

Ethik an der Grenze

Zu einem möglichen theologisch-ethischen Horizont im Migrationsdiskurs¹

Michelle Becka

Johannes-Gutenberg University of Mainz, Germany

Abstract

Contrary to actual reservation theological ethics are able to and should make an original theological contribution to the discourse of ethics of migration. Referring to the motif of blessing in the biblical narration of the call of Abraham and to the reflection of special experiences in the borderlands in American border-theology solidarity and responsibility are developed as important principles in theological ethics of migration. The difficulties of theological ethics are discussed and finally some options are indicated.

Keywords: ethics, migration, blessing, border-theology, responsibility, solidarity, theological ethics

¹ Bei diesem Beitrag handelt es sich um eine überarbeitete Fassung eines Vortrags auf der Societas Ethica Tagung 2012 in Sibiu. Einige Anregungen aus dem Kommentar von Marianne Heimbach-Steins und aus anderen Wortmeldungen wurden dankbar aufgenommen.

Proceedings from the 49th Societas Ethica Annual Conference. Theme: Ethics and Migration, August 23–26, 2012, Lucian Blaga University Sibiu, Romania. Editor: Göran Collste.

http://www.ep.liu.se/ecp_home/index.en.aspx?issue=97.

(footnote: Some of the articles included in the Proceedings have been published in the academic journal Revista Ecumenica Sibiu, Vol IV:3, 2012, Vol. V: 1, 2013)

Einleitung²

Im Kontext von Migration, die zunächst kein Problem ist, sondern ein – nicht neues – Phänomen, erwächst eine Vielzahl von Fragestellungen und Problemen, die der ethischen Reflexion bedürfen – sowohl individualethische als auch sozialetische, die mehr oder weniger miteinander verschränkt sind. Eine theologische Ethik, die sich diesen Problemen stellt, greift auf die Analysen und Diskurse anderer Disziplinen zurück. Anders als interdisziplinär ist theologische Ethik nicht möglich. Diesem Aufsatz kommt jedoch zu, sich der Frage nach dem spezifischen Beitrag zu stellen, den eine genuin theologische Ethik leisten kann. Der Eindruck, der dem zugrunde liegt, ist, dass die theologische Ethik zu Migrationsfragen nicht nur insgesamt eher wenig sagt, sondern auch auf eine seltsame Weise profillos bleibt.

Ich meine aber, dass eine genuin theologische Ethik einen *eigenen* Beitrag zur ethischen Diskussion von Problemen der Migration zu leisten hat und, so die These, auf Grundlage der ihr eigenen Motive und Traditionen sehr wohl auch leisten kann. Es besteht die Gefahr, dass sich die theologische Ethik voreilig selbst beschränkt und begrenzen lässt.³

Um einen möglichen Beitrag einer theologischen Migrationsethik zu erörtern, werden im Folgenden zwei voneinander unabhängige Zugänge zu Migration erläutert: Gen 12 ist eine Erzählung, die den Aufbruch mit der Verheißung des Segens verbindet und die Anknüpfungspunkte für theologische Optionen bietet; die „hispano“-amerikanische Bordertheology macht die Grenze zum Ausgangsort ihrer Reflexion und eröffnet dadurch neue Perspektiven. Beiden Ansätzen folge ich in meinen Überlegungen, die jeweils in ethisch relevante Kategorien münden: Solidarität und Verantwortung. Nach der Reflexion beider hinsichtlich ihrer Relevanz im Kontext von Migration endet der Beitrag mit Anmerkungen zur Problematisierung und zur Akzentuierung einer theologischen Ethik der Migration.

Zugang 1: Die Geschichte von der Berufung Abrahams

In der biblischen Tradition spielen das Aufbrechen, Unterwegssein und Fremdsein immer wieder eine große Rolle. Das Schutzgebot gegenüber Fremden ist eindeutig in seiner Aussage und hat große Bedeutung an verschiedenen Stellen in AT und NT. Die Erinnerung an die eigene Fremdheit in Ägypten und die Befreiung aus derselben ist verknüpft mit der Selbstoffenbarung Gottes (Ex 20,2) und prägt als solche die Glaubensgeschichte Israels und die moralischen Gebote des Bundesbuchs. Häufig zitiert ist im Zusammenhang von Migration auch das Buch Rut, das u.a. im Blick auf die Vielschichtigkeit von Identitäten interessant ist.⁴ Viele andere Texte in AT und NT wären zu nennen. Ich beschränke mich im Folgenden auf die Berufungsgeschichte

² Angesichts der Aufgabenstellung, mit diesem Beitrag im Rahmen der Tagung eine genuin theologisch-ethische Perspektive zu liefern, und in der Annahme, dass grundlegende Klärungen zum Thema Migration an anderer Stelle stattfinden, vermeide ich an dieser Stelle einführende und grundlegende Klärung zum Themenkomplex Migration. Der Begriff von Migration, der hier zugrunde liegt, entspricht den anerkannten Definitionen von Migration (durch UN und IOM) als internationaler Migration, d. h. der Verlagerung des Lebensmittelpunktes über Landesgrenzen hinweg für mehr als ein Jahr. Auch eine Problematisierung des Migrationsbegriffs wäre sinnvoll, da mit ihm bereits viele Festlegungen und Zuschreibungen verbunden sind. Aus Platzgründen verzichte ich darauf. Vgl. einführend: Arnd Bünker, „Migration – Grenzen öffnen!“, in: *Diakonia* 42 (2011), S. 146-149.

³ Weniger als eine These handelt es sich um eine nagende Frage: Wo stehen wir als theologische Ethikerinnen und Ethiker? Diese Frage kann auch hier nicht systematisch beantwortet werden. Es werden eher Anstöße zum weiteren Nachdenken gegeben.

⁴ Vgl. Marie-Theres Wacker, „«Nomadische» Zugänge zur hebräischen Bibel“, in: Virginia Azcuy, Margit Eckholt (Hg.), *Citizenship – Biographien – Institutionen. Perspektiven latein-amerikanischer und deutscher Theologinnen auf Kirche und Gesellschaft (Intercambio-Schriftenreihe, Bd. 1)*, Wien 2009, S. 167-178.....

Abrahams⁵, die einen anderen Aspekt betont, auf den ich an dieser Stelle aufmerksam machen will⁶:

Gen 12,1: Der Herr sprach zu Abram: Zieh weg aus deinem Land, von deiner Verwandtschaft und aus deinem Vaterhaus in das Land, das ich dir zeigen werde.

Gen 12,2: Ich werde dich zu einem großen Volk machen, dich segnen und deinen Namen groß machen. Ein Segen sollst du sein.

Gen 12,3: Ich will segnen, die dich segnen; wer dich verwünscht, den will ich verfluchen. Durch dich sollen alle Geschlechter der Erde Segen erlangen.

Gen 12,4a: Da zog Abram weg, wie der Herr ihm gesagt hatte, und mit ihm ging auch Lot.

Mit Abraham beginnt nach der Urgeschichte die Geschichte der Menschheit im AT, die sogenannte Patriarchen- oder Erzelterngeschichte. Gen 12,1-4a kennzeichnet den Übergang zwischen beiden.⁷ Es ist der Beginn der Bundesgeschichte – des Bundes Gottes mit dem Volk Israel. Diese Geschichte der Menschheit beginnt mit einer Migrationsgeschichte:

Die sogenannte Berufungsgeschichte Abrahams ist zunächst eine große Zumutung. Aus einem Milieu von Halbnomaden stammend, dürfte Abraham diese Lebensform noch einigermaßen vertraut gewesen sein. Doch hier geht es um ein Überschreiten und Verlassen der ihm vertrauten Gebiete, es geht um das Überschreiten einer Grenze. Er soll das Haus seiner Väter verlassen, also das Gebiet, in dem ihm der Schutz der Sippe sicher ist. „Das Ziel des Berufenen ist noch nicht klar, seine erste Aufgabe ist zunächst gewissermaßen vorbehaltlose Mobilität.“⁸ Die Zumutung ist der Aufbruch ins Ungewisse und in die Schutzlosigkeit. Die folgende Segensankündigung ist an den Auszug gebunden. Es bedarf eines radikalen Aufbruchs.⁹

In der Erzählung folgt nach der Zumutung die Segensverheißung. JHWH sagt Abraham seinen Segen zu, dabei handelt es sich an dieser Stelle nicht um den performativen Akt des Segnens selbst, sondern um eine Segensankündigung. JHWH verheißt Abraham Land, Segen und einen großen Namen und er übernimmt den verlorenen Schutz. Auf diese Segensverheißung folgen zwei weitere, die hier nicht weiter verfolgt werden können. Religionsgeschichtlich am bedeutendsten ist für das Judentum die Landverheißung in Gen 12,7, die später im Sinne einer privilegrechtlichen Bundestheologie zur quasi-juristischen Landübergabe wird (Gen 15).¹⁰ Die Berufungsgeschichte Abrahams steht in diesem Erzählbogen, hat aber eine Sonderstellung, denn sie leitet ihn ein, sie führt den Segen als das zentrale Motiv der Erzelterngeschichte ein.

Doch wem gilt der Segen und was bedeutet er? Die erste Frage ist vieldiskutiert, denn es geht um die Stellung Israels in der Heilsgeschichte und um die Möglichkeit der Teilhabe für „die Völker“ an diesem Segen, um die Frage, ob Abraham als Gesegneter Segensparadigma

⁵ Deutscher Text gemäß der Einheitsübersetzung.

⁶ Vgl. zum komplexen Verhältnis von Bibel und Ethik: Marianne Heimbach-Steins, „Christliche Sozialethik – im Gespräch mit der Bibel“, in: Marianne Heimbach-Steins, Georg Steins (Hrsg.), *Bibelhermeneutik und Christliche Sozialethik*, Stuttgart 2012, S. 11-36; sowie Stephan Ernst, *Grundfragen theologischer Ethik. Eine Einführung*, München 2009, S. 51-97.

⁷ Zwischen 11,31 und 12,1 besteht nur eine geringe Zäsur. Vgl. zur Sprachkritik: Ina Willi-Plein, *Das Buch Genesis. Kapitel 12-50 (Neuer Stuttgarter Kommentar)*, Stuttgart 2011, S. 27. Inhaltlich und strukturell bezieht sich die Berufungsgeschichte vielfach auf die Urgeschichte. Vgl. die Argumentation bei: Magdalene Frettlöh, *Theologie des Segens. Biblische und dogmatische Wahrnehmungen*, Gütersloh 2005, S. 274.

⁸ I. Willi-Plein, *Das Buch Genesis*, S. 28.

⁹ Vgl. M. Frettlöh, *Theologie des Segens*, S. 301.

¹⁰ Vgl. Erich Zenger, „Die Vorpriesterlichen Schichten“, in: Erich Zenger *et al.*, *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 2008, S. 180.

oder Segensmittler für die Völker ist.¹¹ Frettlöhs sorgfältige Argumentation, die die Sonderstellung Israels hervorhebt, uns aber als Mitgesegnete begreift, ist schlüssig. „Am Anfang der Erzelternerzählung wird nicht nur das Handeln JHWH's an Abraham, sondern auch die Beziehung zwischen Abraham und den ‚Familien des Erdbodens‘ auf den Begriff des Segens gebracht. ‚Segen‘ wird zum Interpretament der Geschichte Israels mit seinem Gott, und zwar gerade auch in ihrer Außenperspektive, in ihrem Bezug auf die Menschheitsgeschichte. [...] Das Segnen Abrahams (V. 2aß) zielt auf die universale Teilhabe aller Bewohner der Erde an Gottes Segen.“¹² Durch die Anerkennung des Gesegnetseins Abrahams haben auch die Völker Anteil am Segen Gottes.

Der biblische Begriff des Segens selbst ist komplex. Aus dem nicht-kultischen Bereich stammend, ist er im Alten Testament letztlich an Gott gebunden, auch wenn das Segnen Gottes und das Segnen der Menschen unterschieden werden.¹³ Der Begriff *Segen* geht ursprünglich aus der Grußformel hervor, er umfasst in seiner weiteren Entwicklung verschiedene Dimensionen: das Gedeihen zu fördern, etwas in seiner Besonderheit hervorzuheben (*signare*) und jemandem (etwas) Gutes zu sagen. Als Gemeinsamkeit zwischen den Wortbedeutungen könnte man die besondere gegenseitige Zuwendung der Beteiligten betrachten, bei der es darum geht, sich Aufmerksamkeit und Beachtung zu schenken.¹⁴ „Der Segen ist hier die intensive Form der Präsenz und der Zuwendung der Segnenden, die sich auf die Gesegneten lebensförderlich auswirkt.“¹⁵

Die besondere Form der Zuwendung, die sich lebensförderlich auswirkt, als eine Art allgemeinen Kern des Segens zu sehen (ohne ihn enttheologisieren oder individualisieren zu wollen), ist bemerkenswert und bietet einen Anschlusspunkt für über den biblischen Text hinausgehende Überlegungen zum Motiv des Segens. „Du sollst ein Segen sein“ lässt sich, nicht identisch mit dem Abrahamsegens aber durch ihn motiviert, auch auf andere übertragen. Dabei ist besonders auf den Subjektwechsel abzuheben: Die Tatsache, dass es nicht heißt „Ich segne dich“, sondern „Du sollst ein Segen sein“ kann analog bzw. als Metapher darauf aufmerksam machen, dass Menschen anderen zum Segen werden.

Segen steht in einem engen Verhältnis zur Solidarität. Denn die Bekundung der Solidarität geschieht häufig durch das Aussprechen von Segen- und Anerkennungsformeln.¹⁶ Auch in Gen 12, 1-4a ist diese Beziehung vorhanden: „Ich will alle segnen, die dich segnen, wer dich verwünscht, den will ich verfluchen“ kann als Abwandlung der uralten Solidaritätsformel, durch die Blutsbrüderschaft begründet wurde, verstanden werden. Gott sagt zu, die zu segnen, die Abraham und das Volk Israel als gesegnet anerkennen, mit ihm freundschaftliche Beziehungen aufnehmen und sich mit ihm solidarisch bekennen.“¹⁷ Der Segen bekräftigt eine Beziehung der Solidarität und er verleiht ihr, wenn wir der oben genannten Begriffsbestimmung folgen, durch die Hervorhebung der Lebensdienlichkeit eine besondere Tiefe.¹⁸

¹¹ Die komplexe Auseinandersetzung, die vor allem, aber nicht nur, zwischen von Rad und Westermann stattfindet, lässt sich hier nicht ausführen. Sie ist aufgearbeitet in dem hervorragenden Werk von M. Frettlöh, *Die Theologie des Segnens*, S. 275-302.

¹² *Ibidem*, S. 273.

¹³ Zur komplexen Diskussion, vgl. M. Frettlöh, *Die Theologie des Segnens*, S. 43-72.

¹⁴ *Ibidem*, S. 72.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Vgl. in Anlehnung an Josef Schabert: M. Frettlöh, *Die Theologie des Segnens*, S. 67.

¹⁷ Josef Schabert, *Genesis 12-50* (Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung, Bd. 2), S. 128.

¹⁸ Außerdem wäre auf die Performativität des Segnens als wirklichkeitsverändernde Kraft einzugehen. Das lässt sich an dieser Stelle leider nicht weiter ausführen.

Solidarität

Die Pastorkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils „Gaudium et spes“ betont die Einheit der Menschheit und fordert eine wachsende Solidarität. In dieser Grundhaltung sind Freude und Hoffnung, Trauer und Angst aller Menschen von Interesse, besonders die der Armen und Bedrängten. Diese Konzilstheologie weitergedacht können wir der Solidaritätsforderung mit Migranten – als Arme und Bedrängte unserer Zeit – Nachdruck verleihen.

In dieser Linie ist auch das gemeinsame Wort der Kirchen in Deutschland zu Migration und Flucht von 1997 zu sehen.¹⁹ Es unterstreicht, dass das biblische Ethos uns in die Pflicht nimmt, jeden Menschen in seiner Würde zu sehen und ihm verantwortlich und gerecht zu begegnen (96). Um zu verdeutlichen, wie dies aussehen könnte, knüpfen wir nochmals beim Motiv des Segens an. Migranten heute als Gesegnete anzunehmen, scheint abwegig zu sein.

Die geprägten Bilder von den Einwanderern als Bedrohung sind so dominant, dass es schwer fällt, den Segen zu erkennen, der die Menschen sind. Doch auch und gerade diese Dimension von Verheißung in der Migration ist wach zu halten und zu erinnern. „Ein Segen sollst du sein“ – das bedeutet zuallererst zuzulassen, dass andere uns zum Segen werden, indem wir sie wahrnehmen, annehmen und davon ausgehen, dass sie uns etwas zu sagen haben in unserem Zusammenleben!

Dazu ist es allerdings nötig, den Migranten als Menschen zu sehen und die gängige Fixierung auf Defizite im Umgang mit Migranten zu durchbrechen: Der einwandernde Mensch wird häufig reduktiv betrachtet! Besonders auffallend ist in diesem Zusammenhang die Reduktion auf die Arbeitskraft, sie reduziert den Migranten auf seine – für die Aufnahmegesellschaft nützliche – Arbeitskraft. Es gibt jedoch noch eine andere, subtilere Form der Reduktion – und diese geht ausgerechnet mit den Maßnahmen der Integration einher und prägt tiefgehend unser Bild von dem Migranten. Ohne die grundsätzliche Sinnhaftigkeit von Integration bezweifeln zu wollen, ist zu konstatieren, dass diese den Menschen als defizitär betrachtet: Es fehlt ihm etwas, das ihn zum Leben in dieser Gesellschaft qualifiziert.²⁰ Dieses Defizit ist auszugleichen, etwa durch Erlernen der Sprache, der Kultur etc. Das ist als Forderung legitim. Wenn Zugehörigkeit in Form von Staatsangehörigkeit gerade nicht durch Geburt (*ius sanguinis*) gegeben sein soll, bedarf sie einer „Aktivität“, die in bestimmter Weise eingefordert werden kann. Aber die Sichtweise wird zum Problem, wenn sie zur einzigen und die öffentliche Wahrnehmung prägende Sicht auf die Migranten wird und damit eine Festschreibung einhergeht: Der Einwanderer als Mangelwesen.²¹ Der Mensch verschwindet hinter der Zuschreibung.

Eine Begegnung mit den Menschen, die die Grenzen überschreiten, ist nur möglich, wenn davon ausgegangen wird, dass sie uns etwas zu sagen haben und die Haltung der Selbstzufriedenheit beendet wird. Entscheidend ist dabei der Perspektivwechsel, der Wechsel vom Objekt zum Subjekt. Gen 12,2 auf den Migranten gewendet heißt: Er soll ein Segen sein – d. h. nicht einfach Adressat *meines* Handelns, sondern jemand, der nicht nur Defizit ist, sondern auch mir etwas zu sagen hat.

¹⁹ Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in Zusammenarbeit mit der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, „... und der Fremdling, der in deinen Toren ist.“ *Gemeinsames Wort der Kirchen zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht* (Gemeinsame Texte, Bd. 12), Bonn 1997.

²⁰ Butler sieht diese Konstitution von „Mangelwesen“ bei Staatenlosen, vgl. Judith Butler, Gayatri Spivak, *Sprache, Politik, Zugehörigkeit*, Zürich 2011, S. 25.

²¹ Zur Reduzierung von Menschen, die einwandern, auf den ökonomischen Nutzen vgl. Kirchenamt der Evangelischen Kirche, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, „... und der Fremdling, der in deinen Toren ist.“, S. 140.

Diese Annahme, dass der Andere etwas zu sagen oder zu geben hat, ist ein Grundmoment der Solidarität. Fehlt dieses Moment der Gegenseitigkeit, ist nicht von Solidarität die Rede, sondern von Wohltätigkeit. „Solidarisch bedeutet also, zwei grundlegende christliche Dimensionen miteinander in Einklang zu bringen: die Bereitschaft zu geben (Engagement für Veränderung) und die Bereitschaft anzunehmen (nämlich die Gnade).“²² Der Einschluss in die Solidaritätsbekundung beinhaltet die Durchbrechung der Selbstgenügsamkeit und die Bereitschaft anzunehmen. Doch die Solidarität geht darüber hinaus.

Die Solidarität unternimmt den Schritt hin zur (Wieder-)Herstellung von Gerechtigkeit. Sie ist eine konkrete, partikuläre Option, um Gerechtigkeit herzustellen und zu korrigieren. Um diese Gerechtigkeit herzustellen, muss bei den am meisten Benachteiligten angeknüpft werden – aus der Forderung nach Gerechtigkeit folgt deshalb eine Option für die, denen Rechte verweigert werden, deren Subjektsein verhindert wird, für die „Opfer“²³, die (von Entscheidungen) Ausgeschlossenen. Solidarität verlangt nach einer Option.

„Option‘ heißt immer, sich zuwenden, sich hingeben, sich verpflichten. Wenn man für die Armen optiert, entscheidet man sich gegen die Ursachen, die Strukturen, die Systeme, die die Armen arm machen und sie daran hindern, mit Würde diese historische *Conditio humana* als Söhne und Töchter Gottes, Brüder und Schwestern zu leben.“²⁴

Zugang 2: Bordertheology

In Lateinamerika und den USA hat sich eine Art Theologie zu treiben entwickelt, die die Grenze als Ort und die Grenzüberschreitung als Erfahrung vieler Lateinamerikaner – auch Theologen und Theologinnen – zum Ausgangspunkt ihrer Reflexion macht.²⁵

Die Grenze als ein besonderer Ort, Räume, die unbestimmt bleiben, Grenzorte und Grenzräume spielen in den Theologien einiger Lateinamerikaner und Lateinamerikanerinnen (vor allem in den USA) eine große Rolle. Die Rede von der Grenze konkretisiert sich bei Theologinnen wie Daisy Machado in den „borderlands“, die zweierlei beinhalten: „A place that can be identified on a map, yet it is also a place shaped and interpreted by the forces of immigration, capitalism, racism, poverty and the historical imagination.“²⁶ Die Grenze ist ein reeller Ort, ein konstruierter Ort, eine Metapher. Gegensätze treffen aufeinander: „A place of both economic promise and despair and a place where violence and the loss of life have become common place occurrences.“²⁷ Es ist ein Ort, der in vielerlei Hinsicht ambivalent ist. Literarisch hat Gloria Anzaldúa das Leben an und auf der Grenze brillant und mit großer Wirkgeschichte ins Wort gebracht mit ihrem Buch „Borderlands“ von 1987. Sie beleuchtet diese Räume narrativ und poetisch, assoziativ und durchgehend zweisprachig. In der lateinamerikanischen Tradition, auf die sie immer wieder Bezug nimmt, ist das Motiv der Grenze vielfältig besetzt, insbesondere

²² Jon Sobrino SJ, „Gemeinschaft mit den gekreuzigten Völkern, um sie vom Kreuz abzunehmen. Kirchliche *Communio* in einer pluriformen und antagonistischen Kirche“, in: Ludwig Bertsch SJ (Hrsg.), *Was der Geist den Gemeinden sagt. Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen* (Theologie der Dritten Welt, Bd. 15), Freiburg 1991, S. 131.

²³ Die Rede von Opfern ist wegen der Gefahr von Viktimisierung ambivalent, ich setze sie deshalb in Anführungszeichen.

²⁴ Pedro Casaldáliga, „Quedan los pobres y Dios“, in: <http://servicioskoinonia.org/relat/relatdatos1.html?CASALDALIGA> gesehen am 24.07.12.

²⁵ Die Erfahrungen sind – nicht zuletzt aufgrund der Kolonialzeit und der gewaltsamen Verschiebung der Grenze zwischen Mexiko und den USA, verschieden von den Erfahrungen der Migranten in Europa. Dennoch ist vieles vergleichbar. Vor allem aber haben wir hier bislang in Europa kaum Ähnliches in der Theologie entwickelt.

²⁶ Daisy Machado, „The border: gender, identity and race“, in: Raúl Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Migration und Interkulturalität. Theologische und Philosophische Herausforderungen*, Aachen 2004, S. 43.

²⁷ D. Machado, *The border*, S. 43.

aufgrund der vielen erfahrenen und doch konstruierten Grenzen zwischen den sogenannten Rassen, aber auch zwischen Nationen. Die klassischen Kategorien „race, class, gender“ sind die Indikatoren, in welchen Bereichen Grenzziehungen stattfinden. Anzaldúa charakterisiert die Grenzen folgendermaßen: „Borders are set up to define the places that are safe and unsafe, to distinguish us from them. A border is a dividing line, a narrow strip along a steep edge. A borderland is a vague and undetermined place created by the emotional residue of an unnatural boundary. It is in a constant state of transition.“²⁸ Die Besonderheit des Ortes ist belastet durch die Geschichte und belastet die Lebensgeschichten vieler.

Die Unbestimmtheit der Grenzorte ermöglicht gleichzeitig, dass sich hier etwas ereignet. „The U.S.-Mexican border es una herida abierta where the Third World grates against the first and bleeds. And before a scab forms it hemorrhages again, the lifeblood of two worlds merging to form a third country – a border culture.“²⁹ Die hybride Kultur, die entsteht, die *mestizaje*³⁰, hat in Lateinamerika seit Jahrhunderten und an der genannten Grenze insbesondere große Wirkkraft. In Europa hat die Hybridität zwar mittlerweile in verschiedene Theorien Eingang gefunden (Postcolonial studies, Interkulturalität etc.), jedoch ohne eine vergleichbare Wirkmächtigkeit. In der Praxis und in den Diskursen über Integration in Deutschland scheint es solche Übergänge und Momente des Hybriden kaum zu geben: Man ist entweder Deutscher oder Ausländer bzw. „Mensch mit Migrationshintergrund.“³¹

Im Sinne Anzaldúas gebraucht die Theologin Nancy Bedford die Metapher der Grenze: „Wenn wir ‚im Übergang‘ sind, tauchen Zwischenräume auf und bilden sich Subjektivitäten ‚zwischen‘ oder jenseits der Summe von ‚Teilen‘, in die wir üblicherweise zerlegen, wenn wir die Polaritäten von Geschlecht, Rasse oder Klasse reduktionistisch denken. In anderen Worten, in den Zwischenräumen können wir auf neue Weise denken.“³² Der Moment des Übergangs und das damit verbundene unbestimmte „Zwischen“ birgt aufgrund seiner Offenheit die Möglichkeit zu Neuem. Hier werden – potentiell oder real – Dichotomien aufgehoben, können Festschreibungen durchbrochen werden. Theologische Rede ist aufgefordert, den besonderen Erfahrungen auf der Grenze Rechnung zu tragen. Auch hier birgt der Übergang einen Moment der Verheißung.³³ Wenn Grenze als theologischer Ort verstanden ist, gilt es, Hoffnungen zu stärken, Leid beim Namen zu nennen, Unrecht anzuklagen und Veränderungen zu gestalten.³⁴ Entscheidend ist in der Position von Theologinnen wie Bedford

²⁸ Gloria Anzaldúa, *Borderlands. La Frontera. The New Mestiza*, San Francisco 2007, S. 25.

²⁹ *Ibidem*, S. 25.

³⁰ *Mestizaje* ist ein ambivalenter Begriff. Lange Zeit versuchte man (etwa von Seiten verschiedener Regierungen) durch diesen Begriff eine einheitliche nationale Identität zu schaffen, die die verschiedenen indigenen Elemente zu unterdrücken versuchte. Heute wird der Begriff im Sinn der Hybridität und *Melange* gebraucht, der die Vielfalt gerade nicht vereinheitlicht. Gleichwohl ist sich Anzaldúa der potentiellen Gewalt des Begriffs stets bewusst. In diesem kritischen Bewusstsein der Kolonialgeschichte gebrauche ich den Begriff hier.

³¹ Das betrifft die Außenwahrnehmung. Im Blick auf Identitäten in der Selbstwahrnehmung gibt es eine solche Eindeutigkeit kaum.

³² Nancy Bedford, „Gärten anpflanzen, den Bäumen des Lebens lauschen“, in: V. Azcu, M. Eckholt, *Citizenship*, S. 179-192, hier S. 185.

³³ Das ist gilt insbesondere auch im Blick auf die Konstitution von Identitäten, ein im Kontext von Migration und Ethik hoch relevantes Thema, das ich an dieser Stelle nicht bearbeiten kann. Vgl. Hille Haker, *Dangerous Responsibility*, unveröffentlichtes Manuskript, Chicago 2011. Zur Ambivalenz in diesem Kontext vgl. Jeanett Rodriguez, „Tripuenteando. Un viaje hacia la identidad, la academia y la solidaridad“, in: María Pilar Aquino (Hrsg.), *Teología feminista intercultural*, Mexiko 2008, S. 119ff. Rodriguez betont, wie verletzlich diese Art der Identität ist, da der Anspruch Brücke zu sein für sie auch bedeutet, von allen mit Füßen getreten zu werden und nirgends dazuzugehören.

³⁴ Die theologischen Überlegungen in diesem Bereich befinden sich noch in einem Anfangsstadium. Es gibt mehr Desiderate als systematisch theologische Reflexionen. Gleichwohl ist es bedeutsam, die Relevanz des Ortes erkannt zu haben, weil damit die Lebenswirklichkeit vieler Menschen und ihre Glaubenserfahrung

oder auch Machado, dass sie die Bedeutung der Grenzorte und der Übergänge wertschätzen und darin ein Potential entdecken, das bislang nicht hinreichend genutzt wird, ohne dass sie dabei diesen Ort überhöhen oder verklären. Wenn die Grenze idealisiert wird, wird die Theorie fleischlos.³⁵ Die Grenze bleibt ambivalent. „Fakt ist, dass bei Betrachtung der wahren und konkreten Geschichten Migranten die von den postkolonialen Theoretikern gefeierten Zwischenräume und hybriden Räume eng und unbequem werden können.“³⁶ Denn sie beinhalten Entbehrungen, Schmerzen, Angst, Leid und Todesgefahr. 17 000 Menschen haben neueren Schätzungen zufolge in den vergangenen zwanzig Jahren auf ihrem Weg nach Europa das Leben verloren. Die Realität, die sich in dieser Zahl ausdrückt, sollte die theologisch-ethische Reflexion beeinflussen!

Die Bordertheologie, auf die ich mich hier beziehe, hält die Spannung aufrecht. Sie betrachtet die Migranten als theologische „Subjekte“ und lässt von dem Ort der Grenze her die Gottesfrage stellen. Sie erkennt das Potential der Metapher, aber überfrachtet sie nicht. Die Migranten sind keine Metapher, sie sind real, ihre Migration ist ein realer Vorgang, ein körperlicher Vorgang, gebunden an materielle Veränderungen, physische Orte, Bedürfnisse, denen zu entsprechen ist – wir nennen das Grundrechte! – die aber auf dem Weg auf der Strecke bleiben. Das ist, so Bedford, kein Gegenstand der Lobpreisung. Es erfordert Handeln.³⁷ Denn die Wahrnehmung, dass Menschen ihre Rechte vorenthalten werden, verlangt nach verantwortlichem Handeln.

Verantwortung

Auch in Anzalduas Texten ist in diesem Zusammenhang die Rede von Verantwortung. Sie, die weithin Erzählungen, Fakten, Ideen, Mythen und Metaphern aneinanderreicht, vertritt an wenigen Stellen einen normativen Anspruch: „The ability to respond is what is meant by responsibility“³⁸ lautet ihre Bestimmung von Verantwortung.³⁹ Der hier angedeutete Begriff von Verantwortung ist anschlussfähig an eine uns vertraute Linie einer Ethik der Verantwortung.⁴⁰ Es ist nicht Verantwortung im Sinne der Zurechenbarkeit, die hier gemeint ist, sondern Verantwortung im Sinne von zur Antwort gerufen sein, wie wir es von Lévinas kennen. „In this understanding, responsibility is a dialogical activity, guided more by the ‚other‘ than by the agent’s desires, interests or goals.“⁴¹ Diese Verantwortung gründet in der Überwindung der Gleichgültigkeit. Die Beziehung zum Anderen ist gekennzeichnet durch die Nicht-Indifferenz. „Hence, *if* the other enters the horizon of the self, the egocentric self is conversed into a state of responsibility, conversed to the recognition of the other as another person, resulting in the active compassion or care for the other.“⁴² Es ist unnötig, an dieser Stelle

in den Blick rückt.

³⁵ Vgl. N. Bedford, *Gärten anpflanzen*, S. 185.

³⁶ *Ibidem*, S. 186.

³⁷ *Ibidem*, S. 190.

³⁸ G. Anzaldúa, *Borderlands*, S. 42.

³⁹ Ihren Begriff von Verantwortung begründet sie nicht, eine Begründung des für sie Offensichtlichen liegt außerhalb ihres Interesses.

⁴⁰ Darüber hinaus verwendet sie Verantwortung noch in anderer Hinsicht. Sie spricht von der Verantwortung der Migrantinnen und Migranten – und zwar von deren Verantwortung selbst zu handeln. Es geht ihr darum, sich gleichermaßen nicht durch eine (ihre eigene!) Kultur entmündigen (oder beschützen) zu lassen und sich nicht – durch wen auch immer – zum Opfer machen zu lassen. *Wir* können diese Forderung aufgrund der Asymmetrie der Ausgangslage nicht übernehmen, denn dadurch würden wir das Leid nicht ernst nehmen und unsere eigene Verantwortung verdecken. Aber die Aussage mahnt uns aufmerksam zu sein für Entmündigung und Viktimisierung und sie zu durchbrechen.

⁴¹ H. Haker, *Dangerous Responsibility*, S. 6.

⁴² *Ibidem*, S. 8.

die Grundlinien eines Alteritätsdenkens zu rekapitulieren.⁴³ Nicht in der Autonomie ist gemäß Lévinas die Verantwortung begründet. Das Ich wird erst durch den Anderen, es wird durch den Anderen herausgerufen – meine Autonomie wird dadurch eher in Frage gestellt. Die Interpellation des Anderen ruft zur Verantwortung und damit zum Handeln.

Nun stellen sich mindestens zwei Probleme: Die Begegnung mit dem Anderen, etwa mit dem Migranten, wird durch Vorurteile, Stereotype und Abwehrmechanismen verdeckt, der Ruf zur Verantwortung wird ignoriert oder abgelehnt. Und *wenn* wir – zweitens – den Ruf ernst nehmen, so stellt er eine Überforderung dar, weil die Verantwortung gemäß Lévinas ins Unendliche geht – wir können ihr nicht gerecht werden, was häufig einen Grund für Resignation darstellt.

Eins ist, den Ruf hören, ihn zu erkennen. Das verlangt, im Migranten den Menschen zu sehen, mit seiner Geschichte und seiner Verletzlichkeit. Es bedarf vor allem der Sensibilisierung. Dazu ist es notwendig, dominante Bilder – von den Migranten als Flut, als Bedrohung – zu ersetzen und Diskurse zu unterbrechen.

Ein anderes ist die Überforderung durch den unendlichen Anspruch. Simon Critchley stellt – unter Bezugnahme auf Lévinas, Badiou und Knud Ejler Løgstrup – die These auf, dass jeder Ethik ein Begriff von ethischer Erfahrung zugrunde liegen sollte, die auf der maßlosen Forderung unendlicher Verantwortung beruht, der sich ein Subjekt in einer konkreten Situation treu verpflichtet.⁴⁴ Jedem Handeln geht daher nach Critchley die Bindung an ein Gutes voraus, das erst durch die Anerkennung als Gutes sichtbar wird.⁴⁵ Nach dieser Forderung formt sich das Subjekt, obwohl es sie niemals erfüllen kann. Die Forderung ist derart überwältigend, dass sie nicht erfüllbar ist. Die Unerfüllbarkeit der Forderung spaltet das Subjekt. Die Nicht-Übereinstimmung mit sich selbst kann nicht überwunden werden. Critchley betont, dass das Annehmen der Nichtübereinstimmung und das Aushalten der ethischen Forderung möglich sind und dass sie Handlungsoptionen eröffnen können. Er versucht gerade nicht, gegen die Unfähigkeit, vollständig mit sich übereinzustimmen, anzukämpfen und nach Authentizität zu streben. Da sich diese Authentizität nicht erreichen lässt, muss die Inauthentizität, die Gebrochenheit, angenommen werden.⁴⁶ Für ihn geschieht das durch den Humor als die Fähigkeit, zu sich selbst Distanz einzunehmen. Mir scheint darüber hinaus bedeutsam, dass auch der Glaube die Selbstdistanzierung und das Annehmen der Gebrochenheit ermöglicht.⁴⁷ Die Selbstdistanz, oder in anderen Worten: die Annahme der Kontingenzen, ermöglicht ein Handeln, das nicht perfekt sein muss.⁴⁸ Der

⁴³ Zur Alterität und kultureller Fremdheit vgl. Michelle Becka, *Anerkennung im Kontext interkultureller Philosophie*, Frankfurt 2005.

⁴⁴ Vgl. Simon Critchley, *Unendlich fordernd. Ethik der Verpflichtung, Politik des Widerstands*, Zürich-Berlin 2008, S. 51-68.

⁴⁵ Für Christen stellt die Überlieferung der Schrift ein solches „Gutes“ dar, aus dem eine Verpflichtung resultiert: „Aus der Botschaft vom Reich Gottes und von seinem Heilswillen für die Menschheit ergibt sich ein biblisches Ethos, das die Menschen seinerseits in die Pflicht nimmt.“ Kirchenamt der Evangelischen Kirche, Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *„...und der Fremdling, der in deinen Toren ist.“*, S. 96.

⁴⁶ Critchleys Kritik eines falsch verstandenen autonomen Subjekts „rettet“ das moralische Subjekt als ein auf den anderen bzw. die andere angewiesenes, verletzliches und nie ganz durchschaubares Subjekt. Er steht damit der Kritik verschiedener feministischer Theoretikerinnen nahe, vor allem Butlers Kritik der ethischen Gewalt.

⁴⁷ Der saloppe Umgang mit Critchleys komplexer Argumentation kann dieser nicht gerecht werden. Es kann an dieser Stelle lediglich darum gehen, Optionen auszuloten, die sich aus Critchleys Argumentation ergeben können bzw. daran anschlussfähig sind.

⁴⁸ Es finden sich verschiedene Anknüpfungspunkte bzw. Übereinstimmungen zu verschiedenen Motiven der Theologie- und Spiritualitätsgeschichte (vgl. etwa die Reich Gottes Meditation von Oscar Romero: „Ich kann nicht alles tun, aber ich kann etwas tun, und ich kann es gut machen“). Moralische Erfahrung und religiöse Erfahrung nähern sich hier einander an.

Anspruch wird dadurch nicht gezähmt, er behält seinen „Stachel“. Doch die Resignation weicht der Möglichkeit zu je neuem Handeln (individuell und politisch), das durch die ethische Erfahrung motiviert ist.⁴⁹ Somit wird das Aufschieben der Verantwortung verhindert.

Und die theologische Ethik – warum tun wir uns so schwer?

Nach Darlegung zweier unverbundener theologischer Zugänge und der Erörterung daraus resultierender Prinzipien im Kontext von Migration, stellt sich die Frage, warum einer theologischen Ethik das Formulieren von Optionen im Kontext von Migration offensichtlich schwer fällt.

Passt sich die Ethik zu sehr der Politik an? Ist die normative Kraft des Faktischen so stark, dass Ethikerinnen und Ethiker nicht mehr wagen, darüber hinaus zu denken? Ethik erschöpft sich nicht im politisch Machbaren – aber in der Diskussion über Ethik und Migration lassen wir uns, wie mir scheint, vorschnell selbst Grenzen setzen. „Was in anderen Ethikdiskussionen als selbstverständlich eingefordert wird, klingt im Bereich der Migrationsethik fast subversiv.“⁵⁰ Dieses Unbehagen sei durch folgenden Zusammenhang erläutert:

Staaten verbieten das Überschreiten der Grenze nicht grundsätzlich. Die Diskussion über den Zuzug qualifizierter Arbeitskräfte, die in den letzten Jahren angesichts des demographischen Wandels in einigen Ländern Europas zugenommen hat, ist ein Hinweis darauf, dass es sehr wohl eine erwünschte Einwanderung gibt. Der Staat stellt Kriterien auf, die über die Zuzugsmöglichkeit entscheiden. Das wird mit dem Verweis auf die Selbstbestimmung des Staates gerechtfertigt.⁵¹ Das Leitprinzip, nach dem diese Kriterien in der aktuellen Diskussion erstellt werden, ist dabei der volkswirtschaftliche Nutzen, nämlich die Fragestellung, welche Einwanderer für den jeweiligen Arbeitsmarkt von Nutzen sind.

Die Engführung auf das Nutzenprinzip ist problematisch: Ein Staat geht über eine bloße Wirtschaftsgemeinschaft hinaus – deren Leitprinzip könnte der Nutzen sein. Das Grundgesetz BRD und die Europäische Verfassung bekennen sich auf unterschiedliche Weise zu einer Rechts- und Solidargemeinschaft. Diese orientiert sich nicht allein am Nutzenprinzip. Dass dies in Politik – aber auch in der Ethik – so hingenommen wird und Fragen der Gerechtigkeit und des Rechts als nachrangig betrachtet werden, ist zu kritisieren. Es führt zudem zu paradoxen Zuständen und zu Situationen des Unrechts innerhalb des Rechtsstaates. Denn Menschen, die im Baugewerbe, in der Pflege etc. benötigt werden, werden in einen Zustand der Illegalität versetzt, in einen Status, der ihnen elementare Rechte – auf Grundversorgung und auf Schutz – entzieht.⁵² Ihre Rechtlosigkeit wird nicht nur hingenommen, sondern ihre Rechte werden aktiv dem Nutzenprinzip untergeordnet.⁵³

⁴⁹ Die ethische Erfahrung bei Critchley stellt die unendliche Forderung ins Zentrum der Subjektivität und begründet und motiviert die politische Praxis. Dieser Zusammenhang, der bei Critchley nicht durchgängig überzeugt, kann an dieser Stelle leider ebenso wenig vertieft werden wie die Frage nach Glaube und Theologie in diesem Kontext.

⁵⁰ Markus Zimmermann-Acklin, „Flüchtlingseleid: unter den Teppich gekehrt!“, in: *Das sozialetische Stichwort*, in: treffpunkt. Christlichsozialetisches Magazin der KAB 43 (2011) Nr. 3, 4.

⁵¹ Das Souveränitätsprinzip wird immer noch wenig in Frage gestellt. Darauf kann ich an dieser Stelle nicht weiter eingehen. Vgl. die gründliche Auseinandersetzung bei Markus Babo, „Grenzenlose Souveränität?“, in: Michelle Becka, Albert-Peter Rethmann (Hrsg.), *Ethik und Migration. Gesellschaftliche Herausforderungen und sozialetische Reflexion*, Paderborn 2010, S. 139-146.

⁵² Vgl. J. Butler, G. Spivak, *Sprache, Politik, Zugehörigkeit*, S. 19. Auch wenn es in der Bundesrepublik Gesetzesänderungen gab, bleibt die Situation unbefriedigend.

⁵³ Beispiel: Es gibt in der Bundesrepublik einen großen Bedarf an Pflegekräften, insbesondere in Privathaushalten – und somit bei seiner Erfüllung einen Nutzen für die Gesellschaft. Es gibt auch einen Nutzen für die pflegenden Frauen, die überwiegend aus Polen, aber auch aus anderen Ländern Osteuropas kommen. Für diesen Nutzen allerdings nehmen sie in ihrer Situation der Not und der Verletzlichkeit viel

Souveränität und Grenzen sind kein Absolutum, sie sind relativ. Und es bleibt kritisch anzufragen, ob das Recht des Staates auf Sicherung seiner Grenzen so weit geht, dass der Nutzen über dem Recht steht. Die ethische Reflexion wird vorzeitig aufgegeben, wenn Souveränität unkritisch als Faktum begriffen wird, handelt es sich doch um einen Begriff, der derzeit in der Diskussion und der interpretierbar ist.⁵⁴ Die Ausübung des Souveränitätsrechts unter Absehung von ethischen Aspekten führt zu einem immer stärkeren Druck, Grenzen unüberwindbar zu machen. Der eingeführte Diskurs über die sogenannte „Sicherung der Grenzen“ – genauer der „EU-Außengrenzen“ gegen eine vermeintliche Gefahr ist in seiner Engführung aufzubrechen, um nicht die ethische Reflexion selbst in eine vermeintliche Alternativlosigkeit treiben zu lassen. Die Spielräume, das Verhältnis von Souveränität und Menschenrechten anders zu bestimmen, sind längst nicht ausgeschöpft.

Um auf die Frage zurückzukommen, warum sich die ethische Reflexion in diesem Maße engführen lässt und wenig kreativ an Optionen arbeitet, ist zunächst auf die enorme Komplexität des Phänomens der Migration zu verweisen. Die verschiedenen Dimensionen, wie etwa Fragen nach Ursachen, nach Formen der Migration, Folgen, Spezifizierungen nach Regionen oder Geschlecht u.v.m., die in diesem Beitrag angesichts der Fragestellung ausgeblendet wurden, machen das Phänomen selbst schwer eingrenzbar und führen zu einer Vielzahl an ethischen Fragestellungen. Das Einzelschicksal eines Migranten ist nicht nur eng verbunden mit der wirtschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen Situation in seinem Heimatland, sondern diese ist wiederum eingebettet in einen historischen Kontext und ein weltweites Wirtschaftsmodell, ist mit globalen ökologischen Fragen verbunden etc. Hinzu kommt, dass sich die strukturellen Probleme der Makroebene nicht nur in der konkreten Lebensgeschichte des Migranten verdichten, sondern auch mit der Lebensweise in den Industriestaaten eng verwoben sind: Die Nachfrage nach immer mehr billig hergestellten Produkten einerseits und die Beeinflussung von Märkten in „Entwicklungsländern“ durch EU-subsidierte Produkte bleiben nicht ohne Folgen für diese (Arbeits-)Märkte. Die Komplexität des Themas ist folglich kombiniert mit der engen Verschränkung von strukturellen Problemen mit Fragen nicht nur irgendeines guten Lebens, sondern auch mit der Infragestellung unseres guten Lebens.

Hinzu kommt, dass innerhalb der komplexen Fragestellung ein Konflikt besonders schwelt; die Migrationsthematik ist durchzogen von einem Grundkonflikt: Menschen haben ein Recht auf Ausreise, dem korrespondiert aber kein Recht auf Einreise. Das Souveränitätsprinzip erlaubt Staaten, Menschen in das Land hineinzulassen oder ihnen den Einlass zu verweigern. Es gibt vielfältige Argumentationen für oder gegen offene Grenzen,⁵⁵ wobei wenige – philosophische – Ethiker durchgängig für offene Grenzen argumentieren; sehr wohl aber einige Theologen.⁵⁶ Die Positionierung in dieser Frage, die hier nicht diskutiert werden kann, ist schwierig, aber ein Schweigen ist ein „stillschweigendes Einverständnis mit der Grenzziehung, mit der Migration definiert wird“.⁵⁷ Die Alternative „offene Grenzen –

in Kauf. Von den Rechten, die Frauen mit irregulärem Aufenthaltsstatus vorenthalten werden, sind die Schutzrechte von besonderer Bedeutung.

⁵⁴ Vgl. J. Butler, G. Spivak, *Sprache, Politik, Zugehörigkeit*, S. 27. Butler verweist auf aktuelle Diskurse, die nicht nur auf Arendt zurückgreifen, sondern vermehrt auf Schmitt und Agamben.

⁵⁵ Vgl. die sehr gute Systematisierung: Veit Bader, „Ethics of immigration“, in *Constellations* 12 (3/2005), S. 331-361.

⁵⁶ Vgl. etwa Michael Ramminger, „Durch einen Pass zum Menschen werden“, in: *Institut für Theologie und Politik* (Rundbrief, Bd. 37), Juli 2012. Ebenso Boniface Mabanza, „Recht auf Bewegungsfreiheit“, in: *Diakonia* 42 (2011), S. 158-163. Vgl. allgemein und sehr vielfältig zu einer Theologie der Migration: Daniel G. Groody, Gioacchino Campese (ed.), *Promised Land, a Perilous Journey: Theological Perspectives on Migration*, Notre Dame, IN, USA 2008.

⁵⁷ A. Bünker, *Migration – Grenzen öffnen!*, S. 147.

geschlossene Grenzen“ ist eine Engführung. Auch wenn man in diesem Punkt keine Positionierung vornehmen kann oder will, ist dadurch nicht der ethische Diskurs über Migration zu Ende!

Es bleibt zu schlussfolgern, dass die Diskurse über Souveränität, wie sie in anderen Disziplinen geführt werden, aufmerksam zu verfolgen sind, um die kreativen Potentiale zu entdecken und auszuschöpfen. Darüber hinaus ist es aber in besonderem Maße notwendig und sinnvoll, an einer anderen Stelle anzusetzen: Statt bei der Souveränität der Grenzen bei den Bedürfnissen und den Rechten der Menschen! Der Migrant ist ein Mensch, der ein Recht auf Leben hat und – in den Worten Hannah Arendts: ein Recht, Rechte zu haben. Diese Rechte werden jedoch in der Praxis häufig vorenthalten. Unter diesen Umständen ist aufzudecken und anzuklagen, wo diese Rechte verletzt werden, und es sind Wege zu suchen, wie sie zu gewähren sind.⁵⁸

Ethik an der Grenze

Es stünde einer theologischen Ethik gut an, mehr Mut zur Option haben – um dadurch ihrem eigenen Kriterium der Solidarität zu entsprechen. Im Blick auf kirchliche Grundvollzüge sprechen wir davon, dass durch die Heilserfahrung und -verheißung kirchliches Handeln immer schon „[...] unter der Möglichkeit und dem Impuls zur Transzendierung des Bestehenden“⁵⁹ steht. Auch die theologische Ethik ist aufgespannt zwischen Heilserfahrung und Verheißung. Im Sinne Critchleys, der selbst freilich nicht theologisch argumentiert, besteht auch in der Glaubenserfahrung eine besondere Bindung an ein Gutes, die das eigene Handeln in Bewegung setzt und damit einen Deutungshorizont und einen besonders starken Motivationsgrund liefert, warum wir moralisch handeln sollen.⁶⁰ Das bedeutet auch, „Bestehendes zu transzendieren“, Diskursgrenzen auf- und Zuschreibungen zu durchbrechen, kreativ weiterdenken und nicht die Ethik vorzeitig einem Primat des Machbaren zu unterwerfen, der womöglich ein Primat des Nützlichen ist.⁶¹ Es kann auch bedeuten, den Zustand des Dazwischen auszuhalten und die Unterbrechung als Ort des Dialogs und des Neuanfangs zu kultivieren. Auf diese Weise realisiert sich Verantwortung.

Option kann nun bedeuten, sich als Anwalt der Migranten in die politische Diskussion einzumischen: Dabei geht es nicht darum, fertige politische „Rezepte“ vorzulegen, sondern ihre ethischen Forderungen an eine verantwortliche Politik, in welcher der Mensch im Zentrum steht, zu formulieren. Sie kann dazu beitragen, Menschen zum Segen werden zu lassen – zur Wiederherstellung ihrer getretenen Würde – und zugleich helfen, die ihnen zustehenden Rechte einzufordern.

Eine Option haben (im Sinne der lateinamerikanischen Option für die Armen) verschränkt Individualethik und Sozialethik: Die persönliche Haltung der Entschiedenheit und das daraus hervorgehende Engagement sind verbunden mit strukturellen Veränderungen, weil die „Armen“ die „arm Gemachten“ sind und es sich daher um eine Frage der Gerechtigkeit,

⁵⁸ Zum Verhältnis von Menschenwürde und Menschenrechten bzw. zur Frage, warum jedem Menschen Rechte zustehen und warum nicht nur negative Rechte Priorität haben vgl. Marcus Düwell, „Menschenwürde als Grundlage der Menschenrechte“, in: *Zeitschrift für Menschenrechte* 4 (1/2010), S. 64-79.

⁵⁹ M. Heimbach-Steins, Einmischung und Anwaltschaft, S. 25. Vgl. zum diakonischen Auftrag der Kirche im Kontext von Migration auch: Barbara Weber, Theologisch-ethische und menschenrechtliche Herausforderungen im Kontext von Migration – am Beispiel der Abschiebung, 2012; M. Becka, unveröffentlichte Staatsexamensarbeit Goethe-Universität Frankfurt.

⁶⁰ Vgl. S. Critchley, *Unendlich fordernd*, S. 10ff.

⁶¹ Das ist nicht zu verwechseln mit einer in irgendeiner Weise realitätsfernen oder „weltent-hobenen“ Ethik und stellt auch nicht die Bedeutung der Interdisziplinarität infrage.

nicht der Wohltat, handelt. Ethik der Migration ist daher immer eng verknüpft mit einer Ethik globaler Armut bzw. globaler Ungleichheit.

Die Weiterarbeit an diesen Punkten könnte dazu beitragen, dass Ethik nicht nur Reden „über“ Migration ist, sondern einen Standpunkt markiert. Sie wendet dann nicht nur die Kategorien von Sesshaften an: „Wir – die Sesshaften, die Eingeborenen, die Beheimateten, die ‚Normalen‘ – begegnen helfend, abwehrend, unterstützend den Anderen“⁶² sondern lässt sich selbst und ihre Kategorien infrage stellen, sie durchbricht vermeintliche Eindeutigkeiten und eröffnet so neue Perspektiven.

⁶² A. Bünker, Migration – Grenzen öffnen!, S. 147.