Das Klopfen an der Tür: Migration und Aufnahme im Licht eines ethischen Analogiemodells

Die Notwendigkeit eines unwahrscheinlichen Konsenses

Wohl kaum ein Thema hat in den vergangenen Jahren in Deutschland in Sachen ‚Ethik' mehr ethische Aufmerksamkeit auf sich gezogen als die Fragen rund um Migration, Flucht, Aufnahme, Abschiebung und Abschottung. Migration ist ein Meta-Thema. Die *Komplexität* hoch: Ökonomische, religiöse, ethische, rechtliche, politische und sozialpsychologische Aspekte sind miteinander verwoben und interdependent zu betrachten. Zugleich müssen medial oft vermengte, sachliche, moralische und strategische Argumente aus ethischer Perspektive voneinander unterschieden werden. – Diese Aufgabe gilt es zu meistern. Nur so werden rationale Meinungsbildungsprozesse möglich. Und nur so lassen sich die zentralen ethischen Fragen gemeinschaftlich klären, nämlich: Welche Menschen(-gruppen) haben unter welchen Voraussetzungen welches Anrecht auf Schutz oder Aufnahme? Und: Welche Pflichten korrelieren mit diesen Rechten auf Seiten potenzieller Aufnahmestaaten?

Nur wenn diese Fragen im Sinne einer zunehmenden Konsensgewinnung geklärt werden, lassen sich Migrationsprozesse gesellschaftlich sinnvoll gestalten. Doch wie kann man in einer Debatte voller wechselseitiger Verteufelungen, moralischer Verhässlichungen (Moos 2018, 257) und starrer Vorfestlegungen (Wolff 2018, 831) gemeinsame Perspektiven gewinnen? Wie lassen sich jenseits ausgetretener Argumentationspfade und einschlägiger Diskursfronten *kreative Wege zur ethischen Verständigung* finden? – Zu dieser Aufgabe will der vorliegende Artikel einen Beitrag leisten. Mithilfe eines Analogiemodells werden moralische Intuitionen erörtert, auf die Flüchtlingssituation übertragen und im Horizont der christlich-ethischen Migrationsdebatte verortet. – Die Rahmenbedingungen für diese Aufgabe sind herausfordernd: Unheilvolle Vermischungen, unsortierte Zuständigkeiten und unklare Verortungen erschweren den Weg zum kreativen Konsens.

Unheilvolle Vermischungen entstehen, wo Migrationsfragen mit kollektiven Identitätsklärungsprozessen vermengt werden: Wenn eine Gesellschaft, angestoßen von Digitalisierungs-, Globalisierungs- und Pluralisierungsdynamiken, ihre kollektive Identität neu aushandelt, wird zumindest ein Teil ihrer Mitglieder davon verunsichert. Das ist normal. Stehen diese Aushandlungsprozesse zudem unter dem emotionalen Vorzeichen schmerzhafter Erinnerungen früherer kollektiver Identitätswandlungsprozesse – etwa durchlittener arbeitsbiographischer Verluste oder erfahrener Demütigungen im Zuge der deutschen Wiedervereinigung –, so potenziert dies die ohnehin vorhandene Unsicherheit. Jede nun noch *zusätzlich* zu beantwortende Frage, wie die nach dem angemessenen Umgang mit Migrant_innen, verstärkt die Unsicherheit und kann zum willkommenen Anlass werden, Unsicherheiten in Form von *Schuld-Projektionen* zu begegnen: Fremde werden zu *‚scapegoats'*. Ihre Gegenwart eignet sich als Ursachendeutung für bedrohliche Entwicklungen (Feldtkeller 2007, 843). Die Nähe des Fremden schafft mit der gleichzeitigen Option, ihm nicht wahrhaft begegnen zu müssen, die einzigartige Möglichkeit, diffuse Probleme mit konkreten Personen zu verknüpfen. Für den ethischen Klärungsprozess ist es daher ausgesprochen wichtig, voneinander zu unterscheiden, (a) welche Verunsicherungen Menschen empfinden, (b) welche tatsächlichen Wohlstands- und Sicherheitsgefahren zu erwarten sind bzw. nicht zu erwarten sind und (c) welche Deutungsmuster mit Bezugnahme auf Migrant_innen gesellschaftlich welche Funktion übernehmen. – Dabei ist anzuerkennen, dass sozial konstruierte Deutungen als ‚self-fulfilling prophecies' eine immense Wirksamkeit entfalten können.

Unsortierte institutionelle Zuständigkeiten entstehen, wenn Verantwortungsebenen nicht sauber miteinander verbunden sind. „Stünde es gut um unsere Welt, würden die Verantwortungen über institutionelle Transmissionsriemen so ineinandergreifen, dass keine Aufgabe ohne Verantwortliche bliebe […] – ein Verantwortungs- und Legitimationszusammenhang vom einzelnen Menschen bis zum humanitären

Hilfseinsatz der Vereinten Nationen. [Doch:] *So steht es um die Welt nich*t. Die Institutionen sind überfordert, die Transmissionsriemen überlastet. Zahllose Aufgaben bleiben ohne Verantwortung“ (Schlink 2019). Da gerade in der Gestaltung von Migrationsprozessen die Verantwortungs- und Zuständigkeitsfragen quer liegen zu den konventionellen Grenzen abgesteckter Verantwortungsräume, wird die ethische Unterbestimmung von Verantwortung im inter- und transnationalen Rahmen besonders deutlich spürbar. Egal ob man an Aylan Kurdi denkt oder an die erste persönliche Begegnung mit unlängst geflüchteten Nachbarn – an diesen Bruchstellen wird unsere Normalität unvermittelt irritiert. Institutionell nicht verortete Verantwortung wird für mich spürbar: Wofür trage ich Verantwortung? Und wo liegen die moralischen Verantwortungsgrenzen des Gemeinschaftskörpers, dem ich mich zugehörig fühle?

Eine klare Verantwortungsabgrenzung jedoch, etwa entlang der Grenzen bestehender identitäts- und sozialitätsstiftender Gemeinschaften, ist unmöglich. Eben diese Gemeinschaften befinden sich ja in einem „Prozess der Weitung moralischer Verantwortungsgrenzen: […] Die Grenze, bis zu der wir teilen und helfen, hat sich geweitet. Das Innen ist größer, das Außen ist kleiner geworden“ (ebd.). Und doch ist diese Grenze nicht verschwunden. Und das Spektrum an empfundenen Selbstverortungen und Reaktionen gegenüber diesem Gemeinschaftsweitungsprozess ist ebenso breit, wie seine Abbildbarkeit in einer institutionellen (trans-)nationalen Ordnung schwierig ist. – Aus christlich-ethischer Sicht ist dabei klar, dass Solidaritäts- und Hilfspflichten in charakteristischer Weise gleichermaßen von der Universalität des Liebesgebotes wie von der notwendig konkreten Partikularität seiner Umsetzung geprägt werden. Gerade eine universale Ethik, die das grenzüberschreitende Liebesgebot Jesu als Fundamentalprinzip anerkennt und sich entschieden jeder „Entradikalisierung“ (Thielicke 1981, 572) verwehrt, wird ihre gesellschaftspolitisch transformative Wirkung nur dort entfalten, wo sie nicht zu einer „Allerweltsliebe“ wird, sondern sich entlang der sinnvoll vorstrukturierten Bahnen konkreter Hilfspflichten entfalten kann (Hack 2018, 15).[1]

Die Chancen eines ethischen Analogiemodells

In dieser Gemengelage macht sich in der Migrationdebatte leicht der schrille Ton „moralischer Eindeutigkeitsprätentionen“ breit (Moos 2018, 257). Starre Vorfestlegungen verhindern oft, dass Empathie im wechselseitigen Verständigungsprozess wirksam wird. – Auch im theologisch-ethischen Diskurs werden vermeintliche Eindeutigkeiten spürbar. Spätestens seit den einschlägigen kirchlichen Verlautbarungen (EKD 2015; EKD 2016; EKD 2017), die eine weitreichende Aufnahme von Migrant_innen unterstützen und Konrad Otts ebenso einschlägig ablehnender, oft von Theologen rezipierter, antipodisch separierender Gegenüberstellung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik (Ott 2016), scheint eine Zuordnung in zwei Lager nahezuliegen.[2] Analysiert man die Verfestigungstendenzen dieser Positionen auf der Metaebene, so erweist sich die richtige *Zuordnung von Moral und Politik* als eigentlicher Streitpunkt: Wie kann christliche Ethik mit der „Unendlichkeit ihres Verantwortungshorizontes“ und der „Unbedingtheit moralischer Forderung“ produktiv in das „politische Bedingungsgefüge eingehen, ohne es zu sprengen“ (Moos 2018, 253.257)? Die Ansichten divergieren stark. Ein kognitives Re-Framing könnte helfen.

Es wäre ungemein hilfreich, wenn es gelänge, ein ***gemeinsames Bild*** *zu zeichnen*. Ein Bild, das die vielschichtigen moralischen Erwägungen im Migrationsgeschehen widerspiegelt. Ein Bild, bei dessen Anschauung sich die moralischen Intuitionen *aller* Betroffenen überlagern. Ein Bild, das dazu inspiriert, die

[1] Hack bezieht sich hier auf die Präferenzregeln des *ordo amoris* wie sie von Augustin und Aquin formuliert wurden und in unserer Zeit etwa von Bruno Schüller und Eberhard Schockenhoff neu entfaltet wurden.

[2] Die EKD-Verlautbarungen vertreten universalistische Positionen, die den prinzipiellen Rechtsanspruch auf Schutz bei weit gefassten Notstandskriterien vertreten. Körtner (2017), Thomas (2016.2018), Fischer (2017) betonen dagegen stärker den sog. verantwortungsethischen Horizont. Im katholischen Raum betonen Ethiker_innen wie Heimbach-Steins (2016), Becka (2018) und Mandry (2017) die prinzipielle Begründungsbedürftigkeit von Grenzen und die akut wahrzunehmenden menschenrechtlich-universalen Verpflichtungen christlicher Ethik, während andere wie Schwienhorst-Schönberger (2018) stärker die Bedeutung stabiler staatlicher Institutionen akzentuieren, während wieder andere wie Mack (2016) oder Küppers/Schallenberg (2016) die prozesshafte Ausdehnung von Solidaritätspflichten hervorheben.

realistisch zu erwartenden Folgen von Aufnahmen und Ablehnungen aus gemeinsamer Perspektive wahrzunehmen. Ein Bild, das die Trennlinien wechselseitiger Geringschätzung aufweicht.[3]

Die narrative christliche Tradition kennt die verbindende Kraft gemeinsamer Bilder. Sie ist reich an Beispielen für die klärende Wirkung bildhafter Rede. Gleichnisse helfen, eingefahrene und oftmals durch übermäßige Selbstfokussierung eingebrannte Denkmuster zu durchbrechen.[4] – Ebenso spielen auch in der philosophisch-ethischen Tradition bildhafte Analogien für die gemeinsame ethische Bewusstseinsbildung eine große Rolle.[5] Bilder helfen uns, spielerisch-fiktiv in die Erfahrungsrealität anderer hineinzuschlüpfen und diese für einen Moment gemeinsam zu ‚bewohnen'. In diesem konkreten Imaginationskontext erwachen moralische Intuitionen, die aufgrund des existenziell-realistischen Erlebnishorizontes der gemeinsamen Bild-Bewohnung eine nicht zu unterschätzende motivatorische Wirkkraft entfalten.

Ein solches Bild soll hier gezeichnet werden. Als ethisches Analogiemodel soll es helfen, migrationsethische Fragen neu zu denken. Es nimmt dabei folgende Anregungen der bisherigen Debatte auf:

(1) Für die ethische Beurteilung eines Sachverhalts, der so komplex ist und zugleich so unmittelbar das (Zusammen-)Leben berührt, ist es wichtig, dass sich das ethisch Gebotene nicht vom lebensweltlich Nachvollziehbaren entkoppelt (Nida-Rümelin 2017, 154) und seine kulturelle Einbettung nicht negiert (Hellsten 2015, 88). Es gilt die Abstraktheit staatstheoretischer Fragen im Mikrokosmos sozialer Beziehungen abzubilden.[6] Gelingt es, diese Verknüpfung ohne unzulässige Simplifizierungen im Analogiemodell herzustellen, dann können ausgehend vom Analogiemodell intuitiv plausible, motivational gesättigte ethische Verantwortungszuordnungen in den normativen Migrationsdiskurs eingespeist werden.[7]

(2) In der Reflexion christlich-universalethischer Schutz- und Hilfsverpflichtungen wird oft der Unterschied zwischen Verantwortungs- und Gesinnungsethik markiert (Körtner 2017, Anselm 2016, Fischer 2016, Joas 2014). Eine folgenvergessene Gesinnungsethik gefährdet die Grundlagen staatlicher Handlungsfähigkeit (Körtner 2017; Schwienhorst-Schönberger 2018). Zugleich ist die Ausgliederung der Moral aus dem politischen Kerngeschäft (Fischer 2016) problematisch (Moos 2018, 259). Es ist sinnvoll, den Komplementärcharakter moralischer Gesinnung und verantwortungsethischer Folgenabwägung in der Migrationsethik unmittelbar zum Ausdruck zu bringen (Becka 2018, 344; Mandry 2017, 92) und ethische Verantwortung im Horizont eigener Ressourcen zu konstruieren (Thomas 2016). Hierbei kann ein geeignetes ethisches Analogiemodell helfen.

(3) In dem Stimmengewirr der Migrations- und Aufnahmedebatte gibt es *eine* auffallende Gemeinsamkeit: Der Adressat, an den sich praktisch alle Forderungen richten, ist der *Staat.* Wozu ist der Staat gegenüber Flüchtlingen und Migranten verpflichtet? Die Konstellation, die diese Frage formiert, ist auffallend asymmetrisch: Der Staat steht als Repräsentant eines Gesellschaftsganzen dem einzelnen flüchtenden Menschen gegenüber.[8] Um die Frage der Verantwortung des potentiell aufnehmenden Staats sinnvoll zu klären, ist es wichtig, diese Asymmetrie im Analogiemodell abzubilden.

---

[3] Denn weder der Habitus „rechtschaffener moralischer Überlegenheit" (Thomas 2016, 13) auf Seiten der Aufnahmebefürworter, noch das Absprechen von Sachkompetenz seitens der Aufnahmeskeptiker hilft, um eine gemeinsame Perspektive zu gewinnen.

[4] Zu denken ist an die prophetische Gleichnisrede (etwa Nathans Rede an David in 2.Sam.12) ebenso wie an die Gleichnisse Jesu.

[5] Ich denke hier konkret sowohl an Peter Singers *„drowning-child"*-Beispiel, das die gesamte ethische Diskussion über transnationale Hilfspflichten und globale Gerechtigkeit nachhaltig geprägt hat, als auch an die fiktiven Situationsbeschreibungen im sog. „Urzustand", die Plausibilitätsgrundlage aller vertragstheoretischer Entwürfe.

[6] Wenn es gelingt die im Alltagserleben geschulte moralische Intuition mit der ethischen Argumentation zu verknüpfen, ließe sich auch die oft anzutreffende Theorie-Praxis-Aporie von ausgeprägter *face-to-face*-Hilfsbereitschaft bei gleichzeitiger Ablehnung der Aufnahme von Flüchtlingen sinnvoll bearbeiten.

[7] Aus metaethischer Sicht trägt diese Verknüpfung auch der Einsicht Rechnung, dass ethische Forderungen nur dann nicht „überbordend" werden, wenn Motivation und Obligation miteinander Schritt halten (vgl. Rauhut 2017).

[8] Die Interessen ihrer Herkunftsländer werden in der öffentlichen Debatte in aller Regel nur als Begründung für eine Nicht-Aufnahme-Pflicht angeführt. Dieses Argument ist allerdings immer dann strategischer und *nicht* ethischer Natur, wenn nicht im

Das Klopfen an der Tür

Man stelle sich eine kleine Straße vor. Irgendwo in einem Wohngebiet. Wir betrachten hier zunächst zwei Familien, die direkt nebeneinander wohnen. Beide Familien haben Kinder. – Ausgangslage der Situation, die wir im Folgenden betrachten, ist ein Zustand, in dem die Eltern der ersten Familie gesund sind, solide Einkommen haben und sich gut um ihre Kinder kümmern, während es den Kindern der anderen Familie schlecht geht. Ja, es geht diesen Kindern so schlecht, dass sie eines Tages an die Tür der ersten Familie klopfen und darum bitten, in diese Familie aufgenommen zu werden. Sie wollen im Haus ihrer Nachbarsfamilie wohnen, weil – so sagen sie – das Leben in ihrem eigenen Zuhause unerträglich sei.

Die Eltern der ersten Familie, die mit dem Anklopfen der Kinder zur potenziellen Aufnahme-Familie wird, wundern sich und erkennen sofort, dass hier eine weitreichende Bitte im Raum steht. Eine Bitte, die ihr eigenes Leben, das Zusammenleben ihrer Familie sowie das Leben ihrer Kinder stark beeinflussen würde. Sie befragen daher die anklopfenden Kinder eingehend, was sie dazu bewegt, um Aufnahme zu bitten.

Drei mögliche Antworten der anklopfenden Kinder sollen hier bedacht werden. Die drei Antworten stehen idealtypisch für drei verschiedene Ursachen-Szenarien, die die Kinder zu dem drastischen Schritt bewegen. (1) Im ersten Szenario berichten die anklopfenden Kinder davon, dass ihre Eltern verstorben seien und dass sie nun ohne jegliche Versorgung seien. Familiäre Kontakte oder Patenschaften seien keine vorhanden. (2) Im zweiten Szenario wird erkennbar, dass die Eltern der anklopfenden Kinder leben, aber schwer erkrankt sind und über keinerlei Einkommen verfügen. Sie können ihre Kinder daher nicht mehr versorgen. (3) Im dritten Szenario berichten die anklopfenden Kinder bei näherer Befragung, dass ihre Eltern leben, gesund seien und über ausreichend Einkommen verfügten. Offensichtlich aber vergreifen sich diese Eltern immer wieder massiv an ihren Kindern. Trotz aller natürlich-familiären Verbundenheitsgefühle gegenüber den eigenen Eltern haben sich die Kinder daher entschlossen, sich dauerhaft dem Zugriff der Eltern zu entziehen.

Die Reaktion der potenziellen Aufnahme-Eltern ist an dieser Stelle noch *keineswegs* vorhersagbar. Denn eine für die Entscheidungsfindung zentrale Angelegenheit wurde bisher noch nicht erwähnt: In was für einem übergeordneten Sozialgefüge ereignet sich diese Situation? *Gibt es auf institutioneller Ebene geeignete Ansprechpartner, die die Not der Kinder effektiv adressieren können*? Gibt es ein Jugendamt, ein Sozialamt oder anderweitige staatliche Hilfs- und Unterstützungssysteme? – Sollte dies der Fall sein, so ist absehbar, dass der Bitte der anklopfenden Kinder um Aufnahme nicht entsprochen werden muss, ja dass es sogar aus ethischer Sicht geboten sein kann, der Bitte *nicht* zu entsprechen. Sind nämlich solche Institutionen vorhanden, dann wären *sie* die im Sozialgefüge vorgesehenen Adressaten für den Notstand und mithin für die Bitte der Kinder. Diese Institutionen würden im ersten Fall, beim Tod der Eltern also, Betreuer einsetzen, Waisenrenten zahlen und nach geeigneten Unterbringungen suchen, die das physische und psychische Wohl der Kinder gewährleisten. Dabei könnte die benachbarte Familie möglicherweise wiederum um Aufnahme gebeten werden, aber es wäre nun klar, dass im Falle einer Absage auch andere Möglichkeiten bestehen. Im zweiten Fall, bei Krankheit und existenzieller Armut der Eltern, wäre absehbar, dass die Kinder in ihrem eigenen Haus bei ihren Eltern wohnen bleiben könnten. Entweder (a) würden die Eltern durch Betreuung und Unterstützung staatlicher Stellen dazu befähigt, ihrer elterlichen Versorgungspflicht selbst nachzukommen oder (b) eben diese Stellen würden dafür sorgen, dass den Kindern vor Ort im eigenen Zuhause ausreichend Hilfe und Unterstützung zuteilwird. Im dritten Falle, bei fortgesetztem gravierendem Missbrauch, würde das Jugendamt die Betreuung der Kinder durch die missbrauchenden Eltern umgehend unterbinden. Eventuell würde das Jugendamt sogar wiederum auf die Nachbarsfamilie zukommen und fragen, ob diese sich eine Betreuung der Kinder als deren Pflegefamilie bei Zahlung angemessener

---

selben Atemzug und mit gleichem Eifer erläutert wird, ob und welche Hilfspflichten bei einer Zurückweisung gegenüber den Herkunftsstaaten besteht.

Unterstützungsleistungen durch das Jugendamt vorstellen könnte. Aber auch hier stünden bei abschlägiger Antwort andere Optionen zur Verfügung.

Was aber, wenn keine staatlichen Unterstützungs- und Fürsorgeinstitutionen existieren? Wenn die krisengeplagten Kinder anklopfen und die Eltern der potenziellen Aufnahmefamilie keine Fallback-Option haben? Wenn es keine Kindernothilfe gibt und kein in Krisensituationen geschultes Betreuungspersonal zur Verfügung steht? Wenn überhaupt kein verlässliches institutionelles Portfolio an Unterstützungs- und Hilfeleistungen existiert?[9] - Hier nun liegt der Fall grundsätzlich anders! Wenn es keine geeigneten, effektiven und zuverlässigen institutionellen Hilfen gibt, wenn also – in der Nomenklatur subsidiärer Verantwortungsverteilung gesprochen – keine handlungsfähige übergeordnete Ebene vorhanden ist, werden die angefragten Eltern, wohl oder übel, mit ihrer Entscheidung maßgeblich über das Wohlergehen der Kinder bestimmen. Unsere moralische Intuition lässt an dieser Stelle wenig Zweifel daran, *dass eine definitive direkte Hilfspflicht gegenüber den anklopfenden Kindern besteht*.

Wenn solch eine eindeutige direkte Hilfspflicht gegenüber den anklopfenden Kindern besteht, kann diese Hilfe verschiedene Formen annehmen: (1) Die Eltern der angefragten Aufnahmefamilie können die Kinder aufnehmen und in ihrem eigenen Haus versorgen. (2) Sie könnten aber auch den Kindern die Bitte um Aufnahme abschlagen und stattdessen Maßnahmen ergreifen, sie im eigentlichen Zuhause der Kinder angemessen zu versorgen (für sie und mit ihnen kochen und einkaufen; sie bei der Erledigung der Haushaltsaufgaben unterstützen; eine Betreuungsperson engagieren; Freiwillige aus der Nachbarschaft aktivieren und organisieren, die sich mit bei der Betreuung engagieren). – Man beachte dabei, dass die verschiedenen Ursache-Szenarien dabei die Entscheidung, *welche* Hilfsform angemessen ist, teilweise aber nicht vollständig beeinflussen: Während im ersten Szenario (Tod der Eltern) und im zweiten Szenario (Krankheit und Armut) *beide* Lösungswege (Hilfe im Herkunftshaus oder im eigenen Haus) prinzipiell möglich sind, liefert nur das dritte Szenario (schwerwiegender Missbrauch) starke Gründe dafür, dass den Kindern nur im Schutz des eigenen Hauses zuverlässiger Schutz zuteilwerden kann.

Für die Entscheidung, welche Hilfsform passt, spielen zudem mindestens folgende Faktoren eine Rolle:

- Die Anzahl aufzunehmender Kinder und das zahlenmäßige Verhältnis zwischen eigenen und fremden Kindern.
- Die Bekanntheit und Vertrautheit mit den potenziell aufzunehmenden Kindern.
- Die Nähe bzw. Verschiedenheit in den beiden Familienkulturen. Je ähnlicher die familienspezifischen Bindungsstile, Erziehungsgewohnheiten und Beziehungsökonomien sind, desto weniger Anpassungsschwierigkeiten sind zu erwarten – und umgekehrt. Zudem ist auf Seiten der aufnehmenden Familie zu berücksichtigen, wie offen oder binnenorientiert die eigene Familienkultur ist. Je nachdem bringt die Aufnahme weiterer Kinder mehr oder weniger Anpassungsdruck mit sich.
- Schließlich wäre zu klären, ob es für den Aufwand der Aufnahmefamilie ein finanzieller Unterschied ist, die Kinder bei sich selbst aufzunehmen oder im Haus der Herkunftsfamilie zu versorgen.

Als ***moralische Intuitionen***, die entscheidungsleitend für die Reaktion der Eltern sind, lassen sich auf Seiten der potenziellen Aufnahmeeltern festhalten:

1. *Die Eltern sehen sich prinzipiell moralisch dazu verpflichtet, den anklopfenden Kindern zu helfen*. – Schließlich erlebt man es nicht jeden Tag, dass Minderjährige mit einer naturgemäß hohen Bindung an

[9] Hier nun würden die um Hilfe gebetenen Eltern angesichts der anklopfenden Kinder sich sicherlich fragen: Warum kommen die Kinder gerade zu uns? Warum nicht zu einer der anderen Nachbarsfamilien? Diesem Impuls folgend wäre von Belang, ob die Nachbarschaft sich schon vorher in irgendeiner Weise zum Zweck wechselseitiger Hilfe organisiert hat und ob diese Organisationform belastbar genug ist, um spontan so etwas wie das funktionale Äquivalent zu einem Jugendamt zu bilden und ob dieses ad-hoc-Jugendamt auch die Durchsetzungskraft besäße (a) seine Mitglieder zur gleichmäßigen Beteiligung an allen durch den Notfall entstehenden Kosten zu verpflichten und (b) die Eltern der Not leidendenden Kinder im zweiten Fall zur Inanspruchnahme der Unterstützung bringen könnte und im dritten Fall durchsetzungsbewährt genug wäre, auch gegen den Willen der Eltern das Wohlergehen der Kinder zu sichern. Ist dies der Fall, ist also ein funktionales Äquivalent zum Jugendamt vorhanden, würde dieses als Institution die Zuschreibung und Verteilung der Verantwortungslast regeln.

die eigenen Eltern sich entscheiden, ihre Herkunftsfamilie zu verlassen. Dies zeugt von einer bedrohlichen Notsituation, die die Kinder entgegen ihrer primären Wohlfühlintuition handeln lässt. Die auslösende Krise ist im Erleben der Kinder existenzbedrohend. Da die Kinder als Experten ihrer eigenen Situation zu betrachten sind, wäre eine Belehrung ihrer Situationswahrnehmung seitens der um Aufnahme gebetenen Eltern nur dann statthaft, wenn diese über eindeutig mehr Situationswissen verfügen als die Kinder.

2. *Eine pauschale Ablehnung jeglicher Hilfe kann Leben und Wohlergehen der Anklopfenden gefährden und ist daher moralisch verwerflich*. Eltern, die die anklopfenden Kinder abweisen ohne sie anzuhören oder verhindern, dass diese überhaupt erst an die Tür klopfen, handeln moralisch verwerflich, da sie die Begegnung mit Notleidenden, die in ihnen selber die zum Handeln nötige Empathie wach rufen könnte, vermeiden.
3. *Existiert keine effektiv handlungsfähige, subsidiär höher gelagerte Fürsorgeebene, besteht die Hilfspflicht der um Aufnahme gebetenen Eltern direkt*. Existiert ein nur latent handlungsfähiges Hilfssystem, so können die Eltern entscheiden – vorausgesetzt beide Wege führen zu einer effektiven Krisenbewältigung –, ob sie ihre Ressourcen dafür investieren, dieses Hilfesystem handlungsfähig zu machen (etwa durch Überzeugung der Nachbarn und einen effektiven Zusammenschluss mit diesen) oder den Kindern direkt helfen.
4. *Die sensible Beachtung der verschiedenen Ursachen wird sich in der Auswahl der Hilfsformen widerspiegeln (Aufnahme oder vor-Ort-Hilfe)*: (a) Im dritten Szenario werden die um Aufnahme gebetenen Eltern sich entscheiden, die fremden Kinder tatsächlich bei sich aufzunehmen. Die Möglichkeit ‚vor Ort' zu helfen scheidet aus, weil die zur Fürsorge Verpflichteten ihrer Pflicht gerade *nicht* nachkommen. Der Entschluss der Kinder, dem Missbrauch zu entfliehen, bezeugt dies hinreichend. (b) Im zweiten Szenario ist es naheliegend, dass die um Aufnahme gebetenen Eltern der Bitte *nicht* entsprechen und stattdessen den Kindern in ihrem Herkunftshaus helfen. Dies ist insbesondere dann nachvollziehbar, wenn den kranken Eltern geholfen werden kann und diese dadurch befähigt werden, ihre Kinder selbst zu versorgen. (c) Im ersten Szenario schließlich wird die Entscheidung über die passende Hilfsform maßgeblich davon abhängen, welche Hilfsform unter Berücksichtigung der finanziellen und der sozioemotionalen (familienkulturellen) Belastungen das eigene Familiensystem am wenigsten belastet.
5. *Die Begrenzung der Hilfskapazitäten beschränkt die Aufnahmemöglichkeiten:* Die Hilfsressourcen einer Familie sind begrenzt. Es ist moralisch intuitiv plausibel, dass um Aufnahme gebetene Eltern auch angesichts der größten Not anklopfender Kinder nur eine begrenzte Anzahl von ihnen als Gastkinder dauerhaft aufnehmen wird (und für die anderen ggf. Nachbarn zur Aufnahme motiviert oder sie abweisen muss). Ebenso plausibel ist es, dass die o.g. Faktoren wie Bekanntheit, Verschiedenheit der Familienkulturen, Offenheit der eigenen Familienkultur und finanzielle Knappheit die Entscheidungsfindung beeinflussen und auch die Anzahl aufgenommener Kinder von diesen Faktoren abhängt.

Vom Analogiemodell zur Migrationsrealität: Welche Pflichten haben Staaten, wenn es klopft?

Nimmt man die Beispielgeschichte der hilfebedürftigen Kinder, um in einem Analogiemodell die ethischen Pflichten von Staaten (im Modell: ‚Eltern') gegenüber krisenbedingt Migrierenden (‚fremden Kindern') zu bestimmen, so ist zunächst auf einen gewichtigen Unterschied zwischen Familien und Staatsgebilden hinzuweisen:

Die im Familienmodell angelegten Fürsorgeverpflichtungen gehen naturgemäß mit einem – hoffentlich im Reifeprozess abnehmenden – paternalistischen Beziehungs- und Bevormundungsgefälle zwischen Eltern und Kindern einher. Im Verhältnis zwischen Staaten und ihren Bürger_Innen besteht hier jedoch – gerade bei demokratisch-freiheitlichen Gesellschaften – ein signifikanter Unterschied: Bürger_Innen sind keine Kinder, sondern Mündige. – *Und doch kann die Analogiesetzung zwischen Staaten und ihren Bürger_Innen einerseits und Familien und ihren Kindern andererseits trotz dieser deutlich ‚hinkenden' Facette gerade im*

Rahmen des Migrationsdiskurses helfen. Denn zum einen sind Staaten ein reglementierendes, ordnendes und zur Fürsorge verpflichtetes Gegenüber des Einzelnen. Zum anderen ähnelt die Unhintergehbarkeit und das in seiner Unbeeinflussbarkeit de facto bevormundend wirkende Zuordnungsverhältnis zwischen Eltern und Kindern durchaus dem zwischen Staaten und ihren Bürger_Innen: Genauso wie Kinder unabdingbar Kinder ihrer jeweiligen Eltern sind, genauso sind Menschen als Bürger_Innen ohne eigene Wahl und Zutun unabdingbar mit ihren jeweiligen Herkunftsstaaten verbunden. Nichts weiter als die *Lotterie der Natur* entscheidet darüber, welcher Mensch ex ante mit welchem Land als dessen Staatsbürger verbunden ist. Die damit gegebene, mithin ‚paternalistisch' festgesetzte Zuschreibung des Schutz- und Fürsorge-Gegenübers für den Einzelnen entspricht durchaus der Unhintergehbarkeit der Eltern-Kind-Zuordnung.[10]

Überträgt man die moralischen Intuitionen, die sich aus der Diskussion des Analogiefalls ergeben auf das Verhältnis zwischen Aufnahmeländern und flüchtenden Einreisewilligen, so scheinen folgende moralische Intuitionen als Übertrag aus dem Analogiemodell in erster Näherung plausibel:

1. ***Die Not muss groß sein.*** Das Erleben, dass Menschen, mit einer naturgemäß ausgeprägten Bindung an die eigene Familie, Verwandtschaft und Herkunftsregion, ihre Heimat dauerhaft verlassen wollen, zeugt von einer Notsituation. Da diese Menschen damit gegen ihr eigenes Primärinteresse (‚zuhause bleiben') handeln, ist die auslösende Krise ihrem Erleben nach als existenzielle Notsituation einzustufen. Eine Korrektur dieser Situationswahrnehmung durch potenzielle Aufnahmestaaten ('so schlimm ist es doch gar nicht') erscheint – gerade angesichts der in Sozial- und in Entwicklungszusammenarbeit mittlerweile etablierten Achtung der Selbst-Expertise der Betroffenen – nur dann statthaft, wenn die angefragten Aufnahmestaaten nachweislich mehr Situationswissen hinsichtlich der für die Einreisewilligen erwartbaren Situation im Aufnahmeland haben.

2. ***Eine pauschale Ablehnung, Hilfe zu leisten, gefährdet die Einreisewilligen existenziell*** in ihrem Wohlergehen, in der Entwicklung ihrer grundlegenden Fähigkeiten (‚capabilities') – und vielleicht sogar ihr Leben. Jede pauschale, ex ante Ablehnung ist daher nicht mit den moralischen Intuitionen aus dem Analogiemodell vereinbar. *Eine Hilfspflicht der um Aufnahme gebetenen Länder* besteht angesichts der existenziellen Bedrohung der Anklopfenden immer, zumindest in latenter Form. Die latente Hilfspflicht wird unter bestimmten Bedingungen zu einer manifesten, direkten Hilfspflicht.

3. ***Eine direkte Hilfspflicht der um Aufnahme gebetenen Staaten gegenüber Flüchtenden besteht****, wenn kein effektiv handlungsfähiges, zuverlässiges supranationales Institutionengefüge existiert*, dass stark genug ist, Anklopfende in koordinierter Weise schützend unterzubringen und sich umfassend für ihr Wohl einzusetzen (Überleben, Ausbildung, Zukunfts- und Entwicklungsoptionen sichern). Falls ein solches Institutionengefüge besteht, das allerdings nur latent handlungsfähig ist, so können die um Hilfe gebetenen Staaten aussuchen – vorausgesetzt beide Wege führen zu einer effektiven Krisenbewältigung – ob sie ihre Ressourcen investieren, um (a) die supranationalen Institutionen handlungsfähig zu machen oder (b) den einreisewilligen Migrant_innen direkt zu helfen.

4. **Zu den verschiedenen Krisenhintergründen und den mit ihnen korrelierenden Hilfspflichten lässt sich ausgehend von den moralischen Intuitionen des Analogiemodells Folgendes sagen**:

a. Dem missbrauchsbedingten Aufnahmegesuch im dritten Szenario entspricht ein Staatsgebilde, das gegen seinen Schutz- und Koordinationsauftrag handelnd die Angewiesenheit der Bürger_Innen auf ihren Staat massiv missbraucht. *Die Missbrauchsanalogie lässt in der Übertragung zunächst an politisch Verfolgte denken, umfasst aber deutlich mehr*: Zu denken ist an Staaten, deren Regierungen ihr Regierungsamt primär zunutze persönlicher Bereicherungs- oder Wohlstandsinteressen ausüben, Aufbau und Wahrung von Rechtsstaatlichkeit bewusst vernachlässigen und dadurch die Bürger_Innnen ihres Landes in der Wahrnehmung ihrer Rechte und in der Entwicklung ihrer

[10] Es ist, um die Stimmigkeit der Analogie zu wahren, wichtig, dass die Diskussion sich nur auf diejenigen erstreckt, die aus Gründen einer akuten Krise im Heimatland in anderen Ländern „an die Tür klopfen".

‚capabilities' massiv einschränken und/oder sie der Willkür eines kleptokratisch-korrupten Staatsapparates überlassen. Ein derartiges, den eigentlichen Schutz- und Fürsorgeauftrag konterkarierendes Handeln zugunsten eigener Triebbefriedigungen und eigenem Machtstreben ist das systemische Pendant zum Handeln missbrauchender Eltern. Um das Handeln von Regierungen und ihren Staatsapparaten eindeutig als in diesem Sinne missbräuchlich klassifizieren zu können, braucht es klare Kriterien. Diese könnten u.a. auf Basis des globalen *Rule-of-Law-Index* erstellt werden.[11] Der einzelne Flüchtende muss diesen Missbrauch nicht selbst, etwa in Form von Folter, erfahren haben. Die Wahrscheinlichkeit potenziellen Missbrauchs reicht aus - ebenso wie man im Falle missbrauchender Eltern zur Sicherung des Kindeswohls nicht nur die nachweislich missbrauchten, sondern alle Kinder im Zugriffsbereich schützt. – Nach Maßgabe der moralischen Intuition aus dem Analogiemodell *besteht* also eine starke Hilfspflicht gegenüber Anklopfenden aus Staaten, deren Regierungen also eindeutig missbrauchend agieren. Den moralischen Intuitionen aus dem Analogiemodell folgend wird diese Hilfspflicht zur Aufnahmepflicht, wenn die Möglichkeit einer effektiven vor-Ort Hilfe ausscheidet.[12]

b. *Das krankheits- und schwächebedingte Aufnahmegesuch im zweiten Szenario* entspricht der Situation von Migrant_Innen aus Staaten, die zwar wohlwollende, aber nicht handlungsfähige (‚kranke') Regierungen haben und infolge dessen massiv unter ökonomischer Deprivation leiden. Das sind Staaten, die infolge ihrer institutionellen Schwäche z.B. kein stabiles Steuersystem haben, die Interessen ihres Volkes in Verhandlungen mit internationalen Akteuren nicht adäquat vertreten können und die infolge dieser und vieler anderer ‚Schwächen' einem Großteil ihren Bürger_Innen nicht die Aussicht auf dauerhaft zuverlässige Subsistenzsicherung bieten. Anklopfende aus solchen Ländern würden herkömmlich als Armutsflüchtlinge bezeichnet. Auch hier ist eine Klassifizierung derjenigen Herkunftsstaaten nötig, deren institutionellen Schwächen so groß sind, dass deren Regierungen als systemisches Pendant zu schwer erkrankten Eltern gelten sollten. Eine solche klare Klassifizierung ließe sich, schematisch vereinfacht gesprochen, etwa durch eine Kombination des *Human Development Index* der Vereinten Nationen mit einem Instrument wie dem *Governance Index* herstellen.[13]

In diesem Szenario nun ist es der moralischen Intuition des Analogiemodells folgend naheliegend, dass die angefragten Staaten zunächst *keine direkte Aufnahmepflicht, wohl aber eine direkte Hilfspflicht* gegenüber Anklopfenden haben. Dieser Pflicht kommen sie nach, indem sie in Abstimmung mit den Heimatstaaten (‚eigenen Eltern') Hilfsinitiativen implementieren, die eine Versorgung und Befähigung der Staatsbürger *vor Ort* ermöglichen. – Geschieht dies in hinreichender Weise, so dass die grundlegenden Entwicklungsmöglichkeiten (‚capabilities') aller Betroffenen gesichert sind, so ist es legitim, Anklopfende zurück in ihre Herkunftsstaaten zu schicken, auch gegen deren eindeutig bekundeten Willen.

Wenn allerdings das angefragte Aufnahmeland der ‚erkrankten Regierung' schon lange hilft (oder dies zumindest vorgibt), sich aber trotz dieser Bemühungen keine signifikante Besserung für die Bürger_Innen (‚Kinder') zeigt, dann widerspräche eine pauschale Zurückweisung der Anklopfenden all unseren moralischen Intuitionen aus dem Analogiemodell. Es ist naheliegend, dass für eine Entscheidungsfindung hier die realistische Hoffnung auf Veränderung für die Situation der Menschen im Herkunftsland eine Rolle spielen wird. Der *Entwicklungsweg* des Herkunftslandes (etwa gemessen an der HDI-Entwicklung über das Lebenszeitintervall einer Generation) und der (Miss-/)Erfolg

[11] Der Rule-of-Law-Index, der vom *World Justice Project* erarbeitet wird (https://worldjusticeproject.org/our-work/research-and-data/wjp-rule-law-index-2019), misst die Rechtsstaatlichkeit eines Landes, in dem es acht einschlägige Faktoren (etwa die Umsetzung der Gewaltenteilung, den Umfang der Korruption, die Gewährleistung der Grundrechte oder die Möglichkeiten / Beschränkungen der Rechtsdurchsetzung) akkumuliert.

[12] Dies ist so lange der Fall, wie die völkerrechtlich in der Theorie bereits anerkannte ‚responsibility to protect' nicht verlässlich von der internationalen Staatengemeinschaft angewandt und umgesetzt wird.

[13] Der Governance-Index bewertet die Regierungsleistung unter Berücksichtigung des lokalen Schwierigkeitsgrades. Vgl. https://www.bti-project.org/de/daten/rankings/governance-index/.

bisheriger Hilfsbemühungen müssen also in der Entscheidung über Aufnahme oder Ablehnung mit berücksichtigt werden. Lässt sich eine positive Entwicklung erkennen, so scheint es moralisch eher vertretbar, Anklopfende aus diesen Ländern abzuweisen.[14]

c. *Dem ‚Todesfall der Eltern' im ersten Szenario* entspricht die de facto Abwesenheit staatlicher Strukturen, unter der Menschen entweder flächendeckend in sog. ‚failed states' oder gruppenbezogen als Angehörige staatenloser Ethnien leiden (wie etwa die Rohingya in Myanmar oder, anders gelagert, die Roma in Rumänien). Klopfen Menschen aus diesen Gründen an, so besteht zwar eine Hilfspflicht; jedoch wird die Auswahl einer geeigneten Hilfsform maßgeblich davon abhängen, welche Hilfsform – bei gleichem Ergebnis für die Anklopfenden – kulturell und finanziell das eigene Staatssystem am wenigsten belastet. Sollte eine effektive Hilfe vor Ort möglich sein (zielgerichtetes ‚state-buildung' bzw. diplomatische Bemühungen, die zur vollen Anerkennung der Bürgerrechte dieser Volksgruppen innerhalb der jeweiligen Länder führen), so scheint diese Möglichkeit am sinnvollsten. Sollte dies in absehbarer Zeit *nicht* der Fall sein, so wäre – den moralischen Intuitionen des Analogiemodells folgend – die Aufnahme moralisch geboten.

5. ***Eine klare Begrenzung der Hilfs- und Aufnahmepflichten aufgrund eigener Ressourcenknappheit***: Alle eben genannten Fälle, die zu einer Aufnahme der ‚Gastkinder' verpflichten, stehen natürlich unter dem Vorbehalt der Aufnahmefähigkeit. Es ist für Staaten ebenso wie für Familien moralisch intuitiv verständlich, dass nur eine begrenzte Aufnahmekapazität vorhanden ist. Zudem ist diese Aufnahmekapazität nicht starr, sondern abhängig von kulturspezifischen Faktoren (Grad der Offenheit / Geschlossenheit der Kultur des Aufnahmelandes) und den interkulturell wirksamen Dynamiken (wechselseitige (Un-)Bekanntheit sowie Nähe oder Distanz der Kulturen). – Ebenso wie die Aufnahme *eines* anklopfenden Kindes vorstellbar und ggf. moralisch verpflichtend erscheint, während dies für sieben Anklopfende nicht in gleicher Weise gilt, so gibt es auch für Staaten ein moralisch zumutbares Maß der Aufnahmepflicht. Diese *Obergrenze* würde aber – abgeleitet vom Familienmodell – eher nicht im Bereich von 1-2 Prozent der Familiengröße liegen (darum geht es in der deutschen Migrationsdebatte), sondern vermutlich im Bereich von 10-20 Prozent der Familiengröße. Jenseits dieser Schwelle erscheint es moralisch, in Übertragung der Intuitionen aus dem Analogiemodell, intuitiv nachvollziehbar und legitim, dass ein Staat die Aufnahme verweigert, weil sie das eigene Familiensystem/Staatssystem überlasten würde.

Die theologisch-migrationsethische Debatte im Licht des Analogiemodells

Die Analogie der anklopfenden Kinder legt es nahe, dass eine pauschale Weigerung die Tür zu öffnen moralisch verwerflich ist. Anklopfenden ist zu begegnen. Diese Einsicht wird aus christlich-ethischer Sicht insofern bestärkt, als dass das Liebesgebot als „supramoralische Dimension" (Joas 2016, 78) und „innere Form aller übrigen Tugenden" (Hack 2018, 16) gilt. *Orientierung am Nächstenliebegebot aber führt in die Begegnung mit dem Anklopfenden*. Daraus folgt, dass kein Migrationspaket und keine Asylreform mehr ohne eine direkte und umfassende Anhörung Betroffener (etwa abgelehnter Asylbewerber) in den maßgeblichen Ausschüssen des Deutschen Bundestages erfolgen dürfte. Der unbedingte und unbegrenzte Anspruch der Nächstenliebe drängt gerade angesichts der ethisch notwendigen Unterscheidung eben dieses Anspruches

[14] Das zweite Szenario führt uns überdies in leicht vorstellbare und tatsächlich vielfach anzutreffende Mischszenarien: Was etwa, wenn der Herkunftsstaat sich partout nicht helfen lassen will (‚Keine Einmischung in innere Angelegenheiten!') und damit Hilfe vor Ort de facto ausscheidet? Oder wie ist damit umzugehen, wenn im Sinne einer Vermischung des zweiten und dritten Szenarios, die Eltern lebensfrustriert und dadurch alkoholkrank geworden sind und nun unter dem Einfluss der Droge ihre Kinder missbrauchen – in Übertragung: wenn schwache politische Governance-Strukturen von partikularen Interessensgruppen für politische Entscheidungen missbraucht werden, die massiv im Widerspruch zum Wohlergehen der eigenen Bürger stehen? – *In diesen Fällen wäre es, vom Analogiefall herkommend, naheliegend, die Kinder selbst entscheiden zu lassen, ob sie lieber mit ihren Eltern in einem ihrer Entwicklung abträglichen Setting weiterleben wollen, oder ob sie lieber ausziehen und ihre ‚capabilities' entwickeln wollen*.

vom politisch Machbaren dahin, „das moralisch Unbedingte als Teil des Politischen zu inszenieren“ (Moos 2018, 260).

Die Universalität des Nächstenliebegebotes führt christliche Ethik naturgemäß zu einer Affinität mit menschenrechtsethischen Ansätzen (Kirchschläger 2018). Im Kontakt mit Anklopfenden ohne ‚funktionsfähiges Elternhaus‘ (also ohne eine Institution, die ihnen ihr ‚Recht auf Rechte‘ garantiert) setzen sich christliche Ethiker_innen daher im Sinne einer „Zugehörigkeitsgerechtigkeit“ für die Schaffung von „rechtlichen und politischen Zugehörigkeiten“ jenseits des Nationalstaats ein (Heimbach-Steins 2017, 100). Da christliche Ethik aber ebenso gut darum weiß, dass es eine stabile Familie mit gesunden Eltern (also stabile staatliche Institutionen) braucht, um Anklopfende überhaupt aufnehmen zu können (DBK 2005) und Vorzugsregeln nötig sind, um das „Liebesgebot bestmöglich zu verwirklichen“ (Schockenhoff 2014, 503), verwehrt sie sich gegen überbordende Solidarität (Mack 2016, Thomas 2016, Körtner 2017) und arbeitet zugleich im Sinne einer *global-justice-advocacy* intensiv am Aufbau einer übergreifenden subsidiären institutionellen Ordnung (Becka 2018, 348). – Im Bild des Analogiemodells: Sie setzen sich für die Etablierung eines Jugendamtes oder zumindest eines nachbarschaftlich organisierten Hilfenetzwerks ein.

Gerade im Hinblick auf das zweite Ursachenszenario, die Krankheit der Eltern, die an die Rolle von Armut und globaler (Macht-)Ungleichheit als Migrationsursache denken lässt, verweisen christliche Ethiker_innen im Sinne etwa des Argumentationsstrangs Paul Colliers darauf, dass „anstelle von pauschalen Aufnahmepflichten, klare Hilfspflichten zur globalen Armutsbekämpfung vor Ort und in den betroffenen Herkunfts- und Heimatländern“ etabliert werden müssen (Mack 2016, 179). Angesichts der prinzipiellen ethischen Begründungsbedürftigkeit nationaler Grenzen (Scheliha 2016, 87) und der Tatsache, dass „Gesellschaften beständig den Zuschnitt ihres Verantwortungsraums neu verhandeln“ (Moos 2018, 258), sind christlich-ethische Positionen geneigt, die permanente Erweiterung des Verantwortungsraumes (s.o. Schlink 2018) positiv als Prozess mit dem „Fernziel einer offenen humanen Welt voller ziviler Nationalstaaten mit grundsätzlich passierbaren Grenzen“ zu betrachten und diesen Prozess zu forcieren (Mack 2016, 177, ähnlich Wallacher 2018, 165-167). Konsequenterweise müssen aber – gerade so lange dieses Ziel noch nicht erreicht ist und Anklopfende abgewiesen werden müssen – umso mehr Bemühungen in vor-Ort-Hilfen fließen.

Das Analogiemodell der anklopfenden Kinder mit Anamnese der Fluchtursachen bei gleichzeitigem Ernstnehmen der Selbstexpertise der Kinder lässt die rechtlich kodierte Differenzierung zwischen freiwilliger und unfreiwilliger Migration „holzschnittartig und praxisfern“ erscheinen (Heimbach-Steins 2010, 19). Die Kritik an der starren Kategorienteilung auf Seiten der Aufnahmeländer zwischen ‚Asyl’, ‚subsidiärem Schutz‘ und ‚Wirtschaftsflüchtling‘ muss beileibe nicht zu einer pauschalen ‚open-border‘-Position führen (Becka 2018, 344), verweist aber darauf, dass die Dringlichkeit und Schutzbedürftigkeit in diesem Kategoriensystem nicht hinreichend abgebildet wird.

Die Begrenztheit der Hilfsmöglichkeiten eines Staates, wie sie oft von verantwortungsethisch argumentierenden Personen angeführt wird, wurde durch die Perspektive des Analogiemodells zwar prinzipiell, aber in quantitativ ganz anderem Zuschnitt bekräftigt: Die notwendige Begrenztheit jeder politischen Praxis muss die Folgen für die ‚eigene Familie‘ (das eigene Land) sehr genau bedenken. Gerade die moralische Deliberation des Problems im Horizont des Sozialkörpers der Familie unterstreicht, dass unterschiedliche Formen der Nähe sich mit unterschiedlichen Formen der wechselseitigen Fürsorge „als Teil der geschöpflichen Wirklichkeit menschlicher Existenz“ verbinden (Huber 2017, 248). Hier erscheinen die in der katholischen Morallehre etablierten Vorzugsregeln ein sinnvoller Ausdruck der Strukturierung universaler Liebe (s.o.). Allerdings führt uns gerade das Familienbild dazu, die zumutbaren Belastungen durch die Aufnahme von Gastkindern in einem quantitativ ganz anderen Bereich zu verorten, nämlich eher bei 10 bis 20 Prozent als bei 2 Prozent der Wohnbevölkerung.

Schließlich finden wir im Vertrauen auf die Gnade Gottes, die für uns im Evangelium von Jesus Christus wirksam wird, einen Raum, in dem die unaushaltbare Differenz zwischen der Hilfsbedürftigkeit Anklopfender einerseits und der mithin kleineren Aufnahmebereitschaft von Familien andererseits bei gleichzeitigem Mangel an übergeordneten Institutionen offenkundig benannt werden darf (Moos 2018, 261). Das Erkennen, Zulassen, Aussprechen und Betrauern dieser Differenz erscheint mir selbst der erste Schritt zu sein, die transformierende Kraft der Vergebung Christi so wirksam werden zu lassen, dass unsere – vielleicht durch das Analogiemodell neu geweckte – moralische Kreativität handlungsprägende Wirkung entfalten kann.

Begrenzung und Erweiterung des Analogiemodells

Jedes Modell ist begrenzt – so auch dieses. Mehrere, aus migrationsethischer Sicht wesentliche Aspekte wurden hier (noch) nicht diskutiert. So fand weder (a) die Vorgeschichte der Entstehungszusammenhänge, die zu einer Migrationskrise führen, Berücksichtigung (Justenhoven 2017), noch (b) der Sog-Effekt von Migrationsbewegungen bei hoher Aufnahmerate (Ott 2016, 75), noch (c) die Frage nach der Verantwortungsverteilung zwischen aufnahmebereiten Ländern, die in verschiedener geographischer und kultureller Nähe zum Herkunftsland liegen, noch (d) die Problematik, dass die Flüchtenden oft innerhalb ihrer Herkunftsländer gerade nicht die am meisten Leidenden sind, im Analogiebild gesprochen: dass viele noch kleinere Kinder sich noch immer schutzlos im Herkunftshaus befinden. – All diese Fragen gilt es im Horizont des Analogiemodells an anderer Stelle weiter zu bearbeiten.

Bibliographie

Becka, Michelle. 2018. “Verantwortung übernehmen: Christliche Sozialethik und Migration.” *Stimmen der Zeit* 143 (5): 343–52. ● Dies. 2018. “Verantwortung übernehmen: Christliche Sozialethik und Migration.” *Stimmen der Zeit* (5): 343–54. ● DBK Sachverständigengruppe Weltwirtschaft und Sozialethik. 2005. *Ökonomisch motivierte Migration zwischen nationalen Eigeninteressen und weltweiter Gerechtigkeit.* Bonn. ● EKD. 2015. “Zur aktuellen Situation der Flüchtlinge.” ● EKD. 2016. “Stellungnahme des Rates der EKD zur Situation von Flüchtlingen.” ● EKD. 2017. "… und Ihr habt mich aufgenommen": Zehn Überzeugungen zu Flucht und Migration aus Evangelischer Sicht.” ● Feldtkeller, Andreas. 2007. “Fremde - Sozialgeschichtlich, Soziologisch, Sozialethisch.” In *Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG 4)*, 342–43. Tübingen: Mohr Siebeck. ● Fischer, Johannes. 2017. “Politische Verantwortung aus christlicher Gesinnung.” *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 61 (4): 297–306. ● Hack, Tobias. 2018. “Die Flüchtlinge und der barmherzige Samariter.” Zur Bedeutung des christlichen Liebesgebotes im Migrationsdiskurs. *Stimmen der Zeit* 143 (1): 10–20. ● Heimbach-Steins, Marianne. 2010. “Migration und Zugehörigkeit.” *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 51: 15–40. ● Dies. 2016. *Grenzverläufe gesellschaftlicher Gerechtigkeit: Migration - Zugehörigkeit - Beteiligung.* Gesellschaft - Ethik - Religion Band 5. Paderborn: Ferdinand Schöningh. ● Dies. 2017. “Menschheitsfamilie und globales Gemeinwohl - mehr als schöne Worte?” In *Zerreißprobe Flüchtlingsintegration* (Hg. Dies.), 94–121. Freiburg: Herder. ● Hellsten, Sirkku K. 2015. “Ethics: universal or global? The trends in studies of ethics in the context of globalization.” *Journal of Global Ethics* 11 (1): 80–89. ● Huber, Wolfgang. 2017. “Moralischer Impuls und rechtliche Differenzierung: Für einen erweiterten Blick auf die Debatte um Flucht und Migration.” *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 61 (4): 244–49. ● Huber, Wolfgang. 2017. “Moralischer Impuls und rechtliche Differenzierung: Für einen erweiterten Blick auf die Debatte um Flucht und Migration.” *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 61 (4): 244–49. ● Joas, Hans. 2016. *Kirche als Moralagentur?* München: Kösel. ● Justenhoven, Heinz-Gerhard. 2017. “Europas Verantwortung für die Entstehung von Grundkonflikten in Afrika und der arabischen Welt.” In *Zerreißprobe Flüchtlingsintegration*. ● Kirchschläger, Peter G. 2018. “Die Menschenrechte als hermeneutischer Schlüssel zu ethischen Grundfragen des 21. Jahrhunderts.” *Zeitschrift für katholische Theologie* 140 (4): 361–79. ● Körtner, Ulrich. 2017. “Gesinnungs- und Verantwortungsethik in der Flüchtlingspolitik.” *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 61 (4): 282–96. ● Küppers, Arnd, and Peter Schallenberg. 2016. “Flucht und Migration als

Herausforderung christlicher Nächstenliebe." *Theologie der Gegenwart* 59 (3): 189–201. ● Mack, Elke. 2016. "Muss Barmherzigkeit grenzenlos sein? Humanität gegenüber Migranten als ethisches Dilemma." *Theologie der Gegenwart* 59 (3): 173–88. ● Mandry, Christof. 2017. "Gesinnung oder Verantwortung: Zu einer irreführenden Alternative in der Migrationstehik." In *Ethik in den Kulturen - Kulturen in der Ethik*. Tübingen: Narr Francke Attempto. ● Moos, Thorsten. 2018. "Moralisches Unbehagen: Die theologische Debatte um Flucht und Migration und das Verhältnis von Politik und Moral." *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 62 (4): 248-62. ● Nida-Rümelin, Julian. 2017. *Über Grenzen denken: Eine Ethik der Migration.* Hamburg: edition Körber-Stiftung. ● Ott, Konrad. 2016. *Zuwanderung und Moral.* Was bedeutet das alles? Stuttgart: Reclam. ● Rauhut, Andreas. 2017. "Expanding motivations for global justice: A dialogue between public Christian social ethics and Ubuntu ethics as Afro-communitarianism." *Journal for Global Ethics* 13 (2): 138–56. ● Scheliha, Arnulf von. 2016. "Migration in ethisch-religiöser Reflexion: Theologiegeschichtliche und ethische Erwägungen." *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 113: 78–98. ● Schlink, Bernhard. 2019. "Wofür tragen wir Verantwortung? Es gehört zur menschlichen Existenz verantwortlich zu sein. Aber die universale Moral hat Grenzen - noch." *Die ZEIT*, February 14. ●Schockenhoff, Eberhard. 2014. *Grundlegung der Ethik: Ein theologischer Entwurf.* Herder. ● Schwienhorst-Schönberger, Ludger. 2018. "Dem Kaiser, was des Kaisers: Christentum und Migrationspolitik." *Stimmen der Zeit* 143 (5): 329–42. ● Thielicke, Helmut. 1981[5]. *Theologische Ethik, Bd. 1*. Tübingen: Mohr. ● Thomas, Günther. 2016. "Kafkaeske Züge: Zur Reichweite von Verantwortung und Macht angesichts der Flüchtlingskrise." *Zeitzeichen* (8): 12–15. ● Ders. 2018. "Weder kleingläubig noch mutlos: Irrwege der evangelischen Kirche bei ihrem Engagement in Politik und Öffentlichkeit." *Zeitzeichen* 19 (9): 26–28. ● Wallacher, Johannes / Heindl, Alexander. 2017. "Flüchtlingskrise, Globalisierung und Verantwortung." In *Zerreißprobe Flüchtlingsintegration*. 160–73. Freiburg: Herder. ● Wolff, Hans-Jürgen. 2018. "Rezension: Über Grenzen denken (Julian Nida-Rümelin)." *Theologische Literaturzeitschrift* 143 (7-8): 831.

Kommentare zu Fußnoten (denn da sind technisch keine Kommentierungen möglich):

Kommentar zu Fußnote 1 (Seite 2 unten):

Ist es üblich, beim Verweis auf Thomas von Aquin nur von "Aquin" zu sprechen? Da es sich hier ja nicht (im modernen Sinne) um einen (Nach-)Namen handelt (sondern bloß einen Herkunftshinweis zur Näherbestimmung des eigentlichen Namens) empfinde ich Deine Formulierung hier ungewohnt. Zwar spricht man wohl gelegentlich vom "Aquinaten", aber die auf Thomas von Aquin sich beziehende Schule wird doch konsequenter als "Thomismus" bezeichnet (und nicht "Aquinatismus" o.ä.). Daher schlage ich vor, den Vornahmen zu ergänzen. Aber möglicherweise bin ich hier auch mit den Usancen zu Thomas-Verweisen in der gegenwärtigen Forschungsliteratur nicht vertraut!

Kommentar zu Fußnote 9 (Seite 5 unten):

Die in der Fußnote erfolgende Aufzählung (a), (b),... ist nach meiner Lesart etwas unklar und irreführend. Die in der Fußnote unter (a) genannte Frage nach einer Aufteilung von Kosten betrifft alle zuvor im Text unter (a), (b) und (c) genannten Fall-Optionen in dem gewählten Analogie-Bild, während die in der Fußnote unter (b) und (c) genannten Punkte mit den Fall-Optionen (b) und (c) im Text korrespondieren. Oder lee ich hier falsch? Es wäre gut, wenn Du hier ggf. nochmal nachschärfst.

Kommentar zu Fußnote 12 (Seite 8 unten):

Ich würde anregen, etwas mehr zu dem genannten Index zu schreiben. Die von Dir genutzte Formulierung ("Der Governance-Index bewertet die Regierungsleistung unter Berücksichtigung des lokalen Schwierigkeitsgrades") ist zudem eine wörtliche Übernahme von der Stiftungs-Website, die Du nicht kenntlich machst. Und die Formulierung vom "lokalen Schwierigkeitsgrad" wirft, gleichwohl die Stiftung die selbst so verwendet, für mich mehr Fragen auf als dass die Klarheit bringt.