

Ethik und Migration: Endlich progressiv!

Die Ethik der Migration ist überall, sie bleibt jedoch leider unbemerkt. Das tut sie, weil eine bestimmte Position das gesamte politisch-gesellschaftliche Umfeld besetzt, nämlich eine souverän-diskretionäre. Staaten werden wie ein Zuhause behandelt, Grenzen wie Türen, politische Entscheidungen wie unilaterale Beschlüsse im exklusiven Interesse der Bevölkerung. Klar gibt es auch Momente der Solidarität, der Verantwortung und der Hoffnung. Die BürgerInnen der Zielstaaten agieren nicht wie Maschinen und können durchaus mutige Entscheide fällen.

Dennoch fällt auf, dass ein progressiver ethischer Gegendiskurs fehlt. Die Grundbegriffe der politischen Debatte bleiben ›Souveränität‹, ›Grenzen‹, ›Aufnahmekapazität‹ und ›nationale Identität‹. Für einen Gegendiskurs genügt es nicht, sich auf ›Menschenrechte‹ oder mehr Solidarität zu beziehen. Es ist, politisch gesehen, höchste Zeit, einen progressiven ethischen Gegendiskurs zu stärken. Dieser Diskurs soll hauptsächlich zwei Ziele verfolgen. Erstens soll er die vorherrschende Definition der Souveränität in der Migrationsdebatte in Frage stellen. Hauptzielscheibe wäre der ›logische‹ und ›natürliche‹ Anspruch der Staaten, ihre Migrationspolitik nach ihrem Gusto zu bestimmen. Dabei geht es um die ethische Begründung der staatlichen Migrationskompetenz. Diese muss im Kontext der Werte unserer liberalen Verfassung definiert werden. Wenn das gelingt, wird Souveränität in der Migration ohne Verantwortung und Respekt der individuellen Freiheit nicht mehr denkbar sein.

Zweitens soll sich unser Blick auf den Wert der individuellen Bewegungsfreiheit fokussieren. Nachdem wir die Verantwortung von Staaten gestärkt haben, um Kohärenz in die eigenen Entscheidungen zu bringen, sollten wir den Anspruch von Migrierenden besser stützen. Auf den Punkt gebracht: Unsere politische Kultur ist so vom Wert der Freiheit geprägt, dass wir gar nicht merken, dass Migrierende diesen freiheitlichen

Anspruch *par excellence* darstellen. Der Respekt vor der individuellen Freiheit, zu deren Schutz wir uns als BürgerInnen eines Rechtsstaates verpflichtet haben, verlangt von uns eine ethisch solide Begründung. Dieser An-

Johan Rochel

ist promovierter Jurist und arbeitet als Dozent an der Universität St. Gallen. Er hat das Projekt ›Ethique en action‹ ins Leben gerufen und betreut das Projekt ›Ethik-Atelier‹ zur Ethik der Migration

spruch führt uns in Richtung einer ›Rechtfertigungskultur‹. Viele PhilosophInnen würden aber entscheidend weiter gehen. Sie kommen zum Schluss, dass wir, wenn wir individuelle Freiheit wirklich respektieren, keine Alternative zu einem kompletten Wechsel unserer Migrationslogik haben. Migration muss demnach grundsätzlich erlaubt, Beschränkungen nur in Ausnahmefällen möglich sein. Angenommen, diese PhilosophInnen hätten Recht: Stünde die Welt vor einer Migrationskatastrophe? Wohl kaum. Sie hätte es hingegen endlich mit einem progressiven Migrationsdiskurs zu tun.

Schutz und Kontrolle: zur Begründung der Staatskompetenz in der Migration

Im Unterschied zu einer juristischen Einschätzung konzentriert sich dieser Essay auf die ethische Frage der Begründung der Kompetenz eines Staates, seine Zuwanderungspolitik so festzulegen, »wie er es für richtig hält«. Warum sollte ein fiktiver Zöllner das Recht haben, nach Belieben darüber zu entscheiden, wer hereinkommt und wer nicht? Interessanterweise wird im politischen Diskurs diese Frage der Rechtfertigung nie gestellt. Alle politischen Parteien teilen die Überzeugung, dass der Staat das Recht habe, frei über seine Migrationspolitik zu entscheiden. Wenn man nach der Legitimität dieser Kompetenz fragt, trifft man also nicht auf eine bestimmte politische Strömung, sondern auf den grundsätzlichen Ansatz, der von allen politischen Kräften mehr oder weniger akzeptiert und verteidigt wird. Die Frage nach der Begründung dieser Auffassung ist aber alles andere als ein Detail. Eine fehlende Legitimität würde nicht nur die einzelnen Entscheidungen in der Migrationspolitik, sondern die Migrationspolitik in ihrer Grundform in Frage stellen.

Der Philosoph Kieran Oberman schlägt zwei Herangehensweisen an dieses Rechtfertigungsdefizit vor: eine des ›Schutzes‹ und eine der ›Kontrolle‹¹. Gemäss des ›Schutz‹-Ansatzes rechtfertigt der Schutz eines besonders wichtigen Elementes – beispielsweise der kulturellen Identität, der Demokratie, des Sozialstaates oder der Wirtschaft der Gemeinde – die Migrationskompetenzen des Staates. Diese Schutz-Argumente enthalten jeweils ein schützenswertes Element (Sicherheit, Kultur) und ein mit der Migration interagierendes Argument (z.B. »Einwanderung beeinflusst Sicherheit negativ«). Der zweite Ansatz der ›Kontrolle‹ geht von der Grundüberzeugung aus, dass die Migrationssteuerung Teil der Freiheit einer politischen Gemeinde ist, wie das beispielsweise bei der Energiepolitik, der Verkehrspolitik oder der Umweltpolitik der Fall ist.

Aufgrund ihrer Struktur, die auf bestimmte Merkmale fokussiert ist, können die ›Schutzargumente‹ eine gewisse Kompetenz begründen, die

sich jedoch eher als Notfall-Kompetenz, analog zu einer Notbremse in einem Zug, begreifen lässt, und nicht als generelle Migrationssteuerungskompetenz. Kurz zusammengefasst: In einem Extremfall hätte der Staat die notwendige Legitimität, einzugreifen, um die Sicherheit, die wichtigsten Wirtschaftsfunktionen oder öffentlichen Finanzen zu schützen. Die Reisenden im Zug können den Mechanismus der Notbremse nicht nach ihrem Belieben betätigen, allein der Notfall rechtfertigt dies. Ebenso verhält es sich mit dem Staat: Allein ein Notfall rechtfertigt das ›Schutz‹-Argument. Wie der Philosoph Arasah Abizadeh erklärt, sind dies jedoch empirisch gesehen höchst unwahrscheinliche Szenarien². Ausserdem betrifft diese Rechtfertigung lediglich eine Steuerung der Anzahl Einwanderer, nicht eine Auswahl des Staates der Migrationsformen, die ihm belieben.

Eine überzeugendere allgemeine Rechtfertigung für das Recht eines Staates, seine Zuwanderungspolitik zu kontrollieren, findet man bei der Idee einer politischen, selbstbestimmten Kontrolle. Sie gründet auf dem Wert des Staates als demokratische Gemeinschaft und auf dem Anspruch der BürgerInnen, das Zusammenleben in der Gesellschaft mitzubestimmen. In der aktuellen Literatur findet man dazu drei Modelle.

Das erste Modell des Philosophen Christopher H. Wellman basiert auf der Idee der freien Vereinigung³. Die BürgerInnen haben das Recht, sich zu vereinigen, um gemeinschaftlich Ziele zu verfolgen, und dieses Vereinigungsrecht enthält die Möglichkeit, Personen aus der Vereinigung auszuschliessen. Wellman schlägt uns eine Analogie mit der Hochzeit vor. Wie bei einer Hochzeit (als sehr private Vereinigung) hat ein Staat, gemäss Wellman, die Möglichkeit, sich mit gewissen Migrierenden zu vermählen, mit anderen nicht.

Der Philosoph Ryan Pevnick hat das zweite Modell entwickelt, demnach die BürgerInnen BesitzerInnen ihres Staates sind⁴. Gemäss Pevnick müssen BürgerInnen, die (per Zufall) im selben Staat geboren wurden, zusammen die Regeln dieser Gemeinschaft und den Gebrauch der Ressourcen regeln. Pevnick lässt sich bei seinem Ansatz von John Lockes Idee aus dem 17. Jahrhundert inspirieren. Dieser hat die Theorie entwickelt, dass der Gebrauch eines Gegenstandes oder die Bewirtschaftung eines Landes (Pflügen, Säen, Bewässern) nach und nach das Eigentum dieses Gegenstandes oder Landes zur Folge hat. Der Nutzer wird also mit der Zeit zum Besitzer. Das gilt auch für Staaten: Mit den Investitionen über Generationen hinweg lässt sich für die Einwohnerinnen und Einwohner der Besitz des jeweiligen Staates ableiten.

Das dritte Modell kann als verbesserte Variante der Idee von Pevnick gesehen werden. Ich nenne es das Modell einer verantwortungsbewuss-



ten Kontrolle⁵. Der Staat, also seine Mitglieder und die Gesamtheit der Institutionen, die für sein Funktionieren und seinen Wohlstand nötig sind, ist ein politisches, historisches und demokratisches Projekt. Wir sollten die Geschichte eines Staates und die Entwicklung seiner Institutionen nicht zum Mythos erheben, sondern vielmehr betonen, dass der heutige Staat das Ergebnis der politischen Entscheidungen ist, die von den Mitgliedern vor uns getroffen wurden. Mit ihren Vorteilen und ihren Mängeln, ihrem Licht und ihren Schatten haben diese Entscheide das Land zu dem gemacht, was es heute ist. Wir müssen uns auch vor dem Mythos hüten, das Land sei allein von der starken Hand der Mitglieder geformt. Ein solches historisches Projekt lässt sich nicht isoliert von der europäischen und der Weltgeschichte betrachten – seine Entwicklung umschliesst und widerspiegelt zahlreiche Ereignisse der Weltgeschichte.

Die Lebensqualität eines Landes verlangt einen Beitrag der Mitglieder, vor allem durch ihre Steuern, ihre Arbeit, ihr Engagement. Bestimmte ›Pflichten‹ sind sehr symbolgeladen (zum Beispiel der Militärdienst der männlichen Bürger), während andere das Alltagsleben prägen (Sozialversicherungsbeiträge, Steuern, Beteiligung am gesellschaftlichen Zusammenleben). BürgerInnen und im Land lebende AusländerInnen beteiligen sich an diesen kollektiven Anstrengungen und müssen demzufolge als gleichberechtigte Mitglieder des politischen Projekts angesehen werden.

Die Mitglieder beantworten die Grundfragen für jede politische Gemeinschaft: Wollen wir eine solidarischere Gesellschaft? Wollen wir eine egalitärere Gesellschaft? Wollen wir eine offenere Gesellschaft? In dieser Rolle sind die BürgerInnen und hier lebende AusländerInnen nicht EigentümerInnen, sondern eher VerwalterInnen der gemeinsamen Ressourcen. Die Zuwanderungspolitik und alle damit verbundenen Entscheidungen betreffen diese gemeinsamen Ressourcen und haben Einfluss darauf, wie sich die Gemeinschaft entwickeln wird. Auf der Grundlage dieser empirischen Verbindung erhalten die Mitglieder die Kompetenz, gemeinsam ihre Zuwanderungspolitik zu wählen. Aber Achtung: Diese Kompetenz kann nur im Rahmen der Werte einer liberalen Verfassung wahrgenommen werden. Wie wir sehen werden, ist die Frage nach der Kohärenz entscheidend.

Zur Kohärenz dieser Rechtfertigung gehört der Gedanke der Verantwortung. Wenn ein europäischer Staat morgen einen Plan ›Bunker‹ umsetzen würde, könnte er sich mit gutem Gewissen dann als Insel ansehen, die losgelöst von den Angelegenheiten der Welt existiert? Wäre dieses imaginäre Land mit den Grundprinzipien der Verfassung, Freiheit und Gleichheit vereinbar? Sicher nicht. Die Bunkervision widerspricht

einer weitgehend geteilten Intuition: Was jenseits der Grenzen vor sich geht, ist ethisch sehr wohl relevant, und bestimmte Ereignisse verpflichten uns, Verantwortung zu übernehmen. Die Grenzmembran umschliesst eine Gemeinschaft, aber diese kann nicht den Austausch und die Verantwortung ignorieren, die diese Membran voraussetzt.

Die allgemeine Intuition kann präzisiert werden, indem man zwei Szenarien unterscheidet, in denen Verantwortung gefragt ist. Im ersten Szenario trägt das Land Verantwortung für sein Handeln und seine Entscheidungen. Dabei geht die Verantwortung direkt von einer Entscheidung und ihren Folgen aus. Am 9. Juni 2013 hat zum Beispiel eine Mehrheit der Schweizer BürgerInnen akzeptiert, dass es nicht mehr möglich sein wird, ein Asylgesuch bei einer Schweizer Vertretung im Ausland einzureichen. Heute sind die BürgerInnen verantwortlich für diese Entscheidung und ihre Folgen. Deshalb kann ihnen das Schicksal der Migrierenden, die ihr Glück auf dem Mittelmeer suchen, nicht völlig gleichgültig sein, und sie haben keine andere Wahl, als ihren Teil der Verantwortung anzuerkennen, der sich aus ihrer demokratischen Entscheidung ergibt.

Im zweiten Szenario trägt das Land eine Verantwortung gegenüber bestimmten moralischen Notsituationen. Wenn auf dem Balkan ein Bürgerkrieg ausbricht, wenn ein Atomunfall Japan lähmt oder ein Erdbeben Nepal zerstört, ist das Land in der Verantwortung, seine Hilfe zur Verfügung zu stellen. Diese Verantwortung tritt ein, ohne dass das Land eine Rolle bei diesen Ereignissen gespielt hätte. Ein Land ist nicht aufgerufen, ein moralischer Held zu werden, der alles Leid dieser Welt schultert, aber es muss sich entsprechend seiner Mittel und seines Anspruchs engagieren.

Der erste Pfeiler eines progressiven Migrationsdiskurses rückt also die Kompetenz des Staates, frei über seine Migrationspolitik zu entscheiden, in den Kontext einer auf Kohärenz basierten Verantwortung. Die demokratische Intuition der Migrationskompetenz bleibt erhalten, jedoch nicht ohne normative Kontextualisierung. Diese Verantwortung stellt sich einerseits als Verpflichtung dar, den negativen Folgen des staatlichen Handelns zuvorzukommen, andererseits als Verpflichtung, zur Verbesserung von Lebensbedingungen beizutragen, die der Staat für inakzeptabel hält.

Bewegungsfreiheit als liberté par excellence

Die Mitglieder eines Staates haben also das Recht, mehr oder weniger frei über ihre Migrationspolitik zu entscheiden. Wieso aber sollten wir

denken, dass dieses Recht über den Interessen der zukünftigen Einwanderer steht? In Fällen, in denen eine Person vor Verfolgung flüchtet, erhalten wir es intuitiv für gerecht, die Entscheidungsfreiheit des Staates einzuschränken. Warum aber unterliegen ganz ›normale‹ Einreisegesuche ohne moralische Dringlichkeit der Entscheidungskompetenz des Staates? Stellen wir uns einen imaginären Grenzwächter vor: Eine potenzielle Migrantin tut ihre Absicht, sich im Land aufzuhalten, kund. Sie hat keine kriminellen Absichten und möchte eine engagierte und beispielhafte Bürgerin werden. Warum wird dieses persönliche Interesse, das fest in der individuellen Freiheit der migrierenden Person verankert ist, *a priori* weniger wichtig gewertet als das Recht, frei über die Migrationspolitik zu entscheiden?

Um dem zweiten Pfeiler eines progressiven Migrationsdiskurses näher zu kommen, brauchen wir zunächst eine präzisere Antwort auf die Frage nach dem Wert der Mobilität. Ethisch gesehen kann der Wert der individuellen Bewegungsfreiheit auf zwei Arten definiert werden. Erstens repräsentiert sie eine essenzielle Komponente der individuellen Autonomie, denn sein Leben frei zu gestalten ist unmöglich ohne Bewegungsfreiheit. Die Wichtigkeit der Bewegungsfreiheit wird klar, wenn man die Situation eines Gefangenen, dessen Autonomie besonders beeinträchtigt ist, betrachtet: Ohne Bewegungsfreiheit fehlt uns ein großes Stück unserer Freiheit überhaupt.

Zweitens hat die individuelle Bewegungsfreiheit einen instrumentalen Wert. Sie ermöglicht uns, eine Vielzahl von Zielen und somit ein erfülltes Leben zu verfolgen. Es ist diese Freiheit, die uns erlaubt, eine bessere Arbeit zu suchen, den Partner zu wechseln oder in einer anderen Region zu wohnen. Stellen Sie sich vor, in einem kleinen Dorf geboren zu sein, in dem Sie Ihre Kompetenzen nicht nutzen können oder in dem Sie einer mühsamen Arbeit ohne Aussicht auf ausreichende Entlohnung nachgehen müssen. In einer solchen Situation bietet Ihnen die Bewegungsfreiheit die Möglichkeit, eine neue Arbeit an einem anderen Ort aufzusuchen. Die Bewegungsfreiheit hat Unterstützer, die man nicht ohne weiteres dem Lager der Liberalen zuordnen würde. Dazu gehörte Papst Johannes XXIII., der in seiner Enzyklika ›Pacem in Terris‹ (1963) schrieb, es gehöre zu den »Rechten der menschlichen Person [...], sich in diejenige Staatsgemeinschaft zu begeben, in der man hofft, besser für sich und die eigenen Angehörigen sorgen zu können. Deshalb ist es Pflicht der Staatslenker, ankommende Fremde aufzunehmen und, soweit es das wahre Wohl ihrer Gemeinschaft zulässt, dem Vorhaben derer entgegenzukommen, die sich einer neuen Gemeinschaft anschließen wollen« (§106).

Dieser doppelte Wert der Bewegungsfreiheit wird selten angefochten. Uneinig ist man sich lediglich bezüglich der geografischen Ausweitung dieser Freiheit. Sobald die Bewegungsfreiheit im Begriff ist, eine Migrationsfreiheit zu werden, entstehen schwierigere Diskussionen. Diverse Philosophen haben sich bereits mit der Migrationsfreiheit über Staatsgrenzen hinaus auseinandergesetzt⁶. Eine erste Teildiskussion beschäftigt sich mit der Idee der Freiheit selbst. Das Interesse, sich frei bewegen zu können, auch über Landesgrenzen hinaus, reicht aus, um ein Recht auf freie Migration zu rechtfertigen. Sobald ein Staat diese Migration einschränkt, verhindert er die individuelle Autonomie und Verfolgung der persönlichen Ziele (eine Arbeit finden, ein Familienmitglied aufsuchen, einer unterdrückerischen Situation entfliehen). Innerhalb eines Landes ist die Bewegungsfreiheit in unserem Gesellschaftsverständnis vollkommen akzeptiert. Niemand käme auf die Idee, einer Region oder einem Bundesland eine zu lockere Grenzpolitik vorzuwerfen. Ein solcher Vergleich legt indessen nahe, dass die Argumente, die diese Freiheit nach innen rechtfertigen, dies auch nach aussen tun.

David Miller hat diesen Ansatz in Frage gestellt und behauptet, Bewegungsfreiheit sei nur für eine gewisse »angebrachte« Anzahl Lebensoptionen möglich⁷. In dieser Logik gibt es also ein gewisses Ausmass an Wahlmöglichkeiten, bei dem die Freiheit, noch weiter zu wählen, erschöpft ist. Das klingt in unseren Ohren zu Recht kontra-intuitiv. Könnte man der Bewegungsfreiheit im Inneren eines Landes einen Riegel vorschieben, weil in einer bestimmten Region bereits genügend professionelle und private Möglichkeiten bestehen? Können Menschen in einem Bundesland oder Kanton eingesperrt werden, indem man ihnen sagt, sie hätten dort bereits genügend Möglichkeiten? Nicht ohne die Werte dieser individuellen Freiheit grundsätzlich in Frage zu stellen.

Eine überzeugendere Antwort auf die oben gestellte Vergleichsfrage betont die Tatsache, dass mit einem Grenzübergang ein Übergang in eine andere Rechtshoheit (jurisdiction) einhergeht⁸. Somit wandert die Verantwortung, einem Individuum eine gewisse Anzahl an Grundrechten zu garantieren, vom Herkunfts- in den Empfängerstaat. Im Einklang mit der bereits erwähnten Theorie von Pevnick bedeutet dieser Wechsel politisch-ethisch eine Mobilisierung der gemeinschaftlichen Ressourcen, wenn auch eine relativ schwache. Der Eintritt einer neuen Person in das Rechtssystem fordert von den bereits Anwesenden eine neue Verantwortung. Damit kann die Unterscheidung zwischen der »internen« und der grenzüberschreitenden Migration erklärt werden.

Eine zweite Kategorie von Argumenten für die Migrationsfreiheit dreht sich um die globalen Auswirkungen einer solchen Freiheit.

Gemäss Carens ist die Bürgerlichkeit der reichen Staaten eine moderne Form der feudalen Privilegien⁹. Demnach erhalten gewisse Individuen durch Geburt, also ohne eigenen Aufwand oder Verdienst, eine Lebensqualität, die weit über dem Durchschnitt liegt. Die Migration in diese privilegierten Länder ist gemäss dieser Auffassung ein Kampf gegen diese tiefe Ungerechtigkeit. Damit ist der Geburtsort nicht mehr ein Gefängnis, in das uns das Schicksal setzt und einsperrt, sondern Aufenthaltsort, Arbeitsmarktzugang und politische Partizipation werden, zumindest theoretisch, einer grösseren Anzahl Menschen zugänglich.

Eine Teildiskussion in dieser zweiten Kategorie beschäftigt sich mit dem Argument, dass eine freiere Migration ein Mittel sei, um ein höheres Ziel zu erreichen (globale Gerechtigkeit oder Gleichheit): Mehr Respekt vor der Migrationsfreiheit wäre demnach eine geeignete Methode, um diese globalen Ziele zu erreichen. Den empirischen Teil dieses Arguments können wir offen lassen. Normativ beruht diese Idee oft auf einem Ansatz des *luck egalitarianism*. Dieser Ansatz besagt, dass es eine moralische Verpflichtung gibt, den Faktor ›Glück‹ (Ort der Geburt, Wohlstand der Eltern, Gesundheit) zu minimieren und die Benachteiligungen, die durch dieses Glück entstehen, zu kompensieren. Bezüglich der Migration soll also eine Kompensation der ›schlechten Geburt‹ durch die Ermöglichung gerechterer Perspektiven für alle durchgesetzt werden. Damit dies funktioniert, muss jedoch die ethische grundlegende Position des *luck egalitarianism* akzeptiert werden, und zwar auf globaler Ebene. Viele Philosophen vertreten die Meinung, dass eine solche Position in einer hochsolidarischen Gesellschaft vielleicht vertretbar sei, jedoch nicht auf globaler Ebene. Die Verpflichtung zur Kompensation besteht für diese Philosophen nur gegenüber BürgerInnen des jeweiligen Staates, jedoch nicht gegenüber Personen, zu denen wir keine starke solidarische Verbindung haben. Eine ähnliche Herausforderung gilt für alle globalen Ansprüche.

Nehmen wir einmal an, die Argumente der globalen Gerechtigkeit und der ›internen‹ Freiheit können widerlegt werden, so scheint es dennoch unbestritten, dass die Migrationsfreiheit ein wichtiges Interesse repräsentiert. Einerseits kann sie von Staaten, die sich für die individuelle Freiheit einsetzen, nicht als irrelevant deklariert werden. Andererseits enthält die Komponente des funktionellen Wertes der Migrationsfreiheit in manchen Situationen eine moralische Verpflichtung für Staaten, so zum Beispiel im Fall der Asylgewährung für Personen, die an Leib und Leben verfolgt werden. Wenn das Leben, die Freiheit und die Grundrechte der Individuen ausserhalb der eigenen Grenzen ein klares Engagement der Staaten verlangen, muss der Wert der Migrationsfreiheit

ebenfalls anerkannt werden, denn er erlaubt in manchen Situationen, dieses Leben, die Freiheit und die Grundrechte zu schützen.

Der zweite Pfeiler eines progressiven Migrationsdiskurses nimmt Gestalt an: Der Wert der individuellen Bewegungsfreiheit ist so zentral, dass die Zielstaaten diese respektieren müssen. Es geht um die Kohärenz mit den eigenen Werten, zusammengefasst im Konzept der Verantwortung für und der Prävention von negativen Auswirkungen der eigenen Entschiede. Auf der einen Seite müssen wir anerkennen, dass unsere Zuwanderungspolitik die Mobilität potenzieller Zuwanderer (und unsere Freiheit als BürgerInnen!) einschränkt, auf der anderen Seite anerkennen, dass die Freiheit ein entscheidender Wert ist. Nimmt man diese beiden Elemente zusammen, machen sie deutlich, wie wichtig es für einen Staat und seine BürgerInnen ist, jede Einschränkung zu *rechtfertigen*. Ein kohärenter Staat kann nicht in die Freiheit der Individuen eingreifen, ohne eine solide Rechtfertigung vorzubringen. Hinsichtlich der eigenen Staatsbürger ist man sich über dieses Prinzip einig. Wenn der Staat meine Freiheit einschränkt, muss er mir eine besonders solide Rechtfertigung liefern. Stellen Sie sich vor, die Kantonspolizei eines benachbarten Kantons verböte mir, ihr Territorium zu betreten. Neben der Überraschung wäre meine natürliche Reaktion ganz sicher die Frage: Warum? Hinter dieser absolut legitimen Frage verbirgt sich die Forderung, von den Polizisten eine akzeptable Rechtfertigung zu erhalten. Mich am Weitergehen hindern, also meine Freiheit einschränken, bitte schön, aber nur, wenn es gute Gründe dafür gibt. Gab es einen Unfall? Ist ein gefährlicher Verbrecher ausgebrochen? Wollen sie Ausflüge zwischen den Kantonen behindern?

Im Anschluss an diese Überlegung scheint es die mindeste Verpflichtung von Staaten zu sein, ihre migrationspolitischen Entschiede zu rechtfertigen. Die Juristen Moshe Cohen-Eliya und Iddo Porat haben in dieser Hinsicht den Begriff ›Rechtfertigungskultur‹ geprägt¹⁰. Ein Beispiel dieser Kultur: Sobald ein Staat ein Visum oder ein Migrationsgesuch negativ beantwortet, muss er diese Entscheidung und somit die Einschränkung der Freiheit des Migranten gut begründen können. Eine einfache pro forma-Rechtfertigung wird dem Anspruch der Kohärenz nicht gerecht. Und diese Rechtfertigung muss im Einklang mit den dem Staat eigenen Werten stehen, und jeder Entscheid muss empirisch belegt sein. Die Scheinbegründung, eine migrierende Person könnte schlecht für die Wirtschaft des Landes sein, ist folglich ebenfalls nicht genügend, sofern nicht empirische Beweise diese Schlussfolgerung unterstützen¹¹. Sprechen wir der individuellen Freiheit die Wichtigkeit zu, die sie verdient, ist eine Politik der ›Verschliessung‹ schwieriger zu rechtfertigen.

Mehreren MigrationsphilosophInnen geht diese Auffassung der Freiheit und Rechtfertigungskultur nicht weit genug. Viele von ihnen sind der festen Überzeugung, dass die Freiheit nur ernst genommen werden kann, wenn unsere Migrationspraktiken fundamental verändert werden. Für den Juristen und Philosophen Martino Mona oder den Philosophen Andreas Cassee sollte die Wichtigkeit dieser Freiheit unser gesamtes System stürzen und die Migrationsfreiheit zum Regelfall beziehungsweise die Ablehnung zur Ausnahme machen¹². Das führt zu einer umfassenden Bewegungsfreiheit, die nur in Ausnahmefällen eingeschränkt werden darf. Beispielsweise wenn sich zu viele Menschen an einem Ort aufhalten (ähnlich wie bei überfüllten Plätzen oder Räumen an Veranstaltungen oder Demonstrationen) oder aus sonstigen Gründen die Sicherheit nicht gewährleistet werden kann.

Die Politologin Catherin Wihtol de Wenden greift diese Idee auf, wenn sie schreibt, dass eine solche Umkehrung des Grenzregimes die Staaten verpflichtet, Grenzschiessungen zu rechtfertigen, und sie dank dieser neuen Normalität der Mobilität daran hindert, die Migrierenden als kriminell anzusehen¹³. Die migrierende Person als Individuum, das Grenzen überwindet, würde damit eine Position als vollwertiger Akteur in den internationalen Beziehungen erhalten. Gemessen an dieser Schlussfolgerung wird die Kompetenz eines Staates, die Zuwanderung einzuschränken, radikal in Frage gestellt.

Viele Wege führen nach Rom – oder zwei Umwege für die Ethik der Migration

Kehren wir zu unserem Gedankenexperiment mit dem imaginären Grenzwächter zurück: Kann dieser seine Kompetenz und seine Entscheidungen gegenüber zukünftigen Migrierenden rechtfertigen? Zwei Wege tun sich auf, um diese Frage beantworten zu können. Einerseits könnten wir versuchen, die heutigen Praktiken radikal zu kritisieren. Wenn wir wirklich am Wert der Bewegungsfreiheit festhalten wollen, müssen wir diesen konsequenterweise auch in Migrationsfragen anerkennen. Ist die migrierende Person, die in einem fremden Land versucht, ihre Zukunft und die ihrer Familie zu verbessern, nicht die Verkörperung dieser Freiheit? Wenn ja, muss der Grenzwächter seine Arbeitsweise radikal ändern, ab sofort die Freiheit der Migrierenden respektieren und nur in Notfällen eingreifen.

Wäre dieses Vorgehen in der Realität absurd oder sogar gefährlich für die Gesellschaft? Wir regeln den Austausch von Waren auf eine globalisierte Weise. Bei der Einfuhr von Waren wurden die Zölle regelmässig gesenkt und haben eine Annäherung an ein liberaleres System des welt-

umfassenden Freihandels ermöglicht. Ausnahmen, beispielsweise im Bereich der Landwirtschaft, werden tatsächlich als solche behandelt. Sie müssen vor der Grundregel des freien Warenaustauschs gerechtfertigt werden. Warum wird dem freien Personenverkehr eine solche Regelung verweigert? Wieso wird hier die Mobilität als Ausnahme und die Einschränkung der individuellen Freiheiten als Regel behandelt? Solche Überlegungen fordern unser Kohärenzverständnis heraus, stellen aber auch eine wichtige Quelle der Inspiration für eine neue Politik dar. Schliessungs- und Abschottungsreflexe müssen aufgrund ihrer Ineffizienz, aber auch aufgrund der ethischen Inkohärenz, die sie hervorrufen, angeprangert werden.

Andererseits können solche Überlegungen auch einen wichtigen Ausgleich zu unserer heutigen Praxis darstellen. Statt einer Revolution können diese ethischen Herausforderungen uns anstacheln, mehrere Entwicklungsschritte voranzutreiben. Eine verbesserte Version der Theorie von Pevnick erlaubt uns, Fortschritte in den aktuellen migrationspolitischen Entscheidungen zu machen. Politische Gemeinschaften haben in diesem Verständnis ein grundsätzliches Recht, ihre Einwanderungspolitik zu wählen, müssen jedoch die Bedingungen einer dreifachen Kohärenz erfüllen: Sie müssen in Kohärenz mit ihren eigenen Werten der Freiheit und Gleichheit, in Kohärenz mit der Berücksichtigung der Konsequenzen ihrer migrationspolitischen Entscheide und in Kohärenz mit dem Wissen um ihre Verantwortung in moralisch dringlichen Situationen handeln. Ein Staat, der diese drei Bedingungen einhält, entkommt dem Teufelskreis der Willkür und fehlenden Rechtfertigung. Die Freiheit der Migrierenden würde so besser respektiert und die Behandlung ihrer Anträge auf kohärente Art und Weise verbessert. Die migrationspolitischen Entscheide würden sich damit in eine Reihe mit einem holistischen Ansatz bezüglich der Verantwortung der Staaten ausserhalb ihrer Grenzen und der Verfolgung gemeinsamer Ziele stellen. Die Arbeit unseres Grenzwächters bliebe äusserlich fast gleich, die Art und Weise, wie er seine Pflicht erfüllt, würde sich jedoch grundlegend verändern.

Einige Teile dieses Textes wurden im Rahmen der deutschen Übersetzung meines Buches ›Die Schweiz und der Andere: Plädoyer für eine liberale Schweiz‹ (NZZ Libro) von Claudia Steinitz übersetzt. Dank an Felicitas Fischer für die Übersetzung weiterer Teile des Textes.

Anmerkungen

- 1 Oberman, K. (2013): Immigration as a Human Right. Just World Institute Working Paper. 1–34. Siehe auch Cassee, A. (2016): Migration. In: Goppel, Anna; Mieth, Corinna; Neuhäuser, Christian (Hg.): Handbuch Gerechtigkeit.
- 2 Abizadeh, A. (2006): Liberal egalitarian arguments for closed borders: Some preliminary critical reflections. *Ethique et économiques/Ethics and Economics* 4(1), S. 1–8.
- 3 Wellman, C. H. (2008): Immigration and freedom of association. *Ethics* 119(1), S. 109–141.
- 4 Pevnick, R. (2011): *Immigration and the constraints of justice : Between open borders and absolute sovereignty*. Cambridge, Cambridge University Press.
- 5 Für Grundlagen dieser Idee: Rochel, J. (2015). Immigration to the EU: Challenging the normative foundations of the EU immigration regime. *Genève/Paris, Schulthess/LGDJ*.
- 6 z.B. Cassee, A. (2015): Das Recht auf globale Bewegungsfreiheit: Eine Verteidigung. In: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 141, S. 55–77.
- 7 Miller, D. (2012): Border regimes and human rights. *Law & ethics of human rights* 7(1), S. 1–23.
- 8 Rochel, J. (2015): Immigration to the EU: Challenging the normative foundations of the EU immigration regime. *Genève/Paris, Schulthess/LGDJ*, S. 322 ff.
- 9 Carens, J. (1987): Aliens and Citizens: The case for open borders. *The Review of Politics* 49(2), S. 251–273
- 10 Cohen-Eliya, M.: Porat, I. (2011): Proportionality and the culture of justification. *American Journal of Comparative Law* 59(2), S. 463–490.
- 11 Schotel, B. (2012): *On the right of exclusion: Law, ethics and immigration policy*. London, Routledge.
- 12 Mona, M. (2007). *Das Recht auf Immigration: Rechtsphilosophische Begründung eines originären Rechts auf Einwanderung im liberalen Staat*. Basel, Helbing & Lichtenhahn.
- 13 Cassee, A. (2016): *Globale Bewegungsfreiheit. Ein philosophisches Plädoyer für offene Grenzen*, Suhrkamp.
- 13 Wihlto de Wenden, C. (2014): *Faut-il ouvrir les frontières?* Presse de Sciences Po, Paris.