

Grenzräume: Flüchtlinge in den Enklaven der Rechtlosigkeit

Andrea Bieler

Universität Basel
Theologische Fakultät
Nadelberg 10
CH-4051 Basel
andrea.bieler@unibas.ch

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v3i0.831>



Durch die Einschränkung des Artikels 16 der deutschen Verfassung im Jahr 1993 wurde das Grundrecht auf Asyl maßgeblich beschnitten. Zwar steht der Satz noch: „Politisch Verfolgte genießen Asylrecht“; jedoch wurde dieser mit so vielen Einschränkungen versehen, dass es für Menschen auf der Flucht so gut wie unmöglich wurde, legal nach Deutschland einzureisen.¹ Insbesondere die im Asylrecht aufgenommene „Sichere-Drittstaatenregelung“ verunmöglicht es, Deutschland auf dem Landweg zu erreichen und dort einen Antrag auf Asyl zu stellen. Auch das Grenzregime der Europäischen Union wurde in der sogenannten Dublin II-Verordnung in diese Richtung im Jahr 2003 verschärft.²

Während innerhalb Europas aufgrund des Schengener Abkommens die Grenzen für Menschen mit einem europäischen Pass durchlässig wurden und das Überschreiten nationalstaatlich markierter Räume immer einfacher wurde, wurden die Außengrenzen Europas für viele Flüchtlinge und Menschen ohne Dokumente zu einer hermetischen Festung. Ein globales Zweiklassensystem hat sich seitdem etabliert: Einerseits gibt es Personen, die das Privileg genießen, mit anerkannten Papieren reisen zu können, und deren Mobilität – zumindest vor der Covid-19-Pandemie – schier grenzenlos erschien. Andererseits gibt es die Gruppe der undokumentierten Migrant*innen, die sich aus unterschiedlichen Gründen auf die Reise begeben haben. Unter ihnen befinden sich diejenigen, die im Sinne der Genfer Flüchtlingskonvention ihr Recht auf Asyl einklagen wollen. Menschen verlassen aber auch Kriegsgebiete und werden zu Schutzsuchenden, um ihr nacktes Leben zu retten oder weil sie vor den Folgen von Armut und Klimawandel fliehen müssen. Sie werden auf ihrem Weg immer wieder mit Grenzsituationen konfrontiert, die lebensgefährliche Sackgassen produzieren. Undokumentierte Migrant*innen erleben in diesen höchst fragmentierten Grenzräumen ein hohes Maß an Rechtsunsicherheit und Rechtsvorenthalt.³

¹ Eine Ausnahme stellt das sogenannte Selbsteintrittsrecht dar (Art. 17 der Dublin-Verordnung).

² Vgl. LÖHR, TILLMANN: Schutz statt Abwehr. Für ein Europa des Asyls, Berlin 2010, S. 65-75.

³ SCHULZE WESSEL, JULIA: Grenzfiguren. Zur politischen Theorie des Flüchtlings, Bielefeld 2017, S. 23.

Diese Entwicklung führte zu einer übermäßigen Belastung für Länder, die an den europäischen Außengrenzen liegen, wie z. B. Italien und Griechenland. Länder wie Deutschland konnten so einen großen Teil der Verantwortung abwälzen. Sie haben monetäre Beiträge geleistet, das gegenwärtige System zu etablieren. Entsprechend sanken die Zahlen der Asylgesuche zunächst ab 2003. Zeitgleich starben immer mehr Menschen bei dem Versuch, das europäische Festland über das Mittelmeer zu erreichen. Mit dem Ansteigen der Zahlen von Migrant*innen, die in den Jahren 2015/16 nach Europa kamen, entstand in Deutschland zeitnah eine Willkommenskultur, die auch von vielen Christ*innen mitgestaltet wurde.⁴ Zugleich wurde aber auch der rechtsextreme Rand mobilisiert, was sich im Anstieg von Gewaltdelikten, wie den Brandanschlägen auf Flüchtlingsunterkünfte zeigte. In den vergangenen Jahren haben sich vermehrt Verunsicherungen und Ressentiments gegenüber Geflüchteten entwickelt. Diese Entwicklung lässt sich auch in den Kirchen entdecken.

An den geographischen Rändern der Europäischen Union, z. B. auf Lesbos, Samos, Chios, Leros und Kos entstanden Lager, in denen Menschen unter unwürdigen Bedingungen leben müssen.⁵ Die rechtlichen Prozesse, die Asylverfahren zugrunde liegen, wurden in großem Maße außer Kraft gesetzt. Sogenannte Hotspots, die als temporäre Durchgangslager dienen sollten, wurden zu Flüchtlingslagern, in denen Menschen oftmals mehrere Jahre unter menschenunwürdigen Bedingungen verbringen müssen, ohne dass für die meisten ein geordnetes Verfahren in Sicht wäre. Teilweise wird Geflüchteten, denen Asyl gewährt wurde, die Weiterreise verwehrt. Eine Vertreterin des Diakonischen Werkes bezeichnete Lager wie Moria auf Lesbos als Konzentrationslager, die mit einer EU-Flagge ausgestattet sind. Es entstanden Enklaven der Rechtlosigkeit am Rande demokratischer Nationalstaaten und inmitten des politischen Gefüges der Europäischen Union, die sich den Menschenrechten, der Genfer Konvention und somit den Asyl- und Schutzsuchenden verpflichtet weiß.

In dieser Zeit scheint das Werk *Homo sacer* von Giorgio Agamben besondere Relevanz zu haben. Er versteht den Ausnahmezustand als integralen Bestandteil demokratischer Rechtsgefüge. Immer wieder werden seine Überlegungen im Hinblick auf die gegenwärtige Situation ins Spiel gebracht: Für ihn besteht das „Wesen des Lagers in der Materialisierung des Ausnahmezustands [...] und in der daraus erfolgenden Schaffung eines Raums, in dem das nackte Leben und die Norm in einen Schwellenraum der Ununterschiedenheit treten“.⁶

Ich kann Agambens These von der Entmaterialisierung des Lagers, der Ortlosigkeit des Ausnahmezustandes sowie der Beschreibung des *Homo sacer* als archaisch-transhistorischer Figur des exkludierten Menschen im Kontext der Exklusion, die integraler Bestandteil demokratischer Gefüge ist, nicht umfänglich zustimmen. Er wendet die Figur des *Homo sacer* auf

⁴ In den Jahren 2015/16 engagierten sich viele Christ*innen ehrenamtlich in der Flüchtlingshilfe und trugen mit ihrem Einsatz dazu bei, dass die Schutzsuchenden menschenwürdig empfangen wurden und in Kirchengemeinden und darüber hinaus eine persönliche Ansprache und Zuwendung erlebten. Auch engagierten sich Gemeinden in Integrationsprojekten, wie z. B. Sprachkursen, die eine wichtige Brücke mit Blick auf den Zugang zur Schulbildung und zum Arbeitsmarkt darstellten. Die ehrenamtliche Arbeit wird seit vielen Jahren ergänzt vom stetigen Engagement von Diakonie und Caritas, die darüber hinaus professionelle Rechtsberatung anbieten.

⁵ Vgl. zu den Bedingungen z. B. AYATA, BILGIN; FYSSA, ARTEMIS: Politics of Abandonment. Refugees on Greek Islands during the Coronavirus Crisis, in: Eurozine. Online: <https://www.eurozine.com/politics-of-abandonment/>, Stand: 14.04.2020.

⁶ AGAMBEN, GIORGIO: *Homo sacer*. Die souveräne Macht und das nackte Leben, Frankfurt a. M. 2002, S. 183.

zu viele heterogene Phänomene an. So verliert diese ihr kritisches Potential. Im Hinblick auf die gegenwärtige nun schon viele Jahre anhaltende Situation kann ein räumlich verortetes Verständnis des Lagers allerdings helfen zu verstehen, wie es möglich sein kann, dass innerhalb der Europäischen Union diese Enklaven der Rechtlosigkeit existieren, in denen fundamentale Menschenrechte missachtet werden und bestehendes Recht nicht zur Anwendung kommt.

Es ist in den vergangenen Jahren vielerorts zu einer bedenklichen Diskursverschiebung gekommen. Das Recht auf Schutz und Asyl, das Menschen an den Grenzen einklagen dürfen, hat sich verschoben hin zum Schutz der Grenzen, des Territoriums, der Souveränität des Nationalstaates. Julia Schulze Wessel erinnert in ihrer politischen Theorie des Flüchtlings an die politischen und ethischen Debatten, die dazu führten, den Artikel 16 mit in die bundesdeutsche Verfassung aufzunehmen.⁷ Besonders ehemalige Emigranten insistierten damals darauf, dass auf keinen Fall die Polizei darüber entscheiden dürfe, wer die Grenzen überschreiten dürfe. Erst nach dem Grenzübertritt, in einem sicheren Raum dürfte ein geregeltes, rechtlich abgesichertes Verfahren stattfinden.

Diese Einsichten wirken heutzutage wie Relikte aus einer längst vergangenen Zeit. Sie sind durch die Praktiken des EU-Grenzkontrollregimes, in denen Flüchtlingsschiffen die Einreise in Häfen verwehrt wird, sowie durch Push-Back-Aktionen der Europäischen Agentur für Grenz- und Küstenwache (Frontex) konterkariert worden. Hinzu kommt, dass einzelne europäische Staaten neue nationale Gesetzgebungen erlassen haben, die das Asylrecht weiter maßgeblich einschränken. Griechenland beispielsweise hat im Jahr 2020 ein neues Asylgesetz verabschiedet, das zum Ziel hat, den Prüfungsprozess zu beschleunigen. Dabei wurden zum einen die Vulnerabilitätskriterien maßgeblich eingeschränkt, zum anderen wird erwartet, dass Asylbewerber*innen von Beginn an eine legale Repräsentation vorweisen können, während gleichzeitig der verfügbare Rechtsbeistand an den Grenzen völlig unzureichend ist.

Der Mensch, dessen Recht es ist, Rechte zu haben, wie Hannah Arendt einst formuliert hat, ist unsichtbar geworden, ja, er wird zum bedrohlichen Subjekt, das die Grenzen des vermeintlich zu schützenden Territoriums potenziell „verletzt“. Einhergehend mit dieser Verdrehung werden diejenigen, die sich z. B. in der Seenotrettung an die Seite derjenigen stellen, die auf der Fluchtpassage über das Mittelmeer zu ertrinken drohen, kriminalisiert.⁸

In dieser Situation bedarf es auch einer fundamentalen theologischen Reflexion der Grenzdiskurse. Die Frage „Wie wollen wir in einer Welt zusammenleben, in der weltweite Migrations- und Fluchtbewegungen auf der Tagesordnung sind?“ ist auch ein Thema, das die Theologie herausfordert. Neben ethischen und diakonischen Fragen geht es dabei um die Frage, welche Bedeutung dem Denken des Nationalstaates und der Grenze zukommt.

Mit dem Aufkommen des modernen nationalstaatlichen Denkens haben sich insbesondere auch protestantische Kirchen immer wieder vom nationalistischen Gedankengut affizieren lassen, indem Begriffe wie Volk und Vaterland mit territorialem Grenzdenken verbunden

⁷ Vgl. SCHULZE WESSEL, Grenzfiguren, S. 94.

⁸ Auch verschiedene kirchliche Initiativen engagieren sich in der Seenotrettung. So hat beispielsweise die Initiative „Wir schicken ein Schiff“ der Evangelischen Kirche in Deutschland eine inner- und außerkirchliche Kontroverse ausgelöst. Siehe <<https://www.ekd.de/seenotrettung-im-mittelmeer-46579.htm>>, Stand: 05.04.2020.

wurden. Dies ermöglichte es, national-territoriale Markierungen in die kirchliche Selbstbeschreibung und die religiöse Positionierung einfließen zu lassen. Demgegenüber standen und stehen diejenigen theologischen Positionen, die eher die entgrenzenden Denkfiguren der jüdischen-christlichen Theologie hervorheben und daran erinnern, dass Grenzziehungen historisch betrachtet kontingente Prozesse waren und sind, in denen bestimmte Machtansprüche verhandelt werden.⁹ Die Nationalität bzw. der Pass, den jemand besitzt, kann dementsprechend gerade nicht die maßgebliche Markierung einer Person ausmachen, die über seine Bewegungs- und Lebensmöglichkeiten bestimmt. Theologisch geht es darum, den *homo migrans*, den Menschen, der sich in Bewegung setzen muss oder will und dabei Erfahrungen in der Konfrontation mit Grenzen macht, in den Blick zu nehmen. Es geht darum, die verschiedenen Formen von Mobilität nicht als Ausnahme von der Regel, sondern als Normalfall zu reflektieren. Hier zeigt sich die menschliche Vulnerabilität in ihrer Vielschichtigkeit, nämlich in der Gefahr, physisch und psychisch verletzt zu werden, wie auch in der Möglichkeit, nach einem menschenwürdigen und sicheren Leben zu streben.¹⁰ In der päpstlichen Instruktion *Erga Migrantes Caritas Christi* (Die Liebe Christi zu den Migranten, 2004) wird Migration als geschichtliches Ereignis verstanden, dem in der heilsgeschichtlichen Perspektive des Glaubens eine rettende Bedeutung zueignet, insofern die Gläubigen die Herausforderungen annehmen, die in der Wahrnehmung der Einheit der Menschheit stecken. Insgesamt wird in dieser Schrift eine mondiale Sicht auf die Weltgemeinschaft als Familie von Völkern favorisiert. Diese impliziert einen konstruktiven Umgang mit gesellschaftlichen Diversifizierungsprozessen, die durch Migration entstehen sowie in der kontinuierlichen Auseinandersetzung mit den Fluchtursachen, die Menschen in Bewegung setzen (EM 9 und 8).

In den evangelischen Positionen wird oftmals bei der Menschenwürde eingesetzt, die theologisch damit begründet wird, dass der Mensch Ebenbild Gottes ist. In Gen 1,26–27 wird davon gesprochen, dass der Mensch als Abbild Gottes erschaffen wurde. Hier wird im Hebräischen das Wort „Gottesstatue“ benutzt. Der Begriff verweist auf die Praxis antiker Herrscher, die mittels solcher Statuen sich als gottgleiche Wesen anbeten ließen und so den Anspruch vermittelten, gottgleich auf Erden zu wirken. Indem diese Vorstellung von der Gottesstatue in Gen 1 auf alle Menschen übertragen wird, wird dieser Herrschaftsanspruch kritisiert und zugleich zum Ausdruck gebracht, dass die göttliche Präsenz in jedem einzelnen Menschen jenseits seines sozialen Status vorhanden ist. Entsprechend sind sein Wert und seine Würde nicht messbar oder z. B. im Hinblick auf den Aufenthaltsstatus und die zugeschriebene nationalstaatliche Zugehörigkeit definierbar. Nicht nur in politischer, sondern auch in theologischer Hinsicht ist hier bereits die Sakralisierung der Menschenwürde angelegt, die in der deutschen Verfassung im Artikel 1 als fundamental gesetzt wird: Die Würde des Menschen ist *unantastbar*.

⁹ So war beispielsweise im Mittelalter in Europa die Mobilität an Personen, wie z. B. die Fürsten und Lehnsherren gebunden.

¹⁰ Vgl. KEUL, HILDEGUND: The Venture of Vulnerability. Christological Engravings on Disturbing Questions about Migration, in: GRUBER, JUDITH; RETTENBACHER, SIGRID (Hg.): Migration as a Sign of the Times. Towards a Theology of Migration, Leiden; Boston 2015, S. 167–190.

Entsprechend können wir sagen, dass in den Grensräumen, die zu Enklaven der Rechtlosigkeit bzw. Rechtsunsicherheit geworden sind, sich die Desakralisierung menschlichen Lebens vollzieht. Die Menschenwürde der geflüchteten Kinder, Männer und Frauen wird angetastet in den systematischen Politiken der Verwahrlosung und Unterversorgung in den Camps, in den Abschreckungs- und Push-Back-Praktiken, in der Verweigerung der Seenotrettung sowie in den juristischen Praktiken, die ein hohes Maß an Rechtsunsicherheit produzieren. Sie wird auch in den politischen Diskursen um die sogenannte Verletzung von Grenzen angetastet, in denen flüchtende Menschen zum Bedrohungsfaktor stilisiert werden. Wer in Zeiten der Schließungs- und Abschottungsdiskurse das Denken der Grenze in Frage stellt, wird vermutlich von den Verantwortungsethikern als naiv hingestellt. M. E. ist es aber genau das verantwortungsvoll Gebotene, diejenigen Diskursräume aufzusuchen, die nicht primär und exklusiv den „Schutz“ der europäischen Außengrenzen in den Blick nehmen. Für die Kirchen und die Theologie stellt sich die Aufgabe an den Orten mitzudenken und mitzudiskutieren, an denen die Herausforderungen, die die Migrationsbewegungen an uns stellen, im globalen Horizont diskutiert werden. Der Globale Flüchtlingspakt, der im Jahr 2018 von der UNHCR verabschiedet wurde, bietet hierfür einen Ansatzpunkt.¹¹

Bibliographie

AGAMBEN, GIORGIO: *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt a. M. 2002.

AYATA, BILGIN; FYSSA, ARTEMIS: *Politics of Abandonment. Refugees on Greek Islands during the Coronavirus Crisis*, in: Eurozine. Online: <https://www.eurozine.com/politics-of-abandonment/>, Stand: 14.04. 2020.

KEUL, HILDEGUND: *The Venture of Vulnerability. Christological Engravings on Disturbing Questions about Migration*, in: JUDITH GRUBER, SIGRID RETTENBACHER (Hg.): *Migration as a Sign of the Times. Towards a Theology of Migration*, Leiden; Boston 2015, S. 167–190.

LÖHR, TILLMANN: *Schutz statt Abwehr. Für ein Europa des Asyls*, Berlin 2010.

SCHULZE WESSEL, JULIA: *Grenzfiguren. Zur politischen Theorie des Flüchtlings*, Bielefeld 2017.

¹¹ Vgl. <<https://www.unhcr.org/dach/ch-de/was-wir-tun/der-globale-pakt-fur-fluechtlinge>>, Stand: 05.04.2020.

Solidarität ohne Grenzen: Im Grunde sind wir für alle mitverantwortlich

Eine Response auf Andrea Bieler

Gerhard Kruij

Professor für Christliche Anthropologie und Sozialethik an der Katholisch-Theologischen Fakultät im Fachbereich 01 der Johannes Gutenberg-Universität Mainz
kruip@uni-mainz.de.

DOI: <https://doi.org/10.25784/jeac.v3i0.839>



Andrea Bieler beginnt ihren lesenswerten Beitrag mit einem Überblick über die in der Tat unerträgliche Situation von Flüchtlingen, die, aus ihrer Heimat vertrieben, auf der Flucht hohen Risiken ausgesetzt sind und bei den schwierigen Aufnahmeprozessen oder auf Grund drohender Abschiebungen mit menschenunwürdigen Bedingungen zu kämpfen haben. Menschen leiden, ihre Hoffnungen werden zerstört und ihre Rechte werden verletzt. Viele Geflüchtete stranden in Lagern und es geht für sie weder voran noch zurück. Zurück in die Heimat können sie nicht, aber auch das Aufnahmeland verweigert ihnen allzu oft jede sinnvolle Zukunftsperspektive. Wer die Fähigkeit zum Empfinden von Mitleid nicht verloren hat – und dazu muss man kein Christ sein –, der kann die derzeitige Lage sehr vieler Geflüchteter nur als himmelschreiende Ungerechtigkeit empfinden.

Wie Andrea Bieler halte auch ich solche Analysen wie die von Giorgio Agamben für wenig hilfreich. Was wäre denn die Schlussfolgerung aus der vermeintlichen Erkenntnis, dass der „Ausnahmestand“, wie er sich beispielsweise in den genannten Lagern zeigt, ein integraler Bestandteil demokratischer Rechtsgefüge sei? Sollten wir deshalb die Demokratie lieber abschaffen – oder gar keine Verbesserung mehr anstreben, weil sie ohnehin nicht möglich ist? Nein, nur ein zivilgesellschaftliches Engagement im Rahmen der gar nicht so hoffnungslosen demokratischen Gesellschaften, in denen wir in Europa erfreulicherweise überwiegend leben, kann helfen. Eine wichtige Voraussetzung für den Kampf um eine Verbesserung der Situation der Geflüchteten scheint mir darin zu liegen, sich über die guten Argumente klar zu werden, die man dafür zur Verfügung hat. Das geht im Rahmen dieser kurzen Antwort nur in Stichworten. Ein Hauptaspekt ist: Es gibt zu wenig Solidarität unter den europäischen Nationen. Auch Deutschland war übrigens jahrelang zu wenig solidarisch mit den besonders von Flüchtlingsankünften betroffenen Staaten im Süden Europas. Mehr Solidarität wäre möglich, wenn

mehr Menschen begreifen würden, dass Migration auch große Vorteile mit sich bringt, beispielsweise um für einen gewissen Ausgleich der Überalterung und des Bevölkerungsrückgangs durch den demographischen Wandel zu sorgen. Auch die mit Zuwanderung verbundene Steigerung der Diversität bringt nachweislich Vorteile, auch für die wirtschaftliche Entwicklung. Das Bewusstsein dafür muss unter den Bürgerinnen und Bürgern selbst gestärkt werden, damit nicht bestimmte politische Strategen, die Ressentiment und Fremdenfeindlichkeit geschickt auszunutzen verstehen, so leichtes Spiel haben. In den Jahren 2015 und 2016 waren sie leider auch unter Politikerinnen und Politikern der C-Parteien¹ zu finden. Darüber hinaus liegt es auch zumindest im langfristigen Interesse Europas, seinen Nachbarkontinent im Süden, nämlich Afrika, in dessen wirtschaftlicher und sozialer Entwicklung besser zu unterstützen. Nur so lässt sich das dort enorm hohe Bevölkerungswachstum, das auch eine Transformation zu einer klimaneutralen Lebensweise erschwert, zumindest abbremsen. Nur so lassen sich Fluchtursachen bekämpfen. Nur so werden die afrikanischen Länder zu auch für uns interessanten Partnern in der Wirtschaft, in der Wissenschaft, in der Politik. In der Antike hat das Mittelmeer die Anrainerländer nicht getrennt, sondern verbunden. Dorthin zurückzukommen, entspräche durchaus dem Interesse aller Beteiligten.

Ich bin aber auch davon überzeugt, dass eine Voraussetzung zur Verbesserung der Migrationspolitik darin besteht, dass wir uns unserer moralischen Pflichten stärker bewusst werden. Das hat mit Fragen der Identität zu tun. Verstehen wir uns in erster Linie als Deutsche, als Europäerinnen und Europäer oder als Mitglieder der einen Menschheitsfamilie? Trifft letzteres zu, verlieren nationale Grenzen und das zufällige Geboren-Sein in einem bestimmten Staat ihre Bedeutung. Andrea Bieler verweist in diesem Zusammenhang auf die Instruktion *Erga migrantes* des Päpstlichen Rates der Seelsorge für die Migranten und die Menschen unterwegs von 2004. Die migrationspolitische Anwendung der hinter diesem Text stehenden grundlegenden Einsicht in die Einheit der Menschheitsfamilie und die „mondiale Sicht auf die Weltgemeinschaft“ (Bieler) haben freilich ältere Wurzeln, die zudem jedenfalls für römisch-katholische Gläubige auch mit einer noch höheren Autorität auftreten.² Erstaunlich ist freilich, dass es trotzdem Katholikinnen und Katholiken gibt, in Deutschland und mehr noch in osteuropäischen Ländern, die xenophobe Positionen vertreten.

Schon in der Sozialzyklika *Pacem in Terris* (1963) von Papst Johannes XXIII., in der sich die römisch-katholische Kirche erstmals die Menschenrechte zu eigen machte, wird ein „Recht auf Auswanderung und Einwanderung“ propagiert: „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 [...].“ Wichtig ist, dass dieses Recht mit Rekurs auf eine Art Weltbürgerschaft aller Menschen begründet wird: „Auch

¹ Die Parteien „Christlich Demokratische Union Deutschlands“ und die entsprechende Partei im Bundesland Bayern „Christlich-Soziale Union in Bayern“ gehören zu den großen politischen Parteien, vertreten eine konservative Ausrichtung und tragen in ihrem Namen den Bezug auf das Christentum.

² Vgl. hierzu insgesamt HEIMBACH-STEINS, MARIANNE: *Grenzverläufe gesellschaftlicher Gerechtigkeit. Migration – Zugehörigkeit – Beteiligung*, Paderborn 2016; und: KRUIJ, GERHARD: *Die Einheit der Menschheitsfamilie und die Rechte der Migranten*, in: HEMEL, ULRICH; MANEMANN, JÜRGEN (Hg.): *Heimat finden – Heimat erfinden. Politisch-philosophische Perspektiven*, München 2017, S. 133–149. Ich verwende im Folgenden kleinere, aber überarbeitete Abschnitte aus diesem Text.

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.“ (PT 25) Den wenigsten Katholikinnen und Katholiken (auch nur wenigen katholischen Amtsträgern oder katholischen Politikern) dürfte bewusst sein, dass auch der *Katechismus der Katholischen Kirche* in dieser Frage den Migranten sehr weit entgegenkommt: „Die wohlhabenderen Nationen sind verpflichtet, so weit es ihnen irgend möglich ist, Ausländer aufzunehmen, die auf der Suche nach Sicherheit und Lebensmöglichkeiten sind, die sie in ihrem Herkunftsland nicht finden können.“ (KKK 2241)³ Jüngst hat auch Papst Franziskus in seiner Enzyklika *Fratelli tutti* (2020) noch einmal die Geschwisterlichkeit aller Menschen betont und daraus besondere migrationspolitische Forderungen abgeleitet.

Es handelt sich bei dieser globalen Perspektive aber ganz und gar nicht um ein christliches oder gar nur römisch-katholisches Sondergut. Bieler verweist legitimerweise auf die jüdische Schöpfungsgeschichte und die Vorstellung, dass alle Menschen als Statue Gottes auf Erden (Gen 1,26–27) geschaffen wurden. Jedoch findet sich die Idee einer allgemeinen Verbundenheit aller Menschen durch ihre gemeinsame Teilhabe an einer als göttlich gedachten Vernunft als Grundlage für eine universalistische Ethik auch beispielsweise in der Stoa, die zweifelsohne das Christentum stark beeinflusst hat.⁴ Wenn man vor diesem Hintergrund den Ausgangspunkt zur Reflexion der Legitimität von Staatsgrenzen nicht bei den einzelnen Nationen, sondern bei der Menschheitsfamilie als Ganzer nimmt und universell geltende Menschenrechte voraussetzt, dann verändert sich tatsächlich viel: Es geht um die Frage, wer welche Pflichten zu übernehmen hat, damit alle Menschen ihre Rechte tatsächlich wahrnehmen können. Bei negativen Rechten wie etwa dem Recht, nicht getötet zu werden, ist das nicht schwierig, denn ihnen entsprechen Unterlassungspflichten, die einfach allen anderen aufgebürdet sind. Allerdings wird es Institutionen brauchen, die diese Unterlassungspflichten kontrollieren und eine Zuwiderhandlung ggf. sanktionieren. Bei positiven Rechten wie etwa dem Recht auf ein soziokulturelles Existenzminimum ist das nicht so einfach, weil nicht so klar ist, wer die Pflicht hat, Hungernde zu versorgen. Es wäre wenig praktikabel, wenn dies zugleich alle anderen täten. Hungernde Menschen können aber ihr Recht auf Nahrung nicht realisieren, wenn niemand sich zuständig fühlt, weil alle erwarten, dass schon jemand anderer ihnen helfen wird. Es müssen deshalb Zuständigkeiten für den Schutz von negativen Rechten und die Gewährleistung positiver Rechte festgelegt, entsprechende Institutionen geschaffen und entsprechende Maßnahmen gemeinsam organisiert werden. Für die Gewährleistung positiver Rechte braucht es eine differenzierte Zuweisung unterschiedlicher Pflichten, eine *moralische Arbeitsteilung*.

In vormodernen, traditionellen Lebensformen hatte es eine hohe Plausibilität, diese so zu organisieren, dass die den Rechten korrespondierenden Pflichten mit der räumlichen Entfernung vom Träger der Rechte abnahmen. Henry Shue⁵ hat jedoch gezeigt, dass heute räumliche

³ Online unter http://www.vatican.va/archive/DEU0035/_INDEX.HTM. Die Nr. 2242 findet sich im dritten Teil, zweiter Abschnitt, zweites Kapitel, Artikel 4, V.

⁴ Siehe z. B. FORSCHNER, MAXIMILIAN: *Die Philosophie der Stoa. Logik, Physik und Ethik*. Darmstadt 2018; wie ENGBERG-PEDERSON, TROELS: *Paul and the Stoics*, Edinburgh 2000. sowie RASIMUS, TUOMAS; ENGBERG-PEDERSON, TROELS; DUNDERBERG, ISMO (Hg.): *Stoicism in Early Christianity*, Grand Rapids 2010.

⁵ Hierzu besonders SHUE, HENRY: *Mediating Duties*, in: *Ethics* 98, 1988, S. 687–704.

Distanz kein überzeugendes Kriterium für moralische Arbeitsteilung mehr sein kann. Es erschien nur deshalb als plausibel, weil es damals dem Prinzip der Kausalität entsprach: Nur durch räumliche Nähe konnte in der Regel geholfen werden. Das ist aber in der heute stark globalisierten Welt, die gewissermaßen zu einem „global village“ geworden ist, nicht mehr der Fall. Heute ergeben sich moralisch relevante Effekte und Möglichkeiten auch über große Distanzen hinweg. *Spezielle* Pflichten ergeben sich nicht in erster Linie aus Nähe, sondern aus der jeweils geltenden *moralischen Arbeitsteilung*. Sie sind spezifisch verteilte *allgemeine* Pflichten.⁶

Staaten können nun am besten als Instanzen verstanden werden, denen zunächst die positiven Pflichten für ihre Bürgerinnen und Bürger aufgebürdet werden. Die Menschenrechte lassen sich leichter realisieren, wenn nicht ein Weltstaat dies übernimmt, sondern die *moralische Arbeitsteilung* kleinere Einheiten vorsieht. Sie können demokratisch gestaltet werden und sich den lokalen oder regionalen Erfordernissen anpassen. Deshalb ist auch eine Vielzahl von Staaten entsprechend dem Subsidiaritätsprinzip sinnvoll. Die Staaten sind nach diesem Modell der Zuschreibung von Verantwortlichkeiten nicht mehr voneinander unabhängige Ergebnisse von Verträgen ihrer Bürgerinnen und Bürger, sondern Ergebnis einer globalen arbeitsteiligen Verantwortungszuschreibung zur Gewährleistung der Rechte aller Menschen. Das hat dann aber zur Konsequenz, dass die Geltung der Rechte der Menschen innerhalb eines bestimmten Staates nicht allein von der Existenz oder dem guten Funktionieren dieses Staates abhängen darf. Vielmehr gilt dann: Wenn Menschen durch ihre Staaten nicht geschützt werden, obwohl die Staaten genau dafür errichtet wurden, dann fallen die entsprechenden, nicht mehr wahrgenommenen Pflichten auf die Menschheitsfamilie als Ganze zurück und machen eine veränderte moralische Arbeitsteilung zumindest vorübergehend nötig. Nicht erfüllte spezifisch zugewiesene allgemeine Pflichten müssen also neu verteilt werden.⁷

Verantwortungsethisch muss bei der Anwendung dieser Grundsätze jedoch selbstverständlich darauf geachtet werden, welcher Staat wieviel leisten kann und wieviel seinen Bürgerinnen und Bürgern moralisch zugemutet werden kann. Kein einzelner Staat kann allein die ganze Welt retten. Aber seien wir ehrlich: Aufnahmekapazitäten und Belastungsgrenzen sind nun jedenfalls in Deutschland bei weitem noch nicht erreicht. Länder wie die Türkei, der Libanon, Jordanien oder auch Griechenland sind beispielsweise sehr viel stärker belastet. Hätten die Kirchen bei ihren eigenen Mitgliedern eine höhere moralische Autorität, könnten sie mit guten Gründen noch viel mehr für Geflüchtete in unserem Land tun.

⁶ Vgl. für diese Argumentation besonders überzeugend GOODIN, ROBERT E.: What is so special about our fellow countrymen?, in: *Ethics* 98, 1988, S. 663–686, und: BADER, VEIT: The Ethics of Immigration, in: *Constellations* 12, 2005, S. 331–361.

⁷ Zur Frage, was dies für die Rechte von Migrantinnen und Migranten bedeutet, siehe beispielsweise: BARRY, BRIAN; GOODIN, ROBERT E. (Hg.): *Free Movement. Ethical Issues in the Transnational Migration of People and Money*, University Park, PA 1992, und CASSEE, ANDREAS: *Globale Bewegungsfreiheit. Ein philosophisches Plädoyer für offene Grenzen*, Berlin 2016.

Bibliographie

- CASSEE, ANDREAS: Globale Bewegungsfreiheit. Ein philosophisches Plädoyer für offene Grenzen, Berlin 2016.
- BADER, VEIT: The Ethics of Immigration, in: Constellations 12, 2005, S. 331–361.
- BARRY, BRIAN; Goodin, ROBERT E. (Hg.): Free Movement. Ethical Issues in the Transnational Migration of People and Money, University Park, PA 1992.
- ENGBERG-PEDERSON, TROELS: Paul and the Stoics, Edinburgh 2000.
- FORSCHNER, MAXIMILIAN: Die Philosophie der Stoa. Logik, Physik und Ethik. Darmstadt 2018.
- GOODIN, ROBERT E.: What is so special about our fellow countrymen?, in: Ethics 98, 1988, S. 663–686.
- HEIMBACH-STEINS, MARIANNE: Grenzverläufe gesellschaftlicher Gerechtigkeit. Migration – Zugehörigkeit – Beteiligung, Paderborn 2016.
- KRUIP, GERHARD: Die Einheit der Menschheitsfamilie und die Rechte der Migranten, in: HEIMEL, ULRICH; MANEMANN, JÜRGEN (Hg.): Heimat finden – Heimat erfinden. Politisch-philosophische Perspektiven, München 2017, S. 133–149.
- RASIMUS, TUOMAS; ENGBERG-PEDERSEN, TROELS; DUNDERBERG, ISMO (Hg.): Stoicism in Early Christianity, Grand Rapids 2010.
- SHUE, HENRY: Mediating Duties, in: Ethics 98, 1988, S. 687–704.