

Migration und Flucht

Zwischen Heimatlosigkeit und Gastfreundschaft

Herausgegeben von
Klaus Krämer und Klaus Vellguth

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

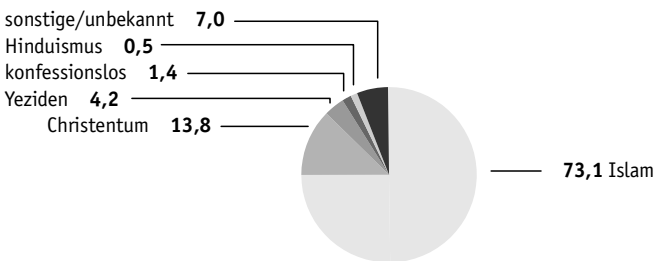
Wie viel Migration verträgt die Theologie? Theologische und sozialetische Perspektiven zu Migration

von Polykarp Ulin Agan

Wirft man einen Blick auf die Religionszugehörigkeit der Asylbewerber in der Bundesrepublik Deutschland nach den Asylanträgen im Jahr 2015, so ergibt sich die folgende prozentuale Verteilung:

Religion der Asylbewerber

Asylerstanträge im Jahr 2015 nach Religionszugehörigkeit in Prozent



Quelle: Bundesamt für Migranten und Flüchtlinge 2016

Auffällig ist, dass das Einwanderungsland Deutschland von einer zunehmenden religiösen Vielfalt gekennzeichnet ist.¹ Vor allem ist zu

¹ Die zunehmende religiöse Vielfalt wirft die Frage bei der Bevölkerung auf: Wie viel Religion verträgt Deutschland? Eine solche Frage, die oft nur implizit ausgedrückt wird, nimmt Rolf Schieder, evangelischer Theologe und Experte in Sachen Zivilreligion, als Titel seines Buches (Frankfurt 2001). In diesem Buch gibt der Autor nicht nur einen leicht verständlichen Überblick über die akademischen Debatten zu dieser Frage, sondern unterwirft zugleich die spezifisch deutsche Form der Verbindung von Religion und Politik einer Art

berücksichtigen, dass durch die derzeit starke Zuwanderung von Flüchtlingen, vor allem aus muslimischen Ländern, das immer mehr zur gesellschaftlichen Säkularisierung tendierende Deutschland nun mit einem neuen Phänomen konfrontiert wird: Seine religiöse Bindung wird in Frage gestellt. Einerseits wird das Geschichtsdenken in der deutschen Gesellschaft Zug um Zug säkularisiert, was auch mit einer deutlich zunehmenden Bedeutung der Freiheit des Individuellen sowie der Entwicklung der Persönlichkeit ohne Determination verbunden ist und als verändertes Wertebewusstsein sehr in den Vordergrund rückt; andererseits taucht aber eine „Signalstörung“ durch die Demonstration der Macht des Religiösen vor allem durch den Islam auf. Diese Signalstörung hält den Zug der angepriesenen Säkularisierung für eine „unbestimmte Zeit“ an.

Die Tatsache, dass der Islam in Deutschland die zahlenmäßig größte Konfession hinter den zwei großen christlichen Gemeinschaften der Protestanten und Katholiken darstellt (4,6 bis 5,2 Prozent der Gesamtbevölkerung), zwingt die Politik beziehungsweise Gesellschaft und die anderen Religionen, vor allem das Christentum dazu, sein

„Verträglichkeitsprüfung“. „Das Buch wagt sich aber auch auf religionskundliches Neuland vor. Es stößt auf Spuren deutscher Zivilreligion, wo das Etikett ‚Religion‘ fehlt. So zeigt Schieder, wie ausgerechnet das Gedenken an die Shoah unter der Hand symbolpolitisch für die Beschwörung der Einheit aller Deutschen genutzt wird und übt deutliche Zivilreligionskritik. Er weist auch auf das Defizit der Religionskundler innerhalb und außerhalb der Theologie hin, die sich nach der medientheoretischen und ästhetischen Wende zwar den individuellen Sinndeutungsvollzügen zugewandt hätten, kulturgeschichtlich und kultursystematisch relevante Fragen nach der öffentlichen Inszenierung des (Zivil)religiösen bislang aber vernachlässigt hätten. Hier besteht in der Tat ritualtheoretischer und symboltheoretischer Nachholbedarf, der sich sowohl der Architektur der Macht als auch der Formen der medialen Darstellung widmet. Dass dieses Thema kritische und religionskompetente Aufmerksamkeit verdient, zeigt die neue Qualität der Näherung zwischen politischer Gedenkfeier und öffentlichem Gottesdienst, wie jüngst in Erfurt zelebriert“ (Petra Bahr, „Wie viel Religion verträgt Deutschland? Eine Rezension“, in: Magazin für Theologie und Ästhetik 17/2002, <http://www.theomag.de/17/pb2.htm> [18.07.2016]).

Dasein ernst- und wahrzunehmen. Nur so kann ein Weg zur besseren Gemeinschaftsbildung in der gesellschaftlichen Diversität angebahnt werden. Das Dasein der Menschen mit Migrationshintergrund wahr- und ernstzunehmen ist in unserer Zeit ein nicht zu unterschätzender Faktor geworden, vor allem dort, wo die Integration als zentrales Thema in die gesellschaftliche Auseinandersetzung in den Blick geraten ist. Wird das Dasein der Menschen mit Migrationshintergrund jedoch nicht ernsthaft in den Blick genommen, so birgt das die Gefahr in sich, „dass ein Teil der Migranten sich in die eigene ‚community‘ zurückzieht und an seiner Tradition und eigenen Kultur festhält, sich unter Umständen in den religiösen Fundamentalismus flüchtet und dass Parallelgesellschaften entstehen“².

Wie kann ein theologischer Blick auf die Existenz des Fremden helfen, eine neue Perspektive auf dessen menschliche Würde vor Gott zu gewinnen, ohne in die gläubige Verehrung des Fremden zu verfallen? Wie kann die Theologie Postulate im Rahmen der Migration als ihren „locus theologicus“ entwickeln, ohne in die Gefahr der abstrakten und leeren Bestimmungen von Menschen und Gott einzutreten? Wie migrationssensibel soll die Theologie sein, damit sie in sich die Verkörperung eines theologiegenerativen Ortes wahrnehmen kann? Wie kann über die individuumbezogene Randlinie hinaus eine sozial-ethische Perspektive auf Migration erworben werden, um eine an der Leitidee der Solidarität Maß nehmende theologische Gesinnung zu erringen, die die Anerkennung der Diversität auf dem Fundament gegenseitigen Respekts in den Vordergrund rücken kann?

Theologische Gesinnung unter dem Schirm der Anerkennung der Diversität ist es, worum es hier geht. Theologie in diesem Zeitalter der Diversität³ zu betreiben, bedeutet, den universalen Heilsoptimis-

² Albert Schmid, „Fremde Heimat. Migration – Integration – Religion“, in: Johanna Rahner u. a. (Hrsg.), *Zwischen Integration und Ausgrenzung. Migration, Religiöse Identität(en) und Bildung – theologisch reflektiert*, Berlin 2011, S. 7–20, hier: S. 16.

³ Das Thema Diversität ist zwar kein neues Phänomen. Es ist aber in unserem Zeitalter besonders prägend, nicht weil „die Gegenwart durch ein höheres Maß

mus Gottes zu bezeugen – eines Gottes, der das Heil nicht einem bestimmten Volk zugedacht hat, sondern seinem ganzen Volk in all seinen Diversitäten. Mit anderen Worten: Theologie in diesem Zeitalter der Diversität zu betreiben, bedeutet Zeugnis darüber abzulegen, dass „Gottes ungeschuldete Gnade nicht in irgendeiner Institution gefangen ist, dass Gottes Heil nicht Monopol irgendeiner Religion ist, sondern dass Gottes Gnade sich in der Tiefe des Seins jedem dem Heilsangebot Gottes sich öffnenden Menschen mitteilt, unabhängig von Religions- oder Glaubenszugehörigkeit“⁴. In diesem theologischen Terrain unter der Dynamik der Diversität werden theologische wie sozialetische Perspektiven eröffnet, um einerseits das Phänomen Migration nicht losgelöst von einer „Transzendenztransparenz“ in Betracht zu ziehen, andererseits aber auch aus christlicher Perspektive die solidarischen Potenziale erscheinen zu lassen, die das Gute in jedem Menschen hervorheben und es zu einem gemeinsamen Wohl führen.

Migration als ein *Applikationsort* von Theologie

Wenn die Theologie eine Reflexion über die Gotteserfahrungen der Menschen überhaupt ist, eine Reflexion, die sich nicht solipsistisch nur auf die Gegenwart beschränkt, sondern sich auch auf die Tradition und das Zeugnis der biblischen Menschen und der Väter von Anbeginn an erweitert, dann ist die Existenz der Theologie ohne Migra-

an sozialen Unterschieden gekennzeichnet ist als frühere Zeiten, sondern [weil] Diskurse über Diversität in der heutigen Zeit allgegenwärtig sind“ (Steven Vertovec, „Diversität‘ und die gesellschaftliche Vorstellungswelt“, in: Julia Dahlvik u. a. [Hrsg.], Migration und Integration. Wissenschaftliche Perspektiven aus Österreich [Jahrbuch 2/2013], Göttingen 2014, S. 21–47, hier: S. 21).

⁴ Polykarp Ulin Agan, „Für eine migrationssensible Kirche unter Berücksichtigung der Heilsdynamik Gottes und des universalen Heilsoptimismus“, in: Ders. u. a. (Hrsg.), Migration. Jahrbuch der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Augustin 3 (2015), S. 135–152, hier: S. 141.

tionserfahrungen der Menschen nicht zu denken. Migration ist in dem Sinne *locus theologicus*, dass sie einerseits das Mitgehen Gottes in der Geschichte der Menschen von Anfang an reflektiert (Migration als Applikationsort von Theologie), sich andererseits aber auch als „kontextfähig“ erweist, in dem Sinne, dass sie in der Lage ist, in das Schicksal des pilgernden Volkes einzutauchen (Migration als Bewährungskontext von Theologie). Als *locus theologicus* ist die Migration auch Lernort für Theologie, weil sie immer wieder und beständig ihre Option für die Benachteiligten und Vergessenen erneuern muss. Indem Theologie dies tut, kann die Migration auch als Entstehungskontext von Theologie gelten. Theologie muss sich also in der Begegnung mit unterschiedlichsten Kontexten der Migrationsbewegungen stets neu definieren, um weiterhin ihren Stachel als „Wissenschaft vom mitgehenden Gott“ nicht stumpf sein zu lassen.⁵

Migration als *locus theologicus* ist durchaus biblisch zu begründen. Das Alte Testament beginnt mit einer Vertreibung, das Neue Testament mit einer Flucht. Im Drama des Auszugs aus dem Paradies (Gen 3,1–24) mussten die ersten Menschen, Adam und Eva, ihre Heimat verlassen. Das Begehren, Gott gleich zu sein, sowie der Wille, selber über das Gute und das Böse zu entscheiden, waren die Gründe für ihren Exodus, ja für ihre Migration aus dem grünen Paradies. Aus anderen Gründen machte sich Abraham mit seiner kinderlosen Frau Sarah und seinem Neffen Lot auf den Weg in ein unbekanntes Land, so wie Gott es verlangte. Das „grenzenlose Vertrauen“ in Gott und seine Verheißung waren es, die Abraham dazu bewegten, seine Heimat zu verlassen. Der Glaube Abrahams ist begründet in einem tiefen Gottvertrauen, das durchgezogen wird, auch wenn man die Lage nicht durchschauen kann, auch wenn man das Ende nicht vorausberechnen kann.

⁵ Über die Migration als *locus theologicus* in einem anderen Kontext, siehe: Regina Polak/Martin Jäggle, „Gegenwart als locus theologicus. Für eine migrationsensible Theologie im Anschluss an das Gaudium et spes“, in: Jan-Reiner Tück (Hrsg.), Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, erweiterte und aktualisierte Auflage, Freiburg i. Br. ²2013, S. 570–598.

Das Drama der Migrationsbewegung lässt sich am besten erahnen in der biblischen Erzählung vom Auszug Israels aus Ägypten. Abgesehen von allegorischer (als Weg der Seele) und typologischer Deutung (Durchzug durchs Wasser als Vorbild, Typos für die Taufe) des Auszugs, die im Christentum üblich ist, folgt das Auszugsgeschehen im Grunde einem Motiv, das in der hebräischen Bibel oft wiederkehrt: Es ist die Not des Volkes, das unter fremder Gewalt leidet. Dort, an der Grenze des verheißenen Landes Kanaan, wohin Mose die Israeliten durch die Wüste führte, haben sie kämpfen müssen, um ihre Kultur zu behaupten gegen die bereits vorhandene Kultur der Einheimischen.⁶

Wie viel Migration verträgt also die Theologie? Eine Wissenschaft vom mitgehenden Gott, die in dieser Zeit den Menschen die Gnade der Barmherzigkeit Gottes näherbringen will, soll die Kirche motivieren, sich nicht mehr so sehr von der Systemstabilisierung her zu definieren, sondern bereit zu sein, sich die Hände schmutzig zu machen in einem pastoralen Konzept lebensnaher Prozessorientierung. Dafür hat Papst Franziskus in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii gaudium* (2013) plädiert: „Mir ist eine ‚verbeulte‘ Kirche, die verletzt und beschmutzt ist, weil sie auf die Straßen hinausgegangen ist, lieber, als eine Kirche, die aufgrund ihrer Verslossenheit und ihrer Bequemlichkeit, sich an die eigenen Sicherheiten zu klammern, krank ist. Ich will keine Kirche, die darum besorgt ist, der Mittel-

⁶ Vgl. Margret Käßmann, Migration gab es bereits in der Bibel, in: *Tagespiegel*, 13.01.2011. Als Gründe und Folge der Migrationsbewegung sagt sie: „[I]mmer wieder gibt es Auseinandersetzungen, ob denn das Volk abtrünnig sei, wenn es Kult und Religion der Völker vor Ort annehme, sich zu sehr assimiliere, statt die Differenz zu leben. Fremd sein oder anpassen, integrieren oder okkupieren, abgrenzen oder assimilieren, das Eigene und das Andere – es sind Themen, die die Bibel auf faszinierende Weise durchbuchstabiert. So haben etwa die Gefangenen in Babylon Heimweh nach Jerusalem, und der Prophet Jeremia rät ihnen in einem Trostbrief, sich nicht zurückzusehnen, sondern dort, wo sie nun einmal sind, Familien zu gründen und Häuser zu bauen. Der Prophet Elia hingegen wettet gegen die Baalspropheten und legt sich blutig mit Königin Izebel an.“

punkt zu sein, und schließlich in einer Anhäufung von fixen Ideen und Streitigkeiten verstrickt ist.“⁷

Theologische Perspektive zu Migration

Mensch, wo bist du? (vgl. Gen 3,9) – Gegen Globalisierung der Gleichgültigkeit

Eine erste theologische Perspektive zu Migration muss dazu führen, das Interesse Gottes an den Menschen zu bekunden. Der Gott Jahwe hat ein leidenschaftliches Interesse an den Menschen. Diese Leidenschaft zeigt sich an erster Stelle bei der Erschaffung der Menschen, als Gott sich freiwillig entschieden hat, Menschen nach seinem eigenen Bilde zu erschaffen: „Nun wollen wir den Menschen machen, ein Wesen, das uns ähnlich ist“ (Gen 1,26). Theologisch betrachtet erfolgt die Anerkennung des Menschen als wirklicher Mensch und damit als Person erst durch Gott. Dies hat seinen Grund darin, dass der Mensch Gott gegenüber völlig abhängig ist, ob er will oder nicht, und dass gerade diese absolute Abhängigkeit von Gott sein einmaliges Dasein konstituiert und ausmacht. Romano Guardini schreibt dazu: „Anders steht es mit der absoluten Personalität, Gott. Ohne sie kann die endliche Person nicht sein. Nicht nur, weil Gott mich geschaffen hat und ich letztlich in ihm allein den Sinn meines Lebens finde, sondern weil ich nur auf Gott hin bestehe. Meine Personalität ist nicht im Menschlichen vollendet, sodass sie wohl ihr Du in Gott setzen, aber auch darauf verzichten bzw. es ablehnen könnte und immer noch Person bliebe. Mein Ich-Sein besteht vielmehr wesenhaft darin, dass Gott mein Du ist.“⁸

⁷ Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 194), hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2013, Nr. 49; im Folgenden abgekürzt mit EG.

⁸ Romano Guardini, *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*, Mainz/Paderborn 1988, S. 143.

Die wesenhafte „*Duheit* Gottes“ ist für die Menschen, die ohne Orientierungen unterwegs sind, gleichsam ein Trost mitten in der Trostlosigkeit. Die Brüchigkeit ihrer Existenz ist keineswegs abgeschrieben von Gott, sondern Gott kann aus den Bruchstücken ihrer Existenz etwas machen, wenn sie sich ihm ganz überlassen. Natürlich ist eine solche theologische Aussage immer zweischneidig interpretiert worden. Die Religionskritiker würden vielleicht sagen, dass diese theologische Aussage eine billige Vertröstung sei, um Menschen weiterhin in der Unmündigkeit ihres Daseins gefangen zu halten. Aber für eine theologische Perspektive, wissend um die Brüchigkeit der Existenz vieler Menschen in dieser Zeit der globalen Migrationsbewegung, in der sie sich oft alleingelassen und benachteiligt fühlen, könnte aus dieser Aussage das Selbstbewusstsein der Betroffenen aufgrund der Wertschätzung ihrer Würde hervorgehen. Ihnen kann dadurch geholfen werden, eine Zukunfts- und Lebensperspektive zu sehen und zu erfahren, die sie davor schützt und bewahrt, ins Nichts zu versinken.

Eine weitere theologische Perspektive zu Migration kristallisiert sich im Namen des mitpilgernden Gottes als El-Roi heraus, eines Gottes, der mich sieht (vgl. Gen 16,13b). Dieser Name wurde Gott von der fliehenden Hagar verliehen, einer Sklavin, die kaum über Rechte verfügte, dafür aber sehr viele Pflichten zu erfüllen hatte. Ihre Situation hatte sich nicht geändert, auch nicht als sie mit Abraham – auf Empfehlung von der kinderlosen Sarah – einen Sohn hatte, der als Kind Sarahs gelten sollte. Nun musste sich Hagar durch das Glück der Mutterschaft ihrer Herrin Sarah gegenüber behaupten, denn auch Sarah begann, hart mit ihr umzuspringen. Hagar wollte vielleicht eine neue Position einnehmen, aber das ging natürlich für eine Sklavin nicht. Mit verwundeter Seele lief sie davon, weil sie es nicht mehr aushalten konnte, auch wenn sie sehr wohl wusste, dass sie damit ihr Leben und das Leben des Kindes aufs Spiel setzte. Gott war es, der wieder die Initiative ergriff. Er sprach die fliehende Hagar an. Seine Botschaft an sie durch den Engel klang im ersten Augenblick zwar demütigend: „Kehr zu deiner Herrin zurück und ordne dich ihr unter“ (Gen 16,9). Alles in allem sind Hagar durch diese Be-

gegnung mit Gott jedoch die Augen dafür geöffnet worden, zu erkennen, wie sehr Gott all ihre Verletzung, ihren Zorn, ihre Rebellion gesehen hatte. Gottes Auge ist den Menschen zuliebe niemals zuge-drückt. Auch wenn der Mensch davongelaufen ist, hat Gott ihn stets gesehen, ist ihm nachgegangen, hat ihn gesucht und angesprochen. Aus dieser Gotteserfahrung nannte Hagar Gott El-Roi – Du bist ein Gott, der mich sieht.

Die Gotteserfahrung „Gott sieht mich“ ist für die Migrant(inn)en in dieser Zeit eine unglaubliche Erfahrung der Anerkennung ihrer persönlichen Würde durch Gott. Unter dem Blickwinkel „Herkunft als Schicksal“ werden viele negative Bilder über Migrant(inn)en in den Gastländern gezeichnet: Sie gelten häufig als Menschen, die ungebildet und kriminell sind, die den Staat schröpfen und Probleme verursachen dadurch, dass sie viele Kinder in die Welt setzen. Aufgrund dieser negativen Bilder entwickeln sich oft Wut und Unverständnis in den Gesellschaften, in denen die Migrant(inn)en leben. Wie wichtig ist es, dass sie in einer solchen Situation die Erfahrung machen können, dass Gott seinen Blick auf sie wirft, ja dass Gott ihre Verletzung, ihren Zorn und ihre Rebellion sieht und wertschätzt. Denn die Migrant(inn)en können sich in ihrer Persönlichkeit entwickeln und Verantwortung für ein gemeinsames Ziel übernehmen, wenn sie als Person in all ihrer Ausdrücklichkeit wahrgenommen werden. Dass es für sie jemanden gibt, der mit ihnen geht, wenn „alle Welt“ ihnen gegenüber gleichgültig zu sein scheint, das schenkt ihnen neues Vertrauen, um mit stets neuen Möglichkeiten zu rechnen und diese so wahrzunehmen, dass sie positive Veränderungen in ihrem Leben hervorbringen können.

Dieses ist durchaus möglich, weil Gott „hartnäckig“ ist in der Durchführung seiner Liebe zu den Fremden. Der verabscheuungswürdigen Moabiterin, der Ausländerin Ruth beispielsweise, schenkte Gott eine Würde, die Gottes unlogische Liebe in den Vordergrund stellt. In der kleinen Erzählung des Buches Ruth steht die Moabiterin im Mittelpunkt: sie, die in den Augen der Juden keine gottesdienstliche Gemeinschaft, ja nicht einmal menschliches Mitgefühl verdient. Gott warf aber seinen Blick auf sie, machte sie zur Ahnin Davids und

stellt sie damit Rachel und Lea gleich. „Israel wird daran erinnert, dass Gottes Heilsplan nicht auf Israel beschränkt ist, sondern alle Völker im Blick hat und deshalb die Achtung der Fremden ein unaufhebbares Gebot bleibt. Israel wird als erwähltes Volk auf die fremden Völker hingewiesen, die es wahrzunehmen und zu verstehen gilt. Das Buch will der Gefahr begegnen, dass Israel seine Erwählung exklusiv versteht. Dies war besonders nötig in einer Zeit, in der das deuteronomistische Geschichtswerk und in der Israel als Staat und als Volk zerschlagen war: nach der Eroberung und Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar (587 v. Chr.).“⁹

Eine theologische Perspektive bezüglich der Hartnäckigkeit der Liebe Gottes zu den Fremden kristallisiert sich heute heraus in dem Glauben an einen Gott, der nicht darauf bedacht ist, Blitze vom Himmel zu schicken, um damit die Fremden, die angeblich nicht zu ihm gehören, zu bestrafen. Gott ist kein strafender Gott, der nichts Besseres zu tun hätte, als irgendwo Schaden anzurichten und die Fremden zu belehren, auf welche Weise sie an ihn zu glauben hätten. An den barmherzigen Gott zu glauben bedeutet daher: barmherzig zu sein, wie unser himmlischer Vater barmherzig ist, und einander zu lieben, wie Er durch Jesus Christus, seinen Sohn es uns vorgelebt hat. Die Erfahrung, abgewiesen zu werden, muss nicht das Ende einer Glaubensreise bedeuten. In solcher Erfahrung liegt aber oder gerade die Möglichkeit, eine neue Richtung einzuschlagen, sich und das Leben noch einmal neu zu entdecken. In diesem Glauben liegt auch der Imperativ: Die Rachegeleüste müssen durchbrochen werden. Für das Christentum gilt: „Es geht darum, Gott zu dienen, nicht Gott zu spielen“ (Franz Kamphaus). Und Gott dient man nicht, indem man andere opfert. Es gilt vielmehr, sich selbst gemäß der Weisung

⁹ Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland/Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in Zusammenarbeit mit der Ökumenischen Centrale der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (Hrsg.), „... und der Fremdling, der in deinen Toren ist.“ Eine Arbeitshilfe zum Gemeinsamen Wort der Kirchen zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht, Bonn/Frankfurt a. M./Hannover 1998, S. 19.

Gottes in den Dienst für den anderen nehmen zu lassen, besonders den Hilfsbedürftigen und Fremden. Denn Gott lässt ja die Sonne scheinen über Gerechte und Ungerechte. Es gilt, unseren eigenen Vorurteilen auf die Schliche zu kommen. Denn mit bösen Gedanken fangen Verletzungen an – auch die Verletzungen der eigenen Seele.

Die Hartnäckigkeit der Liebe Gottes zu den Fremden in der Person Jesu – Gegen Abschottung der Menschen, die auf der Flucht sind

Die plausibelste theologische Perspektive auf Migration ergibt sich durch die Tatsache, dass Jesus selbst ein Flüchtling war. Sein Leben war geprägt von Verfolgung und Flucht. Da Herodes alle Neugeborenen in Bethlehem töten lassen wollte, mussten seine Eltern, Maria und Josef, flüchten. Die Flucht war notwendig, um dem Tod zu entkommen, und in gewisser Weise um den Heilsplan Gottes nicht aufs Spiel zu setzen beziehungsweise ihn in Gefahr zu bringen. Sein Leben und Wirken befanden sich stets in der Spannung zwischen der „Gefahr des Scheiterns“ durch die Sünde der Menschen und der „Hartnäckigkeit der Liebe Gottes“. Diese Hartnäckigkeit der Liebe spitzte sich im Kreuzestod seines eigenen Sohnes, der als letzter Akt einer religiösen Verfolgung in Betracht gezogen werden kann, zu. So gesehen ist der Tod Jesu am Kreuz keine Flucht aus der bösen Welt, sondern vielmehr ein göttlicher Akt des Hineinnehmens menschlichen Schicksals, das geprägt ist von dem „Willen zur Migration“ als Ausdruck des Wesens des Menschen als *homo migrans*. Als *homo migrans* hat der Mensch einen beständigen Willen in sich, sich nach außen zu orientieren, wohl wissend um die Konsequenzen, auch die schmerzlichen. Dieser Schmerz ist aber nicht in der Lage, den Drang des Menschen, sich nach außen zu orientieren, aufzuhalten, da er ohne diesen dynamischen Akt in seinem eigenen egoistischen Solipsismus bleiben wird. Das aber könnte sein eigenes Menschsein verkrümmen.

Die heutige Migrationsbewegung ist für den Menschen nichts anderes als die logische Konsequenz seines Wesens als *homo migrans*, dessen Urbild Jesus Christus selber ist, der aufgrund der unendlichen Liebe seines Vaters Ja gesagt hat, in die menschliche Welt zu „emi-

grieren“, um Menschen in ihrer Pilgerschaft nicht alleine zu lassen, und ihnen gleichzeitig zu versichern, dass am Ende ihrer Pilgerschaft in der Welt bereits ein Gott da ist, der sie liebevoll aufnimmt. Eine solche theologische Perspektive kann zu einer großen Veränderung im Denken führen, sowohl bei den Menschen, die Fremde aufnehmen müssen, als auch bei denjenigen, die händeringend um eine Bleibe bitten. Für die Menschen, die die Fremden aufnehmen müssen, öffnet sich das Tor zur Solidarität deshalb, weil Gott sich bereits von Anfang an durch die Menschwerdung und den Kreuzestod seines Sohnes als ein solidarischer Gott manifestiert. Für die Menschen, die nach einer Bleibe suchen, taucht durch die Kreuzerhöhung ein optimistisches Licht auf, das ihnen zeigt, dass ihre Suche nicht im Nichts enden wird, sondern dass es für sie ein Leben gibt nach dem Motto: „Alle, die auf das Kreuz schauen, werden leben“ (vgl. Joh 3,14.15).

„Das Leiden des gekreuzigten Gottes ist nicht nur eine Form des Leidens neben den anderen [...] Christus hat, indem er für uns alle litt, dem Leiden einen neuen Sinn verliehen, er hat es in eine neue Dimension erhoben, in eine neue Ordnung eingeführt: in die Ordnung der Liebe [...] Die Passion Christi am Kreuz hat dem Leiden einen radikal neuen Sinn verliehen, es von innen her verwandelt [...] Es ist das Leiden, welches das Böse mit der Flamme der Liebe verbrennt und aufzehrt [...] Jedes menschliche Leiden, jeder Schmerz, jede Gebrechlichkeit birgt eine Verheißung des Heiles [...] in sich. [...] All dieses Böse existiert in der Welt auch, um in uns die Liebe zu erwecken, die eine Selbsthingabe ist [...] im [...] Dienst an denen, die vom Leiden heimgesucht sind [...] Christus ist der Erlöser der Welt: ‚Durch seine Wunden sind wir geheilt‘ (Jes 53,5).“¹⁰

¹⁰ Johannes Paul II., Erinnerung und Identität. Gespräche an der Schwelle zwischen den Jahrtausenden, Augsburg 2005; vgl. auch Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben *Salvifici doloris* über den christlichen Sinn des menschlichen Leidens (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 53), Bonn 1984, Nr. 2.

Die Passion Christi zeigt sich hier als ein Zeichen der grenzüberschreitenden Liebe Gottes, die sich in seinem Leben als Lebensprogramm manifestiert. Einige Etappen dieses Lebensprogramms Jesu können so dargestellt werden:

- Zuwendung über ethnische und religiöse Bindungen hinaus: Im Gleichnis vom guten Samariter (Lk 10,25–27) möchte der Herr uns zeigen, dass sich die menschliche Zuwendung auf sein Beispiel hin nicht auf familiäre, ethnische und religiöse Entitäten beschränken darf. Vielmehr soll das Ziel sein, dass jeder Mensch, ungeachtet seiner Herkunft und seiner religiösen Ansichten zu seinem Recht kommen soll, in seiner Not Zuwendung durch andere Menschen zu erfahren. In den Augen Gottes ist es keine gefährliche Utopie, wenn die Grenzsicherung überschritten wird. Die Überschreitung geschieht aber nur kraft der Gemeinschaft in Christus, wie Paulus in Gal 3,28 sagt: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‚Einer‘ in Christus Jesus“.
- Die Vision vom Reich Gottes als Grund für das Niederreißen aller nationalen Schranken: Die gesamte Verkündigung Jesu kann mit „Reich-Gottes-Botschaft“ umschrieben werden, die nicht anders zu verstehen ist, als der griechische Ausdruck „*basileia tou theou*“ uns sagen will: Gottes Königsherrschaft, in der sich alle Menschen von Osten und Westen, von Norden und Süden in Frieden und Gerechtigkeit versammeln. Die Apostelgeschichte (2,1–14) gibt uns dazu ein eindrucksvolles Bild, indem der göttliche Geist es den unterschiedlichsten Völkern ermöglicht, „die Botschaft vom Anbruch einer neuen Zeit in der jeweils eigenen Sprache zu vernehmen und so zu einer Einheit in Vielfalt zusammenzuwachsen [...] Weil Gott nicht auf die Person schaut, sondern Menschen aller Völker in sein Reich ruft (Apg 10,34f.; Röm 2,10f.; Gal 2,6), kann von der christlichen Gemeinde ein weltumspannender Antrieb ausgehen, der auch andere Teile der Gesellschaft erfasst und enges, national beschränktes Denken und Handeln auflöst“¹¹.

¹¹ Evangelische Kirche in Deutschland, „... und der Fremdling, der in dei-

• Jesu Identifizierung mit dem Fremden als endgültige Zusage zur Gottes-Zugehörigkeit der Fremden: „Ich war fremd und obdachlos und ihr habt mich aufgenommen“ (Mt 25,35). Das Lebensprogramm Jesu im Hinblick auf die grenzüberschreitende Liebe Gottes kulminiert in der Identifikation Jesu mit dem Fremden und Obdachlosen. Dieser göttliche Akt ist der Grund schlechthin, warum eine Abschottung der Menschen gegenüber Menschen auf der Flucht nicht zum christlichen Menschenbild gehören darf. Ein Christ soll „harte Bilder“ aushalten können, vor allem aufgrund der Tatsache, dass das pilgernde Wesen des Menschen dem Leben und der Gegenwart seines Herrn geschuldet ist. Sogar wenn man ihm folgen will, muss man damit fertig werden, dass sein Umgang mit dem Fremden und anderen notleidenden Menschen auch das entscheidende Kriterium für sein Heil oder Unheil bedeutet.

Sozialethische Perspektiven zu Migration

Heil oder Unheil auf der Ebene der sozialpolitischen und gesellschaftlichen Ebene bezüglich der internationalen Migration werden durch die Antwort auf die Frage bestimmt, welcher Rahmenbedingungen es bedarf, um ein Zusammenleben zu ermöglichen.¹² Gefragt ist hier eine Ethik globaler Gerechtigkeit¹³, die von den Leitideen „Einheit der Menschheitsfamilie“ und „Gemeinwidmung der Güter“

nen Toren ist.“ Eine Arbeitshilfe zum Gemeinsamen Wort der Kirchen zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht 1998, https://www.ekd.de/EKD-Texte/migration_1997_fremd4.html (07.08.2016).

¹² Vgl. Walter Lesch, „Die Ambivalenz von Identitätsdiskursen. Bausteine zu einer kosmopolitischen Ethik in einer Welt von Fremden“, in: Michelle Becka u. a. (Hrsg.), Ethik und Migration. Gesellschaftliche Herausforderungen und sozialethische Reflexion, Paderborn 2010, S. 51–66. Vgl. dazu auch den Kommentar über diesen Beitrag von Lesch: Hille Haker, Identität und Migration. Ein ethischer Kommentar zu Walter Leschs Beitrag „Die Ambivalenz von Identitätsdiskursen“, in: Ebenda, S. 67–80.

¹³ Vgl. Rainer Bauböck, „Global Justice, Freedom of Movement and Demo-

geleitet sein soll. Auch wenn die „Einheit der Menschheitsfamilie“ angesichts des Antagonismus von Individuum und Gesellschaft und aufgrund des kulturellen, politischen und gesellschaftlichen Pluralismus für viele Menschen ein Ideal bleiben wird, können die Konturen einer Ethik globaler Gerechtigkeit Menschen Hoffnung geben für den weiteren Kampf um die gleiche Würde aller Menschen unter den Bedingungen rechtlicher und sozialer Gleichheit. Diese Hoffnung ist keine Utopie, da in einer Ethik globaler Gerechtigkeit die gleiche Würde aller Menschen sowie die menschenrechtliche Anerkennung zu den sozialetischen Vorrangregeln gehören und die Schritte zu ihrer Implementierung von allen Seiten vorangetrieben werden. „Die Gleichheit der Würde, die geschwisterliche Verbundenheit der Menschen als gottbildliche Geschöpfe (Gen 1,26) und der gegenseitige Achtungs- und Anerkennungsanspruch als ‚Kinder des einen Vaters‘ genießen ethisch Priorität vor allem Trennenden. Auf dieser Grundlage sind die vielfältigen Ausformungen konkreten Menschseins als gleichrangig wahrzunehmen: Verschiedenheiten aufgrund ethnischer oder geschlechtlicher Besonderheit, sexueller Orientierung, religiöser Überzeugung und Zugehörigkeit oder anderer Merkmale der Unterscheidung heben das grundlegend gemeinsame Menschsein nicht auf.“¹⁴

Außer der Anerkennung der gleichen Würde aller Menschen nach dem Prinzip: „Die Person hat Vorrang vor jeder gesellschaftlichen Institution“, gehört die Forderung zum Mitbesitz, zur Mitverwaltung und Gewinnbeteiligung der ganzen Menschheitsfamilie¹⁵ zu den sozialetischen Prinzipien und Perspektiven im Feld der Migration. Zu dieser sozialetischen Perspektive gehört die selbstkritische Prüfung,

cratic Citizenship“, in: *European Journal of Sociology/Archives européennes de sociologie* 50 (2009), S. 1–31.

¹⁴ Marianne Heimbach-Steins, „Wie gestaltet die Menschheitsfamilie ihr Zusammenleben? Konturen einer Ethik globaler Migration“, in: *Forum Weltkirche* 135 (2016) 5, <http://www.forum-weltkirche.de/de/artikel/23168.wie-gestaltet-die-menschheitsfamilie-ihr-zusammenleben.html> (16.09.2016).

¹⁵ Vgl. Mater et magistra Nr. 32 unter Verweis auf Quadragesimo anno Nr. 65.

ob viele Menschen, die den Weg vor allem nach Europa genommen haben, nicht doch das Recht besitzen, einen sicheren Ort für ihre Existenz und ihre Familien zu suchen und zu finden, da sie doch zum Beispiel durch die neokoloniale Politik der Europäischen Union (EU) ausgebeutet und in Notsituationen getrieben werden. Zu fragen ist im Rahmen einer selbstkritischen Reflexion der EU allerdings: (1) Welche Konsequenzen haben viele Freihandelsabkommen, die die EU mit afrikanischen Staaten geschlossen hat, für die Gestaltung einer gerechteren Welt? Sind diese Abkommen nicht doch eine Strategie, eine desaströse Marktöffnung für europäische Produkte in die Wege zu leiten, während die Produkte afrikanischer Staaten aufgrund des Verlustes der Handelserleichterung mit der EU, auf die sie angewiesen sind, international kaum wettbewerbsfähig werden? (2) Betreibt die EU hinsichtlich des Freihandelsabkommens nicht doch eine Strategie der Strukturanpassungsmaßnahmen, wenn zum Beispiel in einem Land Landgrabbing durch ausländische Investoren zum Anbau von Biokraftstoffen erfolgt? Die Konsequenzen sind doch nicht zu vermeiden: Anbaufläche geht verloren; Nahrung, die für die lokale Bevölkerung nötig wäre, wird exportiert; Menschen verarmen und verhungern.¹⁶ Ist es da nicht eine logische Schlussfolgerung, dass die Menschen ihre Heimat verlassen und mit allen Mitteln versuchen müssen, eine sichere Bleibe zu finden, da sie ihre Existenz in ihrer eigenen Heimat nicht mehr sichern können?

Aus sozialetischer Perspektive ist es deshalb nicht zu vermeiden, dass die Menschen in dieser globalisierten Welt allmählich migrationssensibler und immer mehr von der Idee der Einheit der Menschheitsfamilie durchtränkt werden. Migrationssensible Menschen nehmen die Idee der grundlegenden Zusammengehörigkeit und der Gleichheit im gemeinsamen Menschsein als das Credo für den Entwurf ihrer Lebensperspektive auf. Sie befürworten eine Einwanderungs- und Integrationspolitik, die den Anspruch auf

¹⁶ Vgl. Julius Wolf, „Weshalb fliehen Menschen?“, in: der Freitag – Politik (03.09.2015), ein Blogbeitrag aus: <https://www.freitag.de/autoren/julius-wolf/weshalb-fliehen-menschen> (09.09.2016).

menschliche Anerkennung, das Recht auf Zugehörigkeit und die Forderung von Beteiligungs- und Verteilungsgerechtigkeit für alle Menschen erhebt.

Theologisch-sozialethischer Indikativ: migrationssensibler werden

Die Erfahrungen des Fremdseins sind Urfahrungen der biblischen Geschichte, Urfahrungen des Volkes Israel. Angefeindet und ausgegrenzt erlebt sich Israel in feindseliger Umgebung. Und in dieser Tradition steht auch die Familie Jesu. Mussten Josef und Maria schon die Heimatstadt Nazareth verlassen, so kommt es jetzt noch gravierender: „Steh auf, nimm das Kind und seine Mutter, und flieh nach Ägypten [...]“ (Mt 2,13). Leib und Leben sind gefährdet. Da verlässt eine Familie nicht unbedacht die Heimat, die nackte Angst ums Leben lässt sie zu Flüchtlingen werden. Und deshalb braucht der Fremde Unterstützung. „Wenn bei dir ein Fremder in eurem Land lebt, sollt ihr ihn nicht unterdrücken. Der Fremde, der sich bei euch aufhält, soll euch wie ein Einheimischer gelten, und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid selbst Fremde in Ägypten gewesen“ (Lev 19,33–34).

Diese biblische Aussage ist wie ein Monument der Menschheit mitten in dieser Zeit der weltweiten Migrationsbewegung. Uns wird immer wieder in Erinnerung gerufen: Wir selber sind Fremde in dieser Welt. „Es ist alles nur geliehen, hier auf dieser schönen Welt, es ist alles nur geliehen, aller Reichtum, alles Geld. Es ist alles nur geliehen, jede Stunde voller Glück, musst du eines Tages gehen, lässt du alles hier zurück“ (Heinz Schenk 1979). Natürlich – theologisch gesehen – ist es kein Zufall, wann und wo ich geboren bin, in welchem Land ich aufwachse, in welcher Kultur. Aber logisch betrachtet: Es hätte Millionen, ja, Milliarden anderer Möglichkeiten gegeben. Der Zufall hätte mich mit gleicher oder sogar noch größerer Wahrscheinlichkeit nach Vanuatu verschlagen können, dann wäre ich jetzt dort. Die allergrößte Wahrscheinlichkeit, vom Zufall her gesehen, ist die, dass es mich überhaupt nicht gibt.

Nachdem es mich aber nun einmal gibt, muss ich feststellen, dass damit alle anderen Möglichkeiten nicht realisiert worden sind. Ich bin der, der ich bin, und kein anderer. Theologisch gesprochen kann man feststellen: Alle anderen Möglichkeiten, wer ich auch hätte sein können, wurden verworfen. Da ich glaube, dass ich aus Gottes Willen heraus mein Leben bekommen habe, darf ich auch glauben, dass ich ein Geschöpf Gottes bin, und so kann ich zu mir selber Ja sagen. Ich kann zu mir stehen. Wenn Gott angenommen hat, ich sei richtig auf dieser Welt, dann darf ich mich doch auch selber annehmen und sagen: Danke, Gott, dass es mich gibt. Ich wünsche von Herzen jedem Menschen diesen Gedanken.

Die Frage ist nun: Sind wir in der Lage, migrationssensibler zu werden? Bezüglich der Migrationsproblematik geraten wir sehr schnell in Versuchung, uns von einem anderen Menschen ein Bild zu machen und ihn danach zu beurteilen. Die „Anderen“, die Fremden sollen unsere Sprache sprechen, sich unsere Traditionen aneignen und sich möglichst in unsere gesellschaftlichen Gepflogenheiten einfügen. Wir haben ein Bild davon, wie sie zu sein haben, und diesem Bild sollen sie sich anpassen. Der Schweizer Schriftsteller Max Frisch hat sich vehement dagegen gewandt, sich von einem anderen Menschen ein Bild zu machen und ihn danach zu beurteilen: „Man macht sich ein Bildnis. Das ist das Liebloose, der Verrat“, heißt es bei ihm. Und weiter: „Ein Mensch, von dem wir uns ein Bild machen, ist ‚fertig für uns‘. Wir legen ihn fest [...]“. Wir halten „das Erregende, das Abenteuerliche, das eigentlich Spannende“ nicht aus, „dass wir mit den Menschen, die wir lieben, nicht fertig werden [...]“¹⁷.

„Der Fremde, der sich bei euch aufhält, soll euch wie ein Einheimischer gelten, und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid selbst Fremde in Ägypten gewesen“ (Lev 19,34). Theologisch-ethischer Indikativ soll in diesem Sinne lauten: Wir lassen uns ein Lied der Ermutigung singen, für uns strahlende Bilder einer neuen Welt malen, in der die Menschen nicht vor Kriegen und Unterdrückung fliehen müssen, in der niemand ohne Heimatland und Heim

¹⁷ Vgl. Max Frisch, Tagebuch 1946–1949, Frankfurt 1985, S. 27–32.

ist und in der wir alle Teil einer neuen Schöpfung sind. Vielleicht aber auch mit einem Schuss bitterer Sehnsucht, wie es Hilde Domin in ihrem Gedicht ausdrückt:¹⁸

*Ich habe Heimweh nach einem Land,
in dem ich niemals war,
wo alle Bäume und Blumen mich kennen,
in das ich niemals geh,
doch wo sich die Wolken meiner genau erinnern,
ein Fremder, der sich in keinem Zuhause ausweinen kann.*

*Und jenseits des Horizonts,
wo die großen Vögel am Ende ihres Flugs
die Schwingen in der Sonne trocknen,
liegt ein Erdteil,
wo sie mich aufnehmen müssen –
ohne Pass, auf Wolkenbürgschaft.*

¹⁸ Hilde Domin, Gesammelte Gedichte, Frankfurt a. M. ⁴1987, S. 131.