

Dominik Farrenberg / Nadia Kutscher

Welche Verantwortung, welche Gesinnung?

Eine Replik auf Konrad Otts Essay „Zuwanderung und Moral“

Zusammenfassung

Der Umwelt- und Diskursethiker Konrad Ott bietet in seinem Essay „Zuwanderung und Moral“ (2016) zwei Horizonte an, die in unterschiedlicher Weise aktuelle Fragen von Flucht und Migration als ethische Frage diskutieren. Ausgehend von der auf Max Weber zurückgehenden Unterscheidung zwischen Gesinnungs- und Verantwortungsethik (vgl. Weber 1968, 57) stellt Konrad Ott diese beiden Ethiken diametral einander gegenüber und konstruiert auf diese Weise zwei sehr verschiedene Angebote für eine ethische Orientierung in der aktuellen Debatte und Situation. Dabei skizziert er die Gesinnungsethik als den Wertmaßstab derjenigen, die sich solidarisch mit den geflüchteten Menschen zeigen und teilweise offene Grenzen befürworten. Im Gegensatz hierzu positioniert er die Verantwortungsethik *in toto* als moralische Richtschnur für diejenigen, die dafür plädieren, die Grenzen in den überwiegenden Fällen geschlossen zu halten und der Aufnahme von geflüchteten Menschen nur in gut geprüften Ausnahmefällen zuzustimmen. Diese schematische und hierdurch nicht nur verkürzende, sondern auch problematische Gegenüberstellung von Gesinnungs- und Verantwortungsethik wird im vorliegenden Beitrag, im Sinne einer Antwort auf den Essay Konrad Otts, kritisch diskutiert. Hierbei wird der Standpunkt vertreten, dass beide Ethiken zunächst einmal inhaltlich als neutral anzusehen sind, bevor sie für eine bestimmte, immer schon notwendigerweise auch politische Position in Dienst genommen werden. Demnach ist dann bei einer sozialetischen Betrachtungsweise eher zu fragen, *welche* Gesinnung bzw. *welche* Verantwortung *wem gegenüber* im Kontext welcher gesellschaftlichen Diskurse anvisiert ist.

Abstract

In his essay “Migration and Morality”, the environmental ethicist and discourse theorist Konrad Ott offers two frameworks for an ethical understanding of the situation of refugees and migrants. Based on Weber’s distinction of an ethic of conviction and an ethic of responsibility, Ott contrasts these two approaches and thus construes two very different theoretical frameworks for the ethical dimension of the current debate and situation. He sketches an ethic of conviction as the framework for those who show solidarity with refugees and demand (partially) open borders. The opposing framework is an ethic of responsibility for those who demand mostly closed borders and want to restrict the admission of refugees to a few well-vetted, exceptional cases. This heavily schematic, simplistic, and thus problematic contrasting of an ethic of conviction and an ethic of responsibility will be critically discussed in this contribution, in the spirit of a reply to Ott’s essay. Starting point for this discussion is the assumption that both ethics are, in terms of their content, neutral, before they are appropriated by a particular (necessarily) political position. From the perspective of social ethics, we should rather ask which conviction or which responsibility toward whom in which particular social contexts is at stake.

Angesichts der großen Zahl an geflüchteten Menschen, die Europa und insbesondere auch Deutschland aufsuchen und um Aufnahme bitten, wird die Frage nach dem Umgang mit Zuwanderung zurzeit kontrovers diskutiert und als eine der größten Herausforderungen unserer Zeit markiert.¹ Zuvorderst rückt dieser Umstand nach wie vor als politische Frage bzw. Herausforderung in den Vordergrund. Zunehmend wird er jedoch auch als (zivil-)gesellschaftliche und ökonomische und als moralisch-ethische Frage bzw. Herausforderung diskutiert. In diesem Zusammenhang ist eine Debatte um Gesinnungs- und Verantwortungsethik entbrannt, die unter anderem durch den Aufsatz „Zuwanderung und Moral“ von Konrad Ott neue Aufmerksamkeit erhalten hat. Der vorliegende Beitrag nimmt seinen Ausgang von einer kurzen Skizze der beiden von Konrad Ott vorgelegten Positionen, wobei zunächst die Unterscheidung in Gesinnungs- und Verantwortungsethik nach Max Weber betrachtet wird (1). Im Anschluss hieran werden Verkürzungen und Gefahren der von Konrad Ott vorgenommenen Unterscheidung diskutiert (2). In einem dritten und vierten Schritt wird exemplarisch eine Verantwortungsethik dargestellt, die von einer Verantwortlichkeit für den Anderen ausgeht (3) und sich im Verständnis einer Ethik der Gastfreundschaft solidarisch mit den geflüchteten Menschen zeigt und damit mit der schematischen Gegenüberstellung Otts bricht (4).²

1 „Zuwanderung und Moral“

Konrad Ott nimmt in seinem Essay „Zuwanderung und Moral“ (2016) eine Zweiteilung der Moral vor, indem gegenüber einer in ihrer Argumentation dezidiert dargelegten Gesinnungsethik eine darauf antwortende Verantwortungsethik umrissen wird. Beide Ethiken folgen hierbei grundsätzlich unterschiedlichen Wertmaßstäben. Theoriearchitektonisch

- 1 Laut den statistischen Daten des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge (BAMF) ist die Zahl der Asylsuchenden in Deutschland seit dem Jahr 2008 kontinuierlich gestiegen. Im Jahr 2015 wurde hier mit 476.649 Asylanträgen eine neue Höchstmarke erreicht, welche gegenüber den Zahlen aus dem Vorjahr einen Wachstum von 135 Prozentpunkten aufzeigt vgl. BAMF 2016, 7.
- 2 Eine ebenfalls kritische Auseinandersetzung mit dem Gegensatzpaar von Verantwortung und Gesinnung im Kontext der Migrationsdebatte nimmt Christof Mandry (2017) in seinem Beitrag „Gesinnung oder Verantwortung. Zu einer irreführenden Alternative in der Migrationsethik“ vor.

wird diese Aufteilung auf die Unterscheidung Max Webers zurückgeführt. Unterschieden wird damit eine von einem Motiv bzw. Willen ausgehende Ethik der Gesinnung, die sich an Wertgrundsätzen und ethischen Prinzipien orientiert, von einer konsequentialistisch angelegten Ethik der Verantwortung, welche an den Folgen eines Handelns orientiert ist (vgl. Weber 1968, 57). Ott füllt diese Unterscheidung inhaltlich nun insofern aus, als er den beiden Ethiken jeweils eine bestimmte politische Position in der aktuellen Frage der Zuwanderung zuordnet.

Für die Position der Gesinnungsethik wird von einem Bedürfnis nach Schutz und Asyl ausgegangen, dem vor dem Hintergrund, dass geflüchtete Menschen um Aufnahme bitten, Rechnung getragen werden sollte (vgl. Ott 2016, 20). Dieser Position folgend werden neben der akuten Flucht vor Krieg, Unterdrückung und Terror auch weitere Fluchtursachen wie Stigmatisierungen aufgrund von sexueller Orientierung, prekären Lebensumständen, mangelnder Ernährungssicherheit, Bedrohungen durch den Klimawandel, als solche anerkannt und ernst genommen (vgl. Ott 2016, 26). Außerdem setzt sich die bei Ott als gesinnungsethisch deklarierte Position dafür ein, nicht nur Asyl zu gewähren, sondern auch die Fluchtwege nach Möglichkeit gegen Gefahren abzusichern (vgl. Ott 2016, 23). Schlussendlich wird ein Normkomplex aufgerufen, der halboffene Grenzen und ein faktisches Bleiberecht für nahezu alle Zuwander_innen impliziert (vgl. Ott 2016, 39). Als zivilgesellschaftliches Beispiel für diese als gesinnungsethisch verstandene Haltung wird die ‚Willkommenskultur‘ des Sommers 2015 herangezogen, die sich unter anderem in Initiativen wie *refugees welcome* ausdrückt (vgl. Ott 2016, 18). Konrad Ott verortet diese markierte Position schematisch in linken, teilweise marxistischen und weiteren systemkritischen Milieus (vgl. Ott 2016, 18).

Die Opposition zu dieser unter Gesinnungsethik firmierenden Position fasst Konrad Ott in einer als verantwortungsethisch deklarierten Position zusammen. Diese zeichnet sich unter anderem dadurch aus, dass Asyl zwar insbesondere für politisch Verfolgte und Kriegsflüchtlinge entlang der Genfer Flüchtlingskonventionen (vgl. UNHCR 1951) und des Grundgesetz Artikels 16a (vgl. BMJV 1993) zu gewähren ist, dabei jedoch weitere Fluchtursachen wie Armut, allein schon wegen der fehlenden Möglichkeit einer Einschätzung über die tatsächliche Vermögenslage, aberkannt werden (vgl. Ott 2016, 50). Damit greift Ott eine politisch etablierte Differenzierung zwischen Flucht und Migration auf, die vielfach gleichzeitig auch zur Unterscheidung der

Legitimität von Migration dient. Weiter wird besonders auf die Mitwirkungspflichten der geflüchteten Menschen hingewiesen, ebenso wie die Möglichkeit von Täuschungsversuchen von sich fälschlicherweise als ‚richtige‘ Flüchtlinge ausgebenden Menschen thematisiert wird (vgl. Ott 2016, 52). Es wird dabei deutlich, dass für die in der schematisierten inhaltlichen Zweiteilung Konrad Otts in Stellung gebrachten Ethiken auch unterschiedliche Menschenbilder grundlegend sind. Werden aus der als gesinnungsethisch bezeichneten Position geflüchtete Menschen zuallererst als Menschen in Not betrachtet, die allein schon aus humanitären Gründen aufgenommen werden müssen (vgl. Ott 2016, 18), so trennt die als verantwortungsethisch deklarierte Position letztlich zwischen Menschen mit Bürgerrechten und geflüchteten Menschen ohne diese Rechte, wobei beidseitig davon ausgegangen wird, dass nach individuellen Interessen, mitunter egoistisch und unsolidarisch bzw. profitorientiert gedacht wird (vgl. Ott 2016, 54). So verwundert es auch nicht, dass die verantwortungsethischen Gehalte dieser Position sich vor allem darin äußern, dass eine weniger restriktive Aufnahme von Menschen auf der Flucht erstens den Zusammenhalt der Gesellschaft gefährdeten, da ein nicht unbeachtlicher Teil der Bevölkerung eine solche Aufnahme ablehnt, sei es da sie sich durch die geflüchteten Menschen bedroht fühlt oder ihnen xenophob, mit Neid, oder anders gelagert vorurteilsbehaftet gegenüber tritt (vgl. Ott 2016, 65). Mit diesem gesellschaftspolitischen Argument geht zweitens die Annahme einher, dass mit der Aufnahme von geflüchteten Menschen sowohl eine Knappheit an Wohnraum, Arbeitsstellen, Infrastruktur und Eigentum entsteht (vgl. Ott 2016, 63) als auch ein höherer Ressourcenverbrauch verbunden ist, bis hin zu einer gleichberechtigten Partizipation an Konsumgütern (vgl. Ott 2016, 69).

„Wer viele Arme in ein reiches Land aufnimmt, der erhöht die Ungleichheit in diesem Land“ (Ott 2016, 64).

Verantwortung meint hier, einer ‚Das-Boot-ist-voll‘-Rhetorik folgend, sich verantwortlich für die Mitglieder einer sich abgrenzenden Gesellschaft zu zeigen, indem Abschottung ethisch verbrämt legitimiert wird. Konrad Ott verortet die Anhänger_innen dieser von ihm als verantwortungsethisch beschriebenen Position überwiegend in den liberalen und konservativen Milieus (vgl. Ott 2016, 52) und bringt sie zusammenfassend auf die politische Formel (vgl. Ott 2016, 74):

„Es geht darum, wirksame Anreize gegen Migration in den Grenzen der Menschenwürde zu setzen und Fluchtgründe im Rahmen des Völkerrechts zu reduzieren“ (Ott 2016, 74).

Ebenfalls mit dem beschriebenen Menschenbild im Einklang stehend fordert die als verantwortungsethisch deklarierte Position hiernach, Versorgungsanreize zu reduzieren, was nur konsequent ist, da die Position davon ausgeht, dass eine Vielzahl geflüchteter Menschen den gefährvollen Weg nach Europa auf sich genommen hat, um von dort aus ihre Familie im Heimatland finanziell zu unterstützen – ein Verfahren, welches sich bereits nach wenigen Jahren zu amortisieren verspricht (vgl. Ott 2016, 75). Damit zeigt sich in der Argumentationslinie eine Tendenz, zwischen Phänomenen der (Flucht-)Migration zu unterscheiden, wobei „ökonomisch“ begründete Motive als Fluchtgründe delegitimiert werden. Die Argumentation von Ott umfasst dabei a) die Fokussierung von Knappheit, die mit einem potenziell drohenden Wohlstandsverlust in reichen Ländern verknüpft wird und b) die Konzentration auf politisch-wirtschaftliche Interventionen, die Migrationsanreize verringern sollen, als Lösungsansätze (z. B. Reduzierung wohlfahrtsstaatlicher Angebote für Migrant_innen in den Aufnahmeländern und entwicklungspolitische Maßnahmen in den Herkunftsländern zur Vermeidung von Pull-Faktoren).

Während die gesinnungsethische Argumentation von Konrad Ott thesenförmig und kleinschrittig dargestellt wird, verbleibt die als verantwortungsethisch deklarierte Position im Modus einer hierauf antwortenden Replik. Anstelle einer vornehmlich ethischen Begründung wird dabei zudem überwiegend ‚ökonomisch‘ und restriktiv argumentiert. Dabei wird die Position der Gesinnungsethik als *Utopie* dargestellt: Die Aufnahme aller Menschen in Not, ihr Verbleib, ihre Ausstattung mit Ressourcen, das Absichern ihres Fluchtweges sowie der Nachzug ihrer Liebsten führe unweigerlich an Grenzen nicht nur einer solidarischen Willkommenskultur, sondern auch von faktischen Kapazitäten und Ressourcen. Dagegen wird die verantwortungsethische Position an ein *realpolitisches Beharren* geknüpft, welches eine Vielzahl an strukturellen wie diskursiven Bedingungen der derzeitigen Situation als unveränderbar begreift und, so Ott, anders als die ‚naiven‘ Gesinnungsethiker_innen, die Folgen bedenkt und verantwortlich damit umgeht.

„Wenn die Zuwanderer zum Zwecke der raschen Eingliederung intensiver Förderung teilhaftig werden, so weckt dies Ressentiments bei denen, die sich ohnehin

und nun zusätzlich benachteiligt fühlen. [...] Verantwortungsethiker, für die der innere Friede ein hohes Rechtsgut ist, wollen den Kampf dieser unterschiedlichen Standpunkte innerhalb der in der Frage der Zuwanderung gespaltenen Bürgerschaft mäßigen und der Kraft der Entzweiung entgegenwirken, die in diesem Thema für ‚unser‘ Zusammenleben liegt“ (Ott 2016, 66).

In dem Zitat wird *erstens* die Unterscheidung deutlich, die die von Ott als verantwortungsethisch markierte Position zwischen Zuwander_innen und Bürger_innen macht. Sie wird sprachlich dadurch kenntlich gemacht, dass erstere aus ‚unserem‘ Zusammenleben von vornherein exkludiert werden. Diese Dichotomie ist ebenso deutlich wie notwendig für die Argumentation dieser Position. Ohne sie ließe sich verantwortungsethisch nicht argumentieren, warum (zumindest in erster Linie) Verantwortung für die Bürger_innen und ihre Belange und ihren Besitz übernommen wird und nicht primär – oder zumindest gleichermaßen – für die Belange der um Asyl bittenden Geflüchteten oder um die aller Menschen, die Hilfe benötigen. Für die Argumentationslinie ist die Aufspaltung in mit Rechten ausgestattete Bürger_innen und (zumindest bezogen auf die potentiellen Aufnahmeländer) mit deutlich weniger Rechten ausgestattete Nicht-Bürger_innen konstitutiv. Eine solche Verantwortungsethik ist also zumindest insofern einzuschränken, als sie als eine nationalstaatlich bzw. rechtsstaatlich/Rechtssubjektorientierte zu fassen ist. Lena Anlauf (2007, 303) weist darauf hin, dass der „Nationalstaat, der gemäß der Declaration des droits de l’homme et du citoyen die Menschenrechte schützen sollte, [...] somit ironischer Weise zur eigentlichen Gefährdung der Menschenrechte [wird], da er durch Entzug der Zugehörigkeit einen Menschen mit einem Schlag in einen rechtlosen Raum befördern“ kann. Hannah Arendt hat schon in ihrem Essay *We Refugees* aus dem Jahr 1943 darauf hingewiesen, dass die nationalstaatliche Begrenzung der (Menschen-)Rechte auf die dem Staat zugehörigen Bürger_innen ein grundlegendes Problem darstellt, da Menschen ohne Staatsangehörigkeit bzw. Flüchtlinge dabei nicht berücksichtigt werden (vgl. Arendt 1986). Arendt leitet vor diesem Hintergrund in einem späteren Werk die Forderung nach dem Recht, Rechte zu haben, ab (vgl. Arendt 1991, 614). Damit würde sich die Reichweite dessen, was verantwortungsethisch in den Blick zu nehmen wäre, deutlich über die Gruppe der Bürger_innen eines Staates (in Otts Beispiel: Deutschlands) erweitern auf alle mit diesen grundlegenden Rechten ausgestatteten Menschen. *Zweitens* wird in der zitierten Passage deutlich,

dass Möglichkeiten einer Veränderung struktureller und diskursiver Bedingungen von vornherein systematisch ausgeschlossen werden. Dies ist umso erstaunlicher, als sich im Laufe der Zeit die selbstverständliche normative Akzeptanz des territorialen Rechts auf Ausschluss gewandelt hat (vgl. beispielsweise Cassee/Goppel 2014, 11).

2 Welche Verantwortung? Welche Gesinnung? – Gefahren und Verkürzungen

Konflikte und Unruhen zwischen verschiedenen benachteiligten Bevölkerungsgruppen lassen sich tatsächlich nicht nur verhindern, indem die eine Gruppe gar nicht erst in größerer Zahl in die Bevölkerung aufgenommen wird. Dass ein Szenario bestehender Benachteiligungen und Ungleichheiten, welche potentiell soziale Unruheherde bilden, auch anders moderiert werden kann, hat nicht nur Marx, sondern auch Bismarck schon erkannt. Eine nicht nur politische, sondern auch ethische Übernahme von Verantwortung könnte die Veränderbarkeit der benachteiligenden Bedingungen sehr wohl ernst nehmen und das befürchtete Unruheszenario zum Anlass nehmen, nicht Asylsuchende auszuschließen, sondern eine politisch initiierte, gesamtgesellschaftliche Debatte über gesellschaftliche Ungleichheitsverhältnisse und den Abbau von Benachteiligungen zu führen.

„Der deliberativen Demokratie gilt die freie öffentliche Sphäre der Zivilgesellschaft als wichtigste Arena für die Klärung und Lösung strittiger Fragen des normativen Diskurses. Natürlich werden sich in vielen Fällen keine Lösungen finden lassen, die von allen akzeptiert werden können. Man wird sich auf Uneinigkeit einigen müssen. Dennoch entsteht in der öffentlichen Auseinandersetzung auch eine neue moralische Perspektive. Diese neue moralische Perspektive zwingt Mitglieder von Gruppen, deren Normen und Werte in ihrer Unvereinbarkeit Konflikte erzeugen, den Standpunkt anderer einzunehmen und in der Öffentlichkeit ‚gute Gründe‘ darzulegen, die alle überzeugen können“ (Benhabib 2000, 62).

Statt sich von der Annahme leiten zu lassen, dass diskursethisch ohnehin kein Konsens mit den Interessen aller, d.h. Asylsuchenden und Bürger_innen herzustellen ist, müssen erstere nicht unter dem Deckmantel eines verantwortungsvollen Umgangs ausgeschlossen werden

(vgl. Ott 2016, 59). Gerade vor dem Hintergrund diskursethischer Überlegungen sollte eine offene und transparente, gesamtgesellschaftliche Debatte geführt werden, welche Befürchtungen, Ängste und Sorgen der Bürger_innen ebenso umfasst wie die Anliegen der Asylsuchenden, also im besten diskursethischen Sinne: unter Einbeziehung aller Beteiligten (vgl. Benhabib 2008, 24; 2000, 62). Eine solche Debatte müsste eingebettet sein in eine transparente Darstellung der Fluchtursachen und der derzeitigen Bedingungen in den Herkunftsländern der Asylsuchenden in einer globalisierten Welt, welche von den kapitalistisch-verfassten, westlichen Gesellschaften aus mitinitiiert wurden. Ethische Verantwortung zu übernehmen, kann sich nicht nur auf einen konsequentialistischen Umgang mit der großen Zahl an geflüchteten Menschen beziehen. Ethische Verantwortung besteht auch gegenüber den Konsequenzen, die sowohl westliche Lebensweisen und -standards als auch westliche Politiken unter anderem in den Herkunftsländern der geflüchteten Menschen zeitigen (vgl. exempl. Ziegler 2015, 48; Derrida 2006c, 316). Die aktuell diskutierte Frage nach der Zuwanderung ist demnach verknüpft mit der Frage nach der Lebensweise westlicher Gesellschaften ebenso wie mit der Frage nach den globalen Folgen ihrer Wirtschaft und Politik. Dabei ist grundsätzlich davon auszugehen, dass es in hochkomplexen Gesellschaften ungleich schwieriger ist, Verantwortung zurechenbar zu machen, Folgen und Nebenfolgen auf Handlungen zurückzuführen und die daran beteiligten Kontexte zu bestimmen (vgl. Heidbrink 2003, 27).

„Je stärker die Interdependenzen globaler Aktionen wachsen und je schwieriger sich Adressaten finden lassen, denen die Handlungsfolgen zugerechnet werden können, desto mehr steigt der Bedarf nach Verantwortungsträgern und -instanzen an“ (Heidbrink 2003, 36).

Mit einer Zunahme an technischen und zivilisatorischen Innovationen expandiert nicht nur die Möglichkeit Einfluss zu nehmen, sondern auch der Bedarf an Verantwortungsübernahme und Haftung (vgl. Heidbrink 2003, 307). Mit dem Anstieg des Wissens und Könnens steigt auch der Anspruch eines verantwortungsvollen Umgangs hiermit. Bezogen auf die als verantwortungsethisch markierte Position Otts stellt sich vor diesem Hintergrund die Frage, inwiefern es verantwortungsethisch legitim sein kann, Verantwortung lediglich entlang nationalstaatlicher Grenzen und Interessen zu übernehmen; denn dass

„es so etwas gibt wie ein Recht, Rechte zu haben – und dies ist gleichbedeutend damit, in einem Beziehungssystem zu leben, in dem man aufgrund von Handlungen und Meinungen beurteilt wird –, wissen wir erst, seitdem Millionen von Menschen aufgetaucht sind, die dieses Recht verloren haben und zufolge der neuen globalen Organisation der Welt nicht imstande sind, es wiederzugewinnen“ (Arendt 1991, 614).

Einen weiteren Horizont erhält die Frage nach ethischer Verantwortung, wenn man diese mit Hans Jonas als ein Prinzip denkt, welches zwar ähnlich dem Imperativ Immanuel Kants die Verträglichkeit der Folgen des eigenen Handelns anvisiert, dabei jedoch stärker auch die Zukunftswirkungen für kommende Generationen reflektiert (vgl. Waas 1995, 191; Seeger 2010, 231). Eine globalisierte, hochkomplexe, sich schnell entwickelnde und dabei gleichzeitig weltweit Ungleichheiten verursachende Gesellschaft fordert zu einem umfassenderen Verantwortungsverständnis auf, welches es erlaubt, flexibel, situativ und improvisierend auf intransparente und irritierende gesellschaftliche Entwicklungen zu reagieren (vgl. Heidbrink 2003, 311). Ähnlich stellt Stefan Seeger mit Rückgriff auf Jacques Derrida heraus, dass (politischer) Einfallsreichtum erforderlich ist, um der Verantwortung nachzukommen, das bestehende Recht hin zu mehr Gerechtigkeit zu vervollkommen (vgl. Seeger 2010, 332). Pascal Delhom macht auf eine hiermit verwandte Figur bei Emmanuel Lévinas aufmerksam, welche einen Staat dann als verantwortlich handelnd bzw. gerecht markiert, wenn er seine eigenen Gesetze und seine Staatlichkeit immer wieder neu infrage stellt, um sie der Frage nach der Gerechtigkeit zu unterwerfen (vgl. Delhom 2000, 314). Fasst man Verantwortungsethik diskursethisch, ist eine transparente Debatte über die Verantwortlichkeit der Privilegierten gegenüber den Benachteiligten unumgänglich. Das, was Konrad Ott unter Bezug auf die Verschränkung von Flüchtlingspolitik mit einer die Asylsuchenden beherbergenden Raumordnungspolitik ‚Notstandsethik‘ nennt und einer gesinnungsethischen Position zuschreibt (vgl. Ott 2016, 62), ist nicht alternativlos. Eine ethische Verantwortungsübernahme, die aus den globalen Konsequenzen erwächst, welche westliche Politiken und Lebensweisen um ihres eigenen Vorteils willen hervorgerufen haben, benötigt jedoch eine offene gesamtgesellschaftliche Debatte, die auch die Konfrontation mit den globalen Folgen der eigenen Lebensweise miteinschließt.

Die von Konrad Ott vertretene Position einer Verantwortungsethik lässt sich hiernach als partikular bezeichnen nicht nur, wie bereits dargestellt

wurde, bezogen auf die Menschengruppe, auf die sie sich bezieht, sondern auch auf den territorialen, politischen sowie gesellschaftlich-kontextuellen Ausschnitt – und dies wohlgerne innerhalb einer globalisierten Welt. Sie priorisiert die Interessen des globalen Nordwestens und delegitimiert die Interessen anderer – unter dem Deckmantel einer Verantwortungsrhetorik. Damit einher geht ein gewisser Relativismus, auch bezogen auf den Zeitpunkt, den diese Position wählt, um ethische Verantwortung zu übernehmen. Denn sofern der Verantwortungsradius zeitlich ausgedehnt würde, käme auch eine Verantwortung für Flucht- und Migrationsursachen in historischer wie wirtschaftspolitischer Perspektive in den Blick, die den Verantwortungsbereich der Sprecherposition erweitern und zu entsprechend anderen Konsequenzen führen würde, um eine verantwortungsethisch legitime Position zu vertreten. Im Anschluss an eine Verantwortungsethik nach Derrida ist hier zu kritisieren, dass diese Konzeption der Verantwortung dem Anderen in keiner Weise gerecht wird, weil sie suggeriert, durch einen spezifischen Zuschnitt an Temporalität und Territorialität (und Zugehörigkeit³) einen abgrenzbaren Verantwortungsbereich definieren zu können, außerhalb dessen die Verantwortung endet (vgl. Seeger 2010, 381 ff.).

Die von Konrad Ott formulierte Verantwortungsperspektive ist nicht nur verkürzend, sondern auch gefährlich, da eine solche Position den Anschein erweckt, Verantwortung nur bzw. erst dann zu (über-)nehmen – man könnte auch sagen vorzuschieben –, wenn die Folgen zuvor verantwortungsethisch nicht durchdachter Handlungen und Entscheidungen die aktuell verfügbaren Optionen verringern und den Handlungs- wie Entscheidungsdruck hierdurch erhöhen. So verstanden gerät Verantwortungsethik jedoch allzu leicht in die Gefahr, instrumentalisiert zu werden. Sie wird dann zu einer Art ‚Joker‘, der jederzeit gezogen werden kann, um den Konsequenzen des eigenen Handelns in der Vergangenheit nicht nur zu entfliehen, sondern dies mit einer ethisch reinen ‚weißen Weste‘ zu tun. Konrad Ott nimmt für die als verantwortungsethisch deklarierte Position in Anspruch, dass diese Dammbrechargumenten (*slippery-slope-arguments*) Vorschub leisten könne, indem die Ausweitung als legitim anerkannter Fluchtgründe oder die Setzung zusätzlicher Anreize für geflüchtete Menschen abgelehnt werde, um die Zahl der aufzunehmenden Menschen nicht weiter zu erhöhen (vgl. Ott 2016,

3 s. a. Heimbach-Steins 2016, 120 ff.

28).⁴ Allerdings läuft diese, hier in ihren Verkürzungen dargestellte Position insofern selbst Gefahr, einen Dammbbruch zu erzeugen, als sie sich leicht für rechtspopulistische, fremdenfeindliche und rassistische Positionen instrumentalisieren lässt, indem sie das Verhindern von (Flucht-)Migration, worin explizit auch Menschen in Not eingeschlossen sind, verantwortungsethisch legitimiert. Gleich in doppelter Hinsicht wird hier sichtbar, dass auch verantwortungsethische Argumentationen nicht frei von gesinnungsethischen Motiven sind (vgl. Weber 1968, 57; Ott 2016, 9; Waas 1995). Dadurch, dass die von Ott als verantwortungsethisch deklarierte Position die Willkommenskultur lediglich unter dem Aspekt eines naiv-unverantwortlichen Pull-Faktors für Zuwanderung behandelt, grenzt sie sich nicht nur von dieser ab, sondern macht sich gleichermaßen sympathisch für oben genannte Positionen (vgl. Ott 2016, 14). Darüber hinaus zeigt sie sich insofern inkonsequent, als sie mit einer derart einseitig politisierenden Kontextualisierung die gesellschaftliche Kohärenz, die sie an anderer Stelle verantwortungsvoll schützen möchte (vgl. Ott 2016, 66), eher gefährdet. Denn damit werden die Kontroversen zwischen Befürworter_innen und Gegner_innen der Willkommenskultur weiter befeuert. Schließlich ist auch der implizite Vorwurf an die als gesinnungsethisch deklarierte Position, sie schließe rassistische, völkische und xenophobe Argumente als von vorneherein nicht zulässig aus dem Diskurs aus, hinsichtlich rechtspopulistischer Instrumentalisierungen nicht unproblematisch (vgl. Ott 2016, 30). Um nicht missverstanden zu werden: Sowohl die These, die Willkommenskultur wirke in der Frage der Zuwanderung als Pull-Faktor, als auch die Kritik an einer Diskursverknappung, welche unliebsame Argumente als fremdenfeindlich brandmarke und damit von vornherein ausschließe, sollen diskutiert werden dürfen. Jedoch sollte gerade eine als verantwortungsethisch deklarierte Position auch die damit verbundenen Gefahren berücksichtigen und zur Sprache bringen.

4 Inwiefern die Rede von der Willkommenskultur tatsächlich sämtliche Geflüchtete meint oder vielmehr die für die Aufnahmegesellschaft ‚brauchbaren‘, wäre noch zu klären. Volker Heins und Burak Çopur vertreten die These, dass damit vor allem die global mobilen hochqualifizierten Fachkräfte gemeint seien vgl. Heins/Çopur 2014, 171.

3 Verantwortung gegenüber dem Anderen

Konrad Ott koppelt seine gesinnungs- und verantwortungsethischen Überlegungen an die Konzeption Max Webers, welche insbesondere das Verhältnis von Politik und Ethik in den Blick zu nehmen vermag (vgl. Ott 2016, 8).⁵ Jenseits der angesprochenen Verkürzungen und Gefahren, die Otts verantwortungsethischer Position inhärent sind, sind über Weber hinausgehend bereits weitere verantwortungsethische Überlegungen angeklungen, die die aktuelle Situation einer großen Zahl Asylsuchender, die Debatten hierüber und deren ethische Bewertung erweitern. Gewissermaßen als Kontrastfolie zu einer Verantwortungsethik, wie sie Konrad Ott begreift, soll hier nun eine ebenfalls verantwortungsethische Perspektive diskutiert werden, die inhaltlich jedoch zu Einschätzungen kommt, welche Ott als gesinnungsethisch verorten würde und die – wie im Folgenden gezeigt wird – in eine Ethik unbedingter Gastfreundschaft einmünden.

Der von Max Weber vorgenommenen und von Konrad Ott übernommenen Unterscheidung in Gesinnungs- und Verantwortungsethik ist eine Differenz zwischen Interiorität und Exteriorität inhärent: Während die Gesinnungsethik introspektiv nach den Normen, Prinzipien und Werthaltungen fragt, die ethisch fundierte Entscheidungen und ein ebensolches Handeln anleiten, bemisst die Verantwortungsethik Handeln und Entscheidungen an den äußeren bzw. von außen wahrnehmbaren Folgen und Konsequenzen, die hiermit einhergehen.⁶ Eine solche Hinwendung zu den Dingen selbst im Sinne eines Außen bildet eine Konstante verantwortungsethischer Bewegungen generell. So wie die an

- 5 Lothar Waas macht darauf aufmerksam, dass das Verhältnis von Ethik und Politik bei Max Weber keinesfalls so eindeutig bestimmt werden kann, wie dies die Weber-Rezeption üblicherweise nahelegt. Vielmehr lassen sich insgesamt vier verschiedene Antworten auf die Verhältnissetzung von Ethik und Politik aus den Schriften Webers herauslesen. Neben der Aussage, dass Politiker_innen verantwortungsethisch handeln sollten, finden sich ebenso Aussagen, die die ethische Ausrichtung in das Ermessen der einzelnen Politiker_innen hinein verlegen, von einem sich wechselseitig ergänzenden Verhältnis von Gesinnungs- und Verantwortungsethik ausgehen, welches erst zur Politik befähigt oder argumentieren und ebenso Aussagen, die davon ausgehen, dass sich Politiker_innen letztlich gesinnungsethisch orientieren müssen, um nicht an ihrem Geschäft zu zerbrechen vgl. Waas 1995, 29.
- 6 Hinsichtlich dieses Gedankengangs bedanken wir uns für den inspirierenden Austausch bei Stephan Trescher.

Webers Position anschließende Argumentation konsequenzialistisch nach den Folgen des Handelns fragt, nehmen die verantwortungsethischen Positionen Martin Bubers, Emmanuel Lévinas' und Jacques Derridas konsequent den dem moralischen Selbst gegenüber tretenden Anderen in den Blick. Verantwortung ist so gesehen dann die Antwort auf die Begegnung mit dem Anderen. Während bei Martin Buber der Andere als ‚Du‘ symmetrisch einem ‚Ich‘ gegenübergestellt ist (vgl. Buber 2006, 23), ist der Andere bei Emmanuel Lévinas und Jacques Derrida asymmetrisch ein andersartiger Anderer, der sich sämtlichen Kategorisierungen entzieht (vgl. Lévinas 1992, 283 und 345; 2002, 311 ff.; Derrida 2015, 105 f.; Seeger 2010, 556).

Insgesamt wird die Exteriorität verantwortungsethischer Positionen deutlich in der Frage, *für was oder für wen welche Verantwortung übernommen werden soll bzw. kann.*

Laut Lévinas und Derrida ergibt sich Verantwortung bereits aus der bloßen Gegenwart des Anderen, indem diese eine Aufforderung darstellt, dem Anderen zu antworten. Diese Verantwortung ist unendlich und es ist nicht möglich, sich ihr zu entziehen (vgl. Lévinas 1989, 43). Verantwortung ist hier also nicht an die Frage gekoppelt, welche Folgen ein bestimmtes Handeln oder eine bestimmte Entscheidung mit sich bringen (können), sondern sie ist dem eigenen Sein durch die Präsenz des Anderen per se inhärent. Von dieser Warte aus ist es müßig danach zu fragen, wer in welchem Maße Verantwortung zu tragen habe, denn im Derrida'schen Sinne ernstgenommene Verantwortung bedeutet, eine rationell begrenzbare Verantwortung abzulehnen. Damit wird es unmöglich, Verantwortung als etwas Abschließbares im Sinne eines guten Gewissens zu betrachten, und gleichzeitig vermeidet dies totalitäre Deutungen von Verantwortung, wie sie z. B. in inquisitorischen Kontexten möglich wird (vgl. Derrida 1998, 297).

Wie kann nun mit einer solchen unendlichen und exzessiven Verantwortung umgegangen werden, ohne dass sie für ihre Träger_innen zu einer erdrückenden Bürde oder Last wird? Erschwerend kommt hier hinzu, dass Lévinas und Derrida die Verantwortung für den Anderen nicht dyadisch sondern schematisch triadisch denken (vgl. Lévinas 1992, 344; Delhom 2000).

„Es ist nicht so, daß der Eintritt des Dritten eine empirische Tatsache wäre und daß meine Verantwortung für den Anderen sich durch den ‚Zwang der Verhältnisse‘ zu einem Kalkül genötigt findet. In der Nähe des Anderen bedrängen

mich – bis zur Besessenheit – auch all die Anderen, die Anderen sind für den Anderen, und schon schreit die Besessenheit nach Gerechtigkeit, verlangt sie Maß und Wissen, ist sie Bewußtsein“ (Lévinas 1992, 344).

Die ethische Verantwortung wird durch das immer schon Anwesend-Sein eines Dritten mit der Frage nach Gerechtigkeit verbunden (vgl. Lévinas 2002, 435). Verantwortung ist damit von vorneherein aporetisch. Der Andere und der Dritte zwingen zu einem Abwägen zwischen der vorursprünglichen Verantwortung gegenüber dem Anderen und der Verantwortung gegenüber dem Dritten, und sei es auch in Form einer Verantwortung gegenüber einer Norm oder einem Gesetz (vgl. Lévinas 1992, 344; 2012, 329; Seeger 2010, 328). Diese Aporie, die sich in der Triade zwischen dem Ich, dem Anderen und dem Dritten aufspannt, ist kennzeichnend für eine Grundbewegung auch im Denken Jacques Derridas.⁷ Verantwortung wird bei Derrida aporetisch von ihrer Unmöglichkeit aus gedacht (vgl. Seeger 2010, 421). Weder entspringt sie der Entscheidung eines Subjektes noch soll die Unmöglichkeit ihrer reinen Verwirklichung eine Last oder Bürde darstellen – vielmehr entspringt sie der jeweiligen Begegnung mit dem Anderen; dem jeweiligen Geschehen (vgl. Derrida 2015, 106; 2006b, 329 f.; Seeger 2010, 85). Dies erscheint zunächst als eine Überforderung, sofern es in einen konkreten Handlungsbezug zu übersetzen versucht wird. Jedoch beinhaltet diese Figur eine zentrale ‚Erinnerung‘, sich gerade in spannungsreichen auch politischen Konstellationen nicht vorschnell ein Bild vom Anderen zu machen und in einer kontinuierlichen Bewegung zu versuchen, ihm bzw. ihr gerecht zu werden, wahrzunehmen, welche legitimen Interessen und Bedürfnisse auf seiner bzw. ihrer Seite vertreten sind, und diese als Anforderung an eine wirkliche Verantwortlichkeit, die es sich nicht zu leicht macht, zu verstehen.

7 So sind neben dem Konzept der Verantwortung weitere wesentliche Konzepte Derridas wie das der Ethik, der Gerechtigkeit und der Gastfreundschaft als Aporien gefasst vgl. Bischof 2004, 54. Nahezu platonisch sind diese Aporien jeweils durch einen ‚reinen‘ Pol und einen konkretisierenden Pol gekennzeichnet: vorursprüngliche und unendliche Verantwortung vs. beschränkte und hierdurch unverantwortliche Verantwortung, Ultra-Ethik vs. abhängige Ethik von der Einzigartigkeit des Anderen, Gerechtigkeit vs. Recht und das unbedingte Gesetz der Gastfreundschaft vs. den bedingten Gesetzen der Gastfreundschaft vgl. exemplarisch Derrida 2001a, 26 ff; 2001b, 60 ff.

„Und da wird die Frage unendlicher Verantwortung gestellt. [...] die ethische Überlast muss überwältigend (*surchargeant*) sein, sie überwältigt, und die Ankunft des Anderen *ist* die Überlast. Man kann die Überlast nicht auslöschen und die Dinge durch Diskursnormen kontrollieren“ (Derrida 2000, 467).

In diesem Zusammenhang wird die Entlastung durch Normensysteme problematisiert, die – wie Judith Butler in ihrer *Kritik der ethischen Gewalt* (2007) anmahnt –, ebenfalls in sich die Gefahr trägt, machtförmig zu werden und den Anderen um der Einhaltung der Norm willen zu unterdrücken. Auch wenn es eine hohe Anforderung bedeutet, immer wieder auch etablierte Normen daraufhin zu befragen, inwiefern sie es ermöglichen oder verunmöglichen, dem Anderen und seinem Ruf gerecht zu werden: bei genauerer Betrachtung gibt es keine wirkliche Alternative dazu, die den Anderen wirklich ernst nimmt. Der Andere ruft dazu auf, immer wieder an die Grenzen des Bedingten zu gehen (vgl. Lévinas 1989, 43 ff. und 82 f.; Seeger 2010, 420). Darum ist Verantwortung verbunden mit der Derrida'schen Praxis der Dekonstruktion (vgl. Moebius 2003, 123). Als eine Kritik der Metaphysik vermag die Praxis der Dekonstruktion abgeschlossene Kontexte zu öffnen, verdeckte Hierarchien aufzudecken und neu zu ordnen, Zentren zu dezentralisieren und sich die implizite Annahme eines hintergründigen transzendentalen bzw. reinen Sinns zu vergegenwärtigen (vgl. Moebius 2003, 91). Eine Dekonstruktion der Position, die Konrad Ott als verantwortungsethisch ausweist, erweitert dementsprechend die Verantwortlichkeit und den Blick auf die Folgen von Handlungen und Entscheidungen: Verantwortung endet dann nicht an nationalstaatlichen Grenzen und wird nicht am staatsbürgerlichen Status des Anderen bemessen. Unhinterfragte quasi-transzendente Konstruktionen wie Nationalstaatlichkeit („Asyl“, „Staatsbürgerschaft“, *open border*; vgl. Ott 2016, 52), Vorrechte auf Land und Eigentum („Notstandsethik“; vgl. Ott 2016, 62) sowie die Verhältnissetzung von Individualität und Familialität bzw. Kollektivität („Familiennachzug“, „finanzielle Unterstützung der im Herkunftsland Zurückgebliebenen“; vgl. Ott 2016, 75) werden in ihrer Dekonstruierbarkeit hinterfragbar und dadurch neu aushandelbar, dass *auf sie neu geantwortet werden kann*, für sie also eine neue Verantwortung übernommen wird. Die ethische Verantwortung gilt dann dem Anderen in seiner Andersartigkeit und Fremdheit, unabhängig davon, ob dieser als ein junger, aus Nordafrika geflüchteter Mann erscheint oder als eine deutsche Staatsbürgerin, die sich durch

Zuwanderung überfremdet fühlt. In diesem Zusammenhang zeigen sich Entsprechungen zur Bedeutung von Personalität und Solidarität im Kontext der katholischen Soziallehre, die zwar anders hergeleitet werden, jedoch ähnliche Forderungen in sich tragen: die Anforderung, die Person und ihre Bedürfnisse als zentralen Bezugspunkt für Handeln zu betrachten und das Selbstverständnis, dass Solidarität sich nicht auf eine bestimmte Gruppe bezieht, sondern auch staatenübergreifend (vgl. Justitia et Pax 2009) zu verstehen ist.

4 Ethik der Gastfreundschaft

Eine so beschriebene Neu-Verantwortung, die von vornherein der Begegnung mit dem Anderen entspringt und sich der Praxis der Dekonstruktion bedient, mündet bei Derrida ein in eine Ethik der Gastfreundschaft (vgl. Derrida 2003). Ähnlich der Verantwortung dekonstruiert Derrida auch die Gastfreundschaft als eine notwendigerweise aporetische.

„Es ist, als wäre Gastfreundschaft unmöglich: als würde das Gesetz der Gastfreundschaft diese Unmöglichkeit selbst definieren, als könnte man es nur übertreten, als würde *das* Gesetz der absoluten, *unbedingten*, hyperbolischen Gastfreundschaft, als würde der kategorische Imperativ der Gastfreundschaft erfordern, *all die* Gesetze der Gastfreundschaft zu übertreten, das heißt die Bedingungen, Normen, Rechte und Pflichten, die sich sowohl Gastgeber und Gastgeberinnen als auch Gästen, denen, die Aufnahmen gewähren wie denen, die Aufnahme finden, auferlegen. Es ist, als würden *die* Gesetze der Gastfreundschaft, indem sie Grenzen, Befugnisse, Rechte und Pflichten markieren, darin bestehen, *das* Gesetz der Gastfreundschaft herauszufordern und zu übertreten, jenes Gesetz, das fordert, dem *Ankömmling* bedingungslos Aufnahme zu gewähren“ (Derrida 2001b, 59–60).

Das Gesetz einer unbedingten Gastfreundschaft, welches ein radikales Empfangen und Aufnehmen des absoluten Anderen umfasst, ist, um konkret werden zu können, auf bedingte Gesetze der Gastfreundschaft angewiesen (vgl. Derrida 2001b, 60). In seiner Unbedingtheit wäre das Gesetz nicht nur utopisch, sondern zudem auch bedrohlich für die Souveränität des Gastgebenden (vgl. Derrida 2001a, 44). Um „ein ‚Beisich(-Zuhause) (*un, chez soi*)‘ zu schützen, indem man das ‚Eigene‘ (*le*

„*propre*“) und den Besitz (*la propriété*) gegen die unbegrenzte Ankunft des Anderen sichert“ (Derrida 2006a, 251), sind Bedingungen, Rechte und Pflichten und auf staatlicher Ebene auch Gesetze erforderlich. In der konkreten Praxis wird die Gabe der Gastfreundschaft in einen Vertrag verwandelt (vgl. Derrida 2006a, 251). Bei Derrida laufen Politik und Ethik in der Gastfreundschaft zusammen (vgl. Derrida 2001b, 105; 2006b, 334; Bischof 2004, 432).⁸ Dieses ‚Spiel‘ einer unbedingten Gastfreundschaft im Angesicht der jeweiligen konkreten Bedingungen bezeichnet Derrida als den Ort der Verantwortung (vgl. Seeger 2010, 428). Dieser Ort gehört dabei weder dem Gast noch dem oder der Gastgebenden, er entstammt vielmehr der Geste des Empfangens (vgl. Dufourmantelle 2001, 124). Auch wenn unbedingte Gastfreundschaft zu erzielen angesichts der sie blockierenden Strukturen unmöglich ist, kann sie in Gesten des Empfangens bedingt immer wieder neu, im Sinne konkreter Ethiken und Politiken, angestrebt werden (vgl. Derrida 2001b, 104).

„Oft vergißt man, daß man im Namen der unbedingten Gastfreundschaft (jener, die jedem Empfang des Fremden seinen Sinn gibt) versuchen muß, die *besten* Bedingungen zu bestimmen, das heißt bestimmte gesetzgeberische Grenzen, und vor allem eine bestimmte Anwendung der Gesetze“ (Derrida 2006a, 252).

Hierzu ist es jedoch auch erforderlich – wie zumindest cursorisch gezeigt wurde –, die blockierenden Strukturen zu dekonstruieren und dies transparent zu tun, so dass ein gesellschaftlicher Diskurs hierüber geführt werden kann (vgl. Benhabib 2008, 24; 2000, 62). Dieser Diskurs bedarf einer breiten und informierten Beteiligung, die sowohl die Befürchtungen wie die Aufnahmebereitschaft in der aufnehmenden Gesellschaft als auch die Sorgen und die Ankommensbereitschaft seitens der Geflüchteten einbezieht, um nicht in der Falle einer partikularen Meinungs-Sackgasse zu landen (vgl. Heins/Çopur 2014, 177). Eine solche Ethik der Gastfreundschaft, die ihren Ausgang von der Verantwortung für den Anderen nimmt, widersetzt sich den schematischen Positionen Konrad Otts und verbindet sie in einer aporetischen

8 Jacques Derrida hat sich im Frankreich der 90er Jahre selbst in der konkreten politischen Praxis für die Aufnahme von Menschen ohne Papiere (*sans-papiers*) eingesetzt und plädiert für ein Europa der Weltbürgerschaft jenseits nationalstaatlicher Nationalismen vgl. Derrida 2006b, 333; 2006c, 315.

Ethik jenseits der dichotomen Unterscheidung in Gesinnungs- und Verantwortungsethik. Indem sie es ethisch vermag, Ankömmlingen wie Gastgebenden als Anderen zu antworten und sich ihnen gegenüber verantwortlich zu zeigen, kann sie politisch einer Vereinnahmung durch rechtspopulistische, fremdenfeindliche und rassistische Positionen widerstehen. Dies bedeutet, dass beide Seiten den Anderen als ein nicht verfügbares (und damit nicht vernutzbare) Gegenüber begreifen und damit einander in wechselseitiger Verantwortung begegnen. Diese Grundstruktur verpflichtet somit beide Seiten auf eine entsprechende Reziprozität, umfasst jedoch das Postulat, den Anderen in dem, was er mitbringt, wahrzunehmen und zu versuchen ihm gerecht zu werden. Damit werden auch Macht- und Ressourcenungleichheiten (also auch ungleiche Bedürfnisse) und die Anforderung, diese im Antworten auf den Anderen zu integrieren und nicht auszublenden, in das Verhältnis integriert. Die Reziprozität im Derrida'schen Verantwortungsverständnis bezieht sich auf das Grundverhältnis zueinander, blendet jedoch aufgrund dieser Anforderung Ungleichheiten nicht aus. Sofern fremdenfeindliche Positionen auf einer „Veränderung“ (Reuter 2011) des Gegenübers über Zuschreibungen, abgeschlossene Bilder oder Annahmen basieren, werden diese im Rahmen dieser verantwortungsethischen Haltung unmöglich. In Frage gestellt ist letzten Endes nicht, *ob* sich in der derzeitigen Situation der Zuwanderung eher gesinnungs- oder verantwortungsethische Positionierungen als moralisch erweisen. In Frage gestellt ist vielmehr, *welche* Gesinnung und *welche* Verantwortung hierfür in Anschlag gebracht werden.

Literatur

- Anlauf, Lena** (2007): Hannah Arendt und das Recht, Rechte zu haben. In: MenschenRechtsMagazin 13 (3), 299–304.
- Arendt, Hannah** (1986): Wir Flüchtlinge. In: Knott, Marie Luise (Hg.): Hannah Arendt: Zur Zeit. Politische Essays. Berlin: Rotbuch Verlag, 7–21.
- Arendt, Hannah** (1991): Der Niedergang des Nationalstaates und das Ende der Menschenrechte. In: Arendt, Hannah: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft. Ungek. Ausgabe. 2. Auflage. München: Piper, 559–625.
- BAMF – Bundesamt für Migration und Flüchtlinge** (2016): Das Bundesamt in Zahlen 2015. Asyl, online unter <http://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/>

- Publikationen/Broschueren/bundesamt-in-zahlen-2015-asyl.pdf?__blob=publication*
File>, abgerufen 27.09.2016.
- Benhabib, Seyla** (2000): Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit. Politische Partizipation im Zeitalter der Globalisierung. 2. Auflage. Frankfurt a. M.: Fischer-Taschenbuch-Verlag.
- Benhabib, Seyla** (2008): Die Rechte der Anderen. Ausländer, Migranten, Bürger. Dt. Erstausg., 1. Aufl. (Edition zweite Moderne). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bischof, Sascha** (2004): Gerechtigkeit – Verantwortung – Gastfreundschaft. Ethik-Ansätze nach Jacques Derrida. (Studien zur theologischen Ethik, 106). Freiburg/Schweiz, u. a.: Academic Press Fribourg; Herder.
- BMJV – Bundesministerium der Justiz und für Verbraucherschutz** (1993): Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland Art. 16a, online unter <http://www.gesetze-im-internet.de/gg/art_16a.html>, abgerufen am 27.09.2016.
- Butler, Judith** (2007): Kritik der ethischen Gewalt. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Buber, Martin** (2006): Ich und Du (Universal-Bibliothek 9342). Stuttgart: Reclam.
- Delhom, Pascal** (2000): Der Dritte. Lévinas' Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit (Phänomenologische Untersuchungen 14). München: Wilhelm Fink.
- Derrida, Jacques** (1998): Auslassungspunkte. Gespräche. Dt. Erstausg. (Passagen Philosophie). Wien: Passagen-Verlag.
- Derrida, Jacques** (2000): Performative Powerlessness. A Response to Simon Critchley. In: *Constellations* 7(4.), 466–468.
- Derrida, Jacques** (2001a): Frage des Fremden: vom Fremden kommend. Vierte Sitzung (am 10. Januar 1996). In: Derrida, Jacques; Engelmann, Peter (Hg.): Von der Gastfreundschaft (Passagen Forum) Wien: Passagen, 13–57.
- Derrida, Jacques** (2001b): Schritt der Gastfreundschaft. Fünfte Sitzung (am 17. Januar 1996). In: Derrida, Jacques; Engelmann, Peter (Hg.): Von der Gastfreundschaft (Passagen Forum) Wien: Passagen, 59–110.
- Derrida, Jacques** (2003): Weltbürger aller Länder, noch eine Anstrengung! Enthält: 1 Flyer und 2 Textplakate (eins zum Plakatieren) = *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* 1. Aufl. Berlin: Brinkmann und Bose.
- Derrida, Jacques** (2006a): Das Prinzip der Gastfreundschaft. In: Derrida, Jacques; Engelmann, Peter (Hg.): *Maschinen Papier. Das Schreibmaschinenband und andere Antworten*. Dt. Erstausg. (Passagen Philosophie) Wien: Passagen Verlag, 251–255.
- Derrida, Jacques** (2006b): Nicht die Utopie, das Un-Mögliche. In: Derrida, Jacques; Engelmann, Peter (Hg.): *Maschinen Papier. Das Schreibmaschinenband und andere Antworten*. Dt. Erstausg. (Passagen Philosophie) Wien: Passagen Verlag 321–337.
- Derrida, Jacques** (2006c): „Was bedeutet es heute, ein französischer Philosoph zu sein?“. In: Derrida, Jacques; Engelmann, Peter (Hg.): *Maschinen Papier. Das Schreibmaschinenband und andere Antworten*. Dt. Erstausg. (Passagen Philosophie) Wien: Passagen Verlag, 309–319.
- Derrida, Jacques** (2015): Politik der Freundschaft. 4. Auflage. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Dufourmantelle, Anne** (2001): Einladung. In: Derrida, Jacques; Engelmann, Peter (Hg.): Von der Gastfreundschaft. (Passagen Forum). Wien: Passagen, 111–144.
- Heidbrink, Ludger** (2003): Kritik der Verantwortung. Zu den Grenzen verantwortlichen Handelns in komplexen Kontexten. 1. Aufl. (Ethische Anthropologie) Weilerswist: Velbrück.
- Heimbach-Steins, Marianne** (2016): Grenzverläufe gesellschaftlicher Gerechtigkeit. Migration – Zugehörigkeit – Beteiligung. Paderborn: Schöningh.
- Heins, Volker M.; Çopur, Burak** (2014): Willkommenskultur: Eine ethische Wende in der Zuwanderungspolitik? In: Ethik und Politikmanagement. ZPol Sonderband, 169–181.
- Justitia et Pax** (2009): Gerechtigkeit für alle. Zur Grundlegung kirchlicher Entwicklungsarbeit, online unter <http://www.justitia-et-pax.de/jp/publikationen/pdf/guf_012.pdf>, abgerufen am 08.07.2017]
- Lévinas, Emmanuel** (1989): Humanismus des anderen Menschen. Hamburg: Meiner.
- Lévinas, Emmanuel** (1992): Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. Freiburg i. Br., München: Alber.
- Lévinas, Emmanuel** (2002): Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. 3. Auflage. Freiburg i. Br., München: Alber.
- Lévinas, Emmanuel** (2012): Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. 6. Aufl. Freiburg, i. Br., München: Alber.
- Mandry, Christof** (2017): Gesinnung oder Verantwortung. Zu einer irreführenden Alternative in der Migrationsethik. In: Brand, Cordula; Heesen, Jessica; Kröber, Birgit; Müller, Uta; Pothast, Thomas (Hg.): Ethik in den Kulturen – Kulturen in der Ethik. Tübingen: Narr Francke Attempo, 85–94.
- Moebius, Stephan** (2003): Die soziale Konstituierung des Anderen. Grundrisse einer poststrukturalistischen Sozialwissenschaft nach Lévinas und Derrida (Campus Forschung 834). Frankfurt a. M. u. a.: Campus.
- Ott, Konrad** (2016): Zuwanderung und Moral. (Was bedeutet das alles?). (Reclams Universal-Bibliothek, 19376) Ditzingen: Reclam.
- Reuter, Julia** (2011): Geschlecht und Körper: Studien zur Materialität und Inszenierung gesellschaftlicher Wirklichkeit. Bielefeld: transcript.
- Seeger, Stefan A.** (2010): Verantwortung. Tradition und Dekonstruktion (Epistēmata – Würzburger wissenschaftliche Schriften: Reihe Philosophie 482). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- UNHCR** (1951): Abkommen über die Rechtsstellung der Flüchtlinge vom 28. Juli 1951, online unter <<http://www.unhcr.de/mandat/genfer-fluechtlingskonvention.html>>, abgerufen am 27.09.2016.
- Waas, Lothar** (1995): Max Weber und die Folgen. Die Krise der Moderne und der moralisch-politische Dualismus des 20. Jahrhunderts. Frankfurt a. M.: Campus.
- Weber, Max** (1968): Politik als Beruf. 5. Auflage. Berlin: Duncker & Humblot.
- Ziegler, Jean** (2015): Ändere die Welt! Warum wir die kannibalische Weltordnung stürzen müssen. Unter Mitarbeit von Ursel Schäfer. München: Bertelsmann.

Über die Autorin und den Autoren

Nadia Kutscher, Dr. phil., Dipl.-Sozialpädagogin/Sozialarbeiterin (FH), Dipl.-Päd., Professorin für Erziehungshilfe und Soziale Arbeit an der Universität zu Köln. E-Mail: nadia.kutscher@uni-koeln.de.

Dominik Farrenberg, M. A. Soziale Arbeit, B. A. Pädagogik der frühen Kindheit, wissenschaftlicher Mitarbeiter im Arbeitsbereich Soziale Arbeit und Ethik im Fach Soziale Arbeit an der Universität Vechta. E-Mail: dominik.farrenberg@uni-vechta.de.