

Welche Theorie der internationalen Gerechtigkeit braucht eine christliche Migrationsethik?

VON DOMINIK WINTER UND LUDGER JANSEN

1. Einleitung

Migration ist ein vielfältiges Phänomen. Dazu gehören Arbeitsmigration, der Wohnortwechsel im Ruhestand oder das Zusammenziehen von Lebenspartnern verschiedener Nationalitäten. Flucht vor Krieg und Terror ist einer der dramatischeren Anlässe für Migration, und spätestens mit Beginn der sogenannten „Flüchtlingskrise“ im September 2015 ist Migration ein regelmäßiges Thema in den Medien. Im Jahr 2016 waren circa 68,5 Millionen Menschen auf der Flucht¹, in Europa wurden circa 1,2 Millionen Asylanträge gestellt, knapp über 60 % davon in Deutschland². Insgesamt lebten 2015 ungefähr 244 Millionen Menschen aus sehr unterschiedlichen Gründen in einem anderen als ihrem Geburtsland, was circa 3,3 % der Weltbevölkerung entspricht: Jeder dreißigste Mensch ist also Migrant.³ Die Frage nach dem politischen und caritativen Umgang mit Migranten ist daher auch unabhängig von der Flüchtlingsthematik wichtig – nicht nur für die europäischen Staaten, sondern auch für die europäischen Kirchen. Für die Kirchen ist Migration relevant für ihr eigenes Handeln in Seelsorge und Caritas; zudem können sie beratend und gestaltend auf die Politik der Staaten, in denen sie wirken, Einfluss nehmen.

Auch die moralphilosophische Diskussion über Migration hat mit der Flüchtlingskrise einen enormen Aufwind erfahren. Die vertretenen Positionen bewegen sich zwischen der Forderung nach „offenen Grenzen“, die zum Teil mit der Ablehnung jedweden Grenzregimes einhergeht, bis zur Bekräftigung der „starken Grenzen“, die entweder den Status quo verteidigt oder einen noch rigideren Umgang mit Grenzübertritten fordert.

In der Debatte über die Migrationsethik wird immer wieder auf die von John Rawls entwickelte Theorie der Gerechtigkeit verwiesen. Auch für andere Fragen der theologischen Ethik im Allgemeinen und in der christlichen Sozialethik im Besonderen hat sich Rawls' Theorie bewährt.⁴ Rawls

¹ Vgl. *UNHCR*, Global Trends. Forced Displacements in 2017 (<http://www.unhcr.org/5b27be547.pdf>; letzter Zugriff: 16.07.2018).

² Vgl. *Eurostat*, Asyl in den EU-Mitgliedstaaten. Pressemitteilung vom 16.03.2017 (<http://ec.europa.eu/eurostat/documents/2995521/7921614/3-16032017-BP-DE.pdf/28884e8a-bb55-48bf-85b6-b4157f131c55>; letzter Zugriff: 16.07.2018).

³ Vgl. *International Organization of Migration*, World Migration Report 2018 (https://publications.iom.int/system/files/pdf/wmr_2018_en.pdf; letzter Zugriff: 16.07.2018), 15.

⁴ Vgl. v. a. die Pionierarbeit von F.-J. Bormann, Soziale Gerechtigkeit zwischen Fairness und Partizipation. John Rawls und die katholische Soziallehre, Fribourg 2006, und das Buch von M. Bonacker, Zwischen Genese und Geltung. Religiöse Identität bei John Rawls als Paradigma

hat seine Theorie allerdings zunächst für die Verteilung von Gütern und Rechten *innerhalb* eines Staates oder einer Gesellschaft entwickelt. Um sie nun auch auf die Rechtsordnung zwischen Staaten anwenden zu können, sind zwei miteinander konkurrierende Strategien zur Internationalisierung der Rawls'schen Theorie vorgeschlagen worden, die wir im Folgenden als die „einstufige“ und die „zweistufige“ Strategie bezeichnen werden. In diesem Artikel diskutieren wir die Frage, welche dieser Internationalisierungs-Strategien – und damit welche Theorie der internationalen Gerechtigkeit – sich vor dem Hintergrund des christlichen Menschenbildes für die ethische Bewertung von Fragen der internationalen Politik und der Migrationsethik nahelegt. Auch wenn zu erwarten ist, dass verschiedene Arten der Migration unterschiedliche politische Lösungsansätze und somit eine je eigene ethische Reflexion erfordern, interessiert uns in diesem Aufsatz zunächst, welche Beurteilungsprinzipien aus christlicher Sicht bei dieser Entscheidungsfindung überhaupt eine Rolle spielen sollten und wie diese außerhalb eines christlichen Kontextes vermittelt werden können. Auf dieser Grundlage könnten verschiedene Phänomene der Migration untersucht und beurteilt werden, was aber über unser Vorhaben in diesem Aufsatz hinausgeht.

Für die Bewertung der Internationalisierungs-Strategien werden wir zunächst vier Maßstäbe oder Kriterien herausarbeiten, an denen sich die Internationalisierungs-Strategien aus christlicher Sicht messen lassen müssen. Dafür greifen wir auch auf Verlautbarungen verschiedener christlicher Kirchen zurück, wobei die Mehrzahl der herangezogenen Texte allerdings päpstliche (und mithin katholische) Dokumente sind (Abschnitt 2). Wir zeigen, dass das christliche Menschenbild in der Ethik eher einen universalistischen als einen partikularistischen Ansatz nahelegt.

Sodann werden wir Rawls' Theorie kurz skizzieren und insbesondere die für uns wichtigen Elemente des Urzustands und der Unterscheidung zwischen idealer und nicht-idealer Theorie erläutern (Abschnitt 3). Daraufhin stellen wir die beiden Strategien vor, mit denen in der Literatur Rawls' ursprünglicher Ansatz auf internationale Zusammenhänge übertragen wird: zunächst die von Rawls selbst vorgeschlagene „zweistufige“ Strategie (Abschnitt 4) und dann die alternative „einstufige“ Strategie (Abschnitt 5). Anschließend untersuchen wir mit Hilfe der von uns erarbeiteten Kriterien, welche der beiden Strategien christlichen Maßstäben eher gerecht wird (Abschnitt 6). Wir werden dafür argumentieren, dass die einstufige Internationalisierungs-Strategie den vier von uns herausgearbeiteten christlichen Maßstäben am besten entspricht.

einer theologischen Ethik, Paderborn 2016. Vgl. des Weiteren auch *E. Mack*, *Gerechtigkeit und gutes Leben. Christliche Ethik im politischen Diskurs*, Paderborn 2002; sowie *dies.*, *Eine Christliche Theorie der Gerechtigkeit*, Baden-Baden 2015, und *J. Wiemeyer*, *Keine Freiheit ohne Gerechtigkeit. Christliche Sozialethik angesichts globaler Herausforderungen*, Freiburg i. Br. 2015.

2. Christliche Maßstäbe

Wir beginnen damit, christliche Maßstäbe zu benennen, an denen sich jede migrationsethische Theorie messen lassen muss, wenn wir sie auf die Tauglichkeit zur Bereicherung einer dezidiert christlichen Migrationsethik prüfen wollen.

Migration, ob von Einzelnen oder von großen Teilen des Volkes Israel, ob als Flucht oder Exil, ist bereits in den Erzählungen des Alten Testaments ein zentraler Bestandteil. Das Volk Israel war auf entsprechende Bedingungen in den Aufnahmeländern angewiesen, und insbesondere Mose hat gegenüber dem Pharaon angemessene Rahmenbedingungen für sein Volk eingefordert – zunächst erfolglos, wie die Bibel berichtet. Umgekehrt enthält die Tora zahlreiche Gebote für den Umgang mit den Fremden im eigenen Land, die diesen ein würdiges Leben garantieren sollen. Auch das Leben Jesu beginnt mit der für ihn lebensrettenden Flucht der Heiligen Familie nach Ägypten. Nicht ohne Grund bezeichnet Regina Polak Migration daher als einen „*locus theologicus proprius*“⁵: „Migrationstheologische Motive ziehen sich wie ein ‚roter Faden‘ durch das gesamte Alte Testament“⁶, stellt Polak fest, und auch die neutestamentlichen Autoren sind „mit Katastrophen und Erfahrungen des Ausschlusses, der Diaspora und der Fremdheit konfrontiert“⁷. Für den alttestamentlichen Befund sind für Fragen der Migrationsethik vor allem die Behandlung des „Fremden“ (hebr. *ger*) und des „Ausländers“ (hebr. *nokri*) relevant. „Fremde“ scheinen gegenüber „Ausländern“ bevorzugt zu werden (etwa Ex 22,20 gegenüber 1 Kön 8,41); manchmal wird auch eine Spiegelung dieser Vorzugsregelung in den unterschiedlichen Formulierungen des Liebesgebotes vermutet (Lk 10,27 gegenüber Mt 5,44).⁸ Es ist allerdings nicht immer klar, wer die „Fremden“ genau sind. Ludger Schwienhorst-Schönberger vermutet beispielsweise, dass als „Fremde“ ausschließlich Israeliten bezeichnet wurden, die in das Gebiet eines anderen israelitischen Stammes migriert sind.⁹ Philipp Enger hingegen vermutet, dass auch Personen aus Israels kulturellem Umfeld dazugezählt wurden.¹⁰ Unumstritten ist, dass sich in den biblischen Texten an vielen Stellen eine hohe Wertschätzung von Migranten findet. Allen voran sei dafür auf die Moabiterin Ruth verwiesen, die zwar ihre Identität als Moabiterin behält, aber dennoch sehr hohen

⁵ R. Polak, Migration, Flucht und Religion. Praktisch-theologische Beiträge; Band 1: Grundlagen, Ostfildern 2017, 73 (Hervorhebung im Original).

⁶ Ebd. 110.

⁷ Ebd. 118.

⁸ Vgl. L. Schwienhorst-Schönberger, Die Bibel und die Flüchtlingspolitik, in: HerKorrSp (September 2018), 41–44, hier 42.

⁹ Ebd.

¹⁰ Ph. Enger, „Ich war fremd und ihr habt mich aufgenommen“. Biblische Impulse zum Verständnis des Fremden, in: PGP 70 (2017/1) 6–8, hier 7.

Respekt erfährt und sogar zur Urgroßmutter Davids stilisiert wird – und damit zum Stammbaum Jesu gehört (Mt 1,5).¹¹

Die biblischen Aussagen zu Migration bieten eine Fülle von Material für konkrete Fragen der Migrationsethik. Da wir aber nach einer möglichen zugrundeliegenden Theorie der internationalen Gerechtigkeit fragen, knüpfen wir im Folgenden eher an die normativ-anthropologischen Hintergrundannahmen des christlichen Glaubens an, weil unser Interesse primär auf der prinzipiellen Ebene liegt. Ein Kernsatz der biblischen Schöpfungserzählungen ist Gottes Selbstaufforderung: „Lasst uns den Menschen machen als unser Bild, uns ähnlich!“ (Gen 1,26). Der aus dieser Passage entwickelte Gedanke der Gottebenbildlichkeit bildet die Grundlage des biblischen Menschenbildes und sollte daher Ausgangspunkt christlicher Anthropologie und einer darauf fußenden Ethik sein. Thomas Pröpper stellt fest, dass der Gedanke der Gottebenbildlichkeit „den Menschen zum *möglichen Partner Gottes* qualifiziert: zum *freien Gegenüber Gottes auf der Erde*“ – und das bestimmt ihn zur Gemeinschaft mit Gott.¹²

Ein erster wichtiger Maßstab für eine christliche Migrationsethik ist also die individuelle Gottebenbildlichkeit. Daraus ergibt sich sogleich ein zweiter Maßstab: die Universalität dieser Würde und die damit einhergehende überindividuelle und globale Perspektive für Fragen der zwischenmenschlichen Gerechtigkeit, da diese uneingeschränkt allen Menschen zukommt. Denn wie könnte man die Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott anders interpretieren als eine Eigenschaft, die allen Menschen in gleichem Maße eigen ist und somit die Gleichheit aller Menschen vor Gott impliziert. Der ganzen Menschheit kommt in gleicher Weise eine von Gott verliehene Würde zu – diese biblische Aussage ist in vielfacher Weise in politische Verfassungen eingeflossen: In Artikel 1 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte findet sie sich ebenso wie in Artikel 1 des deutschen Grundgesetzes oder der amerikanischen *Bill of Rights*; sie gewinnt damit an Plausibilität über den rein christlichen Kontext hinaus.

Wenn die Gottebenbildlichkeit ein Grundmoment christlichen Nachdenkens über den Menschen ist, ergibt sich eine spezifische Perspektive auf ethische Fragen: Der einzelne Mensch muss im Zentrum jeder Überlegung stehen. Jedes Handlungsprinzip muss sich daran messen lassen, wie es diese Perspektive berücksichtigt. Daraus ergeben sich aus unserer Sicht zwei weitere wesentliche Prinzipien.

Zunächst ist dies als drittes Kriterium der Vorrang des Menschen vor den Dingen. In jeder Abwägung, in der eine Wahl zwischen dem Wohlergehen von Menschen auf der einen Seite und technischem Fortschritt,

¹¹ Vgl. J. Ebach, Biblische Erinnerungen an Flucht-, Migrations- und Fremdheitserfahrungen, in: LS 69 (2018) 97–101, hier 99f.

¹² Vgl. Th. Pröpper, Theologische Anthropologie; Band 1, Freiburg i. Br. 2011, 179 (Hervorhebungen im Original).

wirtschaftlichem Erfolg oder anderen abstrakten Werten auf der anderen Seite ansteht, muss die Entscheidung zugunsten des Wohlergehens der Menschen ausfallen; ein Gedanke, den schon Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Redemptor Hominis* betonte, in der er die Relevanz der allgemeinen Menschenwürde in ihrer Konkretion als „Königswürde“ des Menschen, die sich durch die Nachfolge Christi vollzieht, deutlich macht. Seine Königswürde erhebt den Menschen über die anderen Geschöpfe Gottes und auch über die Dinge, die der Mensch selbst hervorbringt:

Der zentrale Sinn dieser „Königswürde“ und dieser „Herrschaft“ des Menschen über die sichtbare Welt, die ihm vom Schöpfer anvertraut worden ist, besteht im Vorrang der Ethik vor der Technik, im Primat der Person über die Dinge, in der Überordnung des Geistes über die Materie.¹³

Freilich können auch technischer Fortschritt und ähnliche Phänomene dem Wohlergehen des Menschen dienen, sie sind aber nur erstrebenswert, solange dieses Ziel im Blick behalten wird. Bezogen auf Handlungsprinzipien in der Migrationsethik bedeutet dies vor allem, dass das Wohl des Staates als einer institutionellen Schöpfung des Menschen keinen eigenständigen Wert darstellt und daher nicht mit dem Wohl von Menschen aufgewogen werden darf. Das Wohl des Staates besteht vielmehr im Wohl seiner Bürger oder soll diesem zumindest dienen. Da staatliche Maßnahmen aber auch das Wohl von Menschen betreffen können, die keine Bürger sind, muss zwischen dem Wohl von Bürgern und Nichtbürgern eines Staates abgewogen werden. Die Entscheidungsgewalt über solche Maßnahmen wird in verschiedenen Theorien und Staatsformen je anders gerechtfertigt. Sie ist spätestens dann begründungsbedürftig, wenn Vorteile einer Gemeinschaft von Menschen entweder zu Nachteilen von anderen Gemeinschaften beziehungsweise außenstehenden Einzelpersonen führen oder sogar Vorteile der einen Gemeinschaft aus Nachteilen einer anderen resultieren, beispielsweise Reichtum durch Ausnutzung ärmerer Staaten. Deshalb sind wir der Auffassung, dass in einer christlichen Migrationsethik, die die Gottebenbildlichkeitsaussage ernst nimmt, die Perspektive des Einzelnen Vorrang vor der Perspektive der Gemeinschaft haben muss. Dafür ist freilich nicht nur die Perspektive eines einzelnen Migranten (oder eines einzelnen Bürgers) entscheidend, sondern die Perspektive sämtlicher Betroffenen, seien es nun Migranten oder Bürger. In diesem Sinne hat das Wohlergehen des Einzelnen Vorrang vor dem Wohlergehen des Staates. Darauf weist auch der Ökumenische Rat der Kirchen hin, wenn er die einzelnen Staaten dazu mahnt, ihre Eigeninteressen nicht höher zu bewerten als ihre Verantwortung, Leben zu retten und Schutz zu gewähren.¹⁴

¹³ Vgl. *Papst Johannes Paul II.*, Enzyklika „Redemptor Hominis“, Bonn 1979, Nr. 16.

¹⁴ *Ökumenischer Rat der Kirchen*, Erklärung zur Flüchtlings- und Migrationskrise (28. Juni 2016) (<https://www.oikoumene.org/de/resources/documents/central-committee/2016/statement-on-the-forced-displacement-crisis>; letzter Zugriff: 16.07.2018).

Als viertes Kriterium ergibt sich somit als Sonderfall des gerade Ausgeführten die Instrumentalität des Staates für den Menschen. In Platons *Politeia* ist das Ziel des sokratischen Staatsentwurfes das Wohl des Staates, das unabhängig sein soll vom Wohl seiner Bürger und Einwohner.¹⁵ Aus christlicher Perspektive ist das nicht hinnehmbar: So wie der Sabbat für den Menschen da ist und nicht der Mensch für den Sabbat (Mk 2,27), so ist der Mensch nicht für den Staat, sondern der Staat für den Menschen da. Das Wohl der Staaten ist insofern nur von instrumentellem Wert für das Wohl der einzelnen Menschen. Es ist die Aufgabe des Staates, den Menschen ein ihrer Würde entsprechendes Leben zu ermöglichen. Dazu gehört ohne Zweifel auch die Garantie einer gewissen Sicherheit. Umstritten ist jedoch, wie diese Sicherheit auszugestalten ist. Papst Franziskus mahnt in seiner Botschaft zum Welttag des Migranten und Flüchtlings 2018, dass der „Grundsatz der zentralen Stellung der menschlichen Person“ dazu verpflichtet, „die Sicherheit der Personen stets der Sicherheit des Landes voranzustellen“¹⁶. Ganz ähnlich sieht eine Erklärung der leitenden Geistlichen der EKD den einzelnen Menschen „im Mittelpunkt aller Bemühungen“ und die Herausforderung „darin, jedem Einzelnen gerecht zu werden“; daraus ergebe sich die „humanitäre Pflicht, alles zu tun, um Menschen aus Seenot und vor anderen Gefahren zu retten“¹⁷. Die Frage der Sicherheit stellt sich aus christlicher Perspektive aufgrund der Gottebenbildlichkeit des Menschen also nicht nur für die jeweiligen Bürger eines Staates, sondern für alle Menschen; das Ziel muss sein, ein würdevolles Leben für alle zu ermöglichen.

Insgesamt ergeben sich also vier Kriterien, die ein Gerechtigkeitsprinzip erfüllen muss, um für eine christliche Migrationsethik geeignet zu sein:

1. die Wahrung der jedem Menschen durch die Teilhabe an der Gottebenbildlichkeit individuell zukommenden Würde;
2. die universale Perspektive auf alle Menschen gleichermaßen, die sich aus der Uneingeschränktheit dieser Würde ergibt;
3. der Vorrang des Menschen vor den Dingen und damit verbunden auch die Abwägung von gemeinschaftlichen Vorteilen gegenüber Einzelschicksalen;
4. die bloße Instrumentalität des Staates.

Wir haben gesehen, dass diese Prinzipien nicht unabhängig voneinander sind, sondern sich auseinander ergeben. Sie entfalten aber verschiedene Konsequenzen des einen Prinzips der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Inhaltlich zerfallen die vier Prinzipien in zwei Paare: Die Prinzipien (1) und (2) betonen durch die Menschenwürde und ihre Universalität den Wert

¹⁵ Vgl. Platon, *Politeia* IV 420b.

¹⁶ Papst Franziskus, Botschaft zum 104. Welttag des Migranten und Flüchtlings 2018 (15. August 2017); Franziskus bezieht sich hier auf Papst Benedikt XVI., Enzyklika „*Caritas in veritate*“, Bonn 2009, Nr. 47.

¹⁷ Zur aktuellen Situation der Flüchtlinge. Eine Erklärung der Leitenden Geistlichen der evangelischen Landeskirchen Deutschlands (10. September 2015), Nr. 2.

des Einzelnen für sich genommen, während die Prinzipien (3) und (4) den Wert des Einzelnen im Vergleich zu anderen Dingen hervorheben. Bei der abschließenden Bewertung (Abschnitt 6) werden wir diese beiden Paare jeweils gemeinsam betrachten, so dass sich die Universalität der Menschenwürde einerseits und die Instrumentalität des Staates andererseits als hauptsächliche Kriterien herausstellen werden. Bevor wir aber die beiden Internationalisierungs-Strategien diskutieren, die an diesen Kriterien gemessen werden sollen, müssen wir zunächst die Grundzüge von Rawls' Theorie der Gerechtigkeit nachzeichnen.

3. Rawls' Theorie der Gerechtigkeit

Rawls' *Theorie der Gerechtigkeit*¹⁸ ist ohne Zweifel eines der wichtigsten Werke der Moralphilosophie des 20. Jahrhunderts. Johannes Frühbauer stellt fest, dass es auch mehrere Jahrzehnte nach dem Erscheinen des Werks „in den Diskursen der praktischen und politischen Philosophie wie auch darüber hinaus kein Vorbeikommen an Rawls' Theorie“ gibt.¹⁹ Rawls' Ziel ist eine Gerechtigkeitstheorie, die es erlaubt, die Privilegien- und Güterverteilung innerhalb einer Gesellschaft oder eines Staates zu bewerten. Peter Singer hat daher kritisch angemerkt, dass „diese meistdiskutierte Darstellung des Problems der Gerechtigkeit“ dadurch trotz ihres Umfangs „alle schwierigen Fragen hinsichtlich der Grundsätze aus[klammert], welche die reichen Gesellschaften bei der Antwort auf die Forderungen ärmerer Nationen oder Außenstehender leiten sollten“²⁰. Und auch Martha Nussbaum sieht (neben der Beschränkung auf nichtbehinderte Vertragspartner der menschlichen Spezies) in der Beschränkung auf die nationale Ebene eines der Hauptprobleme von vertragstheoretischen Gerechtigkeitskonzeptionen à la Rawls.²¹

Rawls' Position wurde jedoch auf verschiedene Weisen weiterentwickelt, um auch auf Fragen der internationalen Gerechtigkeit angewandt werden zu können – beispielweise auch auf Fragen der zwischenstaatlichen Migration. Zentral dafür ist die Frage, ob man sich für eine an Staaten orientierte zweistufige oder eine kosmopolitische einstufige Strategie des sogenannten „Urzustands“ (der *original position*) entscheidet, aus dem dann unterschiedliche Konsequenzen für die Fragen der Migration gezogen werden. Aus diesem Grund werden wir im Folgenden jeweils ein exemplarisches Modell

¹⁸ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.) 1971; dt.: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main 1975.

¹⁹ J. J. Frühbauer, *John Rawls' ‚Theorie der Gerechtigkeit‘*, Darmstadt 2005, 9. Eine deutschsprachige Einführung in Rawls' Denken bieten W. Kersting, *John Rawls zur Einführung*, Hamburg 1993, und Th. W. Pogge, *John Rawls*, München 1994.

²⁰ P. Singer, *Praktische Ethik*, Stuttgart² 1994, 322.

²¹ Vgl. M. C. Nussbaum, *Die Grenzen der Gerechtigkeit. Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit*, Berlin 2010, 38–40.

dieser Varianten vorstellen. Im Anschluss daran werden wir prüfen, welchem der beiden Modelle für eine christliche Migrationsethik der Vorzug gegeben werden sollte.

3.1 Der Urzustand

Rawls entwickelt seine Theorie der Gerechtigkeit als eine Methode, Kriterien für eine gerechte Grundstruktur der Gesellschaft zu finden. Unter Grundstruktur versteht Rawls dabei „die Art, wie die wichtigsten gesellschaftlichen Institutionen Grundrechte und -pflichten und die Früchte der gesellschaftlichen Zusammenarbeit“²² verteilen. Um zu einem fairen Ergebnis zu kommen, dem alle zustimmen können, entwickelt er das Gedankenexperiment des Urzustands. In diesem Urzustand kommt eine Gruppe von Menschen zusammen, um über die Grundstruktur ihrer Gesellschaft zu entscheiden.²³ Diese Menschen befinden sich dabei aber hinter einem „Schleier des Nichtwissens“ (*veil of ignorance*), wodurch ihnen so gut wie alle Details ihrer tatsächlichen Lebenssituation und ihre persönlichen Präferenzen verborgen sind. Dazu zählt Rawls unter anderem Alter, Geschlecht, Intelligenz, Generation und Lebensplan; hinter dem Schleier des Nichtwissens kennt man weder den Entwicklungsstand der Gesellschaft noch den eigenen Platz in ihr.²⁴ Auf diese Weise kommen die fiktiven Vertragspartner im Urzustand zwangsläufig zu gerechten Grundsätzen, da sie nicht „zu dem Versuch verführ[t werden], gesellschaftliche und natürliche Umstände zu ihrem Vorteil auszunutzen“²⁵, da diese niemandem bekannt sind. Rawls kommt zu dem Schluss, dass sich die fiktiven Vertragspartner unter diesen Umständen auf die beiden folgenden Grundsätze für ihre gesellschaftliche Grundstruktur einigen:

Erster Grundsatz

Jedermann hat gleiches Recht auf das umfangreichste Gesamtsystem gleicher Grundfreiheiten, das für alle möglich ist.

Zweiter Grundsatz

Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten müssen folgendermaßen beschaffen sein:

- (a) sie müssen unter der Einschränkung des gerechten Spargrundsatzes den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen [das sogenannte Unterschiedsprinzip; D. W./L. J.], und
- (b) sie müssen mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die allen gemäß fairer Chancengleichheit offenstehen.²⁶

Die beiden Grundsätze sollen in der Reihenfolge angewandt werden, wie sie in diesem Zitat abgedruckt sind (von Rawls als „lexikalische Ordnung“

²² Rawls, *Theorie der Gerechtigkeit*, 23.

²³ Vgl. ebd. 34–39.

²⁴ Vgl. ebd. 160.

²⁵ Ebd. 159.

²⁶ Ebd. 336.

bezeichnet). Der erste Grundsatz hat daher immer Vorrang vor dem zweiten, so dass etwa keine Freiheiten verringert werden könnten, um wirtschaftliche Erfolge für alle zu erzielen.²⁷

3.2 Ideale und nicht-ideale Theorie

Bei der moralischen Bewertung gesellschaftlicher Regelungen unterscheidet Rawls zwischen zwei verschiedenen Bewertungsperspektiven, die er als „ideale“ und „nicht-ideale Theorie“ bezeichnet. In der idealen Theorie geht er davon aus, dass sich die Menschen nach Lüftung des Schleiers des Nichtwissens an die festgelegten Grundsätze halten und nach ihnen handeln werden, während in der nicht-idealen Theorie auch die Möglichkeit von Ungerechtigkeiten und eventuellen historischen Hindernissen in Betracht gezogen wird,²⁸ wie sie in der politischen Wirklichkeit faktisch auftreten. Mit Joseph Carens lässt sich festhalten, dass die nicht-ideale Theorie in praktischer Hinsicht relevanter ist, die ideale Theorie aber fundamentaler, „da sie das Endziel sozialer Reform ermittelt und die Grundlage für eine Beurteilung der relativen Wichtigkeit von Abweichungen zum Ideal liefert.“²⁹

4. Rawls' zweistufige Internationalisierungs-Strategie

Nachdem Rawls' Theorie der Gerechtigkeit nun in ihren Grundzügen vergegenwärtigt wurde, können wir uns der Frage zuwenden, wie Rawls' zunächst für die Prüfung der innerstaatlichen Verteilung von Rechten und Gütern entwickelte Theorie auf internationale Kontexte übertragen werden kann. Dafür werden wir zunächst darstellen, wie Rawls selbst in seinem Buch *Das Recht der Völker* seine Theorie weiterentwickelt.³⁰ Dezidiertes Zweck dieses Buches ist, das Gedankenexperiment des Urzustands auch für internationale Beziehungen fruchtbar zu machen.³¹ Rawls Internationalisierungs-Strategie weist große Ähnlichkeiten mit den Vorschlägen anderer Autoren auf, die zuvor versucht hatten, Rawls' Theorie der Gerechtigkeit auf die internationale Ebene zu übertragen.³² Insbesondere liegt eine solche Ausweitung für das Problem der globalen Verteilungsgerechtigkeit nahe – ein Problem, das nicht zuletzt auch für die Migrationsdebatte wichtig ist.³³

²⁷ Vgl. ebd. 82f.

²⁸ Vgl. ebd. 24f.

²⁹ J. H. Carens, *Fremde und Bürger: Weshalb Grenzen offen sein sollten*, in: A. Cassee/A. Goppel (Hgg.), *Migration und Ethik*, Münster 2012, 23–46, hier 28.

³⁰ J. Rawls, *The Law of Peoples*, Cambridge (Mass.) 1999; dt.: *Das Recht der Völker*, Berlin 2002.

³¹ Vgl. Rawls, *Recht der Völker*, 1.

³² Vgl. z. B. C. Beitz, *Political Theory and International Relations*, Princeton 1979.

³³ So z. B. J. H. Carens, *The Ethics of Immigration*, Oxford 2015.

4.1 Der modifizierte Urzustand in der zweistufigen Strategie

Für die Übertragung seiner Theorie der Gerechtigkeit auf Fragen der internationalen Politik schlägt Rawls ein zweistufiges Verfahren vor. Die erste Stufe entspricht dem, was Rawls in *Eine Theorie der Gerechtigkeit* vorgestellt hat.³⁴ Jede Gesellschaft entscheidet zunächst im Urzustand hinter einem Schleier des Nichtwissens über ihre eigene gerechte Grundstruktur. Dabei setzt Rawls eine wichtige Modifikation seines Ansatzes voraus, die er in seinem Buch *Politischer Liberalismus* eingeführt hat.³⁵ Rawls geht davon aus, dass eine Gesellschaft, die die Gerechtigkeitsprinzipien befolgen will, einen „vernünftigen Pluralismus“³⁶ akzeptieren kann, dass also eine „Vielfalt vernünftiger umfassender religiöser, philosophischer und moralischer Lehren“ nebeneinander koexistieren können, die „ein dauerhaftes Merkmal der öffentlichen Kultur einer Demokratie“³⁷ sind. Im Gegensatz dazu ging er in *Eine Theorie der Gerechtigkeit* noch davon aus, dass es nur eine sinn- und wertstiftende „umfassende Lehre“³⁸ in der Gesellschaft gibt. Auf die Bedeutung dieser Veränderung für die Migrationsdebatte werden wir in Abschnitt 6 zurückkommen.

Üblicherweise versteht man unter der internationalen Ordnung jene Ordnung, die die Verhältnisse von Staaten untereinander regelt, wobei man, wie auch wir in diesem Aufsatz, unter einem Staat eine institutionell verfasste Gemeinschaft von Menschen versteht, die das Hoheitsrecht über ein bestimmtes Gebiet beansprucht und damit die Möglichkeit hat, darüber zu entscheiden, wer zu diesem Staat gehört und deshalb auch, wer auf dem entsprechenden Gebiet wohnen darf, wer von eventuellen Vorteilen dieser Gemeinschaft profitieren kann *et cetera*.

Rawls zieht es vor, auf der internationalen Ebene von „Völkern“ (*peoples*) zu sprechen. Er sieht darin zwei Vorteile: Zum einen sei mit dem Staatsbegriff seit dem Dreißigjährigen Krieg eine Vorstellung von Souveränität verbunden, die das Recht einräumt, Kriege zu führen.³⁹ Völker dagegen seien weniger souverän und damit leichter in ein „Recht der Völker“ einzupassen, das das Recht zur Kriegsführung auf die Selbstverteidigung einschränkt.⁴⁰ Zum anderen nimmt Rawls an, dass zumindest „liberale Völker“ nicht nur rationale Nutzenmaximierer sind, sondern auch in dem Sinne vernunftgeleitet agieren, dass sie aufgrund von Reziprozitätsüberlegungen ihre Interessen einschränken können.⁴¹ Auch wenn es Rawls durch die Rede von „Völkern“

³⁴ Vgl. Rawls, *Recht der Völker*, 33–39.

³⁵ J. Rawls, *Political Liberalism*, New York 1996; dt.: *Politischer Liberalismus*, Frankfurt am Main 1998.

³⁶ Rawls, *Recht der Völker*, 13.

³⁷ Rawls, *Politischer Liberalismus*, 106.

³⁸ Rawls, *Recht der Völker*, 217.

³⁹ Vgl. ebd. 28.

⁴⁰ Vgl. ebd. 29f.

⁴¹ Vgl. ebd. 30–32.

vermeiden kann, die Frage der Souveränität zu präjudizieren, scheint sein Terminus „Völker“ extensional mit den üblicherweise anerkannten Staaten zusammenzufallen.

Auf der zweiten Stufe begeben sich dann Vertreter dieser Völker erneut hinter einen Schleier des Nichtwissens, um „die grundlegenden Bedingungen der Kooperation zwischen Völkern fest[zu]legen, die als liberale Völker sich selbst als Freie und Gleiche betrachten“⁴². Wichtig ist, dass dieser zweite Urzustand den gleichen Regeln unterworfen ist wie der erste, sprich, dass auch hier die Vertreter der Völker nicht wissen, welche Position ihr Volk in der Völkergemeinschaft einnimmt.⁴³

Unter diesen Bedingungen nimmt Rawls an, dass sich die Vertragspartner auf folgende acht Grundsätze einigen würden:⁴⁴

1. Völker sind frei und unabhängig und ihre Freiheit und Unabhängigkeit müssen von anderen Völkern geachtet werden.
2. Völker müssen Verträge und eingegangene Verpflichtungen erfüllen.
3. Völker sind gleich und müssen an Übereinkünften, die sie binden sollen, beteiligt sein.
4. Völkern obliegt die Pflicht der Nichteinmischung.
5. Völker haben das Recht auf Selbstverteidigung, aber kein Recht, Kriege aus anderen Gründen [...] zu führen.
6. Völker müssen die Menschenrechte achten.
7. Völker müssen, wenn sie Kriege führen, bestimmte Einschränkungen beachten.
8. Völker sind verpflichtet anderen Völkern zu helfen, wenn diese unter ungünstigen Bedingungen leben, welche verhindern, dass sie eine gerechte oder achtbare politische soziale Ordnung haben.⁴⁵

Die größten Auswirkungen auf die Fragen der Migration sollten dabei die Regeln 6 und 8 haben, und zwar sowohl in der idealen als auch in der nicht-idealen Theorie.

4.2 Ideale und nicht-ideale Theorie in der zweistufigen Strategie

Entsprechend den beiden Stufen seiner Internationalisierungs-Strategie unterscheidet Rawls auch zwei Arten von Ansprüchen, die Staaten erfüllen müssen: Sie müssen zum einen die Gerechtigkeitsprinzipien nach innen erfüllen (vgl. Abschnitt 3.1), zum anderen die acht Grundsätze des Völkerrechts nach außen beachten (vgl. Abschnitt 4.1). Staaten, die nach innen die Gerechtigkeitsprinzipien beachten, nennt Rawls „liberale Staaten“. Aber auf der zweiten Stufe sind, Rawls zufolge, selbst in der idealen Theorie nicht nur Vertreter liberaler Gesellschaften beteiligt. Er geht davon aus, dass es achtbare nicht-liberale Gesellschaften gibt, die nicht nur von liberalen Staaten toleriert werden sollten, sondern die auch die gleichen Grundsätze für

⁴² Ebd. 36.

⁴³ Vgl. ebd.

⁴⁴ Vgl. ebd. 40–48.

⁴⁵ Ebd. 41.

ein Recht der Völker unterstützen würden.⁴⁶ Dazu müssen diese achtbaren hierarchischen Gesellschaften – oder „Konsultationshierarchien“ (*decent consultation hierarchies*), wie Rawls sie später nennt – zwei Kriterien erfüllen: Zum einen „verfolgen diese Gesellschaften keine aggressiven Ziele und sie erkennen an, dass sie ihre legitimen Ziele durch Diplomatie und Handel [...] erreichen müssen“⁴⁷. Zum anderen müssen diese Gesellschaften die Menschenrechte achten und gewährleisten, dass die Gerichtsbarkeit „von einer Gemeinwohlvorstellung der Gerechtigkeit geleitet ist“⁴⁸. Als Beispiel für einen solchen Staat führt Rawls den fiktiven islamischen Staat Kazanistan ein, in dem der Islam eine umfassende Lehre ist, der die Gerechtigkeitsvorstellungen der Gesellschaft bestimmt, in dem aber beispielsweise Vertreter anderer Religionen nicht nur toleriert, sondern bei politischen Entscheidungen auch mitangehört werden, auch wenn es ihnen verwehrt ist, die höchsten Ämter des Staates zu bekleiden.⁴⁹

In der nicht-idealen Theorie kommen noch weitere Arten von Völkern hinzu: „Schurkenstaaten“ (*outlaw states*) und „belastete Gesellschaften“ (*burdened societies*).⁵⁰ Unter „Schurkenstaaten“ versteht Rawls Regime, die sich nicht an das Recht der Völker halten, während „belastete Gesellschaften“ unter ungünstigen Umständen leiden, die es ihnen erschweren, eine liberale oder achtbare Regierungsform zu bilden.⁵¹

Welche Konsequenzen zieht Rawls unter diesen Bedingungen für die Fragen der Migration? Wie bereits erwähnt, behandelt Rawls das Thema Migration eher beiläufig. Dennoch wird deutlich, dass er in diesem Punkt mit Michael Walzer einig ist, der sich explizit gegen die Vorstellung vom Schleier des Nichtwissens ausspricht und stattdessen einen „Partikularismus der Geschichte, der Kulturen und der Zugehörigkeiten“⁵² als Ausgangspunkt für Migrationsfragen verteidigt. Zur Bewahrung dieser Partikularismen argumentiert Walzer dann für ein starkes Recht auf Einwanderungsbeschränkungen.⁵³ Ähnlich wie Walzer plädiert Rawls dafür,

dass es eine wichtige Aufgabe von Regierungen ist – wie willkürlich die Grenzen einer Gesellschaft historisch betrachtet auch erscheinen mögen –, sich wirksam für die Interessen des eigenen Volkes einzusetzen, das die Verantwortung für das eigene Territorium und die Größe der Bevölkerung ebenso übernimmt wie für den Schutz der Umwelt. Solange niemandem ausdrücklich die Verantwortung für die Erhaltung eines Gutes übergeben wird und er selbst die Kosten tragen muss, wenn er diese Verantwortung nicht wahrnimmt, wird dieses Gut tendenziell verkommen.⁵⁴

⁴⁶ Vgl. ebd. 77.

⁴⁷ Ebd. 79.

⁴⁸ Ebd. 81.

⁴⁹ Vgl. ebd. 91–95.

⁵⁰ Ebd. 114.

⁵¹ Vgl. ebd.

⁵² M. Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, Frankfurt am Main 1992, 23.

⁵³ Vgl. Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit*, 65–107.

⁵⁴ Rawls, *Recht der Völker*, 6 f.

Rawls folgert daraus, dass es für liberale und achtbare Gesellschaften deshalb illegitim ist, die eigenen Probleme durch Kriege oder Migration zu lösen.⁵⁵ Rawls erschließt daraus ein zumindest qualifiziertes Recht auf Einwanderungsbeschränkungen für Staaten, die diesen Grundsatz achten; ein Grund dafür ist für Rawls – im Anschluss an die oben dargestellte Position Walzers – der „Schutz der politischen Kultur eines Volkes“.⁵⁶ Unter politischer Kultur versteht Rawls dabei den „Fundus stillschweigend geteilter Ideen und Grundsätze“⁵⁷, das heißt von Grundsätzen, die von allen in der Gesellschaft verbreiteten umfassenden Lehren vertreten werden und damit die Grundlage für öffentliche Diskussionen bilden können.⁵⁸

Für nicht-liberale Gesellschaften gesteht Rawls dennoch ein Recht auf Auswanderung zu. So meint er, dass religiösen Minderheiten in einer achtbaren Konsultationshierarchie ein Recht auf Auswanderung zusteht, wenn es dort zu einer Einschränkung ihrer Religionsfreiheit kommt.⁵⁹ Mit einigen Qualifikationen sollte ein solches Recht auch von liberalen Gesellschaften gewährt werden und trotz berechtigter Einwanderungsbeschränkungen mehr als nur formal sein.⁶⁰ Auch wenn Rawls dies nicht explizit sagt, geht er wohl davon aus, dass sich dieses Recht auf Auswanderung in der idealen Theorie als obsolet erweist, da alle Gesellschaften das Recht der Völker anerkennen und damit die Menschenrechte, zu denen auch die Religionsfreiheit zählt, achten. Der einzige Grund für ein Recht auf Auswanderung würde also in der idealen Theorie wegfallen.

Die nicht-ideale Theorie rechnet mit der Möglichkeit, dass „Schurkenstaaten“ oder „belastete Gesellschaften“ existieren, in denen die Menschenrechte nicht eingehalten oder nicht gewährleistet werden. Angesichts dieser Möglichkeit könnte man erwarten, dass die Regelungen zur Migration in der nicht-idealen Theorie ausführlicher ausfallen als in der idealen Theorie. Jedoch verliert Rawls in diesem Abschnitt kein Wort über Ein- beziehungsweise Auswanderungsregeln in Bezug auf diese Gesellschaften. Er geht vielmehr davon aus, dass sowohl „Schurkenstaaten“ als auch „belastete Gesellschaften“ durch verschiedene Mittel der Völkergemeinschaft – die einen durch Sanktionen⁶¹ und die anderen durch eine vorbildhafte Unterstützungspflicht⁶² der restlichen Völker – im Laufe der Zeit selbst zu achtbaren Gesellschaften werden können, in denen die Menschenrechte gewährt werden und somit Migration unnötig wird. Gleichzeitig betont Rawls jedoch, dass diese Einmischung nicht zu übergriffig sein darf, damit das Selbst-

⁵⁵ Vgl. *Rawls*, *Recht der Völker*, 43.

⁵⁶ *Rawls*, *Recht der Völker*, 229 Anm. 48.

⁵⁷ *Rawls*, *Politischer Liberalismus*, 79.

⁵⁸ Vgl. *Rawls*, *Recht der Völker*, 189–192.

⁵⁹ Vgl. ebd. 90.

⁶⁰ Vgl. ebd. 235 Anm. 15.

⁶¹ Vgl. ebd. 238f. Anm. 6.

⁶² Vgl. ebd. 131–140.

bestimmungsrecht eines jeden Volkes gewahrt bleibt.⁶³ Die Beteiligung an einer politischen Gesellschaft ist ein besonderes Gut, das nur auf diese Weise für alle Individuen gewährleistet werden kann.⁶⁴ Rawls liefert damit indirekt eine Begründung für eine negative Bewertung von Auswanderung: „Ein angemessener Patriotismus besteht in der inneren Zugehörigkeit zum eigenen Volk und Land“,⁶⁵ und dieser wiederum ist ein wichtiges Kriterium, warum das Recht der Völker zu einem demokratischen Frieden führt.⁶⁶ Eine Entwicklung von „Schurkenstaaten“ und „belasteten Gesellschaften“ zu achtbaren oder sogar liberalen Regimen scheint also nur möglich, wenn auch Menschen in diesen Völkern existieren, die diese liberaleren Werte vertreten. Daher würde eine Auswanderung dieser Menschen genau diese Entwicklung verhindern.

Rawls räumt also ein Recht auf Auswanderung bei Verletzung der Menschenrechte ein, das aber definitiv kein Recht auf Aufnahme in ein anderes Land beinhaltet. Gerade seine Bezugnahme auf Walzer zeigt, dass er starke Einwanderungsbeschränkungen für legitim hält, um die Interessen des eigenen Volkes zu schützen. Angesichts von Rawls' Wertschätzung der politischen Beteiligung und seiner Aussagen zum angemessenen Patriotismus könnte man sogar die Auswanderung aus nicht achtbaren oder nicht liberalen Regimen kritisch sehen.

5. Cassees einstufige Internationalisierungs-Strategie

Eine konkurrierende Weiterentwicklung des Rawls'schen Ansatzes, die wir nun darstellen wollen, wurde von Andreas Cassee in seinem Buch *Globale Bewegungsfreiheit* vorgelegt.⁶⁷ Cassee stützt sich dabei zu großen Teilen auf einen Vorschlag von Joseph Carens⁶⁸ und teilt mit diesem die eher individualistisch geprägte Perspektive auf die Fragen der Migration – im Gegensatz zur eher staatlich geprägten Perspektive von Rawls. Cassee möchte zeigen, dass sich Menschen im Urzustand für eine globale Bewegungsfreiheit entscheiden würden.

5.1 Der modifizierte Urzustand in der einstufigen Strategie

In der einstufigen Strategie entscheiden in einem globalen Urzustand direkt die Menschen aller Gesellschaften über die internationale Ordnung, ohne

⁶³ Vgl. ebd. 137f.

⁶⁴ Vgl. Rawls, Politischer Liberalismus, 299–306.

⁶⁵ Rawls, Recht der Völker, 138.

⁶⁶ Vgl. ebd. 50.

⁶⁷ A. Cassee, Globale Bewegungsfreiheit. Ein philosophisches Plädoyer für offene Grenzen, Berlin 2016.

⁶⁸ Carens hat in seinen jüngeren Arbeiten seinen Ansatz deutlich ausgeweitet, bezieht sich aber nicht mehr in so umfassendem Maß auf Rawls, wie er dies in früheren Arbeiten getan hat. Siehe dazu Carens, The Ethics of Immigration, 298f.

dass sie wissen, zu welcher Gesellschaft sie gehören. Denn das Privileg der Staatsbürgerschaft einer westlichen Demokratie ist für Carens „das moderne Äquivalent feudaler Privilegien“⁶⁹. Ein solches vererbtes Privileg ist, um es mit Rawls' Worten zu sagen, eine „Wirkung von Zufälligkeiten [...], die die Menschen in ungleiche Situationen bringen“⁷⁰. Da solche zufälligen Privilegien Menschen dazu verführen, die gesellschaftlichen Umstände zu ihrem Vorteil auszunutzen, sind sie ein Hindernis für die Entscheidung über allgemeine Gerechtigkeitsprinzipien. Gerade diese Hindernisse soll der Schleier des Nichtwissens beseitigen. Rawls' Konzeption scheint also, so Cassee, „einen hilfreichen theoretischen Apparat“⁷¹ zu bieten, um „einen solchen *bias* zugunsten der eigenen Interessen“⁷² zu umgehen. Um zu gerechten Prinzipien in Fragen der Migration gelangen zu können, sollten daher in einem globalen Urzustand die Menschen aller Gesellschaften hinter dem Schleier des Nichtwissens über die internationale Ordnung entscheiden, da der Einfluss solcher Faktoren nur so gebannt werden kann.

5.2 Ideale und nicht-ideale Theorie in der einstufigen Strategie

Vertreter der einstufigen Strategie argumentieren dafür, dass sich die Vertragspartner hinter dem Schleier des Nichtwissens für die Aufnahme der globalen Bewegungsfreiheit in die Liste der Grundfreiheiten des ersten Gerechtigkeitsgrundsatzes aussprechen würden, da es selbst in der idealen Theorie gute Gründe für Migration geben kann.⁷³ Zwar entfallen in der idealen Theorie politische Verfolgung und wirtschaftliche Notlagen als Migrationsgründe, aber es gibt viele weitere Gründe für Migration. Man könnte sich etwa, so Carens' Beispiele, in einen Bürger eines anderen Staates verlieben oder einer Religion angehören, die in einem anderen Staat deutlich häufiger vertreten ist als im eigenen.⁷⁴ In diesen und anderen Fällen kann sich globale Bewegungsfreiheit „für den eigenen Lebensplan als wesentlich herausstellen“⁷⁵ – und deswegen, so Carens, wird hinter dem Schleier des Nichtwissens niemand auf diese Freiheit verzichten wollen.

Im Gegensatz zu Carens geht Cassee jedoch davon aus, dass sich die Vertragspartner im Urzustand auf eine qualifizierte Version der Bewegungsfreiheit einigen würden, da er durchaus gute Gründe sieht, die gerade in der nicht-idealen Theorie für eine Einschränkung der globalen Bewegungsfreiheit sprechen. Carens beruft sich auf die von Rawls postulierte „lexikalische Ordnung“ der beiden im Urzustand festgelegten Grundsätze – das heißt auf

⁶⁹ Carens, *Fremde und Bürger*, 24.

⁷⁰ Rawls, *Theorie der Gerechtigkeit*, 159.

⁷¹ Cassee, *Globale Bewegungsfreiheit*, 235.

⁷² Ebd. 237 (Hervorhebung im Original).

⁷³ Vgl. Carens, *Fremde und Bürger*, 31.

⁷⁴ Vgl. ebd.

⁷⁵ Ebd. 31 f.

die Priorität des Freiheitsprinzips vor der Verteilungsgerechtigkeit.⁷⁶ Cassee kritisiert Carens in diesem Punkt als „zu wenig kompromissbereit“⁷⁷ und vertritt selbst eine Position, die den Bedingungen der nicht-idealen Theorie gerecht werden möchte,⁷⁸ zumal auch Rawls die lexikalische Hierarchisierung abgeschwächt hat.⁷⁹ Cassee diskutiert drei mögliche Gründe für Einschränkungen „unter eng gesteckten Bedingungen“⁸⁰, nämlich (1) die Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung, (2) die Aufrechterhaltung des Sozialstaates und (3) die Erhaltung einer bestimmten Kultur.

Eine Einschränkung der Bewegungsfreiheit könnte also erstens legitim sein, wenn durch freie Einwanderung ein Zusammenbruch der öffentlichen Ordnung zu befürchten wäre.⁸¹ Allerdings muss sich die Diagnose der Bedrohung auf Erwartungen stützen, die auf wissenschaftlicher Evidenz beruhen, und die Gefährdung muss nur durch eine Einschränkung der Bewegungsfreiheit abgewendet werden können.⁸² Die Einschränkungen dürfen zudem nur so weit gehen, wie „sie tatsächlich notwendig sind“⁸³. Den „substanziellste[n] Anwendungsfall“⁸⁴ sieht Cassee sowohl in der idealen als auch in der nicht-idealen Theorie in der schieren Anzahl potenzieller Einwanderer. In der idealen Theorie, in der wir von geringen ökonomischen Unterschieden zwischen den Staaten ausgehen, ist es aber höchst unwahrscheinlich, dass viele Menschen in ein Land einwandern wollen.⁸⁵

Zweitens könnte eine Einschränkung der Bewegungsfreiheit erlaubt sein, wenn ansonsten die Aufrechterhaltung des Sozialstaates bedroht ist.⁸⁶ In einer solchen Situation steht nun Rawls' lexikalische Hierarchisierung in Frage, denn das Prinzip der größtmöglichen Freiheit und das Prinzip der größtmöglichen distributiven Gerechtigkeit innerhalb des Staates, die beiden Grundprinzipien der Theorie der Gerechtigkeit, müssen gegeneinander abgewogen werden. Bernd Ladwig hat dafür argumentiert, dass der innerstaatlichen distributiven Gerechtigkeit ein absoluter Vorrang vor dem globalen Freiheitsprinzip gebührt.⁸⁷ Carens hingegen plädiert für einen absoluten Vorrang des Freiheitsprinzips.⁸⁸ Cassee grenzt sich von diesen Extrempositionen ab und schlägt eine Mittelposition vor, bei der „möglichst viel Bewegungsfreiheit mit einer möglichst guten sozialstaatlichen

⁷⁶ Vgl. Rawls, Theorie der Gerechtigkeit, 82f.

⁷⁷ Cassee, Globale Bewegungsfreiheit, 267.

⁷⁸ Vgl. ebd. 253.

⁷⁹ Vgl. Rawls, Politischer Liberalismus, 69.

⁸⁰ Cassee, Globale Bewegungsfreiheit, 262.

⁸¹ Vgl. ebd. 262.

⁸² Vgl. ebd. 263.

⁸³ Ebd. 262.

⁸⁴ Ebd. 265.

⁸⁵ Vgl. ebd. 263.

⁸⁶ Vgl. ebd. 266.

⁸⁷ Vgl. B. Ladwig, Offene Grenzen als Gebot der Gerechtigkeit?, in: Cassee/Goppel (Hgg.), Migration und Ethik, 67–88.

⁸⁸ Vgl. Carens, Fremde und Bürger.

Versorgung⁸⁹ kombiniert wird. Auch bei diesem Argument muss aber eine realistische Einschätzung der Gefahr berücksichtigt werden, weshalb auch hier eine effektive Einschränkung relativ unwahrscheinlich ist, gerade wenn man bedenkt, dass der tatsächliche Einfluss von Migration auf die Sozialsysteme kontrovers diskutiert wird und durchaus geringer als oftmals angenommen sein könnte.⁹⁰

Drittens diskutiert Cassee die Frage, ob eine Einschränkung der Bewegungsfreiheit zum Erhalt einer bestimmten Kultur erlaubt sei.⁹¹ Auch diesen Punkt sieht er eher kritisch und konstatiert, dass das Recht auf Bewegungsfreiheit höchstens dann eingeschränkt werden dürfte, „wenn ein plötzlicher kultureller Umbruch drohte, der nicht auf andere Weise verhindert werden kann“⁹². Hierbei geht es vor allem darum, die Möglichkeit eines kulturellen Wahlkontextes und nicht bestimmte kulturelle Präferenzen zu schützen.⁹³ Damit ist gemeint, dass die Kultur einer Gesellschaft insofern geschützt werden darf, als sie zu den Hintergrundbedingungen der individuellen Autonomie gehört, nicht aber als eigenes, schützenswertes Objekt. Solange die Kultur also ermöglicht, dass die Bürger eine individuelle Wahl unter sinnvollen Optionen für ihren Lebensplan treffen können, besteht keine Notwendigkeit, diese weiterführend zu schützen. Dies steht nur in Gefahr, wenn die Kultur einer Gesellschaft vor einem plötzlichen und radikalen Wechsel steht.⁹⁴ Nach Cassees Einschätzung „dürften die Länder Europas heute weit davon entfernt sein, die Bedingungen für legitime Restriktionen zum Schutz der Kultur zu erfüllen“⁹⁵.

In der idealen Theorie kann keiner der drei von Cassee diskutierten Gründe Einschränkungen der Bewegungsfreiheit legitimieren, weil dort generell nur mit wenig Migration zu rechnen ist. Auch wenn in der nicht-idealen Theorie Einschränkungen gerechtfertigt werden könnten, müssten wir, Cassee zufolge, eine „wesentlich offenere Einwanderungspolitik, als sie gegenwärtig [...] betrieben wird“⁹⁶, praktizieren. Dort aber, wo Restriktionen unter aktuellen Bedingungen gerechtfertigt sind, sollte auf Bedingungen hingewirkt werden, die diese Einschränkungen nicht mehr notwendig sein lassen, um eine globale Bewegungsfreiheit möglichst allumfassend zu verwirklichen.⁹⁷

⁸⁹ Cassee, Globale Bewegungsfreiheit, 275 (Hervorhebungen im Original).

⁹⁰ Cassee, Globale Bewegungsfreiheit, 267, verweist dazu auf A. Abizadeh, M. Pandey & S. Abizadeh, Wage Competition and the Special-Obligations Challenge to More Open Borders, in: Politics, Philosophy & Economics 14/3 (2015) 255–269.

⁹¹ Cassee, Globale Bewegungsfreiheit, 276.

⁹² Ebd. 277.

⁹³ Vgl. ebd. 276.

⁹⁴ Vgl. ebd. 276 f.

⁹⁵ Ebd. 277.

⁹⁶ Ebd. 278.

⁹⁷ Vgl. ebd.

6. Welche Strategie eignet sich für eine christliche Migrationsethik?

Wir haben gezeigt, dass Rawls' Theorie der Gerechtigkeit für die Anwendung auf Fragen der internationalen Politik zwei unterschiedliche Erweiterungen erfahren hat. Der von Rawls selbst vorgeschlagenen zweistufigen, an Staaten orientierten Strategie steht die einstufige kosmopolitische Strategie gegenüber. Wie wir gesehen haben, kommen die Vertreter dieser beiden Strategien in Bezug auf migrationsethische Fragen zu gegenläufigen Ergebnissen: Rawls selbst legitimiert Einwanderungsbeschränkungen, während Carens und Cassee diese nicht für legitim halten. Die Wahl zwischen beiden Strategien scheint also durchaus praktische Konsequenzen zu haben. Welche Strategie der Internationalisierung sollte also bevorzugt werden? Welche ist für die Zwecke einer christlichen Migrationsethik die geeignetere Strategie? Unsere Untersuchung bezieht sich in erster Linie auf die prinzipielle Frage nach der angemessenen Internationalisierungs-Strategie und nicht so sehr auf die Frage nach den daraus folgenden normativen Konsequenzen, auch wenn die Wahl der Prinzipien nicht ohne Konsequenzen bleiben wird.

Ein grundsätzliches Problem für Rawls' eigene zweistufige Strategie ist aus christlicher Sicht seine starke Fokussierung auf die staatliche Perspektive – eine Kritik, die auch in der philosophischen Debatte an ihn herangetragen wird. David Miller diagnostiziert für Rawls' Ansatz dadurch eine deutliche Verschiebung in Richtung des Kommunitarismus.⁹⁸ Seine Theorie internationaler Gerechtigkeit wird daher wichtigen Maßstäben nicht gerecht, die wir in Bezug auf eine christliche Migrationsethik festhalten konnten. Besonders deutlich wird dies in seiner Vorstellung vom Umgang mit „Schurkenstaaten“, die das Recht der Völker nicht achten, und „belasteten Gesellschaften“, die Schwierigkeiten mit der Einhaltung der Gerechtigkeitsprinzipien haben, sowie an seiner Begründung der Einwanderungsbeschränkungen. Rawls argumentiert, dass bei der Umformung von „Schurkenstaaten“ und „belasteten Gesellschaften“ nur ein innerer Wandel ohne größere äußere Einflüsse zum Ziel führen kann. Aber seine Idee eines „angemessenen Patriotismus“ setzt zunächst das Wohl des Staates über das Wohl der einzelnen Menschen: Die Umformung eines Staates zu einem liberalen Regime hätte dann einen höheren Wert als die Rechte und Bedürfnisse der in ihm lebenden Menschen (vgl. Abschnitt 4.2). Wenn der Staat aber im Gegensatz dazu dem Wohl der Menschen dienen soll, dann sollte eine Auswanderung moralisch erlaubt sein, wenn dieses Ziel in massiver Weise verfehlt wird. Rawls ist der Meinung, dass die Emigration aus einem ungerechten Staat diesem insofern hilft, als sie ihm erlaube, seinen „unverantwortliche[n] Umgang mit dem eigenen Land und seinen natürlichen Ressourcen“⁹⁹ zu kaschieren. In der Tat hat

⁹⁸ Vgl. D. Miller, Collective Responsibility and International Inequality in *The Law of Peoples*, in: R. Martin/D. A. Reidy (Hgg.), *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia?*, Malden (Mass.) 2006, 191–205, hier 191 f.

⁹⁹ Rawls, *Recht der Völker*, 43.

Auswanderung für viele Staaten gewisse Vorteile: Wer auswandert, wird in diesem Staat nicht mehr gegen ein unterdrückerisches Regime protestieren; zudem können Rücküberweisungen von Migranten zur finanziellen Unterstützung ihrer Herkunftsfamilien schwache Volkswirtschaften stabilisieren. Andererseits aber wird massenhafte Auswanderung zu einem Problem für ungerechte Staaten: Politische Gegner des herrschenden Regimes könnten im Ausland ihre Oppositionsarbeit weiterführen und durch die dort womöglich vorhandenen Freiheitsrechte und einen freien Mediengriff sogar deutlich effektiver gestalten, während sie gleichzeitig dem direkten Zugriff der Herrschenden ihres Herkunftslandes entzogen wären. Wenn wir uns im Zuge eines Gedankenexperiments die Auswanderung derart ins Extrem gesteigert vorstellen, dass am Ende niemand oder nur ein sehr geringer Teil der Bevölkerung zurückbleibt, dann wird zudem deutlich, dass durch massive Emigration der Handlungsspielraum des ungerechten Staates erodiert. Eine liberalere Einwanderungspolitik könnte diesen Prozess möglicherweise begünstigen und Staaten womöglich eher dazu veranlassen, ihre Bürger zu achten, da sie sonst der Gefahr der massenhaften Auswanderung ausgesetzt wären.

Aus der staatlich orientierten zweistufigen Internationalisierungs-Strategie, wie sie Rawls vorschlägt, ergibt sich noch ein weiteres Problem. In der zweiten Runde befinden sich hinter dem Schleier des Nichtwissens Vertreter von *Völkern*. Völker sind für Rawls stets Gruppen, die politisch organisiert sind.¹⁰⁰ Menschen, die außerhalb von politischen Organisationen oder in vorpolitischen Gesellschaften leben, wären auf dieser Stufe nicht repräsentiert. Dies mag für die Regelung internationaler Beziehungen zwischen Völkern unproblematisch sein, aber in Bezug auf die Migrationsdebatte stellen dann zum Beispiel staatenlose Menschen ein Problem dar, ebenso wie indigene Stämme oder nomadisch lebende Volksgruppen, für die teilweise das Überschreiten von Staatsgrenzen eine Lebensnotwendigkeit ist. Um diesem Problem gerecht zu werden, müsste also die zweistufige Strategie hinsichtlich der Repräsentanten angepasst werden, während sich für die einstufige Strategie erst gar kein Problem ergibt.

Aber auch Rawls' Begründung von Einwanderungsbeschränkungen scheint uns in dieser Hinsicht problematisch, da sie das Wohl des Staates vor das Wohl des einzelnen Menschen stellt. Rawls betont gerade, dass Einwanderungsbeschränkungen dem Schutz der *politischen* Kultur dienen sollen.¹⁰¹ Da es vor allem die vom überwiegenden Teil der Bevölkerung geteilten Werte sind, die die politische Kultur ausmachen (vgl. Abschnitt 4.2), stellt sich die Frage, warum nicht auch Menschen, die in anderen Völkern geboren wurden, diese Werte teilen können sollten. Mit welcher Begründung sollte einem solchen Menschen die Einreise verboten werden, wenn er nicht

¹⁰⁰ Vgl. ebd. 28–32.

¹⁰¹ Vgl. ebd. 229 Anm. 48.

nur keine Gefahr für die politische Kultur darstellt, sondern diese sogar befördern kann? Wenn man mit Rawls von der Möglichkeit eines vernünftigen Pluralismus und einer normalen Heterogenität von umfassenden Lehren innerhalb liberaler Staaten ausgeht, ist die Möglichkeit ohnehin eingeschränkt, Einwanderungsbeschränkungen kulturell zu legitimieren. Dementsprechend dürfte doch die Einwanderung von Menschen, die einer anderen umfassenden Lehre anhängen als der bereits im Staat vorhandenen, keine große Gefahr für den Erhalt der politischen Kultur darstellen, solange diese nicht von einer großen Anzahl von Menschen geteilt wird. Legitim wäre eine Einwanderungsbeschränkung also höchstens, wenn genau diese Gefahr drohen sollte. Dies ist aber zumindest in der idealen Theorie äußerst unwahrscheinlich, wenn wir in Anschluss an Walzer davon ausgehen, dass die meisten Menschen „aufgrund von emotionalen Bindungen an ihre Nationalfamilie und ihr Geburtsland“¹⁰² genau dort bleiben wollen. Dieser Punkt wird beispielsweise auch dadurch bestätigt, dass es innerhalb des Schengen-Raums der Europäischen Union trotz faktisch offener Grenzen nur zu sehr geringer Migration kommt.¹⁰³ Selbst wenn wir aber den Punkt erreichen würden, an dem ein Umschwung der politischen Kultur zu befürchten wäre, stellt sich die Frage, ob dann eine Einwanderungsbeschränkung legitim wäre, je nachdem wie in dieser Situation in Hinblick auf unser drittes Prinzip das Wohl des Einzelnen in Abhängigkeit von der Erhaltung einer bestimmten Kultur eingeschätzt wird.

Anders als Rawls' eigene zweistufige Theorie der internationalen Gerechtigkeit erfüllt die kosmopolitische einstufige Theorie der internationalen Gerechtigkeit die von uns formulierten Kriterien für eine christliche Theorie der internationalen Gerechtigkeit. Sie gewährleistet, dass die Instrumentalität des Staates für das Wohl der Menschen und der Primat des Menschen vor dem Staat berücksichtigt werden. Cassees starke Einschränkungen für die Möglichkeit von Einwanderungsbeschränkungen (vgl. Abschnitt 5.2) haben immer das Interesse und Wohl von individuellen Menschen im Blick und suchen daher immer eine möglichst große Freiheit zu gewährleisten, die erst eingeschränkt werden darf, wenn das Wohl und die Freiheit anderer Menschen hinreichend gefährdet sind. Auch dem zweiten großen Themenkomplex, der unsere ersten beiden Kriterien der Menschenwürde jedes Einzelnen und die dadurch implizierte universelle Gleichheit der Menschen hinsichtlich ihrer Würde umfasst, wird die einstufige Strategie besser gerecht als die zweistufige Strategie. Dies ist besonders überraschend, da der Gedanke der Gottebenbildlichkeit, wie oben bereits erwähnt, in vielfacher Weise auch auf politischer und philosophischer Ebene rezipiert wurde

¹⁰² Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit*, 103.

¹⁰³ Vgl. *Eurostat*, Statistiken zu Wanderung und Migrantenbevölkerung (http://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php/Migration_and_migrant_population_statistics/de; letzter Zugriff: 16.07.2018).

und einen wichtigen Baustein in Rawls' eigenem Ansatz darstellt, wie der sechste Grundsatz des Rechts der Völker, das Gebot, die Menschenrechte zu achten, zeigt.¹⁰⁴ Obwohl Rawls die Menschenrechte in seinem Ansatz sehr stark macht, geht er nicht von der vollen Menschenrechtscharta der Vereinten Nationen aus, sondern von einem minimalen Katalog universaler Rechte.¹⁰⁵ Gerade in der idealen Theorie aber, die ein Leitbild für das Handeln bieten soll und einem möglichen idealen und wünschenswerten Zustand der Welt und ihrer Gesellschaften entsprechen sollte, erschließt es sich uns nicht, warum wir hinter das zurückfallen sollten, was bereits jetzt als dieses Ideal in Form der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte für die internationale Gemeinschaft existiert – eine Einschätzung, die auch Charles Beitz zumindest für bedenkenswert erachtet, wenn er die Rolle der Menschenrechte auch für aktuelle internationale politische Interaktionen bewertet und Rawls' Einschränkungen damit kritisch hinterfragt.¹⁰⁶ Das Ziel, die Menschenrechte auch für Migranten und Flüchtlinge zu schützen, wurde jüngst auch von den Vereinten Nationen bekräftigt: Das im Dezember 2018 unterzeichnete Abkommen *Global Compact for Safe, Orderly and Regular Migration*, nennt explizit als Ziel „to reduce the risks and vulnerabilities migrants face at different stages of migration by respecting, protecting and fulfilling their human rights and providing them with care and assistance“¹⁰⁷. Ein weiterer Vorteil der Berufung auf die aktuelle Menschenrechtscharta und damit auch ein Argument gegen die zweistufige Internationalisierungs-Strategie wie sie Rawls vertritt, ist ihre besondere Anschlussfähigkeit an eine christliche Migrationsethik. Auch wenn die Menschenrechtscharta erst 1963 in der Enzyklika *Pacem in Terris* von Papst Johannes XXIII. offiziell anerkannt wurde, ist, wie Konrad Hilpert herausstellt, das christliche Ethos ein wesentliches Moment für die Entwicklung der Menschenrechte. Hilpert zufolge war es eine Synthese aus Christentum, antiker Philosophie und römischem Recht, die „eine so großartige Entdeckung wie die Menschenrechte“¹⁰⁸ ermöglichte. Aus diesem Grund ist es nicht verwunderlich, wenn das kirchliche Lehramt in Bezug auf die Rechte von Migranten und Flüchtlingen „die volle Achtung der Menschenrechte“¹⁰⁹ betont. Dabei weisen Artikel 2 („Jeder hat Anspruch auf alle in dieser Erklärung verkündeten Rechte und Freiheiten“) und Arti-

¹⁰⁴ Vgl. Rawls, *Recht der Völker*, 41.

¹⁰⁵ Vgl. ebd. 96.

¹⁰⁶ Vgl. C. R. Beitz, *Rawls's Law of Peoples*, in: *Ethics* 110 (2000) 669–696, hier 689.

¹⁰⁷ *Global Compact for Safe, Orderly and Regular Migration (Final Draft 11. Juli 2018)* (https://refugeesmigrants.un.org/sites/default/files/180711_final_draft_0.pdf; letzter Zugriff: 20.12.2018), 3.

¹⁰⁸ K. Hilpert, *Theologie und Menschenrechte. Forschungsbeiträge zur ethischen Dimension der Menschenrechte Teil 2*, Fribourg/Freiburg i. Br./Wien 2016, 46.

¹⁰⁹ Vgl. *Päpstlicher Rat Cor unum/Päpstlicher Rat für die Seelsorge der Migranten und Menschen unterwegs*, In *Flüchtlingen und gewaltsam Vertriebenen Christus aufnehmen. Richtlinien für eine Seelsorge*, Vatikanstadt 2013, 58.

kel 21 („Jeder hat das Recht auf gleichen Zugang zu öffentlichen Ämtern in seinem Lande“) der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte sogar große Ähnlichkeiten zu Rawls' eigenen Grundsätzen der Gerechtigkeit (ohne das Unterschiedsprinzip) auf. Kurioserweise scheinen sie also näher an Rawls' ursprünglicher Theorie zu sein als seine eigene Strategie im *Recht der Völker*. Wenn Rawls' achtbare Konsultationshierarchien diesen Grundsätzen entsprechen würden, würde es in der idealen Theorie vermutlich auch bei offenen Grenzen in den von solchen achtbaren Konsultationshierarchien regierten Staaten wenig Auswanderung geben und vielleicht würden sogar Anhänger der den Staat konstituierenden umfassenden Lehre – wie beispielsweise des Islams im fiktiven Staate Kazanistan – in diesen Staat einreisen. Es würde mithin auch hier kein wesentlicher Grund für Einwanderungsbeschränkungen existieren. Wenn dies aber nicht der Fall wäre und es zu massenhafter Auswanderung kommen sollte, wäre das eher ein Grund anzunehmen, dass diese Art der Gesellschaftsform kein anzustrebendes Ideal ist und somit kein Teil der idealen Theorie sein sollte.

7. Konklusion

Wir haben gezeigt, dass die einstufige Internationalisierungs-Strategie allen vier Kriterien für eine christliche Migrationsethik in besserer Weise gerecht wird als die zweistufige Strategie. Den ersten beiden Kriterien wird die einstufige Strategie dadurch gerecht, dass sie es erlaubt, jeden Menschen in seiner Einzigartigkeit zu berücksichtigen und zugleich eine universale Perspektive einzunehmen und so jeden Einzelnen in diese Universalität einzubinden. Die zweistufige Strategie vernachlässigt dagegen die möglichen Interessen des Einzelnen in der zweiten Phase und wird daher dem ersten Kriterium nicht gerecht. Aus demselben Grund ist es der zweistufigen Strategie auch nicht möglich, das dritte und vierte Kriterium zu erfüllen, da diese erfordern, die Interessen des Einzelnen auch auf internationaler Ebene im Blick zu haben. Weder kann das Wohl des Staates gegenüber dem des Einzelnen abgewogen werden, noch kann die Instrumentalität des Staates für den Menschen thematisiert werden, weil nur noch die Staaten selbst mit ihren Interessen im Blick sind. Die einstufige Strategie ermöglicht es dagegen, genau diese Fragen zu adressieren, weshalb sie auch für diese beiden Prinzipien besser geeignet ist. Wenn also im Rahmen einer christlichen Migrationsethik Rawls' Theorie der Gerechtigkeit herangezogen werden soll, erscheint uns die einstufige Internationalisierungs-Strategie diejenige zu sein, die den vier von uns herausgearbeiteten christlichen Maßstäben am besten gerecht wird.

Das heißt nun nicht, dass die von Rawls vorgeschlagene zweistufige Strategie völlig wertlos ist. Im Gegenteil: Sie ist, wie von Rawls intendiert, in der Lage, Regelungen des Völkerrechts auf Gerechtigkeitsüberlegungen hin zu überprüfen, stellt sie doch sicher, dass solche völkerrechtlichen Regelungen Staaten nicht in ungerechter Weise aufgrund ihrer wirtschaftlichen

oder militärischen Macht, der in ihnen gesprochenen Sprache oder der in ihnen vorherrschenden Kultur bevorzugen. Für die moralische Bewertung von Migration reicht dies, wie wir gesehen haben, aber nicht aus, denn Migration betrifft nicht so sehr die Beziehung von Staaten untereinander, sondern die Beziehung individueller Menschen zu ihrem Herkunftsstaat, zu potentiellen Aufnahmestaaten und zur Staatengemeinschaft als Ganzer. Die zweistufige Strategie behält also ihren Wert als Gerechtigkeitsheuristik für zwischenstaatliche Regelungen, muss in der Migrationsethik aber durch die einstufige Strategie ergänzt und korrigiert werden.

Realpolitische und praktische Gründe könnten dagegensprechen, wie von Carens und Cassee gefordert, ein uneingeschränktes Recht auf globale Bewegungsfreiheit zu gewähren. Die einstufige Internationalisierungs-Strategie ist aber in der Lage, durch die Unterscheidung von idealer und nicht-idealer Theorie auch diese Gründe zu berücksichtigen und entsprechende politische Maßnahmen zu bewerten. Dies bedeutet im Umkehrschluss, dass die konkreten Schlussfolgerungen, die Cassee und Carens ziehen, nicht zwangsläufig aus der einstufigen Strategie folgen. Allerdings wollen wir auch nicht dafür argumentieren, dass eine christliche Migrationsethik diese konkreten Handlungsempfehlungen geben soll (was immer von der konkreten Situation abhängen wird), sondern dafür, dass die einstufige Strategie für eine christliche Migrationsethik die geeignetere Wahl ist, um Migration und ihre politische Regelung zu beurteilen. Bei der Bewertung konkreter migrationsethischer Probleme aus christlicher Sicht können dann auch die oben erwähnten biblischen Aussagen zur Migration zum Tragen kommen.

Wenn Carens' Diktum zutrifft, dass die Staatsbürgerschaft einer westlichen Demokratie ein modernes Äquivalent zu feudalen Privilegien ist,¹¹⁰ und wenn Rawls' ursprüngliche Theorie gerade solche Elemente verhindern möchte, dann scheint die einstufige Internationalisierungs-Strategie zudem diesem Anliegen deutlich besser gerecht zu werden als Rawls' eigene Strategie und somit das eigentliche Anliegen der ursprünglichen Theorie besser in den neuen Kontext der Migrationsdebatte transferiert zu haben. Dass sich Rawls von seiner ursprünglichen Theorie deutlich entfernt hat, deckt sich auch mit der generellen Kritik an seinem Ansatz in *Das Recht der Völker* durch andere Autoren wie Thomas Pogge, die bereits vor Rawls selbst versucht haben, seine Theorie auf internationale Beziehungen anzuwenden.¹¹¹ Wenn man also Rawls' Theorie der Gerechtigkeit zur Grundlage migrationsethischer Überlegungen macht, dann ist die einstufige Strategie nicht nur aus der Perspektive einer christlichen Ethik eindeutig zu bevorzugen.

¹¹⁰ Vgl. Carens, *Fremde und Bürger*, 24.

¹¹¹ Vgl. T. W. Pogge, *An Egalitarian Law of People*, in: PPAf 23 (1994) 195–224.

Summary

John Rawls' theory of justice is commonly acknowledged as a theory of just distribution of goods within a given society. It is, however, debated whether and how it should be applied to questions of international justice. This paper discusses which strategy to extend Rawls' theory to the international level is preferable for a Christian ethics of migration. For this purpose, we begin by establishing four evaluation criteria under which a theory of international justice should, from the point of view of Christian ethics, pass muster. We then discuss two strategies that have been suggested in order to extend Rawls' theory of justice to the international level, and check whether they are compatible with our evaluation criteria. In a nutshell, these strategies of internationalisation differ in that they reach the international level behind the "veil of ignorance" either by directly questioning all humans affected, or by questioning in a second step the states involved. We argue that the "cosmopolitical" direct strategy is favourable from a Christian perspective.