

Ethische Aspekte von Flucht und Migration¹

Bernhard Koch

I. Methodische und begriffliche Vorüberlegungen

Das Thema der Migrationsethik ist in besonderer Weise ein sokratisches Thema, denn wenn es um Zuwanderung und Aufnahme fremder Menschen in eine territorial gebundene politische Gemeinschaft geht, haben viele Menschen starke, auch emotional gefestigte Meinungen und Ansichten. Ethik der Migration heißt daher zunächst einmal Aufbrechen der gefestigten (manchmal auch verkrusteten) moralischen Oberflächenüberzeugungen. Philosophen wie Sokrates stören oder nerven, wenn sie Oberflächenüberzeugungen ankratzen. Als wäre dieses sokratische Unterfangen nicht schon heikel genug, kommt außerdem im Bereich der politischen Ethik hinzu, dass ein isoliertes ethisches Argument ganz schnell in der Verfolgung eines politischen Ziels gebraucht und auch missbraucht werden kann – wobei natürlich der Horizont des richtigen Gebrauchs und des Missbrauchs eines Arguments selbst noch zu klären wäre.²

Es soll daher als erstes ausdrücklich betont werden, dass die nachfolgenden Überlegungen keine politische Stellungnahme darstellen, sondern lediglich Gesichtspunkte aus der migrationsethischen Debatte im Bereich der politischen Ethik vorstellen. Diese Gesichtspunkte beabsichtige ich nicht anders als zu argumentativen Zwecken in einer Sachdebatte einzusetzen.

Noch eine weitere Schwierigkeit schließt sich an und ist mit dieser ersten verbunden: Konkrete praktisch-politische Fragestellungen sind in ihren normativen und deskriptiven Aspekten unglaublich komplex, und die normativen Aspekte sind auf verschiedenen normativen Ebenen – Recht, Moral, Benimmregeln usw. – komplex. Eine ernsthafte Behandlung solcher „Fragenkomplexe“ wird immer die Insuffizienz und Vorläufigkeit spüren lassen, die ihre Antworten auch kennzeichnen. Der Philosoph Thomas Schramme hat daher sogar dafür plädiert, dass Ethiker sich mit ihren Stellungnahmen zur Flüchtlingsproblematik überhaupt zurückhalten sollten.³ Seine These, die Ethik liefere in solchen Fragen entweder „triviale“ oder „hoffnungslos unterkomplexe“ Antworten hat etwas für sich, aber aufgeben sollte man den Versuch, etwas Sinnvolles zu sagen, dann doch nicht; man darf es nur nicht zu dogmatisch tun. Die Offenheit für weitere

¹ Der Text basiert auf einem Vortragsmanuskript zum Thema „Ethische Aspekte von Flucht und Migration“, gehalten auf dem 41. Sokratischen Treffen in Würzburg am 30. April 2017.

² Vgl. z. B. Zymunt Baumann: Die Angst vor den anderen. Ein Essay über Migration und Panikmache, Berlin 2016.

³ Thomas Schramme: Wenn Philosophen aus der Hüfte schießen. In: Zeitschrift für Praktische Philosophie 2/2 (2015), 377-384.

Argumente ist wichtig, und manchmal enden solche Debatten – siehe Sokrates – auch in der Aporie.

Jedes angesprochene Einzelthema in der Debatte, jede angesprochene Problematik führt immer weiter, immer ‚tiefer‘, so dass sich eine grundsätzlich unabschließbare Aufgabe ergäbe, wenn man wirklich *die* Ethik von Flucht und Migration vorlegen wollte. Dennoch ist gerade auf diesem Feld ganz viel ethisches Überlegen nötig, da die öffentliche und politische Diskussion von so vielen Moralisierung und Affekten überlagert ist, dass sie zumeist nur konfrontativ oder ausgrenzend ausgetragen wird, ohne dass eine Chance besteht, die Standpunkte zu versachlichen und dadurch auch anzunähern.⁴

Noch ein Problem muss man deutlich ansprechen: Von Migration fühlen wir uns und sind wir alle irgendwie betroffen – nicht unbedingt, weil wir selbst alle Migranten wären, sondern weil wir durch Migration mit Menschen in Berührung kommen, die uns als Fremde und Unbekannte begegnen. Die Begegnung mit dem Unbekannten fordert heraus und belastet. Das geht auch philosophischen Ethikern in ihrem ‚Privatleben‘ jenseits der professionellen ethischen Betätigung so. Auch sie bewegen sich im öffentlichen Raum, fahren beispielsweise mit der Bahn und ihnen sitzen Menschen mit Migrationshintergrund und vielleicht für sie ungewöhnlichen Verhaltensweisen oder Kleidungsgehnheiten gegenüber.⁵ Insofern ist das Thema Migration auch den meisten Ethikern existentiell näher als die Pränataldiagnostik, von der die oder der eine oder andere auch betroffen sein mag, das aber dennoch ein für die überwiegende Mehrzahl professioneller Moralphilosophinnen und -philosophen doch (noch) ein eher theoretisches Thema bleibt. In selbstreflexiver Wachsamkeit muss also der oder die moralphilosophisch Tätige immer wieder prüfen, inwieweit ihre oder seine Standpunkte und Argumente auf affektiven Voreinstellungen oder ‚motivierter Argumentation‘ beruhen.

In einem Beitrag zur Debatte sollte man als Moralphilosophin oder -philosoph wohl immerhin anfangen, die in einer Debatte verwendeten Begriffe zu erläutern und abzugrenzen sowie die Diskussionsfelder in ihren Grundzügen vorzustellen. Das ist auch hier ein erstes bescheidenes Anliegen. Der Gewinn, der in begrifflichen Unterscheidungen liegt, kann häufig gar nicht zu gering veranschlagt werden. Nur mit klaren oder möglichst klaren Begriffen kann eine sachliche Diskussion geführt werden. Das gilt für die empirischen Begriffe, aber auch für die moralischen.

⁴ Mir scheinen z. B. „sprachpolizeiliche“ Maßnahmen wie das Verbot von „Flüchtlingswelle“ oder „Flüchtlingsstrom“ zu sprechen, wenig hilfreich, und der Vorwurf, hier würden Menschen verdinglicht, hilft nicht viel weiter. Politik muss immer mit bestimmten Kollektivierungen arbeiten, die auf den Einzelnen gesehen, nicht gerecht sind.

⁵ Zur Erfahrung des Fremden vgl. z. B. Bernhard Waldenfels: 4. Fremderfahrung zwischen Aneignung und Enteignung. In: Ders.: Der Stachel des Fremden, Frankfurt 1998, 57-71.

Die philosophische Debatte in der Gegenwart⁶

Zuvor aber noch eine kurze Bemerkung zur äußeren Seite der migrationsethischen Debatte: Das Thema „Ethik der Migration“ kam in der deutschen Philosophie verhältnismäßig spät an.⁷ Erst seit der sogenannten „Flüchtlingskrise“ im Herbst 2015 finden die dazu schon laufenden Diskussionen größere Aufmerksamkeit. Anfang 2016 ist als unmittelbare Reaktion auf die politischen Vorgänge ein Reclam-Buch von Konrad Ott⁸ erschienen, das die Frage der Zuwanderungssteuerung aus gesinnungs- und verantwortungsethischer Perspektive diskutiert. Diesen Ansatz verfolgt grundsätzlich auch Karl-Heinz Nusser in einem neueren Text.⁹ Ziemlich zeitgleich mit Otts Buch kam ein Buch der Gesellschaft für Analytische Philosophie (GAP) auf den Markt¹⁰, das mehrere Aufsätze zur Migrationsethik vorwiegend jüngerer deutschsprachiger Autoren sammelt. Leider empfinde ich das Vorwort, das in Wirklichkeit in die Thematik einleiten soll, als der analytischen Philosophie nicht ganz adäquat.¹¹ Anregend sind die bislang vorrangig mündlichen Ausführungen des Hamburger Rechtsethikers Reinhard Merkel zum Thema.¹² Überhaupt kann der philosophisch-ethische Diskurs vom rechtswissenschaftlichen lernen (ohne die

⁶ Dieser Text wurde hauptsächlich in der ersten Jahreshälfte 2017 verfasst, dann aber ergänzt.

⁷ Eine Ausnahme bildet z. B. Alfredo Märker/Stephan Schlothfeldt (Hrsg.): Was schulden wir Flüchtlingen und Migranten? Grundlagen einer gerechten Zuwanderungspolitik, Wiesbaden 2002 (Westdeutscher Verlag).

⁸ Konrad Ott: Zuwanderung und Moral, Stuttgart 2016.

⁹ Karl-Heinz Nusser: Menschenrechte, Flüchtlinge und Migration. Zwischen Gesinnungs- und Verantwortungsethik. In: Die Neue Ordnung 71/6 (Dezember 2017) 429-437.

¹⁰ Thomas Grundmann/Achim Stephan (Hrsg.): Welche und wieviele Flüchtlinge sollen wir aufnehmen? Philosophische Essays, Stuttgart 2016.

¹¹ Schon im zweiten Satz wird die normative Frage als geklärt abgetan, wenn die Entscheidung der Bundeskanzlerin im September 2015, „die bundesdeutschen Grenzen trotz der großen Flüchtlingswanderungen über den Balkan nicht zu schließen“ als „mutig“ bezeichnet wird. Vielleicht war diese Entscheidung mutig, aber das wäre eher ein abschließendes als ein einleitendes Urteil, zumal an dieser Stelle ja keine Kriterien für den Mut genannt werden. Die unsachlichen Angriffe auf Peter Sloterdijk und Rüdiger Safranski auf Seite 11 sind ebenso wenig hilfreich. Der im Kontext tendenziösen Frage „Was muss ein Staat tun, wenn andere Staaten ihre Verantwortung nicht wahrnehmen?“ wäre die Frage vorzuschicken, worin die Verantwortung eines Staates überhaupt liegt.

¹² Z. B. beim Vortrag an der Ludwig-Maximilians-Universität München, online unter: http://www.kompetenzzentrumethik.uni-muenchen.de/veranstaltungen/videos/ethikforum16_videos/index.html [8/1/2018]. Anregend ist auch die Kontroverse zwischen Reinhard Merkel (*Wir können allen helfen. Wie man das Gute will, aber das Böse schafft. Die deutsche Flüchtlingspolitik ist ein moralisches Desaster.* In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Mittwoch, 22. November 2017, Seite 9) und Matthias Hoesch (Hier stimmen schon die Prozenzte nicht. Es geht nicht an, die Flüchtlingspolitik mit dem Argument der angeblich vielen „Armutsmigranten“ zu kritisieren. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Donnerstag, 30. November 2017, Seite 11). Merkel hat mit einem späteren Leserbrief auf Hoeschs Kritik reagiert.

Ergebnisse einfachhin zu übernehmen¹³), wie der Sammelband „Der Staat in der Flüchtlingskrise“¹⁴ und das Gutachten des ehemaligen Bundesverfassungsrichters Udo di Fabio¹⁵ zeigen. Besonders hervorgehoben werden soll hier das Buch von Julian Nida-Rümelin¹⁶, denn die in diesem Text vertretene Zugangsweise ähnelt der von Nida-Rümelin sehr.¹⁷

Es gibt natürlich bedeutendes Nachdenken über Migration von jüdischen Autorinnen und Autoren in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Hannah Arendts „Wir sind Flüchtlinge“ wurde im Zuge der aktuellen Debatten auch neu aufgelegt.¹⁸ Dieses Feld ging aber irgendwann aus dem Blick verloren. Die heutigen philosophischen Diskussionen schließen an Stellungnahmen zur Migrationsethik an, die im anglo-amerikanischen

13 Es würde der öffentlichen Debatte auch helfen, wenn die rechtlichen Grundlagen klarer publiziert würden. Hilfreich ist eine Übersicht über die rechtlichen Grundlagen für den Schutz verfolgter Personen im *Münchner Merkur* vom 4./5. November 2017, Seite 9: „- Asylberechtigung (Art. 16a GG): Asylberechtigt sind politisch verfolgte, die im Fall einer Rückkehr in ihr Heimatland einer schweren Menschenrechtsverletzung ausgesetzt wären. Voraussetzung: keine Fluchtalternative innerhalb des Herkunftslandes oder anderweitiger Schutz vor Verfolgung. Bei einer Einreise über einen sicheren Drittstaat ist eine Anerkennung der Asylberechtigten ausgeschlossen. Die Aufenthaltserlaubnis gilt zunächst für drei Jahre. Erwerbstätigkeit ist gestattet, es besteht Anspruch auf Familiennachzug. Das Asylrecht wird in Deutschland nicht nur auf Grund der völkerrechtlichen Verpflichtung aus der Genfer Flüchtlingskonvention von 1951 gewährt, sondern hat als Grundrecht Verfassungsrang. Es dient dem Schutz der Menschenwürde und ist das einzige Grundrecht, das nur Ausländern zusteht. – Flüchtlingsschutz, §3 AsylG: Der Flüchtlingsschutz ist umfangreicher als die Asylberechtigung. Er greift auch bei der Verfolgung von [vor?, Anm. B.K.] nicht-staatlichen Akteuren. Das BAMF entscheidet über eine Aufenthaltserlaubnis, die zunächst auf drei Jahre befristet ist. Erwerbstätigkeit ist gestattet, es besteht Anspruch auf Familiennachzug. – Subsidiärer Schutz (§4 AsylG): Der subsidiäre Schutz greift, wenn weder Flüchtlingsschutz noch Asylberechtigung gewährt werden können, aber im Herkunftsland ein ernsthafter Schaden droht. Dazu zählen Todesstrafe, Folter, unmenschliche Behandlung oder eine ernsthafte Bedrohung des Lebens. Die Aufenthaltserlaubnis gilt für ein Jahr, bei Verlängerung jeweils für zwei Jahre. Erwerbstätigkeit ist gestattet. Der Familiennachzug ist in diesen Fällen bis 16. März 2018 ausgesetzt. – Nationales Abschiebungsverbot (§60 V+VII AufenthG): Wenn die drei Schutzformen nicht greifen, kann unter Umständen ein Abschiebeverbot erteilt werden. Gründe sind eine Verletzung der Menschenrechte und Grundfreiheiten sowie eine erhebliche, konkrete Gefahr für Leib, Leben und Freiheit im Heimatland. Dazu können auch gesundheitliche Gründe zählen, wenn sich eine lebensbedrohliche oder schwerwiegende Erkrankung durch die Rückführung wesentlich verschlimmern würde. Den Betroffenen wird von der Ausländerbehörde eine Aufenthaltserlaubnis ausgestellt. Sie gilt mindestens ein Jahr. Eine Erwerbstätigkeit ist möglich, es gibt keinen Anspruch auf Familiennachzug.“

14 Otto Depenheuer/Christoph Grabenwarter (Hrsg.): *Der Staat in der Flüchtlingskrise. Zwischen gutem Willen und geltendem Recht*, 2., um ein Vorwort ergänzte Auflage, Paderborn 2017.

15 http://www.bayern.de/wp-content/uploads/2016/01/Gutachten_Bay_DiFabio_formatiert.pdf [Abruf 8.1.2018].

16 Julian Nida-Rümelin: *Über Grenzen denken. Eine Ethik der Migration*, Hamburg 2017. – Ich halte dieses Buch für die bislang sorgfältigste deutschsprachige Auseinandersetzung mit den ethischen Problemen der Migrationsthematik. Sie ist im Ansatz und in den zentralen Argumenten äußerst plausibel. Lediglich den positiven Aufgriff des Geiger-Beispiels von Judith Jarvis Thomson auf Seite 162f. teile ich nicht.

17 Einen hilfreichen Überblick über Neuerscheinungen vor 2017 gibt: Christof Mandry: *Menschen und Grenzen. Neuerscheinungen zur Ethik der Migration*. In: *Theologische Revue* 113/1 (2017), Sp. 3-22.

18 Hannah Arendt: *Wir sind Flüchtlinge. Mit einem Essay von Thomas Meyer*, Stuttgart 2017.

Raum vor etwa dreißig Jahren publiziert wurden. Der Klassiker ist der Aufsatz des kanadischen politischen Ethikers Joseph Carens mit dem Titel „Aliens and Citizens. The Case for Open Borders.“¹⁹ Carens war auch bereits 1989 auf einer Tagung zur Ethik der Migration von Menschen und Kapital am Mont Saint Michel vertreten, die 1992 publiziert wurde.²⁰ Aber schon Michael Walzer hatte in seinen „Spheres of Justice“ ein ganzes Kapitel der Zuwanderungsfrage und legitimen Zuwanderungssteuerung gewidmet.²¹ Der Ox-forder politische Philosoph David Miller hat sich im vergangenen Jahrzehnt etwas ausführlicher mit Migrationsfragen beschäftigt.²² Solche Beiträge sind sowohl in einem Sammelband von Andreas Cassee und Anna Goppel als auch in einer neuen Anthologie von Frank Dietrich auch auf Deutsch erschienen.²³ Das Ethik-Zentrum der Universität Zürich bietet seit einigen Jahren einen Weiterbildungskurs zur Migrationsethik an.²⁴

Im Nachgang des Herbstes des Jahres 2015 sind auch im Bereich theologische Sozial-ethik einige Titel zur Flucht und Migration erschienen, aber aus philosophischer Sicht kommt dort die Arbeit an den Begriffen häufig etwas zu kurz.²⁵ Was heißt „Flucht“? Was heißt „Migration“? Was heißt „Verantwortung“?

Flüchtling und Migrant

Bei den empirischen Begriffen sollten wir als allererstes zwischen dem Begriff des „Flüchtlings“ und des „Migranten“ unterscheiden. Oder anders gesagt: Mit diesen beiden Ausdrücken können wir zwei Dinge auseinanderhalten, nämlich die durch Verfolgung oder katastrophale Umstände in der angestammten Heimat erzwungene Flucht und die auf Entschluss (ich bin hier einmal vorsichtig mit dem Adjektiv „freiwillig“) erfolgende Migration. Obwohl in der öffentlichen Debatte sehr viel von „Flüchtlings“ die Rede ist, kann man doch gegenüber dem inflationären Gebrauch dieses Wortes in der gegenwärtigen Situation bestimmte Vorbehalte haben. Der Flüchtling ist gezwungen, einen

19 Joseph H. Carens: *Aliens and Citizens. The Case for Open Borders*. In: *The Review of Politics* 49/2 (1987) 251-273.

20 Brian Barry/Robert E. Goodin (Hrsg.): *Free Movement. Ethical issues in the transnational migration of people and of money*, University Park; Pennsylvania 1992.

21 Michael Walzer: *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, New York 1983. Dt.: *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, Frankfurt a. M. 2006, 65-107.

22 David Miller: *Fremde in unserer Mitte. Politische Philosophie der Einwanderung*, Berlin 2017.

23 Frank Dietrich (Hrsg.): *Ethik der Migration. Philosophische Schlüsseltexte*, Berlin 2017; und: Andreas Cassee/Anna Goppel (Hrsg.): *Migration und Ethik*, Münster 2014. – Vgl. auch den nützlichen Überblicksartikel: Andreas Cassee: *Migration*. In: Anna Goppel/Corinna Mieth/Christian Neuhäuser (Hg.): *Handbuch Gerechtigkeit*, Stuttgart (Metzler) 2016, 423-428.

24 <http://www.asae.uzh.ch/de/weiterbildungskurse/migrationsethik.html> [8.1.2018].

25 Nicht aber bei: Lukas David Meyer: *Fremde Bürger. Ethische Überlegungen zu Migration, Flucht und Asyl*, Zürich 2017. Dort wird ausdrücklich auf die begriffliche Arbeit Wert gelegt. – Vgl. auch Marianne Heimbach-Steins (Hrsg.): *Begrenzt verantwortlich? Sozialethische Positionen in der Flüchtlingskrise*, Freiburg i. Br. 2016, und: Hildegard Hagemann: *Was für eine Migrationspolitik braucht die Europäische Union?* In: Veronika Bock u. a. (Hrsg.): *Christliche Friedsethik vor den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts*, Münster 2015, 131-149 (ein Open-Borders-Plädoyer mit einem doch etwas naiven Fazit).

bestimmten Aufenthaltsort zu verlassen, weil er an diesem Ort befürchten muss, selbst ums Leben zu kommen, oder dass diejenigen, die ihm zur Fürsorge anvertraut sind (insbesondere die Familie), dort ums Leben kommt.²⁶ Der Migrant wechselt seinen Aufenthaltsort, weil er sich an einem anderen Ort bessere Aussichten verspricht. Wer zum Beispiel aus Bayern nach Hamburg migriert, weil er in Hamburg eine Anstellung gefunden hat, die ihm ein besseres Einkommen als eine mögliche Anstellung in Bayern bietet und bei der er dennoch seine Kenntnisse und Fertigkeiten einigermaßen ausspielen und verwirklichen kann, ist (zugegeben: ein ‚innerstaatlicher‘) Migrant. Im akademischen Bereich sind wir fast alle Migranten.

Auf einer ersten Ebene ist dieser Unterschied zwischen Flüchtling und Migrant also verständlich.²⁷ Aber die Unterscheidung impliziert nun auch, dass sehr viele Menschen, die 2015 an den Grenzen Deutschlands, auch bereits Österreichs oder Ungarns, angekommen sind, keine Flüchtlinge im strengen Sinne waren. Denn zu dem (letzten) Ortswechsel, den sie vorgenommen haben, sind sie nicht aus Gründen einer Bedrohung ihres Lebens gezwungen gewesen. Wer aus Österreich kommend nach Deutschland einreisen will, flieht nicht mehr in der Weise, in der wir das Wort hier gebraucht haben. Aus Syrien flieht man vor dem fürchterlichen Bürgerkrieg, der einem selbst oder den Angehörigen das Leben kosten kann, beispielsweise in die Türkei.²⁸ Aber aus der Türkei muss man gegenwärtig – im Allgemeinen – nicht fliehen. Wer sich also aus dem Flüchtlingslager in der Türkei aufmacht, um nach Deutschland zu kommen, fällt also eher unter den Begriff des Migrants, wie ich ihn oben bestimmt habe: er verspricht sich bessere Aussichten an einem anderen Ort.²⁹

Wichtig ist mir festzuhalten, dass mit der getroffenen begrifflichen Unterscheidung noch kein normatives Urteil gefällt worden ist. Die öffentliche Debatte tut sich mit dem deskriptiven Gebrauch von moralisch aufgeladenen Begriffen aber meistens sehr schwer. Im Ausdruck „Flüchtling“ scheint die Hilfspflicht bereits anzuklingen, im Ausdruck „Migrant“ (oder „Wirtschaftsflüchtling“ usw.) scheint die eigene Vorteilssuche das moralische Urteil schon in eine bestimmte Richtung zu drängen.

26 „Refugee“ – der Flüchtling sucht Zuflucht.

27 Alexander Betts und Paul Collier sprechen sich massiv gegen eine Vermischung des Flüchtlingsproblems „mit den amorphen und umstrittenen Themen der Globalisierung und der Migration“ aus. (Alexander Betts/Paul Collier: *Refuge. Transforming a Broken Refugee System*, London 2017; die deutsche Ausgabe erhielt leider den reißerischen Titel: *Gestrandet. Warum unsere Flüchtlingspolitik allen schadet – und was jetzt zu tun ist*, München 2017; das Zitat ist von Seite 26).

28 Wobei es die größten Flüchtlingsbewegungen innerhalb Syriens selbst gibt.

29 Auch bei der Rede von der „Bekämpfung der Fluchtursachen“ ist meistens etwas anderes gemeint, nämlich die Vermeidung von Motivationen zur Migration. – Hier ist natürlich die Rede von Migranten, die sich selber auf den Weg machen. Wenn Flüchtlinge in der Türkei aus internationaler Solidarität umgesiedelt werden in ein anderes Land, scheint es passend, weiterhin von „Flüchtlingsen“ zu reden.

Von ihrem semantischen Gehalt her kann man die Begriffe „Flüchtling“ und „Migrant“ schon auseinanderhalten, aber sie sind doch nicht beziehungslos. In der migrationsethischen Diskussion wird – mit gutem Grund – ein „Flüchtling“ zumeist als eine Art des „Migrants“ begriffen, so dass zwar jeder Flüchtling ein Migrant ist, nicht jeder Migrant aber einen Flüchtling darstellt. In der Praxis ist die Abgrenzung jedoch alles andere als einfach. In Deutschland haben wir ja eine ganz besondere Erfahrung mit Flucht, Vertreibung und Migration. Nehmen Sie eine jüdische Familie, die im Jahr 1942 noch aus Deutschland fliehen kann. Natürlich „fliehen“ – was auch sonst? Und wenn sie schon 1932 das Unheil ahnt und Deutschland verlässt? Bedrohungen sind mehr oder weniger konkret. Der Grad der Konkretion spiegelt sich in gewisser Weise wieder am Grad des Fliehens oder Flüchtling-Seins. Mit dieser Gradualität umzugehen, ist aber alles andere als einfach in der politischen Praxis. Obwohl ich also gerade gesagt habe, dass sich zwischen dem Gehalt der Begriffe „Flüchtling“ („refugee“) und „Migrant im weiten Sinne“ unterscheiden lässt, hat die moralphilosophische Debatte der letzten Jahre zurecht darauf hingewiesen, dass sich eine *klare* Abgrenzung nicht treffen lässt. Ein Bürgerkrieg wie in Syrien kann ein hohes Risiko für Leib und Leben darstellen, aber auch die Unterversorgung mit basalen Gütern (z. B. ärztlicher Versorgung) wie in vielen Ländern Afrikas stellt ein Risiko für Leib und Leben dar. Die moralphilosophische Debatte spricht also m. E. zu Recht von einer „Ethik der Migration“, fasst „Migration“ als den weiteren Begriff auf und ordnet ihr die Flüchtlingsthematik unter. – Was häufig ein wenig unterbelichtet bleibt, ist der Aspekt des Asyls. Mir scheint, bei der Frage nach Gewährung eines Asyls im eigentlichen Sinne ist etwas Anderes im Spiel, das ins Theologische hinüberführt: die Frage nach „geheilten Räumen“, nach Unterbrechung, Aussetzung der gewöhnlichen rechtlichen Ordnung. Das sogenannte „Kirchenasyl“ scheint mir nicht ein Spezialfall oder gar eine Ausnahme des Asylrechts darzustellen, sondern am Kern des Asylbegriffs selbst zu liegen. Asyl ist die „Unterbrechung“ des normativen Normalfalls. In der Gegenwart ist beispielsweise interessant, dass viele evangelische Christen Kirchenasyl gewähren, es aber gerade in der evangelischen oder reformierten Theologie im strengen Sinne gar keine Heiligtümer mehr gibt, die diese Art der „Unterbrechung“ erforderlich machen oder rechtfertigen könnten. Aber das Thema muss an anderer Stelle vertieft werden.³⁰

II. Globale Gerechtigkeit

In inhaltlicher Hinsicht soll hier als erstes ein ganz weiter Rahmen aufgespannt werden, innerhalb dessen die migrationsethische Diskussion geführt wird, und dies ist die Debatte

30 Einen knappen, aber sachlich sehr wertvollen Überblick gibt: Heinz-Günther Stobbe: *Kirchenasyl. Das Heilige, der Raum und das Recht*. In: *Una Sancta* 1/2006, 23-28.

um globale Gerechtigkeit. Da ich die Flüchtlingsproblematik in die Migrationsdebatte subsumiere und zwischen Flüchtlingen und Migranten nur graduelle Abstufungen mache, stellt sich die Frage, ob die Aufnahme von Migranten nicht schon deshalb geboten ist, weil diese in ihren Heimatländern ein weit beschwerlicheres Leben führen müssten, ohne dass dieser Umstand auf ihr eigenes Verschulden zurückgehen würde. Oder noch deutlicher gefragt: Erfordert es nicht die Gerechtigkeit, dass Menschen, die unverschuldet³¹ in einer schlechteren Position sind, einen Ausgleich bekommen müssen von jenen, die ohne eigenes Zutun in einer besseren Position sind? Migration wäre dann ein Vehikel, um diesen Ausgleich zu schaffen. Die Verpflichtung zur Aufnahme von Migranten bestünde dann dort, wo reichere Länder mit Migrationswilligen aus ärmeren Ländern konfrontiert sind. (Übrigens lässt sich die Frage auch umgekehrt stellen: Müssen nicht ärmere Länder Personen aus reicheren Ländern aufnehmen, wenn diese Personen das wollen, damit innerhalb des ärmeren Landes ein Gerechtigkeitsausgleich möglich ist, der das allgemeine Wohlstandsniveau anhebt.)

Die politisch-ethische Debatte um globale Gerechtigkeit wird noch intensiver und detailreicher geführt als die Migrationsdebatte. Ich kann hier nur eine Art grobe Skizze geben, aber sie wird uns helfen, die Positionen in der Migrationsdebatte zu sortieren.

Partikularismus und Kosmopolitismus

Die vielleicht fundamentalste Frage in der Debatte um globale Gerechtigkeit richtet sich auf die „Domäne“, also Reichweite von Gerechtigkeitspflichten. *Kosmopolitisten*³² vertreten den Standpunkt, dass unter allen Menschen in gleicher Weise Gerechtigkeitspflichten bestehen. „Human beings are the primary loci of moral concern and respect and have equal moral worth.“³³ Viele Moralphilosophen, die sich dieser Richtung zuordnen lassen, argumentieren darüber hinaus, dass auch intergenerationelle Gerechtigkeitspflichten bestehen. Der bekannte utilitaristische Ethiker Peter Singer beispielsweise vertritt die These, dass die Präferenzen aller Personen – der Streit entzündet sich zumeist am Personenbegriff Singers – in gleicher Weise berücksichtigt werden müssen. Grenzen von Staaten, Völkern oder Nationalitäten spielen keine grundsätzliche Rolle, können aber unter Umständen instrumentell gerechtfertigt sein als Hilfsmittel zur besseren Verteilung von Anspruchsleistungen.

Partikularisten dagegen argumentieren, dass erst in abgegrenzten sozialen Räumen Gerechtigkeitsansprüche entstehen. So besagt beispielsweise „die Grundidee des Kommunitarismus [...], dass es einer gemeinsamen Identität, Sprache, Geschichte, Kultur

und/oder Politik bedarf, um ein kollektives Selbst- und Weltverständnis zu entwickeln, also ein Selbstverständnis, das für die *Akzeptanz* gerechter Umverteilungs- und Beteiligungsprinzipien unentbehrlich ist, aber auch ein Weltverständnis, das den abstrakten Prinzipien und Gütern der Gerechtigkeit eine geteilte *Bedeutung* gibt.“³⁴

Kommunitaristen – die mit dem Kommunitarismus die prominenteste partikularistische Theorie vertreten – stellen wichtige Anfragen an eine oberflächliche kosmopolitisch-liberale Zugangsweise. So nehmen sie zum Beispiel die Frage nach der Motivation zum gerechten Handeln mit in die Bestimmung des Inhalts von gerechtem Handeln auf.³⁵ Universalistische Konzepte wie der Präferenzutilitarismus von Peter Singer haben das Problem, dass man am Ende oft sagen kann: Ja, die Norm wurde nun schlüssig aufgezeigt, aber was fehlt, ist, warum ich mich an diese Norm halten sollte.³⁶ In der Metaethik spricht man in diesem Zusammenhang von „Externalismus“ und „Internalismus“. Letzterer liegt beispielsweise bei Sokrates vor, wenn er meint, dass das richtige Wissen schon zum richtigen Handeln führt. Externalisten – wie Singer – trennen die Gründe für das gerechte Handeln von den Motivationen zum gerechten Handeln. Der Externalist nimmt also an, dass man wissen kann, was man tun müsste, es aber nicht tut – das bekannte Phänomen der Willensschwäche. Kommunitaristen sind häufiger Internalisten in dem Sinne, dass für sie überhaupt nur etwas Norm sein kann, was die Kraft hat, auch zu ihrer Befolgung zu motivieren.

Dennoch gibt es kaum radikal-partikularistische Vertreter. Insofern als auch partikularistische Ansätze zusehends anerkennen, dass sich eine globale Öffentlichkeit ausbildet, in der die Normverletzung „an einem Platz der Erde an allen gefühlt wird“³⁷, vertreten die wenigsten eine strikt Hobbesianische Position, dass außerhalb der eigenen Rechtsgemeinschaft überhaupt keine (Gerechtigkeits-) Pflichten Bestand haben. Auch der „soziale Liberalismus“ eines John Rawls oder Thomas Nagels „liberaler Partikularismus“ erkennen grundlegende Menschenrechte an, die über die eigene politische Gemeinschaft hinausreichen.

In der realen Debatte, so sagen Christoph Broszies und Henning Hahn, konvergieren daher die konzeptionell streng geschiedenen Ansätze: Kosmopolitisten erkennen an, dass Staaten oder andere Organisationsformen politischer Gemeinschaft instrumentell hilfreich sein können, um globale Gerechtigkeitsansprüche zu erfüllen, Partikularisten erken-

31 Im Sinne der Unterscheidung von Ronald Dworkin: „brutluck“ vs. „optionluck“.

32 Unter „Kosmopolitisten“ seien hier politische Philosophen verstanden, die eine kosmopolitische bzw. weltbürgerliche These vertreten; unter „Kosmopoliten“ seien hier die Weltbürger selbst verstanden. Ein Kosmopolitist hält sich auch für einen Kosmopoliten, er kann andere ebenfalls für Kosmopoliten halten, wohl wissend jedoch, dass sie keine Kosmopolitisten sind.

33 Cécile Fabre: *Cosmopolitan Peace*, Oxford 2016, 2.

34 Christoph Broszies/Henning Hahn: Die Kosmopolitismus-Partikularismus-Debatte im Kontext. In: Christoph Broszies/Henning Hahn (Hrsg.): *Globale Gerechtigkeit. Schlüsseltexte zur Debatte zwischen Partikularismus und Kosmopolitismus*, Berlin 2010, 9-52, 19f.

35 Ich unterscheide Gründe von Motiven. Wir haben oft gute Gründe zur Hilfe für andere, sind aber zu dieser Hilfe nicht motiviert. Gründe betreffen die Rationalität, Motive die Psychologie. Gründe gelten, Motive liegen vor. – Kommunitaristen versuchen, auch die motivationale Seite bei der Begründung von Normen zu berücksichtigen.

36 Vgl. Singers Abschlusskapitel in *Praktische Ethik*, Dritte Auflage, Stuttgart 2013.

37 So die berühmte Formulierung Immanuel Kants im Dritten Definitivartikel in „Zum Ewigen Frieden“.

nen, dass es auch außerhalb der Staatsgrenzen oder der Grenzen von anders organisierten politischen Gemeinschaften Gerechtigkeitspflichten gibt. Das Diskussionsfeld kennt mittlerweile eine Überfülle von einzelnen Standpunkten, aber man kann allgemein festhalten, dass die Grundunterscheidung nach wie vor zwischen Kosmopolitismus (als Universalismus) und Partikularismus verläuft. Julian Nida-Rümelin versucht in seinem neuen Buch zur Migrationsethik zu zeigen, dass „ein vernünftiger Kosmopolitismus [...] mit Gemeinschaftsbindungen unterschiedlichster Art verträglich sein“ muss.³⁸ Dafür dient ihm sein Konzept der „strukturellen Rationalität“³⁹, das ausdrücklich sich überlagernde partikuläre normative Strukturen anerkennt, uns aber nicht aus der „Mühe“ entlässt, „zu bestimmen, welche Praktiken als strukturell rational gelten können.“⁴⁰

Welches Gerechtigkeitskonzept?

Die nächste Frage, die sich also anschließt und die sowohl Partikularismus wie auch Kosmopolitismus beantworten müssen, ist die nach dem Gerechtigkeitskonzept selbst. Im Mittelpunkt steht hier vor allem die Verteilungsgerechtigkeit. Ich möchte hier nur zwei Standpunkte nennen: Den *egalitaristischen*, der auf einen Ausgleich von ungleicher Güterverteilung abzielt: Wer viel hat, soll abgeben, damit jene, die wenig haben, mehr haben können. Im Idealfall – wieder kann Peter Singers utilitaristische Position als eine Art Muster gelten – bekommt jeder gleich viel. (Bei Singer handelt es sich dabei nicht um äußere Güter als solche, sondern um Präferenzbefriedigungen.) Eine andere Position – wir nennen sie die *Suffizienzthese* – setzt ein Minimum fest, das allen in gleicher Weise zukommen soll. Wenn dann dieses Minimum für alle erfüllt ist, ist kein weiterer Güterausgleich mehr nötig, sondern jeder darf für sich weitere Güter erstreben und behalten. Globaler Güterausgleich wäre in dieser Sicht also vor allem mit den ärmsten Ländern nötig, nicht aber mit Ländern, in denen der Standard den Schwellenwert bereits überschritten hat.

Die real geführte Diskussion ist aber verkompliziert durch den Umstand, dass selten von Gütern die Rede ist – nur noch bei Denkern, die in der antiken und mittelalterlichen Tradition aufgewachsen sind –, sondern zumeist von Rechten. Anstelle von Gütern sind grundlegende Rechte – die Menschenrechte – für viele die „Leitwährung“ in der Debatte um globale Gerechtigkeit geworden. Die Diskussion dreht sich also zu einem großen Teil um die Frage, welche Rechte als so grundlegend betrachtet werden sollen, dass sie einen Anspruch gegen die globale Weltgemeinschaft darstellen. In diesen Debatten wird meistens nach Wesley N. Hohfeld zwischen Freiheitsrechten („liberty rights“) und Anspruchsrechten („claim rights“) unterschieden. Ein Freiheitsrecht bedeutet, etwas tun zu können, ohne dass man dabei von anderen gehindert werden dürfte. Ein Anspruchsrecht bedeutet,

38 Julian Nida-Rümelin: *Über Grenzen denken. Eine Ethik der Migration*, Hamburg 2017, 69.

39 Julian Nida-Rümelin: *Strukturelle Rationalität. Ein philosophischer Essay zur praktischen Vernunft*, Stuttgart 2001.

40 Julian Nida-Rümelin: *Über Grenzen denken. Eine Ethik der Migration*, Hamburg 2017, 81.

von anderen etwas fordern zu können, und es begründet in diesem Sinne eine Pflicht bei jenen, von denen gefordert werden kann.

Gibt es nun ein Freiheitsrecht auf Migration, so dass ich überall hingehen dürfte, ohne dass mir andere dies verwehren? Wäre es so, wäre die Gerechtigkeitsdebatte in der Migrationsethik überflüssig. Es wäre ein radikal-liberaler kosmopolitischer Standpunkt, der vor jeder Gerechtigkeitsdiskussion schon den normativen Rahmen gesetzt hätte. Die Gerechtigkeitsdebatte zielt also offenkundig auf Anspruchsrechte ab. Gibt es ein Anspruchsrecht auf Hilfe, so dass ich dann, wenn mir an dem Ort, an dem ich mich aufhalte, diese Hilfe nicht zuteil wird, ich an einen anderen Ort gehen darf und sie mir dort einholen kann? Dennoch ist auch die Frage des Freiheitsrechts nicht einfach wegzuwischen: Gibt es vielleicht ein Freiheitsrecht, das es mir erlaubt, jedes Territorium, das nicht gerade von einer anderen Person besetzt ist, zu betreten?⁴¹ Die Frage, was es rechtfertigen können soll, dass bestimmte Staaten ein sehr viel größeres Territorium – pro Staatsbürger gerechnet – in Anspruch nehmen als andere Staaten, ist weitgehend ungelöst – auch wenn man in Rechnung stellen muss, dass nicht jeder Flecken Erde gleichermaßen zur räumlichen und natürlichen Versorgung der Menschen ausreicht (weil z. B. die Fruchtbarkeit des Bodens verschieden ist). Was man schon mit größerer Bestimmtheit sagen kann, ist, dass mit dem Betreten eines bestimmten Bodens oder Territoriums nicht notwendigerweise ein Anspruchsrecht auf soziale Leistungen der auf diesem Territorium gewöhnlich lebenden sozialen Gemeinschaft einhergeht.⁴²

Die Frage des Zugangs zu einem räumlichen Territorium ist also zu unterscheiden von der Frage, ob Personen in die soziale Gemeinschaft, die sich auf einem Territorium befinden, und deren möglicherweise bestehende kontraktuale Sicherungssysteme aufgenommen werden müssen. Wäre letzteres der Fall, wäre Migration so eine Art großer Krankenkassenwahl. Allerdings ist es schon psychologisch schwer erträglich, Menschen die Integration in soziale Sicherungssysteme vorzuenthalten, wenn sie auf einem bestimmten Territorium neben anderen Menschen leben, die in eben diese Systeme integriert sind. Dieser moralische Impuls nach Gleichbehandlung ist hier nachvollziehbar – insbesondere bei sinnlich sichtbaren Folgen des Vorenthaltens von sozialen Leistungen.

Nehmen wir nun an, dass die territoriale Grenzziehung grundsätzlich gerechtfertigt werden kann und es kein allgemeines Freiheitsrecht des Grenzübertretens gibt, dass aber die Einschränkungen ihre Grenze in globalen Gerechtigkeitsgesichtspunkten haben, so

41 Das ist klassische Debatte von der Spätscholastik über Grotius zu Kant. Vgl. die Grotius-Lecture 2017 der Universität Hamburg von Peter Niesen unter dem Titel „Ursprünglicher Gemeinbesitz und Weltbürgerrecht. Von Grotius zu Kant“ (<https://lecture2go.uni-hamburg.de/l2go/-/get/v/21760>; 8.1.2018).

42 Vgl. Peter Schaber: *Das Recht auf Einwanderung. Ein Recht worauf?*. In: Andreas Cassee/Anna Goppel (Hrsg.): *Migration und Ethik*, 2., unveränderte Auflage, Münster 2014, 185-195. – Deshalb sind auch manchmal gezogene Vergleiche von Flüchtlingszahlen in Staaten wie Kenia oder dem Libanon so schief. Flüchtlinge, die in vom UNHCR geführten Flüchtlingslagern in diesen Ländern leben, sind nicht wie in Europa in soziale Sicherungssysteme integriert.

stehen wir vor der oben aufgezeigten Alternative, ob nun alle auf das egalitaristisch gleiche Niveau zu stellen sind, oder ob es nur darum geht, dass alle über eine bestimmte Auskommens- oder Wohlstandsschwelle gebracht werden müssen. Im zweiten Fall könnten sich Migranten aus Ländern, in denen diese Schwelle überschritten ist, nicht auf globale Gerechtigkeit berufen, wenn sie andernorts einwandern wollen. Damit sind hier Weggabelungen markiert, die die moralphilosophische Argumentation in den Migrationsfragen entscheidend vorprägen. Eine Antwort auf die Frage, welche Weggabelung genommen werden soll, kann hier nicht gegeben werden, weil sie eine vertiefte Auseinandersetzung mit der Ethik globaler Gerechtigkeit erforderlich machen würde.

Verantwortung

Um die Komplexität der Debatte noch weiter zu steigern, soll hier auch noch ein kleiner Exkurs zum Verantwortungsbegriff unternommen werden. Der Verantwortungsbegriff ist besonders beliebt in den moralischen oder moralisierenden Äußerungen der Migrationsdebatte, weil er ein (berechtigtes!⁴³) moralisches Moment anzeigen kann, ohne es aber immer inhaltlich auszuführen. So kann man beispielsweise sehr gut davon sprechen, dass die westlichen Industriestaaten aufgrund ihrer Kolonialgeschichte eine Verantwortung für Menschen jener Staaten haben, die unter Kolonialherrschaft „gelitten“ haben. Dass die Kolonialherrschaft als Herrschaft großes Unrecht war, kann man vernünftigerweise kaum bestreiten. Aber so wie gutes oder gut gemeintes Handeln negative Effekte zeitigen kann, so kann auch illegitimes Handeln im Lauf der Zeit zu Verbesserungen führen. In diesem Sinne zeigte auch manche koloniale Herrschaft günstige Folgen und führte beispielsweise zu einem Modernisierungsschub in den betroffenen Gesellschaften, zu mehr Technologisierung und damit beispielsweise auch zu verbesserter Medizin. In dieser Hinsicht will kaum jemand das Rad der Zeit zurückdrehen. Nun sind aber auch hier wieder die Ergebnisse je nach Betrachtungsperspektive ambivalent. Die gesunkene Säuglings- und Kindersterblichkeit hat einen gewissen Anteil an den Ursachen der Überbevölkerung mancher Staaten, was jetzt den Migrationsdruck erhöht.

Tatsächlich begründen die vergangenen Ausbeutungsverhältnisse eine besondere Verantwortung in der diachronen Zeitachse. Aber auch in der synchronen Zeitachse gibt es Verantwortung: Beispielsweise sind insbesondere die westlichen Industriestaaten für den vom Menschen mitverursachten globalen Klimawandel verantwortlich. Menschen, die aufgrund der veränderten klimatischen Verhältnisse aus ihrer Heimat wegziehen müssen, können zu Recht die westlichen Industriestaaten einfordern. Aber in welcher Weise sie dies tun können, ergibt sich nicht aus dem Verantwortungsbegriff, der leider nicht besonders hilfreich ist, wenn es darum geht, konkrete ethische Folgen zu bestimmen.

43 Vgl. z. B. Dana Schmalz: Verantwortungsteilung im Flüchtlingsschutz. Zu den Problemen ‚globaler Lösungen‘. In: Z’Flucht. Zeitschrift für Flüchtlingsforschung 1/1 (2017), 9-40.

Was man über den Begriff der Verantwortung sagen kann, ist, dass er selbst in seiner Anwendung auf ein Feld begrenzt ist, so dass jemand, der für etwas Verantwortung trägt, für etwas anderes diese Verantwortung nicht trägt. Man mag in einem bestimmten Kontext für seine eigenen Kinder verantwortlich sein und für die Kinder der anderen nicht. Radikale Utilitaristen – ich erwähne noch einmal Peter Singer – begrenzen die Verantwortung nicht, was aber moralische Handlungssubjekte – zumindest dann, wenn es sich biologisch um Menschen handelt – in den allermeisten Fällen überfordert und den Verantwortungsbegriff sinnlos macht.⁴⁴ Verantwortlich-Sein setzt bereits einen partikularen moralischen Fokus, wenn der Begriff der Verantwortung im Dienste einer lebbareren Moral gebraucht wird, die nicht überfordert. Der totalisierende Verantwortungsbegriff, der in der öffentlichen Debatte ganz leicht missbraucht werden kann, ist nicht zuletzt wegen dieser Missbrauchsgefahr sehr gefährlich. Ein kleines Beispiel kann das vielleicht verdeutlichen. In Freiburg im Breisgau wurde eine junge Medizinstudentin von einem ebenfalls sehr jungen Asylbewerber ermordet, und in einer Fernsehsendung der ARD⁴⁵ wurde nun (vermutlich des Effekts wegen) eine Politikerin der Partei „Alternative für Deutschland (AfD)“ gefragt, ob Bundeskanzlerin Merkel, die den Zuzug von Migranten im Herbst 2015 zugelassen hatte, für diesen Mord verantwortlich sei. Die Politikerin bejahte („indirekt verantwortlich“). Nun sind selbstverständlich politische Entscheidungen in unzähliger Weise kausal wirksam, und die Entscheidung über ein restriktiveres oder weniger restriktives Migrationsrecht wirkt sich an unzähligen Stellen kausal aus. Aber es ist hochgradig problematisch, Verantwortung für jede kausale Folge zuzuschreiben, noch dazu für die nicht-intendierten, ja vielleicht nicht einmal vorhergesehenen Folgen. Dieser einerseits ethisch wertvolle Begriff der Verantwortung kann andererseits wirklich ethisches Überlegen auch verschleiern oder gar sophistisch verdrehen, denn Verantwortungszuschreibungen an einer Stelle gehen häufig mit Entlastungen (ausgesprochen oder unausgesprochen) an anderen Stellen einher. In ethischen Debatten sollte also stets mit angegeben werden, in welchem Sinne der Verantwortungsbegriff gerade gebraucht wird.

Etwas anderes ist die Rechenschaftspflicht, die man beim Verantwortungsbegriff mitdenken kann: Wenn wir gefragt werden, weshalb wir so und nicht anders gehandelt haben, müssen wir dem Fragesteller Auskunft geben. Vielleicht handelt es sich um jeman-

44 „Niemand ist für alles verantwortlich“, schreibt Konrad Paul Liessmann in: Michael Köhlmeier/K. P. Liessmann: Wer hat dir gesagt, dass du nackt bist, Adam? Mythologisch-philosophische Verführungen, München 2016, 111. Oder Betts/Collier (s. Anm. 18): „Bei unbegrenzten Pflichten würde niemand mehr die Verantwortung für irgendetwas übernehmen“ (142).

45 „Maischberger“, ARD 7. Dezember 2016.

den, für den wir uns nicht als verantwortlich verstanden haben, und wir werden ihm dann erklären, wieso dies so war.⁴⁶

Historische Verantwortung ist ein ganz schwer greifbares Konzept. Das heißt nicht, dass es nicht ebenfalls ein wichtiges moralisches Moment beinhalten würde. Aber es ist schwer zu sagen, ob es richtig wäre, einen afrikanischen Hilfsbedürftigen im Jahr 2017 einem nepalesischen Hilfsbedürftigen im Jahr 2017 vorzuziehen, weil es die Kolonialgeschichte Afrikas gab, die vor etwa fünfzig Jahren zu Ende ging. Möglicherweise ist ja unter kausaler Rücksicht gesehen der Afrikaner nicht ein Opfer, sondern ein Profiteur des Kolonialismus, weil er durch den erwähnten medizinischen Aufschwung, der durch die Kolonialisten in sein Land kam, überleben konnte, und der Nepalese ein Opfer.⁴⁷

Die philosophisch-ethische Diskussion jedenfalls tut sich mit diesen historischen Argumentationen sehr schwer. Das heißt aber nicht, dass geschichtliche Beziehungen – auch Gewaltgeschichte – von keiner moralischen Signifikanz wären. Das geschichtliche Moment in die moralischen Debatten einzutragen, ist ja gerade ein weiteres Verdienst des Kommunitarismus. Aber paradoxerweise rechtfertigt eben der Kommunitarismus auch einen Partikularismus, der den Migrationswilligen keine Rechte in anderen politischen Gemeinschaften zuschreibt.

III. Case for open borders?

In der philosophisch-migrationsethischen Diskussion haben es insbesondere die Arbeiten von Joseph Carens, einem Philosophieprofessor an der University of Toronto, zu großer Aufmerksamkeit gebracht. Carens tritt – wie der Untertitel seines geradezu klassischen, mittlerweile über 30 Jahre alten, Aufsatzes „Aliens and Citizens. A Case for Open Borders“⁴⁸ bereits verrät – für offene Grenzen ein. Nach Carens sollte es jeder Person jederzeit möglich sein, sich überall niederzulassen. (Seine Position ist also weitreichender als die auf Ansprüchen globaler Gerechtigkeit basierende Migrationsfreiheit.) Die Niederlassungsfreiheit innerhalb eines Staates ist im Völkerrecht ein Menschenrecht.⁴⁹ Für einen konsequenten

46 Die Pflicht zur Rechenschaftsabgabe wird hier also als eine universale verstanden. Man könnte einen so engen Kontraktualismus vertreten, dass man bestreitet, man sei an den Außengrenzen einer Gemeinschaft einem Eintrittsuchenden verpflichtet, Gründe für dessen Zurückweisung zu geben. Der Pflicht zur Rechenschaftsabgabe korrespondiert hier ein universales subjektives (Menschen-)Recht auf Rechtfertigung. Vgl. Rainer Forst: Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt 2007.

47 Das ist ein Punkt, den beispielsweise Matthias Hösch komplett zu ignorieren oder übersehen scheint (Allgemeine Hilfspflicht, territoriale Gerechtigkeit und Wiedergutmachung. Drei Kriterien für eine faire Verteilung von Flüchtlingen – und wann sie irrelevant werden. In: Grundmann/Stephan [s. Anm. 8], 15-29).

48 Joseph H. Carens: Aliens and Citizens. A Case for Open Borders. In: The Review of Politics 49/2 (1987) 251-273.

49 Vgl. All. Erklärung der Menschenrechte Art. 13: «(1) Jeder Mensch hat das Recht auf Freizügigkeit und freie Wahl seines Wohnsitzes innerhalb eines Staates. [...]» Vgl. IPbPR, Art. 12.

Kosmopolitisten gibt es aber nur einen wirklich gerechtfertigten Staat: Die Weltgemeinschaft. Also darf sich auch jedermann überall auf der Welt niederlassen. Diese Position hat den Vorteil, dass sie einfach, klar und verständlich ist. In seinem neuesten Buch, das diese These verteidigt, folgt Carens der Methode, dass er von der „Hintergrundannahme“ ausgeht, „dass demokratische Staaten moralisch berechtigt sind, zu einem großen Teil unterscheidende Kontrolle über die Zuwanderung auszuüben.“⁵⁰ Carens prüft diese – seiner eigenen These ja entgegenlaufende – Position, um festzustellen, dass sie in den allermeisten Punkten nicht haltbar ist und folgert daraus die Richtigkeit seiner These.

Wir können uns hier für den Anfang ebenfalls Carens' Methode bedienen, aber mit entgegengesetzten Vorzeichen: Wir können also als Hintergrundannahme festlegen, in moralischer Hinsicht müsse jede Person berechtigt sein, sich jederzeit überall niederzulassen und – was bei Carens dazu kommt – in die dort bereits befindliche politische Gemeinschaft aufgenommen zu werden. Prüfen wir also diese These, und fragen wir uns, wie sie haltbar ist und an welchen Stellen sie nicht gänzlich plausibel ist. – Falls wir an bestimmten Stellen Carens' These als nicht plausibel aufweisen können, haben wir damit offen gelassen, was damit für ein konkretes Migrationsregime ausgesagt ist. Ein solches Vorgehen ist für eine so schwierige praktisch-politische Frage, die in knapper Zeit abgehandelt werden soll, von Vorteil. Es gibt einen gewissen Nachteil, und dem Vorwurf dieses Nachteils kann man vielleicht durch Benennen gleich etwas Wind aus den Segeln nehmen: Carens' Position ist extrem an einem Ende. Manche Leute werden, wenn sie das eine Extrem ablehnen, gleich ins entgegengesetzte Extrem übergehen und die beiden extremen Enden als kontradiktorische Gegensätze (wie Schwarz und Weiß) gegenüberstellen. Das ist aber keineswegs nötig. Es handelt sich vermutlich um konträre Gegensätze, so dass sich zwischen Schwarz und Weiß eine Fülle von Grautönen aufzutut. Vielleicht zeigt sich dann in etwa, worin eine moralisch vertretbare und gleichwohl praktikable Antwort bestehen könnte.

Einen Punkt muss man Carens gleich ohne große Prüfung zugestehen: Carens sagt, dass liberale demokratische Staaten keine diskriminatorischen Kriterien wie Rasse oder Religion in ihrer Zuwanderungspolitik anwenden dürfen.⁵¹ *In puncto* Rasse hat Carens völlig Recht: Die Rasse oder Hautfarbe eines Menschen kann mit Blick auf seine Migrations- oder Bleiberechte keine Bedeutung haben. Die gegenläufige, rassistische These ist mit dem Universalisierungsgebot jeglicher Ethik nicht verträglich. Die Sorge, Schweden könnte eines Tages von einer dunkelhäutigen Bevölkerung bewohnt sein, gibt als solche keinen Grund ab, dunkelhäutige Menschen anders als hellhäutige zu behandeln. Es gibt

50 Joseph Carens: Overview of the Ethics of Immigration. In: Journal of Applied Philosophy 33/4 (2016), 425-466, hier 425: „I accept as background supposition that democratic states are morally entitled to exercise a great deal of discretionary control over immigration.“

51 Carens: Overview (vgl. Anm. 38) 425.

keinen Grund, weshalb das Territorium, auf dem heute der Staat Schweden liegt, nur von Menschen mit weißer Hautfarbe bewohnt sein dürfte. Rassismus (jedenfalls im eigentlichen Sinne) ist irrationaler, wahnwitziger und gefährlicher Unfug.

Was jedoch die Religion betrifft, so muss man sicherlich etwas sorgfältiger hinschauen. Religion hat in den allermeisten Fällen eine soziale Dimension und geht mit einer bestimmten Kultur (oder besser: Kulturen) einher. Das heißt nicht, dass Religion mit einer Kultur identisch ist. Die Problematik ist wesentlich weiter, als dass man sie hier in Kürze abhandeln könnte.⁵² Aber die Frage, ob und wie staatliche Politik eine Kultur im weitesten Sinne fördern darf oder vielleicht sogar muss, ist eine berechtigte Anfrage an Caren. Dass Religion meistens nicht nur ein innerliches Gefühl (*à la* Schleiermacher) ist, zeigt sich ja in unserem Staat ganz einfach am arbeitsfreien Sonntag oder den staatlichen Feiertagen. Diese Außenseite der Religion, die eben auch eine Kultur prägt, kann in einer Gesellschaft, in der verschiedene Religionen aufeinandertreffen, zu Spannungen führen.⁵³ Da ich davon ausgehe, dass ein friedliches Zusammenleben besser ist als ein konfliktreiches – obwohl ich zugeben mag, dass ein völlig konfliktfreies Zusammenleben und die möglicherweise daraus folgende Erstarrung selbst nicht unproblematisch ist –, glaube ich, dass in den kulturalistischen Argumenten, wie sie beispielsweise ein „liberaler Nationalist“ wie David Miller vorträgt, ein bedenkenswertes Moment liegt. Wenn ich sage, „ein bedenkenswertes Moment“, so lasse ich wieder unbefriedigender Weise offen, wie groß die Bedeutung nun tatsächlich ist. Mir scheint, eine politische Gemeinschaft ist mehr als eine bloße Gemeinschaft des Rechts. Aber selbst wenn wir nur von Rechtsgemeinschaften sprechen würden, wäre es unerlässlich, über das sogenannte „Diktum“ des Rechtswissenschaftlers und früheren Bundesverfassungsrichters Ernst-Wolfgang Böckenförde zu sprechen, der bekanntlich betont hat, dass „der freiheitliche, säkularisierte Staat ... von Voraussetzungen [lebt], die er selbst nicht garantieren kann.“⁵⁴ Mir scheint, dieses Diktum ist heute weithin akzeptiert.⁵⁵ Das positive Recht schafft nicht selbst sämtliche Voraussetzungen zur Befolgung des positiven Rechts, denn diese Voraussetzungen sind ihrerseits nicht sämtlich rechtlich. (Wir finden hier wieder eine Art Externalismus-Internalismus- Problem, wie ich es oben schon angesprochen hatte.)

52 So gibt es beispielsweise die dezidierte Position von Rémi Brague, nach der „das Christentum“ nicht beansprucht, „der Kultur neue Inhalte zu geben. Es liefert eine neue Perspektive.“ Rémi Brague: Was hat Europa mit dem Christentum zu tun? In: Urs Altermatt/Mariano Delgado/Guido Vergawen (Hrsg.): Europa: Ein christliches Projekt?, Stuttgart 2008, 25-34, hier 29. Aber ob das für den Islam auch so gilt oder für den Hinduismus? Brague unterstellt in seinem Christentumsbegriff eine theologische Position.

53 Wenn ich hier andeute, dass eine Differenzierung im Hinblick auf die Religion möglich ist, dann heißt das nur, dass Religion ein Gesichtspunkt in einer Migrationsethik sein kann (im Gegensatz zur Rasse). Aber der Gesichtspunkt ist nicht so stark, dass er gegen das Diskriminierungsverbot bei Flüchtlingen (vgl. Art. 3, Abkommen über die Rechtsstellung der Flüchtlinge von 1951) eine Zurückweisung von Flüchtlingen im engeren Sinne, also an Leib und Leben bedrohten Personen, rechtfertigen könnte.

54 Staat, Gesellschaft, Freiheit, Frankfurt 1976, 60.

55 Es liegt auch der Position von Jürgen Habermas zugrunde, die Franz-Josef Overbeck aufgreift in: Kultur als Leitbegriff Christlicher Sozialethik. In: Stimmen der Zeit, Heft 12/2017, 815-823.

Jedoch müssen wir zur Plausibilisierung dieses Gesichtspunkts gar nicht tief in Rechtsdetails gehen, sondern können bei ganz fundamentalen Dingen bleiben: Dass wir heute in unserer westlichen politischen Gesellschaft so großen Wert auf Grund- und Menschenrechte legen, hat eher nicht mit einem besonderen ontologischen Status dieser subjektiven Rechte zu tun,⁵⁶ sondern mit den Erfahrungsgehalten des Individualismus einerseits und der eigenen Verletzlichkeit andererseits. Solche Erfahrungsgehalte sind natürlich auch kulturell geprägt. – Ich will damit keinem Kulturrelativismus das Wort reden, denn es ist schwer, in solchen Dingen wirklich konsequent relativistisch bleiben zu können. Aber wenn wir bereits in so grundlegenden Rechtsfragen einen kulturbedingten Aspekt ausmachen können, dann sollte dies *a fortiori* erst recht für alle detaillierten Normen gelten wie beispielsweise das Vorschreiben eines wöchentlichen öffentlichen Ruhetags. Es gibt keinen natürlichen Zwang, den Sonntag als öffentlichen Ruhetag festzulegen, sondern eine soziale und politische Gemeinschaft muss sich dafür entscheiden.

Dass die öffentliche Freistellung des Sonntags aus dem christlichen Erbe Europas stammt, ist eine banale Feststellung. Noch steht der Sonntag bei uns nicht in Frage, und auch Zuwanderer stellen ihn nicht in Frage. Aber es ist plausibel, dass viele Zuwanderer aus Kulturkreisen, in denen der Sonntag keine besondere Rolle spielt, sich bei uns zumindest nicht für eine besondere Freistellung des Sonntags einsetzen würden, falls er in Frage stünde. (So wie wir ja, wenn wir in einen anderen Kulturkreis einwandern würden, auch nicht als erstes derartige Regeln verteidigen würden.)

Es hat den Anschein – und hier wird nun versucht, vorsichtig zu formulieren –, dass einige Vorbehalte, die Menschen in Europa gegenüber „dem Islam“ (den es in dieser Einheitlichkeit ohnehin nicht gibt) hegen, eben nicht der Religion im engeren Sinne gelten, sondern der damit verbundenen Kultur (oder wohl besser: „Kulturen“). Der Religionsbegriff, so wie wir ihn verwenden, ist schon eine Ausprägung unserer Kultur. Religion sehen westlich-moderne Menschen – selbst im Katholizismus – immer mehr als eine quasi-private Überzeugung einer Person über das Verhältnis von Mensch und Gott oder etwas Göttliches sowie eine daraus resultierende Praxis an. Das ist wohl selbst ein Erbe der Kultur des Christentums, das durch die Reformation und die Moderne noch verstärkt worden ist. Aber vielleicht verstehen viele Muslime ihre Religion nicht in dieser Weise, sondern von vorneherein als soziale und politische Größe, die mit einer bestimmten Kultur verbunden ist.⁵⁷ Ist dann nicht sogar der Vorbehalt zu einem gewissen Teil berechtigt?

56 Schließlich kamen die großen klassischen Ethikkonzepte ohne die Sprache subjektiver Rechte aus, die sich erst im 17. Jahrhundert (z. B. bei Hugo Grotius) etablierte.

57 Dieser Aspekt kommt ja gerade gegenwärtig bei den Überlegungen zu einer „Fakultät der Theologien“ an der Humboldt-Universität Berlin wieder ins Spiel (vgl. Ingolf U. Dalferth: Auf dem Weg zur Abschaffung. Das Berliner Vorhaben, die evangelische Fakultät zu einer multireligiösen Einrichtung zu gestalten, gefährdet ihre eigene Existenz und die aller anderen Theologien. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 4. Mai 2017, Seite 7).

Nun kann man einwenden, dass die Verteidiger des kulturellen *Status quo* ja keine Begründung dafür geben können, weshalb alles so bleiben muss, wie es ist. Was sollte es einen liberalen Christen stören, wenn er in zweihundert Jahren eben nicht mehr den Sonntag als öffentlichen Ruhetag vorfindet in einem bestimmten Land, in dem er das heute noch ist. In der Tat ergibt sich von einem liberalen Standpunkt aus kaum ein Argument, weshalb der Sonntag arbeitsfrei sein sollte und nicht der Freitag. Wenn die Mehrheitsverhältnisse sich ändern, muss eben die Minderheit diesen leichten Nachteil in Kauf nehmen. – Die Frage ist nur, ob zu dem Zeitpunkt, da der Übergang vonstattengehen könnte und auch die Zeit davor und danach nicht doch eine Zeit verstärkter Spannungen sein würde, und ob nicht dieser Wechsel doch auch zu Gewalt von beiden Seiten führen würde. Diesen Gesichtspunkt erkennt übrigens auch Carens an. Die Grenze der Open-Borders-Doktrin besteht bei ihm dort, wo die innere Sicherheit eines Staates nicht mehr gewährleistet ist.

Es scheint jedenfalls, dass eine gewisse kulturelle Homogenität, die (nur) langsame Veränderungen ermöglicht und zulässt, aus Sicht des innenpolitischen Friedens nicht unvernünftig ist. Insofern wäre bei einer verantwortbaren Migrationspolitik darauf zu achten, dass nicht zu viele Immigranten aus einem Kulturkreis zu schnell in eine politische Gemeinschaft einwandern. Nicht die Zahl der Immigranten ist entscheidend, sondern auch ihre Diversität.

Was aber gerade aus kulturalistischem Verständnis auch unvernünftig erscheint, ist die völlige Abwehr von Einwanderung. Tatsächlich müssen nämlich wohl Kulturen, um – metaphorisch gesprochen – ‚lebendig zu bleiben‘, auch immer wieder innere Veränderungen mitmachen. Eine völlige Erstarrung höhlt das kulturelle Leben erst recht aus. Es ist also richtig, wenn in öffentlichen Stellungnahmen bei uns auf die „Bereicherung“ hingewiesen wird, die Immigranten darstellen können. Aber das ist eben nicht der einzige Aspekt.

Es geht jedenfalls nicht nur um Feiertage: Eine befriedete Gesellschaft muss grundsätzlich von der Art sein, dass sie allgemein als gerecht empfunden wird. Die Gerechtigkeitsfrage ist aber verbunden mit der Frage, was als Gut zu werten ist. (Ein schönes Thema der antiken Philosophie.) Mir scheint, die kommunitaristische Schule sieht schon zu Recht, dass solche Bestimmungen und Wertungen nicht zuletzt abhängig sind von einer bereits gelebten Praxis. (Darin ist sie selbst häufig philosophisch-pragmatisch.) Ein Beispiel, das vielleicht wiederum provozieren kann: In vermutlich allen Gesellschaften ist das individuelle Leben wertvoll und der Tod ein Übel, aber in welchem Grad und Ausmaß das der Fall ist, da gibt es durchaus kulturelle Unterschiede. Oder – um ein anderes Beispiel aufzugreifen: Für viele Menschen in Mitteleuropa ist Landschaftsschutz wichtig. Wir freuen uns an einer bestimmten Ästhetik der Unberührtheit, der Natürlichkeit oder gut geformter Kultivierung. Der Würzburger Stein und der sich dahin schlängelnde Main –

das passt auf jeden Sparkassenkalender. Das ästhetische Empfinden begründet Werturteile, und solche Werturteile sind handlungsleitend: *kaloskaiagathos*.⁵⁸ Wer diese Werturteile nicht teilt, wird vermutlich anders handeln, und natürlich gibt es Länder, in denen der Landschaftsschutz ersichtlich nicht besonders wichtig genommen wird. Open-Borders-Vertreter geben diesen Gesichtspunkten zu wenig oder keinen Raum. Aber es spricht doch vieles dafür, dass sie nicht unbedeutend sind. ‚Nicht unbedeutend‘ heißt aber nicht: zwingend alles andere übertrumpfend. Natürlich kann das Argument zugestanden und dennoch eine möglichst offene Migrationspolitik befürwortet werden, weil die moralischen Vorteile der Migration die Nachteile in Bezug auf die Konfliktfreiheit der Aufnahmegesellschaft überwiegen.⁵⁹ Um die Abwägung kommen wir nicht herum.

Gefährdung der inneren Sicherheit?

Diese Perspektive kann vielleicht an einem Argument verdeutlicht werden, das in der breiten Bevölkerung und in den Boulevardmedien von vielen bedient, von manchen auch geteilt wird, nämlich der These, dass durch Immigration die innere Sicherheit eines Landes sinkt und die Kriminalitätsrate steigt. Dazu gibt es unterschiedliche Studien, und es handelt sich auch ganz und gar um eine Frage, die empirisch zu erforschen ist. Der Philosoph kann auf seinem Denkerstuhl nichts mit Blick auf die Verifikation oder Falsifikation dieser Behauptungen und Vermutungen ausrichten.⁶⁰ Was er aber kann, ist, hypothetisch zu argumentieren: Nehmen wir also an, dass tatsächlich die Kriminalitätsrate durch Migration steigt, dann wäre dies nur dann ein Argument gegen Migration, wenn diese ansteigende Kriminalitätsrate nicht ausgeglichen würde durch größere Vorteile bei den Migranten und weiteren betroffenen Personen (den Begriff des Vorteils lasse ich dabei hier inhaltlich offen). Um es mit einem plakativ überdeutlichen Gedankenexperiment zu veranschaulichen: Nehmen wir an, wir könnten 100.000 Menschen durch die

58 Vgl. zum Thema: James Griffin: *Value Judgement. Improving Our Ethical Beliefs*, Oxford 1996.

59 Die ganze Debatte um Sicherung und Auflösung von Kultur und „Leitkultur“ ist hochgradig emotionalisiert – teilweise auch deshalb, weil der Begriff der Kultur so fluide ist. Wie konträr die Positionen sein können zeigt z. B. die Debattenbeiträge von Ruud Koopmans und Dieter Gosewinkel zur Frage: Muss die Mehrheit ihre Kultur stärker gegenüber Minderheiten verteidigen? In: *WZB Mitteilungen* 157 (September 2017), 12/13.

60 Eine gewisse Erhöhung der Zahl der Straftaten nach dem großen Zuwanderungs Herbst 2015 scheint in der Bundesrepublik Deutschland nicht zu bestreiten zu sein. Allerdings ist die Auslegung der Zahlen der Polizeilichen Kriminalstatistik für 2016 (<file:///C:/Users/koc/Downloads/pks2016ImkBericht.pdf>) durchaus nicht eindeutig (Vgl. die Frankfurter Allgemeine WOCHE, Nr. 19. 5. Mai 2017, 16-19). Mittlerweile sind neuere Studien erschienen, z. B. Institut für Delinquenz und Kriminalprävention: *Zur Entwicklung der Gewalt in Deutschland. Schwerpunkte: Jugendliche und Flüchtlinge als Täter und Opfer*, Zürich, Januar 2018 (<https://www.zhaw.ch/storage/shared/sozialarbeit/News/gutachten-entwicklung-gewalt-deutschland.pdf>; 8.1.2018), die ebenfalls einen Zusammenhang von erhöhter Kriminalität und der wenig kontrollierten Zuwanderung in die Bundesrepublik Deutschland herstellen. Insbesondere Migranten aus den Maghreb-Staaten fallen in den Polizeistatistiken besonders deutlich auf. Allerdings ist auch wichtig: „Die vorsätzlichen Tötungsdelikte, zu denen Flüchtlinge als Tatverdächtige ermittelt wurden, haben sich zu über 90 % unter Flüchtlingen oder sonstigen Nichtdeutschen abgespielt.“ (S. 88).

Zulassung zur (jedenfalls übergangsweisen) Einwanderung vor einem Bürgerkrieg retten, der mutmaßlich 30 Prozent von ihnen das Leben kosten würde. Durch die Einwanderung würde die Kriminalitätsrate so ansteigen, dass es zu 3.000 zusätzlichen Verbrechenstatbeständen (überwiegend leichtere Diebstahlsdelikte, aber auch in wenigen Fällen Vergewaltigungen und Raubmorde) gäbe, so kann eine vertretbare⁶¹ ethische Betrachtung die Zahl der vom Bürgerkriegstod geretteten Menschen als so überwältigend ansehen, dass dafür die Nachteile bei der Sicherheit in Kauf genommen werden müssen. – Freilich werden die wenigen Opfer der schweren Verbrechen dem Ethiker, der so argumentiert, möglicherweise Vorwürfe machen. Das ist auch nachvollziehbar. Aber die Position dessen, der politisch handeln muss, ist eine andere, als die Position dessen, der durch dieses politische Handeln leidet. Politisch handeln bedeutet fast immer, dass man irgendwie eine kausale Rolle am Leiden anderer Menschen spielt. Dennoch darf diese Einsicht nicht von der Ernsthaftigkeit entlasten. Manchmal können Folgen auch gemildert werden. Bei Opfern schwerer Verbrechen leider nicht.

In dem hypothetischen Argument wird natürlich eine rudimentäre kosmopolitische Position von der Art Peter Singers zur Geltung gebracht. Partikularistische Positionen werden vielleicht darauf abheben, dass die Mord-, Vergewaltigungs- und Diebstahlsopfer ein Recht gegenüber ihrem Staat haben, dass dieser sie vor solchen Straftaten so weit wie möglich bewahre, und das Abwägungsurteil nicht zulassen. Man erkennt hier wieder, wie bedeutend diese konzeptionellen Grundentscheidungen sind. Aber ich habe kein Geheimnis daraus gemacht, dass ich grundsätzlich aus einer kosmopolitischen Perspektive argumentieren will. Zudem ist es so, dass ich in diesem überplakativen Gedankenexperiment den Zeitfaktor ausgeblendet habe: Die Straftaten verteilen sich natürlich über einen bestimmten Zeitraum, und man kann die Zahl von Kriminalitätsoffern im Aufnahme-land vielleicht senken, wenn man die Aufenthaltsdauer verkürzt. Es sind eben viele Faktoren im Spiel, die wie mit Reglern verändert und angepasst werden können (auch wenn man sich nicht immer sicher sein kann, wie sich das Verschieben eines Reglers an einer anderen Stelle auswirkt). Zweifellos kann nicht alles wie mit Reglern kontrolliert werden; eine gewisse Offenheit auf das Unbestimmte hin muss schon aus Menschlichkeitsgründen bleiben. Sicherheit kann zu einer Wahnvorstellung entarten.

Im Übrigen sollte man sich natürlich auch im Klaren sein, dass eine Gefährdung der inneren Sicherheit nicht nur durch Kriminalität oder Gewaltkriminalität besteht. Durch Einwanderung können auch ethnische oder andere politische Konflikte in das eigene Land getragen werden. Solche Konflikte betreffen nie nur die in den Konflikt involvierten Gruppen, sondern beeinflussen das allgemeine Sicherheitsgefühl und das Klima im öffentlichen Raum – Faktoren, die man nicht absolut setzen kann in ihrer Bedeutung für die Ethik der Migration, die aber auch nicht unerheblich sind, sondern in unterschiedlicher Dichte oder Gradualität zu berücksichtigen sind.

61 „Vertretbar“, wenn man bereit ist, die folgenorientierte Betrachtung als eine Methode der Ethik anzuerkennen.

Gradualität

In den Fragen der Ethik der Migration ist Gradualität ein ganz entscheidender Gesichtspunkt. Wie bereits eingangs gesagt, gehen ja die Begriffsinhalte von „Flüchtling“ und „Migrant“ graduell ineinander über. Noch stärker als der Ausdruck „Flüchtling“ wäre vermutlich in dieser graduellen Betrachtungsweise der Ausdruck „Vertriebener“. Hugo Grotius fordert die Aufnahme aller Fremden, „welche, aus ihrer Heimat vertrieben, um Aufnahme bitten ...“, sobald sie sich den bestehenden Staatsgewalten und Einrichtungen für die öffentliche Ruhe unterwerfen“, und er nimmt dafür zahlreiche Quellen aus der Antike in Anspruch.⁶² Grotius hat aus meiner Sicht recht: Aber die Verpflichtung zur Aufnahme nimmt graduell in dem Maße ab, in dem auch die Bedrohung der migrierenden Personen abnimmt. Bei Vertriebenen kommt die Aufnahme einer Lebensrettung gleich. Da ist die Aufnahme wohl verpflichtend, wenn nicht an anderer Stelle durch die Aufnahme zahlreiche Leben mit großer Sicherheit gefährdet würden, wenn also die Aufnahme in ihren Folgen für beide Seiten verhältnismäßig ist. Gleiches gilt für Flüchtlinge, die aus Lebensgefahr fliehen. Wenn es lediglich materielle Vorteile sind, mildert sich allerdings die Aufnahmepflicht ab und die Verhältnismäßigkeitsgrenzen verschieben sich. Carens und andere liberale Vertreter offener Migrationsregime arbeiten nicht mit Gradualitäten, sondern mit Totalitäten, ebenso wie Vertreter geschlossener Grenzen. Der Wirklichkeit – faktisch wie normativ – wird dies selten gerecht.

Exkurs: Heimat

Betrachtet man die Konzepte des Kosmopolitismus und des Kommunitarismus von der Warte normativ-wissenschaftlicher Nüchternheit aus, scheint ersteres vorzugswürdig. Wir können von der Perspektive eines idealen, unbeteiligten Beobachters aus nicht sagen, warum wir einer Person A, die in meinem Dorf aufgewachsen ist, den Vorzug vor einer Person B geben sollten, die in einem kenianischen Dorf groß wurde. Es gibt unfreundliche Mitbürger und sehr liebe fremde Menschen. Es mit der eigenen Fußballnationalmannschaft zu halten und einer anderen Misserfolg zu wünschen, erscheint doch ziemlich irrational, wenn man bedenkt, dass es der pure Zufall ist, der diese Menschen in die Nationalmannschaft des Staates gebracht hat, dem ich selber angehöre. Vernünftig muss doch in dieser Sicht der Ausgangspunkt bei einem universalistischen Kosmopolitismus sein. Dieser theoretischen Wahrheit des Kosmopolitismus steht aber die eher lebensweltlich erfahrbare „Wahrheit“ des Kommunitarismus entgegen. Wir brauchen offenbar Bezüge zu *bestimmten* Mitmenschen, zu *bestimmten* Orten, zu *bestimmten* Gebräuchen usw.

62 Hugo Grotius: Vom Recht des Krieges und des Friedens, Tübingen 1950, Zweites Buch, 2. Kapitel, XVI., 155. – Vgl. zur Tradition des Denkens über Migrationskontrolle Vincent Chetail: Sovereignty and Migration in the Doctrine of the Law of Nations. An Intellectual History of Hospitality from Vitoria to Vattel. In: The European Journal of International Law 27/4 (2017) 901-922. Sein Resümee lautet: „History teaches us that immigration control is a relatively recent invention of states“ (922). – Zu Grotius als Migrationsethiker vgl. Elke Tiefeler-Marenda: Einwanderung und Asyl bei Hugo Grotius, Berlin 2002.

Nicht alles ist für uns gleich, und ein lebensweltlich gesättigter Kosmopolitismus sollte das anerkennen. Auch wenn für manche das Wort fast schon zu pathetisch klingt: Menschen brauchen Heimat. Zur Heimat gehört, dass sie das, was sie vorfinden, in einer besonderen Weise als ihnen eigen auffassen können. Dieses Eigen-Sein motiviert sie dann auch zu einer besonderen Sorge. Wer fremd ist, kümmert sich vermutlich oftmals weniger um die öffentlichen Güter als jemand, der sich beheimatet fühlt. – Wenn dies so ist, dann spricht dieser Umstand zum einen dafür, Menschen möglichst wenig zu entfremden, was auch bedeuten kann, nicht alle Migrationswege offen zu halten oder gar Migrationsanreize zu schaffen.⁶³ Es spricht aber auch dafür, bei Fremden möglichst große Anstrengungen zu unternehmen, dass sie sich an ihrem neuen Aufenthaltsort bald heimisch fühlen können. Insbesondere aber müssen auch Migrierende selbst große Anstrengungen unternehmen, sich in ihrer neuen Umgebung heimisch zu fühlen, und sie müssen Sorge für den öffentlichen Raum übernehmen. Das schulden sie dann nicht nur der aufnehmenden Gesellschaft, sondern vor allem auch sich selbst.

Staatliche Pflichten

In der migrationsethischen Debatte ist meistens von den Pflichten der Staaten zur Aufnahme von Migranten die Rede, ohne dass diese Rede auf ihren Gehalt hin wirklich überprüft würde. Was heißt es, der Staat habe Pflichten? Dazu muss man klären, was man unter einem Staat versteht. Viele liberale politische Philosophen der Gegenwart behandeln den Staat wie einen Verein, der im Grunde von sich her überhaupt keine Rechte oder Pflichten hat. Wenn man in dieser Betrachtungsweise sagt, der Staat habe diese oder jene Pflicht, dann heißt das, dass die menschliche Gruppe oder Gemeinschaft, die diesen Staat bildet, diese Pflicht habe. Die Gruppe wiederum hat die Pflicht, weil die Individuen diese Pflicht haben. Dann würde die Behauptung, der Staat habe die Pflicht, soundso viele Migranten aufzunehmen und zu integrieren, bedeuten, dass jedermann die Pflicht hat, Migranten aufzunehmen. Das wäre vermutlich konsequenter als beim Staat als Pflichtenträger stehen zu bleiben.

Eine andere politische Philosophie könnte auf den Ursprung des Staates im Eigentumschutz verweisen und abgetretener Souveränität hinweisen. Neuzeitlich-kontraktualistische Modelle des Staates behaupten häufig, dass in der Staatsgründung ursprüngliche Souveränität der Individuen an eine staatliche Autorität abgegeben werden, um den Einzelnen davor zu schützen, dass er sein Eigentum – insbesondere sein Leben, aber auch materielle Güter – durch stärkere Individuen verliert. Der erste Zweck des Staates besteht also hier im Schutz des Eigentums. (Der Sozialismus bedarf deshalb auch keines Staates

⁶³ Leider gehört auch die überschwängliche Willkommenskultur oft zu den falschen Migrationsanreizen.

Hier tut Nüchternheit auch gut. – Viele Kinder wünschen sich ganz schnell ein bestimmtes Haustier und verlieren auf Dauer die Lust daran. Nun sollen sich die Eltern kümmern. – Viele moralisch angetriebene Menschen wollen sich kurzfristig etwas moralisch Gutes tun, verlieren dann aber auf Dauer doch die Lust. Nun soll es der Staat richten.

mehr.) Was man jetzt fragen muss, ist, ob der Schutz von Eigentum der Staatsbürger nicht notwendigerweise mit dem Schutz von Grenzen (wo immer sie gezogen sein mögen) einhergeht. Wenn ein Staat seine Grenzen nicht schützt, weil er Carens Open-Borders-Doktrin folgt, wie soll er dann auf Dauer Eigentum schützen? Aus dieser Perspektive ist es also gar nicht so sicher, ob die behaupteten erstrangigen *staatlichen* Hilfspflichten gegenüber Personen, die dem Staat nicht angehören, überhaupt bestehen. Als Individuum unterliege ich möglicherweise einer solchen Hilfspflicht (auch zu Lasten meines Eigentums), und wenn der Staat nur das Kollektiv („Verein“) solcher Individuen ist, dann muss der Staat diese individuellen Pflichten umsetzen. Vielleicht aber besteht die eigentliche „Pflicht“ des Staates als solchen doch wohl eher im Schutz des Eigentums. Freilich wäre dann zu fragen, ob sich Menschen überhaupt zu einem Staat zusammenschließen dürfen, wenn dieser nur zur Sicherung ihrer eigenen Eigentumsansprüche dient.

Es kommt noch etwas dazu: Der Staat – in seiner neuzeitlichen Konzeption – schützt Eigentum über Generationen hinweg. Er schützt also in gewisser Weise auch den Willen, das Eigentum zu übertragen. Ein Großvater arbeitet fleißig und verzichtet selber auf Konsum, um seinen Kindern und Enkeln möglichst viel Eigentum hinterlassen zu können. (Oder vielleicht auch nur, um ihnen das überlassen zu können, was er selber übernommen hat.) Wenn nun zahlreiche Zuwanderer in das Land einreisen und über kurz oder lang Solidaritätsforderungen stellen, wird dies das übertragene Eigentum des Großvaters belasten und vermindern. Der Staat als solcher kann hier nicht mehr seiner „Pflicht“ genügen. Es wäre hier wie an vielen anderen Stellen noch tiefer zu bohren und zu argumentieren, aber die Pointe, die hier gesetzt werden soll, lautet: Open-Borders-Proponenten sollten eher direkt die individuellen Menschen einfordern. Das ist vermutlich weniger populär als auf die Staaten zu blicken, zu denen der Einzelne immer in einer gewissen Distanz steht, so dass er sich nicht unmittelbar angesprochen fühlen muss.⁶⁴

Übrigens wäre selbst ohne eigenes staatsphilosophisches Modell darüber nachzudenken, welche Perspektive eigentlich Migrationsregularien leiten sollten: Die des Erben, der gewissermaßen „unverdient“ in den Genuss eines Vermögens kommt, das er seiner zufälligen Situation verdankt. Es erscheint ungerecht, dass A als Kind armer Eltern in Brasilien geboren wird und B als Kind reicher Eltern in Großbritannien. Mathias Risse denkt in dieser „glückegalitaristischen“ Weise auch über die Aufteilung des für ihn als Weltgemeinbesitz bestehenden Territoriums.⁶⁵ Man kann aber auch die Perspektive dessen einnehmen, der fleißiger als andere gearbeitet hat, dadurch mehr als andere besitzt, und nun will, dass C einen Teil dieses Besitzes übertragen bekommt. Ist sein Wille irrelevant? Oder dürfte er gar nicht wollen, dass er C begünstigt? Welche Auswirkungen hätte eine solche Position auf den Eifer der Menschen? – Die Frage ist auch deshalb spannend, weil

⁶⁴ Auch die kirchlichen Sozialethiker und Amtsträger fordern häufig lieber vom Staat als von der Kirche ein.

⁶⁵ Mathias Risse: On the Morality of Immigration. In: *Ethics & International Affairs* 22/1 (2008) 25-33.

das, worauf es Migranten ankommt, meistens nicht irgendwelche durch Zufall ungerecht verteilte natürliche Güter wie Territorium oder Bodenschätze sind, sondern die von den jeweiligen politischen Gemeinschaften geschaffenen Güter wie öffentliche Ordnung, Rechtssicherheit, geordnetes Wirtschaftsleben usw. Muss nicht dann der Wille derer, die diese Güter erarbeitet haben, doch Gewicht haben, wenn es darum geht, diese Güter zu verteilen und neu hinzugekommene Personen von diesen Gütern profitieren zu lassen?⁶⁶

Brain-drain

Wie man sieht, erfordern viele Argumente in der migrationsethischen Debatte ein starkes politisch-philosophisches Nachdenken. Andere Argumente hingegen erfordern die empirische Erforschung, wie jenes von der Gefahr für die innere Sicherheit oder jenes vom „Brain-drain“, also vom Abfließen von Intelligenz aus den ärmeren Ländern; ein Argument, das häufig gegen den freien Fluss der Migrationsströme, wie sie Carens und andere möglich machen wollen, vorgebracht wird. Durch Migration verlieren die ärmeren Länder ihre am besten ausgebildeten Bewohner, welche dadurch ihre früheren Mitbürger in einer schlechteren Situation zurücklassen. Um diesen Brain-drain zu verhindern, sollen, so die Verfechter dieses Arguments, reichere Staaten jede Anreizwirkung („pull-Faktoren“) auf mögliche Migrationswillige vermeiden. Wie gesagt: Die Überzeugungskraft dieses Arguments hängt davon ab, was sich an empirischen Belegen zu seiner Geltung vorbringen lässt. Schließlich gibt es gewisse finanzielle Mittelrückflüsse in die ärmeren Länder durch in reicheren Ländern ankommenden Migranten, was auch der Bevölkerung in den Ausgangsstaaten von globaler Migration wiederum hilft. Zudem wären vielleicht Kompensationssysteme für erfolgten Brain-drain vorstellbar.⁶⁷

Politische Partizipation von Migranten

Leider können auch andere Aspekte, die in der migrationsethischen Diskussion bedeutsam sind, hier nur angeschnitten werden: So fordern Vertreter eines freizügigen Migrationsrechts für gewöhnlich, dass illegal in ein Land eingereiste Personen, in dem sie lange genug leben, irgendwann einen Anspruch erwerben, in die politische Gemeinschaft des Landes (Staatsbürgerschaft) aufgenommen zu werden. Abgesehen von der Schwierigkeit zu bestimmen, welche Dauer hier angemessen ist, bleibt auch die Frage nach dem Status solcher illegal eingereisten Menschen vor ihrer bürgerschaftlichen Aufnahme unklar. Sie partizipieren noch nicht – aber müsste man sie nicht partizipieren lassen, zumindest bei den Entscheidungen, die sie in der Zukunft als Staatsbürger betreffen werden? Aber dann würden sie schon jetzt partizipieren. Müssten sie nicht insbesondere partizipieren an den Entscheidungen darüber, welche Dauer des Wartens angemessen ist, denn

⁶⁶ Wie Ryan Pevnick und Philip Cafaro durchaus treffend gegen Risse einwenden (An Exchange: The Morality of Immigration. In: *Ethics & International Affairs* 22/3 (2008) 241–259).

⁶⁷ Zur Ethik der Immigration kommt jetzt also noch die Ethik der Emigration. Vgl. Gillian Brock/Michael Blake: *Debating Brain Drain. May Governments Restrict Emigration?*, Oxford 2015.

diese Frage betrifft sie zuallererst? Manchmal wird sogar gefordert, dass die Interessen von Migranten schon vor deren Migration in einen Aufnahmestaat für die Politik des Aufnahmestaats von Belang sein müssten.⁶⁸ Das Argument ist in etwa analog zur These, dass gegenwärtige Politik bereits die Interessen zukünftiger Generationen mit in den Blick nehmen muss. Letzteres erscheint plausibel. Ob aber die Analogie zu Migranten hält, hängt wieder davon ab, welchen Status man einer politischen Gemeinschaft gibt. Wenn aufgenommene Migranten mitentscheiden dürfen, wer künftig aufgenommen wird, kann das in einen seltsamen Rekurs führen. Die Entscheidung über die Aufnahme wäre auch beeinflusst von der Frage, wie und welche Migranten die aufgenommenen Migranten aufnehmen lassen würden. Andererseits: In gewisser Weise ist jeder in einem Staat erst einmal angekommen (meist durch Geburt) und aufgenommen worden. Ist es moralisch richtig, den Migranten etwas vorzuenthalten, das ein neugeborenes Kind sofort bekommt?

Mittelbare Handlungsrheberschaft und das Anspruchsparadox

Ich möchte noch auf einen Punkt zu sprechen kommen, der die Ethik der Migration insofern betrifft, als er für das ethisch verantwortbare Handeln der betroffenen Politiker von einer großen Relevanz ist. Aber es zeigt sich an diesem Punkt ein allgemeines Paradox, das in der politischen Ethik in verschiedenen Feldern aufkommen kann. Julian Nida-Rümelin stellt in seinem Buch „Sieben ethische Postulate für die Migrationspolitik“ auf. Ich will nur das vierte herausgreifen:

„Die Migrationspolitik sollte so ausgestaltet sein, dass sie die soziale Ungleichheit im aufnehmenden Land nicht verschärft, die Strukturen des sozialen Ausgleichs (Sozialstaat) nicht gefährdet und über alle sozialen Schichten hinweg (eine wohlbegründete) Akzeptanz finden kann. Wo dies nicht der Fall ist, fördert die Migrationspolitik rechtspopulistische und nationalistische Kräfte, deren Erstarken am Ende die Demokratie als Ganze bedrohen kann.“⁶⁹

Das Argument ist ja bekannt, und es hat auch empirische Zugkraft: Natürlich hätte das Ergebnis der Parlamentswahl in Polen am 25. Oktober 2015 ohne den Flüchtlingszuzug im September/Oktober dieses Jahres anders ausfallen können; eine andere polnische Regierung hätte dann vielleicht offener gegenüber Migrationswilligen agiert. Natürlich hat auch die Flüchtlingspolitik der Bundeskanzlerin Merkel in dieser Zeit in Europa große Befürchtungen ausgelöst und den Brexit-Befürwortern geholfen. Bekanntlich hat auch der Präsidentschaftskandidat Donald Trump auf die deutsche Zuwanderungspolitik als vermeintlich schlimmes Beispiel verweisen können und mit seiner gegenläufigen Posi-

⁶⁸ So beispielsweise Hoesch (s. Anm. 35), 16.

⁶⁹ Nida-Rümelin 2017, 149f.

tion an Zustimmung gewonnen. Wenn es richtig ist, dass Politiker nicht nur gesinnungsethisch, sondern eben auch verantwortungsethisch handeln müssen,⁷⁰ dann war die großzügige Aufnahme von Flüchtlingen im Herbst 2015 ein Fehler. Denn die Folgen in Europa und global liefen dem Anliegen einer liberalen Migrationspolitik letztlich gänzlich zuwider. Nida-Rümelin hat in dieser Hinsicht natürlich recht. Wenn wir ethisch handeln, müssen wir die Handlungsfolgen auch dann in unser praktisches Urteil miteinbeziehen, wenn zur Realisierung dieser Folgen noch die Handlungsurheberschaft anderer Personen nötig ist. Unsere Erfahrung, aber auch wissenschaftliche Erkenntnisse aus der Psychologie und Soziologie geben uns oft genügend Hinweise, welche Art von Reaktionen zu erwarten ist. Personen, die mit einer Bemerkung über ihr Äußeres leicht zu provozieren sind, sollten wir nicht mit solchen Bemerkungen reizen, selbst wenn sie in der Sache berechtigt wären. Die politische Ethik hat zum Unwillen der Bevölkerung, nach idealen moralischen Grundsätzen zu handeln oder eine Politik zu akzeptieren, die idealen moralischen Grundsätzen folgt, in den vergangenen Jahren einiges unter dem Stichwort „feasibility“ erarbeitet.⁷¹

Aber: Es gibt auch eine andere Perspektive. Wir können sie durch einen Vergleich zweier Staaten A und B, die beide gleich groß sind und gleiche Leistungskapazitäten haben, verdeutlichen: Die Bevölkerung von Staat A ist eher tolerant und aufnahmebereit, die Bevölkerung von Staat B ist eher fremdenfeindlich und lehnt die Aufnahme von Migranten ab. Nach Nida-Rümelins Verantwortungsethik können die Politiker von Staat B Migranten eher ethisch gerechtfertigt ausgrenzen, weil der Zustrom von auswärtigen Menschen den Staat schnell destabilisiert. Die Politiker von Staat A dagegen müssen mehr Migranten akzeptieren. Je geringer die eigene Bereitschaft zur Aufnahme von Migranten in einem Staat also ist, desto niedriger wird auch die ethische Anforderung an diese Staaten. Das ist aber paradox. Auf diese Weise könnte man sich mit schlechten Haltungen ethisch entlasten. – So sehr es also darauf ankommt, die tatsächlichen Gegebenheiten (auch die mentalen in einer Bevölkerung) zur Kenntnis zu nehmen, so kommt es doch auch darauf an, immer wieder auf den Anspruch objektiver Standards hinzuweisen, der nicht durch sozial-kontingente Tatsachen unterlaufen werden kann. Ins Politisch-Praktische gewendet: Der Politiker im Staat B (also dem weniger toleranten) kann aus politischer Klugheit ethisch gerechtfertigt eine restriktivere Migrationspolitik betreiben, aber er müsste doch gleichzeitig darauf hinarbeiten, dass sich die Mentalität in der Bevölkerung seines Staates ändert. – Mir scheint (das als kleines freches und nicht ganz-politisch korrektes Addendum), dass dies in demokratischen Staaten seltener der

70 So ja der Ansatz von Konrad Ott (s. Anm. 7).

71 Vgl. z. B. Holly Lawford-Smith: *Understanding Political Feasibility*. In: *Journal of Political Philosophy* 21/3 (September 2013) 243-259; Pablo Gilabert/Holly Lawford-Smith: *Political Feasibility. A Conceptual Exploration*. In: *Political Studies* 60/4 (2012), 809-825. Inhaltlich ist das Thema nahe an den Fragen einer „non-ideal theory“, wie sie schon John Rawls (*The Law of Peoples*, Cambridge, MA, 1999) eingebracht hat.

Fall sein wird, weil „die Koalition zwischen dem Politiker und dem Volk“ (diese Ausdrucksweise wurde in letzter Zeit ja in der politischen Rhetorik in Bayern verwendet) den Politiker eher an das Volk anpasst, als dass sich das Volk an ethische Maßstäbe zurückorientiert. Auf diese Weise wird die derzeit praktizierte demokratische politische Repräsentation selbst problematisch.⁷²

Eine elaboriertere Variante des Arguments von Julian Nida-Rümelin trägt Fabian Wendt vor, dessen These es ist, dass Gerechtigkeit und Frieden zwei voneinander unabhängige politische Werte darstellen⁷³ oder zwei unabhängige Ziele von Politik sind. Wendt nutzt dafür einen negativen Friedensbegriff, indem er Frieden „in erster Annäherung als die stabile Abwesenheit von Krieg und – allgemeiner – von Gewalt“ versteht.⁷⁴ Wer allerdings einen positiven Friedensbegriff vertritt, wird um ein Element der Gerechtigkeit, das zum Frieden begrifflich konstitutiv hinzugehört, nicht herumkommen. Sonst bleibt man in Schillers „Ruhe eines Kirchhofs“⁷⁵ stecken. Allerdings ist Wendts Anfrage, ob Gerechtigkeit wirklich der einzige Horizont ist, auf den wir uns beziehen, wenn wir nach dem ethisch Richtigen fragen, schon wichtig. Denn in der Tat kann Gerechtigkeit (wie jeder positive Friedensbegriff überhaupt) selber zum Gegenstand von Unfrieden werden.⁷⁶ Politik muss sich also des Friedens in einer nochmals eigenen Weise annehmen. Aber aus moralischer Sicht kommt man eben in die paradoxe Situation, dass eine Gesellschaft, die weniger tolerant und so gesehen leichter zum Bruch des Friedens bereit ist (was an sich schon ein moralischer Makel wäre), eben dadurch ihre moralische Last bei der Aufnahme von Migranten senken könnte.

Moralischer Druck und dessen Nutzbarmachung

Da wir schon bei den heiklen ethischen Problemen sind: Wenn Menschen in Lebensgefahr sind und wir sie mit verhältnismäßigem Aufwand retten können, sollten wir das tun. Wenn Menschen sich durch Leichtsinns oder anderes Verschulden in Lebensgefahr gebracht haben und wir sie mit verhältnismäßigem Aufwand (der jetzt etwas geringer sein mag als im ersten, unverschuldeten Fall) retten können, sollten wir dies ebenfalls tun. Sollen wir aber Menschen retten, die sich in Lebensgefahr gebracht haben – aber nicht aus Leichtsinns, sondern aus Vorsatz, weil sie unsere Rettung erwarten und sie zudem

72 Das Problem wurde mit Blick auf die Generationengerechtigkeit und den Einfluss der Mehrheit von älteren Personen in einer Gesellschaft ja bereits anhand von Frank Schirrmachers „Das Methusalem-Komplott“, München 2004 diskutiert.

73 Ähnlich wie Avishai Margalit, der sagt, dass Frieden und Gerechtigkeit keine „komplementäre(n) Güter wie Fish und Chips“ seien, sondern „konkurrierende Güter wie Tee und Kaffee.“ (Über Kompromisse – und faule Kompromisse, Berlin: Suhrkamp, 2011, 17).

74 Fabian Wendt: *Gerechtigkeit ist nicht alles. Über Immigration und sozialen Frieden*. In: Grundmann/Stephan (Hrsg.) (s. Anm. 8), 45-56, hier 48.

75 Friedrich Schiller: *Don Karlos*, 10. Auftritt.

76 Vgl. Wendt, 50.

erwarten, dass sie nach unserer Rettung in einer besseren Situation sind als vor der Handlung, die sie rettungsbedürftig gemacht hat? Bergretter kennen das Phänomen: Die Verfügbarkeit von Mobilfunktelefonen hat die Risikobereitschaft steigen lassen, weil die Retter mit ins Risikokalkül einbezogen werden. Ähnlich ist es manchmal mit den waghalsigen Schiff- und Bootsüberquerungen über das Mittelmeer nach Europa. Es ist schwer, eine finale Antwort zu geben: Mir scheint, bis zu einem gewissen Grad ist es möglich, dass man als Mensch moralisch unter Druck gesetzt wird und dennoch genau das tun muss, wozu einen die unterdrückenden Personen veranlassen wollen. Wir haben das Problem in der Militäretik beispielsweise bei der Verwendung von menschlichen Schutzschilden. Ich glaube, dass man oft eine vielleicht ansonsten rechtfertigungsfähige Handlung abrechnen muss, weil man vom Gegner dazu gezwungen wird, gegen seine moralischen Überzeugungen zu handeln. Er nutzt sie aus. Aber es gibt wohl auch eine Grenze für solches Unterdrücken. Wo sie liegt, kann der Schreibtischethiker aber nicht mit Bestimmtheit sagen. Die Tatsache, dass in Not geratenen Booten im Mittelmeer (oft) geholfen wird, ist ein sogenannter Pull-Faktor für weitere Migrationsbewegungen, damit auch für weitere Bootsüberfahrten und am Ende vielleicht sogar für weitere havarierte Boote und Migranten, die ums Leben kommen. Dennoch kann man nicht einfach sagen: Wir stoppen die Hilfe. Das Dilemma zwischen der deontologischen Hilfspflicht und dem teleologischen Folgenkalkül ist offenkundig. Vielleicht würden tatsächlich Aufnahmelager in Afrika eine (vorläufige) Problementschärfung darstellen.

Im Zusammenhang mit dem geschilderten ethischen Problem steht ein weiteres, das sich durch die Kollektivität bei einer Hilfspflicht ergibt: Nehmen wir an, Sie gehen mit zwei weiteren Personen an einem Seeuferweg entlang und bemerken zwei Kinder, die im See zu ertrinken drohen. Wenn Sie alle drei gute Schwimmer sind, versteht es sich von selbst, dass Sie alle drei zur Rettung verpflichtet sind. Wenn jedes Kind durch einen Passanten gerettet werden kann, dann bleibt sogar einem Passanten das Springen ins Wasser erspart. Nun wird, weil die Rettung mit einigen Unannehmlichkeiten verbunden ist, vielleicht jeder der drei Passanten auf seine beiden Begleiter verweisen und selbst lieber aus dem Wasser heraus bleiben. Das hätte den Effekt, dass keines der Kinder gerettet wird. Der moralische Fehler liegt bei allen dreien. – Nehmen wir an, einer springt ins Wasser und rettet ein Kind. Er hat damit quantitativ seine (ursprüngliche) Pflicht erfüllt – ja sogar ein klein wenig übererfüllt⁷⁷. Die beiden verbleibenden Passanten verweisen aber wechselseitig auf den jeweils anderen und retten nicht selbst. Der einzige Retter hätte nach der Rettung des ersten Kindes noch die Gelegenheit, das zweite Kind zu retten. Er unterlässt es, weil er seine Pflicht schon erfüllt, ja sogar ein klein wenig übererfüllt hat.

⁷⁷ Man stelle sich beispielsweise vor, man hätte vor der Rettung ein Losverfahren in Gang gesetzt; dann hätte jeder Passant eine Chance von einem Drittel, dass er nicht retten muss. Diese Chance hat der freiwillige Retter nicht ergriffen und damit für seine beiden Begleiter die Chance, der Rettung zu entkommen, sogar erhöht.

– Ich meine jedoch, dass nach der Rettung des ersten Kindes zum Zeitpunkt t_1 nun eine neue Situation eingetreten ist, in der auch der erste Retter zum Zeitpunkt t_2 wieder in der Pflicht ist. Wenn die anderen nicht retten, sollte er es tun (jedenfalls so lange er es tun kann, denn *ultra posse nemo obligatur est*).

Wir können diese verkürzten, aber grundsätzlichen Überlegungen auf das Verhalten der Staaten in der Flüchtlingskrise übertragen: Wenn wir annehmen, dass Flüchtlinge Migranten darstellen, die in äußerster Gefahr für ihr Leben den Aufenthaltsort wechseln, dann sind natürlich die Staaten aufgefordert, diesen Menschen zu helfen – d. h. sie zu retten. „Die Staaten“ sind zwar kollektiv gefordert, sie agieren jedoch nicht als Kollektiv. Manche retten mehr, manche weniger. Dürfen die, die mehr retten, auf die Staaten, die weniger retten, verweisen und deshalb ihre Rettung nach Erfüllung ihres fairen Anteils zum Zeitpunkt t_1 im Zeitpunkt t_2 unterlassen? Ich glaube, analog zum Beispiel von den ertrinkenden Kindern, dass sie das nicht dürfen. Sie müssen weiterhin retten, bis sie an die Grenze ihrer Belastbarkeit kommen. Auch hier haben wir also eine Situation, in der das unmoralische bzw. unethische Verhalten einer Partei einer anderen Partei größere moralische Lasten aufzwingt. Der Leser wird schnell bemerken, dass sich diese Ausführungen auch auf den Streit beziehen, wie hilfsbedürftige Migranten innerhalb der Europäischen Union oder innerhalb eines Bundesstaates wie der Bundesrepublik Deutschland zu verteilen sind. – Allerdings gilt auch hier wieder, dass dem Hilfsanliegen unterschiedlich Rechnung getragen werden kann und nicht aus jeder Hilfsbedürftigkeit die dauerhafte Aufnahme in eine politische Gemeinschaft folgt, sondern häufig ‚nur‘ – wie es das Völkerrecht bei Flüchtlingen vorsieht – ein vorübergehendes Bleiberecht gewährt werden muss. Jedoch, auch hier gibt es wieder eine Wendung: Es ist ethisch und auch politisch nicht akzeptabel, dass jemand dauerhaft lediglich einen Status zweiter Klasse in einer ihm ursprünglich vorübergehend helfenden Gesellschaft einnehmen soll. Wo der Zeitpunkt genau liegt, ist schwer zu sagen, aber es gibt einen Zeitpunkt, ab dem auch die volle Integration verpflichtend wird (für beide Seiten).

Subjektive Rechte – objektive Rechtsgemeinschaft?

Abschließend möchte ich noch ein Argument erwähnen, das in der moralphilosophischen Debatte auch immer wieder vorgebracht wird: Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 – die zwar nicht rechtlich bindend ist, aber moralisches Gewicht hat – besagt in Artikel 13, Absatz 2

„Jeder hat das Recht, jedes Land, einschließlich seines eigenen, zu verlassen und in sein Land zurückzukehren.“

Nun wird häufig argumentiert, dass einem Recht auf Auswanderung ja ein Recht auf Einwanderung entsprechen muss, wenn das Recht auf Auswanderung überhaupt sinnvoll und gehaltvoll sein soll. Wenn dies zugestanden wird, so stehen wir aber wieder vor einem ähnlichen Kollektivierungsproblem wie vorhin: Wem gegenüber kann das Recht auf Ein-

wanderung geltend gemacht werden? Ein korrespondierendes Recht auf Einwanderung muss sich ja keineswegs gegen jeden Staat richten, sondern wäre bereits dann befriedigt, wenn es einen Staat gäbe, in den man einwandern darf.

Im Grunde zeigt sich hier noch ein tieferes Problem: Was bedeutet ein subjektives Recht – wie es die Menschenrechte sind –, wenn ihm nicht eine objektive Rechtsordnung entspricht, innerhalb derer es sich überhaupt um ein subjektives Recht handeln kann?⁷⁸ Ein konsequenter Partikularist würde die Geltung des subjektiven Rechts innerhalb eines Staates kaum anzweifeln, aber er würde bezweifeln, dass es ein staatsübergreifendes objektives Recht gibt, das dem subjektiven Recht korrespondiert. Wir sind also wieder auf die Ausgangsfrage von Partikularismus und Kosmopolitismus zurückgeworfen: Das partikularistische Verständnis der Menschenrechte besagt, dass Menschenrechte in einem bestimmten Staat oder staatlich kontrollierten Gebiet gelten, wozu sich die Staaten wechselseitig in einem völkerrechtlichen Vertrag verpflichtet haben. Das kosmopolitische Menschenrechtsverständnis will, dass Menschenrechte überstaatliche, gewissermaßen weltbürgerliche Rechte darstellen. Dann muss ihnen aber auch ein objektives Weltbürgerrecht entsprechen.

IV. Fazit:

Wenn für die unvollständigen vorstehenden Überlegungen ein Fazit gezogen werden soll, kommt man tatsächlich an einen Punkt, wie ihn Thomas Schramme beschrieben hat: Entweder die moralphilosophische Antwort ist hoffnungslos unterkomplex, weil den verschiedenen faktischen Verhältnissen und der Komplexität der Situation viel zu wenig Rechnung getragen wurde, oder man rettet sich in Banalitäten. Eine Banalität ist es zu sagen, dass wir viel, viel größere Anstrengungen unternehmen müssen, um die globale Ungleichverteilung von Wohlstand zu lindern, und dass wir vor allem dafür Sorge tragen müssen, dass alle Menschen auf dieser Erde wenigstens ein Mindestmaß an Gütern für ein „decent life“ zur Verfügung steht. Maßvolle Migration kann vielleicht ein kleiner Schritt auf dem großen Weg sein, den wir uns dafür vornehmen müssen. Allerdings muss dies nicht heißen, dass genau jene Migranten aufgenommen werden sollten, die finanziell und in anderer Hinsicht stark genug waren, es bis an die betreffenden Außengrenzen von wohlhabenden Staaten und Staatenverbänden (EU) zu schaffen.

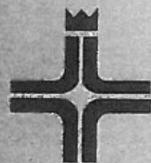
Eine weitere banale und dennoch richtige ethische Forderung besteht darin, dass jeder von uns seine alltäglichen Vollzüge und Handlungen darauf hin überprüfen muss, welchen Einfluss sie auf Menschen in anderen Weltgegenden haben können. So sind zum Beispiel unsere Konsumgewohnheiten im Blick darauf zu ändern, welche Folgen sie für die Menschen in den ärmeren Ländern bedeuten. Das geht vom Rohstoff bis zum Energieverbrauch und zum „Verbrauch“ billiger Arbeitskraft.

⁷⁸ Vgl. Jürgen Habermas: Faktizität und Geltung, Frankfurt a. M. 1992.

Für die Politik folgt meines Erachtens, dass Friedenserhaltung und Friedenssicherung vorrangige Aufgaben sind, dass man Waffenhandel unterbinden sollte, dass wir uns auch bei den Waffenexporten zurücknehmen müssen, weil bewaffnete Konflikte zu den vorrangigsten Migrations- und Fluchtursachen gehören.

Weil ich dem „kulturalistischen“ Argument relativ großen Raum gebe, bin ich dafür, unvermeidliche Flüchtlingsbewegungen wenn möglich vor Ort aufzufangen.⁷⁹ Aber nicht um uns und die westlichen Gesellschaften moralisch und faktisch zu entlasten, sondern weil ich glaube, dass man auf Dauer auch den betroffenen Menschen besser gerecht wird, wenn man sie nicht zu schnell und zu radikal im kulturellen Kontext verpflanzt. Aber das ist ein weites Feld und bedarf ebenfalls sorgfältiger empirischer Untersuchung.

⁷⁹ Ich treffe mich hier mit Betts/Collier (s. Anm. 18), die mit Bezug auf die Flüchtlingssituation schreiben: „Im Kern unseres Ansatzes steht die Schaffung sicherer Zufluchtsorte in jenen Ländern der sich entwickelnden Welt, die in der Nachbarschaft von Konflikt und Krisen liegen – und zwar aus drei Gründen: Eben dort befindet sich die überwältigende Mehrzahl der Flüchtlinge; wenn Menschen nahe ihrer Heimat bleiben, ist es am wahrscheinlichsten, dass sie nach dem Ende des Konflikts zurückkehren und ihre eigenen Länder wiederaufbauen; und nicht zuletzt können auf diese Weise die knappen Ressourcen am effizientesten und nachhaltigsten eingesetzt werden“ (308). – Dennoch gefällt mir für besonders schwere Fälle von Kriegsverwundeten und anderen Opfern von Krankheit und Gewalt die Idee der Einrichtung humanitärer Korridore, wie sie beispielsweise von der Gemeinschaft Sant’ Egidio verfolgt wird (<http://www.santegidio.org/pageID/3/langID/de/itemID/20836/Die-humanitären-Korridore-zeigen-ein-humanes-Gesicht-eines-helfenden-Italiens-Viele-Kinder-sind-heute-aus-Syrien-angekommen.html> [8/1/2018]). Aber humanitäre Korridore setzen Grenzen und Grenzkontrollen voraus. Unstrukturierte Hilfe läuft tatsächlich Gefahr, von Handlungstyp der Rettung zum Handlungstyp der Schleusung überzugehen.



Militärseelsorge

55. Jahrgang
2017

Aus dem Inhalt

| | Seite |
|---|-------|
| Franz-Josef Overbeck Frieden wird nicht gemacht, sondern gestiftet | 13 |
| Franz-Josef Overbeck Dona nobis pacem – Gib uns Frieden! | 17 |
| Sabine Riedel Nation und Religion. Symbiose oder respektvolle Distanz? | 55 |
| Alexander Merkl Europäische Außen- und Sicherheitspolitik | 65 |
| Bernhard Koch Ethische Aspekte von Flucht und Migration | 75 |

Dokumentation

Impressum

Die Zeitschrift „Militärseelsorge“ wird herausgegeben vom Katholischen Militärbischöfensamt, Berlin.

Schriftleitung:

Prof. Dr. Thomas R. Elßner, Leitender Wissenschaftlicher Direktor i.K.,
Referatsleiter im Katholischen Militärbischöfensamt, Berlin

Geschäftsführung:

Dipl.-Theol. Franz J. Eisend, Wissenschaftlicher Referent,
unter Mitarbeit von Manfred Suermann M.A.

Anschrift der Schriftleitung:

Katholisches Militärbischöfensamt
Am Weidendamm 2
10117 Berlin
Postfach 64 02 26
10048 Berlin
Tel. / [Fax]:
030/ 20617-200 [-299] (Elßner)
030/ 20617-230 (Eisend)

E-Mail:

Thomas1Elssner@bundeswehr.org
Franz1Eisend@bundeswehr.org

Internet: www.kmba.de
www.katholische-militaerseelsorge.de

Stand des vorliegenden Textes:

15.06.2018

Technischer Satz und Druck: Messner Medien GmbH, Rheinbach
ISSN 0047 – 7362

Namentlich gezeichnete Beiträge geben die persönliche Meinung des Verfassers wieder und stimmen nicht unbedingt mit der Meinung des Herausgebers überein. Alle Rechte vorbehalten.