

Die Flüchtlinge und der barmherzige Samariter

Zur Bedeutung des christlichen Liebesgebotes im Migrationsdiskurs

Am 3. September 2015 erschütterte ein Foto die Weltöffentlichkeit: Es zeigt ein totes Kind an einem türkischen Strand liegen. Der dreijährige Aylan Kurdi war ertrunken, nachdem das Schlepperboot gekentert war, mit dem die Familie dem Krieg in Syrien zu entkommen versuchte, um bei Verwandten in Kanada Zuflucht zu finden. Mit ihm starben auch sein fünfjähriger Bruder und die Mutter; allein der Vater überlebte das Unglück.¹ Wohl nicht zu Unrecht wird immer wieder vermutet, dass auch Bundeskanzlerin Angela Merkel unter dem Eindruck dieses Fotos stand, als sie zwei Tage später gemeinsam mit dem österreichischen Bundeskanzler beschloss, die Grenze für die aus Ungarn ankommenden Flüchtlinge zu öffnen.² Es folgten Monate, in denen eine große Zahl von Flüchtlingen nach Deutschland einreiste, Monate, die geprägt waren von einer als Willkommenskultur bezeichneten bemerkenswerten Aufnahmebereitschaft, unter die sich gleichwohl mehr und mehr kritische Töne mischten, als die Zahl der ins Land kommenden Flüchtlinge immer größer wurde. Die laut werdende Kritik an der rasch anwachsenden Zahl von Flüchtlingen wurde nicht selten mit dem Hinweis beantwortet, dass die Aufnahme von Flüchtlingen ein Akt der Menschlichkeit und nicht zuletzt ein Gebot der Nächstenliebe sei, so auch die Bundeskanzlerin selbst.³

Die Berufung auf die Nächstenliebe beschränkte sich freilich nicht auf die Bundesregierung. In der Debatte um politische und praktische Lösungen für einen humanitären Umgang mit den ankommenden Flüchtlingen ergriffen auch Repräsentanten und Vertreterinnen der christlichen Kirchen in Deutschland das Wort und appellierten mit diesem grundlegenden Gebot des christlichen Ethos an die politische Öffentlichkeit. Im weiteren Verlauf der Debatte meldeten sich jedoch auch kritische Stimmen zu Wort, die in der Berufung auf die christliche Nächstenliebe eine einseitige Stellungnahme erkannten, die als gesinnungsethische Position identifiziert und kritisiert wurde, seien dadurch doch die damit einhergehenden Folgen weithin ausgeblendet worden.

Im Folgenden soll daher der Frage nachgegangen werden, welche Berechtigung die Bezugnahme auf das christliche Gebot der Nächstenliebe im Kontext der Flüchtlingsfrage haben kann.⁴

Der Rekurs auf die christliche Nächstenliebe

Es kann zunächst nicht verwundern, dass dort, wo für eine offenherzige und großzügige Haltung hinsichtlich der Aufnahme von Flüchtlingen plädiert wird, die Bezugnahme auf das Gleichnis vom barmherzigen Samariter als Urbild christlicher Nächstenliebe begegnet. So hält bereits das gemeinsame Wort der Evangelischen Kirche in Deutschland, der Deutschen Bischofskonferenz und der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht aus dem Jahr 1997 explizit fest: „Das Neue Testament erhebt die Liebe zum Nächsten zum grenzüberwindenden Gebot. Im Gleichnis vom guten Samariter (Lk 10,25-27) wird deutlich, daß nicht nur derjenige, der einem selbst durch familiäre oder ethnische Bindungen nahesteht, geliebt werden und damit zu seinem Recht kommen soll. Nicht ein bestimmter Nahestehender verlangt Zuwendung und Hilfe, vielmehr macht das umfassende Liebesgebot umgekehrt auch einen bisher fernstehenden Menschen zum Nächsten.“⁴⁵ In einem Gespräch mit der Frankfurter Allgemeinen Sonntagszeitung vom März 2016 interpretiert Kardinal Reinhard Marx das Gleichnis vom barmherzigen Samariter als dringenden Aufruf, nicht die durchaus berechtigte Sorge um die eigene Situation zum ausschließlichen Maßstab des Handelns zu machen, sondern immer auch danach zu fragen, welche Folgen unser „Tun und Unterlassen für andere hat“⁴⁶. Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland setzt das matthäische Schriftzitat vom Doppelgebot der Liebe (Mt 22,37-39) prominent als Überschrift über seine Stellungnahme zur Situation von Flüchtlingen vom 22.1.2016, in der eine europäische Lösung gefordert und vor einer Abschottung Europas gewarnt wird.⁷

Daneben erinnert Papst Franziskus in seiner Botschaft zum Welttag des Flüchtlings und Migranten am 17.1.2016 daran, dass Migranten „unsere Schwestern und Brüder [sind], die ein besseres Leben suchen fern von Armut, Hunger, Ausbeutung und ungerechter Verteilung der Ressourcen der Erde, die allen in gleichem Maße zukommen müssten“⁴⁸. Im Bild der Nachbarschaft, die der Papst freilich global denkt, schärft er daher die fundamentale Verantwortung der Menschen füreinander ein: „Tatsächlich ist ein jeder von uns verantwortlich für seinen Nachbarn: Wir sind Hüter unserer Brüder und Schwestern, wo immer sie leben.“⁴⁹ Die in der Rede von der Nachbarschaft zum Ausdruck kommende Gegenseitigkeit von Geben und Empfangen fokussiert für ihn die Perspektive, unter der Migranten zu sehen sind: Sie seien jenseits aller rechtlichen Fragen vor allem und zunächst als Personen zu betrachten, deren Würde zu schützen sei.

Bereits diese wenigen Beispiele offenbaren, dass die Berufung auf die christliche Nächstenliebe im Kontext des Umgangs mit Flüchtlingen als starker moralischer Appell für eine universale Pflicht zur Hilfeleistung fungiert, die Menschen in Not unbedingt – und mit Blick auf den barmherzigen Samariter offenbar grenzenlos – zu gewähren ist. Diese Hilfspflicht gilt dem Individuum und resultiert aus seiner

unbedingten Würde als Person. Zahllose Menschen in Deutschland haben sich in den letzten beiden Jahren davon ansprechen und dafür spontan in Dienst nehmen lassen, wobei anzunehmen ist, dass für Christinnen und Christen das weit über den christlichen Kontext hinaus bekannte Beispiel Jesu vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25-37) eine zusätzliche Motivation bedeutet. Während dieses zweifellos bemerkenswerte Engagement gesamtgesellschaftlich große Anerkennung findet, wird gesellschaftspolitisch kritisch bewertet, wie vor allem von kirchenamtlicher Seite der moralische Appell der christlichen Nächstenliebe in die Debatte um politische Lösungen eingespeist wird.

Kritik an der Berufung auf die Nächstenliebe

In der Kritik, die an den Äußerungen der Kirchen mit Blick auf die Nächstenliebe geübt wird, lassen sich grob zwei Stoßrichtungen ausmachen. Zum einen wird beklagt, dass Repräsentanten und Vertreter der Kirchen auf das Gebot der Nächstenliebe pochen, ohne ausreichend die damit einhergehenden Folgen zu bedenken, was in den Vorwurf des Propagierens einer bloßen Gesinnungsethik mündet. Zum anderen wird kritisiert, der Rekurs auf diese individualethische Kategorie greife insbesondere im Rahmen einer politischen Lösung zu kurz, da in dieser Perspektive zu wenig die vorhandenen gesellschaftlichen und politischen Ressourcen berücksichtigt würden.

Die Gegenüberstellung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik geht bekanntlich auf eine Differenzierung bei Max Weber zurück, wobei schon dieser klarstellte, dass nicht „Gesinnungsethik mit Verantwortungslosigkeit und Verantwortungsethik mit Gesinnungslosigkeit identisch wäre“¹⁰. Der Unterschied zeige sich demgegenüber vor allem in der Verantwortungsübernahme für die Folgen: Während der Christ recht handelt, insofern er seiner Gesinnung folgt und den Erfolg „Gott anheim stellt“, bedeute Verantwortungsethik, „daß man für die (voraussehbaren) Folgen seines Handelns aufzukommen hat“¹¹.

Der evangelische Theologe Ulrich Körtner unterstreicht, dass schon bei Max Weber Gesinnungs- und Verantwortungsethik keine absoluten Gegensätze, sondern Teilmomente bedeuten, die erst zusammen die Grundlage dafür bilden, dass ein Mensch „Politik als Beruf“ haben kann. Innerhalb der gegenwärtigen Debatte über den Umgang mit einer großen Anzahl von Flüchtlingen diagnostiziert der Wiener Systematiker jedoch ein schroffes Aufeinanderprallen der an sich komplementären Perspektiven.¹² Für ihn wird die gesinnungsethische Position von all jenen eingenommen, die sich für eine undifferenzierte Willkommenskultur einsetzen, ohne sich um die gesamtgesellschaftlichen Folgen zu kümmern.

In diesem Zusammenhang stellt Körtner fest, dass „die Kirchen in der Flüchtlingsdebatte stärker gesinnungs- als verantwortungsethisch“¹³ argumentieren. Dies zeige sich in einer starken Orientierung an biblischen Aussagen, die normativ in

den Diskurs eingebracht würden, doch ließen sich Körtner zufolge daraus „keine erschöpfenden Handlungsanweisungen für Fragen einer langfristigen Migrationspolitik ableiten“¹⁴, weil aus biblischen Vorgaben auf der politischen Ebene sehr unterschiedliche Schlüsse gezogen werden könnten.¹⁵ Gerade die fehlende Auseinandersetzung mit der möglichen Pluralität von daraus ableitbaren Lösungen und eine ungenügende Berücksichtigung der gesamtgesellschaftlichen Situation lasse das nötige Maß an Verantwortungsbewusstsein vermissen. Wer gesinnungsethisch gegen Grenzschießungen protestiere, sei Körtner zufolge blind dafür, dass nur ein handlungsfähiger Rechtsstaat „die entscheidende Voraussetzung für genau jene Zivilgesellschaft [ist], die sich gesinnungsethisch für Flüchtlinge und ihre Rechte engagiert“¹⁶.

Auch der Soziologe und Sozialphilosoph Hans Joas warnt die Kirchen davor, in die „Falle der Gesinnungsethik“¹⁷ zu tappen, wenn sie sich im politischen Diskurs auf eine rein moralische Argumentation zurückzögen, und dabei suggerierten, dass daraus nur ein einziger legitimer Schluss gezogen werden könnte, führe doch eine solche Haltung dazu, als hilflos oder arrogant wahrgenommen zu werden: „Hilflos erscheint der, der Stellung nimmt, ohne der Komplexität eines Problems Rechnung zu tragen und ohne sich um die absehbaren Wirkungen einer aus moralischen Gründen befürworteten Politik zu kümmern. Arrogant wirkt, wer für die eigene politische Stellungnahme pauschal moralische Höherwertigkeit in Anspruch nimmt und nicht anerkennt, dass andere aus nicht weniger moralischen Impulsen heraus zu einer ganz anderen politischen Schlussfolgerung gelangen.“¹⁸

Universalismus und Partikularismus

Ein zweiter Vorwurf artikuliert sich in der Kritik, dass die mit dem Gebot der Nächstenliebe und der Berufung auf den barmherzigen Samariter angesprochene individuelle Handlungsebene letztlich inkompatibel für Problemstellungen sei, die nach einer gesamtgesellschaftlichen Betrachtung verlangten. So konzediert Körtner mit Blick auf den Samariter die zweifellose Pflicht, einem anderen in Not geratenen Menschen beizustehen. Doch beim Rekurs auf das Gleichnis Jesu im Kontext der Flüchtlingsproblematik werde übersehen, dass der Staat mit einem Individuum nicht gleichgesetzt werden könne. Der Staat dürfe Körtner zufolge „nicht nur das Einzelschicksal in den Blick nehmen, sondern er ist dem Gemeinwohl aller verpflichtet. Schon gar nicht lässt sich mit Lk 10 die politische Forderung nach unbegrenzter Zuwanderung rechtfertigen oder gar das Recht von Flüchtlingen auf Einreise in das Land ihrer Wahl. Solche Fragen aber werden in kirchlichen Stellungnahmen kaum berührt.“¹⁹

Auch Hans Joas kritisiert, dass kirchliche Vertreterinnen und Vertreter in ihrem Urteil den Einzelfall zum Ausgangspunkt für politische Problemlösungen machten;

so etwa, wenn Irmgard Schwaetzer, Präses der Synode der EKD vor dem Zentralkomitee der Deutschen Katholiken fordert: „Schaut auf den Einzelnen, es gibt gar nicht die Flüchtlingskrise, -massen, -schwemme, sondern immer nur Aishe und Ahmed.“²⁰ Hans Joas wertet kritisch, dass dabei „in seltener Unzweideutigkeit eine moralische Aufforderung zu individuellem caritativen Handeln derart hochgesteigert [wird], dass es eine politische Problemlage gar nicht mehr zu geben scheint oder jeder Verweis auf eine solche als Minderung der Bereitschaft zu moralischem Handeln erscheinen muss“²¹. Dem Philosophen Konrad Ott zufolge besteht in der Individualisierung der Perspektive geradezu ein Merkmal der Gesinnungsethiker. Sie „möchten das einzelne Antlitz in der Menge hervorheben, d.h. das unververtretbare Individuum mit seinem Schicksal, seinen Nöten und Hoffnungen sehen. [...] Verantwortungsethikerinnen sehen in den Bildern von Menschenmassen auf Booten, an Grenzzäunen und Bahnhöfen zwar auch die einzelnen Gesichter, die für sie aber wieder in der Menge verschwinden.“²²

Aus Perspektive der christlichen Ethik ist insbesondere der von Hans Joas eingeflochtene Hinweis bedeutsam, dass ein Festhalten am Universalismus des Liebesgebotes keineswegs zu einer Fixierung auf den Einzelfall führen und damit zu Lasten politischer Lösungen gehen müsse. Unter Rückgriff auf einen Gedanken des US-amerikanischen Theologen Helmut Richard Niebuhr ist für Joas unstrittig, dass allen Menschen eine gemeinsame Würde zukomme. Die Relationalität menschlichen Lebens und seine soziale Eingebundenheit führten jedoch zwangsläufig zu unterschiedlichen Abstufungen in der Verantwortung.²³ Bestehende partikulare Verpflichtungen und jene, die aus dem Universalismus folgen, bestehen daher für Joas „in inkommensurabler Weise nebeneinander. Sie müssen gegeneinander ausbalanciert werden – sowohl in konkreten Lebensführungsentscheidungen von Individuen wie in demokratischen politischen Willensbildungsprozessen von Kollektiven“²⁴.

Eine Lösung, die universale Forderung des Liebesgebotes mit partikularen Verpflichtungen, die etwa der Gerechtigkeit oder der politischen Klugheit geschuldet sind, in Einklang zu bringen, besteht Joas zufolge darin, Liebe als eine „supramoralische Dimension“²⁵ zu begreifen. Als solche wolle Liebe „die Prinzipien der Organisation des sozialen Lebens wie das Prinzip der Gerechtigkeit in der Gestaltung eines Gemeinwesens“²⁶ nicht ersetzen. Gleichwohl könne ein solches Verständnis von Liebe „die Regeln der Moral jeweils neu interpretieren, uns dazu befähigen, moralisch zu handeln, unsere Bindung an die Moral stabilisieren, Gnade, Großzügigkeit, Demut ermöglichen, eine Reduktion auf bloß kalkulatorische Reziprozität verhindern“²⁷. In dieser Perspektive bildet die Liebe als Haltung eine Art Fundamentalprinzip, das geeignet ist, sämtliche Bereiche menschlichen Handelns und Entscheidens zu prägen und auszurichten, ohne die übrigen ethischen Prinzipien zu verdrängen. Damit aber deutet Joas einen Weg an, wie bei aller notwendiger Differenzierung zwischen Staat und Individuum die Nächstenliebe als individualethische Kategorie auch in gesellschaftlichen Kontexten bedeutsam bleibt.

In Anknüpfung an diese von Joas eröffnete Perspektive soll der Gedanke innerhalb einer theologisch-ethischen Reflexion systematisch vertieft und produktiv fortgeführt werden, weshalb sich das Interesse besonders auf jene beiden Aspekte konzentriert, für die sich innerhalb der Theologischen Ethik analoge Denkformen identifizieren lassen. Dies betrifft zum einen den Vorwurf, dass eine aus der Berufung auf die christliche Nächstenliebe abgeleitete Lösung nicht per se schon alternativlos sei; zum anderen soll der Hinweis einer möglichen Abstufung der aus dem Liebesgebot resultierenden Verantwortlichkeit beleuchtet werden.

Universale Geltung und „Ordo amoris“

Die Parabel vom barmherzigen Samariter gilt als klares Indiz dafür, dass die zu praktizierende Nächstenliebe, wie Jesus sie begreift, keine Eingrenzung der Adressaten erlaubt, weil die Frage nach dem Nächsten bei Lukas gerade nicht mit einer definitorischen Eingrenzung beantwortet wird, sondern dass sich umgekehrt jeder als der Nächste dessen zu erweisen hat, der auf Hilfe angewiesen ist. Die lukanische Parabel gilt als das „klassische Zeugnis eines ethischen Universalismus, in dem jede partikuläre Einschränkung der ethischen Forderung überwunden ist“²⁸.

Eine universalistische Perspektive, in der letztlich alle Menschen zu lieben sind, birgt jedoch die große Gefahr, dass Nächstenliebe im Sinn einer „Allerweltsliebe“ dem Ziel der Parabel Jesu letztlich zuwiderläuft. Gerade weil die Parabel Jesu auf das konkrete Tun und Handeln zielt, muss zu Recht gefragt werden, ob man in diesem Sinn alle Menschen gleichermaßen lieben kann.

Die offensichtliche Begrenztheit des Menschen war bereits für die beiden Kirchenlehrer Augustinus und Thomas von Aquin der Ausgangspunkt, angesichts einer fraglos geltenden Universalität des Liebesgebotes nach Präferenzregeln zu fragen, wer wem gegenüber primär beizustehen habe. Dies führte zur Formulierung der traditionellen Vorstellung eines „ordo amoris“, einer Rangordnung der Liebe. In seiner Schrift „De doctrina christiana“ betont Augustinus, dass „alle Menschen gleichermaßen geliebt werden [müssen]. Da du aber nicht allen nützen kannst, mußt du in erster Linie für diejenigen sorgen, die aufgrund von Umständen des Ortes und der Zeit oder jedweder Verhältnisse dir gleichsam durch ein gewisses Los enger verbunden sind“²⁹ (I, XXVIII). Während Augustinus noch daran festhält, dass sehr wohl in der Sorge um den Nächsten, nicht aber in der Liebe Unterschiede gemacht werden dürfen, führt Thomas in der Rezeption des augustininischen Gedankens eine Differenzierung auch für die Liebe selbst ein, ohne dass diese Unterscheidung auf das bloße äußere Wohltun im Gegensatz zu einem inneren Wohlwollen beschränkt bleibe (STh II-II q. 26 a. 6 resp.). Dass unter den Mitmenschen einige mehr als andere zu lieben sind, resultiert aus dem thomanischen Ordnungsdenken, wonach sich eine bestimmte Ordnung aus dem jeweiligen Verhältnis zum Ursprung ergibt.

Eine größere Nähe zum Ursprung der Liebe bedinge daher auch ein größeres Verlangen des Liebenden, das legitimerweise zu unterschiedlichem Verhalten gegenüber unterschiedlichen Mitmenschen führe (STh II-II q. 26 a. 6 ad 1).

Damit ist de facto eine präferenzuelle Abstufung eingetragen, die allerdings nur dann dem von Helmut Thielicke erhobenen Vorwurf einer „Entradikalisierung des Liebesgebotes“³⁰ entgeht, sofern man damit nicht zugleich seinen universellen Anspruch aufgibt. In diesem Sinn unterstreicht Bruno Schüller, dass das bloße Setzen von Prioritäten die Liebe als Agape nicht begrenze, wohl aber eine bessere Pflichtenteilung ermögliche, damit die Liebe überhaupt praktisch werden könne.³¹

Zugleich aber warnt Schüller vor der Gefahr, dass damit auch der Boden für jeglichen Gruppenegoismus bereitet sei, insofern eine Gemeinschaft im Bewusstsein der Berechtigung zu einer Priorisierung die Erfüllung bestimmter Hilfspflichten auf sich selbst hin einschränken könnte. Die weitere Entfernung des Nächsten dürfe daher nicht dazu führen, sein Schicksal gänzlich auszublenden, seien doch Situationen denkbar, in denen „die sonst weniger Nahen zu den Allernächsten werden“³². Der Universalitätsanspruch des Liebesgebotes ist für Albert-Peter Rethmann daher „der kritische Dorn, der immer wieder die Frage aufzwingt, wie die Situation auch der Menschen verbessert werden kann, die nicht in unsere Face-to-Face-Beziehung fallen“³³. Die Formulierung solcher Prioritäten sind für Schüller daher nur dann gerechtfertigt, wenn sie sich universalisieren lassen und „dahin führen, daß dem Wohl aller mehr oder besser gedient ist“³⁴. Unter diesen Prämissen erscheint eine Abwägung unterschiedlicher Abstufungen in der Verantwortung, wie auch Joas sie vorschlägt, selbst vor dem Hintergrund einer universal verstandenen Nächstenliebe nicht unstatthaft. Das bedeutet, dass je und je ein Ausbalancieren von universalen und partikularen Pflichten nicht nur nötig, sondern auch möglich ist, ohne in Widerspruch zum Gebot Jesu zu geraten.

Liebe als Form aller Tugenden

In seiner Kritik schlägt Joas darüber hinaus vor, Liebe als „supramoralische Dimension“ zu begreifen. Dieser Gedanke erinnert an die fundamentale Bedeutung der Liebe innerhalb der klassischen theologischen Tugendlehre, insofern die Liebe dort als die innere Form aller übrigen Tugenden bezeichnet wird. Als „Grundakt der menschlichen Person“³⁵ beschränkt sie sich nicht auf einzelne explizite Momente gelebter Gottes- oder Nächstenliebe, sondern durchformt die gesamte Handlungsdisposition des Menschen und ist als prägende Kraft auch in den übrigen Tugenden, etwa der Klugheit oder der Gerechtigkeit, wirksam, ohne diese zu verdrängen.

Wird das Gebot der Nächstenliebe explizit vor einem tugendethischen Horizont betrachtet, zeigt sich daher die Relevanz der Liebe auch in Handlungskontexten, in denen sie mehr implizit zum Tragen kommt. Als prägende und formende Kraft

ist sie demnach selbst dort nicht obsolet, wo Entscheidungen jenseits der individualethischen Handlungssphäre primär auf der Basis von Klugheit und Gerechtigkeit getroffen werden. Insofern entfaltet das individualethische Liebesgebot eine bleibende Wirksamkeit auch in sozialetischen Kontexten.³⁶

Nächstenliebe als positives Handlungsgebot

Körtner und Joas kritisieren schließlich, dass mit dem Verweis auf das universal geltende Gebot der Nächstenliebe unmittelbar politische Forderungen verknüpft werden, die weitere Handlungsalternativen von vornherein als moralisch verwerflich diskreditieren. In diesem Zusammenhang ist hervorzuheben, dass eine aus dem Gebot der Nächstenliebe resultierende Verpflichtung zur Hilfe zwar unbedingt gilt, dass damit aber noch nichts darüber ausgesagt ist, in welcher Form die zu leistende Hilfe zu gewähren ist.³⁷ Hier ist die klassische ethische Differenzierung zwischen negativen Handlungsverboten und positiven Handlungspflichten in Erinnerung zu rufen. Während negative Handlungsverbote eine Verpflichtung zur Unterlassung einer konkreten Handlung bedeuten, eröffnet eine positive Pflicht demgegenüber einen Handlungsspielraum, innerhalb dessen mit Klugheit, Vernunft und Kreativität eine angemessene Lösung zu suchen ist. Die Koordinaten dafür liefern nicht nur die „Goldene Regel“ als Maßgabe dessen, was wir selbst in einer solchen Situation für uns erwarten würden, sondern auch der tugendethische Grundsatz, dass niemand über sein Können hinaus verpflichtet ist („*ultra posse nemo tenetur*“), womit die Begrenztheit menschlichen Handelns anthropologisch festgestellt und handlungstheoretisch zugestanden wird.³⁸

Wer daher in der migrationspolitischen Debatte die Praxis zu übender Nächstenliebe anmahnt, sollte einen solchen Handlungsspielraum nicht nur dem Adressaten zubilligen, sondern auch vorhandene Grenzen hinsichtlich der bestehenden Ressourcen respektieren. Erst recht darf einer alternativen Handlungsoption die moralische Dignität nicht schon deshalb abgesprochen werden, weil sie eine Alternative darstellt. Dies gilt umso mehr im Kontext hochkomplexer Fragen, in denen eine Vielzahl von Ansprüchen gegeneinander abzuwägen sind. Gleichwohl ist im Blick zu behalten, dass dem Gebot der Nächstenliebe zwar keine Obergrenze, wohl aber eine Untergrenze eignet, deren Unterschreitung eine klare Verletzung des Gebots bedeutet.³⁹

Gesinnung der Nächstenliebe in praktischer Verantwortung

Vor dem Hintergrund der skizzierten Kritikpunkte führt die Reflexion auf das für die christliche Ethik zentrale Gebot der Nächstenliebe schließlich zu einer differen-

zierten Sicht, die eine Antwort erlaubt, inwiefern und inwieweit die Berufung auf das Gebot der Nächstenliebe im Kontext der gesellschaftlichen Debatte um Lösungen für die Flüchtlingsfrage berechtigt ist. Wenigstens vier Punkte lassen sich aus den angestellten Überlegungen ableiten:

(1) An der universalen Geltung der Nächstenliebe ist auch auf gesellschaftspolitischen und globalen Problemfeldern unbedingt festzuhalten, d.h. der Anspruch kann in ihrer Reichweite nicht auf eine bestimmte Gruppe begrenzt werden. Gleichwohl sind Abstufungen in der jeweiligen Verantwortungsübernahme möglich und nötig, sofern damit keine komplette Verweigerung zur Übernahme von Verantwortung verbunden ist. Eine entsprechende Differenzierung wird auch auf staatlicher und internationaler Ebene fragen müssen, wer Flüchtlingen bestimmter Herkunft wo in welcher Weise am besten helfen kann. Dabei sind die vorhandenen begrenzten Ressourcen ökonomischer oder gesellschaftspolitischer Art, etwa die Akzeptanz durch die Bevölkerung,⁴⁰ realistisch einzuschätzen und miteinzubeziehen.

(2) Die Berücksichtigung von Umständen und zur Verfügung stehender Ressourcen können zu unterschiedlichen legitimen Lösungsansätzen führen.⁴¹ Während die Debatte um die angemessenste und beste Lösung unbedingt zu führen ist, sollten politische Entscheidungen mit Berufung auf das Gebot der Nächstenliebe nicht vorschnell als ethisch verwerflich kritisiert werden, sofern auch sie eine klare Handlungsorientierung an der Würde des Menschen erkennen lassen.⁴² Bezeichnenderweise haben die Kirchen noch in ihrem gemeinsamen Wort von 1997 selbstkritisch formuliert, dass sie ihren Beitrag nicht in der „Haltung der Besserwisserei“ einzubringen hätten; sie sind sich vielmehr „der Komplexität der Aufgabe bewusst. Von der Wahrheit des Evangeliums getragen, wissen die Kirchen in der konkreten Abwägung von Lösungswegen um die oft begrenzten Möglichkeiten auch politischen Handelns. Vor eigenen Fehleinschätzungen sind sie nicht sicher.“⁴³

(3) Ein tugendethisches Verständnis der Liebe kann deren Wirksamkeit auch dort identifizieren, wo sie sich nicht ausdrücklich in interpersonalen Akten manifestiert. Als formende Kraft vermag die Liebe darüber hinaus auch die Tugenden der Klugheit und Gerechtigkeit zu prägen, auf deren Basis politische Entscheidungen maßgeblich zu treffen sind. Sofern auch die übrigen Tugenden sich von der Haltung, also der „Gesinnung“ der Nächstenliebe leiten lassen, stehen sie zu ihr nicht in einem schroffen Gegensatz, sondern sind umgekehrt Ausdruck einer aus dieser Gesinnung hervorgehenden Verantwortungsübernahme.⁴⁴

(4) Unter Berücksichtigung der vorangegangenen drei Aspekte ist ein Rekurs auf die universale Nächstenliebe, die der barmherzige Samariter plastisch vor Augen führt, nicht nur möglich, sondern unverzichtbar. Denn die unmittelbare Begegnung zwischen dem Samariter und dem Verletzten ist eine für politische Entscheidungen mahnende Erinnerung daran, dass auch hinter globalen Fragen jeweils ein individueller, hilfsbedürftiger Mensch steht. Die Bereitschaft, sich auch im politischen Diskurs immer wieder aufschrecken zu lassen, wenn Not in einem konkreten menschlichen

Antlitz begegnet, bleibt insbesondere dort eine geradezu notwendige Haltung, wo innerhalb politischer Entscheidungsprozesse eine Vielzahl weiterer Faktoren zu berücksichtigen sind.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. den Artikel auf faz.net vom 3.9.2015: Die traurige Geschichte des Aylan Kurdi (<www.faz.net/-gpf-87fao>).

² Zur Rekonstruktion der Geschehnisse vgl. Georg Blume / Marc Brost / Tina Hildebrandt u. a., 4.-6. September 2015: Was geschah an diesem Wochenende wirklich?, in: Die Zeit, Nr. 35 vom 18.8.2016, 2-9.

³ Vgl. Arnd Küppers / Peter Schallenberg, Flucht und Migration als Herausforderung christlicher Nächstenliebe, in: Theologie der Gegenwart 59 (2016), 189-201, 192 f.

⁴ Weil die Praxis der Nächstenliebe in unserem Kontext eine Antwort auf die konkrete menschliche Not darstellt, soll der Begriff des Flüchtlings nicht vorschnell auf die Definition reduziert werden, wie sie in der Genfer Flüchtlingskonvention von 1951 formuliert ist. Während dort als Flüchtling anerkannt wird, wessen Leben oder Freiheit aufgrund von Rasse, Religion, Nationalität, Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe oder wegen der politischen Überzeugung bedroht ist, sollen als Flüchtlinge im Folgenden auch jene Menschen im Blick sein, die infolge „von bewaffneten Auseinandersetzungen, falscher Wirtschaftspolitik oder Naturkatastrophen“ (Päpstlicher Rat „Cor unum“ / Päpstlicher Rat für die Seelsorge der Migranten und Menschen unterwegs, Flüchtlinge – eine Herausforderung zur Solidarität. Bonn 1992 (Arbeitshilfen 101), Nr. 4) geflüchtet sind. Zur weiteren Begründung, weshalb Bedürftige dieselben moralischen Ansprüche wie Asylsuchende haben, vgl. Stephan Schlothfeld, Dürfen Notleidende an den Grenzen wohlhabender Länder abgewiesen werden?, in: Andreas Cassee / Anna Goppel (Hg.), Migration und Ethik. Münster 2012, 199-209.

⁵ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz / Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland 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. Bonn 1997 (Gemeinsame Texte 12), Nr. 104.

⁶ Kirche in der Flüchtlingskrise: Müssen wir alle Fremden lieben, Herr Kardinal?, Gespräch mit der Frankfurter Allgemeinen Sonntagszeitung auf faz.net vom 15.3.2016 (<www.faz.net/-gqe-8enra>).

⁷ Vgl. Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, Stellungnahme des Rates der EKD zur Situation von Flüchtlingen. Hannover 2016.

⁸ Papst Franziskus, Botschaft von Papst Franziskus zum Welttag des Migranten und Flüchtlings [17. Januar 2016]. Migranten und Flüchtlinge sind eine Herausforderung. Antwort gibt das Evangelium der Barmherzigkeit. Vatikan 2015.

⁹ Ebd., vgl. auch Päpstlicher Rat „Cor unum“ 1992 (Anm. 4), Nr. 11.

¹⁰ Max Weber, Politik als Beruf. Berlin ¹¹2010, 56. ¹¹ Ebd.

¹² Vgl. Ulrich H. J. Körtner, Gesinnungs- und Verantwortungsethik in der Flüchtlingspolitik, in: Marianne Heimbach-Steins (Hg.), Begrenzt verantwortlich? Sozialethische Positionen in der Flüchtlingskrise. Freiburg 2016, 66-81, 66. ¹³ Ebd. 71. ¹⁴ Ebd. 72.

¹⁵ So sieht Körtner in der Kontrolle der Staatsgrenzen und der Reduktion des Flüchtlingsstroms eine „notwendige – wenngleich sicher bei weitem nicht hinreichende – Bedingung dafür, dass die ökonomische und kulturelle Integration von Zuwanderern gelingen kann“ (ebd. 70). ¹⁶ Ebd. 68.

¹⁷ Hans Joas, Kirche als Moralagentur? München 2016, 64.

¹⁸ Ebd. Ähnlich urteilt Konrad Ott, *Zuwanderung und Moral*. Stuttgart 2016, 45 f. Die Absolutheit, mit der Kirchenvertreter die offizielle Haltung der Kirchen als die einzig moralisch richtige behaupten, führt der evangelische Theologe Johannes Fischer, *Kirche und Theologie als Moralagenturen der Gesellschaft*. Acht Thesen zur Rolle der Moral in öffentlichen kirchlichen Stellungnahmen, in: *Evangelische Theologie* 76 (2016), 150-160, 153, auf eine „Gesetzesmoral“ zurück, worin er ein Äquivalent zu Webers Gesinnungsethik erkennt.

¹⁹ Körtner (Anm. 12), 72; auch Küppers / Schallenberg (Anm. 3), 195 sowie Elke Mack, *Muss Barmherzigkeit grenzenlos sein? Humanität gegenüber Migranten als ethisches Dilemma*, in: *Theologie der Gegenwart* 59 (2016), 173-188, 175, verweisen auf die Notwendigkeit dieser Differenzierung.

²⁰ Joas (Anm. 17), 71. ²¹ Ebd.

²² Ott (Anm. 18), 16.

²³ Vgl. Joas (Anm. 17), 73. ²⁴ Ebd. 75. ²⁵ Ebd. 78. ²⁶ Ebd. 79. ²⁷ Ebd.

²⁸ Eberhard Schockenhoff, *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*. Freiburg 2007, 223; vgl. auch Bruno Schüller, *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moraltheologie*. Düsseldorf ²1980, 108.

²⁹ Aurelius Augustinus, *Die christliche Bildung (De doctrina christiana)*, Stuttgart 2002, 34.

³⁰ Helmut Thielicke, *Theologische Ethik*. Bd. 1. Prinzipienlehre. Tübingen ³1965, 570; vgl. dazu die von Schüller (Anm. 28), 107 ff. vorgenommene Präzisierung des Begriffs des „Nächsten“.

³¹ Vgl. Schüller (Anm. 28), 109. ³² Ebd., 113 f.

³³ Albert-Peter Rethmann, *Globale Gerechtigkeit und staatliche Souveränität. Die kontroverse Frage der Grenzen staatlicher Souveränität im Rahmen der Migrations- und Asylpolitik*, in: Ders. / Michelle Becka (Hg.), *Ethik und Migration. Gesellschaftliche Herausforderungen und sozialetische Reflexion*. Paderborn 2010, 127-138, 134.

³⁴ Schüller (Anm. 28), 113.

³⁵ Schockenhoff (Anm. 28), 244.

³⁶ Vgl. Thomas Söding, *Biblische Sozialethik und christliche Hermeneutik. Neutestamentliche Anfragen*, in: Markus Vogt (Hg.), *Theologie der Sozialethik*. Freiburg 2013, 146-188, 160.

³⁷ Vgl. Schockenhoff (Anm. 28), 476.

³⁸ Rethmann (Anm. 33), 132 weist darauf hin, dass dieser Grundsatz auch auf der staatlichen Ebene relevant ist.

³⁹ Vgl. Enzyklika *Veritatis splendor* von Papst Johannes Paul II. an alle Bischöfe der katholischen Kirche über einige grundlegende Fragen der kirchlichen Morallehre. 6. August 1993. Bonn ⁵1995 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 111), Nr. 52.

⁴⁰ Vgl. Mack (Anm. 19), 183; auch Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz / Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland in Zusammenarbeit mit der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland 1997, Nr. 60 (Anm. 5) und Körtner (Anm. 12), 75.

⁴¹ Ott (Anm. 18), 89 empfiehlt daher auch Christen, eine umfassendere Perspektive einzunehmen, die auch „Endlichkeitserfahrungen“ miteinschließt.

⁴² Küppers / Schallenberg (Anm. 3), 196 zufolge legen mehrere humanitär begründete Aspekte eine Begrenzung des weiteren Zuzugs nahe, die deswegen als „ein Gebot der politischen Klugheit“ gewertet wird.

⁴³ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz / Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland in Zusammenarbeit mit der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland 1997, Nr. 97 (Anm. 5).

⁴⁴ Vgl. auch Heinrich Bedford-Strohm, *Verantwortung aus christlicher Gesinnung*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 284 vom 7.12.2015, 6.