

# Theologisch-ethische Überlegungen zur Migration

«Etwas Besseres als den Tod finden wir überall.»

Die Bremer Stadtmusikanten

## 1. Einleitung

Migration gehört zur «*Conditio humana* wie Geburt, Vermehrung, Krankheit und Tod. Die Geschichte der Wanderungen ist so alt wie die Menschheitsgeschichte; denn der *Homo sapiens* hat sich als *Homo migrans* über die Welt ausgebreitet.»<sup>1</sup> Migration ist also zuerst ein anthropologisches und kein politisches Phänomen. Grob lassen sich drei Gruppen von Migrationsformen unterscheiden:<sup>2</sup> 1. Verbesserung oder Erschliessung von Erwerbsmöglichkeiten durch Arbeits-, Bildungs-, Ausbildungswanderung, Entsendung, Wanderarbeit und Wanderhandel; 2. struktureller Nomadismus und Lebensstil-Migration zur Nutzung natürlicher, ökonomischer und sozialer Ressourcen oder aus kulturellen, sozialen oder gesundheitlichen Erwägungen von finanziell privilegierten Personen und 3. Gewaltmigration sowie Sklaven- und Menschenhandel als Flucht, Vertreibung, oder Umsiedlung aus politischen, ethno-nationalen, rassistischen, religiösen und klimatischen Gründen oder als Deportation von Zwangsarbeitskräften.<sup>3</sup> Gewaltmigration war und ist häufig durch Kriege, Bürgerkriege oder autoritäre Systeme verursacht. Hinzu treten vor allem im 19. Jahrhundert ethnische Aus- und Abgrenzungen aus nationalstaatlichen und nationalistischen Motiven. Schliesslich führen die komplexen Prozesse von Kolonisation und Dekolonisation weltweit zu massiven Fluchtbewegungen und Vertreibungen.

In der Mitte des vergangenen Jahres zählte das UNHCR weltweit über 110 Millionen «*Forcibly displaced people*», das sind Personen, die unter Zwang ihre Heimat verlassen mussten, darunter 36.4 Millionen registrierte Flüchtlinge, 6.1 Millionen Asylsuchende und 62,5 Millionen Binnenvertriebene.<sup>4</sup> Ein Drittel aller weltweit vertriebenen Personen stammt aus drei Ländern: Syrien, Afghanistan und der Ukraine. Knapp 90% aller Flüchtlinge kommen aus 10 Ländern. In der ersten Jahreshälfte 2023 wurden 1.6 Millionen Asylanträge gestellt. Im gleichen Zeitraum sind 3.1 Millionen vertriebene Personen in ihre Heimat zurückgekehrt.<sup>5</sup> Gemäss der EU-Grenzschutzbehörde Frontex versuchten von Januar bis November 2023 über 355.000 Personen nach Europa zu gelangen. Das ist die höchste Flüchtlingszahl seit 2016.<sup>6</sup> Laut Europäischer Kommission sind dabei

---

<sup>1</sup> Klaus J. Bade, Historische Migrationsforschung: *Historical Social Research*, Supplement, 30/2018, 206–226 (206).

<sup>2</sup> Vgl. Jochen Oltmer, *Globale Migration. Geschichte und Gegenwart*, 2., überarb. u. aktual. Aufl., München 2016, Tab. 1.

<sup>3</sup> Vgl. Oltmer, *Migration*, Tabelle 3.

<sup>4</sup> Vgl. <https://www.unhcr.org/refugee-statistics/>.

<sup>5</sup> Vgl. UNHCR, *Mid-Year Trends 2023*, Copenhagen 2023, 4.7.12.20.26.

<sup>6</sup> Vgl. [www.frontex.europa.eu/media-centre/news/news-release/irregular-border-crossings-into-eu-so-far-this-year-highest-since-2016-hZ9xWZ](http://www.frontex.europa.eu/media-centre/news/news-release/irregular-border-crossings-into-eu-so-far-this-year-highest-since-2016-hZ9xWZ).

zwischen Januar und September 2023 2.418 Personen auf den drei Hauptmittelmeer-Routen ertrunken, rund ein Drittel mehr als im gesamten Vorjahr.<sup>7</sup> Hinter den statistischen Angaben verbergen sich die Einzelschicksale von Personen, die in den allermeisten Fällen unbekannt und deren Fluchtgründe unbeachtet bleiben. Migration und Flucht sind gefährliche Wagnisse, die für die Hoffnung auf das nackte Überleben oder auf bessere Lebensaussichten eingegangen werden.

## 2. Migration als biblisches Thema

Die Bibel thematisiert Migration in drei unterschiedlichen Hinsichten: 1. als handfeste Lebenserfahrung von Personen, Gruppen und Völkern, 2. als genuines Merkmal der jüdischen Fremdgesetzgebung und des biblischen Liebesgebots, sowie 3. als theologischer Topos jüdischer und christlicher Zukunfts- und Heilserwartung.

### 2.1 Migration, Vertreibung und Flucht als Lebenserfahrung

Ein theologisch-ethischer Blick auf Flucht, Asyl und Migration kommt nicht um die nüchterne Beobachtung herum, dass die biblischen Erzählungen Vertriebenen, Flüchtlingen und Asylsuchenden viel unmittelbarer auf den Leib geschrieben sind als den Kirchenmitgliedern der westlichen Welt. Viele biblische Texte setzen Fremdheits-, Vertreibungs-, Flucht- oder Exilerfahrungen voraus. Sie vermitteln ein präzises Bild davon, was es heisst, verfolgt, vertrieben, heimatlos oder unerwünscht zu sein. In der Bibel begegnen die wesentlichen Ursachen und Motive, die auch heute Menschen zu Migration und Flucht veranlassen:<sup>8</sup> 1. *Krieg*: die Flüchtlinge aus Moab finden in Juda Unterschlupf (Jes 15–16); 722 v. Chr. fliehen die Bewohner:innen des zerschlagenen Nordreichs Israel in den noch selbstständigen Süden (2Chr 30,25); nach der Eroberung Judas (701 v. Chr.) fliehen viele Israelit:innen nach Jerusalem. 2. *politische Gründe*: Die wachsende israelitische Migrant:innengruppe in Ägypten (Ex 1) und die Eltern von Jesus nach dessen Geburt (Mt 2,13–15) werden Opfer repressiver Staatsgewalt; Jerobeam flüchtet nach einem gescheiterten Aufstand nach Ägypten (1Kön 11,26–40); der Prophet Urija muss nach seiner Herrschaftskritik flüchten (Jer 26,20–23); die Jerusalemer Gemeinde wird Opfer der Verfolgung durch Saulus (Apg 8,1). 3. *wirtschaftliche Not*: Abraham und seine Familie migrieren wegen einer Hungersnot in Kanaan nach Ägypten (Gen 12,10–20), sein Sohn Isaak ins Philistergebiet (Gen 21,1–6) und dessen Sohn Jakob nach Ägypten (Gen 41,57); Elimelechs und Noomis Familien gehen von Bethlehem nach Moab und Noomi und Rut später zurück nach Bethlehem (Rut). 4. *familiäre Konflikte*: Rastlos und heimatlos ist das Lebensschicksal von Kain nach dem Brudermord (Gen 4,12); Jakob flieht vor Esau, nachdem er ihm das Erstgeburtsrecht abgekauft und vom blinden Vater den Segen erschlichen hat zu seinem Onkel Laban im Aramäerland (Gen 25–33).

---

<sup>7</sup> Vgl. [https://commission.europa.eu/strategy-and-policy/priorities-2019-2024/promoting-our-european-way-life/statistics-migration-europe\\_de#fl%C3%BCchtlinge-in-europa](https://commission.europa.eu/strategy-and-policy/priorities-2019-2024/promoting-our-european-way-life/statistics-migration-europe_de#fl%C3%BCchtlinge-in-europa).

<sup>8</sup> Vgl. Rainer Kessler, Grenzen der Übersetzbarkeit. Biblisches Fremdenethos und die modernen Herausforderungen der Migration: Marianne Heimbach-Steins (Hg.), Begrenzt verantwortlich? Sozialethische Positionen in der Flüchtlingskrise, Freiburg/Br. 2016, 82–93.

Bereits die Menschen der Bibel waren mit rigiden und gewalttätigen Grenzregimes konfrontiert. Nach der kriegerischen Auseinandersetzung zwischen den Geschwistersippen wollen die siegreichen Gileaditer die unterlegenen Ephraimiten daran hindern, über den Jordan auf ihr Gebiet zu flüchten. Aber wie können die Sieger die Verlierer identifizieren? Sie waren von gleicher Herkunft und deshalb kaum zu unterscheiden. «Und wenn ein Flüchtling von den Efraimiten sprach: Ich will hinüber!, sagten die Männer des Gilead zu ihm: Bist du Efraimit? Sagte er dann: Nein!, so sagten sie zu ihm: Sag Schibbolet. Sagte er dann Sibbolet, weil er es nicht so aussprechen konnte, ergriffen sie ihn und machten ihn nieder an den Furten des Jordan. So fielen zu jener Zeit von Efraim Zweiundvierzigtausend.» (Ri 12,5f.) Der Dialekt verriet sie: Die Ephraimiten sprachen das Wort «Getreideähre» anders aus als die Gileaditer. Die Dialektprüfung anhand des Wortes *schibbolet* wurde im digitalen Zeitalter kurioserweise zum Titel für Passwort basierte Authentifizierungsverfahren.<sup>9</sup>

Gleichzeitig gibt es eine sehr alte griechische und jüdische Asyltradition. «Wer einen Menschen schlägt, so dass er stirbt, muss getötet werden. Hat er ihm aber nicht nachgestellt, sondern hat Gott es seiner Hand zustossen lassen, so will ich dir eine Stätte bestimmen, wohin er fliehen kann.» (Ex 21,12f.) «Der *asylos topos* ist ein Ort, von dem man Personen oder Sachen nicht wegführen (*sylan*) darf, da sie sich hier im Bann- und Schutzkreis des Heiligen befinden.»<sup>10</sup> Die Asyltradition wird seit dem 4. Jahrhundert von der christlichen Kirche übernommen und zu einem differenzierten kirchlichen Asylrecht ausdifferenziert. Viel weiter geht die Frage des jüdischen Philosophen Emmanuel Levinas in seiner Talmud-Lesung über die jüdische Asyltradition: «Sind die Städte, in denen wir uns aufhalten, ist der Schutz, den wir legitimerweise aufgrund unserer subjektiven Unschuld in unserer liberalen Gesellschaft [...] geniessen, nicht in Wirklichkeit der Schutz einer halben Schuld, die zwar Unschuld ist, aber eben auch wieder Schuld – sind unsere Städte da nicht auch Asylstädte, Städte von Exilierten?»<sup>11</sup>

## 2.2 Der Umgang mit Fremden

Die Menschen im Ersten Testament sind viel stärker mit ihrer eigenen Fremdheit konfrontiert als mit Fremden unter ihnen. Umso bemerkenswerter ist deshalb eine im Vergleich einzigartige rechtliche und moralische Normierung des Umgangs mit fremden Menschen. Sie stehen unter dem Eindruck der eigenen Geschichte: «Ich bin der Herr, dein Gott, der dich herausgeführt hat aus dem Land Ägypten, aus einem Sklavenhaus.» (Ex 20,2). Die eigenen Verfolgungs-, Flucht- und Migrationserfahrungen haben nicht nur eine identitätsstiftende, sondern auch normierende Funktion. Die wachgehaltene Erinnerung an die eigene Existenz in der Fremde liefert die Begründung für den geforderten Umgang mit den fremden Personen unter ihnen.

---

<sup>9</sup> Vgl. Passwörter über Leben und Tod. Anregungen der drei Landeskirchen der Römisch-katholischen, Evangelisch-reformierten und Christkatholischen Kirche in der Schweiz für den Gottesdienst zum Menschenrechtstag 2017; Marianne Heimbach-Steins, Grenzverläufe gesellschaftlicher Gerechtigkeit. Migration – Zugehörigkeit – Beteiligung, Paderborn 2016, 17–20.

<sup>10</sup> Lienemann, Migrationen, a.a.O.

<sup>11</sup> Emmanuel Levinas, Jenseits des Buchstabens. Bd. 1: Talmud-Lesungen (1982), Frankfurt/M. 1996, 60.

«Für den «Fremden» im Sinn des Flüchtlings oder Migranten hat das Hebräische die Vokabel *ger*. Als Fremder oder Fremde lebt man «an einem Ort, dem man nicht ursprünglich zugehört.»<sup>12</sup> Die häufigsten Gründe für die Einwanderung in Israel sind: Hungersnot (Gen 12,10; 1Kön 17,20; Rut 1,1 u. a.), Krieg («Sam 4,3; Jes 16,4; Jer 42,15.17.22 u. a.) und Flucht vor Armut und Strafverfolgung (Ex 2,12). Im Bundesbuch (Ex 22,20; 23,9) begegnen die Fremden als besonders schützenswerte Mitglieder der israelitischen Gesellschaft, weil sie durch «ihre Stellung als Minderheit und die mangelnde Partizipation an den politischen und juristischen Herrschaftsstrukturen» in besonderer Weise dem Risiko «von Missbrauch und Ausbeutung» ausgesetzt sind.<sup>13</sup> Die Missachtung der Schutzbestimmungen für Fremde wird als Sünde deklariert, gegen die die geschädigte Person JHWH anrufen kann (Dtn 24,14f.). «In dem Grad, in dem der *ger* als eine zu den Gruppen von sozial Schwachen gehörende Person erscheint, wird er vom Gesetz beschützt. Der *ger* profitiert von vielen der gleichen Massnahmen, die darauf abzielen, das Wohlergehen von potenziell schwachen Gliedern der israelitischen Gesellschaft zu schützen und zu fördern, besonders der Witwen und Waisen (und manchmal auch der Leviten). Das schliesst aber nicht die volle gesetzliche Gleichstellung mit gebürtigen Israeliten ein, besonders in dem Sinn, dass er nicht als selbständiges Rechtssubjekt auftreten und nicht Land erwerben kann. Was den Bereich der Religion angeht, ist es dem *ger* untersagt, sichtbar abweichende Formen des Gottesdienstes zu praktizieren, und er ist verpflichtet, die grundlegenden Regeln der JHWH-Religion zu respektieren. Es wird ihm darüber hinaus die Möglichkeit eröffnet, aktiv am israelitischen Kult teilzunehmen; das ist aber eine Wahl, keine zwingende Verpflichtung.»<sup>14</sup>

Davon unterschieden ist die Personengruppe der «Ausländer» *nokri/nokriah*. Der hebräische Ausdruck begegnet – im Gegensatz zum Terminus *ger* – auch in weiblicher Form (Rut 2,10; Esra 10,2–18.44; Neh 13,27). Ein *nokri* kommt nach Israel «nicht mit dem Ziel der dauerhaften Niederlassung [...], sondern um zeitlich begrenzt dort zu verweilen, typischerweise als eine in Handel involvierte Person. Er verbleibt emotional, kulturell und religiös in einer gewissen Distanz zu Israel.»<sup>15</sup> Ein *nokri* profitiert nicht vom Schuldenerlass im Sabbatjahr (Dtn 15,3), dafür darf er – im Gegensatz zu den Israeliten – Zinsen auf Darlehn erheben (Dtn 23,20f.).

Die differenzierten Bestimmungen zum Umgang mit fremden Personen im eigenen Land münden in die allgemeinen moralischen Forderungen: «Denn der Herr, euer Gott, ist der Gott der Götter und der Herr der Herren, der grosse, starke und furchtbare Gott, der kein Ansehen der Person kennt und keine Bestechung annimmt, der der Waise und der Witwe Recht verschafft und den Fremden liebt, so dass er ihm Brot und Kleidung gibt. Auch ihr sollt den Fremden lieben; denn ihr

---

<sup>12</sup> Kessler, Grenzen, 83; vgl. zum Folgenden auch Markus Zehnder, Fremder (AT). WiBiLex 2009: <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/18557/>; ders., Bibel und Migration. Eine kritische und empirische Neubewertung, Berlin 2023; ders., Umgang mit Fremden in Israel und Assyrien: Ein Beitrag zur Anthropologie des «Fremden» im Licht antiker Quellen, Stuttgart 2005; Hans-Peter Mathys, Liebe deinen Nächsten wie dich selbst: Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18), 2., durchges. u. erg. Aufl., Fribourg, Göttingen 1990, 40–45.

<sup>13</sup> Zehnder, Fremder, 4.

<sup>14</sup> Zehnder, Bibel, 37.

<sup>15</sup> Zehnder, Bibel, 40.

seid selbst Fremde gewesen im Land Ägypten.» (Dtn 10,17–19) Und am Ende der Sinaioffenbarung wird präzisiert: «Und wenn ein Fremder bei dir lebt in eurem Land, sollt ihr ihn nicht bedrängen. Wie ein Einheimischer soll euch der Fremde gelten, der bei euch lebt. Und du sollst ihn lieben wie dich selbst, denn ihr seid selbst Fremde gewesen im Land Ägypten. Ich bin der Herr, euer Gott» (Lev 19,33f.; vgl. Lev 19,18). Das sind die einzigen alttestamentlichen Bibelstellen, in denen die Liebe gegenüber einer Bevölkerungsgruppe und nicht nur im Blick auf eine einzelne Person gefordert wird.<sup>16</sup> Für ein modernes Politikverständnis befremdlich, gehört «Liebe» zur altorientalischen politischen Terminologie.<sup>17</sup> Es geht nicht nur um ein Gefühl, sondern um eine starke loyale Praxis zwischen vertraglich verbundenen Herrschenden. Das Liebesgebot wird, über die geschwisterliche Nächstenliebe (Lev 19,18) hinausgehend, auf Personen ausgedehnt, die als Fremde im Land leben (Lev 19,34).<sup>18</sup> Hans-Peter Mathys resümiert: «Das gleiche Mass an Liebe, das Asarhaddon von seinen Vasallen erwartet, das gleich grosse Mass an Liebe, das Jonathan David schenkt, muss der Israelit seinem Nächsten erweisen.»<sup>19</sup>

Das jüdische Nächstenliebe-Gebot weist aber zwei Einschränkungen auf: Es gilt einerseits nur den Fremden, die sich dauerhaft im Land aufhalten, und es begrenzt die Feindesliebe auf die eigene Volksgruppe (Lev 19,17f.). Weiter geht die Universalisierung der Feindesliebe in der Bergpredigt (Mt 5,44) bzw. Feldrede Jesu (Lk 6,27f.35). Das Gebot gründet im Vergeltungsverbot und in der Forderung nach Gewaltverzicht (Mt 5,39–42; Lk 6,27–30). «Jesus nimmt das Liebesgebot aus dem Alten Testament auf. Aber er deutet es absolut und weitet es universal aus. Feindesliebe erscheint bei ihm als der Ernstfall der Liebe, die grundsätzlich das Verhältnis zu allen Mitmenschen bestimmen soll.»<sup>20</sup> Die Aufnahme der Gebote bei Matthäus und Lukas unterscheidet sich dagegen grundsätzlich nicht von der Praxis der Feindesliebe in Lev 19. «Was dort der nichtjüdische Fremde war, ist hier der Aussenfeind der Christengruppe. Die Adressaten beider Evangelien sind bereits mehr oder weniger etablierte Gemeinden. Matthäus und Lukas sind deshalb an den konkreten Schritten der Liebe orientiert.»<sup>21</sup> Sie bilden auch den Ursprung einer Deutungsgeschichte, die Ulrich Luz der gesamten Theologie- und Kirchengeschichte attestiert hat: «Die Neigung, das Gebot zu mildern, zieht sich durch die ganze Auslegungsgeschichte.»<sup>22</sup>

### 2.3 Zukunftshoffnung und Ziel des Glaubens

Die bisherigen Bemerkungen über Migration, die eigene Fremdheit und die Fremdheit der anderen entspringen der eigenen Erfahrungswelt und sind rechtlich bzw. moralisch motiviert. Nicht

---

<sup>16</sup> Vgl. Mathys, Nächsten, 12.

<sup>17</sup> Vgl. Mathys, Nächsten, 20–28; Matthias Köckert, Nächstenliebe – Fremdenliebe – Feindesliebe: Markus Witte/Tanja Pilger (Hg.), Mazer tov. Interdisziplinäre Beiträge zum Verhältnis von Christentum und Judentum, Leipzig 2012, 31–53 (35f.).

<sup>18</sup> Vgl. Köckert, Nächstenliebe, 43–46.

<sup>19</sup> Mathys, Nächsten, 28.

<sup>20</sup> Köckert, Nächstenliebe, 53.

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> Ulrich Luz, Das Evangelium nach Matthäus. 1. Teilband: Mt 1–7, EKK I/1, Neukirchen-Vluyn <sup>5</sup>2002, 411.

unabhängig, aber unterschieden davon stehen theologische Vorstellungen von Heimatverlust und Heimatsuche, Migration und Heimkehr. Aus schöpfungstheologischer Sicht ist alles Existierende im Paradies zuhause und die geradezu kosmische Katastrophe besteht in dem unwiderruflichen Heimatverlust durch den Sündenfall. Es gibt keinen Weg zurück, sondern nur mühevoll um Wege in der Geschichte oder durch die Geschichte hindurch.

Im Ersten Testament wird der Ausdruck *ger* an vier Stellen auf den menschlichen Status bezogen.<sup>23</sup> Einerseits geht es um die menschliche Deplatziertheit in der Welt: «Ein Fremder bin ich auf Erden» (Ps 119,19) betet der Psalmist und David bekennt: «Denn vor dir sind wir Fremde und Beisassen, wie alle unsere Vorfahren. Unsere Tage auf Erden sind wie ein Schatten, und es gibt keine Hoffnung.» (1Chr 29,15). Andererseits regelt das jüdische Gesetz die Veräusserung von Land gemäss der Forderung JHWHs: «Das Land aber darf nicht für immer verkauft werden, denn das Land gehört mir, und ihr seid Fremde und Beisassen bei mir.» (Lev 25,23). Die Menschheit ist am falschen Ort und wo sie heimisch wird, indem sie sich Land aneignet, nimmt sie in Besitz, was ihr nicht gehört. Dem theologischen Programm korrespondiert die Geschichte des Volkes Israels nach dem Ende des Königtums, der Deportation ins babylonische Exil, der Zerstörung Jerusalems und des Tempels. Auf welche Zukunft sollte das Gottesvolk setzen? Sollten sich die Deportierten mit dem Exil als einer Art neuer Heimat arrangieren oder sollten der schmerzliche Gedanke an den Heimatverlust und die fast unglaubliche Hoffnung auf Heimkehr wachgehalten werden? In dieser Zeit beginnt die schriftliche Sammlung, Ordnung und Kodifizierung der bis dahin zumeist mündlich weitergegebenen Erinnerungen, aus der eine tragende Erinnerungskultur entsteht. Heimat wird eine transportable Kategorie für unterwegs und in der Fremde. Aus dem *Gott des Landes Israel* wird im Exil der *Gott des Volkes Israel*. Galt zuvor «die Formel [...]: «Wo meine Heimat ist, da ist auch mein Gott», so fängt jetzt in Israels Exil eine geistige Bewegung und eine Hoffnung an, die die Formel umkehrt: «Wo mein Gott ist, da ist auch meine Heimat.»<sup>24</sup> Die jüdische Kulturwissenschaftlerin Liliana Ruth Feierstein resümiert: «[D]as Buch war immer das eigentliche Vaterland».<sup>25</sup>

Das im Judentum angelegte futurische Heimatverständnis, das in der Treue zur Geschichte des Gottesvolkes der Zeit verbunden bleibt, wird im Christentum radikalisiert, indem das Ziel mit dem Ende der Zeit zusammenfällt. Die Heimat (*politeuma*) der christlichen Gemeinde ist die himmlische *polis* Jerusalem (Hebr 13,14; Apk 21). «[D]enn wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern die zukünftige suchen wir» (Hebr 13,14). Weil Heimat nach christlichem Verständnis in die Zeit hineinragt, aber jenseits der Zeit liegt, kann die irdische Existenz nur eine fremde, befremdliche und verfremdete sein. In der Zeit ist die christliche Heimat eine hybride Kategorie. «Wenn unser irdisches Haus, das Zelt, abgebrochen wird, dann haben wir eine Wohnstatt bei Gott, ein

---

<sup>23</sup> Vgl. Zehnder, Bibel, 80.

<sup>24</sup> Reiner Strunk, Wo Gott ist, das ist Heimat. Israels Hoffnung in Exil und Diaspora: Deutsches Pfarrblatt 11/2011, 3.

<sup>25</sup> Liliana Ruth Feierstein, From the Other Side of the River. Borders in Jewish Culture and History: Christoph Kleinschmidt/Christine Hewel (Hg.), Topographien der Grenze. Verortungen einer kulturellen, politischen und ästhetischen Kategorie, Würzburg 2011, 107–115 (108): «In the dialectic of Diaspora and displacement, exile and domicile, the book was always the common fatherland.»

nicht von Menschenhand gemachtes, unvergängliches Haus im Himmel» (2Kor 5,1). Der Apostel Paulus bietet eine präzise Beschreibung der christlichen Doppelbürger:innenschaft:<sup>26</sup> Christ:innen sind «in der Welt» (Joh 17,11), aber «nicht von der Welt» (Joh 17,14). Folgerichtig adressiert der Verfasser des Ersten Petrusbriefs sein Schreiben «an die Auserwählten, die als Fremdlinge in der Diaspora leben» (1Petr 1,1). Der Ausdruck «Fremdlinge» (griech. *paroikoi*) dient hier als «zentrale [...] Selbstbezeichnung» der christlichen Gemeinschaft. Darin spiegeln sich einerseits die «negativen Erfahrungen von Nicht-Identität» in der damaligen Gesellschaft wider und andererseits das eschatologische Bewusstsein von der Nicht-Identität mit dieser Welt überhaupt.<sup>27</sup>

### 3. Genfer Migrationstheologie

Was diese Glaubensperspektive für die Migrationspolitik bedeutet, lässt sich exemplarisch an dem französischen Glaubensflüchtling und Genfer Reformator Johannes Calvin studieren, dessen einzigartige Migrationstheologie bezeichnenderweise erst in den letzten Jahrzehnten zur Kenntnis genommen wurde. Aufgrund der Hugenottenverfolgung in Frankreich waren zwischen 1535 und 1562 ca. 15.000 Glaubensflüchtlinge nach Genf gekommen, sodass sich die Einwohnerzahl der Stadt praktisch verdoppelt hatte. «Soziale Spannungen, Wohnungsnot und Konkurrenz im Geschäftsleben waren die Folge. Hinzu kam die Verteuerung von Lebensmitteln, die durch – gegen Genf gerichtete – Strafzölle verschärft wurde. Zusammen mit dem Genfer Rat versuchte Calvin, die Spannungen in der Stadt einzudämmen. [...] Die Kirchen verbesserten das Diakoniewesen, und Calvin setzte sich dafür ein, dass Fremde eingebürgert wurden und damit auch das Wahlrecht erhielten. Trotzdem (oder gerade deswegen) führte die starke Zuwanderung bei den Genfern zu einer offenen Fremdenfeindlichkeit, die auch vor Calvin selbst nicht haltmachte.»<sup>28</sup>

Der Reformator betrachtete Genf als Asylstadt, aus der er zwischenzeitlich nach Strassburg fliehen musste, und deren Bürgerrechte er erst wenige Jahre vor seinem Tod erhielt. Deshalb identifizierte er sich mit David im Exil: «aus seinem Vaterland verbannt, seiner Frau beraubt, getrennt von seiner Familie und ohne finanzielle Mittel»<sup>29</sup> verstand sich Calvin als «exilierter Prophet für

---

<sup>26</sup> Vgl. Christoph Niemand, Von fremden Göttern und Menschen. Erfahrungen des Fremdseins in der Bibel: Severin J. Lederhilger (Hg.), Auch Gott ist ein Fremder. Fremdsein – Toleranz – Solidarität, Frankfurt/M. 2012, 23–38 (37).

<sup>27</sup> Reinhard Feldmeier, Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief, Tübingen, 1992, zit. n. Arnulf von Scheliha, Migration in ethisch-religiöser Reflexion. Theologiegeschichtliche und ethische Erwägungen zu einem aktuellen Thema: ZThK 113/2016, 78–98 (93); zum Heimatverständnis in 1Petr vgl. insgesamt Obermann, Land (Anm. 12), 271–285.

<sup>28</sup> Achim Detmers, Calvins ›Flüchtlingstheologie‹ in seinem Kommentar zu den Büchern Exodus bis Deuteronomium von 1563: ders./Sabine Dressler (Hg.), Fremde(s) aushalten. Migration und Aggression in Europa, Solingen 2016, 15-37: <https://www.reformiert-info.de/daten/File/Upload/doc-15146-1.pdf>, 4.

<sup>29</sup> Hans J. Selderhuis, Singende Asylanten. Calvins Theologie der Psalmen: ders. (Hg.), Johannes Calvin. Neue Wege der Forschung, Darmstadt 2010, 65–83 (77).

die Exilierten».<sup>30</sup> In einer Predigt zum jüdischen Laubhüttenfest stellt er die Kirchengemeinde als Reisegruppe dar: Gott lässt seine Gemeinde zwar in der Welt leben, er will aber nicht, «dass wir uns hier einnisten, uns von ihr einfangen lassen, um uns hier unten einen dauerhaften Ruheort zu schaffen, sondern dass wir nach oben streben und hier wie Vögel auf dem Zweige sind».<sup>31</sup> Wie kein anderer Reformator hat Calvin die christliche Kirche mit dem wandernden Gottesvolk im Ersten Testament identifiziert. Deshalb überträgt er die jüdische Erinnerung an die eigene Flucht- und Migrationsgeschichte auf die christliche Kirche und leitet daraus die Verbindlichkeit der alttestamentlichen Bestimmungen für die eigenen migrationspolitischen Forderungen ab.

Im Zentrum seiner Auslegung von Lev 19,33f. stehen die Schutzpflichten gegenüber Verfolgten und das Fremdliebegebot: «Wenn ihnen Gott aber die Fremden nicht minder wie die Stammverwandten ans Herz legt, müssen sie einsehen, dass sie Recht und Billigkeit immer und gegen jedermann walten lassen sollen. Es hat auch seinen guten Grund, dass Gott dem Fremdling, der etwa unterdrückt würde, seinen ganz besonderen Schutz zusagt. Sind doch Leute, die sonst im Lande keinen Freund haben, der Unterdrückung und Gewalttat seitens gottloser Menschen in ganz besonderem Masse ausgesetzt. [...] Endlich ist sehr bemerkenswert, dass es von dem Fremdling heisst: du *sollst ihn lieben, wie dich selbst*. Dadurch wird klar, dass der Begriff des Nächsten nicht auf Stammesgenossen oder Blutsverwandte beschränkt werden darf. Er umfasst das ganze Menschengeschlecht».<sup>32</sup>

In seiner Auslegung von Dtn 10,17 fordert Calvin, ausschliesslich auf die Notlage und nicht auf die Identität der notleitenden Person zu schauen: «Dass man <die Person ansieht>, bedeutet also, dass man für sein Urteil Dinge in Betracht zieht, die sachlich gar nicht in Betracht kommen sollten. Recht und Wahrheit kann aber nur die Herrschaft behalten, wenn man unbefangen die Sache selbst sprechen lässt.»<sup>33</sup>

Schliesslich diskutiert der Genfer Reformator in seiner Auslegung der Sklavengesetzgebung von Dtn 23,15f. die aktuelle Frage nach Rückführungen und Ausschaffungen: Gott «legt einfach seinem Volke ein menschenfreundliches Verfahren ans Herz: wenn man weiss, dass der betreffende Herr ein Schinder ist, soll man nicht durch Auslieferung des entlaufenen Sklaven sein wütendes Gebaren noch unterstützen. Unser Gesetz untersagt eine gewaltsame Mithilfe zu solchem Zweck: Gott billigt dem Elenden den Schutz zu, dass er seine Unschuld vor einem ordentlichen Gericht verteidigen darf.»<sup>34</sup>

In seiner Auslegung der jüdischen Gesetzestexte entfaltet der Genfer Reformator die Migrationspolitik als biblisch-theologisches Thema mit ethischen Konsequenzen. Seine

---

<sup>30</sup> Barbara Pitkin, Exil im Spiegel der Geschichte. Calvins Jesajakommentar: Irene Dingel/Hermann J. Selderhuis (Hg.), Calvin und Calvinismus. Europäische Perspektiven, Göttingen 2011, 215–228 (226).

<sup>31</sup> Johannes Calvin, Predigt über Deuteronomium 16,13–17: ders., Predigten über das Deuteronomium und den 1. Timotheusbrief (1555–1556). Eine Auswahl, Calvin-Studienausgabe 7, Neukirchen-Vluyn, 2009, 81–95 (89f.).

<sup>32</sup> Johannes Calvin, Auslegung der Heiligen Schrift in deutscher Übersetzung, Bd. 2: 2.–5. Buch Mose, 1. Hälfte, Neukirchen o. J., 675.

<sup>33</sup> Calvin, Auslegung, 676.

<sup>34</sup> Calvin, Auslegung, 639.



migrationstheologischen Überlegungen finden nicht im luftleeren theoretischen Raum statt, sondern vor dem Hintergrund seiner eigenen Flüchtlingserfahrungen und im Angesicht der enormen migrationspolitischen Herausforderungen der Stadt Genf. Calvins Migrationstheologie gründet in einem fundamentalen Perspektivenwechsel, der dem Genfer Reformator lebensgeschichtlich so selbstverständlich war, wie er heutigen schweizerischen Kirchenmitgliedern biographisch fremd erscheinen muss. Vier Aspekte kennzeichnen seine Umkehrung der Sichtweise: 1. die Erinnerung an die Migrationsexistenz als das *bleibende Merkmal* des Gottesvolks und der Kirche; 2. eine Perspektive auf die Flüchtlinge, Migrierenden und Asylsuchenden, in der die Kirche ihre eigene Existenzweise als wanderndes Gottesvolk erkennt; 3. die Einsicht, dass es aus kirchlicher Sicht viel weniger um die *Integration von Fremden* als um die *Desintegration des Eigenen*, gewissermassen um eine kirchliche «Entheimatlichung» geht und 4. das Verständnis der christlichen Existenz als einem hybriden Übergangszustand *in der Welt*, aber nicht *von der Welt* (vgl. Joh 17,11.14).

#### 4. Migrationsethische Konsequenzen

An die biblischen und reformationstheologischen Hinweise möchte ich abschliessend – als eine Art vorläufiges Resümee – sechs migrationsethische Überlegungen thesenhaft anheften:

1. Dort wo in der Bibel dezidiert von Migration, Flucht und Vertreibung die Rede ist, geht es immer um konkrete Migrations-, Flucht- und Vertreibungserfahrungen oder um die Erinnerung an die eigenen Migrations-, Flucht- und Vertreibungsgeschichte. Das gilt genauso für Calvins Migrationstheologie, die nicht von seiner eigenen Biografie und den Verhältnissen in Genf zu seiner Zeit abgelöst werden kann. Die eigenen Lebensgeschichten eröffnen einen Zugang, der den weitaus meisten von uns verschlossen ist: die Reziprozität der Migrations-, Flucht- und Vertreibungserfahrungen. Das hat drei Konsequenzen: 1. Die Israeliten und Calvin hatten am eigenen Leib erlebt, was es bedeutet, die Heimat verlassen, flüchten zu müssen oder vertrieben zu werden. 2. Deshalb waren die Eingewanderten und Flüchtlinge für sie «people like us», zwar fremde Personen, die aber mit den Einheimischen eine fundamentale Erfahrung teilten. 3. Die Einheimischen hatten eine genaue Vorstellung davon, was sie von den Fremden erwarten konnten, weil sie oder ihre Vorfahren selbst in der Fremde gelebt hatten. Daraus folgte kein Solidaritätsautomatismus, der ein dezidiertes israelitisches Fremdenrecht überflüssig gemacht hätte. Umso bemerkenswerter ist aber, dass mit der identitätsstiftenden Erinnerung an die eigene Migrations-, Flucht- und Vertreibungsgeschichte ausdrücklich der rechtmässige Umgang mit den Eingewanderten und Fremden begründet wird.

2. Das israelitische Fremdenrecht und die Auslegung Calvins enthält fünf Kernelemente: 1. die rechtlich relevante Unterscheidung zwischen dauerhaft eingewanderten Migrant:innen und zeitlich begrenzt im Land verweilenden Ausländer:innen; 2. der oberste Grundsatz der Schutzpflicht, die ein hohes Rechtsgut darstellt und der eine Abschiebung verbietet; 3. die Gleichheit bei den fundamentalen Rechten, einschliesslich des Rechts auf gerichtliche Klärung; 4. der Verzicht auf völlige Anpassung besonders in religiösen und kultischen Belangen; 5. die parallele Nennung der bedürftigen Gruppen der Fremden, Witwen und Waisen, die kein Konkurrenzverhältnis, sondern die gleiche Aufmerksamkeit und Unterstützungswürdigkeit begründet.

3. Die durchgehend profilierten Analogien zwischen der Lebenssituation der Einheimischen und derjenigen der Fremden haben eine bedeutende sozialkohäsive Pointe: Die Aufmerksamkeit für und die Gleichgültigkeit gegenüber den Fremden schlägt unmittelbar auf die eigene Lebenswelt zurück. Wenn wir im Umgang gegenüber verfolgten, geflüchteten und asylsuchenden Personen gegen unsere eigenen grundlegenden moralischen Überzeugungen handeln, verlieren sie *für uns* zwangsläufig ihren verbindlichen und verbindenden Charakter. Wie viel Vertrauen verdienen ein Staat und eine Gesellschaft, die gegenüber Unwillkommenen ihre rechtlichen und moralischen Grundsätze willkürlich zu ändern oder aufzugeben bereit sind? Wer kann heute sicher von sich behaupten, dass sie oder er nicht schon morgen eine Person sein könnte, die in der Gesellschaft nicht mehr willkommen ist? Die geteilten moralischen Überzeugungen verlieren ihre vertrauensstiftende Kraft, sobald sie auf das Niveau zufälliger Wertungen herabsinken. Man kann anderen nichts verweigern, ohne es für sich selbst zu riskieren.

4. Unsere Gegenwart ist nicht die Gegenwart der Menschen der Bibel und der Reformation. Die Einheimischen von heute sind nicht die Einheimischen von damals und auch die Flüchtlinge, Verfolgten und Migrant:innen von heute haben häufig nichts mehr gemeinsam mit den Fremden von damals. Einheimische und Fremde sind durch universale Menschen- und Völkerrechte als eine Rechtsgemeinschaft miteinander verbunden. Das ist zweifellos ein enormer Fortschritt, aber er hat seinen Preis. Denn die Statuierung formaler Anspruchsrechte setzt faktisch das moralische Reziprozitätsprinzip ausser Kraft, das dem israelitischen Fremdenrecht und Calvins Bibelauslegung zugrunde liegt. Damit wird einem Zerrbild Vorschub geleistet, bei dem Rechtsansprüche und Rechtspflichten nicht mehr in jeder Person vereint sind, sondern als Interessen antagonistischer Lobbygruppen aufeinandertreffen. Symptomatisch zeigt sich die Verschiebung darin, dass die Fremden, Witwen und Waisen von heute nicht mehr gemeinsam auftreten, sondern als Interessengruppen konkurrenzieren. Das gemeinschaftliche «Wir», auf das die Gesetzgebung des Volkes Israels und Calvins Migrationstheologie setzen, löst sich auf in zahllose «Ihr» partikularer Opfergruppen. Die Entwicklung macht auch vor den Flüchtlingen und Migrant:innen nicht halt, deren Hoffnungen und Risiken längst in lukrativen Geschäftsmodellen ökonomisch gerechnet werden. «Money makes the world go around» – das klingt nicht nur zynisch, das ist die blanke zynische Realität. In der liberalen Welt des *homo oeconomicus* hat jede Person die Freiheit, ihr Glück zu versuchen, solange davon nicht die Freiheiten aller anderen Personen beeinträchtigt werden. Zur strukturellen Ungerechtigkeit wird das Marktprinzip, wenn die Zahlungsfähigkeit darüber entscheidet, ob eine Person überhaupt flüchten und ihre Schutzbedürftigkeit geltend machen kann, und wenn sich die staatlichen Schutzpflichten auf solche Personen beschränken, die robust genug sind und über genügend Ressourcen verfügen, um es in diese Länder zu schaffen.

5. Die aktuellen Flucht- und Migrationsbewegungen sind auch die Folgen einer prekären internationalen Menschenrechtspolitik. Die ursprüngliche Idee der Menschenrechte, dass jede Person an jedem Ort in der Welt über die gleichen fundamentalen Schutz-, Persönlichkeits- und Freiheitsrechte verfügt, wird zu einem Inselphänomen, bei dem die Menschen an den Orten Zuflucht suchen, wo die Menschenrechte gelten. Die Situation entspricht ungefähr dem Szenario, in dem Gerichte nicht mehr für Recht in Staat und Gesellschaft sorgen können, sodass das Gerichtsgelände zum einzigen Ort für die Gesellschaftsmitglieder wird, wo das Recht noch gilt. Zugegeben, das Missverhältnis zwischen denjenigen, die Rechte in Anspruch nehmen, und denjenigen, die

für das Recht sorgen, lässt sich aus einer privilegierten Position im funktionierenden Rechtsstaat ohne Risiken problematisieren. Das ändert aber nichts an der Tatsache, dass Rechte nur so lange Schutz bieten und in Anspruch genommen werden können, wie für ihre Geltung aktiv eingetreten wird. Beides lässt sich grundsätzlich nicht delegieren. Der Anspruch der Menschenrechte, für jede Person zu gelten, egal wo sie sich aufhält, muss an jedem Ort durchgesetzt werden. Die Menschenrechte können keine menschenwürdigen und gerechten Verhältnisse hervorbringen. Sie bilden lediglich den Massstab, an dem sich Staaten und Gesellschaften beim Aufbau und bei der Durchsetzung menschenwürdiger und gerechter Ordnungen ausrichten können und sollten. Den Aufstieg der Menschenrechte verdankt die Menschheit in der Vergangenheit besonders den Personen und Gruppen, die Opfer von menschenunwürdiger Behandlung wurden und nicht denjenigen, die Menschenrechtsverletzungen begangen, toleriert, ignoriert oder stillschweigend davon profitiert haben.

6. Von anderen erwarten dürfen wir nur, was sie auch von uns erwarten können. Das ist die Kehrseite der Reziprozitätsmoral des israelitischen Fremdenrechts und der Migrationstheologie Calvins. Beide Traditionen schärfen ein, dass die Aufmerksamkeit für die Not der anderen mit der Einsicht in die eigene Not korreliert. Aber wie soll das möglich sein, wenn unser Überfluss und unsere Freiheit uns den Mangel und die Unfreiheit der anderen so abgrundtief fremd machen? Das Volk Israel und Calvin konnten die Frage mit ihren Erinnerungen daran beantworten, was sie selbst erlebt hatten. Wir müssen vermutlich etwas länger im Gedächtnis kramen, um uns daran zu erinnern, dass wir Fremde sind in der Welt und hier keine bleibende Stadt haben. Was geschieht und was könnte passieren, wenn wir uns als Christ:innen und als Kirche ernsthaft daran erinnern würden?

---

Zürich, 10.01.2023

frank.mathwig@evref.ch