Michelle Becka, Würzburg

# Geschwisterlichkeit und Gerechtigkeit im Kontext der Migration

Die Rede über Migration ist allgegenwärtig. Gleichzeitig scheinen die Migrationsdiskurse der letzten zwanzig Jahre in eine seltsame Ferne gerückt. Sorgfältig erarbeitete Argumente und Konzepte, die längst entwickelt und diskutiert waren (zu citizenship, dem Verhältnis von Menschen- und Bürgerrechten etc.), verflüchtigen sich angesichts tatsächlicher oder konstruierter Notwendigkeiten. Aufgrund dieser Entwicklung und der dringenden Notlage vieler Migrantinnen und Migranten, die sich vielerorts zeigt, ist es von Bedeutung, sich erneut den grundsätzlichen Fragen im Kontext von Migration zu stellen. Das wird in diesem Beitrag für einen kleinen Bereich versucht.

Es geht im Folgenden darum, das Verhältnis von Gerechtigkeit und Geschwisterlichkeit zu bestimmen. Meine These ist, dass der Gerechtigkeit grundsätzlich Vorrang einzuräumen ist, dass sie jedoch notwendig durch eine Logik der Geschwisterlichkeit (oder Solidarität, das ist zu diskutieren) zu ergänzen bzw. zu unterbrechen ist. Das erläutere ich unter Bezug auf verschiedene Ansätze. Anschließend werden Überlegungen skizziert, wie das im Kontext von Einwanderung gehen könnte – ohne die damit verbundenen Fragen (und Aporien) hier lösen zu können.

1. *Der Vorrang der Gerechtigkeit*

Zentraler Gegenstand der Sozialethik ist die Gerechtigkeit. Es ist gut, dass zur Gestaltung gesellschaftlicher Zusammenhänge die Gerechtigkeit als Prinzip dient – und nicht Geschwisterlichkeit, Barmherzigkeit oder Mitleid bzw. Charity (vgl. Möhring-Hesse 2015, 167-186). Es ist eine Errungenschaft des modernen Sozialstaats, nicht darauf angewiesen zu sein, dass sich uns jemand – mitleidend, mitleidig oder geschwisterlich – zuwendet, wenn wir in Not sind, und es gehört zu dieser Errungenschaft, dass alle aufgrund der Gleichheit an Würde auch Anspruch auf gleiche Rechte haben und eben nicht auf das Wohlwollen anderer angewiesen sind. Berechtigte Teilhabeansprüche dürfen und sollen nicht durch Fürsorge ersetzt werden. Oder, in Anlehnung an das Zweite Vatikanische Konzil: Man darf nicht als Liebesgabe anbieten, was schon aus Gerechtigkeit geschuldet ist (vgl. AA 8). Die kirchlichen Wohlfahrtsverbände sind im 19. Jahrhundert genau aus der Erkenntnis heraus entstanden, dass individuelle Hilfe und geschwisterliche Zuwendung nicht mehr ausreichen, sondern dass diese Formen der Caritas organisiert werden müssen. Wenn sich Hilfe zudem nicht mehr nur zwischen mir und dem Anderen abspielt, sondern ein Dritter, Vierter und Fünfter hinzukommen, oder wenn die Frage nach der Entstehung der Notlage gestellt wird, manifestiert sich die Frage nach Gerechtigkeit. Die Sozialethik nimmt diese Frage auf, erörtert und begründet sie.

Gerechtigkeit impliziert eine unhintergehbare Ebene der Symmetrie. Denn Gerechtigkeit begründet gleiche Ansprüche und Rechte, so dass Menschen in Notlagen nicht zum Bittsteller werden, sondern ihr Recht einfordern. Das gilt im Gesundheitsbereich genauso wie in der Bildung oder auch für die Menschen, die um Asyl ersuchen. Dieser Anspruch der Gerechtigkeit ist aufrechtzuerhalten, das gilt auch im Kontext von Migration und Einwanderung, weil auch Einwanderer Rechte haben – als moralische Anspruch und als Rechtsanspruch.[[1]](#footnote-1) Geschwisterlichkeit kann und darf daher Gerechtigkeit nicht ersetzen. Allerdings ist die Frage zu stellen, ob die Gerechtigkeit durch Geschwisterlichkeit zu ergänzen ist. Die Frage ist berechtigt und nötig, weil wir alle wissen, dass die Gerechtigkeit, und noch mehr das Recht, dem und der Einzelnen nicht immer gerecht werden.

Ein Grundzug der Gerechtigkeit ist die Verallgemeinerung, ebenso das Recht: es abstrahiert, es muss Regeln aufstellen für Phänomene, die sich in Regeln nicht angemessen fassen lassen. Es ist vor allem dieser Charakter der Allgemeinheit des Rechts, der von der Gerechtigkeit her gefordert wird, weil es für alle gilt, der das Recht aber angesichts der Besonderheit des Einzelfalls gleichzeitig auch ungerecht macht. Wie also kann die Geschwisterlichkeit die Gerechtigkeit ergänzen (oder unterbrechen) wenn vorausgesetzt ist, dass sie sie nicht ersetzen soll?

Vor der Erörterung dieser Fragen, wird zunächst das Begriffsfeld von Philadelphia entfaltet. Das geschieht im Rekurs auf drei sehr unterschiedliche Autoren, die an dieser Stelle lediglich im Blick auf den Erkenntnisgewinn für die Fragestellung skizziert werden.

1. Die Bedeutung der Geschwisterlichkeit und ihre Überschreitung
2. *Ratzinger*

In seinem Vortrag über die christliche Geschwisterlichkeit von 1958 (vgl. Ratzinger 2016) verweist Joseph Ratzinger auf das Grundproblem, das jede Form eines Brüderlichkeitsethos[[2]](#footnote-2) stellt: Der Zusammenschluss, jenes Wir, das durch die Verbundenheit als Schwestern und Brüder gebildet wird, schafft ein Ethos, in dem durch starke Bindungen ausgezeichneten, Innern und eine zweite Ethoszone nach außen (15 f.); hinsichtlich jener, die nicht Schwestern und Brüder sind. Denn die Geschwisterlichkeit umschließt niemals alle. Und wenn sie es versucht, etwa als Ideal in der Aufklärung, so droht sie die Bindungskraft zu verlieren und wird leer. Auch das christliche Begriffsverständnis hebt diese Spannung zwischen einer engen Bindung, aus der ein Füreinander-Einstehen resultiert, und einer immer weiteren Ausdehnung dieses Ethos, das dadurch seine Bindungskraft einzubüßen droht, nicht ganz auf. Ratzinger betont, dass die Spannung letztlich nicht aufzulösen ist, bietet aber Ansätze an sie zu mindern. Ratzinger entkräftet die Spannung dadurch, dass er der Geschwisterlichkeit als Umgangsform im Innern die Agape zur Seite stellt, mit der jenen zu begegnen ist, die nicht Brüder und Schwestern sind (139 f.) Die Unterscheidung von Innen und Außen hebt er folglich nicht auf, er weist den beiden Sphären jedoch unterschiedlich begründete, im Ergebnis allerdings sehr ähnliche Handlungsformen zu.[[3]](#footnote-3)

An dieser Stelle sind vor allem Ratzingers Hinweise auf die biblische Begriffsverwendung von Geschwisterlichkeit oder Geschwisterliebe relevant. Er entdeckt in den synoptischen Evangelien drei Begriffsverwendungen: Die erste greift den jüdischen Sprachgebrauch auf und bezeichnet mit „Bruder“ den jüdischen Religionsgenossen (47). Die Blutsbande, die leibliche Geschwister einen, sind zu Glaubensbanden geworden: Das Bekenntnis zu dem einen Gott eint die Gläubigen zu Brüdern und Schwestern. Eine zweite Bedeutung fasst die Bindung durch die Religion enger, es ist die an die Vaterschaft Gottes geknüpfte Geschwisterlichkeit der Jünger untereinander und mit Christus (47). Sie enthält eine aktivische Dimension, denn sie konstituiert sich durch die gemeinsame Annahme des Willen Gottes. Schließlich unterscheidet Ratzinger eine dritte Form, die etwa im Gerichtsgleichnis Mt 25 zum Ausdruck kommt, nach dem der Notleidende zum Bruder wird (53 ff.) Es ist die Rede von den „geringsten Brüdern“, das können nun alle Notleidenden sein, die Grenzen der Glaubensgemeinschaft sind hierin aufgehoben.

Diese dritte Begriffsverwendung wird für unsere Fragestellung noch von Bedeutung sein. Zunächst aber möchte ich das Begriffsfeld erweitern – im Rückgriff auf die Ansätze von Enrique Dussel und anschließend Paul Ricoeur.

1. *Enrique Dussel: Geschwisterlichkeit - Solidarität*

Enrique Dussel lotet das Feld aus zwischen Geschwisterlichkeit (φιλαδελφια/fraternitas) und Solidarität (vgl. Dussel 2003, 193-222). Beide beziehen sich auf die Verbundenheit in einer konkreten Gruppe oder Gemeinschaft und gehen davon aus, dass aus der Verbundenheit ein besonderes Handeln resultiert, das man etwa als „Füreinander-Einstehen“ bezeichnen könnte. Es ist jener Bezug zu einer bestimmten Gruppe, jene Partikularität, die die Solidarität von einer allgemein gedachten Gerechtigkeit unterscheidet. Zur Partikularität der Solidarität gehört für Dussel, dass sie auf ein konkretes Leid reagiert. Solidarität beginnt also damit, dass der einen der Schmerz, die Demütigung und der Tod des anderen nicht gleichgültig ist. Aber Enrique Dussel fordert zurecht, dass der konkrete Mensch, der leidet und mit dessen Leid wir konfrontiert werden, nicht zwingend Teil unserer engsten Bezugsgruppe sein muss. Er unterscheidet daher die Geschwisterlichkeit, als sich auf die eigene Gemeinschaft erstreckend, von der Solidarität, die über diese Bezugsgruppe und über die gewohnte Ordnung – auch die der rechtlichen und moralischen Pflichten – hinausgeht.[[4]](#footnote-4) Die Solidarität öffnet demnach den engen Bezugskontext, wird dabei aber nicht abstrakt, sondern bleibt dem konkreten Menschen und dem konkreten Leid verpflichtet. Dussel bezeichnet folglich mit Solidarität das, was Ratzinger im dritten Begriffsverständnis, dem der synoptischen Evangelien, angelegt sieht: Wer Not leidet, wird zum Bruder und zur Schwester. Damit wird die Entgegensetzung von abstraktem Universalismus und konkretem Partikularismus aufgebrochen.

Die Erzählung, die diesen Zusammenhang wie keine andere zum Ausdruck bringt, ist – auch für Dussel – Lk 10, 25-37. Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter, die Geschichte der geleisteten Solidarität durch den Fremden, die auf die Frage antwortet, wer mein Nächster sei. Die so verstandene Solidarität ist dadurch gekennzeichnet, dass man nicht einen Nächsten hat, sondern zum Nächsten wird durch und im Handeln. In der Praxis erweist sich der Handelnde dem anderen als sein Nächster. Solidarität gründet im Handeln. Dussel hebt neben der Praxis die Bedeutung der Nähe hervor: „[…Der] ‚gute Samariter‘ wird ‚gut‘ genannt, weil er besagte Erfahrung von Antlitz zu Antlitz herstellt mit dem Beraubten, dem Verletzten und dem Verlassenen am Rand des Weges. Für den Samariter ist der Nächste der, der abseits des Weges geworfen wurde, in die Exteriorität: der Andere.“[[5]](#footnote-5) Die Solidarität überbietet die Brüderlichkeit, die nicht stattgefunden hat, und in diesem solidarischen Handeln wird der eigene Zentrismus, die Fixierung auf sich selbst und auf das Eigene, durchbrochen und der Handelnde gelangt in den Bereich der Exteriorität des anderen (vgl. ebd. 211 f., 217): Die Selbstzentrierung wird durchbrochen, wenn der Andere gesehen und als anderer (an)erkannt wird.

Diese Überlegungen sind kompatibel mit Studien zum Verhältnis von Bürgerinnen und Bürgern Deutschlands und neu angekommenen Geflüchteten. In fünf repräsentativen Befragungsphasen zwischen November 2015 und April 2017 hat das Sozialinstitut (SI) der EKD versucht die Stimmung der Bevölkerung zu erfassen. Dabei war ein wichtiges Ergebnis, dass die diffuse Angst vor den fremden Anderen durch Begegnung reduziert wird (Ahrens, 33). „Herauszustellen ist, dass bei den Befragten mit Kontakt der Anteil der positiven Erfahrungen die negativen um ein Mehrfaches übersteigt. Weitergehend zeigt sich, dass es diese positiven Erfahrungen in der individuellen Begegnung sind, die am stärksten zu einer zuversichtlichen Perspektive auf die Bewältigung der Herausforderungen beitragen (Ahrens, 6).“[[6]](#footnote-6) Durch den Kontakt werden „Flüchtlinge“ zu Menschen mit je eigener Geschichte, mit „Freuden und Hoffnungen, Trauer und Ängsten“, die der eigenen ähneln oder auch ganz anders sein können, aber stets als persönliche Geschichte wahrgenommen werden.

Dussel erläutert auch, warum (in Lk 10) die anderen dem unter die Räuber Gekommenen nicht helfen konnten. Sie waren gefangen in ihrem System, in ihrer Totalität, wie Dussel es nennt, die zwar Gesetzesgehorsam erfordert, aber die Öffnung, die über das gesetzlich Geforderte hinausgeht, verhindert (vgl. Dussel, 2003, 212). Darin liegt „das Gefährliche“ der Solidarität: Da sie transformativen Charakter hat, ist es möglich, dass sie nicht nur als moralische Kraft von der Ungerechtigkeit zur nicht näher bestimmten Gerechtigkeit drängt, sondern auch über ein erstarrtes Recht hinausdrängt, das als ungerecht erscheinen mag, das aber als Recht Geltung hat, so dass sich die solidarische Handlung in einen Bereich jenseits des Rechts begibt. Es entsteht nach Dussel eine Verantwortung für den Anderen, die nicht aus dem Recht resultiert, sondern durch das Leid des Anderen hervorgerufen wird (Vgl. Dussel, 2003, 217). Sie ist nicht Rechtspflicht, aber moralische Verpflichtung.

Die Geschwisterlichkeit wird bei Dussel, so der zentrale Aspekt, der aufzuzeigen war, zur Solidarität. Einen dritten Baustein zum Verständnis von Geschwisterlichkeit liefert Paul Ricoeur. Allerdings spricht er weder von Geschwisterlichkeit, noch von Solidarität sondern von der Liebe.

1. *Ricoeur: Bruderliebe – Feindesliebe*

In seinem Vortrag „Liebe und Gerechtigkeit“ (vgl. Ricoeur 1990) vertritt Ricoeur die These, dass Liebe und Gerechtigkeit zusammenkommen müssen, damit das Zusammenleben gelingen kann. Liebe und Gerechtigkeit wohnt aber eine je unterschiedliche Logik inne: Die Gerechtigkeit hat eine Entsprechungslogik, die sich im Anspruch der Gegenseitigkeit äußert, und sie ist gekennzeichnet durch die Suche nach Begründung. Sie wägt Argumente ab. Die Liebe hingegen begründet nicht, und ihre Logik ist die Überfülle (vgl. Ricoeur, 51). Beide Logiken sind unvereinbar. Und doch will Ricoeur sie zusammenführen - ohne den Anspruch, dass dies spannungsfrei geschehen müsse oder auch nur könnte.

Dazu bezieht er sich auf die Feldrede bei Lukas – genauer gesagt, auf die irritierende Nähe von Goldener Regel und dem Gebot der Feindesliebe (Lk 6, 27-30. 32-34) in derselben. Die Goldene Regel steht in der Logik der Entsprechung, sie ist eine Regel der Gerechtigkeit.[[7]](#footnote-7) Die Feindesliebe steht quer zu dieser Logik der Gegenseitigkeit: „Vielmehr liebt eure Feinde und tut Gutes und leihet, ohne etwas zurückzuerwarten.“ Ricoeur begründet die Vereinbarkeit beider durch einen gemeinsamen Bezug zur Ökonomie der Gabe. Denn in der Ökonomie der Gabe ersetzt die Wechselseitigkeit die Gegenseitigkeit; das heißt, es geht um eine Anerkennungsbeziehung, die die Asymmetrie nicht aufhebt (vgl. Ricoeur 2006, 308; 324). In der Wechselseitigkeit muss Gleichem nicht mit Gleichem entsprochen werden – aber dennoch findet die Gabe eine Antwort. Sie steht damit quer zu einer Logik der Entsprechung oder Überbietung.

Es geht an dieser Stelle nicht darum, zu begründen, wie genau die Vereinbarkeit der Logiken erfolgen kann. Wichtig ist an dieser Stelle vielmehr, mit Ricoeur hervozuheben, dass beide Dimensionen nötig sind:

* „Wenn die Übermoral nicht zur Unmoral […] werden soll, dann muss sie dem Grundsatz der Moralität genügen, wie er in der goldenen Regel verfasst und in der Forderung nach Gerechtigkeit formalisiert ist.“ (Ricoeur, 57) Liebe ohne Gerechtigkeit führt, wenn es etwa um die Verteilung von Aufgaben, Gütern, Vor- und Nachteilen geht, zu paradoxen Ergebnissen. Liebe ohne Gerechtigkeit droht willkürlich zu werden.
* Umgekehrt benötigt aber die Gerechtigkeit die Liebe, weil die Logik der Überfülle die Gerechtigkeit vor falschen Interpretationen bewahrt. „Ohne das Korrektiv des Liebesgebotes würde die Goldene Regel in der Tat ständig im utilitaristischen Sinne gedeutet, dessen Kurzform, do ut des hieße, ich gebe, damit du gibst. Das Gebot, „Gib, weil dir gegeben wurde“ korrigiert das ´Damit´ der utilitaristischen Maxime und bewahrt die Goldene Regel vor einer immer noch möglichen, perversen Interpretation.“ (Ricoeur, 59)[[8]](#footnote-8)

Liebe und Gerechtigkeit sind für Ricoeur daher keine Alternativen, sondern notwendige Ergänzungen; aufgrund der Nähe der Logik von Liebe und Geschwisterlicheit können seine Überlegungen auch für Geschwisterlichkeit und Solidarität gelten. Nachfolgend ist nun die Bedeutung dieser Überlegungen für Fragen der Einwanderung zu erörtern.

1. *Geschwisterlichkeit und Gerechtigkeit im Kontext der Einwanderung*

Eine der unerträglichen Entwicklungen im öffentlichen Diskurs über Einwanderung nach Europa, wahrgenommen in Deutschland und von Deutschland her, ist die radikale Reduktion der Migrationsthematik auf die daraus resultierenden Schwierigkeiten für die aufnehmenden Gesellschaften. Im Zentrum der Debatte stehen aktuell nicht die Geflüchteten, sondern fast ausschließlich die aufnehmenden Gesellschaften bzw. einige wenige davon. Ein Höhepunkt dieser Entwicklung zeigt sich in der Anpassung an populistische Forderungen in Sprache und Handeln in Öffentlichkeit und Politik: Scheinbar legitimiert durch den Schutz des Eigenen, ohne dieses zu bestimmen oder seine Bedrohung zu belegen, ersetzen Abwehr-Rhetoriken sachliche Argumente und leisten dem Rassismus Vorschub. Auch Theologen beteiligen sich, wenn auch selten daran; so sei auf eine Äußerung hingewiesen, die eine nicht hinnehmbare, zynischen Verdrehung der Theodizeefrage darstellt: „Wie kann ein gnädiger und zugleich gerechter Gott es zulassen, dass eine nahezu unbegrenzte Zuwanderungspolitik ganz gegen den Willen der jeweiligen Ureinwohner stattfindet?“ (Ockenfels 2016) Stärker lässt sich die Verschiebung der Problemperspektive kaum ausdrücken.

Auch wenn diese Aussage in ihrer Art singulär ist, gibt es doch Vorwürfe an christliche Ethiken und auch an Kirchenvertreter, dass sich nicht mehr um die Begründung und Wahrung funktionierender Ordnungsstrukturen bemühten,[[9]](#footnote-9) oder dass sie reine Gesinnungsethiken verträten, die an der Wirklichkeit scheitern müssten (vgl. Körtner 2016, 66-81). Dem ist entgegenzuhalten, dass Sozialethik sehr wohl nach Bedingungen der Einwanderung fragt und Strukturen für Integration benennt; gleichzeitig misst sie aber die reale Politik an ihrem grund- und menschenrechtlichen Anspruch und arbeitet an Diskursen, die Gerechtigkeit im Spannungsfeld von Nationalstaat und globalen Verflechtungen heute zu begründen suchen. Das ist keine „Gesinnungsethik“, und die Entgegensetzung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik erscheint ohnehin wenig zielführend an dieser Stelle.

Die Diskussion der damit verbundenen Begründungs- und Anwendungsdiskurse im Kontext der Migration sind nicht Gegenstand dieses Beitrags. Stattdessen soll die falsche Fokussierung in der öffentlichen Debatte korrigiert werden. Das eigentliche Leid ist das der Menschen, die misshandelt und vergewaltigt, ausgebeutet und betrogen, verletzt und getötet werden. Dieses Leid (und seine Ursachen) darf nicht ausgeblendet oder verdeckt werden. Das Leid, das wir sehen, wenn wir nur *hin*sehen, ist eine Anfrage an jede und jeden von uns. Es ist ein moralischer Imperativ: Lass mich nicht sterben! Inspiriert durch Lévinas haben sehr unterschiedliche Autoren den moralischen Imperativ, der vom Antlitz und vom Leiden des konkreten Anderen ausgeht, ausgedeutet.[[10]](#footnote-10) Es ist daher notwendig, mit Lévinas *vor* allem anderen, d.h. für Lévinas vor der Philosophie (vgl. Lévinas 1992, 41), aber auch vor der Sorge um Institutionen, diesen moralischen Imperativ, der von dem anderen ausgeht, anzuerkennen. Die Anwesenheit des anderen ruft uns zur Verantwortung. Dabei handelt es sich nicht um die (ebenfalls notwendige) Verantwortung des autonomen Subjekts, dem seine Handlungen zurechenbar sind und das daher für die Folgen seiner Handlung verantwortlich ist. Die Verantwortung, um die es hier geht meint Verantwortung als Antwortgeschehen, das sich den Anforderungen des Anderen unterwirft, weil sich der Antwortende durch das Leid des Anderen ansprechen lässt (vgl. Derrida 2000, 39 ff.). Es gibt Situationen, die wir nicht selbst verursacht haben, deren Ursache vielleicht gänzlich unklar bleibt – und damit auch die Zuschreibung von Verantwortung im klassischen Sinn. Und doch müssen solche Situationen bewältigt werden; es muss gehandelt werden (vgl. Butler 2003, 101)! Verantwortlichkeit zeigt sich dann darin, wie wir auf die konkrete Verletzung von anderen Menschen reagieren. Ich möchte diese Art der Verantwortung gern als *solidarische Verantwortung* bezeichnen. Denn auch die Solidarität resultiert aus der gegenseitigen Verwiesenheit der Menschen, aus der gegenseitigen Abhängigkeit, die durch die geteilte Erfahrung der Verwundbarkeit zu ergänzen ist, die zum Ausgang wird für das Bemühen, die Gewalt, also die tatsächliche Verletzung zu minimieren (vgl. Butler 2005, 8). Die solidarische Verantwortung weist über den Moment des Antwortgeschehens hinaus auf das Handeln. Diese Verantwortung ist eine moralische Verantwortung. Im Verdrängen des Leids der anderen werden wir dieser Verantwortung nicht gerecht.

Aus der solidarischen Verantwortung resultieren Gerechtigkeitsforderungen:

* Moralisch: Der moralische Imperativ, Menschen nicht sterben zu lassen, hat Vorrang, weil der Schutz des Lebens Vorrang vor anderen Gütern hat. Mögliche Pull-Effekte, etwa dass die Rettung von Menschen auf dem Mittelmeer die Skrupel von kriminellen Schleppern weiter mindert und sie noch weniger taugliche und vollere Boote auf das Meer schicken, dürfen nicht ignoriert werden, Lösungsansätze sind nötig. Aber sie ändern nicht das Ausgangsproblem und heben den moralischen Imperativ nicht auf. Die Pull-Effekte sind folglich keine Ausrede dafür nichts zu tun. Man muss vielmehr nach anderen Lösungen suchen – von der Schaffung von Möglichkeiten zur legalen Einreise, über Maßnahmen in den Herkunftsländern, Verfolgung des Schlepperwesens etc.
* Politisch und gerechtigkeitstheoretisch: Es ist längst nicht mehr hinreichend, Gerechtigkeit nationalstaatlich zu fassen: unsere Verflechtungen mit den Ländern des globalen Südens und mit den kriegserschütterten Ländern im Osten und Süden sind zu eng, als dass gegenseitige Verpflichtungen geleugnet werden könnten. Viele Gerechtigkeitstheorien haben eine Schwäche in der Begründung und Konkretisierung von Pflichten gegenüber jenen, die nicht Staatsbürger sind und in der Verhältnisbestimmung von Menschenrechten und Bürgerrechten; sie beziehen sich auf den Nationalstaat. Eine Vertiefung des theoretischen Diskurses ist dringend erforderlich.[[11]](#footnote-11) Gleichzeitig gibt es theoretische Einsichten, die in der politischen Praxis jedoch kaum Gehör finden. Es fehlt häufig der politische Wille, Strukturen so zu gestalten, dass Menschen zu ihrem Recht kommen. Nicht selten dient die Berufung auf die Souveränität dazu, menschenrechtliche Ansprüche von Einwanderern abzuwehren. Dem kann man entweder mit Raz entgegenhalten, dass die Menschenrechte die staatliche Souveränität begrenzen( vgl. Raz 2017), oder mit Benhabib komplexer argumentieren, dass die rechtsstaatliche Kodifizierung der Menschenrechte zwar nötig ist, dass dies dem Souverän aber nicht erlaubt, dem Menschen seinen Anspruch auf Rechte zu verweigern (vgl. Benhabib 2016, 100-108). Es bedeutet in praktischer Hinsicht auch, dass Menschenrechte nicht anderen Interessen untergeordnet werden dürfen – ganz konkret könnte das bedeuten: Auf Einnahmen aus Rüstungsexporten zu verzichten, europäische Exporte nach Afrika (Fleisch, Milch etc.) nicht mehr zu subventionieren u.v.m.
* Theologisch: Die lateinamerikanische Theologie, besonders Gustavo Gutierrez, spricht häufig von Gott als von dem „Gott des Lebens“. Hier in Europa war dieses Motiv weniger stark, zumindest für die akademische Ethik. Dafür gibt es durchaus Gründe, etwa inhaltlicher Art die Zurückhaltung in der Definition von (menschlichem) Leben und damit verbunden die Reduzierung von Fragen des Lebensschutzes auf den Lebensbeginn, oder methodisch die Befürchtung, aus dem Sein unzulässig ein Sollen abzuleiten. Es ist aber vielleicht auch ein Grund, dass wir die Bedrohung des Lebens - durch Armut und Elend – in den letzten Jahrzehnten nicht so sichtbar vor Augen hatten. Das hat sich geändert, auch in Europa wird Leben zunehmend als bedroht erfahren. Ich zitiere Gutierrez „Gott verheißt Leben! Was Gott da aber zusagt, muss von heute an die Verhältnisse des Todes, in denen die Armen leben, verändern.“(Gutierrez 1988, 62) Die Wege vieler Migranten führen in Verhältnisse des Todes. Das ist theologisch nicht gleichgültig. Die Verkündigung des Leben verheißenden Gottes muss zum Einsatz für den Schutz gefährdeten Lebens führen, wenn sie nicht unglaubwürdig werden will.

Diese Desiderate resultieren aus der solidarischen Verantwortung, einer Verantwortung, die aus dem Antwortgeschehen zur veränderten Praxis drängt.

1. *Wie aber handeln?*

Das führt zurück zum Spannungsfeld von Geschwisterlichkeit und Gerechtigkeit. Am Anfang dieser Ausführungen stand der Hinweis auf die Bedeutung der Gerechtigkeit. Dieselbe Wertschätzung gilt dem Recht. Es ist das durch Verfahren legitimierte Recht, das den gesellschaftlichen Handlungsspielraum absteckt. Und es ist gut, dass dies durch festgelegte Verfahren geschieht, und nicht etwa dadurch, dass die bestimmen, was Recht ist, die am lautesten schreien und auch jene nicht, die ganz sicher zu wissen meinen, was das Richtige ist. Auch die überzeugte Auffassung eines vom Recht abweichend Richtigen kann das Recht nicht für ungültig erklären.

Nun lautet einer der Vorwürfe in den Debatten über Einwanderung in Deutschland, der von (vorrangig christlichen) Politikern gegenüber engagierten Christen und anderen vorgebracht wird, dass sie ihre Zuständigkeiten überschreiten und die Regeln des Staates nicht anerkennen; dass sie also das Recht nicht anerkennen. Am anschaulichsten wird die Auseinandersetzung am Kirchenasyl:

„´Kirchenasyl´ ist die zeitlich befristete Aufnahme von Flüchtlingen ohne legalen Aufenthaltsstatus, denen bei Abschiebung in ihr Herkunftsland Folter und Tod drohen oder für die mit einer Abschiebung nicht hinnehmbare soziale, inhumane Härten verbunden sind. Während des ´Kirchenasyls´ werden alle in Betracht zu ziehenden rechtlichen, sozialen und humanitären Gesichtspunkte geprüft. […]. In allen Fällen werden die Behörden und Gerichte über den Aufenthalt unterrichtet.“ (Ökumenische Arbeitsgemeinschaft Asyl in der Kirche). Seit den 1980er Jahren wird in Deutschland Kirchenasyl praktiziert, in den letzten Jahren häufiger. Ein ganz aktueller Grund für den Anstieg sind die Abschiebungen nach Afghanistan seit Anfang des Jahres 2017, außerdem nehmen die Fälle von Kirchenasyl korrespondierend zu steigenden Zahlen von Asylgesuchen und Ablehnungen zu. Es gibt folglich allein quantitativ mehr Anlässe für Kirchenasyl.[[12]](#footnote-12) Das Kirchenasyl beansprucht nicht, das Recht außer Kraft zu setzen. Aus einer Motivation der Geschwisterlichkeit bzw. Solidarität wird Menschen Schutz angeboten, denen dieser Schutz von staatlicher Seite nicht gewährt wurde. Darin verbirgt sich einerseits die Aufforderung, noch einmal hinzuschauen und die Entscheidung zu prüfen. Darin verbirgt sich andererseits freilich auch eine Kritik am Recht, denn es wird unterstellt, dass das Recht jenen Menschen nicht gerecht geworden ist. Diese Kritik, so meine Annahme, ist aber nicht überheblich; sie setzt sich nicht über das Recht, sondern macht auf die Grenzen des Rechts aufmerksam – in individueller und in struktureller Perspektive. Schließlich werden durch die Praxis auch die Fehler des Systems aufgezeigt. So haben etwa die Dublin-Abkommen von Anfang an Konstruktionsfehler: Vorteile und Lasten sind ungleich verteilt, vergleichbare Bedingungen im Asylverfahren in den unterschiedlichen Ländern werden vorausgesetzt, sind aber nicht gegeben und spätestens mit den Abschiebungen nach Afghanistan wird das Modell der sicheren Drittstaaten vollends fragwürdig, weil der Schutz der Menschen nicht mehr gewährleisten ist und gegen das Non-Refoulement-Prinzip der Genfer Konvention (Art. 33) verstößt.

Dagegen ließe sich einwenden, das Dublin-Abkommen sei gültig, weil es nach gültigen Verfahren zustande gekommen ist. Es ist richtig, das der Rechtssetzung die größte Bedeutung hinsichtlich der Gültigkeit des Rechts zukommt (vgl. Habermas 1998, 46; 57 f.). Und doch ist unsere Rechtsauffassung nicht rein legalistisch: Gesetze sind wandelbar, sie werden verändert und weiterentwickelt, wenn sie als nicht „richtig“ oder nicht mehr hinreichend erscheinen. In der Weiterentwicklung des Rechts aber kann, um in den Worten Ricoeurs zu sprechen, die Perspektive der Liebe die unvollständige Gerechtigkeit verbessern. Ohne die Gültigkeit des Rechts aufzuheben, kann im Namen der Geschwisterlichkeit/Liebe auf eine Verbesserung des Rechts gepocht werden – in der Mitwirkung in den Aushandlungsprozessen, die *vor* der Rechtssetzung stattfinden, oder durch Sichtbarmachung von Protest in der Öffentlichkeit. Die dazu üblichen Verfahren sind damit nicht außer Kraft gesetzt, sie werden genutzt. Seyla Benhabib verwendet für dieses Verständnis des (Menschen)Rechts den Begriff der Jurisgenerativität. Danach kann das Recht auch außerrechtliche normative Räume strukturieren, indem es dafür ein Vokabular zur Verfügung stellt. „Neuartige Formen der Subjektivität können auf diese Weise dazu ermutigt werden, in die Öffentlichkeit zu treten und so an die existierenden Machtverhältnisse Erwartungen von Gerechtigkeitsformen herantragen, die erst noch kommen werden – à venir, um mit Derrida zu sprechen.“ (Benhabib, 276) Wenn wir also, um Benhabibs Hinweis aufzunehmen, davon ausgehen, dass das Recht stets „im Kommen ist“, lässt sich das kommende Recht gestalten: kritisch und die Menschenrechte zum Maßstab nehmend. Dieser Gestaltungsprozess geschieht überwiegend im Diskurs, aber auch durch soziale Bewegungen und Praktiken – und auch durch Aktionen wie das Kirchenasyl (das freilich in einem politisch-diskursiven Rahmen steht und nicht unpolitisch ist.)

1. *Zum Schluss: Kultur der Geschwisterlichkeit*

Noch in einem anderen Sinn ist die Geschwisterlichkeit, oder im Anschluss an Dussel: die Solidarität, von Bedeutung: als politische Kultur, als gesellschaftliches Klima. Sie gehen über Institutionen und Strukturen hinaus und stehen in einem Wechselverhältnis zu ihnen: Funktionierende rechtsstaatliche Institutionen begünstigen Solidarität, eine Haltung der Solidarität bringt tendenziell gerechte Institutionen hervor.[[13]](#footnote-13)

Nach Jürgen Habermas bezieht sich Solidarität innerhalb einer Gesellschaft auf das gemeinsame, das je eigene Wohl einschließende Interesse an der Integrität einer gemeinsamen politischen Lebensform (vgl. Habermas 2013, 104). In der Sprache der katholischen Soziallehre lässt sich das auch als das gemeinsame Bemühen um das Gemeinwohl bezeichnen aus einer Erfahrung einer zumindest minimalen Verbundenheit hinaus. Das Schwierige an der Solidarität in der Gesellschaft ist nun Habermas zufolge, dass sich das solidarische Verhalten in der pluralen Gesellschaft gerade nicht auf „konventionelle sittliche Beziehungen einer naturwüchsig existierenden Gemeinschaft“ (ebd.) stützen kann. Es fehlt der Vertrauensvorschuss, der Handeln in emotional geprägten Beziehungen in Gemeinschaften oft kennzeichnet, aber nicht in der ausdifferenzierten modernen Gesellschaft, die gerade dadurch gekennzeichnet ist, dass die Beziehungen der Gesellschaftsmitglieder zueinander nicht durch Emotionalität geprägt sind. Die Gesellschaft ist also auf Solidarität angewiesen, doch sie hat Schwierigkeiten, Solidarität hervorzubringen oder zu ermöglichen.

Wo also wird im konkreten Alltagshandeln dieser Vertrauensvorschuss gewährt? Im Anschluss an die dritte Begriffsklärung des „Bruder“-Begriffs in den synoptischen Evangelien und die Überschreitung von der Fraternitas zur Solidarität bei Dussel scheint mir ein Beispiel in der sogenannten „Willkommenskultur“[[14]](#footnote-14) vom Herbst 2015 zu liegen (unabhängig von allen Diskussionen, ob damit auch rechtzeitig politische Maßnahmen einhergingen, um diese umzusetzen!). Denn, so meine These, diese „Willkommenskultur“ beinhaltete einen Vertrauensvorschuss im Sinne Habermas´: Obwohl es Unbekannte, „Fremde“, waren, fühlten sich Menschen als Helferinnen und Helfer angesprochen durch deren Not, deren Leid – durch ihr schlichtes „Da-Sein“, das es erforderlich machte zu handeln. Der Vertrauensvorschuss ersetzt die Angst in der Begegnung mit anderen, so dass etwas Neues erwachsen kann. Die Willkommenskultur und der Einsatz zahlreicher Menschen für andere und für das gemeinsame Wohl schaffen Beziehungen jenseits bereits vorhandener konventioneller Gemeinschaftsformen und stärken damit das soziale Geflecht, jene Grundlage, die eine Gesellschaft benötigt.

Es bleibt als Desiderat, mehr solcher Solidaritätspotentiale zu entdecken, wertzuschätzen und aufzuwerten. Die ursprüngliche geschwisterliche Zuwendung zu dem Notleidenden wird zur Solidarität, diese schafft Bindungen, die auch abstrakte Werte wie Gerechtigkeit und Demokratie (so Nussbaum) stärken – nicht nur im Kontext von Migration.

**Literatur**

Ahrens, P.-A., 2017. *Skepsis und Zuversicht. Wie blickt Deutschland auf Flüchtlinge*, hg. vom Sozialwissenschaftlichen Institut der Evangelischen Kirche in Deutschland; URL vom 14.09.2017: <https://www.si-ekd.de/images/2016001560_Fluechtlingsstudie_Web.pdf>

Benhabib, S., 2016. *Kosmopolitismus ohne Illusion. Menschenrechte in unruhigen Zeiten*, Berlin, Suhrkamp.

Butler, J., 2003. *Kritik der ethischen Gewalt*, Frankfurt, Suhrkamp.

Butler, J., 2005. *Gefährdetes Leben*, Frankfurt, Suhrkamp.

Derrida, J., 2000. *As if I were dead – Als ob ich tot wäre*, Wien, Turia und Kant.

Dussel, E., 2003. *De la fraternidad a la solidaridad. Hacia una Política de la Liberación*, in: BROCAR 27, 193-222.

Gutierrez, G., 1998. *Von Gott sprechen in Unrecht und Leid – Ijob*, Ostfildern, Patmos.

Habermas, J., 1998. *Faktizität und Geltung,* Frankfurt, Suhrkamp.

Habermas, J., 2014*. Im Sog der Technokratie*, Berlin, Suhrkamp.

Kunze, A.-B., 2017. *Wo stößt Gastfreundschaft an ihre Grenzen*?, in: Heimbach-Steins, M., ed., Zerreißprobe Flüchtlingsintegration, Freiburg, Herder, 56-69.

Lévinas, E.,1999. *Der Anblick des Gesichts,* in: Stäblein, R., ed., Glück und Gerechtigkeit. Moral am Ende des 20. Jahrhunderts, Wiesbaden Insel-Verlag, 213-220.

Möhring-Hesse, M., 2015. *Barmherzige Gerechtigkeit. Sozialethische Antworten auf die neue Fürsorglichkeit in der Sozialpolitik*, in: ThQ 2/2015, 167-186.

Ockenfels, W., 2016. *Kirchliche Dialogverweigerung.* Gastkommentar, in: Kath.net vom 06.06.2016, URL vom 28.09.2017: http://www.kath.net/news/55421.

Ökumenischen Arbeitsgemeinschaft Asyl in der Kirche, o.J., *Erstinformation Kirchenasyl*, URL vom 23.09.2017: http://www.kirchenasyl.de/erstinformation.

Ratzinger, J., 2006, *Die christliche Brüderlichkeit*, München, Kösel. (Neuauflage).

Raz, J., 2007. Human Rights without foundations, URL vom 23.09.2017: <http://scienzepolitiche.unipg.it/tutor/uploads/raz.pdf>

Ricoeur, P., 1990. Liebe und Gerechtigkeit/Amour y Justice, Oswald Bayer (ed.), Tübingen, Mohr Siebeck.

Thomas von Aquin, Super Ev. Matthei, cap. 5 lectio 2.

1. Die Unterscheidung zwischen dem moralischen Anspruch der Menschenrechte und dem Rechtsanspruch bzw. den darauf erwachsenden Rechte ist bedeutsam. Auch wenn am Ende kurz darauf zurückzukommen ist, kann die breite Diskussion hier nicht abgebildet werden. Ich folge jedoch weitgehend dem Ansatz von Benhabib, die betont, dass Menschenrechte beides sind und das diskursethisch begründet. Vgl. Benhabib, 2016. [↑](#footnote-ref-1)
2. Ratzinger spricht konsequent von Brüderlichkeit oder Bruderliebe, ich ersetze das durch Geschwisterlichkeit. Allerdings betont er in der Neuauflage von 2006, dass Bruder im Christentum die Schwester stets einschließt. [↑](#footnote-ref-2)
3. Als weitere Weisen, wie die christliche Geschwisterschaft ihre Verpflichtung für das Ganze verwirklicht, nennt er die Mission und das Leiden für andere. Die christliche Brudergemeinde soll dadurch nicht gegen sondern für das Ganze stehen (126). [↑](#footnote-ref-3)
4. Beide sind horizontal gedacht. Es geht um Solidarität als anderes (wie ich denke, falsch verstandenes) Wort für Hilfe, als Kennzeichen einer vertikalen Beziehung und auch um jene besondere Form der institutionalisierten Solidarität, wie sie in Solidarsystemen existiert. [↑](#footnote-ref-4)
5. Original: “[…] es llamado «bueno» porque establece con el robado, herido y abandonado fuera del camino (Fuera de la Totalidad ontológica) dicha experiencia del cara-a-cara. ara el samaritano el «prójimo» es el tirado fuera del camino, en la Exterioridad: el Otro [Übersetzung M.B.].” Dussel, 2003, 2010.

   . [↑](#footnote-ref-5)
6. Die Studie zeigt, dass es auch negative Erfahrungen gibt, die positiven Erfahrungen erscheinen jedoch als stärker (letztere haben nach einer Steigerung bis zur Erhebungsperiode Mai 2016 danach wieder abgenommen). Allerdings zeigt sich ein Zusammenhang von zahlenmäßiger Relation zwischen Flüchtlingen und Einheimischen: Dezentrale Unterbringung führt zu mehr Akzeptanz, viele zentral untergebrachte Geflüchtete zu weniger (36). Darüber hinaus wird deutlich, dass die Ängste in der Bevölkerung im Erhebungszeitraum nicht signifikant weniger geworden sind. Dabei wird deutlich, dass die Ängste vor einer Gefährdung von Ordnungsstrukturen (durch Extremismus) zuletzt größer sind als die Ängste vor persönlicher Gefährdung, die allerdings auch vorhanden sind. Vgl. Ahrens,30. [↑](#footnote-ref-6)
7. Günter Virt verdanke ich den Hinweis auf die Problematik dieser Feststellung. Tatsächlich wäre die Goldene Regel wohl missverstanden, wenn man eine Vergeltungslogik in ihr erkennen wollte. Eher geht es um eine Aufforderung zu überdenken, wie man von anderen behandelt werden möchte und daran das eigene Handeln zu überdenken. Doch der Gedanken der Entsprechung scheint mir sehr wohl prägend, so dass Ricoeurs Verortung der Goldenen Regel als Gerechtigkeitsidee richtig erscheint. [↑](#footnote-ref-7)
8. Ricoeur bewegt sich mit dieser Formulierung in der Linie von Thomas von Aquin, nach dem Gerechtigkeit ohne Barmherzigkeit Grausamkeit ist; Barmherzigkeit ohne Gerechtigkeit ist die Mutter der Auflösung. Vgl. Thomas von Aquin, Super Ev. Matthei, cap. 5 lectio 2. [↑](#footnote-ref-8)
9. So der Vorwurf von Axel Bernd Kunze, Vgl. Kunze, 2017,56-69. [↑](#footnote-ref-9)
10. Ausgangspunkt ist die Bedeutung, die Emmanuel Lévinas dem Antlitz des Anderen zuerkennt. Vgl. etwa Lévinas 1999, 213-220. [↑](#footnote-ref-10)
11. Für besonders vielversprechend und hilfreich halte ich den Ansatz von Seyla Benhabib, die mit „rechtfertigendem Universalismus“ ein Menschenrechtskonzept verfolgt, das sehr wohl Spannungen zwischen Grundrechten und Menschenrechten sieht und auch die Idee des Nationalstaates nicht einfach aufgibt, weil jener nicht nur die Gewährung, sondern auch die je nötige Konkretisierung von Menschenrechten ermöglicht, aber gleichzeitig und v.a. das Menschenrecht als moralischen Anspruch qua Menschsein und dessen Vorrang begründet. Vgl. Benhabib, 2016, 37. [↑](#footnote-ref-11)
12. Gleichzeitig wurde im Mai 2017 der Vorwurf laut, dass mit dem Anstieg der Fallzahlen die Qualität der Bearbeitung nachgelassen habe. Wegen des Vorwurfs fehlerhafter Asylbescheide wurde eine umfangreiche Überprüfung angeordnet. Vgl. stellvertretend für die Berichterstattung. Inwieweit fehlerhafte Bescheide den Ausschlag für den Anstieg des Kirchenasyls geben, kann an dieser Stelle nicht überprüft werden. [↑](#footnote-ref-12)
13. Solidarität in der Gesellschaft erscheint auch und v.a. als institutionalisierte Solidarität, in den Solidarsystemen also. Um sie geht es in diesem Beitrag nicht. Gleichwohl wäre zu überlegen, welche Formen institutionalisierter Solidarität im Kontext der Migrationsdebatte denkbar oder nötig wären. [↑](#footnote-ref-13)
14. Mit Willkommenskultur beziehe ich mich auf die Erfahrung im Spätsommer/Herbst 2015 in Deutschland. Nachdem Bundeskanzlerin Merkel beschlossen hatte, die Asylbewerber, die in den Ländern, über die sie in die EU eingereist waren und die von Ungarn aus an die österreichische Grenze befördert wurden, einreisen zu lassen, empfingen zahlreiche Menschen an Bahnhöfen die Ankommenden mit Wohlwollen und Willkommensplakaten und untermauerten diese positive Einstellung mit großer und anhaltender Hilfsbereitschaft und mit Engagement für die Geflüchteten. [↑](#footnote-ref-14)