemann, Janine/ Frerich, Karolin/ Štica, Petr (2016): Familiäre Diversität und pastorale Unterscheidung. Eine theologisch-ethische Analyse zum nachsynodalen Schreiben Amoris laetitia.