

13.00 Mittagessen

15.00 Workshops

Welt, in der wir leben / Menschen, mit denen wir teilen / Gott, auf die/den wir hoffen

18.00 Abendessen

20.00 Liturgisches Fest/Gottesdienst/Tischgemeinschaft:

Feier der Erinnerung und Nachfolge in der Gebrochenheit dieser Welt, Bußakt und Neues Pfingsten

Sonntag, den 21.10.2012

9.00 Reich Gottes auf das wir hoffen (Textauslegung/Nachfolgezeugnis)

10.00 „Was kann/soll aus uns werden?“ - Teilnehmende BeobachterInnen werten mit uns die Versammlung aus

Aussendung:

Vorschläge und Diskussion zur weiteren Arbeit an Gottes anderer Welt, in der alle Menschen Platz haben.

13 Uhr Schlusssegnen

Norbert Arntz ist em. Pfarrer in Kleve, Mitarbeiter im Institut für Theologie und Politik (Münster), erster Preisträger des „Johannes XXIII.-Preises“ der PAX CHRISTI Bistumsstelle Münster

Michael Ramming

Das II. Vatikanische Konzil und die Frage nach Flucht und Migration

Aus dem Zettelkasten

2012 – unveröffentlichtes Skript



Im engen Sinne hat sich das II. Vatikanische Konzil kaum zu Fragen von Flucht und Migration geäußert. Gleichwohl gibt es eine Theologie und Ekklesiologie, aus der sich erhebliches für den Umgang mit Flucht und Migration ableiten lassen.

„Gaudium et Spes“:

GS 65. *Der Mensch Herr des wirtschaftlichen Fortschritts: Die Bürger sollen sich ihrer auch von der Staatsgewalt anzuerkennenden Berechtigung und Verpflichtung bewußt sein, nach Maßgabe ihrer Möglichkeiten zum wahren Fortschritt ihres Gemeinwesens beizutragen. Namentlich in den wirtschaftlich weniger entwickelten Ländern, wo alle verfügbaren Mittel dringend benötigt werden, heißt es das Gemeinwohl ernstlich gefährden, wenn man seine Mittel dem produktiven Einsatz vorenthält oder - unbeschadet des persönlichen Rechtes auszuwandern - seinem Gemeinwesen materielle und ideelle Hilfen, auf die es angewiesen ist, entzieht.*

66. *Abbau übergroßer sozialökonomischer Unterschiede Die aus anderen Völkern und Ländern herangezogenen Arbeiter, die durch ihre Arbeit zum wirtschaftlichen Aufstieg des Volkes oder Landes beitragen, dürfen, was Entlohnung und Arbeitsbedingungen angeht, in keiner Weise diskriminiert werden. Alle im Aufnahmeland, namentlich aber die öffentlichen Stellen, dürfen sie nicht als bloße Produktionsmittel behan-*

deln, sondern haben ihnen als menschlichen Personen zu begegnen und sollen ihnen helfen, ihre Familien nachzuziehen und sich angemessene Wohngelegenheit zu verschaffen, sollen auch ihre Eingliederung in das gesellschaftliche Leben des Aufnahmelandes und seiner Bevölkerung begünstigen. Soweit wie möglich sollte man jedoch in ihren Heimatländern selbst Arbeitsgelegenheit schaffen“.

Man muss dann vielleicht noch GS 87 heranziehen, nicht zuletzt weil es in der Instruktion „Erga Migrantes“ wieder vorkommt:

„Die Regierungen aber haben in bezug auf die Bevölkerungsprobleme in ihrem eigenen Land Rechte und Pflichten innerhalb der Grenzen ihrer Zuständigkeit, z.B. was die Sozial- und Familiengesetzgebung angeht, die Landflucht und die Information über den Zustand und die Bedürfnisse der Nation.“

Nun bedeutet dieser negative Befund aber nicht, dass sich nicht aus den theologischen Verständnissen des Konzils keine Optionen für die Flucht- und Migrationsfragen ableiten ließen. Man muss in diesem Sinne aber zugeben, dass das Konzil eben auch ein „Kind seiner Zeit“ war und sich deshalb auch andere Fragen gestellt hat. Es war wohl in den zeitgeschichtlichen Horizont von Entkolonialisierung und Dependenztheorie einerseits und die Hoffnung auf die Realisierung menschlicher Möglichkeiten andererseits eingespannt. So hieß es in der berühmten Nr. 9 von GS:

„Die aufsteigenden Völker, wie jene, die erst jüngst unabhängig geworden sind, verlangen ihren Anteil an den heutigen Kulturgütern nicht nur auf politischem, sondern auch auf wirtschaftlichem Gebiet und wollen frei ihre Rolle in der Welt spielen, während andererseits zugleich ihr Abstand und häufig auch ihre wirtschaftliche Abhängigkeit von den reicheren Völkern wächst, die sich schneller weiterentwickeln.“

Das Konzil war sich einerseits der großen Ungerechtigkeiten und Gefahren der Weltverhältnisse bewusst, hoffte aber, dass sich die Potentiale der Menschheit in diesem Sinne zum Guten lenken ließen und positionierte sich gerade hier. Die Entwicklung der kommenden Jahre, nämlich die zunehmende Verarmung, das Scheitern von nationalstaatlichen Entwicklungswegen gerade in vielen Ländern des Südens war so nicht „denkbar“.

Aber viel wichtiger als die Suche nach Einzelformulierungen in den vatikanischen Texten scheint mir die theologische Interpretation von Kirche und Welt zu sein, aus der heraus sich sehr wohl Elemente einer „konziliaren“ Theologie der Migration ableiten ließen.

Die Theologie der doppelten Kirchenkonstitution

In diesem Sinne scheint mir die Theologie der doppelten Kirchendefinition in „Gaudium et Spes“ und Lumen Gentium“, d.h. der Bedeutung und Definition der Kirche ad intra und ad extra von besonderer Bedeutung. Außerdem die in vielerlei Hinsicht unterschätzte und ungelesene Erklärung Dignitatis Humanae, die bis zum Schluss umstrittene Erklärung „über die Religionsfreiheit als Menschenwürde“, deren Sprengkraft nämlich weit über das vermeintliche Thema der Religionsfreiheit hinausreicht, die nämlich bei näherer Betrachtung das Verhältnis von Wahrheit und Freiheit auch in seiner Bedeutung für den katholischen Glauben beleuchtet.



Ich möchte deshalb in einem ersten Schritt einige Anmerkungen zu dieser Konzilstheologie machen, um dann in einem zweiten Schritt auf zwei kirchliche Dokumente eingehen, die sehr unterschiedliche Positionen einnehmen. Damit ist natürlich nicht die ganze Geschichte kirchlicher Positionen und Ausführungen zur Flucht- und Migration behandelt. Das kann und will ich hier aber auch nicht leisten.

Bei den beiden weiteren Texten handelt es sich einerseits um die Instruktion „Erga Migrantes“ von 2004 und die Botschaft von Papst Benedikt XVI. Zum Welttag des Migranten und Flüchtlings (2011)

Die konziliare Theologie von der Kirche und der Welt:

Wir wissen um die Bedeutsamkeit der beiden Kirchenkonstitutionen, von denen Elmar Klinger gesagt hat, dass sie wie das Grundgesetz der Kirche seien (gemeinsam mit der Liturgiekonstitution und der Konstitution über die Offenbarung. Nach Klinger bilden Gaudium et spes und Lumen Gentium die „Achse des Konzils. Sie sind der Kern seiner ursprünglichen Konzeption und der Mittelpunkt des Gesamtprogramms.“) Das Besondere all dieser Konstitutionen ist nun ihre doppelte Ausrichtung: dogmatisch und pastoral. In der Pastoral Konstitution GS ist die Pastoral auf die Dogmatik bezogen und in der dogmatischen Konstitution LG die Dogmatik auf die Pastoral. So dass man hier wohl sagen kann, dass die Kirche sich selbst im Lichte der Menschen, der Welt und die Welt im Licht der Kirche sieht, d.h. eine unaufgebbare Verschränkung zwischen Gemeinschaft der Gläubigen und dem Schicksal der Menschheit angenommen ist. Dies bedeutete wohl den Bruch mit dem tridentinischen, augustinischen bipolaren Bild von der Kirche als *societas perfecta* und der schlechten Welt. Lesen wir das Vorwort von Gaudium et spes:

„Der Mensch also, der eine und ganze Mensch, mit Leib und Seele, Herz und Gewissen, Vernunft und Willen steht im Mittelpunkt unserer Ausführungen.

Die Heilige Synode bekennt darum die hohe Berufung des Menschen, sie erklärt, daß etwas wie ein göttlicher Same in ihn eingesenkt ist, und bietet der Menschheit die aufrichtige Mitarbeit der Kirche an zur Errichtung jener brüderlichen Gemeinschaft aller, die dieser Berufung entspricht.

Dabei bestimmt die Kirche kein irdischer Machtwille, sondern nur dies eine: unter Führung des Geistes, des Trösters, das Werk Christi selbst weiterzuführen, der in die Welt kam, um der Wahrheit Zeugnis zu geben (1); zu retten, nicht zu richten; zu dienen, nicht sich bedienen zu lassen (2).

EINFÜHRUNG: DIE SITUATION DES MENSCHEN IN DER HEUTIGEN WELT

4. Hoffnung und Angst

„Zur Erfüllung dieses ihres Auftrags obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten. So kann sie dann in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben.“

Und umgekehrt heißt es in Lumen Gentium:



LG 13,22 „Katholizität“ Kirchenkonstitution „ad intra“

„13. Zum neuen Gottesvolk werden alle Menschen gerufen. Darum muß dieses Volk eines und ein einziges bleiben und sich über die ganze Welt und durch alle Zeiten hin ausbreiten. So soll sich das Ziel des Willens Gottes erfüllen, der das Menschengeschlecht am Anfang als eines gegründet und beschlossen hat, seine Kinder aus der Zerstreung wieder zur Einheit zu versammeln (vgl. Joh 11,52). Dazu sandte nämlich Gott seinen Sohn, den er zum Erben des Alls gemacht hat (vgl. Hebr 1,2), daß er Lehrer, König und Priester aller sei, das Haupt des

neuen und allumfassenden Volkes der Söhne Gottes. Dazu sandte Gott schließlich den Geist seines Sohnes, den Herrn und Lebensspender, der für die ganze Kirche und die Gläubigen einzeln und insgesamt der Ur-

grund der Vereinigung und Einheit in der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft, im Brotbrechen und im Gebet ist (vgl. Apg 2,42).

In allen Völkern der Erde wohnt also dieses eine Gottesvolk, da es aus ihnen allen seine Bürger nimmt, Bürger eines Reiches freilich nicht irdischer, sondern himmlischer Natur. Alle über den Erdkreis hin verstreuten Gläubigen stehen mit den übrigen im Heiligen Geiste in Gemeinschaft, und so weiß „der, welcher zu Rom wohnt, daß die Inder seine Glieder sind“ (23).

Es wird wohl klar, dass hier von einer Universalität und Katholizität die Rede ist, in der im Schicksal eines jeden Menschen das Werk Christi und die Existenzberechtigung der Kirche selbst auf dem Spiel steht. Das ist eine theologische Revolution, hinter die die Kirche nur um den Preis der Abschottung und Ignoranz gegenüber den Zeichen der Zeit, den Hoffnungen und Ängsten der Menschen, egal welchen Glaubens, welcher Konfession und welcher Nation zurück kann. Das II. Vatikanum behauptet nicht weniger, als dass die römisch-katholische Kirche ihre Existenz darin findet, „zu retten, nicht zu richten; zu dienen, nicht sich bedienen zu lassen“ (2) und sie sich umgekehrt überall dort, wo sie sich dieser Aufgabe verweigert, dem „göttlichen Samen“, der Offenbarung Gottes in den Menschen verweigert.

In gewissem Sinne bezieht sich auch die Erklärung „Dignitatis Humanae“ auf diese Theologie, wenn dort geschrieben steht:

„ ... erklärt das Konzil, das Recht auf religiöse Freiheit sei in Wahrheit auf die Würde der menschlichen Person selbst gegründet, so wie sie durch das geoffenbarte Wort Gottes und durch die Vernunft selbst erkannt wird. Dieses Recht der menschlichen Person auf religiöse Freiheit muss in der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft so anerkannt werden, dass es zum bürgerlichen Recht wird. [...] Demnach ist das Recht auf religiöse Freiheit nicht in einer subjektiven Verfassung der Person, sondern in ihrem Wesen selbst begründet. So bleibt das Recht auf religiöse Freiheit auch denjenigen erhalten, die ihrer Pflicht, die Wahrheit zu suchen und daran festzuhalten, nicht nachkommen, und ihre Ausübung darf nicht gehemmt werden, wenn nur die gerechte öffentliche Ordnung gewahrt bleibt“.

Die hier vorgegebene Fokussierung auf das Thema der religiösen Freiheit ist dem Thema geschuldet, liegt aber durchaus nicht in der Logik der Gedanken. D.h. wir können hier auch sehr wohl sagen, dass das „Recht auf Freiheit ...in Wahrheit auf die Würde der menschlichen Person selbst gegründet, so wie sie durch das geoffenbarte Wort Gottes und durch die Vernunft selbst erkannt wird.“

Auch hier also zeigt sich, dass die Exklusivität des Freiheitsbegriffes auf die Menschen rechten Glaubens, die Mitglieder der Kirche grundsätzlich, und zwar unter Verweis auf das geoffenbarte Wort Gottes selbst aufgebrochen ist.

Bis Dezember 1965 ging die katholische Kirche davon aus, dass Wahrheit und Freiheit zwei unterschiedlich zu behandelnde Themen seien: Die Wahrheit war an das Lehramt der Kirche gekoppelt, dem bürgerlichen – und zuvor dem feudalen Staat – war die Aufgabe zugewiesen, diese Wahrheit zu garantieren und durchzusetzen: Dem Irrtum, so hieß es, komme kein Recht gegenüber der Wahrheit zu.

Johann Baptist Metz hat in den achtziger Jahren darauf hingewiesen (Jenseits bürgerlicher Religion, 80ff.), dass die katholische Kirche immer ein gebrochenes, ein „Anti-Verhältnis“ zur menschlichen Freiheitsgeschichte hatte, das erst im II. Vatikanum z.B. in der Erklärung über die Religionsfreiheit aufgebrochen wurde. Und er leitet daraus ein neues Verständnis von „Gnade als Freiheit“ ab, als christliche Erfahrung der Freiheit als Befreiungsprozess. Ein solcher Prozess ist nicht als individualistisches, liberalistisches Frei-Sein gedacht, sondern als kollektive, soziale und historische Praxis: Freiheit als uns zugesagte Befreiung in prophetischer, jesuanischer Nachfolge, als jener „Prozess, indem der einzelne sich nicht isoliert, sondern sich in solidarischer Gemeinschaft frei vor seinem Gott erfährt; jener Prozess, in dem „ein Volk“ frei wird, sich herausgerufen erfährt und befreit zum Subjekt seiner eigenen Geschichte im Angesicht seines Gottes.“ (Metz, Jenseits bürgerlicher Religion, S.81.)

Ich glaube, dass der Rekurs auf das geoffenbarte Wort Gottes, also die biblische Begründungslinie bis zu einem Punkt vertieft und ausgezogen werden kann und muss, an dem sie sich dann tatsächlich mit der konziären Theologie des Verhältnisses von Kirche und Welt trifft.

Kleiner systematischer Durchgang durch die Schrifttraditionen

Ich möchte deshalb im Folgenden einen systematischen (keinen historischen!) Durchgang durch diese Traditionen machen und zeigen, wie die jüdisch-christlichen Traditionen (1.u.2. Testament) einen Konvergenzpunkt in der Erklärung der Menschenrechte finden. Auch hier geht es um einen systematischen Konvergenzpunkt, nicht um einen logischen oder historischen (nach dem Motto: aus dem Christentum haben sich die Menschenrechte ergeben o.ä.)

Buch Exodus:

Von der Fremdlingsschaft in Ägypten über die Selbstbehauptung der verschiedenen Staatenbildungen gegen die umliegenden Völker bis zur Zwangshellenisierung in der Zeit der Entstehung der Danielapokalypse war Israel mit der Frage nach der eigenen Identität und der Abgrenzung gegen die Anderen beschäftigt, eine Frage, die natürlich immer mit der Frage nach JHWH verbunden war. „Du sollst keine anderen Götter haben als mich“ (Ex 20,3), und im ersten Gebot: „Ihr sollt Euch neben mir keine silbernen Götzen machen, und goldene Götzen sollt ihr Euch nicht anfertigen“ (Ex 20,23). Dieses Gebot im Bundesbuch ist begleitet von vielfältigen Weisungen, die das Verhältnis Israels zu den Vorbewohnern des Landes angehen. Israel soll mit ihnen keine Bündnisse eingehen; es soll sich vor deren Göttern achtsam verhalten. Am JHWH-Glauben hängt Segen und Leben Israels.



Buch Deuteronomium:

Auch im Deuteronomium geht es um diese Form der Identitätssicherung: keine Bündnisse, keine Exogamie, Abwehr der fremden Götter und Zerstörung ihrer Kultstätten: „Ihre Götterstatuen sollt ihr im Feuer verbrennen, aber nach dem Silber und Gold daran darfst du nicht verlangen

und es für dich nehmen, damit du dich nicht verstrickst; denn solches ist für JHWH, deinen Gott, ein Greuel!“ (Dt 7,25f.)

Gerade aus der im Deuteronomium vorgenommenen Differenzierung bezüglich des Schuldenerlasses, der gegenüber dem Ausländer nicht verbindlich sei, ist der Vorwurf eines Auseinanderklaffens von Binnen- und Außenmoral abgeleitet worden: Gilt das Recht nur für das Volk Israel? Ist dies der Anfang eines Identitätsdenkens, das im Christentum dann in Missionierung und Conquista oder Inquisition seine schreckliche Seite zeigt, und das den Anderen und Fremden - heute die MigrantInnen - nur unter der Bedingung von Assimilation und Integration, unter der Bedingung der Unterwerfung unter den eigenen Gottesdienst und die eigene Weltvorstellung – wenn überhaupt - akzeptieren kann?

Eine solche Schlussfolgerung vergisst allerdings, dass der JHWH-Glaube ja eine inhaltliche Qualifizierung in sich trägt, die unbedingt mitbedacht werden muss: die Erinnerung an die eigene Unterdrückung, die Fremdlingsschaft in Ägypten und die Befreiung daraus durch JHWH machen diesen Gott aus. Er erinnert in seinem Heilshandeln immer wieder an diese Ereignisse und Erfahrungen, ja begründet von hier aus die für das Volk Israel (der Erzählungen im 1. Testament) verbindliche Gesetzgebung den Fremden gegenüber. Der Schutz der Fremden gehört ebenso zentral in die Gesetzgebung wie das erste Gebot, das die Exklusivität der Beziehung zwischen JHWH und Israel behauptet.

So rahmen z.B. im Bundesbuch die Fremdengebote (Ex 22,19f. u. 23,12f.) die Sozialgesetze und schließen die Fremden damit in das Heilshandeln JHWHs ein. Durch ihre Position - so Crüsemann - erhält das Fremdenthema eine Sonderstellung und wird geradezu zum Zentralpunkt des Sozialverhaltens gemacht: „Einen Fremdling darfst du nicht übervorteilen und bedrücken; ihr wart ja selbst Fremdlinge in Ägypten.“(Ex 22,20; Ex 23,9) Fremde sollen aufgrund ihrer rechtlich wie ökonomisch ungesicherten Existenz nicht übervorteilt und ausgebeutet werden. Gleiches gilt für das Deuteronomium. Explizit wird dort erwähnt, dass die Fremden nicht unter die Kultgesetzgebung fallen, d.h. dass sie religiös nicht assimiliert waren. Für sie gilt anders noch als im Exodus nicht nur der Schutz vor Unterdrückung, sondern es werden

positive, konkrete Regeln der Behandlung eingeführt. Ähnlich wie die anderen gesellschaftlich schwachen Gruppen - die Witwen, Waisen und Leviten - sollen sie jedes dritte Jahr den Zehnt des Ertrages erhalten (Dt 14,28f.) und an den Kultfesten teilnehmen dürfen.

Von der Mildtätigkeit (Schutz der Bedürftigen) zur Verheißung für alle

Gegenüber dem Exodus-Buch wird die Argumentation hier radikalisiert. Israel soll sich im Umgang mit den Fremden nicht nur an seiner eigenen Leidenserinnerung orientieren, sondern das Heilshandeln JHWHs wird explizit von der Unterdrückung Israels her begründet. JHWH hat Israel wegen seiner Fremdlingsschaft erwählt und liebt deshalb auch die Fremden wegen ihrer Unterdrückung: „Denn JHWH, euer Gott, ist der Gott der Götter und der Herr der Herren, der große und gewaltige und furchtbare Gott, der nicht Partei ergreift und keine Bestechung annimmt, der Witwen und Waisen Recht schafft und den Fremdling liebt, indem er ihm Nahrung und Kleidung gibt. So sollt auch ihr den Fremdling lieben; denn ihr seid Fremdlinge im Ägypterland gewesen.“ (Dt 10,17-19)

Leviticus und Ezechiel:

JHWH liebt die Fremden und schafft ihnen Recht, so wie er Israel wegen seiner Fremdheit erwählt hat. Diese Linie wird in den priesterlichen Texten dann dort ausgeweitet, wo das Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18) um die Fremdenliebe ergänzt wird: „Wenn sich ein Fremdling bei euch im Land aufhält, dürft ihr ihn nicht bedrücken. Wie ein Einheimischer aus eurer Mitte gelte euch der Fremdling, der sich bei euch aufhält. Du sollst ihn lieben wie dich selbst.“ (Lev 19,33f.) (Vgl.dazu später: Levinas/ Buber/ Rosenzweig). Im Ezechiel-Buch wird diese Argumentation bis zu einem Punkt ausgezogen, der die Heilsdifferenz zwischen Israel und den Fremden aufhebt und für sie die gleiche Verheißung eröffnet: Die Fremden sollen nach Ez 47,21-23 ebenso wie Israel an der Neuverteilung des Landes beteiligt werden.

Die Erinnerung an die eigene Fremdlingsschaft konterkariert also die nur auf die eigene Gemeinschaft bezogene Ethik und stellt die Forderung nach ihrer Überschreitung, ja Universalität.

Die Zugehörigkeit zum Bund wird in den Horizont eines Universalismus gestellt, der nicht durch Abstammung begrenzt ist, sondern in den ethischen und moralischen Kriterien der Gottesfürchtigkeit, Barmherzigkeit und Güte sein Fundament hat.

Identität und Exklusion im frühen Christentum

Die Jesus-Bewegung und das frühe Christentum sind in einer Situation entstanden, in der die Übereinstimmung von Nation und Religion bzw. von Volks- und Stammeszugehörigkeit und Religionszugehörigkeit nicht mehr selbstverständlich war. Nicht nur die Umwelt des frühen Christentums, sondern schon die von Jesus war von einer kulturellen Vielfalt geprägt, in der kaum eine religiöse Gemeinschaft eine Beschränkung auf ein einziges Volk aufrecht erhalten konnte.

Deshalb stellte sich für die Jesus-Bewegung und noch viel mehr für das frühe Christentum angesichts der Pluralitäten von Religionen, Kulturen und Weltanschauungen die Frage nach der Entwicklung eigener Ein- und Ausschlusskriterien und die Frage nach dem Umgang mit den



kulturellen und religiösen Identitäten derer, die sich von sich aus für das Christentum interessierten, oder auf die sich die Missionstätigkeit bezog. Was machte also den Kernbestand, die Identität dieser neu entstehenden Gemeinschaft aus?

Gott ist nicht parteiisch, sondern ihm ist in jedem Volk willkommen, wer ihn fürchtet und Gerechtigkeit vollbringt

Im Zusammenhang der Erzählung der Taufe des römischen Hauptmanns Cornelius in der Apostelgeschichte heißt es unter Zitat von Dt 10,17ff.: „Gott ist nicht parteiisch, sondern ihm ist in jedem Volk willkommen, wer ihn fürchtet und Gerechtigkeit vollbringt.“

Gottesfurcht ist zunächst aber keine religiöse Haltung, keine spirituelle Dimension, sondern engstens verbunden mit dem „Tun der Gerechtigkeit“. Im Kontext der Erwartung des Reiches Gottes und der eschatologischen Heilserwartungen ist das sog. Gottesfürchtigen-Kriterium der entscheidende Punkt. Gerechtigkeit nicht zu tun, hatte glaubenstrennende Wirkung, Gerechtigkeit im Sinne Gottes zu tun dagegen hatte integrierende Wirkung. Das verstand übrigens auch die hellenistisch geprägte Umwelt: Gottesfurcht und Gerechtigkeit als auf Gott und Menschen gerichtete Tugenden waren stehende Wendungen, die das Prinzip rechter Lebensführung bezeichneten.

Die Logik einer Welt, in der alle Platz haben

Das Gottesfürchtigen-Kriterium eröffnet eine Logik, durch die Menschen aus verschiedenen religiösen Kulturen und Biographien miteinander als Brüder und Schwestern verbunden werden und es hat eine universalisierende Dynamik, es war eine der Bedingungen für die rasante Ausbreitung des Christentums über unterschiedliche nationale und ethnische oder religiöse Identitäten hinweg: Es war der Glauben an den Messias Jesus, an den Auferstandenen im Blick auf die von ihm verheißene Gerechtigkeit in den prophetischen Traditionen, die allen zuteil werden sollte. Mit der Tradition des Bundes und der Verheißung JHWHs wurde im frühen Christentum die Problematik kultureller und religiöser Differenz

bearbeitet. Der in der Apostelgeschichte zitierte Satz aus Dt verweist darauf. Die entgrenzende Praxis der Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Solidarität, die sich nicht auf die eigene Gemeinschaft, Nation oder Ethnie beschränkte, ist von der Jesus-Bewegung und der frühen Kirche im Vorgriff auf das eschatologische Heil immer wieder in das Zentrum ihres Selbstverständnisses gestellt worden. Es besitzt seine universalisierende Dynamik also gerade darin, dass es in der Lage ist, Menschen verschiedenster Herkunft und Identität eine Heilsverheißung zu machen, d.h. ihnen Gerechtigkeit zuzusprechen. Die Solidaritäten, die dieses Christentum vorschlägt, knüpfen an den ethischen Universalismus des Bundesverständnisses Israels an, dem eine globalisierende Dynamik innewohnt, die Bedürftigen, die Armen, die Fremden sind diejenigen, für die sich JHWH (der gleiche Gott wie der Jesu) interessiert, weil ihnen ihr „Menschsein“ verunmöglich und bestritten ist.

Liebe deinen Nächsten wie Dich selbst:

Deshalb haben Buber und Rosenzweig in ihrer Bibelübersetzung (Matthäus 22,37 u. Lev 19, 18, s.o.) geschrieben: „liebe deinen Nächsten, er ist wie du“ und der jüdische Philosoph Lévinas übersetzt: „Liebe deinen Nächsten; dieses Werk ist wie du selbst“; „liebe deinen Nächsten; das bist du selbst“; „diese Liebe des Nächsten ist es, die du selbst bist“. Mit dieser geforderten Universalität und Katholizität ist also nicht einfach die Frage nach unserem Umgang mit den „Fremden“ aufgerufen, sondern vielmehr die Frage nach unserem „Gottesverhältnis“. „Gott ist der, der nicht Partei ergreift“ (Dtn 10), das darf hier nicht so verstanden werden, dass er den Armen und Fremden, den Flüchtlingen und Vertriebenen gegenüber gleichgültig ist. Es ist ja genau andersherum: Zu glauben, dass Gott für uns Partei ergreift, weil wir ihm Opfer bringen und Lieder singen, ohne Gerechtigkeit zu tun, ist der Irrtum. Oder mit den Worten des Konzils: *„Der Mensch also, der eine und ganze Mensch, mit Leib und Seele, Herz und Gewissen, Vernunft und Willen steht im Mittelpunkt unserer Ausführungen. Die Heilige Synode bekennt darum die hohe Berufung des Menschen, sie erklärt, dass etwas wie ein göttlicher Same in ihn eingesenkt ist, und bietet der Menschheit die aufrichtige Mitarbeit der Kirche an zur Errichtung jener brüderlichen Gemeinschaft aller, die*

dieser Berufung entspricht. Dabei bestimmt die Kirche kein irdischer Machtwille, sondern nur dies eine: unter Führung des Geistes, des Trösters, das Werk Christi selbst weiterzuführen, der in die Welt kam, um der Wahrheit Zeugnis zu geben (1); zu retten, nicht zu richten; zu dienen, nicht sich bedienen zu lassen“ (2) GS

„Erga Migrantes“ und die Botschaft zum Welttag des Migranten 2011

Im Jahre 2004 wurde die Instruktion „Erga migrantes caritas est“ veröffentlicht. Im Vorwort heißt es deutlich an vorrangiger Stelle: *„Die Instruktion möchte die Migrantenseelsorge - unter der Berücksichtigung der neuen Migrationsströme und ihrer Besonderheit – der heutigen Situation anpassen“.*

Von den neunzig Seiten widmet sie der Analyse der Migrationsströme in der heutigen Zeit gerade einmal achteinhalb Seiten. Und auch wenn im Vorwort steht, dass die Migration das ethische Problem der Suche nach einer neuen internationalen wirtschaftlichen Ordnung für eine gerechte Verteilung der Güter der Erde aufwirft, wird doch schon hier deutlich, dass das Elend der Flüchtlinge wohl ein ethisches, aber kein theologisches, schon gar kein ekklesiologisches Problem für die Verfasser darstellt. Deshalb widmet sich die Instruktion wohl auch in erster Linie der Problematik der Begegnung verschiedener katholischer Migrantinnen mit den Ortskirchen, der kirchenrechtlichen Fixierung, der Frage der Mission, der Neuevangelisierung und Inkulturation als einer „Glaubensfrage“. Die im Vorwort aufgestellte Behauptung, dass es auch um die „Verteidigung der Rechte der Migrantinnen“ geht, kann, wenn man den Gesamtkorpus des Textes nimmt, nicht unwidersprochen stehen bleiben. Insofern sie eine kirchliche Antwort „auf die neuen pastoralen Bedürfnisse der Migrantinnen“ sein will, ist dies so zu verstehen, dass es hier in der Tat um eine seelsorgerliche Sakramentenpastoral geht, um die Scheidung und Grenzen der Konfessionen und die behaupteten Schwierigkeiten und Abgrenzungsnotwendigkeiten zu „nicht-christlichen Migranten“. Auch wenn das Papier zum Schluss affirmativ auf die *semina verbi* (S. 69) Bezug nimmt, geht es doch alles in allem um die „Ordnung der Kirche“, die Verteilung der Aufgaben: der Klerus für die Seelsorge, die Laien

für die Caritas; die Orden sind aufgerufen aufgrund ihrer historischen Internationalität ihre Erfahrungen in die Seelsorge einzubringen. Das Papier schließt bezeichnenderweise mit rechtlich-pastoralen Weisungen.

In ähnlicher Weise argumentiert meines Erachtens auch die Botschaft Benedikt XVI. zum Weltmigrantentag 2011. Auch hier wird zwar auf die konziliare Theologie Bezug genommen, um dann direkt auf das Wesentliche zu kommen. Und ich möchte hier noch einmal zitieren:

*„Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, 1); und dank des Wirkens des Heiligen Geistes ist „der Versuch, eine allumfassende Brüderlichkeit herzustellen, nicht vergeblich“ (ebd., Pastorale Konstitution *Gaudium et spes*, 38). Besonders die heilige Eucharistie stellt im Herzen der Kirche eine unerschöpfliche Quelle der Gemeinschaft für die gesamte Menschheit dar. Dank ihrer umfasst das Gottesvolk „alle Nationen und Stämme, Völker und Sprachen“ (vgl. *Off* 7,9) nicht aus einer Art heiliger Vollmacht heraus, sondern durch den erhabenen Dienst der Liebe. Der Liebesdienst, insbesondere an den Armen und Schwachen, ist in der Tat das Kriterium, auf Grund dessen die Echtheit unserer Eucharistie-feiern überprüft wird (vgl. Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Mane nobiscum Domine*, 28; in *O.R. dt.*, Nr. 42 vom 15.10.2004, S. 10).*

Wird hier der Liebesdienst nicht für die Echtheit des Eucharistiefeierns nicht nur in Anspruch genommen, sondern geradezu instrumentalisiert? Im übrigen verweise ich darauf, dass Italien in den letzten Jahren erhebliche Probleme mit Rassismus und dem Tod von hunderten von Migrantinnen aus dem Magreb und anderen nordafrikanischen und arabischen Staaten hatte, die in diesem Papier mit keinem Wort Erwähnung finden.

Fazit und Leerstellen

Um es einmal in uns bekannten Kategorien zu formulieren, wie es auch Schreiter vorgeschlagen hat: Es konkurrieren unterschiedliche Katholizitätsverständnisse (Schreiter):

a) Im Nicaenoconstantinopolitanum von 381 wird die „eine, heilige, katholische und apostolische“ Kirche bekannt (DS 151). Das deutet darauf hin, dass Katholizität also bereits ein bekannter Begriff war. Das Wort kath'holou kommt im Neuen Testament einmal vor (Apg 4,18), allerdings nicht in Bezug auf die Kirche. Seine theologische Bedeutung wird üblicherweise auf Ignatius von Antiochia zurückgeführt, der den Terminus auf die Kirche anwendet (ca. 110). In seinem Brief an die Smyrner (8,2) schreibt er: „Wo Jesus Christus ist, ist auch die katholische Kirche.“ ... Diese Fülle an Gnade und Wahrheit ist ein Geschenk Christi an die Kirche. Sie wird der Welt nun durch die Kirche vermittelt. Universalität oder Katholizität meint in diesem frühesten Sinne diese Fülle an Erlösung.



b) Gegen Ende des 3. Jahrhunderts nahm Katholizität, besonders in Nordafrika, eine zusätzliche Bedeutung an durch die Polemiken Tertullians und anderer. Katholizität war das, was die wahre Kirche von den konkurrierenden häretischen Sekten unterschied. In diesem Sinne bedeutete katholisch zu sein auch rechtgläubig zu sein, das heißt die Fülle der Wahrheit anzunehmen, die Christus der Kirche gegeben hat. Auf diesem Wege wurde „katholisch“ in der westlichen Kirche zur Bezeichnung

für bestimmte kirchliche Körperschaften – Orts- oder Teilkirchen –, die Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom haben.

Ich meine, dass theologisch das Katholizitätsverständnis des II. Vatikanums tragfähiger ist. (Das Zweite Vatikanische Konzil hat an verschiedenen Punkten die Katholizität der Kirche aufgegriffen (z.B. LG 13, 22)... Katholizität ist kein Besitz der Kirche, sondern Christi Geschenk an sie und muss immer als solches geschätzt und geehrt werden). Dieses theologische Verständnis aber ist gefährdet.

Unbeantwortete Fragen: Recht auf Migration, aber kein Recht auf Einwanderung.

Eine dramatische Problematik besteht darin, dass zwar ein Recht auf Migration behauptet wird, zugleich aber ein Recht auf Einwanderung mehr oder weniger fehlt. Unsere gegenwärtige Migrationsproblematik besteht aber im wesentlichen nicht darin, dass Menschen das Recht auf Auswanderung verweigert wird, sondern das Recht auf Einwanderung!

„Erga Migrantes“ behauptet unter fälschlicher Zitation von GS 87, dass es ein staatliches Recht gäbe, Migrationsströme zu regulieren:

„21. In der Folge hat das II. Vatikanische Konzil hinsichtlich einer solchen Sonderseelsorge wichtige Leitlinien ausgearbeitet und vor allem die Christen eingeladen, das Phänomen der Migration zur Kenntnis zu nehmen (vgl. GS 65 und 66) und sich bewusst zu machen, welchen Einfluss die Emigration auf das Leben hat. Es werden dort das Recht auf Emigration bekräftigt (vgl. GS 65)17, die Würde des Migranten (vgl. GS 66), die Notwendigkeit, die Unausgeglichenheiten in der ökonomischen und gesellschaftlichen Entwicklung zu überwinden (vgl. GS 63) und auf die wahren Bedürfnisse des Menschen zu antworten (vgl. GS 84). Der staatlichen Autorität erkennt das Konzil allerdings in einem besonderen Kontext das Recht zu, den Strom der Migration zu regulieren (vgl. GS 87)“.

Welch eine unverschämte Zitation!

GS 87 heißt im Original:

„Die Regierungen aber haben in bezug auf die Bevölkerungsprobleme in ihrem eigenen Land Rechte und Pflichten innerhalb der Grenzen ihrer Zuständigkeit, z.B. was die Sozial- und Familiengesetzgebung angeht, die Landflucht und die Information über den Zustand und die Bedürfnisse der Nation.“

Recht auf Auswanderung und Einwanderung und das Recht auf Rechte:

Johannes XXIII. in seiner Friedens-Enzyklika „Pacem in terris“ (1963):
„25. Jedem Menschen muß das Recht zugestanden werden, innerhalb der Grenzen seines Staates seinen Wohnsitz zu behalten oder zu ändern; ja, es muß ihm auch erlaubt sein, sofern gerechte Gründe dazu raten, in andere Staaten auszuwandern und dort seinen Wohnsitz aufzuschlagen (vgl. Pius XII., Weihnachtsbotschaft 1952, U-G 3273-3315). Auch dadurch, daß jemand Bürger eines bestimmten Staates ist, hört er in keiner Weise auf, Mitglied der Menschheitsfamilie und Bürger jener universalen Gesellschaft und jener Gemeinschaft aller Menschen zu sein.“

Hier hat der Papst Johannes XXIII. eine fundamentale Diskussion aufgegriffen, die unsere ganzen letzten zwei Jahrhunderte durchzieht: Wodurch haben Menschen eigentlich Rechte? Faktisch dadurch, dass sie einen Pass besitzen, menschenrechtlich aber wohl durch ihr „qua Mensch-Sein“, also unabhängig von Staatszugehörigkeit. Aber wer garantiert diese Rechte und wie? Was ist z.B., wenn das Recht auf Auswanderung großspurig behauptet wird, das notwendig dazugehörige Recht auf Einwanderung aber negiert oder restriktiv gehandelt wird? Gibt es ein „Recht auf Rechte“? Dies ist der entscheidende Punkt.

Hannah Arendt

hat in ihrem Buch „Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft“ kritisch gegen jede abstrakte Universalität von Menschenrechten vorgebracht, dass der Rekurs auf Menschenrechte nur für diejenigen Sinn

macht, die schon oder noch ein „Recht auf Rechte“ haben, also für diejenigen, die in einer „politischen Gemeinschaft“ leben, Teil von ihr sind und insofern wenigstens eben einen Anspruch auf Rechte, ein Recht auf Recht deklamieren können. Am Fall der Millionen Staatenlosen der Zeit nach dem ersten Weltkrieg lässt sich ihres Erachtens aber zeigen, dass genau dies nicht der Fall sein muss, d.h. dass es eben Menschen gibt, die kein „Recht auf Rechte“ haben, und für die dann die Rede von unveräußerlichen, universalen Menschenrechten sinnlos ist.

Étienne Balibar:

Das Recht auf Rechte verlieren heutzutage nicht nur die Staatenlosen, vielmehr leben wir heute unter Bedingungen, in denen permanent sogenannter „menschlicher Abfall“ produziert wird. Gerade im gegenwärtigen Begriff der Illegalisierten wird ja deutlich, dass eben nicht nur einfach durch staatlichen Entzug von Staatszugehörigkeit, sondern durch kapitalistische Verwüstung Menschen exkludiert werden, ein Teil davon genau dadurch in die Illegalisierung geworfen werden. D.h., dass der Einwand Arendts gegen die Abstraktheit der Kategorie Menschheit und ihrer vermeintlichen Zuspitzung in den Staatenlosen nicht tief genug greift. Die Produktion „menschlichen Abfalls“ und ihre „Liquidierung“ als Menschen kann bereits auf nationalstaatlicher Ebene, bzw. durch super- oder transnationale Strukturen auch gegen existierendes Recht beschlossen werden und ist faktisch beschlossen.

Der Satz Hannah Arendts: *„Es ist, als ob eine globale, durchgängig verwebte zivilisatorische Welt Barbaren aus sich selbst heraus produzierte, indem sie in einem inneren Zersetzungsprozess ungezählte Millionen von Menschen in Lebensumstände stößt, die essentiell die gleichen sind wie die wilder Volksstämme oder außerhalb aller Zivilisation lebender Barbaren.“* gilt nicht nur für die Staatenlosen, für die, denen das Recht auf Rechte entzogen ist. Es gilt für sie vielleicht in besonderer Weise. Aber es gilt vor allem auch für diejenigen, die auf ihre „reine Körperlichkeit“ zurückgeworfen sind, jenseits der Zivilisation leben und deren bloße Existenz als deren Bedrohung wahrgenommen wird.

Es geht darum, die „fragilen und differenzierten Demarkationslinien der Menschheit“ überall zu entdecken, zu analysieren und in Frage zu stellen.

Die Legitimitätsfrage, die Frage nach der Durchsetzung und Erkämpfung von Menschenrechten und das Kirchenasyl:

Zur Frage der Menschenrechte s. Balibar u. E. Dussel: sie müssen erkämpft werden und sind nicht einfach in positivem Recht gegeben, das stellt die Frage nach Legalität und Legitimität.

Der italienische Philosoph Giorgio Agamben hat sich mit Fragen des sog. Ausnahmezustands beschäftigt und ist zu folgendem Schluss gekommen: Wir erleben spätestens seit Mitte des 19. Jahrhunderts eine zunehmende Aushöhlung der Rechtsverhältnisse in der inflationären und unausgesprochenen Verhängung von „Ausnahmezuständen“ durch administrative Verordnungen. Auf diese Weise verlieren die Rechtsverhältnisse selbst an Bedeutung und unterhöhlen unterhalb ihrer formalen Geltung das, was sie zu garantieren versprechen. Ein besonders eklatantes Beispiel dafür ist die Situation von MigrantInnen, deren Rechte z.B. unabhängig vom grundgesetzlich verankerten Recht auf Asyl in der Bundesrepublik durch Ausführungsbestimmungen und Verwaltungsanordnungen wie Residenzpflicht, Einschränkung von Arbeitsmöglichkeiten oder zugewiesene Unterbringungen unterlaufen werden.

Eine Politik der Menschenrechte oder Politik der Zivilität umschreibt er dagegen als „den Horizont politischer Handlung all der Initiativen, die überall und insbesondere auch an den Grenzen des Nationalstaates Gleichheit einfordern ...“

Das heisst also, dass wir uns nicht auf die Menschenrechte im Sinne ihrer bereits kodifizierten, jurifizierten und in positives Recht gegossenen Form beziehen, oder dass die Politik globaler sozialer Rechte in erster Linie eine Anrufung der Universalität der Menschenrechte ist, die nur noch zu kodifizieren wären, sondern dass deren Universalität eine zu erkämpfende und stets neu wieder zu erfindende Behauptung ist.

Menschenrechte in ihrer abstraktesten Form von „Freiheit, Gleichheit, Geschwisterlichkeit“ bedürfen ihrer Aus- und Entfaltung, die, wie die Geschichte zeigt, nicht einem Prozess der philosophischen oder juris-

tischen Diskussion entspringen, sondern einer Politik der Behauptung, Einforderung und selbstermächtigten Durchsetzung von Menschenrechten folgen. Ihre juristische Kodifizierung ist so immer nur der „zweite Schritt“, was nicht heißt, dass ihre philosophische (oder theologische) Begründung sekundär sei. Die Durchsetzung von Rechten folgt nicht den Regeln kommunikativen Handelns, „die Tore der Kommunikation (lassen sich) manchmal nur mit großer Kraftanstrengung öffnen ..., und manchmal geht es auch nur mit Gewalt, oder sie bleiben für immer verschlossen.“ Menschenrechtspolitik ist insofern, um noch einmal mit Balibar zu sprechen, ein Akt des „Aufstandes, der Insurrektion“, und wie ich ergänzen würde, ein Akt der Aneignung.

Conclusio:

Die Theologie der Offenbarung Gottes in den Menschen und ihre Ekklesiologie einer der in der Welt und den Menschen anwesenden Offenbarung Gottes „dienenden Kirche“ zwingen zu einem Überdenken kirchlicher und christlicher Positionen zu Flucht- und Migrationsfragen:

- a) Wie kann ein Recht auf Einwanderung als notwendige Kehrseite des Rechts auf Auswanderung garantiert werden?
- b) Inwieweit leben wir in Bezug auf Flüchtlingsfragen nicht schon in einem System des „Ausnahmezustands“?
- c) Wie werden Menschenrechte real, was ist eine „Politik der Menschenrechte“?
- d) nehmen wir all diese Fragen wirklich als Bekenntnisfragen ernst? Haben wir schon verstanden, dass hier „Gott selbst“ auf dem Spiel steht?

Michael Ramminger, promovierter kath. Theologe. Theoretische und praktische Arbeit im Bereich Migration, Globalisierungsfolgen und Kapitalismuskritik