

Können Integrationspflichten Migrationsrechte einschränken?

Zum Verhältnis von Migrations- und Integrationsethik

Can integration obligations restrict migration rights?

On the relationship between integration ethics and migration ethics

JAN FRIEDRICH, CHEMNITZ

Zusammenfassung: Ausgehend von einer vielbeachteten Argumentation Andreas Cassees, nach der globale Bewegungsfreiheit ein Menschenrecht sei, dessen Einschränkung unter hohem Legitimationsdruck stehe, gehe ich in dem Artikel den folgenden Fragen nach: Welche weitergehenden Pflichten folgen aus der Gewährung globaler Bewegungsfreiheit? Kann die Nichterfüllbarkeit dieser weitergehenden Pflichten eine Beschränkung der Bewegungsfreiheit begründen? In welchem Umfang und unter welchen Bedingungen kann sie das?

Meine Thesen dazu sind, dass erstens unser ethisches Handeln unter einer Kohärenzforderung steht, die aus der Gewährung von globaler Bewegungsfreiheit weitere Pflichten der menschenwürdigen Aufnahme erwachsen lässt. Migrationsethische Forderungen sind aus diesem Grund nicht unabhängig von integrationsethischen Forderungen. Zweitens kann aufgrund des Prinzips „Sollen impliziert Können“ die Nichterfüllbarkeit einer menschenwürdigen Aufnahme mittelbar das Recht auf Bewegungsfreiheit einschränken, wobei allerdings ein normativer Überschuss des Sollens bestehen bleibt. Darüber hinaus verlangt die Anwendung des Prinzips eine vorsichtige Ausdeutung der Forderung nach menschenwürdiger Aufnahme, die eine billige Entschuldigungspraxis verhindert.

Schlagwörter: Integration, Migration, globale Bewegungsfreiheit, offene Grenzen, Menschenwürde

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



Abstract: Starting from Andreas Cassee's widely acclaimed argument that the freedom of global movement is a human right which may only be restricted in exceptional cases, I address the following questions in the paper: Which further duties follow from the granting of the freedom of global movement? Can the fact that the fulfillment of these wider obligations cannot be guaranteed justify a restriction on freedom of movement and if so, to what extent and under which conditions?

My theses are that, firstly, our ethical action requires coherence. Accordingly, we are obliged to offer humane reception if guaranteeing freedom of global movement. Migrant-ethical demands therefore are accompanied by integration ethical demands. Secondly, due to the principle "ought implies can", restrictions on the right of freedom of movement are possible if humane reception cannot be assured. However, a normative surplus of "ought" remains in these cases. In addition, the application of the principle requires a cautious interpretation of "humane reception" in order to prevent lame excuses.

Keywords: integration, migration, open borders, human dignity

Ich schreibe diesen Artikel in Chemnitz, nachdem hier im Sommer 2018 infolge der Tötung eines Deutschkubaners, mutmaßlich begangen durch Migranten, die Auseinandersetzungen um Migrations- und Integrationsfragen eskaliert sind. Was darauf folgte, ist bekannt: die Instrumentalisierung des Verbrechens durch rechte Gruppen und Migrationsgegner, „Mahnwachen“ und Demonstrationen. Bedrohlich bleibt vor allem das Gefühl einer unversöhnlichen Spaltung der Gesellschaft in Migrationsgegner und -befürworter, deren diskursiver Austausch gen null zu tendieren scheint. Ich schreibe diesen Artikel in der Überzeugung, dass zumindest ein Grund für diese Spaltung in der jeweils einseitigen Fokussierung migrationsethischer oder aber integrationsethischer Überlegungen zu suchen ist. Dies gilt m. E. sowohl für den öffentlichen und politischen als auch für den ethischen Diskurs. Um zunächst beim Politischen zu bleiben: Pointiert gesagt, steht Merckels zu trauriger Berühmtheit gelangte Aussage „Wir schaffen das ...“ für eine Perspektive, in der ein Recht auf Migration aus völkerrechtlichen wie auch humanitären Gründen¹ jeglichen Integrationserwägungen vorgelagert ist. Das „Wir können doch nicht“ der Orbáns, Seehofers, Zemans etc. hält dage-

1 Ich möchte hier mögliche weitere Erwägungen (bspw. bevölkerungspolitische), die gelegentlich unterstellt wurden, nicht ausschließen, sondern fokussiere lediglich diejenigen, die von ethischer Relevanz sind.

gen, dass die Integrationsfähigkeit von Gesellschaften begrenzt sei und dass die Überforderung dieser Fähigkeit zu einer nicht akzeptablen Destabilisierung der integrierenden Gesellschaft führe. Mir ist bewusst, dass diese stark abstrahierte Fassung einer migrationskritischen bzw. -feindlichen Haltung die tatsächliche politische Debatte verharmlost, weil sie u. a. rassistische Einstellungen als Ursache dieser Haltungen ausblendet. Allerdings glaube ich zum einen, dass die *breite* Anziehungskraft migrationskritischer Haltungen sich nicht zuletzt der zumindest vordergründigen Plausibilität des einfachen Argumentes einer möglichen Überforderung der Integrationsfähigkeit verdankt. Zum anderen scheint mir dies der ethisch diskutabile Aspekt dieser Haltungen zu sein.

Vor diesem Hintergrund stellen sich die Fragen, auf die der vorliegende Text eine Antwort sucht: In welchem Maße und auf welcher ethischen Basis können Überlegungen, die die Integrierbarkeit von Migranten betreffen, migrationsethische Forderungen beschränken, modifizieren oder gar übertrumpfen? Können und sollen migrationsethische Fragen unabhängig von integrationsethischen Fragen bearbeitet werden oder sind sie grundsätzlich aufeinander zu beziehen?

Die monierte politische Einseitigkeit findet sich in den philosophischen Debatten um Migration der letzten Jahrzehnte dahingehend wieder, dass die Frage, *ob* Migranten aufgenommen werden sollen, weitgehend unabhängig von der Frage verhandelt wird, *wie* sie aufgenommen werden sollen. Diese Trennung von migrationsethischen und integrationsethischen Überlegungen ist auf den ersten Blick durchaus überraschend.² Die Frage, ob ich eine unbekannte Couch-Surferin aufnehme, werde ich natürlich nicht unabhängig davon entscheiden (wollen), welche Regeln wir für den Aufenthalt vereinbart haben. Um diese Trennung nachvollziehen zu können, ist daher ein Blick in die Entwicklung der zunächst vornehmlich angelsächsischen, migrationsethischen Debatte der 1980er und 1990er Jahre notwendig.³

2 Die Trennung wird auch von Christian Neuhäuser bemerkt, der sie jedoch nicht auf der Theorieebene angreift, sondern eine Ethik der Integration lediglich aus moralstrategischer Perspektive, bspw. zur Steigerung der Aufnahmebereitschaft, fordert (vgl. Neuhäuser 2015).

3 Einen guten Überblick über die angelsächsische Debatte gibt Dietrich (2017), zahlreiche Anschlussprobleme werden diskutiert in Cassee und Goppel (2012) sowie Grundmann und Stephan (2016), einen stärker interdisziplinären Blick erschließt der Sammelband von Märker und Schlothfeldt (2002). Als sympto-

Diese steht in dem weiteren Kontext der Auseinandersetzung zwischen „libertären“ Theorien und dem Kommunitarismus, wobei die Rollen, grob gesagt, so verteilt waren, dass die ersteren *gegen*, die zweiteren *für* ein Recht auf Ausschluss argumentierten. Beide Lager sind jedoch aus komplementären Gründen für eine angemessene Berücksichtigung integrationsethischer Fragen in einem gewissen Sinn nur schlecht gerüstet: Man kann Integration sehr allgemein verstehen als „Zusammenhalt von Teilen in einem ‚systemischen‘ Ganzen“ (Esser 2001, 1), wobei bezüglich der Migration auch und vor allem der prozessuale Sinn der Herstellung eines solchen Zusammenhalts von Teil und Ganzem einschlägig ist. Während nun das libertäre Lager dieses Ganze (das Kollektiv, die Nation, die kulturelle Gemeinschaft) aufgrund seines normativen Individualismus (Cassee 2016, 102, Carens 2012, 24) nur nachrangig (oder durchs Individuum vermittelt) berücksichtigen kann,⁴ gilt auf kommunitaristischer Seite der Vorrang des Kollektivs.⁵ Es liegt jedoch die Vermutung nahe, dass integrationsethische Überlegungen umso dringlicher und kontroverser werden, je mehr man die individuelle und die kollektive Ebene als gleichrangig betrachtet. Symptomatisch scheint mir hier, dass der einzig denkbare „Modus“ der Integration beiderseits relativ unstrittig ist: „Jedem neuen Zuwanderer [...] müssen die Vergünstigungen der Staats-

matisch für die Behauptung einer faktischen Trennung von migrations- und integrationsethischen Fragestellungen erscheint die Tatsache, dass Dietrichs Sammelband, der „die wichtigsten Beiträge der internationalen Migrationsethik in deutscher Sprache zugänglich macht (Dietrich 2017, 19), das Stichwort „Integration“ nicht im Stichwortverzeichnis führt. Ebenso symptomatisch ist, dass Carens' Buch *The Ethics of Immigration* (2014), das migrations- und integrationsethische Fragen aufgreift, die letzteren unter der Voraussetzung der Legitimität staatlicher Zuwanderungskontrolle diskutiert, während er diese Voraussetzung im migrationsethischen Teil zu widerlegen sucht (vgl. Carens 2016).

- 4 Carens schließt in seiner Argumentation für offene Grenzen ausdrücklich an Theorien an, die „Individuen als vorrangig gegenüber der Gemeinschaft“ (Carens 2012, 24) betrachten. Es ist immer wieder betont worden, dass dies nicht bedeutet, dass libertäre Theorien unfähig wären, die kollektiven Dimensionen des Daseins zu berücksichtigen (bspw. Ladwig 2012, 73). Sie können dies jedoch nur durch das Individuum hindurch: „Natürliche Personen erheben moralische Ansprüche auch mit Bezug auf die kollektiven Dimensionen ihres Daseins“ (ebd., 82).
- 5 Die „politische Gemeinschaft“ ist „der Bezugsrahmen in Sachen Gerechtigkeit“ (Walzer 2006, 62).

bürgerschaft dargeboten werden“, so Walzer (Walzer 2006, 106); „[L]iberal democratic states [...] must provide the immigrants with a bundle of legal rights that is basically the same as the rights accorded citizens [...]“ so Carens (2005, 46). Pointiert gesagt, schrumpft die Mannigfaltigkeit von Abwägungen, die sich ergibt, wenn die Fragen nach dem *Ob* und nach dem *Wie* von Migration im Zusammenhang gestellt werden, in der philosophischen Migrationsdebatte zumindest eine Zeitlang auf die Alternative zwischen einem „Ganz-oder-gar-nicht“ und einem „Ganz“ zusammen.⁶

Bereits in dieser Debatte war zudem der neuralgische Punkt die Frage nach der Legitimität staatlicher Einwanderungsbeschränkungen. Gegenüber der auch heute noch politisch bestimmenden Standardansicht, nach der Staaten selbstverständlich berechtigt sind, Zuwanderungswillige mit Ausnahme von Sonderfällen abzuweisen, enthielt Carens' Infragestellung dieser Legitimität und sein damit verbundenes Plädoyer für offene Grenzen eine nachhaltige Provokation, auf die die folgenden Debatten reagierten. Gerade mit Carens' stärksten Argumenten für offene Grenzen, die globale Freizügigkeit als „zentralen Bestandteil der gerechten sozialen Ordnung“ (Carens 2012, 36) zu etablieren suchen, geht jedoch eine entscheidende Verschiebung der migrationsethischen Frage einher: Es stellt sich nicht mehr die Frage, *ob* Staaten Migranten aufnehmen sollten, sondern ob sie überhaupt das Recht haben, darüber zu entscheiden. Um im obigen Bild zu bleiben: Die Frage, ob ich die Couch-Surferin aufnehme, wird zu der Frage, ob es überhaupt im Rahmen meiner legitimen Souveränität liegt, dies zu bejahen oder zu verneinen. Mit dieser Verschiebung wird zwar die Verbindung zur integrationsethischen Frage, *wie* Migranten aufgenommen werden sollen, nicht gänzlich gekappt, aber doch deutlich geschwächt. Im Bild: Sollte es gar nicht Teil meiner legitimen Souveränität sein, über den Zugang zu meiner Wohnung zu entscheiden, dann kann dieser Zugang *prima facie* auch nicht mehr von vereinbarten Regeln abhängig sein.

Schematisch betrachtet sehe ich drei Wege, um nach dieser Verschiebung integrationsethische Überlegungen geltend zu machen: Der *erste* Weg besteht darin, sie direkt zur Verteidigung eines Rechtes auf Ausschluss heranzuziehen, wie es bspw. Walzer und Miller tun, wenn sie mögliche Gefährdungen der kulturellen Besonderheit (Walzer 2006, 75f.) oder der na-

6 Auch Millers national-liberaler Ansatz kommt zu diesem Ergebnis: „Wenn Zuwanderer aufgenommen werden, dann unter der Annahme, dass sie im Laufe der Zeit Bürgerinnen und Bürger mit der gleichen Rechtsstellung wie die dort Geborenen werden [...]“ (Miller 2017b, 696).

tionalen Identität (Miller 2017b, 697) durch ein Recht auf kulturelle oder nationale Selbstbestimmung abzuwehren suchen. Dafür müssen sie jedoch mögliche Integrationsfolgen extrem stark machen, indem sie einerseits, wie oben erwähnt, gleiche Rechtsstellung für Zuwanderer als einzig mögliches Integrationsziel setzen und andererseits von einer starken Integrität jenes Ganzen, in das die Zuwanderer sich integrieren sollen, ausgehen: Walzer spricht an einer Stelle von *kohärenter Kultur* (ebd., 75), Miller vom *Gemeinsamen einer umfassenden nationalen Identität* (Miller 2017b, 697). Diese Vorstellung einer einheitlichen Ganzheit scheint mir allerdings empirisch nicht einlösbar.^{7, 8} Der *zweite Weg* besteht darin, das Recht auf Freizügigkeit mit *Integrationspflichten der sich Niederlassenden* zu verbinden. In diese Richtung weist Ladwig (2012, 80), wenn er schreibt: „Wer im Namen der Gerechtigkeit einen Anspruch auf Einwanderung erhebt, muss akzeptieren, dass das Land seiner Wahl ein Recht darauf hat, die eigene Grundordnung zu wahren, sofern diese erforderlich ist, um Pflichten der Gerechtigkeit bestmöglich zu erfüllen.“ Ladwig hält es für legitim, dass die aus diesem Recht auf Wahrung der eigenen Grundordnung resultierenden Ansprüche durchaus hoch sein können: Sprachgewandtheit, Grundkenntnisse bzgl. der politischen Ordnung und prägender Historie (ebd., 85f.). Da es jedoch offenkundig ungerecht und systematisch überfordernd wäre, diese Ansprüche einseitig den Zuwanderern aufzuerlegen, kann dieser Weg nur im Zusammenhang mit einem *dritten* überzeugend sein, der versucht, die mit einem Recht auf Freizügigkeit einhergehenden *Pflichten für die aufnehmende Gesellschaft* abzuleiten.⁹ Diesen Weg werde ich im Folgenden einschlagen.

7 „Entgegen der bislang herrschenden normativen und normierenden Vorstellung einer homogenen Gesellschaft als Grundstein für ein friedliches Zusammenleben – Ausgangs- und Zielpunkt des Integrationsimperativs – ist von inneren sozialen und kulturellen Fragmentierungs- und nach außen reichenden Ausfransungsprozessen als einer gesellschaftlichen Grunddeterminante auszugehen, wie die Empirie nicht müde wird uns zu zeigen.“ (Hess und Moser 2009, 19)

8 Für eine detailliertere Kritik siehe Cassee (2016, 121–129, 146ff.). Ich möchte hier lediglich auf eine theoriestrategische Notwendigkeit hinweisen, die daraus resultiert, integrationsethische Überlegungen zur Begründung eines staatlichen Rechtes auf Ausschluss heranzuziehen.

9 Auch Ladwig (2012) beschreibt die erwähnten Ansprüche nicht einseitig als Pflichten der Migranten. Vielmehr argumentiert er, dass eine Bürgerschaft ein den Ansprüchen freiwillig Wandernder lexikalisch vorgeordnetes Recht

Peter Schaber hat in diesem Zusammenhang dafür argumentiert, dass derzeit allein die libertären Argumentationen ein *universales* Recht auf globale Freizügigkeit (und damit die Forderung nach offenen Grenzen) begründen können, dass dieses Recht als „Teil eines Selbstverfügungsrechts“ jedoch keinerlei weitergehende Ansprüche schützt: „keine sozialen Ansprüche wie de[n] Anspruch auf Subsistenz oder de[n] Anspruch auf gesellschaftliche Integration oder gar politische Partizipation“ (Schaber 2012, 193). Wenn dem so wäre, ergäben sich aus der Gewährung globaler Freizügigkeit demnach keinerlei Integrationspflichten. Diese Ansicht möchte ich zunächst herausfordern, wobei ich mich an der etwas konzilianteren Version von Schabers These orientiere, die Andreas Cassee in seinem vielbeachteten Buch *Globale Bewegungsfreiheit – Ein philosophisches Plädoyer für offene Grenzen* (Cassee 2016) entwickelt. Dies hat zwei Gründe: Zum einen legt Cassee darin im Durchgang durch nahezu alle wichtigen (angelsächsischen) Argumentationen zur Verteidigung eines Rechtes auf Ausschluss eine m. E. überaus überzeugende und zugleich mit verschiedenen ethischen Theorien verträgliche Argumentation für globale Bewegungsfreiheit vor. Zum anderen geht er im Gegensatz zu Schaber sehr wohl davon aus, dass die Wahrnehmung des Rechtes auf Bewegungsfreiheit weitere Ansprüche begründet. Der Dissens beschränkt sich daher zunächst darauf, inwieweit sich das Argument unabhängig von der Beachtung solcher Ansprüche etablieren lässt (ebd., 212ff.).

In seiner zentralen Argumentation knüpft Cassee an ein Menschenrecht auf innerstaatliche Bewegungsfreiheit an, weitet dies auf zwischenstaatliche Bewegungsfreiheit aus und formuliert es letztlich als negative Unterlassungspflicht, nämlich als das Verbot, Menschen in der freien Wahl ihres Aufenthalts- und Niederlassungsortes zu beschränken, wenn nicht die Not dies gebietet (ebd.). Die Stringenz dieser Argumentation verdankt sich allerdings zu einem Gutteil dem Umstand, dass Cassee an *dieser* Stelle wie Schaber jegliche weitergehende Ansprüche, die sich aus der freien Wahl ergeben könnten, ausblendet. Er betont, dass es sich beim Recht auf Bewegungsfreiheit um ein rein negatives Freiheitsrecht handle; zur Debatte stehe

habe, eine historisch entstandene, spezifische gerechte Ordnung zu bewahren und fortzuentwickeln. Dieses Recht beinhaltet die Beschränkung von Zuwanderung, die allerdings mit Bezug auf die Bewahrung der gerechten Ordnung begründet werden muss (84ff.). Die weiteren Ausführungen Ladwigs zeigen jedoch, dass die Nichterfüllbarkeit oder Nichterfüllung der zum Erhalt dieser Ordnung erforderlichen Integrationsmaßnahmen solche Begründungen liefern kann.

nicht „ein positiver Anspruch darauf, dass mir der Staat eine Wohnung [...] zur Verfügung stellt oder meine Reise [...] finanziert, sondern der negative Anspruch, nicht mit Zwangsmitteln daran gehindert zu werden“ (Cassee 2013, 2). Genau diese Konzentration auf ein negatives Freiheitsrecht, das aus den allgemeinen Selbstbestimmungsrechten eines autonomen Individuums abgeleitet wird, verleiht der Argumentation Cassees ihre Schlagkraft. Sie lässt sich vor dem eingangs geschilderten Hintergrund als einseitige Betonung von Rechten (freie Wahl des Aufenthaltsortes) und Pflichten (Gewährung – nicht Ermöglichung! – dieser freien Wahl) verorten, die einer Migrationsethik entstammen. Ich hoffe, Cassee nicht Unrecht zu tun, wenn ich seine Argumentation auf folgende Thesen bezüglich des Verhältnisses von Migration und Integration zuspitze:¹⁰ 1. Ge- und Verbote einer Migrationsethik haben Vorrang vor denen einer Integrationsethik (wenn eine solche überhaupt sinnvoll ist). Daraus folgt 2., dass Ge- und Verbote einer Integrationsethik Rechte und Pflichten, die aus der Migrationsethik folgen, nur dann einschränken können, wenn gleichrangige Rechte der von Migration betroffenen Bevölkerung bedroht sind. Dies wäre etwa der Fall, wenn unmittelbare Gefahr für Leib und Leben drohte (Terrorabwehr) oder existentielle Notsituationen durch Migration entstünden (Hunger, Chaos, Zusammenbruch des Gesundheitssystems o.Ä.). Und 3.: Ethische Fragen der Migration sind letztlich unabhängig von ethischen Fragen der Integration zu beantworten.

So sympathisch mir Cassees Plädoyer ist, so glaube ich doch, dass dies die Verhältnisse von Migration und Integration und auch die von Migrations- und Integrationsethik simplifiziert. Ich werde im ersten Schritt anhand einer Überlegung zur Kohärenz unserer ethischen Praxis zeigen, dass die ethischen Fragen der Migration nicht unabhängig von denen der Integration beantwortet werden können. Zweitens liefert eine Anwendung des Prinzips „Sollen impliziert Können“ konkrete Ansätze, wie migrationsethische durch integrationsethische Forderungen beschränkt werden können. Diese werden schließlich drittens durch die Ausdifferenzierung der Forderung nach einer „menschenswürdigen Aufnahme“ konkretisiert.

10 Wohl wissend, dass Cassee den Integrationsbegriff am liebsten wohl gar nicht erst verwenden würde.

I

Jede normative Ethik, außer vielleicht eine extrem am ökonomischen Vertragsmodell geschulte kontraktualistische Version, zielt auf eine kohärente ethische Praxis. Die Forderung nach Kohärenz ergibt sich, so Nida-Rümelin, bereits vor jeder Entscheidung für eine bestimmte ethische Theorie aus der Praxis des Gründegebens (Nida-Rümelin 2016, 113). Diese Praxis des Begründens drängt erstens auf die „Übereinstimmung von Überzeugung und Handlung“ (Nida-Rümelin 2002, 131) und wirkt zweitens der Willkür entgegen, insofern sie schon aufgrund der potentiellen Publizität der Gründe (ebd.) darauf hinwirkt, dass man in gleichartigen Fällen nicht ohne weitere Gründe unterschiedlich handelt. Dies gilt, so verstehe ich Nida-Rümelin, schon für jedes rationale Handeln (ebd., 178), wobei die Besonderheit ethischer Begründungen („guter Gründe“) darin besteht, dass eine Ungleichartigkeit der Fälle nur mit Verweis auf ihrerseits moralisch relevante Unterschiede begründet werden kann. Cassee selbst macht von diesem Zug der Ethik Gebrauch, wenn er die Legitimität von Einwanderungskontrollen dadurch hinterfragt, dass er sie mit dem Recht auf innerstaatliche Bewegungsfreiheit konfrontiert: Was macht aus meinem innerstaatlichen Recht ein Privileg, sobald es sich um zwischenstaatliche Wanderung handelt, so seine Frage. Die Praxis des Begründens führt drittens dazu, „die Elemente des Verhaltens kohärent zu machen, sie in einen strukturellen Zusammenhang zu bringen“ (ebd., 226). Es ist dieses Moment, das ich für die folgenden Überlegungen starkmachen möchte. Ethik als Begründungspraxis strebt nach Kohärenz in diesem weiteren Sinn und d. h. nach einer Praxis, in der die einzelnen gebotenen und verbotenen Handlungen einander nicht widersprechen, sich gegenseitig nicht untergraben und die eine nicht die Voraussetzung der anderen unterminiert (vgl. Nida-Rümelin 2017, 46). Das schließt aus, Handlungen atomistisch als an sich gut oder schlecht zu beurteilen. Vielmehr „sollen“ unser Handlungen in einem schlüssigen Zusammenhang zueinander stehen.

Wenn ich einen Ertrinkenden aus dem Wasser rette und ihn dann ohne weitere gute Gründe am Ufer ohne weitere Unterstützung zurücklasse, dann ist diese zweite Handlung nicht nur falsch, weil ich eventuellen positiven Hilfspflichten nicht nachkomme, sondern auch deshalb, weil sie der Absicht und, ich möchte sagen, dem Sinn der ersten Handlung widerspricht. Das Unterlassen weiterer Hilfe macht die Rettung, pointiert gesagt, sinnlos, und zwar weil Retten und Im-Stich-Lassen eben keinen schlüssigen Zusammenhang ergeben, sofern nicht andere gute Gründe dies erklären können.

Im Sinne einer solchen Kohärenz des ethisch gebotenen Handelns scheint mir aus der Aufnahme von Migrant*innen sehr wohl eine Pflicht zu folgen, ihnen ein menschenwürdiges Dasein am frei gewählten Ort der Niederlassung zu ermöglichen. Diese zweite Pflicht folgt nicht nur – separat – aus der Achtung der Menschenwürde, sondern ist gewissermaßen überdeterminiert, indem sie auch aus der durch Achtung der Menschenwürde motivierten Aufnahme von Migrant*innen folgt. Kommen wir dieser zweiten Pflicht nicht nach, wird unser (moralisch motiviertes) Handeln inkohärent. Kurz: Eine Pflicht zur Aufnahme von Migrant*innen, die sich aus Selbstbestimmungsrechten des Individuums herleitet, impliziert eine Pflicht zu einer menschenwürdigen Aufnahme, die ihnen die weitere Ausübung ihrer Selbstbestimmungsrechte sichert.

Cassee vermeidet diese Implikation, indem er die Aufnahme von Migrant*innen als ein negatives Freiheitsrecht modelliert, dem eine Unterlassungspflicht korrespondiert, nämlich das Verbot, in die Bewegungsfreiheit des Individuums einzugreifen. Ich frage mich allerdings, wie plausibel dieser für die Argumentation Cassees entscheidende Schachzug ist:

a) Es gibt Fälle, in denen wir die negativen Freiheitsrechte von Individuen einschränken. Ist in den interessanteren Fällen, in denen dieser Eingriff durch mögliche Selbstgefährdung motiviert ist (bspw. Drogenkonsum), der Grund nicht der, dass die Bereitstellung bzw. das Offenhalten von Optionen für die selbstbestimmte Wahl ihrerseits eine moralische Verantwortlichkeit mit sich bringt? Diese Frage läuft wiederum darauf hinaus, ob es eine kohärente moralische Praxis sein kann, Menschen in Achtung ihrer Selbstbestimmungsrechte die Option zu geben, sich selbstbestimmt niederzulassen, ohne für die Bedingungen einer weiteren Ausübung just dieser Rechte in gewissem Umfang Sorge zu tragen.

b) Ist es wirklich angemessen, *die* Migrant*innen, die nicht zuletzt den Anstoß für Cassees Buch gegeben haben dürften, nämlich Flüchtlinge, als in Ausübung ihres Rechtes auf Bewegungsfreiheit begriffen aufzufassen?¹¹ Schließlich handelt es sich nicht um kosmopolitische, polyglotte Weltbummler, sondern – und das gilt für sogenannte Wirtschaftsmigrant*innen ebenso – in gewisser Weise um „Zwangsbewegte“. Deren primäres Interesse

11 Auch wenn Cassee Fragen des Asylrechts nicht direkt verhandelt, macht doch das Vorwort zu seinem Buch deutlich, dass diese eine wesentliche Rolle in seinen Überlegungen spielen (Cassee 2016, 9), und es liegt auch auf der Hand, dass offene Grenzen sich zuerst massiv auf den Bereich des Asyls und der „Wirtschaftsmigration“ auswirkten.

dürfte jedoch der menschenwürdigen Aufnahme und nicht der globalen Bewegungsfreiheit gelten.

Cassee selbst sieht und diskutiert diese Punkte (Cassee 2016, 230ff.), wobei seine Antwort auf zwei Strategien beruht: Zum einen sei grundsätzlich offen, „welche weiteren Rechte und Pflichten aus der Wahrnehmung des Rechts auf globale Bewegungsfreiheit resultieren“ (ebd., 213). Eine Diskussion dieser Fragen, die den „zweiten großen Teilbereich der Migrationsethik“ bildeten (und die ich als integrationsethische bezeichnen würde), könne er, so Cassee, im Rahmen des Buches nicht leisten. Die Skizze, die er gleichwohl von diesen Rechten und Pflichten gibt, ist jedoch durchaus anspruchsvoll und umfasst neben dem Zugang zu gleichen staatlichen Leistungen auch Mitbestimmungsrechte (ebd.). Trotz dieser resultierenden Ansprüche (ebd., 214), insistiert Cassee darauf, dass das Recht auf globale Bewegungsfreiheit „ein rein negatives Recht“ (ebd.) sei. Was Cassee vorschwebt, ist also ein negatives Recht, aus dem weitere positive Rechte resultieren. Die einzige Begründung, die ich dafür sehe, dieses negative Recht unabhängig von den resultierenden positiven Anspruchsrechten zu setzen, ist, das negative Recht auf Bewegungsfreiheit als unbedingtes Recht gegenüber den Anspruchsrechten auszuzeichnen oder aber zumindest dessen grundsätzlichen Vorrang gegenüber diesen zu rechtfertigen. Soweit ich sehe, setzt Cassee diesen Vorrang jedoch einfach voraus,¹² der m. E. angesichts der Situation eines Großteils der Migranten, für die die menschenwürdige Aufnahme das zentrale Gut sein dürfte, die praktischen Verhältnisse schlicht auf den Kopf stellt.

Das zweite Argument, dessen er sich bezüglich der Frage bedient, ob sein Plädoyer für globale Bewegungsfreiheit nicht gerade an den Angehörigen sozial benachteiligter Gruppen vorbeigehe, ist, dass es unplausibel wäre, die Menschen, die aus Not migrieren, bezüglich des Rechtes auf selbstbestimmte Mobilität schlechterzustellen als jene, die freiwillig unterwegs sind (ebd., 232). Aber auch dieses Argument greift nur unter der Voraussetzung, dass das negative Recht unabhängig von positiven Anspruchsrechten diskutiert werden kann bzw. klar Vorrang vor diesen hat. Andernfalls ist es m. E. offensichtlich, dass die mit der Gewährung des negativen Rechts einhergehenden positiven Ansprüche Fragen nach der Erfüllbarkeit derselben aufwerfen, die auf die Gewährung des Anspruchs auf Bewegungsfreiheit zurückwirken.

Ich ziehe aus alledem, zunächst in Übereinstimmung mit Cassee, den Schluss, dass die Aufnahme von Migranten weitere Pflichten nach sich zieht,

12 Zu Cassees späterer Fundierung im Anschluss an Rawls komme ich unten.

die die menschenwürdige, die Selbstbestimmungsrechte der Migranten weiterhin respektierende Aufnahmepraxis betreffen. Allerdings liefert Cassee jedenfalls in dem von einer speziellen Theorie der Gerechtigkeit unabhängigen Teil seiner Argumentation m. E. kein Argument, warum das Recht auf Bewegungsfreiheit und die resultierenden weitergehenden Anspruchsrechte unabhängig voneinander betrachtet werden sollen und dürfen. Insbesondere aber liefert er kein Argument, das den Vorrang des einen vor dem anderen legitimiert.

Man mag einwenden, dass diese Kritik an Cassee aufs Ganze gesehen vorbeigehe: Zum einen müsse er eine Pflicht zur menschenwürdigen Aufnahme gar nicht aus zusätzlichen Kohärenzgründen entwickeln, da er mit der Rawls'schen Theorie im letzten Kapitel seines Buches gut für eine separate Begründung entsprechender Rechte gerüstet sei. Zum anderen könne Cassee unter Rückgriff auf Rawls den Vorrang der Bewegungsfreiheit vor positiven Anspruchsrechten sehr wohl begründen. Der erste Punkt steht allerdings unter dem Vorbehalt der idealen Theorie. Wenn jeder potentielle Aufnahmestaat jeden Zuwanderer menschenwürdig behandeln würde *und* könnte, wäre die zusätzliche Verpflichtung in der Tat unnötig. Einstweilen haben wir gute Gründe, sie durch die Forderung nach kohärentem Handeln zu stützen. Zum zweiten Punkt ist zunächst zu sagen, dass Cassee im fraglichen Kapitel *gegen* Rawls die These vertritt, „dass eine gewisse Abwägung zwischen möglichst großer Unabhängigkeit und einer möglichst guten materiellen Ausstattung zulässig ist“ (ebd., 271). Die Vertragspartner im Urzustand würden, so Cassee im Anschluss an Ladwig, der Bewegungsfreiheit keinen absoluten Vorrang vor der innerstaatlichen Gerechtigkeit gewähren (ebd., 271ff.). Damit können positive Anspruchsrechte in eine entsprechende Abwägung eingehen. Zu beiden Punkten ist anzumerken, dass es m. E. ein großer Vorzug von Cassees Entwicklung seines Hauptargumentes ist, dass er größtenteils ohne den Rekurs auf die Rawls'sche Theorie auskommt. Die Analogie von innerstaatlicher und zwischenstaatlicher Bewegungsfreiheit ist kompatibel mit verschiedenen ethischen Theorien (vgl. ebd., 234), weil sie letztlich auf Kohärenzerwägungen basiert. Eben solche sprechen für einen strukturellen Zusammenhang von globaler Bewegungsfreiheit und der Pflicht zur menschenwürdigen Aufnahme.

Mir scheint daher die Trennung der beiden „großen Teilbereiche der Migrationsethik“, die mit der Trennung des negativen Freiheitsrechtes von weiteren Anspruchsrechten einhergeht, als künstlich und einer kohärenten ethischen Praxis abträglich.

Genau dies aber ist der Ausgangspunkt einer Ethik der Integration. Weder ist eine solche Ethik gänzlich überflüssig noch sind Migrationsethik und Integrationsethik unabhängig voneinander. Das heißt aber auch, dass die Erfüllungsbedingungen bezüglich der Forderungen einer Integrationsethik Rückwirkungen auf die Gewährung der Bewegungsfreiheit haben können.

II

„Sollen impliziert Können“: Die Formel geht zurück auf den römischen Rechtsgrundsatz, dass niemand über das Können hinaus verpflichtet werden könne. Wenn ich Recht damit habe, dass aus einer Aufnahme von Migrant*innen notwendig weitere „Integrationspflichten“ folgen, so könnte die Formel mittelbar eine Begrenzung der Migration aus Gründen der Nichterfüllbarkeit der Integrationspflichten begründen.

Indem ich mich im Folgenden dieser Formel bediene, schließe ich zunächst ein naheliegendes (Un-)Verhältnis von Sollen und Können aus. Ein striktes Verständnis des Unterschiedes zwischen normativen und deskriptiven Aussagen würde zu einer Zurückweisung der Formel führen: Insofern „Können“ offenkundig ein empirisches Können meint, muss die Revision eines Sollens durch ein Nichtkönnen als naturalistischer Fehler gelten. Ich meine jedoch, dass ein solches striktes Verständnis im Falle von Sollen und Können leicht *ad absurdum* zu führen ist: Man muss sich nur das Extrem einer Ethik vor Augen führen, die uns permanent mit nichterfüllbaren Sollensansprüchen konfrontierte. Eine solche Ethik würde den notwendigen Zielen einer Ethik nicht gerecht, Orientierung in Fragen des Handelns zu geben und zu einer kohärenten moralischen Praxis anzuleiten (vgl. Nida-Rümelin 2017, 75ff.).

Doch auch wenn wir dieses Verständnis zurückweisen, wirft die Formel zunächst mehr Fragen auf, als sie beantwortet: Es ist in der Forschung durchaus umstritten, 1. welches Können hier gemeint ist und 2. welche Art von Implikation gemeint ist. Ich werde mich im Rahmen dieses Beitrags nur kurz zur ersten Frage positionieren und nur die zweite ausführlicher diskutieren:

1) Es liegt auf der Hand, dass es sich bei dem fraglichen Nichtkönnen nicht lediglich um ein aktuelles Nichtkönnen handeln darf. Zudem wird es für eine Beurteilung wesentlich sein, wie das Nichtkönnen zustande gekommen ist. Will man nicht einer allzu naheliegenden Entschuldigungspraxis Tür und Tor öffnen, muss man wohl den Maßstab potentiellen Könnens anlegen, Fäl-

le ausschließen, in denen das Nichtkönnen schuldhaft herbeigeführt wurde, und dementsprechend aktuelles Nichtkönnen, dem aber ein potentielles Können korrespondiert, nur unter der Auflage als Rechtfertigung zulassen, das entsprechende Können herzustellen.

2) Welche Art von Implikation ist gemeint? Ich werde wiederum nur einige Optionen diskutieren: Möglich wäre, dass die Formel „Sollen impliziert Können“ einen begrifflichen oder einen logischen Zusammenhang ausdrückt: Um sinnvoll von einem Sollen sprechen zu können, muss diesem ein entsprechendes Können korrespondieren. Doch diese Auffassung würde die Sprachverwendung von Sollen in einer Weise einschränken, die durch unsere alltägliche Verwendung von „sollen“ nicht gedeckt ist. Es ist keineswegs sinnlos, jemanden mit Pinocchio-Syndrom, also einen pathologischen Lügner, aufzufordern, er solle nicht lügen, auch wenn er dieser Aufforderung aufgrund seiner psychischen Verfasstheit aktuell nicht nachkommen kann. Es liegt dann eine Verwendung von „Sollen“ vor, wie sie sich schon bei der Diskussion des richtigen Verständnisses von „Können“ nahelegte, nämlich die Aufforderung, *ein entsprechendes Können zu entwickeln*. Diese, wie mir scheint, legitime und ethisch durchaus bedeutsame Verwendung von „Sollen“ würde ebenfalls durch ein logisches Verständnis der Implikation ausgeschlossen: Aus „Sollen impliziert Können“ folgt logisch bei vorliegendem Nichtkönnen Nichtsollen.

Ich schließe mich hier Michael Kühler an, der in seiner Monografie „Sollen ohne Können?“ (Kühler 2013) für ein normatives Verständnis der Formel plädiert: Es handele sich um ein ethisches Prinzip höherer Ordnung, nach dem einem Sollen auch ein Können entsprechen *soll*. Ebendieses letzte „soll“ lässt Raum für die Möglichkeit, dass das „Sollen“ zu einer entsprechenden Entwicklung des „Könnens“ auffordert.

Legt man das Prinzip so aus, lassen sich die beiden Fallstricke vermeiden, die das Verhältnis von Sollen und Können bereithält: Einerseits verhindert es, dass sich die normativen Ansprüche der Ethik so weit von der Realität entfernen, dass sich die Ethik, wie oben angedeutet, selbst *ad absurdum* führt. Dass dem Sollen ein Können entsprechen soll, heißt in dieser Hinsicht, dass ein grundsätzlich nichterfüllbares Sollen zurückgewiesen werden kann und sich die ethischen Normen daher im Rahmen des Realisierbaren bewegen sollen. Allerdings ist das Prinzip in der vorgeschlagenen Deutung zugleich mehr als ein „Realisierbarkeitspostulat“.¹³ Neben dem Extrem ei-

13 Vgl. zu dieser Deutung im Anschluss an Hans Albert: Braun 1975, 311–330.

ner vollständigen Unabhängigkeit des Sollens vom Können ist auch das Extrem einer bloßen Beschränkung des Sollens auf das Können zu vermeiden. Eine strikte Anwendung des Prinzips verhinderte nämlich, dass sich das ethisch begründete Sollen überhaupt jemals über die nun einmal bestehende Verfasstheit der Welt mit ihren faktischen Realisierbarkeitsgrenzen hinauswagt. Dann aber könnte es einer Zementierung eines u. U. unrechten Status quo dienen. Ethik schлüge in bloßen Opportunismus um.

Als höherstufiges normatives Prinzip verstanden, erlaubt die Formel dagegen zweierlei Korrekturen: Zum einen legitimiert es die Zurückweisung nichterfüllbarer normativer Ansprüche, zum anderen lässt es Raum für einen ethisch begründeten Überschuss des Sollens, der auf eine moralisch bessere Welt hinausweist und damit eine Veränderung des Status quo fordert. Welche dieser beiden Stoßrichtungen die „richtige“ Anwendung des Prinzips darstellt, ist – das ist zunächst die einzige Antwort, die man geben kann – im Einzelfall zu prüfen und damit moralischer Urteilskraft anheimgestellt. Gleichwohl mag es hilfreich sein, einige grundsätzliche Fälle zu unterscheiden:

- a. Das Gesollte ist grundsätzlich nicht erfüllbar. Bspw. ist es für den Einzelnen nicht realisierbar, zugleich zwei Ertrinkende an unterschiedlichen Orten zu retten. Ein entsprechendes Sollen wäre in der Tat sinnlos und ist gemäß dem Prinzip zurückzuweisen. Da sowohl in Fragen der Migration als auch etwa in Fragen der Weltarmut das Argument, dass „wir“ nicht allen helfen könnten, immer wieder eine gewisse Rolle spielt, ist der Hinweis wohl nicht unnötig, dass uns die Unerfüllbarkeit der Forderung, gleichzeitig zwei Ertrinkende zu retten, natürlich nicht davon entlastet, zumindest einen zu retten.
- b. Das Gesollte ist aufgrund kontingenter, durch den Verpflichteten nicht zu verantwortender Umstände nicht realisierbar. Bspw. ist die Rettung eines Ertrinkenden aufgrund ungünstiger Wetterverhältnisse nicht möglich. Auch hier entlastet das Prinzip den Handelnden vom Sollen.
- c. Das Gesollte ist nicht realisierbar, weil der zum Handeln Aufgeforderte aktuell nicht über das entsprechende Können verfügt. Dieser Mangel ist jedoch insofern selbst verschuldet, dass er über das entsprechende Können verfügen könnte. Ich bin unsicher, wie diese Fälle zu behandeln sind. Zumindest mit Kant¹⁴ könnte man das Prinzip

14 Ich denke hier etwa an das Gebot, die eigenen Talente zu entwickeln, statt verkümmern zu lassen, wie es Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* formuliert.

hier allerdings in der Tat so anwenden, dass es zwar vom aktuellen Sollen entlastet, sehr wohl aber ein Sollen zweiter Ordnung besteht, die entsprechende Fähigkeit zu entwickeln. Um im Beispiel zu bleiben: Ein Ertrinkender wird nicht gerettet, weil der in Reichweite befindliche, mögliche Retter nicht schwimmen kann. Es ist klar, dass ihn nicht der Vorwurf einer Pflichtverletzung trifft. Zumindest aber in dem Fall, dass er nicht nur auf die abstrakte menschliche Fähigkeit zu schwimmen verwiesen bleibt, sondern, sagen wir, in seiner Jugend die Schwimmstunden aufgrund von Unlust geschwänzt hat, wird ein Überschuss der Nothilfepflicht bleiben, der sich in Selbstvorwürfen oder in unausgesprochenen Vorwürfen der Angehörigen des Ertrunkenen ausdrücken mag.

- d. Das Gesollte ist aufgrund grundsätzlich systemisch veränderbarer Strukturen nicht realisierbar. Einschlägig wäre hier bspw. der Fall, dass etwa die bestehende Wirtschaftsordnung verhindert, dass bestimmte soziale Gruppen ein menschenwürdiges Leben führen. Oder ein Rettungsboot vor der Mittelmeerküste kann einfach nicht alle, die zu ertrinken drohen, aufnehmen, aber diese Überforderung war vorhersehbar und aufgrund politischer Überlegungen einkalkuliert. Auch hier scheint mir das Prinzip zwar vom aktuellen Sollen zu entlasten, aber es besteht ein Sollen zweiter Ordnung, die entsprechenden Strukturen entsprechend zu verändern, um ein Können herzustellen.

Was bedeuten diese Überlegungen nun für das Verhältnis von Migrations- und Integrationsethik? Zunächst ist zu bemerken, dass auch Cassee und andere Verfechter von „open borders“ das Prinzip „Sollen impliziert Können“ anzuerkennen scheinen. Allerdings erscheint es bei ihnen nahezu als Notstandsprinzip: Wie es legitim ist, das Recht auf innerstaatliche Bewegungsfreiheit bspw. im Katastrophenfall begründet für eine angemessene Zeit einzuschränken, so wäre es auch im Fall zwischenstaatlicher Bewegungsfreiheit legitim, diese einzuschränken, wenn etwa die „aufnehmende“ Gesellschaft durch die Masse der Migranten zu kollabieren drohte. Cassee lässt allerdings keinen Zweifel daran, dass er dieses Kriterium für extrem anspruchsvoll hält, m.a.W., dass in der Tat ein Äquivalent zum Katastrophenfall vorliegen müsste. Das ist im Rahmen seiner Argumentation auch folgerichtig, wie sich ebenfalls am Fall des Ertrinkenden verdeutlichen lässt: Es muss ja Cassees Frage bezüglich des Könnens sein, welche Art Nichtkönnen einen Eingriff in das (negative) Recht auf Bewegungsfreiheit begründen könnte. Welches Nichtkönnen aber sollte bspw. legitimieren, einen Ertrinkenden in seinem

Recht auf körperliche Unversehrtheit derart zu beschränken, dass ich ihn daran hindern dürfte, aus eigenen Kräften auf mein Boot zu klettern? Es liegt auf der Hand, dass nur eine unmittelbare Gefahr für Leib und Leben als Grund in Frage käme. Die Rechtfertigung eines Nichtkönnens bezüglich eines negativen Rechts ist zweifelsohne äußerst anspruchsvoll.

Wenn dagegen meine bisherige Argumentation stichhaltig ist, dann dürfte das Prinzip „Sollen impliziert Können“ früher greifen: Aus der Pflicht, Migranten aufzunehmen (bzw. nicht in ihrer Niederlassungsfreiheit zu behindern), resultieren weitere Integrationspflichten, die insbesondere eine *menschenwürdige* Aufnahme beinhalten. Sollte diese nicht gewährleistet werden können und dieses Nichtkönnen weder absichtlich herbeigeführt noch ohne Not hingenommen werden, legitimiert dies eine Zurückweisung der Aufnahmepflicht.¹⁵

III

Ich habe bisher bewusst etwas nebulös von einer menschenwürdigen Aufnahme gesprochen, da mein erstes Argumentationsziel lediglich war zu zeigen, dass die Gewährung eines Rechtes auf globale Bewegungsfreiheit, die sich auf Menschenwürde und Menschenrechte beruft, weitergehende positive Pflichten nach sich zieht, die sich aus der Achtung der Menschenwürde ergeben und die die Gewährung des Rechtes einschränken können.

Will man jedoch genauer sagen, welche Formen des Nichtkönnens bezüglich der Erfüllung der weitergehenden Pflichten es erlauben, Einschränkungen der Bewegungsfreiheit vorzunehmen, ist es notwendig, jedenfalls einen Umriss dieser weitergehenden Pflichten zu geben. Das ist durchaus problematisch, weil die Reichweite und insbesondere die konkrete Ausdeu-

15 Ich habe, etwas unter der Hand, Cassees Rede von einem *Recht* auf globale Bewegungsfreiheit sukzessive durch Begriffe der Pflicht ersetzt. Dafür gibt es gute Gründe: Zum einen bereitet es gerade bezüglich globaler ethischer Fragen notorisch Schwierigkeiten, den sogenannten Menschenrechten adäquate Pflichtadressaten zur Seite zu stellen, wodurch aber die Frage der Gewährleistung dieser Rechte allzu leicht außen vor bleibt. „Es ist altbekannt, dass es einfach ist, Kataloge von Rechten aufzustellen, solange man die Frage nach ihrer Einlösung ignoriert.“ (Schlothfeldt 2017, 79). Zum anderen zeigt Tiedemann, dass es auf der Basis eines nichtsubstantialistischen und nichttheonomen Begriffs der Menschenwürde überzeugender ist, die Achtung der Menschenwürde zunächst als Pflicht zu (re)konstruieren, aus der sich die Menschenrechte ableiten lassen (Tiedemann 2006, 166–172).

tung des Begriffs der „Menschenwürde“ notorisch umstritten sind. Nicht zuletzt in der juristischen Diskussion gibt es Stimmen, die ihm als „Leerformel“ keinerlei „normative Kraft“ zubilligen, „als Richtschnur zur Abgrenzung konfligierender Interessenssphären zu dienen“ (Tiedemann 2006, 49). Andererseits kommt der „Menschenwürde“ in vielen Verfassungen wie auch in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte ein fundierender Rang zu. Sie ist hier der Statthalter eines überpositiven, moralisch fundierten Rechts, an dem das gesetzte Recht gemessen werden kann und durch das dieses erst legitimiert wird (vgl. Tiedemann 2006, 176; Wetz 2005, 56–64). Diese Spannung zwischen „Leerformel“ und Konstitutionsprinzip führt leicht dazu, dass die Berufung auf Menschenwürde zu einer „rhetorischen Allzweckwaffe“ (Tiedemann 2006, 37) wird, mit der auch moralisch überzogene Forderungen beinahe kritikimmun vorgetragen werden können. Dies ist für unseren Zusammenhang vor allem deshalb problematisch, weil die Forderung einer menschenwürdigen Aufnahme leicht so ausgedeutet werden kann, dass ihre Unerfüllbarkeit quasi auf dem Fuße folgt. Es ist beispielsweise im Sinne einer gelingenden Integration durchaus plausibel, eine Integration der Migranten in den Arbeitsmarkt zu fordern. Wollte man jedoch eine Forderung nach selbstständiger ökonomischer Subsistenz unmittelbar zum Maßstab einer menschenwürdigen Aufnahme erklären, wäre es allzu leicht, die Beschränkung von Zuwanderung durch ein entsprechendes Nichtkönnen zu legitimieren.¹⁶

Trotz dieser Schwierigkeiten halte ich es für ratsam, von der Menschenwürde und nicht etwa von den eventuell leichter handhabbaren Menschenrechten auszugehen, und zwar aus folgendem Grund: Es ist davon auszugehen, dass wir gerade bei der Aufnahme von Flüchtlingen im engeren Sinn Abwägungen vorzunehmen haben, die letztlich auf „Würde gegen Würde“- bzw. „Menschenrecht gegen Menschenrecht“-Konflikte hinauslaufen. Damit meine ich nicht die häufig diskutierten Fälle, in denen die Menschenwürde des einen gegen die eines anderen abgewogen werden müssen (bspw. finaler Rettungsschuss, Rettungsfolter etc.; Tiedemann 2006, 145), sondern Fälle, in denen diese Abwägung ein und dasselbe Individuum betreffen kann. Bspw. kann u. U. die Rettung aus menschenunwürdigen Verhältnis-

16 Eine gängige Aufteilung der Dimensionen der Integration unterscheidet strukturelle, soziale, kulturelle und identifikative Integration, wobei unter die strukturelle Dimension Erwerbstätigkeit, schulische Bildung und Einbürgerung fallen (Heckmann 2015). Schon aus dieser Dimension könnte man ein äußerst anspruchsvolles Profil von Integrationspflichten ableiten.

sen vorübergehend nur durch die Aufnahme in ein Flüchtlingslager gewährleistet werden, in dem wiederum menschenrechtlich bedenkliche Zustände herrschen. Für solche Abwägungen bräuchte es eine Hierarchie, die jedoch streng genommen weder die „Menschenwürde“ noch die „Menschenrechte“ zulassen: Jene ist als „absoluter Höchstwert“ schon deshalb nicht hierarchisierbar, weil sie damit ihren Absolutheitscharakter verlöre (Tiedemann 2006, 148); die Menschenrechte wiederum gelten als unteilbar.¹⁷

Gleichwohl scheint mir unsere Intuition bezüglich menschenunwürdiger Verhältnisse eher eine Art Dringlichkeitsmaßstab abzugeben als die Menschenrechte. Das hängt nicht zuletzt damit zusammen, dass historisch die Entwicklung der Menschenrechte ihren Ausgang bei den negativen Freiheitsrechten (Schutz des Einzelnen vor willkürlichen Eingriffen des Staates) nahm, denen die politischen Teilhaberechte folgten (Wetz 2005, 303ff.). Dagegen richtet sich unsere Intuition bezüglich menschenunwürdiger Verhältnisse, so jedenfalls meine Vermutung, zuallererst auf Situationen absoluter Armut und unerträglicher physischer Unsicherheit. Der Maßstab der Menschenwürde verhindert also, dass die Bewegungsfreiheit eines Menschen, der sich aus solchen Situationen zu befreien sucht, mit dem Verweis auf die Nichterfüllbarkeit weitergehender Pflichten (der Gewährleistung von Teilhabe, Versammlungsfreit etc.) eingeschränkt wird. Lediglich ein Nichtkönnen, das sich auf die Gewährleistung eines Existenzminimums oder eines Minimums an Existenzsicherheit bezieht, kann eine solche Beschränkung legitimieren.

Über diese gleichsam abwägungsresistente Schwelle hinaus schließe ich mich für die Ausdifferenzierung der Pflicht zu einer menschenwürdigen Aufnahme weitgehend den Ausführungen Paul Tiedemanns zu den Schutzbereichen der Menschenwürde an.

Tiedemann bestimmt den Begriff in kantianischer Tradition¹⁸ durch die „grundsätzliche Fähigkeit“ einer Person, „sich aufgrund eigener Überlegungen selbst in ihrem Willen zu bestimmen und sich so als Urheber ihres Willens mit sich selbst zu identifizieren“ (Tiedemann 2006, 101). Zu schützen im Sinne der Menschenwürde sei demnach die Willensfreiheit und ein

17 Vgl.: <https://www.institut-fuer-menschenrechte.de/themen/entwicklungspolitik/basiswissen-alt/4-was-sind-menschenrechte/41-ableitung-und-charakteristika-der-mr>.

18 Vgl. Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.

mit jener Identifizierung einhergehendes Authentizitätserleben (Tiedemann 2006, 119).¹⁹ Daraus entwickelt er die folgenden „Achtungsbereiche“:

1. Leibseelische Integrität. Hierunter fallen sowohl das Verbot von Folter als auch das Gebot, das leibseelische Existenzminimum eines Menschen zu sichern. Tiedemann betont, dass nicht jeder Eingriff in die körperliche Unversehrtheit die seelische Integrität eines Menschen verletze (ebd., 122). Der entscheidende Punkt sei ein andauernder Kontrollverlust, das „Erleben völliger Ohnmacht“ (ebd., 121), das ein Authentizitätserleben unmöglich mache. Dieses wird auch durch eine Situation permanenter Unsicherheit gefährdet, in der „ein Großteil der geistigen Aufmerksamkeit [...] auf die Gefahren für ein Leib und Leben fixiert sind“ (ebd., 125). Zudem weist Tiedemann darauf hin, dass ein Leben in Gefangenschaft zwar nicht unmittelbar eine Verletzung der Menschenwürde darstelle, aber aufgrund der mangelnden Ausweichmöglichkeiten eine besondere Gefahr darstelle, dass die leibseelische Integrität verletzt werde (ebd.). Daraus folgt, dass die Initiatoren der Gefangenschaft zu entsprechenden Vorsichtsmaßnahmen und besonderer Aufmerksamkeit bezüglich solcher Verletzungen verpflichtet sind.
2. Geistige Integrität (ebd., 128ff.). Hierunter fallen das Verbot von Manipulation und Vertrauensbruch sowie die Ermöglichung von Kommunikationsfreiheit, im Sinne einer Gewährung „prinzipiell gleiche[r] Rede- und Informationschancen“ (ebd., 129). Das folgt für Tiedemann daraus, dass menschliche Willensbildungsprozesse einerseits auf Informationen und andererseits auf kommunikative Auseinandersetzungen angewiesen sind. Dies verpflichtet auch zur Ermöglichung eines „Minimums an Bildung“, das jene Kulturtechniken zugänglich macht, „die man in einer gegebenen Kultur braucht, um bestimmte Situationen überhaupt wahrnehmen und sich dagegen so artikulieren

19 Ich kann hier nicht näher auf die deterministischen Herausforderungen der „Willensfreiheit“ aus naturalistischer Sicht eingehen. Tiedemann selbst vertritt im Anschluss an Bieri (2001) eine kompatibilistische Sicht (Tiedemann 2006, 105ff.). Auch wenn man aus theoretischer Sicht sicher Zweifel an einer solchen Lösung haben kann, halte ich sie im gegebenen Zusammenhang für durchaus ausreichend, solange wir hinreichend klar zwischen äußeren Beeinträchtigungen (Manipulation, physischen und psychischen Zwängen) und inneren Beschränkungen (gemachten Erfahrungen, Einflüssen, physiologischen Konstitution etc.) unterscheiden können. Allein die ersteren beeinträchtigen unser Authentizitätserleben (vgl. ebd., 92ff.).

zu können, dass eine Chance auf öffentliche Wahrnehmung besteht“ (ebd., 131).

3. Privatsphäre als der Ort, „wo die Person ihre öffentlich verborgenen Persönlichkeitsanteile leben und zu sich selbst finden bzw. ihr ungestörtes Selbstverhältnis aufrechterhalten kann“ (ebd., 139). Ein langfristiger Entzug der Privatsphäre verletzt die Menschenwürde, weil er den Betroffenen daran hindert, Entwicklungsmöglichkeiten, Entscheidungen und Lebensentwürfe durchzuspielen, die nicht in seine öffentlichen Rollenbilder passen. M.a.W. setzt er jede Willensbildung der potentiellen oder wirklichen gesellschaftlichen Kontrolle aus. Daraus leitet Tiedemann die Unverletzlichkeit der Wohnung, den Schutz personenbezogener Daten und das Kommunikationsgeheimnis als Achtungsbereiche der Menschenwürde ab (ebd.). Dabei stelle zwar nicht jeder Eingriff, wohl aber ein Entzug der Privatsphäre über einen gewissen Zeitraum hinweg eine Verletzung dar (ebd. 137).
4. Existenz (ebd., 141).

Tiedemanns zurückhaltende, von vorschnellen Übernahmen menschenrechtlicher Vorgaben freie Konkretisierung der Menschenwürde erlaubt es nun, einige Minimalforderungen an eine menschenwürdige Aufnahme von Migranten zu formulieren:

1. Die Gewährleistung eines leibseelischen Existenzminimums oberhalb der Schwelle absoluter Armut, d. h. einer ökonomischen Subsistenz.
2. Die Gewährleistung einer hinreichenden Sicherheit, wobei zunächst die unmittelbare Sicherheit für Leib und Leben gemeint ist. Zu bedenken ist aber darüber hinaus, dass auch ein Leben in der langanhaltenden Unsicherheit, ob man (in möglicherweise wiederum lebensbedrohliche Situationen) abgeschoben wird, die Achtung der Menschenwürde verletzt.²⁰ Wichtig ist hier Tiedemanns Hinweis, dass Sicherheit wesentlich Sicherheitsgefühl sei (ebd., 125). Mindestforde-

20 Ich arbeite an einer Schule mit sogenannten Vorbereitungsklassen (so der sächsische Terminus *technicus* für eine stufenweise Integration von Migranten ins Regelschulsystem). Es ist bei Schülern, bei denen bspw. eine Verlängerung oder Prüfung des Aufenthaltsstatus ansteht, geradezu mit Händen zu greifen, wie sich ihre gesamte Aufmerksamkeit auf diese Unsicherheit zusammenzieht, weil jede Planung, jedes Vorhaben, jede Perspektive von einer, für die Kinder und Jugendlichen letztlich nicht durchschaubaren Entscheidung abhängt und damit tendenziell unmöglich wird. Das wird sich im Einzelfall nicht vermeiden lassen, darf aber eben kein akzeptierter Dauerzustand sein.

rung ist in diesem Zusammenhang ein nicht nur geregeltes, sondern auch transparentes und zügiges Asylverfahren.²¹

3. Die Gewährleistung eines Minimums an Bildung, insbesondere die Vermittlung von Lese- und Schreibfähigkeit, die zumindest in unserer Kultur die Teilnahme an gesellschaftlicher Kommunikation ermöglicht.
4. Die Gewährleistung eines Zugangs zu Informationen sowie von Unterstützung bei der gesellschaftlichen Kommunikation (solange die Lese- und Schreibfähigkeit nicht zur selbstständigen Kommunikation ausreicht).
5. Die Gewährleistung einer Privatsphäre. Dies muss nicht umgehend erfolgen, aber ein länger andauernder Entzug von Privatsphäre ist zu vermeiden. Langfristig führt also an der Bereitstellung von Wohnraum oder zumindest von entsprechenden Rückzugsmöglichkeiten kein Weg vorbei.
6. Die Vermeidung von Gefangenschaft, also auch die längerfristige Zwangsunterbringung in Lagern. Sollte sich dies aufgrund anderer Forderungen aus diesem Katalog nicht gewährleisten lassen, folgen erhöhte Sorgfaltspflichten bezüglich der Vermeidung von leibseelischen Verletzungen.

Ein Nichtkönnen bezüglich dieser Integrationspflichten kann im Sinne einer kohärenten ethischen Praxis in der Tat zu einer Aufhebung der Pflicht zur (weiteren) Aufnahme von Migranten führen, und zwar zu einem sehr viel früheren Zeitpunkt, als es Cassee vorschwebt, nämlich nicht erst im drohenden Katastrophenfall, sondern bereits dann, wenn die menschenwürdige Aufnahme nicht mehr „gekonnt“ wird. Der Forderungskatalog ermöglicht dabei Abwägungen, die sich insbesondere aus dem Vergleich mit der Situation ergeben, aus der die Migranten kommen. Man kann sich die Achtungsbe-
reiche der Menschenwürde zu diesem Zweck als konzentrisch angeordnete Schutzwälle mit der leibseelischen Integration als innerstem Wall vorstellen.

21 Ich nenne dies hier als Mindestforderung, auch wenn deutlich geworden sein dürfte, dass ein Asylverfahren nach der hier vorgelegten Argumentation völlig anders aussähe als das bisherige, insofern es die Begründungslast verschöbe. Nicht ein Asylanspruch, sondern die Einschränkung der Bewegungsfreiheit wäre zu begründen. Da eine solche Begründung jedoch in vielen Fällen global (also nicht auf den Einzelfall bezogen) erfolgen dürfte, wäre in zweiter Instanz sicher eine Dringlichkeitsprüfung notwendig, für die ebenfalls die Mindestforderung gilt.

Migranten, deren leibseelische Integrität im Auswanderungsland bedroht ist, können nur aufgrund des Nachweises abgewiesen werden, dass der aufnehmende Staat das leibseelische Existenzminimum nicht gewährleisten kann. Auf der anderen Seite würde für die Abweisung freiwilliger Migration aus im vollen Sinne menschenwürdigen Verhältnissen bereits der Nachweis genügen, dass Privatsphäre auch längerfristig nicht gewährleistet werden kann, weil bspw. eine nicht behebbare Wohnraumknappheit besteht. Allgemein lassen sich diesem Modell gemäß Beschränkungen der Bewegungsfreiheit aus explizit menschenunwürdigen Situationen nur durch den Nachweis legitimieren, dass die Forderungen eins und zwei nicht erfüllbar sind. Daraus, dass die beiden letzten Forderungen aus einer *Gefährdung* und nicht unmittelbar aus einer *Verletzung* der Menschenwürde resultieren, ergibt sich darüber hinaus, dass allein ein Nachweis, dass sie auch *längerfristig* nicht erfüllbar sind, Einschränkungen begründen kann.

Diese Abwägungen ersetzen die häufig, wenn auch – bis auf das Flüchtlingsrecht – nicht einheitlich gebrauchten Unterscheidungen von Flüchtlingen, Wirtschaftsflüchtlingen/-migranten und Einwanderern. Aus Cassees Perspektive, die ich hier im ersten Schritt ja übernommen habe, ist globale Bewegungsfreiheit ein allgemeines Recht, das all diesen Gruppen gleichermaßen *qua Menschsein* zukommt. Es kommt hinzu, dass die Unterscheidung zwischen Flüchtlingen und Wirtschaftsmigranten vom Standpunkt der Menschenwürde her zumindest in Fällen lebensbedrohlicher Armut fragwürdig scheint (vgl. dazu Schlothfeldt 2012). Eine Einebnung dieser Unterscheidungen birgt allerdings andererseits die Gefahr, dass in Konfliktfällen – bspw. dem nachweisbaren Erreichen von Kapazitätsgrenzen bzgl. der Einwanderung – ein legitimes Instrumentarium zur Bedürftigkeitsabwägung fehlt. Ein solches Instrumentarium kann aber durch das angedeutete Schutzwallsystem begründet werden.

Allerdings bleiben, und das ist wichtig zu betonen, die Pflichten zu einer menschenwürdigen Aufnahme und zur Gewährung von Bewegungsfreiheit auch in den Fällen, in denen letztere mit Verweis auf die Nichterfüllbarkeit ersterer zurückgewiesen werden, als *normativer Überschuss* bestehen. *Dieser Überschuss verpflichtet die Gesellschaft, die „nicht kann“, ihr Können bezüglich der Integrationspflichten zu erweitern.* „Sollen impliziert Können“ liefert keineswegs einen Freifahrtschein für eine restriktive Einwanderungspolitik mit dem Verweis auf mangelnde Integrationsfähigkeit der Gesellschaft. Die Pflicht zur menschenwürdigen Aufnahme der Migranten kann Pflichten, die sich aus Postulaten einer Migrationsethik ergeben,

außer Kraft setzen. Sie setzen sie allerdings aufgrund des normativen Überschusses des jeweiligen Sollens keineswegs *gänzlich* außer Kraft, sondern etablieren eine Pflicht zweiter Ordnung, die aufnehmende Gesellschaft entsprechend zu einer menschenwürdigen Aufnahme der Migranten in höherem Maße zu befähigen.

Um Missverständnissen vorzubeugen, möchte ich mit drei Klarstellungen schließen: Erstens blieb bisher offen, wer eigentlich Adressat der Pflichten zur Gewährung von Bewegungsfreiheit einerseits und zur menschenwürdigen Aufnahme andererseits ist. Es dürfte jedoch implizit deutlich geworden sein, dass dies in meinen Augen der Staat ist, womit auch er es ist, der mit dem Verweis auf Nichterfüllbarkeit Zuwanderungsbeschränkungen durchsetzen kann. Diese Rolle kommt ihm aber nicht deshalb zu, weil ich ein staatliches Recht auf Kontrolle seiner Grenzen voraussetze (vgl. die entsprechende Argumentation bei Cassee 2016, 21ff.). Der Staat ist auch keineswegs der einzige Adressat dieser Pflichten. Aber er ist, so der Status quo, derjenige Akteur, der die Erfüllung dieser Pflichten gewährleisten kann. Und er ist darüber hinaus auch der Akteur, an den die Gestaltungsforderung, die sich aus einem Nichtkönnen ergibt, plausiblerweise gerichtet ist, weil er auch über die entsprechende Gestaltungskompetenz verfügt. Das entbindet Bürger keineswegs von Mitwirkungspflichten auf der Ebene der Aufnahme, auf der Ebene der Gestaltung und auf der Ebene der Kontrolle der politischen Institutionen. Es führte jedoch zu einer Situation permanenter Überforderung (und damit leicht zu einem inflationären Gebrauch des Nichtkönnens), diese Pflichten als individuelle Pflichten aufzufassen.²²

Zweitens ist zu betonen, dass ich *nicht* dafür argumentiert habe, dass die Erfüllung der Pflichten zur menschenwürdigen Aufnahme alles ist, was wir bezüglich der Integration tun sollten. Insbesondere habe ich nicht nach den Bedingungen einer gelingenden Integration gefragt. Die Erfüllbarkeit gelingender Integration zum Maßstab dafür zu machen, ab wann ein Staat legitimiert ist, globale Bewegungsfreiheit zu beschränken, wäre so, als wollte man die Erfüllbarkeit gelingenden Lebens zum Maßstab dafür machen, ob Abtreibung erlaubt ist. Es ist sehr wahrscheinlich, dass eine Integration in den Arbeitsmarkt, politische Teilhabe, die Gewährleistung von Chancengleichheit etc. zu einer gelingenden Integration beitragen. Entsprechende Forderungen folgen aber nicht aus der Gewährung von globaler Bewegungs-

22 Vgl. zu diesem Punkt Miller 2017a, 165ff., Gosepath 2017, 236–243, sowie Schlothfeldt 2017, 84–88.

freiheit und sie folgen m. E. auch nicht aus einer vorsichtigen Konkretisierung der Menschenwürde. Es sind nicht zufällig oft Migrationsgegner, die die Maßstäbe für Integration so hoch hängen, dass sie unerfüllbar werden.

Diese Argumentation lässt drittens noch einmal deutlich werden, dass der Abstand zu Cassee nicht so groß ist, wie es die an ihm geäußerte Kritik vielleicht nahelegt. Ich stimme mit ihm insbesondere darin überein, dass die *Einschränkung* von globaler Migration und nicht ihre *Legitimität* begründungsbedürftig ist. Allerdings setzt Cassee den Maßstab solcher Rechtfertigungen zu hoch an, indem er künstlich die weitergehenden Pflichten einer menschenwürdigen Aufnahme ausblendet. Die Gewährung eines Rechtes auf Bewegungs- und Niederlassungsfreiheit *impliziert* sicher kein weitergehendes Recht auf Versorgung. Eine Pflicht zu dieser ergibt sich jedoch mittelbar aus einem ethischen Handeln, das Anspruch auf Kohärenz erhebt.

Es liegt auf der Hand, dass das vorgeschlagene Modell eine ganze Reihe weiterführender, sowohl ethischer als auch praktischer Fragen aufwirft, deren Diskussion zum einen den Rahmen dieses Artikels sprengte, zum anderen aber auch anderer, bspw. juristischer Fachkompetenz bedürfte. Zentral dürften dabei die Fragen nach dem Modus und der Institutionalisierung der skizzierten Abwägungen sein. Pragmatisch gedacht, bliebe der Staat nicht aufgrund angeblich selbstverständlicher territorialer Rechte, aber als wichtigster Adressat der Integrationspflichten berechtigt, Zuwanderung zu kontrollieren, wobei jedoch die Einwanderungserlaubnis als „*default*“ gesetzt wäre. Einschränkungen müssten durch den Nachweis der Nichterfüllbarkeit der Integrationspflichten unter Berücksichtigung von Abwägungen nach dem Schutzwallmodell begründet werden. Um zu verhindern, dass Staaten das Argument der Nichterfüllbarkeit missbrauchen, bedürfte es einer übernationalen Kontrollinstanz (etwa nach dem Modell des Europäischen Gerichtshofes), die ihrerseits über auch empirisch unterlegte Kriterien der Nichterfüllbarkeit verfügt und darüber hinaus die erwähnten Überschüsse des Sollens über das Können in konkrete Gestaltungsforderungen an die Staaten umsetzen kann. Machbarkeitseinwänden, die auf den enormen Aufwand abstellen, den ein solches Nachweis- und Kontrollverfahren auf den ersten Blick bedeutet, kann freilich die administrative Entlastung durch die veränderte „*Default*“-Einstellung entgegengehalten werden.

Literatur

- Bieri, Peter. 2001. *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*. München/Wien: Carl Hanser.
- Bleisch, Barbara, und Peter Schaber. 2017. *Weltarmut und Ethik*. 3. Auflage. Münster: mentis.
- Braun, Günther E. 1975. „Sollen impliziert Können‘ und der entscheidungstheoretische Kontext. Zur Logik des Realisierbarkeitspostulates und seiner Anwendung“. In *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie* VI/2: 311–330.
- Carens, Joseph H. 2005. „The Integration of Immigrants“. In *Journal of Moral Philosophy*. DOI: 10.1177/1740468105052582.
- Carens, Joseph H. 2012. „Fremde und Bürger: Weshalb Grenzen offen sein sollten“. In *Migration und Ethik*, herausgegeben von Andreas Cassee und Anna Goppel, 23–46. Münster: mentis.
- Carens, Joseph H. 2014. *The Ethics of Immigration*. Oxford: Oxford University Press.
- Carens, Joseph H. 2016. „Overview of The Ethics of Immigration“. In *Journal of Applied Philosophy*. DOI: 101111/japp.12193.
- Cassee, Andreas. 2013. „Ein Recht auf globale Bewegungsfreiheit? Einwanderungsbeschränkung und individuelle Selbstbestimmung“. In *Polar* 15. DOI: 10.5167/uzh-84747.
- Cassee, Andreas. 2016. *Globale Bewegungsfreiheit. Ein philosophisches Plädoyer für offene Grenzen*. Berlin: Suhrkamp.
- Cassee, Andreas, und Anna Goppel, Hrsg. 2012. *Migration und Ethik*. Münster: mentis.
- Dietrich, Frank, Hrsg. 2017. *Ethik der Migration. Philosophische Schlüsseltexte*. Berlin: Suhrkamp.
- Esser, Hartmut. 2001. *Integration und ethnische Schichtung*. Arbeitspapiere – Mannheimer Zentrum für Sozialforschung, Nr. 40.
- Gosepath, Stefan. 2017. „Notlagen und institutionell basierte Hilfspflichten“. In *Weltarmut und Ethik*, herausgegeben von Barbara Bleisch und Peter Schaber, 213–246. Münster: mentis.
- Grundmann, Thomas, und Achim Stephan, Hrsg. 2016. „Welche und wie viele Flüchtlinge sollen wir aufnehmen?“ *Philosophische Essays*. Stuttgart: Reclam.
- Heckmann, Friedrich. 2015. *Integration von Migranten. Einwanderung und neue Nationenbildung*. DOI: 10.1007/978-3-658-06980-3.
- Hess, Sabine und Johannes Moser. 2009. „Jenseits der Integration. Kulturwissenschaftliche Betrachtungen einer Debatte“. In *No Integration?!*, herausgegeben von Sabine Hess, Jana Binder, und Johannes Moser, 11–25. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Kühler, Michael 2013. *Sollen ohne Können? Über Sinn und Geltung nicht erfüllbarer Sollensansprüche*. Münster: mentis.

- Ladwig, Bernd 2012. „Offene Grenzen als Gebot der Gerechtigkeit?“ In *Migration und Ethik*, herausgegeben von Andreas Cassee und Anna Goppel, 67–88. Münster: mentis.
- Märker, Alfredo, und Stephan Schlothfeldt, Hrsg. 2002. *Was schulden wir Flüchtlingen und Migranten? Grundlagen einer gerechten Zuwanderungspolitik*. Wiesbaden: Springer.
- Miller, David. 2017a. „Wer ist für globale Armut verantwortlich?“ In *Weltarmut und Ethik*, herausgegeben von Barbara Bleisch und Peter Schaber, 153–170. Münster: mentis.
- Miller, David. 2017b. „Migration, Flucht und der liberale Staat“. In *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. DOI: 10.1515/dzph-2017-0048.
- Neuhäuser, Christian. 2015. „Das Recht auf Einwanderung aus moralstrategischer Perspektive: Ein Plädoyer für eine Ethik der Integration“. In *Zeitschrift für Praktische Philosophie*. DOI: 10.22613/zfpp/2.2.17.
- Nida-Rümelin, Julian. 2002. *Ethische Essays*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Nida-Rümelin, Julian. 2016. *Humanistische Reflexionen*. Berlin: Suhrkamp.
- Nida-Rümelin, Julian. 2017. *Über Grenzen denken. Eine Ethik der Migration*. Hamburg: edition Körper-Stiftung.
- Schaber, Peter. 2012. „Das Recht auf Einwanderung: Ein Recht worauf?“ In *Migration und Ethik*, herausgegeben von Andreas Cassee und Anna Goppel, 185–195. Münster: mentis.
- Schlothfeldt, Stephan. 2012. „Dürfen Notleidende an den Grenzen wohlhabender Länder abgewiesen werden?“. In: *Migration und Ethik*, herausgegeben von Andreas Cassee und Anna Goppel, 199–210. Münster: mentis.
- Schlothfeldt, Stephan. 2017. „Wer ist angesichts der Weltarmut wozu verpflichtet?“. In *Weltarmut und Ethik*, herausgegeben von Barbara Bleisch und Peter Schaber, 77–94. Münster: mentis.
- Tiedemann, Paul. 2006. *Was ist Menschenwürde? Eine Einführung*. Darmstadt: WBG.
- Walzer, Michael. 2006. *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*. Übers. von Hanne Herkommer. Frankfurt a.M.: Campus.
- Wetz, Franz Josef. 2005. *Illusion Menschenwürde. Aufstieg und Fall eines Grundwerts*. Stuttgart: Klett-Cotta.

