

Sozialethik kontra säkulare Lebenswelt?

Die Christliche Sozialethik ist alles andere als eine weltfremde Disziplin der Theologie, sondern eine problemorientierte Wissenschaft, welche sich auferlegt, nach den „Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten“ (GS 4). Es geht darum, für säkulare moralische Probleme, welche Face-to-face-Beziehungen übersteigen, kriterienbasierte, gerechte Lösungsansätze zu entwickeln. Dies bedeutet, dass Christliche Sozialethik sich nie gegen Säkularität definieren kann, sondern sich als Teil der Welt begreift und deren Humanitätsimpulse und potenzielle Fremdprophetie aufgreift. Es bedeutet jedoch auch, dass Christliche Sozialethik nicht weltanschaulichem Mainstream oder modischen Narrativen erliegt, sondern den Zeitgeist mit dem kritischen Blick einer ethischen Wissenschaft gegenliest.

Genau dieser kritisch-korrektive Blick ist in der vorliegenden Ausgabe der „Theologie der Gegenwart“ auf die akuten Probleme der Gegenwart gerichtet: (1) Der Exodus westlicher Gläubiger, insbesondere weiblicher, aus ihrer eigenen Kirche wird von *Marion Bayerl* nicht als Krise des Glaubens, sondern als institutionelle *Kirchenkrise historischen Ausmaßes* gedeutet. Sie zeigt lösungsorientiert auf, dass dem Glaubwürdigkeitsverlust von Kirche durch Reformen entgegengewirkt werden kann, wenn sie einer säkularen Ethik standhalten. (2) Glaubwürdigkeitsverluste von Kirche wurden insbesondere durch Missbrauchsskandale ausgelöst, entstehen jedoch auch durch eine unrealistische, hoch idealisierte Sexualmoral der katholischen Kirche. *Jakob Drobnik* wendet sich deshalb am Beispiel des Sexhandels der Sexualmoral *an den Grenzen des Menschlichen* zu, wo asymmetrische, sexuelle Fremdbestimmung die Regel ist. Er zeigt eine rechtliche Lösung im Nordischen Modell auf, von dem er zeigt, dass es einer modernen christlichen Sexualmoral gerecht wird. (3) *Christoph Raedel* betrachtet das säkulare Bewusstsein für *Transidentität* aus einer theologischen Perspektive in Anerkennung queerer Menschen. Er identifiziert jedoch ethische Grenzen und Dilemmata der sexuellen Selbstbestimmung, welche unter anderem im Dilemma des Rechts sexueller Autonomie und der ethischen Notwendigkeit liegen, Personen gerade aufgrund ihres Geschlechts zu begleiten und zu schützen. (4) Abschließend legt *Adrian Papenhagen* vor dem Hintergrund seiner „Stufentheorie der Migration“ *unbeachtete Seiten der Migrationspolitik* und der Asylproblematik offen. Er mahnt insbesondere an, fluchtauslösende Ereignisse zu antizipieren und ein vorbereitetes Asyl- und Integrationsystem zu etablieren, das migrationsethischen Kriterien gerecht wird.

Damit werden in diesem Heft vier drängende soziale Probleme im Spannungsfeld von Säkularität und Theologie ethisch zu beantworten versucht.

Elke Mack

MARION BAYERL

Das gegenwärtige kirchliche Krisenphänomen aus religionssoziologischer und ethischer Perspektive

Kontinuierlich hohe Kirchenaustrittszahlen und ein stetig wachsender Vertrauensverlust in die katholische Kirche zeigen ebenso wie die hohen Reformerwartungen seitens der Gläubigen die komplexe Krisenlage der katholischen Kirche auf. Der vorliegende Beitrag möchte sich analytisch dieser Situation nähern und mögliche Handlungsoptionen aus religionssoziologischer und ethischer Perspektive untersuchen.

Marion Bayerl hat in Erfurt in Christlicher Sozialethik promoviert und habilitiert. Ihre wissenschaftlichen Schwerpunkte sind: Religionssoziologie, Interreligiöse Ethik, Umweltethik und Familienethik. Sie ist Fachbereichsleiterin für Erwachsenen- und Familienpastoral im Bistum Eichstätt sowie Privatdozentin am Lehrstuhl für Christliche Sozialwissenschaft und Sozialethik der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt. Veröffentlichungen sind u. a.: *Die Wiederkehr des Religiösen?*, München 2016; *Klimaethik im Kontext anderer Kultursachbereiche sozialethisch betrachtet*, in: ThG 65 (1/2022), 12–26.

Die katholische Kirche befindet sich gegenwärtig in der westlichen Welt in einer schwierigen Lage, die mit derjenigen vergleichbar ist, die vor mehr als 500 Jahren zur großen ökumenischen Spaltung der Weltkirche geführt hat. Deshalb ist eine genaue Analyse und ein strukturell durchdachtes Vorgehen erforderlich, um Entwicklungen zu verhindern, die es erschweren oder sogar unmöglich machen, dem universellen Heilsauftrag Jesu Christi auch in Zukunft gerecht zu werden.

Beiden Krisenphänomenen gemeinsam ist das Ausbreiten einer immer größer werdenden Unzufriedenheit unter den Gläubigen – bewusst oder unbewusst.

Ursache dafür sind zum einen das Öffentlich-Werden von Missständen (z. B. gegenwärtige Missbrauchsfälle und vor allem der Umgang damit), aber auch das kollektive Empfinden von vielen Gläubigen, dass das Handeln der Kirche¹ und ihrer Repräsentanten nicht mehr mit der ursprünglichen Heilsbotschaft übereinstimmt und mit der Lebenswirklichkeit der Menschen kaum mehr etwas zu tun hat.

Die gegenwärtige Krise und ihre Ursachen sind jedoch wesentlich komplexer als im 16. Jahrhundert. Vor allem ist die Reaktion eine andere: Während damals nach anderen Formen des christlichen Glaubens im Protestantismus gesucht wurde, ist heute eine völlige Abwendung von der Institution Kirche

¹ Im Folgenden wird primär die Situation der katholischen Kirche analysiert. Deshalb ist immer, wenn undifferenziert von „Kirche“ die Rede ist, die katholische Kirche gemeint.

und sogar in Teilen von der Religion als solcher die Konsequenz. Wir erleben gegenwärtig einen regelrechten Exodus aus den etablierten Kirchen – und hier besonders aus der katholischen. Im Jahr 2023 hat die katholische Kirche fast 600.000 Menschen als Mitglieder verloren, das sind 2,8 Prozent.² Es stellt sich die Frage, ob und wann der Exodus gestoppt werden kann.

Neu und besonders alarmierend ist dabei, dass sich nun nicht nur Menschen von der katholischen Kirche entfernen und austreten, denen der Glauben fremd geworden ist und denen religiöses Leben und Gemeinschaft nichts mehr bedeuten, sondern auch Engagierte, vielfach Frauen, die sich nach langem Ringen zu diesem Schritt entschließen, obwohl sie sich selbst weiterhin als gläubig bezeichnen. Hierbei geht es allein um eine institutionelle Ablehnung und Abwendung, nicht um eine Ablehnung des christlichen Glaubens.

Deshalb ist ein analytischer, selbstkritischer und handlungsoffener Blick auf die Situation wichtig, um Chancen, Herausforderungen und Möglichkeiten dieser Entwicklung zu erschließen.

1. Die Situation

1.1. Gegenwärtige Religiosität

In einem ersten Schritt soll die gegenwärtige Religiosität (in Deutschland) in den Blick genommen werden. Aufgrund vielfältiger historischer und gesellschaftlicher Entwicklungen ist das religiöse Bild in der Bundesrepublik regional sehr unterschiedlich.

Durch die religionsfeindliche Politik des SED-Regimes in der ehemaligen DDR (verbunden mit erpresserischen Maßnahmen, die Lebenschancen der ganzen Familie betreffend), aber auch durch historische Erfahrungen und Entwicklungen (z. B. Zwangsmissionierungen bei den Sachsen, Konflikte zur Zeit der Industrialisierung)³ gibt es in Deutschland eine große Zahl an Menschen, für die Glaube und Christentum keine oder nur noch eine unbedeutende Rolle spielen. Da sich die meisten von diesen Menschen nicht aktiv gegen Glaube und Religiosität aussprechen, sondern diese für sie ein-

² Davon 402.694 Personen durch Kirchenaustritt, Vgl.: DBK, Katholische Kirche in Deutschland. Statistische Daten 2023, in: www.dbk.de [Stand: 04.10.2024].

³ Vgl. dazu z. B. Ehrhart Neubert, „Gründlich ausgetrieben“. Eine Studie zum Profil und zur psychosozialen, kulturellen und religiösen Situation von Konfessionslosigkeit in Ostdeutschland und den Voraussetzungen kirchlicher Arbeit (Mission), Berlin 1996; Eberhard Tiefensee, Gesellschaft ohne Religion. Das Erbe von 40 Jahren DDR, in: Eckhard Jaschinski (Hg.), Das Evangelium und die anderen Botschaften. Situation und Perspektiven des christlichen Glaubens in Deutschland, Nettetal 1997, 55–86.

fach nicht relevant sind, kann man sie in ihrer Mehrzahl als religiös indifferent bezeichnen.⁴

Dort, wo Religiosität festgestellt werden kann, handelt es sich größtenteils um eine angstfreie, lockere und selbstbewusste Form, die in hohem Maße soziale Aspekte beinhaltet. Christlicher religiöser Fundamentalismus kommt zahlenmäßig nur in einem sehr geringen Umfang vor, auch wenn diese wenigen Personen oft sehr präsent sind und sehr stark wahrgenommen werden.

Es ist jedoch zunehmend eine religionssoziologische Konstante bemerkbar. Grob zusammengefasst, lässt sich feststellen, dass die Religiosität in den letzten Jahren bzw. Jahrzehnten in Deutschland, jedoch auch in den meisten anderen westlichen Gesellschaften, quantitativ abgenommen hat – sowohl hinsichtlich Kirchenbindung und Glaubenswissen als auch Glaubenspraxis.⁵

Obwohl vor allem die Kirchenbindung stark abgenommen hat und nur noch von einer Minderheit kontinuierlich gelebt wird, spielt die soziale Dimension nach wie vor eine große Rolle. So zeigen religiöse Menschen eine stärkere Gemeinschaftsorientierung als weniger religiöse⁶ und ein höheres soziales Engagement.⁷ Die religiöse Gemeinschaft wird zwar häufig nicht als notwendig, aber doch als hilfreich und wünschenswert eingestuft.⁸

Das Vertrauen in andere Menschen ist bei Religiösen höher.⁹ Es wird auch häufig für andere gebetet.¹⁰ Bei den Anforderungen und Wünschen an die eigene Glaubengemeinschaft hat das Engagement für andere Menschen und für soziale Gerechtigkeit einen hohen Stellenwert.¹¹

⁴ Vgl. Eberhard Tiefensee, Ökumene der „dritten Art“. Christliche Botschaft in areligiöser Umgebung, in: Eberhard Tiefensee/Klaus König/Engelbert Groß (Hg.), Pastoral und Religionspädagogik in Säkularisierung und Globalisierung, Berlin 2006, 17–38, hier 18–20. Vgl. hierzu außerdem: Eberhard Tiefensee, Religiöse Indifferenz als interdisziplinäre Herausforderung, in: Gert Pickel/Kornelia Sammet (Hg.), Religion und Religiosität im vereinten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch, Wiesbaden 2011, 79–101, hier 83, 89.

⁵ Vgl. hierzu z. B. EKD (Hg.), Wie hältst du's mit der Kirche? Zur Bedeutung der Kirche in der Gesellschaft. Erste Ergebnisse der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung, Leipzig 2023; Hermann Denz (Hg.): Die europäische Seele. Leben und Glauben in Europa, Wien 2002.

⁶ Vgl. Klaus-Peter Jörns. Die neuen Gesichter Gottes. Die Umfrage „Was Menschen wirklich glauben“ im Überblick, Neukirchen-Vluyn 1997, 107.

⁷ Vgl. EKD, Wie hältst du's mit der Kirche? (wie Anm. 5), 86–93, vor allem 86–87. Vgl. dazu auch: <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/1427549/umfrage/ehrenamtliches-engagement-nach-konfession/> [Stand: 21.10.2024].

⁸ Vgl. Paul M. Zulehner/Isa Hager/Regina Polak, Kehrt die Religion wieder? Religion im Leben der Menschen 1970–2000, Ostfildern 2001, 68–71.

⁹ Vgl. Jörns, Die neuen Gesichter Gottes (wie Anm. 6), 145–148.

¹⁰ Vgl. z. B. Zulehner u. a., Kehrt die Religion wieder? (wie Anm. 8), 59 und Jörns, Die neuen Gesichter Gottes (wie Anm. 6), 95.

¹¹ Vgl. EKD, Wie hältst du's mit der Kirche? (wie Anm. 5), 54–55.

Auch die Beziehungsdimension zu Gott bzw. zu einer transzendenten Macht, an die geglaubt wird, ist durchaus vorhanden. Ein Großteil der Menschen betet noch, auch wenn sich die Häufigkeit reduziert hat.¹²

Noch allgemeiner gesagt, stehen bei der vorherrschenden Religiosität die Menschen im Mittelpunkt. Umgang, Einschätzung und Achtung von Menschen wird somit für viele zum Gradmesser der Beurteilung von religiösen Normen und auch von religiösen Gemeinschaften.¹³

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die religiöse Pluralität komplexer ist, als dass sie sich in einfachen Zahlenwerten zur Religionszugehörigkeit ausdrücken ließe. Man kann von einem mehrdimensionalen Pluralismus sprechen, der sich gegenwärtig auf drei Ebenen manifestiert: zum einen in der „klassischen“ religiösen Pluralität, dem Nebeneinander verschiedener Konfessionen und Religionen, zum anderen in den unterschiedlichen Formen der Aneignung des Christlichen – mit teilweise synkretistischen Tendenzen – und schließlich im unterschiedlichen Maß an Religiosität, d. h. von tiefgläubigen bis hin zu religiös indifferenten Menschen.¹⁴ Die Vielfalt erweist sich damit als größer und facettenreicher, als es die gängige Unterscheidung zwischen „Kirchennahen“ und „Kirchenfernen“ ermöglichen würde, insbesondere, wenn primär nur der sonntägliche Kirchgang zur Unterscheidung dieser beiden Gruppen herangezogen wird.

1.2. Analyse der Situation der katholischen Kirche in Deutschland

Das Überwiegen einer im christlichen Sinne positiven Religiosität, die sich durch Angstfreiheit und Gemeinschaftsbezug auszeichnet und die den Einsatz für soziale Gerechtigkeit und Menschenwürde als zentral ansieht, darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass es eine starke Abkehr von Kirche, Religion und Religiosität in genere gibt.

Diese Entwicklung vollzieht sich auf verschiedenen Ebenen und macht die Krisensituation besonders deutlich. Der augenfälligste Indikator dafür ist sicherlich die hohe Zahl derer, die sich durch einen Austritt bewusst von der Kirche abwenden. Dieser Prozess muss jedoch an einem wesentlich früheren Punkt analysiert werden, da ein Austritt meist der letzte Schritt ist, der für viele den Abschluss eines langen, teils schmerzlichen Prozesses darstellt und kaum mehr rückgängig gemacht wird.

Deshalb bieten sich nicht die Austrittszahlen, sondern das Maß an Vertrauen in eine Glaubensgemeinschaft beziehungsweise der Vertrauensverlust als Indikatoren an. Die sechste Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD,

¹² Vgl. EKD, *Wie hältst du's mit der Kirche?* (wie Anm. 5), 68–69.

¹³ Vgl. EKD, *Wie hältst du's mit der Kirche?* (wie Anm. 5); Marion Bayerl, *Die Wiederkehr des Religiösen*, München 2017.

¹⁴ Vgl. Bayerl, *Die Wiederkehr des Religiösen* (wie Anm. 13), 365.

bei der zum ersten Mal auch die katholische Kirche und ihre Mitglieder untersucht wurden, gibt darüber detailliert Auskunft.¹⁵

Der Vertrauensverlust ist eine äußerst gefährliche Entwicklung, da er meist schleichend beginnt, von Seiten der institutionell Verantwortlichen unzureichend wahrgenommen und ihm nur selten ausreichend entgegengesteuert wird. Er führt zu einem Abwärtstrend, der zunächst eine Entkirchlichung und in einem weiteren Schritt eine Entchristlichung zur Folge hat.

Die statistischen Daten sind diesbezüglich für die Kirche alarmierend. Auf einer Bewertungsskala von 1 („überhaupt kein Vertrauen“) bis 7 („sehr großes Vertrauen“) erreichte die katholische Kirche bei der Gesamtbevölkerung nur 2,3. Von allen Institutionen, die abgefragt wurden, hatte nur der Islam mit 2,1 einen niedrigeren Wert. Selbst unter den Katholiken liegt das Vertrauen in die eigene Kirche nur bei 3,3. Das heißt, dass sie mit 3,7 mehr Vertrauen in die evangelische Kirche haben als in die eigene.¹⁶

Religionssoziologisch ist es interessant, dass sich Katholische und Evangelische bei der Frage nach der Verbundenheit zu ihrer Kirche praktisch kaum voneinander unterscheiden, beim Vertrauen aber sehr weit auseinander liegen. Die evangelische Kirche erzielte bei ihren Mitgliedern bessere Ergebnisse als die Bundesregierung und nur geringfügig schlechtere als die Diakonie bzw. Caritas oder die Justiz.

Die Außenwahrnehmung der Konfessionslosen ist ebenfalls aufschlussreich: Aus ihrer Sicht befindet sich die katholische Kirche auf dem letzten Bewertungsplatz, gleichauf mit dem Islam.¹⁷ Deshalb schlussfolgert die EKD-Mitgliedschaftsstudie:

„Sogar der engere religiöse Kreis der katholischen Kirchenmitglieder (jene Katholischen, die dem Orientierungstyp der Kirchlich-Religiösen [...] angehören) hat ein vergleichsweise mäßiges Vertrauen in die eigene Kirche – niedriger als das Vertrauen der *distanzierten* Mitglieder der evangelischen Kirche in die eigene Kirche. Die Daten weisen im Blick auf die katholische Kirche auf eine grundlegende und umfassende Vertrauenskrise hin.“¹⁸

Gesamtgesellschaftlich reduziert ein mangelndes Vertrauen die Möglichkeit der Kirche, gesellschaftliche Strukturen mitzugestalten und mit anderen zu kooperieren. Gerade bei sinkenden finanziellen Mitteln wird die Kirche aber auf die Kooperation und die Unterstützung durch staatliche und zivilgesellschaftliche Institutionen und Einrichtungen angewiesen sein. Ohne gesellschaftliches Engagement sinken die Wertschätzung und das Vertrauen gegenüber der Kirche noch weiter.

¹⁵ Vgl. EKD, Wie hältst du's mit der Kirche? (wie Anm. 5), 40–41, 46–47.

¹⁶ Vgl. EKD, Wie hältst du's mit der Kirche? (wie Anm. 5), 40–41, 47.

¹⁷ Vgl. EKD, Wie hältst du's mit der Kirche? (wie Anm. 5), 46.

¹⁸ EKD, Wie hältst du's mit der Kirche? (wie Anm. 5), 47 [Hervorhebung: im Original].

Die Vertrauenskrise der Kirche kann deshalb – vor allem wegen ihrer multi-komplexen Folgen – als die Hauptkrise, als das Hauptproblem der katholischen Kirche zu Beginn des 21. Jahrhunderts bezeichnet werden. Sie ist nicht nur zu vermuten, sondern faktisch vorhanden.

2. Krisensituation und verschiedene Antwortmöglichkeiten

Aufgrund der beschriebenen Datenlage stellt sich die Frage, wie diese Situation zu erklären ist und welche Konsequenzen daraus gezogen werden können. Stark vereinfacht ausgedrückt, gibt es zwei Erklärungsansätze, die mit einer jeweils sehr unterschiedlichen Handlungsstrategie einhergehen.

2.1. Deutungsmöglichkeiten

Die erste Deutungsmöglichkeit ist eine mehr oder weniger kulturpessimistische Auslegung der Säkularisierungsthese. Sie geht – vereinfacht ausgedrückt – davon aus, dass die Ursache für den Rückgang an Kirchenbindung und religiöser Praxis in gesellschaftlichen Entwicklungen und einer fortschreitenden (Post-)Moderne liegt. Häufig werden in diesem Zusammenhang Individualisierungstendenzen, das Streben nach Selbstverwirklichung bzw. Selbstbestimmung und Konsumorientierung beklagt. Dementsprechend werden auf Seiten der institutionellen Kirche nur wenig Handlungsbedarf und auch kaum Handlungsmöglichkeiten gesehen. Die fortschreitende Entchristlichung und der damit einhergehende Rückzug in eine kleine Gemeinschaft, die sich primär nur noch um religiöse Themen und Belange kümmert, erscheinen hier vielfach als der einzig gangbare Weg.

Eine andere Deutung der gegenwärtigen Lage geht davon aus, dass es die Kirche nicht oder in nicht ausreichendem Maße schafft, die Menschen zu erreichen und die christliche Botschaft in die heutige Zeit hinein zu übersetzen. Hier wird auf der Seite katholischer Gläubiger ein großer Handlungsbedarf gesehen und nicht selten die Reformverweigerung der Amtskirche als Krisenursache eingestuft. Der Reformbedarf wird dabei nicht in der Lehre selbst bzw. in dogmatischen Überzeugungen gesehen, sondern in struktureller Hinsicht. Vor allem das Machtgefüge der Kirche und ihre Entscheidungswege werden aufgrund ihrer strukturellen Engführungen und der damit verbundenen Fehleranfälligkeit als dringend reformbedürftig eingestuft (vgl. Exklusion von Frauen im Amt, keine Egalität zwischen Amtsträgern und Gläubigen, politische Machtkonzentration ohne Kontrollmöglichkeiten, mangelnde Transparenz, Umgang mit Missbrauchsfällen in der Vergangenheit).

2.2. Analyse der Deutungsmöglichkeiten

Beide Deutungen – selbst, wenn sie nicht in der oben beschriebenen Eindeutigkeit vertreten werden – stehen einander entgegen. Daher ist ein kritisch-analytischer Blick auf die Sachlage notwendig, um zu klären, welche Position und welche Lösungsstrategien zu bevorzugen sind.

Im ersten Schritt soll die Frage erörtert werden, ob tatsächlich ein Widerspruch zwischen „Moderne“ und Christentum besteht. Im zweiten Schritt sollen die empirischen Daten der sechsten Kirchenmitgliedschaftsbefragung im Hinblick auf diese Fragestellung ausgewertet werden.

2.2.1. Kompatibilität von später Moderne und Christentum

Die Auswertung vielfältiger empirischer Daten zur Entwicklung von Religiosität zeigt, dass die strikte Säkularisierungsthese, wonach Religiosität vom Grad der Modernität – insbesondere vom steigenden ökonomischen Wohlstand – abhängig sei, nicht bestätigt wird.¹⁹ Nicht nur die Zahlenwerte aus Amerika widerlegen dies, sondern auch ein Ost-West-Vergleich. So führt Gert Pickel beispielsweise aus:

„Eigentlich müssten entsprechend einer engen, auf sozioökonomische Modernisierung ausgerichteten Säkularisierungstheorie die westeuropäischen Länder in der religiösen Vitalität durchweg hinter den osteuropäischen Ländern zurückliegen, da sie doch durchwegs deutlich höhere Grade an sozioökonomischer Modernisierung aufweisen. Wie die verschiedenen bereits präsentierten Daten [...] belegen, ist dies aber faktisch-empirisch nicht der Fall.“²⁰

Vielmehr zeigt sich speziell bei christlicher Religiosität ein enger Zusammenhang zwischen dem Maß an Religiosität (funktional und substanziell) und der Notwendigkeit der Religionsgemeinschaft für wichtige Aspekte der sozialen Gerechtigkeit für die einzelne Person in der Gemeinde (soziale Anerkennung und Absicherung in Notlagen). Ein Vergleich des Gini-Koeffizienten für Gleichverteilung von Einkommen bzw. Vermögen mit dem Religiositätsniveau eines Landes zeigt deutlich, dass dort, wo die soziale Sicherung durch staatliche Instanzen geschieht und die Religionsgemeinschaft(en) kaum eine Rolle spielen, die Religiosität eher niedrig ist.²¹ Das klassische Beispiel dafür sind die nordischen Länder. Im Gegensatz dazu ist die Religiosität in Ländern besonders hoch, wo die christlichen Religionsgemeinschaften durch ihr Engagement eine bedeutende Rolle für den Ausgleich sozialer Härten und die Wahrung menschlicher Grundbedürfnisse spielen (bspw. die USA).

¹⁹ Vgl. Bayerl, Die Wiederkehr des Religiösen (wie Anm. 13), 17–50, 321–334.

²⁰ Gert Pickel, Ostdeutschland im europäischen Vergleich – Immer noch ein Sonderfall oder ein Sonderweg?, in: Gert Pickel/Kornelia Sammet (Hg.), Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch, Wiesbaden 2011, 183–184.

²¹ Vgl. <https://data.worldbank.org/indicator/SI.POV.GINI?view=map> [Stand: 05.08.2024].

Auch eine historische Perspektive bestätigt diese Neufokussierung der Säkularisierungsthese. Beispielsweise hatten die christlichen Kirchen im 19. Jahrhundert in Namibia ein besonders hohes Ansehen, weil sie sich gegen die Apartheid aussprachen, die sich durch die südafrikanische Besatzungsmacht in Namibia ausbreitete. Zeitweilig waren die Kirchen die einzigen Institutionen, die sich offen gegenüber der südafrikanischen Regierung in dieser Frage positionierten und damit als Anwalt der Menschen gegenüber der Fremdherrschaft galten.²² Auch in der Zeit des Umbruchs und der Wende in der damaligen DDR war das Ansehen der Kirchen besonders hoch, weil sie sich für das unterdrückte Volk einsetzten und der politischen Opposition in Kirchenräumen einen Schutzraum gewährten.

Soziologisch ist es so, dass ein hohes Wohlstandsniveau und gesicherte demokratische Rechtsstaaten den Bedarf nach Religiosität sinken lassen, aber es zumindest aus den genannten Gründen keine grundsätzliche Gegensatzstellung zwischen Modernität und Christentum gibt. Eine positive Kompatibilität würde einen höheren theologischen Argumentationsaufwand bedeuten, lässt sich jedoch in jedem Fall nicht ausschließen.

2.2.2. Empirische Daten zu Kirchenaustrittsgründen und Reformerwartungen

Nachdem eine strikte Säkularisierungsthese und die fatalistische Haltung, wonach man angesichts fortschreitender Modernisierung ohnehin nichts tun könne, um die christliche Heilsbotschaft weiterhin für alle Menschen erreichbar zu machen, widerlegt ist, soll in einem zweiten Schritt empirisch untersucht werden, wo sich die Konfliktpunkte befinden.

Dazu bietet es sich an, die Menschen, die sich durch einen Austritt sehr bewusst von der Kirche abwenden, in den Fokus zu nehmen. Ihre Gründe für einen Austritt sind genauso wie die Gründe für einen Verbleib ein wertvoller Ansatzpunkt für Handlungsstrategien.

Da ein Kirchenaustritt meist ein endgültiger Schritt ist, ist es sinnvoll, früher anzusetzen und diejenigen in den Blick zu nehmen, die sich überlegen, diesen zu tun.

Tatsächlich erwägen dies immer mehr Menschen. So gaben bei der bereits erwähnten Mitgliedschaftsuntersuchung 35 % der evangelischen Kirchenmitglieder und sogar nur 27 % der katholischen an, dass für sie ein Kirchenaustritt auf keinen Fall infrage käme. Alle übrigen erwägen ihn zumindest zeitweise.

²² Vgl. Christian Franken, Religion in Namibia, in: Markus Porsche-Ludwig/Jürgen Bellers (Hg.), Handbuch der Religionen der Welt, in: bautz.de [Stand: 03.07.2013].

Während beide Kirchen einen Abwärtstrend verzeichnen, gibt es bei den Gründen dafür deutliche Unterschiede zwischen evangelischen und katholischen Gläubigen.

Die evangelischen Gläubigen treten primär aus, weil ihnen das Thema Religion und Kirche in einem längeren biografischen Prozess gleichgültig geworden ist. Bei den katholischen sind Emotionen wie Enttäuschung und Wut über die eigene Kirche von größerer Bedeutung als eine schleichende Gleichgültigkeit. Die Kritik an der Kirche und kirchlichen Stellungnahmen, die Ungleichbehandlung von Frauen, hierarchische und undemokratische Strukturen, Unglaubwürdigkeit und kirchliche Skandale – all dies wird von (ehemaligen wie heutigen) katholischen Christen viel öfter als (potenzieller oder tatsächlicher) Kirchenaustrittsgrund angegeben. Diese neuen Befunde decken sich im Wesentlichen mit einer Studie zu Kirchenaustritten aus dem Jahr 2018.²³

Fragt man Personen, die einen Kirchenaustritt aus der katholischen Kirche erwägen, was diese tun müsste, damit sie nicht austreten, ist der Wunsch nach Umkehr und Reform sehr deutlich. So stimmten 77 % der These zum Eingeständnis der eigenen Schuld („Die Kirche müsse deutlicher bekennen, wie viel Schuld sie auf sich geladen hat.“), und 66 % dem Wunsch nach umfassenden Reformen („Ich würde nicht austreten, wenn sich die Kirche radikal reformiert.“) zu.

Auch wenn in der vorliegenden Studie nicht detailliert nach den Bereichen geforscht wird, in denen in der katholischen Kirche Handlungs- und Reformbedarf gesehen wird, zeigen einige Fragestellungen doch, dass sich diese Themen weitgehend mit denjenigen des Synodalen Prozesses in Deutschland decken. So wird bei den meisten Mitgliedern die Macht-, Entscheidungs- und Führungsstruktur der Kirche als reformbedürftig betrachtet (87 % aller Katholischen stimmten der These – „Die Führungspersonen der Kirchen sollten durch die Kirchenmitglieder demokratisch gewählt werden können.“ – zu bzw. eher zu²⁴), und es wird für einen Abbau von diskriminierenden und ungerechten Strukturen gestimmt.²⁵

Neben diesem Reformwunsch ist auch das Eintreten der Kirche für soziale und gesellschaftliche Belange für die Menschen von großer Bedeutung. So stimmten 43 % der Aussage zu: „Ich würde nicht austreten, wenn sich die Kirche gesellschaftlich-politisch stärker engagieren würde.“²⁶

²³ Vgl. EKD, *Wie hältst du's mit der Kirche?* (wie Anm. 5), 57; Petra-Angela Ahrens, *Kirchenaustritte 2018 – Wege und Anlässe. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung*, Baden-Baden 2022.

²⁴ Vgl. EKD, *Wie hältst du's mit der Kirche?* (wie Anm. 5), 52.

²⁵ Vgl. EKD, *Wie hältst du's mit der Kirche?* (wie Anm. 5), 49, 50, 52.

²⁶ Vgl. EKD, *Wie hältst du's mit der Kirche?* (wie Anm. 5), 57–58.

Interessant ist in diesem Zusammenhang auch die umgekehrte Fragestellung – nämlich die Frage, warum jemand in der Kirche ist. Hier wurde am häufigsten der Aussage zugestimmt, „Ich bin in der Kirche, weil sie sich für Solidarität und Gerechtigkeit in der Welt und die Zukunft der Menschheit einsetzt.“ Und „Ich bin in der Kirche, weil sie etwas für Arme, Kranke und Bedürftige tut.“. Im mittleren Zustimmungsbereich lagen Aussagen, dass die Kirche „inneren Halt“ gebe und man kirchlich bestattet werden möchte. Wenig Zustimmung bekamen die Aussagen, in der Kirche zu sein, „weil es sich so gehört“ oder „weil man in der Kirche in Kontakt mit dem Heiligen komme.“²⁷

Diese Zahlenwerte, die eindeutig auf eine soziale, gerechtigkeitsorientierte Ausrichtung hinzielen, decken sich wiederum mit den Erwartungen an die eigene Glaubensgemeinschaft:

Für die Verantwortlichen der EKD-Studie stand die Frage im Raum, ob sich die Kirchen primär auf religiöse Fragen beschränken oder aber gesellschaftliche Verantwortung übernehmen sollen.

Sowohl evangelische als auch katholische Kirchenmitglieder sprechen sich mit Zwei-Drittel-Mehrheit für ein höheres gesellschaftliches Engagement aus. Nur bei den Konfessionslosen tendiert eine knappe Mehrheit dazu, die Kirchen auf den religiösen Bereich zu beschränken.²⁸

Allerdings passt diese negative Äußerung der Konfessionslosen wiederum nicht zu der Beantwortung von Einzelaspekten gesellschaftlichen Engagements. Denn hier sprachen sich jeweils alle – auch die Konfessionslosen – mehrheitlich dafür aus.

Beispielsweise befürworteten 78 % der Konfessionslosen, dass die Kirchen Beratungsstellen für Menschen mit Lebensproblemen betreiben sollen.

Bei den religiösen bzw. kirchlichen Personen ist die Zustimmung aber auch hier noch bedeutend höher (alle Katholiken: 92 %, „religiöse Katholische“: 98 %, alle Evangelischen: 95 %, „religiöse Evangelische: 100 %).²⁹

Generell hatten bei der Studie die Fragen nach sozialem und gesellschaftlichem Engagement die höchsten Zustimmungswerte – jeweils am stärksten war die Zustimmung, je religiöser bzw. kirchennäher die Personengruppe war.³⁰ Insofern bestätigt sich hier, dass auch in den Augen der Gläubigen soziale Verantwortung weiterhin zum Kernbereich christlichen Handelns gehören sollte.

²⁷ Vgl. EKD, Wie hältst du's mit der Kirche? (wie Anm. 5), 64–65.

²⁸ Vgl. EKD, Wie hältst du's mit der Kirche? (wie Anm. 5), 51.

²⁹ Vgl. EKD, Wie hältst du's mit der Kirche? (wie Anm. 5), 53.

³⁰ Vgl. EKD, Wie hältst du's mit der Kirche? (wie Anm. 5), 53–55.

3. Entscheidung – Heil für alle oder heiliger Rest?

Die Daten zeigen deutlich, dass die gegenwärtige Krise der katholischen Kirche keine unabwendbare Folge der Moderne ist, sondern Einfluss- und Handlungsoptionen bestehen, um die Entwicklungen zu beeinflussen und zu gestalten.

Es besteht somit keine Notwendigkeit, sich in eine kleine „orthodoxe“ Gruppe zurückzuziehen, die sich primär um religiöse Praktiken und Themen kümmert und damit den universellen Heilsauftrag Jesu Christi in gesellschaftlicher und sozialer Hinsicht aufgibt.

Ein solcher Rückzug würde eine umfassendere Aufgabe dieses Heilsauftrags bedeuten, als es auf den ersten Blick ersichtlich ist. Denn die neuesten Studien zeigen, dass an die Stelle kirchennaher Religiosität keinesfalls einfach nur ein kirchenfernes Christentum tritt. Dies mag in der ersten Generation derer, die sich abwenden, der Fall sein. Doch mit dem Nachlassen der gemeindlichen Bindung an Kirche schwinden meist zuerst die religiöse Praxis und schließlich auch die religiösen Überzeugungen und Kompetenzen, so dass der Glaube für die Menschen immer weniger Bedeutung hat. Ein Rückzug aus den Bemühungen, die Menschen in der Kirche zu halten und die kirchliche Gemeinde und Gemeinschaft für sie lebens- und lebenswert zu gestalten, würde somit bedeuten, ihnen das Heilsangebot der christlichen Botschaft zu entziehen.

Auch theologisch ist ein solcher Rückzug höchst problematisch. Denn schon Paulus setzte eine universelle Ausrichtung der damals noch jungen Kirche gegen partikuläre, innerjüdische Bestrebungen durch.³¹ Ihren stärksten Niederschlag findet die universale Ausrichtung des Christentums jedoch in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils, besonders im Dokument „Gaudium et Spes“.³² Das theologisch Besondere daran ist, dass die Kirche die moderne Welt bejaht und diese in ihren Stärken anerkannt wird. Das Konzil schafft es, dass sich Kirche und „Welt“ nicht mehr in Konfrontation begegnen, sondern dass die Gegenwart als fragende Wirklichkeit gesehen wird, der die Kirche eine helfende Antwort schuldet.³³ Damit antwortet das Konzil vor sechs Jahrzehnten im Grunde bereits vorausschauend auf die Herausforderungen der Gegenwart und jetzigen Zu-

³¹ Es kann hier an dieser Stelle nicht explizit auf die Theologie des Paulus eingegangen werden. Es sei hier auf die entsprechende Literatur verwiesen (vgl. z. B. Alain Badiou, Paulus. Die Begründung des Universalismus, München 2002, vor allem 181–196). Das Bemühen, die Lebensbedingungen der Menschen und ihre kulturellen Prägungen ernst zu nehmen, zeigt sich besonders deutlich am Apostelkonzil in Jerusalem (vgl. Apg 15,6–35).

³² Vgl. Karl Rahner/Herbert Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg/Br. 1963, u. a. GS 1, GS 2.

³³ Vgl. Otto Hermann Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Vorgeschichte, Verlauf, Ergebnisse, Nachgeschichte, Würzburg 1993.

kunft, die zur damaligen Zeit in ihrer Dramatik noch kaum absehbar waren. Gerade dieser Sachverhalt zeigt, dass das Konzil in der Tradition von Paulus diese universale Ausrichtung als wichtige Grundeigenschaft des Christlichen sieht und nicht nur als notwendiges Übel angesichts schwindender christlicher Religion in der westlichen Welt.

Dass dies nicht nur nötig, sondern auch möglich ist, zeigen wiederum die Daten der hier untersuchten Studie. Denn drei Viertel derjenigen, die zu einem Kirchenaustritt neigen, erklären, dass sie nicht austreten würden, würde die Kirche angemessen handeln. Dass es, wie viele befürchten, durch tiefgreifende Reformen zu einer Spaltung oder Polarisierung kommen könnte, ist eher unwahrscheinlich, denn diejenigen, die Reformen ablehnen, sind verschwindend gering.³⁴ Die hohen Reformervorstellungen in Kontinentaleuropa sprechen außerdem dafür, dass vielen die Kirche hier (noch) nicht gleichgültig geworden ist und es somit (noch) nicht aussichtslos ist, an einer vertrauenswürdigen, erneuerten Kirche zu arbeiten, an der die Menschen gerne mitgestalten und dies auch dürfen.

Vorbehalte gegen Reformbemühungen entstehen oft aus der Angst, die christliche Botschaft zu relativieren und zu gefährden. Hier kann ein analytischer Blick auf deren Inhalte hilfreich und entlastend sein. Denn es stehen kaum dogmatische Wahrheiten zur Diskussion,³⁵ sondern primär strukturelle, pastoraltheologische und ethische Fragen. Diese haben sich im Laufe der Geschichte bzw. Kirchengeschichte jedoch stetig verändert und den gesellschaftlichen Gegebenheiten angepasst. Sie wurden deshalb aus gutem Grund nie dogmatisiert. Vor allem die Gestaltung von Macht- und Entscheidungsstrukturen kann als veränderbar und damit auch als gestaltbar eingestuft werden. Hier ist es wichtig, das Amtsverständnis nicht theologisch zu überhöhen, sondern von seiner Dienstfunktion her zu denken, die theologisch primär bleiben muss. Die Selbstimmunisierung einer rein zölibatären, männlichen Kirche ist den Menschen vielfach fremd geworden und kann deshalb nicht mehr überzeugen. Zusätzlich haben Skandale, Missbrauchsfälle und deren Behandlung durch kirchliche Amtsträger gezeigt, dass sich die hierarchischen und institutionellen Formen der Kirche nicht oder nur sehr bedingt als Symbol für das Verhältnis zwischen Gott und Mensch eignen. Eine Befreiung von einer undifferenzierten Verknüpfung berechtigter transzendenter Zielsetzung und menschlichem Dienst sowie tätiger Aufgabe wäre ein wichtiger Schritt, um wieder an Glaubwürdigkeit zu gewinnen. Die geistliche Ebene und Legitimation kann unberührt bleiben, selbst wenn bei strukturellen Fragen zeitgemäßere und damit demokratischere, partizipativere und egalitärere Strukturen zugelassen

³⁴ Vgl. EKD, *Wie hältst du's mit der Kirche?* (wie Anm. 5), 65.

³⁵ Vgl. Michael Seewald, *Kein Nullsummenspiel. Zur Forderung nach mehr Demokratie in der katholischen Kirche*, in: *Herder Korrespondenz* 10/2024, 17–19, hier 19.

würden. Es geht nicht darum, durch Mehrheitsentscheidungen die christliche Lehre zu relativieren, sondern theologische Beteiligungsgerechtigkeit genauso wie Anerkennungsgerechtigkeit zu schaffen und damit der Tatsache Rechnung zu tragen, dass der Geist Gottes auch im Volk Gottes präsent ist und nicht nur auf der Ebene des Amtes. Dies würde allerdings auch erfordern, den Dualismus bzw. die Dichotomie von Amt und Laien fundamental zu überdenken und zugunsten eines harmonischeren und gerechteren Miteinanders auf Augenhöhe auch in der katholischen Kirche zu etablieren.

4. Lösungsstrategien und Umsetzungsschritte

Doch wie muss sich eine Glaubengemeinschaft strukturell und inhaltlich positionieren, um der christlichen Heilsbotschaft in der heutigen Welt wieder einen wirkungsvollen Raum zu erschließen? Die Antwort ist so einfach wie anspruchsvoll: gerecht und lebensrelevant.

Das Prinzip der Gerechtigkeit in seinen vielen Facetten ist grundlegend für die christliche Theologie und Ethik. Gerechtigkeit ist jedoch kein neutraler, kontextunabhängiger Zustand, sondern steht im engen Zusammenhang mit den jeweiligen Lebensumständen der Menschen in ihrer Zeit. Aus Sicht der christlichen Ethik ist die unbedingte Menschenwürde die Basis und das Richtmaß für gerechtigkeitsrelevante Fragestellungen. Jede Ungleichbehandlung von Menschen (auch zwischen Amtsträgern und Laien) bedarf einer plausiblen Begründung und für alle überzeugenden Rechtfertigung. Ungleichbehandlung ist in der modernen politischen Philosophie dann zu rechtfertigen, wenn nur so den am meisten benachteiligten Menschen geholfen wird.³⁶

Problematisch sind Ungleichbehandlungen im kirchlichen Entscheidungsbereich, die nicht diesem Kriterium entsprechen, die vielmehr auf Kriterien beruhen, welche einer wissenschaftlichen Überprüfung nicht standhalten oder die in manchen Fällen sogar im Widerspruch zu eigenen Lehrschreiben stehen.³⁷ Diese Ungleichbehandlungen tragen maßgeblich zum Glaubwürdigkeits- und Vertrauensverlust der katholischen Kirche bei – insbesondere bei religiös und kirchlich Interessierten sowie engagierten Gläubigen.

³⁶ Katholischerseits wären das vor allem Menschen in armen, wenig entwickelten Ländern und verfolgte bzw. bedrohte Christen. Oder es gäbe einen kirchenpolitischen Grund, nämlich eine akute Gefährdung der Einheit der Weltkirche. – An dieser Stelle können keine weiteren Ausführungen erfolgen. Es sei auf einschlägige Literatur verwiesen, vgl. z. B. John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1979; Elke Mack, *Gerechtigkeit und gutes Leben. Christliche Ethik im politischen Diskurs*, Paderborn – München 2002; Amartya Sen, *Die Idee der Gerechtigkeit*, München 2010.

³⁷ Vgl. hierzu die ausführliche Argumentation bei Julia Knop, *Gegenderte Menschenwürde, oder: Gibt es religiös gerechtfertigte Diskriminierung?*, in: ThG 66 (2/2023), 129–144.

Eng mit dem Prinzip der Gerechtigkeit verbunden ist die Lebensrelevanz. Denn ein mutiges Eintreten für eine gerechte Gesellschaft ist für die Menschen existenziell lebensrelevant. Dies geschieht sowohl durch gesellschaftspolitisches Engagement als auch durch diakonisches und karitatives Handeln. Die konkreten Herausforderungen des menschlichen Lebens und seine vielfältigen Krisen im realen Leben der Menschen müssen im Fokus des christlichen Handelns stehen, wenn der Glaube existenzielle Bedeutung behalten soll.

Eine solche Ausrichtung – sowohl bei strukturellen Entscheidungen in der Kirche als auch bei der Festlegung pastoraler Ziele – ist nicht nur den aktuellen Entwicklungen und den Wünschen der Menschen geschuldet, sondern entspricht zutiefst dem christlichen Glauben an einen Gott, der selbst Mensch wurde, um den Menschen in ihrem ganz konkreten Leben nahe sein zu können. So wie Jesus Christus in eine ganz bestimmte Zeit und Gesellschaft hineingeboren wurde, so ist es der Auftrag der Kirche, die heilsbringende Botschaft immer wieder aufs Neue in die konkrete Welt hinein zu inkarnieren.

Um sich dem anzunähern, bieten sich folgende Umsetzungsschritte an:

1. Es ist ein möglichst hohes Maß an Beteiligungsgerechtigkeit innerhalb der Kirche zu schaffen. Mögliche Befürchtungen, dass Formen der Mitbestimmung und demokratische Strukturen dem Wesen der Kirche zuwiderlaufen, die Wahrheit relativieren und die Lehre der Beliebigkeit sowie dem Zeitgeist ausliefern könnten, lassen sich entkräften, wie Beinert und Seewald ausführlich erläutern.³⁸ So stellt etwa Synodalität kein Novum der Gegenwart dar, sondern „erweist sich als Strukturelement, das seit biblischen Zeiten (vgl. Apg 15: die Gemeindeversammlung in Jerusalem) vorhanden und auch prägend gewesen ist.“³⁹ Auch Formen der Entscheidungsfindung durch Mehrheitsbeschluss oder andere demokratieaffine Verfahren existieren in der Kirche bereits auf unterschiedlichen Ebenen (z. B. Papstwahl durch Zweidrittelmehrheit, Wahl von Domkapiteln, Bischöfen, Pfarrern usw. in einigen Ortskirchen).⁴⁰

Zudem sind demokratische Entscheidungswege nicht gleichbedeutend mit normativer Beliebigkeit. Auch in modernen Demokratien bewegt sich die Mehrheit innerhalb eines normativen Grundgesetz- und Verfassungsrahmens, der durch geeignete Strukturen (Recht, Gewaltenteilung, Verfassungsschutz) geschützt wird.⁴¹ So sind beispielsweise in Deutschland die ersten

³⁸ Vgl. Michael Seewald, Kein Nullsummenspiel. Zur Forderung nach mehr Demokratie in der katholischen Kirche, in: Herder Korrespondenz 10/2024, 17–19; Wolfgang Beinert, „Die Kirche ist keine Demokratie“. Ein Satz auf dem Prüfstand, in: Stimmen der Zeit 1/2023, 3–11.

³⁹ Beinert, „Die Kirche ist keine Demokratie“ (wie Anm. 38), 4.

⁴⁰ Vgl. Beinert, „Die Kirche ist keine Demokratie“ (wie Anm. 38), 5.

⁴¹ Vgl. hierzu auch Seewald, Kein Nullsummenspiel (wie Anm. 38), 17–19.

20 Artikel des Grundgesetzes, welche die grundlegenden Menschenrechte schützen, derart fest verankert, dass sie nur durch eine Zweidrittelmehrheit geändert werden können.⁴² Analoges lässt sich von der Bibel, Konzilsdokumenten und grundlegenden Rechtsprinzipien der Kirche sagen.

Unabhängig von der Öffnung des Amtes, die nur auf globalkirchlicher Ebene entschieden werden kann, können regional partizipative Formen gefunden werden, die die verschiedenen Ebenen der kirchlichen Institution in ihrer Zielorientierung ausreichend berücksichtigen. Während etwa theologische Fragestellungen stärker im wissenschaftlichen und kirchlichen Binnenraum diskutiert und entschieden werden, können Schwerpunktsetzungen in pastoralen, ethischen und spirituellen Fragen für kooperativere Entscheidungswege auch länderspezifisch (oder für bestimmte Diözesen oder Bischofskonferenzen) geöffnet werden.

2. Wichtig ist außerdem, dass beim Einsatz der finanziellen Mittel die Personen mitentscheiden, die diese leisten (im Fall Deutschlands die Kirchensteuerzahler/-innen)⁴³, denn eine verpflichtende Gemeinschaftsfinanzierung ohne Mitbestimmungsrechte wird in demokratischen Staaten nicht funktionieren. Insbesondere, wenn finanzielle Anreize für einen Austritt von Menschen aus der Kirche gesetzt werden, sollten diejenigen, die Kirchensteuern zahlen, auf die Bedingungen ihrer zukünftigen Zahlungsbereitschaft hin befragt und dementsprechend beteiligt werden.

3. Ein weiterer wichtiger Schritt wird der Mut zu einer größeren Vielfalt in der katholischen Kirche sein. So sollten nicht nur – wie bereits realisiert – verschiedene Formen der Spiritualität und religiösen Praxis, sondern auch eine unterschiedliche religiöse Intensität unter den Gläubigen als akzeptabel und legitim gelten. Diese Akzeptanz muss dann im Weiteren dazu führen, religiöse Formen und Angebote bereitzustellen, die diesen religiösen Bedürfnissen entsprechen. So ist gerade für die „Stoßzeiten des Lebens“ (Pubertät, Bindungsfestigung, Bindungskrisen, Krankheiten) nach passgenauen und unkomplizierten Möglichkeiten von Liturgie und Pastoral zu suchen, die es den Menschen ermöglichen, den Kontakt mit der Kirche zu halten und diese als bereichernd und unterstützend zu erleben.

Auch international muss eine größere Vielfalt der Selbstorganisation und der Partizipation möglich sein. So wie unterschiedliche, kulturell bedingte religiöse Ausdrucksformen akzeptiert werden, so sollten auch verschiedene strukturelle Gegebenheiten und Entscheidungswege respektiert werden, ohne die Einheit aus dem Auge zu verlieren. Auf diese Weise kann auch

⁴² Vgl. Art. 19, Abs. 1 und Art 79, Abs. 3 GG; vgl. Beinert, „Die Kirche ist keine Demokratie“ (wie Anm. 38), 5–6.

⁴³ Vgl. z. B. Kilian Martin, Laien wollen mehr Bilanzen und mehr Beteiligung, online unter: www.katholisch.de [veröffentlicht: 26.04.2018].

den unterschiedlichen Modernitätsgeschwindigkeiten in einer Weltkirche Rechnung getragen werden.

4. Des Weiteren ist es wichtig, Strukturen zu schaffen, die es ermöglichen, ein höheres Maß an struktureller Redlichkeit und Achtsamkeit – sowohl nach innen als auch nach außen – zu realisieren. Der Verlust des Vertrauens in die katholische Kirche rührt vielfach daher, dass einerseits Werte wie Nächstenliebe, Barmherzigkeit und Wahrhaftigkeit gelehrt und gefordert werden, jedoch selbst innerhalb der Kirche unzureichend umgesetzt und gelebt werden. Hierbei geht es nicht nur um den Umgang mit Missbrauchsfällen in der Vergangenheit, sondern auch um den Umgang miteinander, in kirchlichen Einrichtungen, unter Priestern, mit Mitarbeitern, mit Menschen, die den kircheninternen Regeln nicht ganz entsprechen, davon abweichen oder in den Augen anderer „gefallen“ sind. Dieser Umsetzungsschritt humaner Glaubwürdigkeit nach innen hin ist verständlicherweise besonders schwierig, weil er stark vom menschenfreundlichen, achtsamen und christlichen Verhalten der jeweils beteiligten institutionell Verantwortlichen und der zuständigen Amtsträger abhängig ist. Doch können Strukturen der Unternehmenskultur und klare Leitlinien der kirchlichen Selbstverpflichtung ein solches positives Handeln begünstigen.

5. In diesem Zusammenhang spielen Dialogbereitschaft und Offenheit eine zentrale Rolle. Eine fundierte und kritische Auseinandersetzung mit den verschiedenen Fragestellungen von Theologie und Glauben ist daher bewusst anzustreben. Insbesondere der wissenschaftliche Diskurs auf hohem intellektuellem Niveau verdeutlicht, dass kein Widerspruch zwischen Glaube und Vernunft besteht;⁴⁴ er verleiht der christlichen Botschaft dadurch zusätzliche Glaubwürdigkeit. Durch den interdisziplinären Austausch sowie den angstfreien und offenen Umgang mit kontroversen Themen kann zudem verhindert werden, dass sich wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre voneinander entfernen.

6. Schließlich ist das Engagement für soziale Gerechtigkeit und ein Eintreten für die Wahrung der Menschenwürde in politischen und gesellschaftlichen Kontexten von entscheidender Bedeutung. Diese Grundwerte des Christlichen verleihen der Kirche Glaubwürdigkeit und ermöglichen eine aktive gesellschaftliche Mitgestaltung, die über die eigenen Mitglieder hinausreicht. Ein starkes Engagement in diesen Bereichen trägt zudem dazu bei, das Ansehen der Kirchenmitgliedschaft zu verbessern, da jedes Mitglied durch seine Steuern diese zentralen Anliegen mitfinanziert.

⁴⁴ Vgl. hierzu Elke Mack, Christlich und universal zugleich? Herausforderungen an eine christliche Ethik im Pluralismus, in: Claus-Peter März/Josef Freitag (Hg.), *Christi Spuren im Umbruch der Zeiten. Festschrift für Bischof Joachim Wanke zum 65. Geburtstag* (Erfurter theologische Studien 88), Leipzig 2006, 77–89.

7. Ein zentraler Aspekt des nächsten Umsetzungsschritts besteht darin, die Lebenswirklichkeit der Menschen stärker in den Mittelpunkt des kirchlichen Handelns zu rücken, anstatt ein fast unerreichbares Idealbild zugrunde zu legen, das immer weniger Menschen erfüllen können oder auch wollen. Christologisch ist dies bereits geboten, da Gott selbst Mensch wurde und durch seine Inkarnation die Lebenswirklichkeit des Menschen auf einzigartige Weise anerkannt und bestätigt hat. Ebenso sind diese Menschennähe und Menschenfreundlichkeit pastoral notwendig, um die christliche Heilsbotschaft weiterhin verständlich und existenziell bedeutsam zu vermitteln. Aus ethischer Sicht ist es schließlich unerlässlich, nur religiöse und moralische Forderungen zu stellen, die von Menschen in ihrer jeweiligen Lebensrealität (z. B. offene, liberale Gesellschaften) auch tatsächlich erfüllt werden können, aber innerhalb dieser Möglichkeiten dann auch konkrete Tugenden, Haltungen, Charakterbildung und Modelle eines christlichen Lebens deutlich zu machen. Die Lebenswirklichkeit der Menschen ernst zu nehmen, bedeutet zudem, den christlichen Glauben sowie die damit verbundenen ethischen und moralischen Anforderungen so zu gestalten, dass sie mit dem Leben der Menschen im Einklang stehen. Dies muss sowohl in individueller als auch in kollektiver, gemeinschaftsbezogener Hinsicht geschehen. Es gilt, die Brüchigkeit von Lebensformen, aber auch mögliche neue Lebens- und Identitätsformen in ihrer humanen Qualität anzuerkennen.

8. All diese Handlungsschritte setzen voraus, dass angstfrei und veränderungsbereit auf die Situation der Menschen und der Kirche geblickt wird, dass diese unvoreingenommen analysiert und auf dieser Grundlage nach Wegen hin zu einer vertrauenswürdigen Kirche gesucht wird. Hierzu ist es vielfach notwendig, alle innerkirchlichen Macht- und Entscheidungsstrukturen von ihrer symbolischen und theologischen Überhöhung zu lösen und kritisch zu hinterfragen.⁴⁵

5. Resümee

Der analytische Blick auf die gegenwärtige Situation der katholischen Kirche in Deutschland offenbart eine komplexe Problemlage, bei der die Vertrauenskrise im Zentrum steht. Trotz alarmierender Zahlen, beispielsweise hinsichtlich der Bereitschaft zum Kirchenaustritt, gibt es auch positive Entwicklungen, die zahlreiche Handlungsmöglichkeiten eröffnen. So ist vielen Mitgliedern die Kirche nach wie vor nicht gleichgültig; sie setzen sich aktiv mit der Frage auseinander, wie diese wieder vertrauenswürdig und lebensrelevant werden kann. Auch die von den Menschen geforderten Reformen basieren in ihren Grundzügen auf zutiefst christlichen Werten wie Gerech-

⁴⁵ Vgl. hierzu z. B. Wolfgang Beinert, *Semper reformanda. Die Reform der Kirche und ihr Staatsverhältnis*, in: *Stimmen der Zeit* 11/2023, 803–811, v. a. 809.

tigkeit, Offenheit, Gleichheit, Barmherzigkeit und der Ablehnung von Ausgrenzung oder Benachteiligung jeglicher Art.

Der in der Kirche gelebte christliche Glaube hat deshalb Zukunft, wenn es den Verantwortlichen in der Institution Kirche gelingt, die eigentliche Lebenswirklichkeit der Menschen ernst zu nehmen und die Gläubigen gleichzeitig auf Augenhöhe an/in ihrer Kirche partizipieren zu lassen. Der Glaube hat Zukunft, wenn er so vermittelt wird, dass er für das Leben der Gläubigen wirklich existenziell bedeutsam wird, und die Kirche sich nach innen wie nach außen glaubhaft als Kämpferin für Gerechtigkeit und Humanität erweist.

JAKOB DROBNIK

Sexualmoral an den Grenzen des Menschlichen

Eine Diskussion zum Nordischen Modell

Die traditionelle christliche Sexualmoral, die sich auf eine Verbotsethik der Vermeidung von Übeln gründet, wird seit Jahren auf ihre Praxistauglichkeit hin infrage gestellt. Aus den Erkenntnissen der Humanwissenschaften und der Situierung in einer aufgeklärteren und liberalen Gesellschaft erscheinen die Voraussetzungen der Exklusivität sexueller Interaktionen innerhalb einer formalisierten monogamischen Ehe zwischen Mann und Frau nicht mehr als bedarfs- und beziehungsgerecht. Die von Papst Franziskus erkannte Erklärungs- und Dialognot führt indes zu einer progressiv voranschreitenden Neuausrichtung der katholischen Sexualmoral, in der immer stärker auf eine christliche Befähigungsmoral und Beziehungsethik aufmerksam gemacht wurde, die sich auf ein Selbsthingabe- und Achtungsgebot stützen soll. Davon nicht ausgenommen blieb der Sexhandel. Aus einem positiven Verständnis der Sexualität heraus sprachen sich viele Christen auch im Kontext der Prostitution gegen eine negative Verbotsmoral aus, solange sie auf den allgemeinen Humanwerten der Freiwilligkeit, der Autonomie und des Selbstbestimmungsrechts des Einzelnen gründet. Dieser Paradigmenwechsel schien eine zusätzliche Stütze durch die gesetzgeberischen Maßnahmen zu finden, die unter der Rechtsannahme der freiwilligen Prostitutionsausübung den Sexhandel ins Zivilrecht aufgenommen haben. Allerdings reicht ein neues Prinzip der Autonomie in der Moraltheologie nicht aus. Denn wie eine sakramentale Ehe, ebenso wie ein Zölibatsversprechen, nicht *per se* vor sexueller Ausbeutung schützt, verhindern dies Annahmen und Forderungen der Autonomie im Sexkauf genauso wenig. Möchte die christliche Sexualmoral nicht auch in diesem vulnerablen Bereich an Bedeutung verlieren, so muss sie einerseits die Grenzen für asymmetrische Sexualität bzw. sexuelle Gewalt deutlich machen und andererseits ihre Beziehungsethik auf alle denkbaren intimen Interaktionen ausweiten. Unter Berücksichtigung dieser doppelten moraltheologischen Ausrichtung schließt der vorliegende Artikel deshalb an die Debatte um Prostitution und Sexkauf in Deutschland an und zeigt mögliche Lösungen im Nordischen Modell.

Dr. Jakob Drobnik ist Jurist und ehemaliger wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Christliche Sozialethik an der Theologischen Fakultät der Universität Erfurt. Er lehrt als Dozent an der Technischen Universität in Posen. Veröffentlichung: Folgewirkungen der Prostitutionsgesetzgebung in Deutschland, in: Elke Mack/Ulrich Rommelfanger, Sexkauf – eine rechtliche und rechtsethische Untersuchung der Prostitution, Baden-Baden 2023, 122–145.

Nicht ohne Grund gehört die Sexualmoral zu den neuralgischen Problemfeldern innerhalb der christlichen Morallehre und Sozialethik. Zum einen liegt dies an der psychosomatischen Komplexität des Menschen selbst, der noch zusätzlich von sozialen, kulturellen, historischen und anderen zeitgenössischen Wechselwirkungen seiner Lebensumstände abhängig bleibt,

welche seine Entscheidungsgewalt und Handlungsweise beeinflussen; zum anderen an dem zutiefst intimen und vulnerablen Lebensbereich, der die Beziehung des Einzelnen zu sich selbst und der anderen Person aufs Wesentlichste berührt. Diesem Bereich begegnete die christliche Sexuallehre traditionell mit einer höchst idealistisch angesetzten Vorstellung der Sexualität, welche sie mit der biopsychosozialen Wirklichkeit der menschlichen Existenz zu vereinbaren versuchte. Traditionell dient dazu eine Verbots- und Gebotsmoral, die intime Beziehungen exklusiv der sakramentalen Ehe vorbehält. Alles darüber hinaus galt als Unzucht. Dies ändert sich gerade im Rahmen moraltheologischer Forschung. Was jedoch kaum betrachtet wird, sind sexuelle Interaktionen an den Grenzen des Menschlichen.

So wird das Gesellschaftsphänomen der Prostitution nur höchst selten als moraltheologisches Problem bearbeitet. Im Hintergrund einer Idealvorstellung der Sexualität wurden der Sexverkauf und explizit die Prostituierten nämlich sittlich geächtet, wohingegen der Sexhandel und der Sexkauf als notgedrungenes Übel zwar nicht gutgeheißen, dafür aber geduldet und explizit gerechtfertigt wurde. Diese inhärente Dichotomie wurde bis ins Vaticanum II aus den biblischen Texten und nachfolgend aus der kirchlichen Morallehre heraus erklärt.

1. Der Sexhandel unter Exklusion der Prostituierten in der Lehre

Die christliche Sexuallehre hält an der biblischen Tradition fest, führt sie aber in Bezug auf den Sexhandel weiter aus.¹ Mehr als durch die paulinischen Schriften oder die Evangelien wurde sie lange Zeit von Augustinus und Thomas von Aquin beeinflusst, die den platonischen Dualismus und die aristotelische Gesellschaftstheorie mit der christlichen Morallehre und Sozialethik vereinbaren wollten. Diese Unterteilung bleibt nicht ohne Bedeutung. Denn sie liegt einer differenzierten Betrachtung des Sexhandels zugrunde, die mit einer prinzipiellen Verurteilungsethik der Prostituierten unter gleichzeitiger Duldungsethik der Prostitution zusammengefasst werden kann.

Allen voran ist auf die Sexualethik des Augustinus hinzuweisen, die stark von seinen persönlichen Erfahrungen gekennzeichnet blieb. Dadurch konnte

¹ Vgl. dazu Gary Harlan Hall, znh I, in: Willem A. VanGemeren (Hg.), *New International Dictionary of Old Testament. Theology and Exegesis*, Bd. 1, Grand Rapids 1997, 1123; Jacob Milgrom, *Leviticus 17–22*, New York 2000, 1695–1696; Stephanie Lynn Budin, *The Myth of Sacred Prostitution in Antiquity*, Cambridge 2008; Richard M. Davidson, *Flame of Yahweh. Sexuality in the Old Testament*, Peabody 2007, 85–97; Christine Stark, „Kultprostitution“ im Alten Testament? Die Qedeschen der hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei, *Fribourg – Göttingen* 2006, 110–112, 141–146, 160–164, 178–182, 198–202, 204; Susan Ackerman, *Prostitution*, in: Katharine Doob Sakenfeld (Hg.), *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, Bd. 4, Nashville 2009, 651.

er sich nicht wirklich von einem negativen Bild des sinnlich-affektiven Verhältnisses zu Frauen loslösen, wenngleich er seine Mutter als Sinnbild der Weisheit und Tugenden mit der Kirche selbst verglichen hatte.² Es war auch Augustinus, der die Gottebenbildlichkeit der Frau, welche der des Mannes in nichts nachstehe, hervorhob, ohne aber konsekutiv die patriarchalische Gesellschaftsstruktur seiner Zeit, in der die Frau eine untergeordnete Rolle einnahm, infrage zu stellen.³ Diese Dichotomie spiegelt sich in seinen gesamten Schriften wider.⁴ Entgegen anderen christlichen Schriftstellern jener Zeit, wie z. B. Johannes Chrysostomus, stellt für Augustinus die Ehe etwas sittlich Gutes dar, obwohl die Enthaltsamkeit ein höherwertiges Gut sei.⁵ Die Ehe stellt er der Prostitution als Antithese gegenüber.⁶

Letztere verurteilt Augustinus als expliziten Verstoß gegen das ewige und göttliche Gesetz.⁷ Das Leben von Prostituierten (die er als „Huren“ bezeichnet) beschreibt er als zutiefst verabscheuungswürdig und schmutzig.⁸ Keineswegs hindert dies Augustinus daran, gerade im Sexhandel eine Lösung zwischen der Unzulänglichkeit des menschlichen Wesens in seinen biopsychischen Trieben und der strengen christlichen Sexualmoral zu suchen. Seinen Ausdruck findet dies in seiner Rechtslehre: Das Satzungsrecht (*lex humana*), welches dem göttlichen und natürlichen Recht untersteht (*lex divina et lex naturalis*), verstand er als Instrument, um gegen unkontrollierte Unzucht vorzugehen. Die unabdingbare „Notlösung“ dafür sah er in einer regulierten und zugleich institutionalisierten Prostitution, deren Legitimierung er im zweiten Buch von *De Ordine* gibt. Darin stellt Augustinus fest: „*Aufer meretrices de rebus humanis, turbaveris omnia libidinibus*“⁹ („Vertreibe die Huren aus den menschlichen Angelegenheiten, und du wirst alle Dinge mit Lust verderben“¹⁰), und er rechtfertigt damit die Institution der Prostitution, deren Verbannung zu ungehinderten Ausschweifungen führen

² Vgl. Hedwig Röckelein, Psychohistorie(n) zur Religions- und Kirchengeschichte, in: Kirchliche Zeitgeschichte 7 (1994), 11–25, hier 15.

³ Cornelius Petrus Mayer, „Die Frau und ihre Gottebenbildlichkeit bei Augustin“. Zur Veröffentlichung einer längst fälligen, umfassenden und gründlichen Studie über ein vielerörtertes Thema, in: Augustiniana 54/1–4 (2004), 359–378, hier 377.

⁴ Vgl. Kim Power, *Veiled Desire. Augustine's Writing on Women*, London 1995, 91; vgl. dazu auch: Antonio F. Rivas González, La Mariología en los Sermones de San Agustín, in: *RelCult* 39 (1993), 409–456.

⁵ Vgl. Konrad Hilpert, Augustinus und die kirchliche Sexualethik, in: Zeitschrift des Bundesverbandes der katholischen Religionslehrer an Gymnasien e. V. 28 (1985), 364–376, hier 367.

⁶ Vgl. Augustinus, *De bono coniugali* 8,8 (PL 40, 379).

⁷ Vgl. Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* 22, 61 (PL 42, 439): „*Quae tamen consulta illa aeterna lege iustitiae, quae naturalem ordinem perturbare vetat.*“

⁸ Vgl. Augustinus, *Contra Faustum Manichaeum* 22, 61 (PL 42, 439).

⁹ Augustinus, *De ordine* II, 4, 12 (PL 32, 1000). Ähnlich in: *De libero arbitrio*, I, 5, 13 (PL 32, 1228).

¹⁰ Es kann auch als: „Vertreibe die Dirnen aus den Städten, und du wirst alles durch Wollust durcheinanderbringen“ übersetzt werden.

würde (ohne aber dafür eine Begründung, geschweige denn einen Beweis zu liefern). Augustinus versteht die Prostitution als geringeres Übel gegenüber ehelicher Untreue, Unzucht und Vergewaltigungen, weshalb sie zu dulden sei.

Mögen nun einige Autoren diese Feststellung des Augustinus aus dem Kontext seiner Zeit, den Umständen, in denen er lebte und sogleich anderen Schriften, in denen er die Prostitution als sittenwidriges Verhalten streng verurteilt hat, zu erklären versuchen.¹¹ Dies ändert aber nichts an der Tatsache, dass es *expressis verbis* Augustinus war, der bis in die Neuzeit zur Legitimierung des institutionalisierten Sexhandels herangezogen wurde. Im weiteren Sinne diente seine Lehre sogar zur Rechtfertigung der Ausbeutung einer bestimmten Gruppe von Menschen, vorwiegend von Sklavinnen und armen Frauen, zugunsten einer anderen Gruppe¹², der ehrbaren Frauen, um diese vor sexuellen Übergriffen jener Männer, die ihre Libido nicht unter Kontrolle halten können, zu schützen.¹³

Dieser Grundgedanke wurde später von Thomas von Aquin übernommen und theologisch in der Lehre vom Gesetz, welches ein geringeres Übel zugunsten eines höherwertigen Guts zulässt, weiter ausgeführt.¹⁴ Auf dieser Basis sieht der hl. Thomas die Prostitution als Institution, die notgedrungen geduldet werden müsse (*aliqua mala*), um einige Menschen vor noch viel schwerwiegenderen Vergehen abzuhalten. Ohne die Prostitution, so stellt er fest, bliebe nämlich die Welt von Sodomie erfüllt.¹⁵ Damit liefert der Aquinate sogleich die sozialetische Rechtfertigung für die Institutionalisierung der Prostitution, die zum Erhalt der öffentlichen Moral und Ordnung dienen (ggf. beitragen) soll. Andernfalls drohe der Gesellschaft sei-

¹¹ So bspw. Wincenty Myszor, Handel żywym towarem. List 10 i 24 świętego Augustyna (ze zbioru J. Divjaka), in: Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 47/2 (2014), 235-255; Antoni Swoboda, Źródło i prawzory sakramentu małżeństwa w nauczaniu św. Augustyna, in: Vox Patrum 28/52 (2008), 1049-1064, hier 1054 oder Arnold Pawlina, Problem prostytucji w średniowiecznym Krakowie. Jana Falkenberg a Iudicium de aedificandis domis pro meretricibus, in: Folia Historica Cracoviensia 18 (2012), 75-85, hier 76. Eine andere Sichtweise zeigt: Heike Grieser, Was ist „πορνεία“? Frühchristliche Positionen zu sexuellen Beziehungen zwischen Freien und ihren Sklavinnen, in: Irmtraud Fischer/Daniela Feichtinger (Hg.), Sexualität und Sklaverei, Münster 2018, 83-106.

¹² Vgl. Andreas Eckert, Die Geschichte der Sklaverei. Von der Antike bis ins 21. Jahrhundert, München 2021, 128; vgl. dazu auch: Jennifer A. Glancy, The Sexual Use of Slaves. A response to Kyle Harper on Jewish and Christian Porneia, in: Journal of Biblical Literature 134 (2015), 215-229; Julia Winnebeck, Slaves and Slavery in the Late Antique and Early Medieval Penitentials, in: Vigiliae Christianae 75/2 (2021), 130-154.

¹³ Michael M. Hammer, Gemeine Dirnen und gute Fräulein. Frauenhäuser im spätmittelalterlichen Österreich, Berlin 2019, 28f.; unter dem Verweis auf: Augustinus, De ordine libri duo. Liber secundo, 4, 12 (PL 32).

¹⁴ Vgl. Thomas von Aquin, Sth II-II. q. 10, a. 11.

¹⁵ Vgl. Martina Bär, Prostitution als Anders-Ort der Theologie. Feministisch-befreiungstheologische Anmerkungen für eine Theologie der Zukunft, in: Limina – Grazer theologische Perspektiven 6/1 (2023), 215.

tens von Männern, die ihre Libido nicht zügeln können, größerer Schaden in Form von Untreue, Ehebruch und Vergewaltigung, als er durch die Prostitution selbst entstehe.¹⁶ Insoweit sieht der hl. Thomas die Prostitution als Institution, die *in extenso* zum Schutz der Ehe und der guten Sitten anderer Menschen dient.¹⁷

Wie es aber bereits Augustinus tat, verurteilt der Aquinate ausdrücklich die Prostituierten. Er vergleicht sie sogar mit einer Kloake (ggf. Abwasserkanal) unter einem Palast, ohne welche der Palast seine Sauberkeit (ggf. Reinheit) nicht erhalten könne.¹⁸ Im weiteren Sinne bedeutet das, dass – um des Sittenerhalts anderer willen – Prostituierte zur sexuellen Befriedigung für Männer geopfert werden können. Dieses Opfer ist ethisch zu dulden, während die Prostituierten selbst, aufgrund ihrer Tätigkeiten, sittlich angeprangert werden.¹⁹ In der Tat bedeutet dies aber nicht weniger als eine Legitimation für die institutionelle Instrumentalisierung der Prostituierten, denen als menschlichen Wesen nicht derselbe Würdeschutz zukommt wie anderen Menschen. Die Frage nach Autonomie, Freiwilligkeit, Zustimmung und der wirtschaftlichen oder persönlichen Zwangslage der Prostituierten, z. B. mit Blick auf den Sklaven- und Menschenhandel, wurde weder von Augustinus oder Thomas noch von einem anderen christlichen Gelehrten zum kontextuellen Betrachtungsgegenstand der Sexualmoral erhoben.²⁰

Dieser inhärente Dualismus zwischen Prostitution und Prostituierten, der im weiteren Sinne auch in eine dichotome Betrachtung der christlichen Anthropologie mündet, diene der Gesellschaft als willkommene Rechtfertigung für die Ausdehnung der Bordellwirtschaft im Hoch- und Spätmittelalter zum Zweck der sexuellen Ausbeutung von Menschen.

Eine Wende wurde erst Ende des 19. Jahrhunderts unter Leo XIII. im Kontext der abolitionistischen Bewegung der Sklaverei eingeleitet.²¹ Vom Brief *In plurimis maximisque* von 1888²², über die Enzyklika *Catholicae Ecclesiae*

¹⁶ Vgl. Pawlina, Problem prostytutki (wie Anm. 11), 80.

¹⁷ Vgl. Pawlina, Problem prostitutky (wie Anm. 11), 80.

¹⁸ Vgl. Thomas von Aquin, De Regimine Principum, IV, 14.

¹⁹ Vgl. Thomas von Aquin, De Regimine Principum, IV, 14; Opuscula XVI; David A. J. Richards, Commercial Sex and the Rights of the Person. A Moral Argument for the Decriminalization of Prostitution, in: University of Pennsylvania Law Review 127/5 (1979), 1195–1287, hier 1210f., 1236–1240, 1243f.

²⁰ Vgl. Michael M. Hammer, Prostitution in Urban Brothels in Late Medieval Austria, in: Trivent Publishing 2019, 70–81.

²¹ Vgl. William Mulligan, The Anti-slave Trade Campaign in Europe, 1884–1885, in: William Mulligan/Maurice Bric (Hg.), A Global History of Anti-Slavery Politics in the Nineteenth Century, New York – London 2013, 149–170, hier 153–166.

²² https://www.vatican.va/content/leo-xiii/la/letters/documents/hf_l-xiii_let_18880505_in-plurimis.html (abgerufen am 28.10.24).

von 1890²³ bis zu *Rerum Novarum* von 1891²⁴ widersprach der Papst einem natürlichen Zustand der Sklaverei (einschließlich der sog. „gerechten Sklaverei“) und verurteilte sie samt dem Sklavenhandel ausdrücklich.²⁵ Mit der Umsetzung der päpstlichen Leitlinien wurde Kardinal Charles Martial Lavigerie²⁶, Erzbischof von Karthago, beauftragt, der daraufhin praktische Kriterien zur Abschaffung der Sklaverei und zur Bekämpfung des Menschenhandels ausgearbeitet hat. Prostitution wurde darin explizit als Zustand der Sklaverei und der Menschenhandel zum Zweck der Prostitution (durch List, Täuschung, Entführung u. a.) als neue und stets wachsende Achse des internationalen Menschenhandels erkannt. Diese Erkenntnisse wurden anschließend in die Bestimmungen der Internationalen Konferenz von Brüssel gegen den Menschenhandel von 1890 aufgenommen (Übereinkommen über den Sklavenhandel und den Transport von Feuerwaffen, Munition und Alkohol nach Afrika, 2.7.1890 – 31.8.1891)²⁷ sowie in die ersten Abkommen des Völkerrechts zur Bekämpfung des Menschenhandels und explizit der Zwangsprostitution (als sklavenähnlichem Zustand) von Paris 1902, 1904 und 1910, von Genf 1921 und 1926 und von New York 1949.²⁸ Die Kernbestimmungen dieser Abkommen blieben bis heute unverändert.

Papst Leo XIII. unternahm die ersten Schritte hin zu einer Änderung der bestehenden christlichen Morallehre und Sozialethik hinsichtlich der Prostituierten. Wenngleich die Prostitution an sich weiterhin als sittenwidriges Verhalten verurteilt wurde, erkannte man die multiplen Zwangslagen und die Ausweglosigkeit, die Frauen in die Prostitution drängten, in der sie vorzugsweise von Männern wie Ware physisch, geistig, psychisch und wirtschaftlich sexuell ausgebeutet werden. Eine weitere Verurteilung der Prostituierten selbst konnte nicht länger hingenommen werden. Der tatsächliche Wandel kam aber erst nach dem Vaticanum II.

²³ https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_20111890_catholicae-ecclesiae.html (abgerufen am 28.10.24).

²⁴ https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html (abgerufen am 28.10.24).

²⁵ Vgl. John Francis Maxwell, *Slavery and the Catholic Church. The History of Catholic Teaching Concerning the Moral Legitimacy of the Institution of Slavery*, London 1975, 119f.

²⁶ Vgl. François Renault, *Le Cardinal Lavigerie, 1825–1892. L'Église, l'Afrique et la France*, Paris 1992, 554–580.

²⁷ Vgl. Felix Brahm, *Banning the sale of modern firearms in Africa. On the origins of the Brussels Conference Act of 1890*, in: *Journal of Modern European History* 19/4 (2021), 436–447, <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/16118944211051218>.

²⁸ Vgl. Karen M. Offen, *Debating the Woman Question in the French Third Republic, 1870–1920*, Cambridge – New York 2018, 243; vgl. auch: Jean Allain, *White Slave Traffic in International Law*, in: *Journal of Trafficking and Human Exploitation* 1/1 (2017), 2–23, hier 4.

2. Neue Wege in der Sexualmoral nach dem Vaticanum II

2.1. Sexualmoral nach dem Vaticanum II

Unter dem Einfluss von Augustinus und Thomas von Aquin wurde die Sexualität lange Zeit als Ausdruck der Unzulänglichkeit des menschlichen Wesens verstanden und der Keuschheit sowie dem Zölibat gegenübergestellt. Die Ehe nahm die Rolle eines *sui generis* formalisierten Auswegs für all diejenigen ein, welche die eigene Sexualität nicht sublimieren können. In der Tat wurde die Ehe zur institutionalisierten Form und zum eigentlichen Ort reduziert, an welchem unter Vorbehalt die eigene Sexualität legitim erlebt werden darf. Denn auch die Ehe wurde einer restriktiven Verbotsethik unterstellt, in der man von Seiten der katholischen Kirche die intimen Beziehungen zwischen den Ehepartnern auf solche zu reproduktiven Zwecken eingeschränkt haben wollte.

Erst das Zweite Vatikanische Konzil brachte eine Wende hin zu einem positiven Verständnis der menschlichen Sexualität und der Ehe. Anstelle der Unzulänglichkeit wurde auf die personale Gemeinschaft und die eheliche Liebe hingewiesen, die das Wesen der Institution der Ehe und alle Handlungen der Eheleute ausmachen soll (vgl. GS 48).

Nach dem Konzil wurden diese Bestimmungen von Paul VI. in der Enzyklika *Humanae Vitae* erläutert, in welcher der Papst auf die wesentlichen Merkmale der Ehe (vgl. HV 8f) und ihren höchst persönlichen Charakter hinwies (HV 11ff.). Papst Johannes Paul II. vertiefte diese Gedanken und führte eine positive Theologie der Ehe und der Leiblichkeit, darunter der menschlichen Sexualität, weiter aus (ChL 50f.; EV 99; FC 11, 21, 37). Sein Nachfolger stellte in *Deus caritas est* die neue Sicht auf den Eros – d. i. die menschliche Sexualität – vor, die nicht weiter abgelehnt und diffamiert werden sollte, da der Mensch eine Einheit von Leib und Seele darstellt. Beide sollen im Eros zum Ausdruck kommen. Benedikt XVI. stellte sich sogleich gegen jegliche Formen der Sexualität, welche die Einheit von Leib und Seele entstellen oder zunichte machen, darunter die „Verherrlichung des Eros“ selbst, die eine „Entwürdigung des menschlichen Leibes“ ist (DCE 4–7). Papst Franziskus greift in *Amoris laetitia* die Gedanken seiner beiden Vorgänger auf. Er stellt darin fest, dass die Sexualität ein Geschenk Gottes an seine Schöpfung ist, welches ihr auch Freude bereiten darf (AL 150). Die sexuellen Bedürfnisse der Eheleute dürfen weder Gegenstand der Verachtung sein noch infrage gestellt werden. Denn die Sexualität bildet eine Form der zwischenmenschlichen Sprache, „bei der der andere ernst genommen wird in seinem heiligen und unantastbaren Wert“ (AL 150f.). Dem fügt Franziskus hinzu, dass „[d]ie gesündeste Erotik zwar [...] mit dem Streben nach Vergnügen [verbunden ist], setzt aber die Ehrfurcht voraus, und kann deshalb die Triebe vermenschlichen“ (AL 151).

Auf diese Weise würdigt der Papst den Wert der erotischen Dimension der Liebe, die keineswegs als Übel oder Last verstanden werden darf, sondern zum Wohle der Familie zu dulden ist (vgl. AL 152). Denn die Leidenschaft nimmt einen sehr wichtigen Platz in der Ehe ein, sofern sie mit einer bedingungslosen Achtung und Liebe verbunden ist, die als gegenseitige Selbsthingabe verstanden wird und die Würde des anderen „verehrt“ (vgl. AL 148, 151f.). Insoweit zielt die Ehe in erster Linie auf die Einheit der Eheleute ab, damit sich ihre gegenseitige Liebe entwickelt und reift (vgl. AL 125, 157). Die Ehe sollte die Eheleute auch ganzheitlich umfassen und auf gegenseitiger Freundschaft gründen, die zugleich exklusiv, treu und offen für die Empfängnis bleibt (vgl. AL 156).

Wie ersichtlich, ging der vom Vaticanum II initiierte Wandel innerhalb der Sexualmoral von einer ursprünglich negativen Vorstellung der menschlichen Sexualität, verstanden als Folge des Sündenfalls und daraus folgend der Institution der Ehe als jenem Ort, an welchen intime Beziehungen geduldet werden können, zu einem positiven Verständnis über. Darin wird die Sexualität als von Gott gegebenes Geschenk verstanden, das die Einheit der Ehepartner stärken soll. Dieser Wandel mündete in eine Affirmation und schließlich in eine idealistische Bestimmung der Ehe und der intimen Beziehungen unter den Eheleuten, welche ihnen weiterhin vorbehalten bleiben.²⁹

2.2. Voraussetzungen einer erneuerten Sexualmoral und Beziehungsethik

Unter Berücksichtigung der lebendigen Lehrentwicklung einer positiven Betrachtung der menschlichen Sexualität und der neu gewonnenen Erkenntnisse aus den Human- und Naturwissenschaften wurden sogleich Bemühungen unternommen, um eine realitätsnähere Sexualmoral vorzustellen. Zum einen soll sie die ideal angesetzten Motive der Ehe rezipieren, ohne den Sitz im Leben des Individuums unberücksichtigt zu lassen und Sexualität unmöglich zu machen. Vielmehr soll die Sexualmoral an den Lebensumständen einer liberalen und aufgeklärten Gesellschaft ansetzen, d. h. die sozialen Veränderungen und differenzierten Lebens-, Partnerschafts- und Familienformen berücksichtigen,³⁰ um dadurch die hohen Ansprüche der christlichen Moral- und Sexuallehre in deren Praxistauglichkeit zu stärken. Dazu gehört auch die Achtung der individuellen Freiheitsrechte, die sich aus der unveräußerlichen Würde des Menschen ergeben: Freiwilligkeit, Autonomie und das Selbstbestimmungsrecht.³¹ Zum anderen muss eine Sexual-

²⁹ Kritisch dazu mit Blick auf die Gesellschaftsentwicklung: Konrad Hilpert, *Ehe, Partnerschaft, Sexualität. Von der Sexualmoral zur Beziehungsethik*, Darmstadt 2015, 21.

³⁰ Vgl. Karl Gabriel, *Gesellschaftlicher und kultureller Wandel von Familienformen*, in: Eberhard Schockenhoff (Hg.), *Liebe, Sexualität und Partnerschaft. Die Lebensformen der Intimität im Wandel der Zeit*, Freiburg/Br. – München 2019, 80–104, hier insb. 85, 99–101.

³¹ Vgl. Karl-Wilhelm Merks, *Theologische Fundamentelethik*, Freiburg/Br. u. a. 2020, 77f.

moral die menschliche Sexualität in ihrer psychosomatischen Komplexität ernst nehmen, da die Sexualität die Identität, das Selbstverständnis und sodann die Beziehung des Einzelnen zu anderen aufs Wesentlichste prägt.³²

Diesen Voraussetzungen soll eine erneuerte christliche Sexualmoral und Beziehungsethik Rechnung tragen. Sie stützt sich auf die Erkenntnis, dass eheliche wie nichteheliche Beziehungen sowohl von physischer wie psychischer Gewalt und Manipulation als auch gegenseitiger Wertschätzung, Respekt und Liebe, darunter Treue, Verantwortung und Dauer, geprägt sein können.³³ Diesen Erkenntnissen folgend stellte Martin Lintner vor kurzem Minimalbestimmungen für eine erneuerte Sexualmoral und Beziehungsethik vor. Zu diesen Minimalbestimmungen zählte er die Achtsamkeit für die Vulnerabilität, darunter das Schamgefühl der anderen Person, die sich in einer Beziehung leiblich und geistig entblößt, die Selbsthingabe, die Achtung der Menschenwürde und der Gottebenbildlichkeit (d. i. die Egalität der Geschlechter). All das muss verantwortlich gestaltet werden, und allem voran steht das Primat der Liebe.³⁴

Um diese Anforderungen umsetzbar zu machen, werden Grundhaltungen benötigt, die auf Demut, Freundschaft, Achtsamkeit, Wachsamkeit und Barmherzigkeit gründen, „in denen die menschliche Vulnerabilität nicht als Schwäche, sondern als in der Gottebenbildlichkeit gründende Empfänglichkeit für den anderen interpretiert wird, um ihn in seiner Würde anzuerkennen und zu achten.“³⁵ Lintner fasst zusammen:

„In der Anerkennung der sexuellen Selbstbestimmung, im Recht auf physische und psychische Integrität und in der Achtung des Nichtdiskriminierungsgebotes besteht der deontologische, also unbedingt geforderte sittliche Kern auch der kirchlichen Sexualmoral.“³⁶

Diese Minimalbestimmungen einer Beziehungsethik, die sogleich diverse Formen des Familienlebens und der sexuellen Interaktionen auch außerhalb einer sakramentalen Ehe berücksichtigen, bilden einen wichtigen Ansatz für eine erneuerte Sexualmoral. Letztere soll in Korrelation mit den Erkenntnissen der biopsychosozialen Komplexität des menschlichen Wesens gebracht und dadurch aktualisiert werden. Die hohen Anforderungen der traditionellen christlichen Sexualmoral, die in den biblischen Texten und im Lehramt fundiert sind, werden von der Beziehungsethik im Wesentlichen rezipiert, aber in einem neuen Licht interpretiert. Es ist dabei nicht zu übersehen, dass auch eine Beziehungsethik sehr hohe, idealisierte Ansprüche an die Parteien stellt. Deswegen sollten die Ansätze einer Beziehungs-

³² Vgl. Martin M. Lintner, *Christliche Beziehungsethik. Historische Entwicklungen. Biblische Grundlagen. Gegenwärtige Perspektiven*, Freiburg/Br. 2023, 435, 495.

³³ Vgl. Lintner, *Christliche Beziehungsethik* (wie Anm. 32), 436.

³⁴ Vgl. Lintner, *Christliche Beziehungsethik* (wie Anm. 32), 519–528.

³⁵ Lintner, *Christliche Beziehungsethik* (wie Anm. 32), 529.

³⁶ Lintner, *Christliche Beziehungsethik* (wie Anm. 32), 550.

ethik als wesentlicher, wenngleich zweiter Schritt hin zu einer sittlich verantwortbaren Sexualmoral von intimen Beziehungen verstanden werden.

Der erste Schritt muss derweil realitätsnah bestimmt werden und dort ansetzen, wo von einer Ethik der Beziehung noch nicht gesprochen werden kann. Dieser erste Schritt besteht in der bloßen intimen Begegnung mit dem anderen, zu deren ethischer Minimalvoraussetzung das Nichtschädigungsprinzip zu bestimmen ist. Zu seinen Voraussetzungen gehört die Anerkennung der biosomatischen Ebenbürtigkeit aller Menschen, aus der sich die Achtungspflicht gegenüber dem anderen ergibt, der in seinem Menschsein dem meinen in nichts nachsteht. Nachfolgend kann dies sowohl theologisch aus der Gottebenbildlichkeit heraus oder rechtlich unter Bezugnahme auf die unveräußerlichen Menschenrechte erklärt werden. Insofern jede und jeder gleich ist, steht keinem das prinzipielle Recht zu, sich über eine andere Person zu stellen, sie sich unterzuordnen, über sie frei zu verfügen und folglich sie zum Instrument der eigenen Vorstellungen und Ziele zu reduzieren. Das heißt, dass auch in der Sexualität jeder immer nur zum Ziel und nicht zum Mittel oder zur Ware eines anderen und der Umsetzung seiner egoistischen Ziele bestimmt werden darf. Um dem Nichtschädigungsprinzip Rechnung zu tragen, könnten sich folgende Fragen als dienlich erweisen: (1) Dient meine Handlung dem psychischen, physischen und geistigen Wohl des anderen und meiner selbst? (2) Welche Folgen zieht mein Handeln für die betroffene Person und für mich selbst nach sich (könnte es ggf. nach sich ziehen)? (3) Fördert und begünstigt meine Handlung die andere Person und mich selbst sittlich und physisch? Wachsen wir beide in unserem Menschsein? (4) Ist die Handlung notwendig, sinnvoll und förderlich – für mich und den anderen oder die andere? (5) Trägt meine Handlung zum Glück der anderen Person bei, d. h. macht meine Handlung die andere Person und mich selbst glücklich? (6) Hilfe und beglücke ich diese Person durch diese Handlung auf die bestmögliche Weise? (7) Wie werde ich diese Handlung in 10 und 20 Jahren bewerten? (8) Würde ich mir wünschen, dass jemand anderes gegenüber mir selbst, meiner Mutter oder meiner Tochter genauso oder ähnlich handelt?

Die hier zur Überlegung gebrachten Fragen erheben keinerlei Anspruch auf einen enumerativen, geschweige denn taxativen Katalog für ein Nichtschädigungsprinzip. Sie bilden allenfalls ein Instrument, welches bei der Frage über die ethische Verantwortbarkeit einer Handlung herangezogen werden kann, um sich selbst und der anderen Person keinen psychischen, physischen oder geistigen Schaden zuzufügen. Auf der Basis der Minimalanforderungen des Nichtschädigungsprinzips kann dann der nächste Schritt hin zu einer erneuerten Sexualmoral und Beziehungsethik getan werden.

2.3. Erneuerte Sexualmoral der Prostitution?

Der Wandel zu einem positiven Verständnis der menschlichen Sexualität und der Sexualmoral geht auch an der Prostitution nicht vorbei. Erkenntnisse über die multiplen Zwangslagen und Abhängigkeitsverhältnisse, darunter die pathogenen biografischen und psychosozialen Umstände, die Personen in die Prostitution treiben und ihre eigenverantwortliche Entscheidungsgewalt wesentlich beeinträchtigen, wirkten sich in einer verständnisvolleren Haltung gegenüber den Prostituierten aus. Sie werden nicht mehr als schuldige „Dirnen“, sondern eher als Opfer betrachtet. Johannes Paul II. erkannte, dass sich hinter dem Sexhandel ein organisiertes System der Gewalt verbirgt, in welchem es um die Gewinnerzeugung durch Instrumentalisierung – d. i. die Verobjektivierung der menschlichen Person und vor allem biologischer Frauen – geht, dem sich die Kirche entgegenzustellen hat.³⁷ Der Papst verwies auf die asymmetrischen Machtverhältnisse zwischen Freiern und Prostituierten, in denen Letztere vornehmlich zu Opfern der männlichen Begierde werden.³⁸ Über Jahrhunderte hinweg wurden sie auf diese Weise für die Sünden anderer verantwortlich gemacht und sozial ausgegrenzt, ohne dass ihnen eine reale Hilfe in Aussicht gestellt wurde.³⁹ Der Papst sah sich in der Verantwortung, ein Ende dieses Gewaltsystems zu fordern und Betroffenen Hilfe zu gewährleisten.

Diese Neuausrichtung änderte nichts am kirchlichen Sittenurteil gegenüber dem Phänomen der Prostitution selbst. Weiterhin wird sie als ernsthafter Verstoß gegen die Würde des Menschen und als „Geißel der Gesellschaft“ verstanden (KKK 2355). Auch eine vermeintlich freiwillige Prostitution, die inhärent mit der Reduzierung des Menschen zum Lustobjekt verbunden ist, wird einer restriktiven Verbotsethik unterzogen und verurteilt. Zugleich erkannte Johannes Paul II., dass diverse Zwangslagen oder Situationen der Ausweglosigkeit, darunter gesellschaftlicher Druck, ein negatives Urteil gegenüber Prostituierten mildern sollten (KKK 2355).

Die Neubetrachtung der Sexualmoral aus der Perspektive einer Beziehungsethik, welche sich auf die Humanwissenschaften, darunter die unveräußerlichen Menschenrechte, stützt, brachte sogleich die Erkenntnis, dass eine freiwillige Entscheidung des Individuums zur Prostitution nicht prinzipiell infrage gestellt werden kann, sondern gerade Ausdruck der Achtung der Menschenwürde des Einzelnen und seines Selbstbestimmungsrechts ist.

„Die Kirche hat im Sinne dieser Zusammenhänge kein Recht, in diese Tiefe des Gewissens durch moralischen Druck oder kirchenrechtliche Einschränkung einzugreifen, es sei denn es geht um den Schutz vor schlimmen Verletzungen menschlicher Würde und des christlichen Verständnisses Gottes und seiner Weisung! Wie

³⁷ Vgl. Johannes Paul II., *Mulieris Dignitatem*, 14.

³⁸ Vgl. Johannes Paul II., *Mulieris Dignitatem*, 14.

³⁹ Vgl. Johannes Paul II., *A ciascuna di voi*, 5.

die Freiheit religiöser Überzeugung betrifft auch die Gestaltung sexueller Praxis die Freiheit des Lebens nach dem Gewissen.“⁴⁰

Ein positives Verständnis menschlicher Sexualität und intimer Beziehungen, das unter den angesprochenen Voraussetzungen einer Beziehungsethik entsteht, brachte viele Gläubige zu der Überzeugung, dass eine staatlich regulierte Prostitution mit den Anforderungen der Achtung der Freiwilligkeit und des eigenverantworteten Selbstbestimmungsrechts des Individuums ethisch zu vereinbaren sei. Nicht zuletzt gründet diese Annahme auf der Überzeugung, dass ein Gesetz aus sich heraus – *ipso facto* – die autonome Entscheidungsgewalt des Individuums gewährleisten und genügend Schutz vor Ausbeutung und Zwang bieten könne. Nach über zwanzig Jahren einer solchen Prostitutionsgesetzgebung (ProstG und ProstSchG) in Deutschland wurde jedoch deutlich, dass sie ein willkommenes Einfallstor für Menschenhändler darstellt, deren Tätigkeit nun unter dem Deckmantel der Legalität ohne wirksame Kontrolle erfolgen kann. Insofern besteht ein Konsens unter vielen politisch Verantwortlichen, dass die vorhandenen Missstände für Prostituierte zu deren zukünftigem Schutz bekämpft werden müssen.

Ein Ansatz, der sowohl der Autonomie als auch dem Selbstbestimmungsrecht des Individuums Rechnung trägt und damit mit der Sozialethik und Morallehre zu vereinbaren ist, gründet im sog. Nordischen Modell.

3. Das Nordische Modell

Das Nordische Modell (im Folgenden: NM) bildet einen rechtsethischen Ansatz zum Umgang mit der Prostitution, der die autonome und selbstbestimmte Entscheidung einer Person, in die Prostitution einzusteigen, zwar respektiert (d. h. arbiträr nicht verbietet), aber jede Wahrnehmung und jede Organisation der Prostitution durch Drittpersonen unter Strafe stellt. Begründet wird dies mit den empiriebasierten Erkenntnissen, nach welcher Sexhandel inhärent mit Menschenrechtsverletzungen verbunden ist, da er ohne Menschenhandel zum Zweck der sexuellen Ausbeutung, Zwang und Gewalt nicht auskommen kann, insofern er weder die erhofften Umsätze erreicht noch genügend inländische Frauen zur Verfügung stehen würden, um die (auch künstlich erzeugte)⁴¹ Marktnachfrage zu stillen.⁴²

⁴⁰ Josef Römelt, Freude an der Intimität der Liebe. Eine Deutung der Entwicklung heutiger katholischer Theologie und der Theologie des Lehramtes in der Sexualethik, in: Review of Ecumenical Studies Sibiu 8 (2016), 358–371, hier 362 (online unter: <https://intapi.sciendo.com/pdf/10.1515/ress-2016-0026> [abgerufen am 14.1.25]).

⁴¹ Etwa durch intensive Werbekampagnen und Marketing mit sexualisierenden Inhalten, Dokumentarfilme auf YouTube, allgemeine Sexualisierung des Gesellschaftslebens u. dgl.; vgl. bspw.: <https://www.emma.de/artikel/prostituierte-oder-big-mac-egal-334167>; <https://www.fluter.de/ich-bin-ein-geschaeftsmann>; https://ajs.nrw/wp-content/uploads/2016/11/Präsentation-Fachtagung-151116_Werbung-f-Prostitution.pdf (alle abgerufen am 4.10.24).

Im Nordischen Modell wird in der Prostitution ein asymmetrisches Machtverhältnis zwischen Anbieterinnen (in der Regel Frauen) und Wahrnehmenden (fast ausschließlich Männer) identifiziert, das die Konsolidierung und Förderung patriarchaler Gesellschaftsvorstellungen unterstützt und immanent mit der Gleichstellung der Geschlechter eines liberal-demokratischen Staates unvereinbar ist.⁴³ Zwar widerspricht das NM der Annahme einer potenziell freiwilligen Prostitution, die auf der Basis einer eigenverantworteten Entscheidung der Betroffenen und ohne Fremdeinwirkung getroffen wurde, nicht prinzipiell. Den empiriegestützten Erkenntnissen von Wissenschaft und Strafverfolgungsbehörden zufolge stellt dies jedoch eine Randerscheinung dar.⁴⁴ Denn die Mehrheit der Personen, die sich für den Verkauf sexueller Handlungen entscheidet (insofern sie nicht dazu verführt, mit List getäuscht oder durch Gewalt oder Drohungen gezwungen wurde, was auch nachfolgend geschehen kann), tut dies aus einer persönlichen oder finanziellen Zwangslage heraus, was weder Freiwilligkeit noch sexuelle Selbstbestimmung impliziert. Allenfalls handelt es sich um ein vordergründiges Einverständnis⁴⁵ der Prostituierten, ihren Körper für die sexuelle Nutzung einer Drittperson hinzugeben (und grundsätzlich ohne Garantie der sexuellen Befriedigung der Drittperson).⁴⁶ Auf der Seite der Prostituierten wird jedoch die Selbstbestimmung im Akt der sexuellen Interaktion und ein Recht auf Autonomie bereits durch den Kaufakt ausgeschlossen bzw. fundamental eingeschränkt.⁴⁷ Diese einseitige, personale Aufgabe der Autonomie im Sex lehnt das NM ab, genauso wie dies die Sexualmoral der christlichen Ethik tut.

Insofern der Gesetzgeber die unveräußerliche Würde eines jeden Menschen zu gewährleisten hat, sollte er aktiv der Verobjektivierung und in diesem Sinne der Dehumanisierung durch Drittpersonen vorbeugen, welche Prostitution als Handelssystem, d. i. das Anbieten des menschlichen

⁴² Vgl. Seo-Young Cho, A. Dreher, E. Neumayer, Does Legalized Prostitution Increase Human Trafficking? in: *World Development* 41/1 (2013), 67–82, hier 67.

⁴³ <https://www.solwodi.de/seite/654980/nordisches-modell-bzw.-gleichstellungsmodell.html> (abgerufen am 3.10.24).

⁴⁴ Vgl. Hilary L. Surratt/James A. Inciardi/Steven P. Kutz/Marion C. Kiley, Sex work and drug use in a subculture of violence, in: *Crime and Delinquency* 50/1 (2004), 43–59, hier 43f.; vgl. auch Jakob Drobnik, Folgewirkungen der Prostitutionsgesetzgebung in Deutschland, in: Elke Mack/Ulrich Rommelfanger, *Sexkauf – eine rechtliche und rechtsethische Untersuchung der Prostitution*, Baden-Baden 2023, 122–145.

⁴⁵ Vgl. Dana-Sophia Valentiner, *Das Grundrecht auf sexuelle Selbstbestimmung. Zugleich eine gewährleistungsdogmatische Rekonstruktion des Rechts auf die freie Entfaltung der Persönlichkeit*, Baden-Baden 2021, 172.

⁴⁶ Vgl. Huschke Mau, Der Staat als Zuhälter, *Kontext: Wochenzeitung*, 26.2.2020, online unter: <https://www.kontextwochenzeitung.de/debatte/465/der-staat-als-zuhaelter-6533.html> (abgerufen am 4.10.24).

⁴⁷ Vgl. Mack/Rommelfanger, *Sexkauf* (wie Anm. 44), 233ff.

Körpers gegen Entgelt, unweigerlich nach sich zieht.⁴⁸ Denn sofern jemand auf Basis eines zivilrechtlichen Vertrags das Recht über den Körper einer anderen Person zu seinen eigenen sexuellen Zwecken erwirbt, stellt dies eine tatsächliche, wenn auch nur temporäre Reduktion des Menschen auf seine Physis dar. Während des sexuellen Aktes reduziert dies die einzelne Prostituierte zum Objekt der sexuellen Befriedigung eines anderen.⁴⁹

Im Lichte dessen steht das NM für eine Stärkung der Rechtsposition der Prostituierten gegenüber all jenen, die sich ihrer selbst, d. h. ihres Körpers, bedienen oder aus ihrer Prostitution diversen Nutzen ziehen wollen (d. h. ein persönliches oder wirtschaftliches Interesse an der Vermarktung des Körpers einer anderen Person haben).⁵⁰ Das NM gründet auf der Annahme der unveräußerlichen und objektiv bestehenden Subjektivität eines jeden Menschen, der zwar selbstbestimmt seinen Körper zum Objekt für einen anderen frei zur Verfügung stellen kann. Dies bedeutet allerdings noch lange kein rechtsverbindliches oder gar zu rechtfertigendes Zugeständnis an eine Drittperson, sich des Körpers eines anderen Menschen wie eines Objekts bedienen zu dürfen.⁵¹ Wäre dem nämlich so, dann könnte nicht nur jeder Mensch nach Belieben der Prärogative eines Subjektseienden jederzeit beraubt, d. h. wider die kantische Subjektformel zum Gegenstand und nicht zum Ziel einer jeden Handlung gemacht werden.⁵² Solch ein Sachverhalt würde auch dem widersprechen, dass der Mensch neben seiner Physis ein psychisches und geistiges Wesen ist. Die Tatsache, dass Prostituierte in aller Regel durch sich wiederholenden einseitigen Sex gedemütigt, erniedrigt, instrumentalisiert und verobjektiviert werden, bestätigt sich medizinisch und psychisch durch die multiplen Schäden (z. B. posttraumatische Belastungsstörungen; sexuell übertragbare Krankheiten, Unterleibsschäden, chronische Inkontinenzen etc.), die Prostituierte infolge ihrer Tätigkeit mehrheitlich davontragen.⁵³

⁴⁸ Melissa Farley/Inge Kleine/Kerstin Neuhaus/Yoanna McDowell/Silas Schulz/Saskia Nitschmann, Men who pay for sex in Germany and what they teach us about the failure of legal prostitution. A 6-country report on the sex trade from the perspective of the socially invisible 'freiers', Berlin 2022, online unter: <https://prostitutionresearch.com/wp-content/uploads/2022/11/Sex-buyersEnglish-11-8-2022pdf.pdf> (abgerufen am 3.10.24).

⁴⁹ Gunilla Ekberg, The Swedish Law That Prohibits the Purchase of a Sexual Service. Best Practices for Prevention of Prostitution and Trafficking in Human Beings, in: *Violence against Women* 10 (10/2004), 1187–1218.

⁵⁰ Huschke Mau, *Entmenslicht. Warum wir Prostitution abschaffen müssen*, Hamburg 2022, 363–378.

⁵¹ Vgl. BVerwGE 64, 274 (279 f).

⁵² Vgl. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Gesammelte Schriften, hg. v. Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900f., AA04, 4:428f.

⁵³ Vgl. Wolfgang Heide, Stellungnahme zur öffentlichen Anhörung zur „Regulierung des Prostitutionsgewerbes“ im Ausschuss für Familie, Senioren, Frauen und Gesundheit im Deutschen Bundestag am 06. Juni 2016; <https://www.bundestag.de/resource/blob/42>

Unter Berücksichtigung dessen verfolgt das NM einen primären und aktiven Rechtsschutz, um die Verletzung der Rechtsgüter der Prostituierten möglichst gering zu halten. Um dies zu gewährleisten, wird der Sexkauf und eine institutionelle Reduzierung des menschlichen Körpers auf eine Handelsware pönalisiert, indem der Käufer und alle in die Prostitution einer anderen Person involvierten Parteien (d. h. Zuhälter, Kuppler, Händler, Geschäftsleute u. a.) unter Strafandrohung gestellt werden.⁵⁴ Zugleich erfolgt eine Entkriminalisierung der Prostituierten, da der Sexverkauf keiner Strafe unterzogen wird. Dadurch wird sowohl die Subjektivität der Prostituierten und zugleich ihr Selbstbestimmungsrecht und ihre Freiheit *de jure* bewahrt.⁵⁵ Denn sie behält das Individualrecht, ihren Körper zum Kauf anzubieten und sich selbst zum Objekt sexueller Handlungen reduzieren zu lassen. Es wird allerdings keinem anderen das Recht zugesprochen, diese Reduzierung zu seinen eigenen Gunsten zu akzeptieren und auszunutzen. Dadurch wird strafrechtlich klar zwischen Tätern und potenziellen Opfern unterschieden.

Neben diesen Grundpfeilern werden Ausstiegsmöglichkeiten für Prostituierte geschaffen, was eine logische Konsequenz der vorangegangenen Grundsätze ist. Armut, Not oder eine finanzielle Zwangslage sollten nämlich keinen Anlass dafür bieten, um einer Drittperson das Recht zu geben, über den eigenen Körper und die eigene Sexualität asymmetrisch verfügen zu können (oder notgedrungen ein Einverständnis hierfür zu erteilen). Und die Elimination der persönlichen oder wirtschaftlichen Zwangs- und/oder anderen Notlage stärkt das Selbstbestimmungsrecht der Person,⁵⁶ die sich unter Umständen weiterhin für die Prostitution entscheidet, obwohl sie in derselben weder frei noch selbstbestimmt über ihre Sexualität verfügt.

Den letzten Pfeiler des NM bilden Aufklärungs- und Präventionsmaßnahmen. Zum einen sollen sie gefährdete Personen auf die physischen und psychischen Folgewirkungen der Prostitution hinweisen, also welche Schäd-

5132/8d5f5d287762d764f17a9c1996b36b0e/18-13-76e_wolfgang-heide-data.pdf; Lutz-Ulrich Besser, Stellungnahme zur Anhörung zum Entwurf eines Gesetzes zur Regelung des Prostitutionsgewerbes sowie zum Schutz von in der Prostitution tätigen Personen, https://www.bundestag.de/resource/blob/426320/ad82c497106262db3c6d5ae0b2c15a5/18-13-76k_lutz-ulrich-besser-data.pdf. Vgl. auch Ingeborg Kraus, Was Prostituierte der Therapeuten erzählen, 1.1.2014, online unter: <https://www.emma.de/artikel/was-prostituierte-der-therapeuten-erzaehlen-317789>; <https://www.die-tagespost.de/politik/psychotherapeuten-geborg-kraus-unser-beruf-wird-missbraucht-art-250957>; <https://www.trauma-and-prostitution.eu> (alle abgerufen am 4.10.24).

⁵⁴ Vgl. Donna M. Hughes, The Natasha Trade. The Transnational Shadow Market of Trafficking in Women, in: *Journal of International Affairs* 53/2 (2000), 625–651, hier 650f.; Carole Pateman, *The Sexual Contract*, Cambridge 1988, 121.

⁵⁵ Vgl. Julia Bosch, Freierstrafbarkeit – Quo vadis?, in: *Kriminalpolitische Zeitschrift* 5 (2021), 299–302.

⁵⁶ Vgl. <https://www.bündnis-nordischesmodell.de/dasnordischesmodell> (abgerufen am 4.10.24).

den sie davontragen können. Dazu gehören eine stark reduzierte Lebenserwartung (erhöhte Sterberaten)⁵⁷ und diverse physische und psychische Krankheiten.⁵⁸ Zum anderen sind es Gewalterfahrungen, denen Prostituierte seitens der Käufer, Zuhälter und anderer Hintermänner stets ausgesetzt sind.⁵⁹ Aufklärungskampagnen sind aber auch auf die Gesellschaft und potenzielle Kunden ausgerichtet, um ihnen das hinter der Prostitution stehende Gewaltsystem näherzubringen und einen Wandel des gesellschaftlichen Bewusstseins herbeizuführen, um dadurch die Nachfrage zu reduzieren.⁶⁰

4. Fazit

Die christliche Sexuallehre hat einen langwierigen Prozess des Wandels vollzogen, der von einem prinzipiell negativen hin zu einem positiven Verständnis von menschlicher Sexualität und intimen Beziehungen reicht. Die restriktive Verbotsethik sexueller Interaktionen verändert sich langsam zu einer Beziehungsethik, die einen wichtigen Beitrag zu einer erneuerten Sexualmoral bildet. Sie bezieht neue Familienformen mit ein und sucht der Wirklichkeit einer liberalen und aufgeklärteren Gesellschaft Rechnung zu tragen, ohne aber die hohen Anforderungen der christlichen Morallehre aufzugeben. Deswegen können ihre Voraussetzungen zum Teil idealistisch erscheinen. Dennoch sind sie als ein unverzichtbarer zweiter Schritt in einer

⁵⁷ Vgl. Brian Willis/Emily Perttu/Meghan Fitzgerald/Heather Thompson/Swarna Weerasinghe/Wendy Macias-Konstantopoulos, Causes of mortality among female sex workers: Results of a multi-country study, in: *The Lancet* 52 (2022), 1–11, online unter: [https://www.thelancet.com/action/showPdf?pii=S2589-5370\(2022\)2900388-1](https://www.thelancet.com/action/showPdf?pii=S2589-5370(2022)2900388-1) (abgerufen am 14.1.25); John J. Potterat/Devon D. Brewer/Stephen Q. Muth/Richard B. Rothenberg/Donald E. Woodhouse/John B. Muth/Heather K. Stites/Stuart Brody, Mortality in a long-term open cohort of prostitute women, in: *American Journal of Epidemiology* 159/8 (2004), 778–785; Brenda L. Nguyen/Katherine A. Fowler/Carter J. Betz/Kara Tsukerman/Sharon G. Smith, Sex work-related homicides. Insights from the National Violent Death Reporting System, 2012–2020, in: *Journal of Forensic Science* 69/2 (2024), 529–541.

⁵⁸ Vgl. Teela Sanders/Lucy Platt, Is sex work still the most dangerous profession? The data suggests so, *lshtm* 16.8.2017, online unter: <https://www.lshtm.ac.uk/newsevents/expert-opinion/sex-work-still-most-dangerous-profession-data-suggests-so> (abgerufen am 4.10.24).

⁵⁹ Vgl. Bericht – A9-0240/2023 des Europäischen Parlaments über die Regulierung der Prostitution in der EU: ihre grenzübergreifenden Auswirkungen und ihr Einfluss auf die Gleichstellung und die Frauenrechte, 30.8.2023 – (2022/2139(INI)), online unter: https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/A-9-2023-0240_DE.html; https://pcar.org/sites/default/files/pages-pdf/the_intersection_between_prostitution_and_sexual_violence.pdf; UN-Generalversammlung A/HRC/56/48, Prostitution und Gewalt gegen Frauen und Mädchen. Bericht der Sonderberichterstatterin zu Gewalt gegen Frauen und Mädchen, ihre Ursachen und Folgen, Reem Alsalem, 12.6.–18.7.24, online unter: <https://www.ohchr.org/sites/default/files/documents/hrbodies/hrcouncil/sessions-regular/session56/A-HRC-56-48-Unofficial-German-Translation.pdf> (alle abgerufen am 4.10.24).

⁶⁰ Vgl. <https://www.solwodi.de/seite/654980/nordisches-modell-bzw.-gleichstellungsmodell.html> (abgerufen am 4.10.24).

erneuerten christlichen Sexualmoral zu verstehen, der zeitgemäß erscheint. Der erste Schritt in dieser Sexualmoral sollte jedoch realitätsnäher sein, noch bevor überhaupt von einer Ethik in der Beziehung gesprochen wird. Dazu gehört die Betrachtung der intimen Begegnung mit dem anderen, deren Grundlage das Nichtschädigungsprinzip bildet, welches sich auf alle Beziehungen, ganz gleich welcher Art, erstreckt. Das Nichtschädigungsprinzip ist folglich auf der Ebene der Menschenrechte und menschlicher Würde anzusetzen, es besagt jedoch noch nicht, dass eine intime Beziehung den hohen Kriterien einer christlichen Beziehungsethik entsprechen würde.

Diese Differenzierung in erste und zweite Ebene moraltheologischer Betrachtung wirkt sich auch auf die Betrachtung der Prostitution aus. Eine Verurteilungsethik der Prostituierten unter einer gleichzeitigen Duldungs-, ja sogar Rechtfertigungsethik der Prostitution selbst, wie dies noch im Mittelalter geschah, konnte nach dem Vaticanum II nicht länger hingenommen werden. An einer sittlichen Ablehnung der Prostitution wurde zwar weiter festgehalten, den Prostituierten aber sollte mit einem tieferen Verständnis gegenüber den multiplen Zwangs- und Abhängigkeitslagen, welche sie in die Prostitution gebracht haben, menschlich begegnet werden. Ein positives Verständnis der menschlichen Sexualität und die Solidarität mit den Prostituierten bringt derweil viele Christen, insbesondere bei den Sozialverbänden und in der sozialen Arbeit, zu einer prinzipiellen Akzeptanz der institutionalisierten Prostitution, weil sie ein Zurück zu einem generellen Verbot der Prostitution für nicht mehr zeitgemäß erachten. Das deutsche ProstG und ProstSchG wurde von der vermeintlichen Erkenntnis getragen, dass ein Wandel innerhalb der gesellschaftlichen Moralvorstellung hinsichtlich der Wahrnehmung der Prostitution stattgefunden habe, so dass Letztere mehrheitlich nicht weiter als sittenwidriges Verhalten angesehen würde. Es wurde aber nicht weiter erörtert, wie sich diese regulierte Legalität der Prostitution auf die Menschen in der Prostitution, den Sexhandel und die Gesellschaft auswirkt (d. i. eine Explosion der Nachfrage, Mechanismen, die Personen, vor allem junge Frauen, in die Prostitution drängen, und die mehrheitliche Meinung, dass Sex legal käuflich ist). Es wurde auch nicht antizipiert, wie sich dadurch die Lebensumstände der Prostituierten verändern, die weiterhin unter multiplen Formen der Ausbeutung und Gewalt leiden. Hieran hat sich trotz diverser staatlicher Schutzmaßnahmen und Prostituiertenschutzgesetze bis heute weltweit nichts geändert.

Die allgemeine Vorstellung vom sauberen Sexhandel und der „freien“ Sexdienstleisterin trägt in keiner Weise dem dahinterstehenden System des Sexhandels Rechnung.⁶¹ Vor der Öffentlichkeit bleiben die multiplen

⁶¹ Eine gegensätzliche Position wird von Nicola Döring und M. Rohangis Mohseni vertreten: Nicola Döring/M. Rohangis Mohseni, Welches Modell der Prostitutionsregulierung präferiert die Bevölkerung in Deutschland? Ergebnisse einer bundesweiten Online-Befragung, in: Neue Kriminalpolitik 36/2 (2024), 147–170.

Abhängigkeits- und Ausbeutungsverhältnisse verborgen, d. h. die Prostituierten befinden sich mehrheitlich im Dunkelfeld und kommen nur vereinzelt ans Tageslicht, wie bspw. während des sog. Stuttgarter Paradise-Prozesses.⁶² Währenddessen wird weiterhin das Bild von einem „willigen“ und „aufgeklärten“ jungen Mädchen verbreitet, welches seine Sexualität entdeckt, ebenso wie das Bild von einem „seriösen“ Bordellbetreiber. Das reale System des Sexkaufes hat nach repräsentativen Erfahrungen von Experten mit solchen Bildern nichts zu tun. In der Prostitution geht es nicht um die Sexualität oder das Wohl der Prostituierten (oder gar ihre Persönlichkeit), sondern um Gewinnsteigerung der Zuhälter, Menschenhändler, Bordellbetreiber und anderer Hintermänner, zu welcher die Sexualität der Prostituierten (d. h. ihr Körper) wie eine Ware benutzt werden. Diese Ware dient dem Käufer, aber nicht der Verkäuferin, weil sie die körperliche und psychische Ausbeutung ihrer selbst in aller Regel nicht kompensieren kann. Insoweit wird die Prostituierte zum Objekt der Begierde und der Sexualpraktiken anderer, die teilweise völlig entwürdigend sind, reduziert.

Die deutschen Prostitutionsregelungen bilden einen normativen und folglich legalen Rahmen für solche Verobjektivierung der sich prostituierenden Personen, ohne der Subjektivität der menschlichen Person primären Schutz zu gewährleisten. Unter der fälschlichen Annahme, nach welcher der Prostitution als Gesellschaftsphänomen auch ein Rechtsrahmen geschaffen werden müsse, wurden die Betroffenen tatsächlich des Rechtszugangs zu ihrer Opfereigenschaft und Vulnerabilität beraubt. Letztere wurden den Tätern überlassen, die zu normalen Gewerbebetreibern aufgestiegen sind, ohne dass sich das System des Sexhandels und der Ausbeutung zu sexuellen Zwecken geändert hätte. Die Argumentationslinie einer vermeintlich freiwilligen Prostitution wird zumindest fahrlässig dazu benutzt, um die systemische und multiple Gewalt an und die Vergewaltigung von Frauen und Mädchen in der Prostitution zu verwischen. Denn nur die wenigsten gehen der Prostitution freiwillig nach, während die Mehrheit sich in einer multiplen persönlichen oder wirtschaftlichen Zwangslage befindet bzw. Opfer von Menschenhandel und sexueller Ausbeutung geworden ist. Daher äußern auch 90 % der Frauen in der Prostitution den Wunsch, auszusteigen, sofern sie das nur könnten.⁶³ Schon allein aufgrund empirisch fundierter Daten, welche die Wirklichkeit des Sexhandels entlarven, ist die Prostitutionsgesetzgebung ethisch und verfassungsrechtlich nicht verantwortbar und abzulehnen, da sie weder die Freiwilligkeit der Prostituierten noch ihren Schutz gewährleisten kann.

⁶² Vgl. https://landgericht-stuttgart.justiz-bw.de/pb/Lde/Startseite/Aktuelles/Urteil+im+Paradise-Prozess_/?LISTPAGE=1195716 (abgerufen am 5.10.24).

⁶³ Vgl. <https://www.irissexaminer.com/news/arid-30978567.html> (abgerufen am 5.10.24).

Wissenschaftlichen Erkenntnissen zufolge sind die Menschen in der Prostitution fast alle von Gewalt, Ausbeutung, Drohungen, Erpressung, Angst und Armut betroffen. Mindestens 68 % von ihnen leiden an posttraumatischen Belastungsstörungen als unmittelbare Folge der multiplen prostitutiven Tätigkeiten, welche sie über sich ergehen lassen mussten und welche nur mit den Belastungen von Kriegsveteranen oder Folteropfern zu vergleichen sind.⁶⁴ Nach einer Studie des BMFSFJ erlebten 92 % der Prostituierten sexuelle Belästigung, 87 % körperliche, 82 % psychische und mindestens 59 % sexuelle Gewalt.⁶⁵ 60–75 % der Prostituierten sind nach eigenen Angaben einmal oder mehrere Male vergewaltigt worden.⁶⁶ Wie kann ein solches System in einem Rechtsstaat, der sich die Würde des Menschen zum obersten Verfassungsprinzip gegeben hat, als legal gelten, obwohl Menschen, insbesondere Frauen, systematisch zu Opfern sexueller Gewalt Dritter werden? Das NM ist nicht prohibitiv, da es Menschen respektiert, die meinen, sie müssten sich dennoch prostituieren. Allerdings schafft es einen angemessenen Rahmen für den aktiven Rechtsgüterschutz der Betroffenen, um die Ausbeutung einzudämmen. Es bietet keine legale Plattform für die sexuelle Ausbeutung und Verobjektivierung der menschlichen Person, d. h. ihrer Reduzierung zur Sexware und der Bereicherung durch Drittpersonen, was das derzeitige regulatorische Modell *per se* tut. Unter Berücksichtigung all dieser Aspekte kann es keinen anderen gesetzlich und ethisch vertretbaren Weg geben als den, der den Voraussetzungen des Nordischen Modells entspricht.

⁶⁴ Vgl. Melissa Farley, Prostitution and the Invisibility of Harm, in: *Woman & Therapy* 26/3–4 (2003), 247–280; Melissa Farley/Isin Baral/Merab Kiremire/Ufuk Sezgin, Prostitution in five countries. Violence and posttraumatic stress disorder, in: *Feminism and Psychology* 8/4 (1998), 405–426.

⁶⁵ Vgl. <https://www.bmfsfj.de/resource/blob/84328/3bc38377b11cf9ebb2dcac9a8dc37b67/langfassung-studie-frauen-teil-eins-data.pdf> (abgerufen am 5.10.24).

⁶⁶ Vgl. Melissa Farley, „Bad for the Body, Bad for the Heart.“ Prostitution Harms Women Even if Legalized or Decriminalized, in: *Violence Against Women*, 10/10 (2004), 1087–1125, hier 1094f.

CHRISTOPH RAEDEL

Transidentitäten und Transzendenz

Der Auftrag der Kirche im Spannungsfeld von Kreuz und Queer

Die Kirche hat einen Auftrag auch an Menschen mit Trans-Identität. Für eine Pastoral in kirchlicher Verantwortung bedarf es dabei der theologischen Reflexion auf eine Ethik, die das Außerordentliche von der Ordnung zu unterscheiden weiß, Menschen die Nähe des leidenden Christus bezeugt und von der Hoffnung auf Erlösung des Leibes spricht.

Prof. Dr. Christoph Raedel, geb. 1971 in der DDR, studierte ev. Theologie in Rostock, Halle (Saale) und Cambridge (UK). Er lehrte von 2011 bis 2014 als Professor für Ökumenische Theologie an der Internationalen CVJM-Hochschule Kassel. Seit 2014 ist er Professor für Systematische Theologie an der Freien Theologischen Hochschule Gießen (FTH) und leitet das dortige Ethikinstitut; Veröffentlichungen: (Hg.), *Das Leben der Geschlechter. Zwischen Gottesgabe und menschlicher Gestaltung*, Münster 2017; *Gender. Von Gender-Mainstreaming zur Akzeptanz sexueller Vielfalt*, 4., überarb. Aufl. Gießen 2023; *Evangelisch bleiben. Verantwortlich leben in einer zerklüfteten Welt*, Leipzig 2025.

Eine Kirche, die für die Menschen da sein möchte, wird auch für Minderheiten da sein. Dieser Anspruch ist in neuerer Zeit auch mit dem Abgelten von Schuld verbunden, weil Institutionen und Verantwortungsträger in der Vergangenheit Menschengruppen übersehen oder in ihren Anliegen nicht ernst genommen haben. Eine Gruppe von Menschen ist seit einigen Jahren in den Fokus der Aufmerksamkeit auch von Kirchen und Kirchgemeinden gerückt: Es ist die – in sich heterogene – Gruppe von Personen, deren biologisches Geschlecht nicht mit ihrem Geschlechtsempfinden übereinstimmt und die daher den Wechsel in das Gegengeschlecht anstreben bzw. vollzogen haben, sowie die Gruppe nonbinärer Personen, die sich weder dem männlichen noch dem weiblichen Geschlecht zugehörig fühlen. In einem übergreifenden Sinn lässt sich für diese Menschen von queeren Geschlechtsidentitäten sprechen.

Diese Menschen begegnen in der Gesellschaft insgesamt, aber auch in christlichen Gemeinden. Damit ist ein kirchlicher Auftrag gesetzt, ihnen – wie allen Menschen – das Evangelium zu bezeugen, für sie die Gegenwart und guten Weisungen Gottes erfahrbar werden zu lassen sowie sie in ihren Lebensfragen und Lebensnöten zu begleiten. All das ist leichter gesagt als getan. Theologie und Sozialethik können der kirchlichen Pastoral von den Quellen des Glaubens her, die in den Lehrgrundlagen und im gottesdienstlichen Leben der Kirche erschlossen werden, Orientierung geben. Das soll im Folgenden aus der Perspektive eines evangelischen Theologen geschehen, der diesen Beitrag in ökumenischer Absicht schreibt, erreichen die Fragen

und Nöte von queeren Menschen doch katholische Gemeinden ebenso wie solche evangelischer Landes- und Freikirchen. Ich möchte zu diesem Zweck zunächst das Anliegen einer trans-freundlichen Begleitpastoral würdigen, bevor ich, ausgehend von drei Leerstellen dieses Ansatzes, theologische Impulse für eine Ethik in kirchlicher Verantwortung gebe, die auch der Seelsorge Orientierung geben kann.

1. Kirche in der Transition: Das Anliegen einer Beziehungsethik

In den vergangenen Jahren ist eine Reihe von Veröffentlichungen erschienen, die zu einem einladenden Umgang der christlichen Kirchen mit queeren Menschen anleiten, wobei die evangelischen Landeskirchen und protestantische Theologen hier maßgeblich vorangingen.¹ Inzwischen liegen aber auch aus dem Raum der katholischen Kirche zahlreiche Beiträge vor.² Als Grundlage meiner Analyse soll hier das Buch der katholischen Theologin Ursula Wollasch dienen, für das sie auf ihre Erfahrungen als „unabhängige Ansprechpartnerin für transgeschlechtliche Menschen“ in der Diözese Rottenburg-Stuttgart zurückgreift.³ In der Begegnung mit Betroffenen reift in ihr die Vision von einer Kirche heran, „die trans Menschen aufnimmt und gerade dann trägt, wenn sie es am nötigsten brauchen“.⁴ Die Kirche müsse sich fragen, „ob sie ein Ort der Zugehörigkeit sein will, wo sich trans Menschen als Glieder des Gottesvolkes erleben können und im Sinne des Evangeliums *communio* erfahren“.⁵ Möglich ist dies nach Wollasch nur mit einer Neuausrichtung der Sexualmoral, die „anschlussfähig [ist] an die sexuellen Orientierungen und Praktiken der Menschen in der heutigen Zeit innerhalb und außerhalb der Kirche“.⁶ In diesem Sinne plädiert sie – wie andere Autoren vor ihr – für eine „Beziehungsethik“,⁷ die an alle – gewalt-

¹ Vgl. für neuere Texte das Schuldbekenntnis der EKHn gegenüber queeren Menschen, 3. Tagung der 13. Kirchensynode der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN), Frankfurt am Main, 27. bis 29. April 2023, in: epd-Dokumentation 32/2023; Kerstin Söderblom, *Queer-affirming pastoral care*, Göttingen 2023.

² Vgl. Mirjam Gräve/Hendrik Johannemann/Mara Klein (Hg.), *Katholisch und Queer. Eine Einladung zum Hinsehen, Verstehen und Handeln*, Paderborn 2021; Wolfgang F. Rothe (Hg.), *Gewollt. Geliebt. Gesegnet. Queer-Sein in der katholischen Kirche*, Freiburg/Br. 2022; Andreas Krebs, *Gott queer gedacht*, Würzburg 2023; Nicolette Burbach/Lisa Sowle Cahill (Eds.), *Trans Life and the Catholic Church Today*, London 2024.

³ Ursula Wollasch, *trans und katholisch. Für eine Kirche, in der trans Menschen dazugehören*, Ostfildern 2024.

⁴ Wollasch, *trans und katholisch* (wie Anm. 3), 42.

⁵ Wollasch, *trans und katholisch* (wie Anm. 3), 272.

⁶ Wollasch, *trans und katholisch* (wie Anm. 3), 274.

⁷ Vgl. Martin M. Lintner, *Christliche Beziehungsethik. Historische Entwicklungen – Biblische Grundlagen – Gegenwärtige Perspektiven*, Freiburg/Br. 2023.

frei gelebten – sexuellen Beziehungen die gleichen ethischen Maßstäbe anlegt.

Auf dem Weg zu dieser Vision berichtet Wollasch zunächst von den Erfahrungen, die sie im Rahmen ihrer Arbeit als unabhängige Ansprechpartnerin gemacht hat, und nimmt die Leser in die Geschichte von Stephanie (ein Pseudonym) hinein, um dem Vorgang der Transition ein Gesicht zu geben. Die Hauptkapitel des Buches folgen dem Dreischritt von Sehen, Urteilen und Handeln (ich konzentriere mich hier auf Sehen und Urteilen).

Im Akt des Sehens hält Wollasch die Spannung aus, die in der Unterschiedlichkeit der vielschichtigen Wahrnehmungen beschlossen liegt. Sie erzählt von Gewalt, die Transpersonen im Alltag erleben, und davon, dass diese Personengruppe medial inzwischen eine erhöhte Aufmerksamkeit erhält. Sie verweist sogleich darauf, dass mehr Aufmerksamkeit nicht gleich mehr Sympathie bedeutet. Eingehende Beachtung findet das „strategische Storytelling“, in dem es, bezogen auf die Geschlechtsidentität, darum geht, die Geschichte von Transpersonen so zu erzählen, dass diese sich als Identifikationsfiguren eignen. Storytelling geht damit deutlich über das Anliegen hinaus, über ein Phänomen aufzuklären, indem es „unter die Haut geht“. Wollasch gibt zu bedenken, dass Storytelling „kein Ersatz für die Reflexion gesellschaftlicher Verhältnisse und für den mühsamen Versuch [ist], ihre Komplexität analytisch zu durchdringen“.⁸

Sehr differenziert zeigt Wollasch auf, in welcher Weise „trans“ als Thema die Gesellschaft spaltet. Sie gibt in ihrer Darstellung den Anliegen sowohl der Befürworter als auch der Kritiker Raum. So werden die aus dem Feminismus der zweiten Welle (Alice Schwarzer u. a.) vorgebrachten Bedenken gegen die Transition insbesondere von Kindern und Jugendlichen als Problemanzeigen zusammengestellt. Auch das Argument, Trans-Kritiker kämen durchweg vom politisch rechten Rand, weist sie als kurzschlüssig zurück. Wollasch lässt v. a. in den Fragen, die sich mit dem starken Anstieg der Zahlen von Betroffenen, die an Geschlechterdysphorie leiden, verbinden, eine große Fairness walten, die sich prägnant in der Überschrift niederschlägt: „Kein Argument ohne Gegenargument“.⁹ Der Text lässt erahnen, wie stark Eltern in der Beratung darum ringen, einen für ihr Kind guten Weg zu finden. Das ist auf der Basis der humanwissenschaftlichen Befunde nicht einfach, wenn z. B. einerseits das Kind die Aussage, im falschen Geschlechtskörper zu sein, beharrlich geltend macht, andererseits aber bekannt ist, dass sich ca. 80 % derjenigen präpubertären Kinder, die eine Geschlechterdysphorie artikulieren, aber nicht den Weg einer Hormonbehandlung und geschlechtsangleichender Operationen beschreiten, noch im Jugendalter mit ihrem Geburtsgeschlecht aussöhnen. Wollasch

⁸ Wollasch, trans und katholisch (wie Anm. 3), 57.

⁹ Wollasch, trans und katholisch (wie Anm. 3), 74.

plädiert vor diesem Hintergrund für eine ergebnisoffene individuelle Begleitung „im Zusammenwirken von möglichst vielen beteiligten Akteurinnen und Akteuren“.¹⁰

Den größten Teil des Buches nimmt das Kapitel zum „Urteilen“ ein. Darin referiert sie zunächst theologisch unterschiedlich akzentuierende katholische Stellungnahmen zu Transidentitäten, wobei die Stellungnahme der australischen Bischofskonferenz (an die sich die Deutsche Bischofskonferenz anlehnt) das Wohl der Person ins Zentrum stellt (ohne die Spannungen zur traditionellen Morallehre zu verschweigen), während die US-amerikanischen Bischöfe sich auf die Kritik an medizinischen Eingriffen am gesunden Körper von Transpersonen konzentrieren. Gewisse Rätsel scheint die Haltung von Papst Franziskus aufzugeben, der in seelsorglicher Absicht Gottes unerschöpfliche Barmherzigkeit angesichts der Sünde betont, zugleich aber wiederholt als leidenschaftlicher Kämpfer gegen die „Gender-Ideologie“ hervorgetreten ist, die er in scharfem Widerspruch zu grundlegenden Lehraussagen der katholischen Kirche sieht.¹¹ Wollaschs Darstellung möchte die spannungsvollen Aussagen des Papstes von seinem Eintreten für die Bewahrung von Ehe und Familie her verstehen, was mir eine plausible Einordnung zu sein scheint, die es verdient hätte, für das Buch insgesamt stärker fruchtbar gemacht zu werden.

Die ihres Erachtens wenig Spielraum eröffnende lehramtliche Verkündigung sieht Wollasch in einer „Sackgasse“, die mit einer dramatischen „Sprachlosigkeit“ einhergehe. Ihr Urteil lautet, dass die lehramtlichen Äußerungen „extrem widersprüchlich“ und daher wenig hilfreich seien.¹² Sie schlägt von daher drei Wege der Erneuerung vor. Erstens solle sich die Kirche an Jesus orientieren, dessen Gleichnis vom Barmherzigen Samariter die Kirche lehre, „sich den Menschen wie der Samariter unabhängig von Nationalität, Kultur, Religion, Bildung, Besitz und eben auch Geschlechtsidentität und sexueller Orientierung hilfreich, einfühlsam und Leben spendend zuzuwenden“,¹³ wobei dieses Gleichnis mit dem Verweis auf das Verhalten von Priester und Levit aber auch zur Kritik an kirchlichen Autoritäten anleite. Der zweite von Wollasch vorgeschlagene Weg geht von dem Wort Jesu aus, dass der Mensch nicht um des Sabbats willen, sondern der Sabbat um

¹⁰ Wollasch, trans und katholisch (wie Anm. 3), 80.

¹¹ Vgl. Fünf Warnungen von Papst Franziskus zur Gender-Ideologie; <http://www.vaticanhistory.de/wordpress/?p=12400>; „Addressing participants in the international Symposium ‚Man-Woman: Image of God‘ Pope Francis describes so-called gender ideology as the ‚ugliest danger of our time, because it cancels out all differences that make humanity unique‘“, Pope Francis: Gender ideology is the ugliest danger of our time, online unter: <https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2024-03/pope-francis-gender-ideology-is-the-ugliest-danger-of-our-time.html> (abgerufen am 07.10.2024).

¹² Wollasch, trans und katholisch (wie Anm. 3), 188.

¹³ Wollasch, trans und katholisch (wie Anm. 3), 157.

des Menschen willen da sei, was sie in der Weise deutet, dass auch die Lehre der Kirche kein Selbstzweck sei, sondern sie den Menschen zu dienen habe. Ausgehend von einer Fußnote in der Enzyklika *Amoris laetitia* weist sie der kirchlichen Pastoral den Weg der Barmherzigkeit im Umgang mit Menschen, die nicht den bestehenden kirchlichen Normen entsprechen. Weil Normen kein Zweck an sich seien, sondern dazu beitragen sollten, „dass Leben gelingt“,¹⁴ müssen sie „auf das Ziel eines gelingenden, glücklichen und erfüllten Lebens ausgerichtet“ sein.¹⁵ Den Weg dahin sieht sie drittens in einer Haltung der „kreativen Treue zur Tradition“ geebnet,¹⁶ bei der die Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott und zur Nächstenliebe im Mittelpunkt steht, eine Bestimmung, der einzig eine „Beziehungsethik“ zu entsprechen vermöge. Als deren Pfeiler benennt Wollasch die Anerkennung a) von Verletzlichkeit und Bedürfnissen der Menschen, b) von deren Autonomie und c) der Verantwortung für Menschen und Beziehungen (mit den Stichworten Identität, Sexualität und Fertilität).¹⁷

Die „unabhängige Ansprechpartnerin für transgeschlechtliche Menschen“ hat ein erfahrungsgesättigtes Buch vorgelegt, dem die Nähe zu den Menschen, die sie berät, abzuspielen ist, indem sie die Unsicherheit humanwissenschaftlicher Erkenntnisse zu diesem Phänomenbereich nicht verschweigt und ihr Leiden an den in weiten Teilen starren moraltheologischen Normen der katholischen Kirche artikuliert. Für ihre Leser, die sich vornehmlich im kirchlich-katholischen Raum finden dürften, möchte sie zudem eine Brücke von der Verkündigung Jesu über die „kreativ“ interpretierte Lehrtradition zu der von ihr präferierten Beziehungsethik bauen. Wer im Handlungsteil ihre Ausführungen zu den „Orten gelebter Beziehungsethik“ liest, wird manche hilfreiche Hinweise für eine Pastoral finden, die in den Lebenswirklichkeiten von queeren Menschen geerdet ist.

Allerdings muss die Frage gestellt werden, ob die von Wollasch skizzierte theologische Grundierung einer Beziehungsethik auch tragfähig ist. Denn nur dann kann sie das große Gewicht tragen, das im Buch auf ihr ruht. Das in ethischen Diskursen mutmaßlich überstrapazierte Gleichnis vom Barmherzigen Samariter hat ohne jeden Zweifel seinen appellativen Reiz, es kann jedoch die von Wollasch am Ende des Buches eingeforderte Auseinandersetzung „mit schwerwiegenden theologischen Fragen, insbesondere in den Bereichen der kirchlichen Anthropologie, der Sexualmoral und der biomedizinischen Entwicklung“ nicht ersetzen.¹⁸ Diese Auseinandersetzung

¹⁴ Wollasch, trans und katholisch (wie Anm. 3), 166.

¹⁵ Wollasch, trans und katholisch (wie Anm. 3), 166.

¹⁶ Wollasch, trans und katholisch (wie Anm. 3), 169.

¹⁷ Vgl. Wollasch, trans und katholisch (wie Anm. 3), 182–186.

¹⁸ Wollasch, trans und katholisch (wie Anm. 3), 271.

wird von Wollasch jedoch nur am Rande geführt.¹⁹ Das mag der legitimen Selbstbegrenzung eines Buches geschuldet sein, das aus der Beratungspraxis erwachsen ist, es verfällt dadurch aber spiegelbildlich der Einseitigkeit, die an den als lebensfremd beurteilten lehramtlichen Texten gerne kritisiert wird. Ich möchte daher ausgehend von Beobachtungen an dem von Wollasch profilierten Urteil drei theologische Impulse für eine Ethik in kirchlicher Verantwortung geben, die auch die Seelsorge zu orientieren (nicht jedoch zu ersetzen) vermag.

2. Ethik des Sozialen: Die Bedeutung von Ordnungsgefügen

Eine „Beziehungsethik“, die sich „anschlussfähig“ für die unterschiedlichen sexuellen Orientierungen und Geschlechtsidentitäten zeigen möchte, steht in der Gefahr, den Beziehungsbegriff personalethisch zu überfrachten und dabei die Bedeutung des Handelns Einzelner für die gesellschaftlichen Gefüge aus dem Blick zu verlieren. Denn die Einzelnen sind Teil einer Gesellschaft, deren Institutionen sie dabei für sich in Anspruch nehmen. Das zeigt sich z. B. bei der Erwartung der „Akzeptanz“ aller Formen sexueller Beziehungen und Geschlechtsidentitäten, die in den Bereichen von Bildung und Wissenschaft, Sport und Kultur sowie Politik und Medien vermittelt werden soll. Bereits in der antiken Konstellation der Gerechtigkeit als Grundtugend sind die Verhältnisse eines politischen Gemeinwesens vorausgesetzt, dessen Institutionen das sich darin verstetigende gemeinsame Handeln abbilden.²⁰ Die Ebene der Betrachtung des einzelnen Handelnden sowie seines Tuns lässt sich nicht von der Ebene der sozialen und institutionellen Gefüge ablösen, in denen sich der Handelnde bewegt und wirkt.

Die „Anschlussfähigkeit“ einer Beziehungsethik – häufig auch als deren gesellschaftliche Relevanz bezeichnet – wird daher zu einem Problem, wenn sie eine vorgefundene Vielfalt von Lebensformen unter dem Vorzeichen einer neuen Normalität als *Ordnung* begreift, statt anzuerkennen, dass jede Ordnung (auch die der Geschlechter) vom „Außer-Ordentlichen“ wie ein Schatten begleitet wird.²¹ Dieses „Außer-Ordentliche“ wird in seinem radikalen Anders-Sein nicht dadurch ernst genommen, dass es einer Vielfalts-Norm subsummiert und damit in seiner Eigenart unsichtbar gemacht

¹⁹ Vgl. dafür Wollasch, trans und katholisch (wie Anm. 3), 141–147, wobei die Verfasserin auf der Ebene der Problemanzeige verbleibt.

²⁰ Für eine theologische Deutung von Institutionen vgl. Ernst Wolf, Sozialethik. Theologische Grundfragen, Göttingen 1988. Für Wolf sind Institutionen „soziale Daseinsformen der geschaffenen Welt als Einladung Gottes zu ordnender und gestaltender Tat in der Freiheit des Glaubensgehorsams gegen sein Gebot“. Ebd., 173.

²¹ Vgl. Bernhard Waldenfels, Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1, Frankfurt/M. 2020, 33.

wird. Die Ehe von Mann und Frau in ihrer Hinordnung auf die Weitergabe des Lebens lässt sich nicht sinnvoll einer Vielfalt von Lebensentwürfen subsummieren, weil so die Bedeutung der Ehe von Mann und Frau für die Zeugung und das Aufwachsen von Kindern unterschlagen wird. Eine Lebensführung im Einklang mit dem eigenen Geburtsgeschlecht geht auch nicht bruchlos in der Vielfalt von Geschlechtsidentitäten auf, weil das Leben im Einklang mit dem eigenen biologischen Geschlecht etwas kategorial anderes ist als eine Variante gleichwertiger, teilweise in Spannung zum Geburtsgeschlecht stehender Geschlechtsidentitäten.²²

Wie Bernhard Waldenfels gezeigt hat, entstehen Ordnungen durch Selektions- und Exklusionsprozesse,²³ womit er darauf hinweisen möchte, dass Ordnungen nicht statisch und unveränderlich sind. Für unseren Zusammenhang ist die Frage von Interesse, *welche* Exklusionen dadurch erzeugt werden, dass sexuelle Vielfalt als neue Norm markiert („selektiert“) wird. Die weitreichendste Folge dürfte darin bestehen, dass das biologische Geschlecht als legitimes Kriterium dafür eliminiert wird, wie sich eine Gesellschaft organisiert, was v. a. für Mädchen und Frauen negative Konsequenzen hat. Die Privilegierung des subjektiven Geschlechtsempfindens vor der biologischen Geschlechtszugehörigkeit hat z. B. dazu geführt, dass sich bei der seit ca. zwanzig Jahren signifikant gestiegenen Anzahl von Minderjährigen mit Geschlechterdysphorie der Anteil der Mädchen und Frauen an dieser Personengruppe drastisch erhöht hat.²⁴ Erhielten über Jahrzehnte – auf zahlenmäßig sehr niedrigem Niveau – siebenmal mehr Männer als Frauen die Diagnose der Geschlechterinkongruenz, so hat sich dieses Verhältnis seit den 2010er Jahren umgekehrt. Es muss verwundern, dass die Frage, warum eine steigende Zahl von weiblichen Minderjährigen sich im „falschen“ Körper gefangen sieht und auf soziale sowie medizinische Transition drängt, seitens der Kirchen so wenig gestellt wird. Wenn ihr Entstehen für die gesellschaftliche Gleichberechtigung von Frauen glaubwürdig sein soll, dann müsste es sie alarmieren, wenn heute so viele heranwachsende Mädchen als Männer und nicht als Frauen leben wollen.²⁵

Die Folgen einer das subjektive Empfinden und die darauf beruhende Selbstauskunft zur Geschlechtsidentität zugrunde legende Politik der Affir-

²² Auf diese Unterscheidung beharrt auch ein auf dem 128. Deutschen Ärztetag vom 07. bis 10. Mai angenommener Beschluss (Ärztetags-Drucksache Nr. Ic-128), in dem das Selbstbestimmungsgesetz diesbezüglich kritisiert wird.

²³ Vgl. Bernhard Waldenfels, *Ordnung im Zwielicht*, Frankfurt/M. 1987, 11.

²⁴ Vgl. Lucy Thompson/Darko Sarovic/Philip Wilson/Angela Sæmfjord/Christopher Gillberg, A PRISMA systematic review of adolescent gender dysphoria literature: 1) Epidemiology, in: *PLOS Glob Public Health* 2022, 2(3), online unter: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC10021877/> (abgerufen am 24.09.2024).

²⁵ Vgl. dazu Helen Joyce, *Trans. Gender Identity and the New Battle for Women's Rights*, London 2022, 91–111.

mation von Geschlechtswechseln greift tief in das Leben und Erleben von Frauen ein, worauf die UN-Sonderberichterstatterin für Gewalt gegen Frauen und Mädchen, Reem Alsalem, in einer Stellungnahme zum Selbstbestimmungsgesetz hingewiesen hat.²⁶ Zu nennen ist hier, dass Frauenschutzräume, Frauenhäuser, Saunaanlagen, Sammelumkleiden für Mädchen, Damentoiletten und Frauen- bzw. Mädchenduschen in Schwimmbädern sowie bislang geschlechtsseparierende Gefängnisbereiche für geborene Männer bzw. Trans-Frauen selbst mit primären und sekundären männlichen Geschlechtsteilen grundsätzlich zugänglich werden. Zudem verbietet das am 1. November 2024 in Kraft getretene Selbstbestimmungsgesetz – ungeachtet der Einrichtungen zugebilligten Ausübung ihres Hausrechts –, das (biologische) Geschlecht einer Person offenzulegen oder es zu erforschen. Damit ist auch in diesen Fallkonstellationen zunächst die Selbstauskunft einer Person maßgeblich, soweit es um eine gesellschaftlich zu akzeptierende Geschlechterzuordnung geht.

Belegt sind des Weiteren, v. a. aus den USA, vom Breitensport bis zum Spitzensport reichende Diskriminierungen von Frauen, die in Sportwettbewerben gegen Trans-Frauen mit genetisch bedingt deutlich höherer Testosteronproduktion, längeren Gliedmaßen, höherer Schlagkraft und prozentual größerer Muskelmasse antreten müssen.²⁷ Bei den Olympischen Sommerspielen 2024 in Paris brachten Athletinnen ihren Protest gegen diese Zulassungspraxis des Internationalen Olympischen Komitees dadurch zum Ausdruck, dass sie zwei Finger zum X kreuzten, um darauf hinzuweisen, dass die weiblichen Geschlechtschromosomen XX sind und sie kein Y-Chromosom besitzen. Die für eine analoge Kritik als transfeindlich markierte britische Philosophin Kathleen Stock hat sich besorgt darüber geäußert, dass die Ablösung der Geschlechtsidentität vom biologischen Geschlecht eine von der Realität abweichende *Rechtsfiktion* schafft, „wenn das Gesetz zu bestimmten rechtlichen ‚Zwecken‘ so tut, als ob etwas der Fall sei, obwohl dies in Wirklichkeit nicht der Fall ist“.²⁸ Dem Anliegen, die Gleichstellung von Frauen und Männern zu erreichen und ihrem Anspruch auf Gleichberechtigung (gemäß Art. 3 GG) gerecht zu werden, wird auf diese Weise der rechtliche Boden entzogen.

Das Anliegen einer „Beziehungsethik“, die die Beschwerden des Einzelnen, konkret des an einer Geschlechtsdysphorie leidenden Menschen, ernst nimmt, ist unbedingt zu würdigen. Die Konsequenz einer Ausblendung der sozialetischen Dimension menschlichen Handelns vergrößert jedoch

²⁶ Vgl. Mandate of the Special Rapporteur against women and girls, its causes and consequences [2024], online unter: <https://spcommreports.ohchr.org/TMResultsBase/DownloadPublicCommunicationFile?gId=29160> (abgerufen am 14.10.2024).

²⁷ Vgl. Joyce, Trans (wie Anm. 25), 175–199.

²⁸ Kathleen Stock, *Material Girl. Warum die Wirklichkeit für den Feminismus unerlässlich ist*, Berlin 2022, 222.

die Zahl der Leidtragenden und verliert die Ausrichtung an den nach kirchlicher Lehre von Gott gestifteten Lebensformen von Ehe und Familie, die auch gesellschaftlich von grundlegender Bedeutung sind. Es gehört zu den zivilisationsgeschichtlichen Erfolgen des frühen Christentums, die Monogamie zwischen Männern und Frauen gegenüber dem Heidentum als humane Institution zum Schutz von Frauen und Kindern etabliert zu haben.²⁹ Dieser Erfolg sollte im 21. Jahrhundert nicht als unrechtmäßige Heteronormierung diffamiert werden, wie das unter dem Vorzeichen der Affirmation sexueller Vielfalt faktisch geschieht.

Damit wechseln wir für den zweiten Kritikpunkt von der Sozialethik zur theologischen Anthropologie, die ins Licht der Christusbotschaft gestellt wird.

3. Die Gegenwart des Gekreuzigten: Getröstet und getragen auch im Leid

Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass Wollasch um die Verletzlichkeit und Bedürftigkeit des menschlichen Lebens weiß, zumal sie davon ausdrücklich schreibt.³⁰ In der Begegnung mit Menschen in karitativen Kontexten werden unvermeidlich Grenzen und Nöte offenbar, angesichts derer Menschen nach Zuwendung und Hilfe rufen. Und doch greift es zu kurz, alles Handeln der Kirche unter den Vorsatz zu stellen, es hätte dem „Ziel eines gelingenden, glücklichen und erfüllten Lebens“ zu dienen.³¹ Zwar setzt Wollasch sogleich dazu, dass das „letzte und endgültige Ziel ihrer Existenz die Gemeinschaft mit Gott“ ist,³² die nicht erst am Ende der Zeit, sondern hier und heute erfahrbar sei, doch bleibt eigentümlich blass, was genau Gelingen, Glück und Fülle in theologischer Perspektive bedeuten. Diese Leerstelle füllen Formulierungen aus, die stark von säkularen Mustern wie Nichtdiskriminierung, Gleichbehandlung und Wohlbefinden inspiriert sind. Die christologischen Bezüge treten dahinter deutlich zurück. Wenn es im Verweis auf die Heilung des blinden Bettlers durch Jesus heißt, dass Jesus sich hier „auf Augenhöhe“ mit dem Blinden begeben, er ihn in seiner Bedürftigkeit und Freiheit respektiere und darin der „Kern des Heilshandelns Jesu“ bestehe,³³ dann wird damit der genuin christliche Charakter der Sendung des Gottessohnes auf die vorbildliche Verkörperung einer therapeutischen Grundhaltung reduziert. Im Umgang mit Betroffenen ist

²⁹ Vgl. Matthias Becker, *Ehe, Familie und Agamie. Die Begründung von Lebensformen angesichts gesellschaftlicher Pluralität im Neuen Testament und heute*, Tübingen 2024.

³⁰ Vgl. Wollasch, trans und katholisch (wie Anm. 3), 180f.

³¹ Wollasch, trans und katholisch (wie Anm. 3), 166.

³² Wollasch, trans und katholisch (wie Anm. 3), 166.

³³ Wollasch, trans und katholisch (wie Anm. 3), 171.

sie wichtig, sie ist aber nicht das, was hier als Zentrum des Glaubens an Jesus Christus anzusprechen wäre.

Die Erniedrigung Gottes in der Menschwerdung des Sohnes lässt sich nicht von dem Weg Jesu ablösen, der das kommende Gottesreich in Worten und Wundern bezeugt hat und den dieser Widerspruch gegen Totalitätsansprüche irdischer Machthaber ans Kreuz führte. Im Zentrum der christlichen Lehrverkündigung steht somit die die Menschen von Sünde und Tod erlösende Lebenshingabe des Gottessohnes, von dem die Kirche bekennt, dass Gott im Leiden und Sterben seines Sohnes „die Welt mit sich selbst versöhnte“ (2 Kor 5,19) und damit die im Heute anbrechende Wirklichkeit des neuen Lebens in der Gemeinschaft mit Gott eröffnete.

Das bedeutet: Seit dem Leiden und Sterben des von Gott aus den Toten auferweckten Christus ist es nicht mehr möglich, menschliche Lebensfülle und Lebensglück in einer Weise zu bestimmen, die von der liebenden Hingabe Jesu in Leiden und Tod absieht. Noch genauer gesagt: Das tiefste Geheimnis des christlichen Glaubens besteht darin, das Menschen widerfahrende Leid in das Licht der Wirklichkeit des erlösenden Leidens Christi zu stellen. Benedikt XVI. schreibt:

„Der Mensch ist Gott so viel wert, dass er selbst Mensch wurde, um mit den Menschen mit-leiden zu können, ganz real in Fleisch und Blut [...]. Von da aus ist in alles menschliche Leiden ein Mitleidender, Mittragender hineingetreten; in jedem Leiden ist von da aus die *con-solatio*, der Trost der mitleidenden Liebe Gottes anwesend und damit der Stern der Hoffnung aufgegangen“.³⁴

Das heißt nicht, dass das Leiden *an sich* als etwas Gutes verklärt wird, vielmehr gerät das *Widerfahrnis* des Leidens hier in den Blick, weil dem leidenden Menschen vom Glauben her Trost zuteilwird. Es bedeutet auch nicht, die Spannung zwischen Widerstand und Ergebung im Umgang mit den Widerfahrnissen des Lebens einseitig zugunsten der Ergebung aufzulösen, sondern vielmehr als Erinnerung daran aufzufassen, dass die Kirche mit dem Zuspruch des Evangeliums Sinnpotenziale in die Diskussion einspielt, die die Schwere erfahrenen Leids auszuhalten helfen.³⁵ Wo demgegenüber das kirchliche Christuszeugnis mit seinem Bekenntnis zum heilvollen Wirken Jesu um das Moment seines erlösenden Leidens verkürzt wird, muss das menschliche Leiden, z. B. an der Geschlechterdysphorie, zu einem den Betroffenen von jedem Lebensglück abscheidenden Hindernis erklärt werden. Doch wird der Seelsorger auf diese Weise zum „Lehrmeister

³⁴ Benedikt XVI., Enzyklika *Spe salvi*, Bonn 2007, 49 (§ 39).

³⁵ Das Bemühen um Entpathologisierung von Geschlechterinkongruenzen, so verständlich es in seinem Anliegen um Entstigmatisierung der Betroffenen ist, schneidet die theologische Diskussion jedoch von den wertvollen Beiträgen zum Verhältnis von Krankheit, Heilung und Heil ab. Vgl. Günter Thomas/Isolde Karle (Hg.), *Krankheitsdeutung in der post-säkularen Gesellschaft. Theologische Ansätze im interdisziplinären Gespräch*, Stuttgart 2009; Markus Höfner/Stephan Schade/Günter Thomas (Hg.), *Endliches Leben. Interdisziplinäre Zugänge zum Phänomen der Krankheit*, Tübingen 2010.

der Empörung“, wo der Angefochtene einen „Lehrmeister der Verwandlung“ braucht, einer Verwandlung, „die in der Tiefe des Leides die Freude aufdecken kann und da, wo das Wohlbehagen endet, das wahre Glück aufschließen“ kann.³⁶

Wo es nicht zur Transformation *menschlicher* Glücksvorstellungen kommt, kann es keine heilsame, dem Leben dienende Seelsorge geben. Die Begleitung von Transpersonen birgt dann die Gefahr, dass falsche Hoffnungen genährt, die Frage nach möglichen Ursachen nicht gestellt, Spannungen nicht ausgehalten und kirchliche Handlungen zur Affirmation von Empfindungen werden, die keinerlei Infragestellung erfahren dürfen. Kirchliche Pastoral gleitet so in eine Logik der „Problemlösung“ ab, deren wichtigstes Merkmal es ist, den *individuell* am besten geeigneten Lösungsweg zu finden.

Leitend ist dabei das Ziel größtmöglichen subjektiven Wohlbefindens, zu dem sich das Leiden, zumal ein chronisches Leiden, wie ein zu besiegender Feind verhält. Nun stehen das Erleben innerweltlichen Wohlergehens und die Verheißung eines Lebens bei Gott nicht in einem sich ausschließenden Widerspruch zueinander. Der Apostel kann alles der Vorsehung Gottes anheimstellen: „Ich kann niedrig sein und kann hoch sein; mir ist alles und jedes vertraut: beides, satt sein und hungern, beides, Überfluss haben und Mangel leiden; ich vermag alles durch den, der mich mächtig macht.“ (Philipp 4,12f.; Luther 2017) Doch verheißt die Botschaft des Evangeliums nicht, dass die Zerklüftungen der Seele und des Leibes in diesem irdischen Leben ausnahmslos überwunden bzw. geheilt werden. Entsprechend großen Raum nimmt in ihr daher die Klage vor Gott, bis hin zur äußersten Zuspitzung der Anklage Gottes ein.³⁷ Im biblischen Zeugnis setzt die Erfahrung von Glück nicht voraus, bereits jetzt von allem Leiden befreit zu sein (auch wenn das Leiden nicht *gesucht* werden soll), sondern das Ja zu den unverständenen Wegen Gottes, anders gesagt: das Vertrauen darauf, dass leidvolle Erfahrungen nicht von Gottes Zusagen zu trennen vermögen. Mit den Worten des Psalmisten gesagt: „Mein Glück aber ist es, Gott nahe zu sein; bei Gott dem HERRN habe ich meine Zuflucht.“ (Psalm 73,28, Zürcher Bibel) Das Nichtverstehen der Wege Gottes muss dieses Vertrauen nicht zerbrechen, sondern kann ihm eine existenzielle Tiefe geben. Denn Gottes Antwort auf die Erfahrung von Leid ist nicht die Erklärung seiner Sinnhaftigkeit und auch nicht in jedem Fall die Wegnahme dieses Leidens, sondern die tröstende Zusage seiner verlässlichen Gegenwart. Dem leidenden Menschen ist die verborgene Gegenwart des leidenden Christus ver-

³⁶ Benedikt XVI., Das Heil des Menschen – innerweltlich und christlich, in: ders., Die Ökologie des Menschen. Die großen Reden des Papstes, Ostfildern 2012, 299–321, hier 319.

³⁷ Vgl. Bernd Janowski, Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen, 6., durchgesehene und erweiterte Auflage, Göttingen 2021.

heißen, der als der Auferstandene lebt und wirkt. Es geht somit darum, die Klage und die Trauer über Lebensnöte und Lebensängste der Menschen mit den Zusagen und Verheißungen Gottes in Verbindung zu bringen. Gerade darin unterscheidet sich kirchliche Pastoral von der medialen Inszenierung von Schicksalen, die einer strikten „Lösungslogik“ folgen und an deren Ende deshalb ein innerweltliches „Happy End“ stehen muss. Aus diesem Grund gelten dann auch Transpersonen, die ihren Geschlechterwechsel bereuen, als Gefahr und erleben „wegen ihrer Detransition sozialen Druck, mangelnde Unterstützung oder Diskriminierung“.³⁸

Dem spätmodernen Trend zur Maßlosigkeit der Glückserwartungen ist daher zu widersprechen. Dem Soziologen Andreas Reckwitz zufolge zieht das spätmoderne Subjekt seine Befriedigung daraus, „nicht ein für alle Mal festgelegt zu sein, sondern in grenzenlosem Aktivismus immer wieder neue Aktivitäten und Möglichkeiten für sich zu entdecken“.³⁹ Nichts Geringeres als die „größtmögliche Fülle“ sei der Maßstab, der nur zu erreichen ist, indem alle Potenziale erweckt und zur Entfaltung gebracht werden. Dem spätmodernen „Imperativ der Selbstentgrenzung“, so Reckwitz, wohne die Logik der permanenten Steigerung inne. Wenn Reckwitz davon spricht, dass Menschen nun „in extremem Maße [versuchen], sich selbst zu gestalten“,⁴⁰ dann lässt sich der rapide angestiegene Wunsch nach Wechsel des Geschlechts auch als Anwendung dieser vorherrschenden Logik der Selbstentgrenzung auf den menschlichen Geschlechtskörper lesen. Diese Logik wird durch die sozialen Medien befeuert, wobei wiederum auffällt, dass der starke Anstieg psychischer Probleme wie Angststörungen, Essstörungen, selbstverletzendem Verhalten etc. in der Bevölkerung mit dem Aufkommen des Smartphones und der sozialen Medien wie Instagram, TikTok etc. zeitlich zusammenfällt.⁴¹

³⁸ Zurück zum eigenen Geschlecht: Detransitionierende fühlen sich häufig in ihrer Not alleine gelassen, online unter: <https://www.imabe.org/bioethikaktuell/einzelansicht/zum-eigenen-geschlecht-zurueckgekehrt-detransitionierende-fuehlen-sich-haeufig-diskriminiert> (abgerufen am 28.10.2024).

³⁹ Andreas Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*, Berlin 2020, 343.

⁴⁰ Reckwitz, *Die Gesellschaft der Singularitäten* (wie Anm. 39), 348.

⁴¹ Der US-amerikanische Psychologe Jonathan Haidt hat gezeigt, dass der Anstieg der Fallzahlen nicht lediglich mit den neuen sozialen Medien und der Smartphonennutzung *korreliert*, sondern durch diese *verursacht* ist; vgl. Jonathan Haidt, *Generation Angst. Wie wir unsere Kinder an die virtuelle Welt verlieren und ihre psychische Gesundheit aufs Spiel setzen*, Hamburg 2024. Hier gibt es auch einen Zusammenhang zum Ansteigen der Diagnosen von Geschlechtsdysphorie. Haidt geht davon aus, dass diese Zunahme *zum Teil* mit der mittlerweile größeren Freiheit im Ausleben seiner Geschlechtsidentität zu erklären sei. Doch die „Tatsache, dass Genderdysphorie inzwischen oft in sozialen Clustern (wie in engen Freundesgruppen) auftritt, die Tatsache, dass Eltern und diejenigen, die ihre angeborene sexuelle Identität schließlich doch wieder annehmen, soziale Medien als wichtigste Informations- und Ermutigungsquelle angeben, und die Tatsache, dass Genderdysphorie

Der heute viel Ermutigung findende Weg, das Leiden an der Geschlechtsdysphorie durch den sozialen und medizinischen Geschlechtswechsel zu überwinden, auch wenn er mit teils unumkehrbaren Folgen (z. B. Infertilität und Libidoverlust) und der Notwendigkeit, lebenslang gegengeschlechtliche Hormone einzunehmen, verbunden ist, erweist sich mehr und mehr als Sackgasse. Weil es keine belastbaren Belege dafür gibt, dass die psychischen Probleme nach Durchlaufen einer Transition nachlassen oder verschwinden, haben inzwischen Großbritannien, Schweden, Norwegen und weitere Länder nach Evaluation ihrer Behandlungsstrategien somatische Behandlungen zur Geschlechtsangleichung für unter 18-Jährige verboten,⁴² während Deutschland, diese Erfahrungen ignorierend, Minderjährige mit Geschlechterdysphorie den Folgen ihrer spontanen bzw. momentanen Wunscherfüllung ausliefert.⁴³ Hier braucht es ein klares Zeugnis der Kirchen zugunsten des langfristigen Schutzes von Kindern und Jugendlichen.

4. Der Gegenstand der Hoffnung: Die Erlösung des Leibes

Die dritte und letzte Leerstelle in der oben vorgestellten Konzeption einer queer-freundlichen Pastoral ist das ambivalente Verhältnis von queeren Identitäten zum eigenen Leib. Einerseits soll die Geschlechtsidentität einzig im Rekurs auf das innere Selbst, also auf das Bewusstsein vom eigenen „Gender“, erschlossen werden, wogegen dem Leib in seiner angeborenen Geschlechtssignatur abgesprochen wird, an der Konstitution der Geschlechtsidentität beteiligt zu sein. Insofern erscheint der Leib hier vom Geist des Menschen abgeschnitten und diesem gegenüber abgewertet. Andererseits soll der Leib durch eine tief in dessen Signatur einschneidende medizinische Transition an das subjektive Geschlechtsempfinden angeglichen werden. Viele Transpersonen artikulieren, dass sie sich nur von einem Leben im gewünschten, neuen Geschlechtskörper Zufriedenheit und authentisches Glück

inzwischen bei vielen Heranwachsenden diagnostiziert wird, die als präpubertäre Kinder keinerlei Anzeichen davon zeigten – all das spricht jedoch dafür, dass sozialer Einfluss und soziogene Übertragung dabei ebenfalls eine Rolle spielen könnten.“ Ebd., 209. Als weiterer Faktor ist die gesellschaftliche Offenheit zu nennen, Trans-Identitäten in ihrem Sosein zu akzeptieren, was das „Coming out“ erleichtert.

⁴² Vgl. Genderdysphorie. Mehr Zurückhaltung bei der Therapie von Jugendlichen mit Pubertätsblockern, in: Ärzteblatt vom 9. Oktober 2023, online unter: <https://www.aerzteblatt.de/nachrichten/145814/Genderdysphorie-Mehr-Zurueckhaltung-bei-der-Therapie-von-Kindern-mit-Pubertaetsblockern?rt=4225dda4d9f8cb1f4f283e66c3a7da99n> (abgerufen am 20.09.2024).

⁴³ Das „Regenbogenportal“ der Bundesregierung z. B. gibt keine seriöse Übersicht über Risiken und Nebenwirkungen einer medizinischen Transition; vgl. Möglichkeiten körperlicher Geschlechtsangleichung, online unter: <https://www.regenbogenportal.de/informationen/moeglichkeiten-koerperlicher-geschlechtsangleichung> (abgerufen am 23.09.2024).

versprechen.⁴⁴ Der entsprechend transformierte Leib ist dann wiederum Bedingung der Möglichkeit gelingenden Lebens.⁴⁵

Das christliche Erlösungsverständnis hat sich gegen alle leibfeindlichen Konzeptionen der Antike als eine Hoffnungslehre für den leiblich verfassten Menschen profiliert. Die Menschwerdung des Gottessohnes ist die *Leibwerdung* Gottes und damit Gottes Bekenntnis dazu, dass der Leib ein dem Menschen gegebenes Gut ist, von dem sich in seiner Geschlechtssignatur zu distanzieren nicht gutgeheißen werden kann. Das bedeutet nicht, das subjektive Leiden an einer Geschlechterinkongruenz zu ignorieren, sondern vielmehr dem Leiden am eigenen Körper mit der Hoffnung auf die Erlösung des sterblichen Leibes zu begegnen. Der zentrale Angelpunkt dieser Hoffnung ist die Gewissheit der leiblichen Auferstehung, genauer noch, dass „der, der den Herrn Jesus auferweckt hat, auch uns auferwecken wird“ (2 Korinther 4,4). Dabei wird aus dem sterblichen Leib als Samenkorn durch Gottes Handeln ein vom Geist Gottes durchdrungener Leib erstehen. Die christliche Hoffnung liegt also nicht darin, *vom* eigenen Leib erlöst zu werden, sondern sie verheißt die Erlösung *des* irdischen, vom Staub der Erde genommenen, mit Gottes Geist belebten und von den Wunden der Sünde gezeichneten Leibes (Römer 8,23). Diese Hoffnung auf Erlösung schließt die Erwartung ein, vom Leiden an einer Geschlechtsdysphorie befreit zu sein, was nicht identisch ist mit der Befreiung von der Geschlechtlichkeit als Signatur menschlicher Geschöpflichkeit. Daran erinnert Karl Barth, wenn er sagt:

„Er wäre nicht mehr Mensch, wenn ihm das verloren ginge, dass er Mann oder Frau ist, wenn seine Menschlichkeit nicht mehr in dieser konkreten Mitmenschlichkeit, in dieser Verschiedenheit und Beziehung bestehen würde. Anders als so hat er in der Zeit nicht gelebt, anders als so kann er auch nicht ewig leben. [...] Denn gerade damit steht und fällt seine Geschöpflichkeit.“⁴⁶

In theologischer Konsequenz ist die Transition deshalb ein Versuch, die Geschichte des gegebenen Leibes überschreiten zu wollen, ohne dass dies jemals vollständig gelingen könnte.⁴⁷ Denn objektiv kann die sich bis in

⁴⁴ Vgl. Hilary Cass, Independent review of gender identity services for children and young people. Final Report, 2024. Dieser Bericht, der keine Korrelationen für geschlechtsangleichende Operationen und höheres Wohlbefinden feststellen kann, führte dazu, dass in Großbritannien Hormontherapien bei Minderjährigen nur noch im Rahmen klinischer Studien erlaubt sind. Vgl. auch den dahingehenden Beschluss des 128. Deutschen Ärztetages vom 7. bis 10. Mai 2024, der zudem eine langfristige Evaluation der Behandlung von Personen mit Geschlechtsdysphorie verlangt: <https://128daet.baek.de/data/media/Blc48.pdf>.

⁴⁵ Auf die Widersprüchlichkeit der sozialen Konstruktion von Transgender verweist Stefan Hirschauer, *Die soziale Konstruktion der Transsexualität. Über die Medizin und den Geschlechtswechsel*, Frankfurt/M. 2015, 350.

⁴⁶ Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik III/2*, 357.

⁴⁷ „Aus medizinischer, sexualwissenschaftlicher wie auch aus biologischer Perspektive ist das Geschlecht eines Menschen eine am Körper feststellbare und in den allermeisten Fällen

jede einzelne Zelle hinein manifestierende genetisch-biologische Beschaffenheit des Menschen durch menschliche Eingriffe niemals vollständig (um-)gewandelt werden. Gleichwohl verdient es jede Person, die sich dennoch für den Weg der Transition entscheidet, seelsorglich begleitet zu werden.⁴⁸

Eine Ethik in kirchlicher Verantwortung bezeugt die Hoffnung, dass Gott alles neu machen wird. Sie tritt in der Kraft des Gekreuzigten an die Seite der – an ihrem Leib – Leidenden, hält ihr Klagen aus, sucht Wege der Begleitung und verweigert sich doch den verlockenden Versprechen, die vor allem in der Jugend mit einer Transition verbunden werden – und die sich nach allem, was wir bislang wissen, häufig nicht erfüllen. In kirchlicher Verantwortung arbeitende Pastoral setzt darauf, dass das Verhältnis zum eigenen Leib Veränderung erfahren kann, wenn es seinerseits ins Verhältnis zum Leben des Leibes Christi, seiner Kirche, gesetzt wird.

Es bleibt dem Staat unbenommen, Transitionen unter eng gefassten Voraussetzungen zu ermöglichen, wie das über Jahrzehnte bereits praktiziert wurde. Darin drückt sich das Eingeständnis aus, dass eine tief verwurzelte und stabil erlebte Geschlechterinkongruenz in manchen Fällen auf andere Weise als eine Transition mutmaßlich keine Linderung erfahren wird. Davon ist jedoch die Affirmation von willkürlichen und volatilen Selbstauskünften zu unterscheiden, die einer Preisgabe des anthropologisch bedeutsamen und gesellschaftlich ordnenden Geschlechtsbegriffs gleichkommt. Das ist umso wichtiger, als moralisch gehaltvolle, nicht-patriarchale Geschlechterordnungen dem Schutz der im Vergleich durchschnittlich schutzbedürftigeren Angehörigen des weiblichen Geschlechts dienen, weshalb sie aus ethischen Gründen nicht aufgegeben werden dürfen.

Das persönliche Leiden am eigenen Geschlecht lässt sich jedoch nicht sozial-ethisch lösen, sondern harrt der Erlösung, von der die christliche Botschaft spricht. Denn der Glaube an Jesus Christus löst Menschen *aller* Couleur aus der Zentrierung auf die eigenen Fragen und Nöte und richtet sie auf den in Christus Mensch gewordenen Gott und damit auf das Geheimnis der

eindeutig zu bestimmende, keineswegs frei verfügbare, sondern unveränderbare Realität.“ So der 128. Deutsche Ärztetag, 7.–10. Mai 2024.

⁴⁸ Das gilt im Übrigen auch für die weniger beachtete Gruppe intersexueller Menschen, zu der allerdings keine offizielle Statistik vorliegt (Untersuchungen geben zwischen 0,02 und 1,7 % der Bevölkerung an, je nachdem, wie der Ausdruck definiert wird). Menschen, die mit uneindeutigen Geschlechtsanlagen geboren werden, sowie deren Eltern stehen vor besonderen Herausforderungen, ihren Weg in einer zweigeschlechtlich organisierten Gesellschaft zu finden. Die Gruppe der zwischengeschlechtlichen Personen versucht dabei überwiegend, als Mann oder Frau zu leben, während sie von LGBTQ-Gruppen für die Behauptung einer Vielzahl von Geschlechtern in Anspruch genommen wird. Vgl. Christoph Raedel, *Gender. Von Gender-Mainstreaming zur Akzeptanz sexueller Vielfalt*, 4., überarbeitete Aufl. Gießen 2024, 79–90. Zu den tatsächlichen Fragen und Herausforderungen intersexueller Menschen vgl. die Stellungnahme des Deutschen Ethikrates, Berlin 2012.

Gegenwart Gottes in der Niedrigkeit des Menschseins aus. Die Humanität des Glaubens zeigt sich somit darin, dass er Mühseligen und Beladenen – und wer wäre das auf seine Weise nicht – eine Hoffnung bezeugt, die menschliches Bitten, Wünschen und Verstehen weit übersteigt.

ADRIAN PAPENHAGEN

Die unbeachtete Seite der Migrationspolitik

Der vorliegende Artikel plädiert einerseits für eine Berücksichtigung der in der Migrationspolitik nicht beachteten politischen Entscheidungen, die zu einem fluchtauslösenden Ereignis führen, und andererseits für eine stärkere Rücksichtnahme der Anrainerstaaten als bedeutender Teil eines funktionierenden Fluchtregimes.

Dr. Adrian Papenhagen forscht und lehrt als wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Professur für Sozialethik an der Universität Erfurt von Prof. Dr. Elke Mack. Der Titel seiner 2024 veröffentlichten Dissertation lautet: „Eine Stufentheorie der Migrationsethik“.

Die Herausforderungen für die Asyl gewährenden Länder in der Europäischen Union nehmen tendenziell mit der *Anzahl* der Refugees und der *Kurzfristigkeit* ihrer Ankunft zu.¹ In den Fällen plötzlich auftretender Massengewalt liegt es im Wesen solcher Fluchtbewegungen, dass sie kurzfristig viele Menschen zur Flucht treiben. Da ein gerechter (jedoch nach wie vor erstrebenswerter) Verteilungsschlüssel gegenwärtig weder auf globaler noch auf supranationaler Ebene als politisch durchführbar erscheint, ist über andere humane Optionen nachzudenken, weswegen zwei Fragen ins Zentrum rücken:

1. Könnte der Kurzfristigkeit mit einem präventiv entwickelten Plan begegnet werden, um die möglicherweise eintretenden Überforderungssituationen zu reduzieren?
2. Könnte die Anzahl der Refugees, die an den europäischen Außengrenzen ankommt, reduziert werden?

Die etwas nach Aufmerksamkeit heischende Überschrift des Artikels ist inspiriert durch das sehr gute Buch „Migrationspolitik“ von Hannes Schamann und Danielle Gluns, das einen Aspekt der Migrationspolitik allerdings unberücksichtigt lässt, obwohl sich dieser doch zu beachten lohnt, wie dieser Artikel zu zeigen beabsichtigt.² Der Aspekt bezieht sich auf die migrationspolitisch relevanten Entscheidungen, die zu fluchtauslösenden Ereignissen führen. Dabei kommt die Frage auf, inwiefern bereits vor dem fluchtauslösenden Ereignis migrationspolitische Konsequenzen mitzudenken und etwaige Vorkehrungen zu treffen sind. Anschließend wird am

¹ Im Gegensatz zu einer steten Anzahl von ankommenden Personen führt die unerwartete Ankunft einer sehr hohen Anzahl von Personen deutlich wahrscheinlicher sowohl in administrativer, gesellschaftspolitischer als auch in ökonomischer Hinsicht zu negativen Effekten. Vgl. für eine ausführliche Analyse: Adrian Papenhagen, *Eine Stufentheorie der Migrationsethik* (Ethik in den Sozialwissenschaften), Baden-Baden 2024, 382–389.

² Der Begriff „Migration“ in diesem Artikel ist umfassend zu verstehen. Er umschließt sowohl die Binnenmigration als auch jegliche Formen der Flucht.

Beispiel der sogenannten „Flüchtlingskrise“³ in Anlehnung an die zweite Frage gezeigt, wie Geflüchtete in den Erstaufnahmestaaten effizient und ausreichend versorgt werden könnten und warum auch die Staaten der Europäischen Union von solchen Plänen profitierten. Die Perspektive der Anrainerstaaten, die Konfliktstaaten und ihre Funktion stärker in den Fokus einer gerechten Fluchtordnung zu richten, kann so auch dem globalen Norden dienlich sein. Letzteres ist zwar keine unbeachtete Seite der Migrationspolitik, aber eine zu wenig berücksichtigte Perspektive in der Öffentlichkeit angesichts des Migrationsdiskurses.

1. Die ex ante Migrationspolitik

Im Allgemeinen setzen sich die Publikationen zur Migrationspolitik mit den Regelungen im Kontext von Flucht und Migration auseinander. Ein Vorschlag einer weiten Definition von Migrationspolitik von Schammann und Gluns, der auch die wissenschaftliche Erforschung umfasst, lautet:

„Migrationspolitik beschreibt (1) menschliches Handeln und übergreifende Prozesse zur Etablierung und Umsetzung allgemeinverbindlicher Regelungen, Steuerungsmechanismen und normativer Setzungen im Umgang mit Migration und migrationsbedingter Vielfalt sowie (2) die Ergebnisse dieser Prozesse, d. h. die Regelungen, Steuerungsmechanismen und Setzungen.“⁴

Dieser weiten Definition gelingt es, eine Vielzahl an migrationspolitisch relevanten Feldern aufzunehmen. Allerdings fokussiert sich die wissenschaftliche Erforschung des Themenfeldes „nur“ auf die normativen Setzungen, die sich auf den Weg, die Ankunft im Aufnahmeland und die Integration der Migrant*innen sowie auf deren strukturelle und individuelle Ursachen und Effekte beziehen.

Was jedoch gegenwärtig nicht berücksichtigt wird, sind die migrationspolitisch relevanten Entscheidungen, die zum *fluchtauslösenden Ereignis* führen.⁵

³ Der Begriff „Flüchtlingskrise“ ist in mehrfacher Hinsicht problematisch und wird hier lediglich als feststehender Begriff für die Beschreibung der Ereignisse im Kontext der Fluchtbewegung vor allem westasiatischer Menschen nach Europa in den Jahren 2015/2016 reproduziert.

⁴ Hannes Schammann/Danielle Gluns, Migrationspolitik (Studienkurs Politikwissenschaft), Baden-Baden 2021, 37.

⁵ Der Begriff „fluchtauslösendes Ereignis“ könnte noch ausdifferenziert werden und stellt eine modellhafte Vereinfachung dar, weil selbst angesichts des Ausbruchs von Massengewalt im konkreten Kontext Entscheidungsspielräume für die agierenden Subjekte existieren. Nichtsdestotrotz sind hinsichtlich intra- und internationaler Konflikte tatsächlich einzelne Ereignisse ausschlaggebend, da sich der „Grad des Zwangs“ (Dina Ionesco/Daria Mokhnacheva/Francois Gemenne, Atlas der Umweltmigration, Bonn 2017, 17) durch die Gewaltausübung plötzlich so stark erhöht, dass die Flucht für viele Personen als einzige mögliche Option verbleibt. Beispielsweise war die russische Invasion am 24. Februar 2022

Akteure wie Staaten, aber auch Paramilitärs, sind hinsichtlich ihres Gewaltpotenzials nach innen und ihrer militärpolitischen Macht nach außen als potenzielle Auslöser von Migration zu berücksichtigen. Aufgrund von Macht bzw. Gewaltausübung können sie über den Beginn von innen- oder zwischenstaatlichen Konflikten oder der Verstärkung von Krisen bis hin zur Eskalation der Massengewalt entscheiden. Von Zwangsumsiedlungen, Waffenexporten, Truppenverschiebungen über die Beteiligung an einem Krieg bis hin zum Beginn einer Invasion sind unterschiedlichste militärische Optionen möglich, die zur Destabilisierung eines Landes und somit zu plötzlich auftretenden Fluchtbewegungen führen können. Militärpolitische Entscheidungen verfolgen vielfältige Absichten und besitzen in vielen Fällen direkten Einfluss auf Fluchtbewegungen. In den meisten Fällen ist die Flucht der Zivilbevölkerung nicht das Ziel militärischer Entscheidungen. Dennoch führen militärische Aktionen oft zu Fluchtbewegungen. Ein *direkter Einfluss* auf Fluchtbewegungen wird deswegen betont, da die militärische Bedrohung und Gewaltausübung den „Grad des Zwangs“ auf die betroffenen Personen drastisch steigert, so dass für viele Personen der plötzliche Aufbruch notwendig wird.

Davon abzugrenzen wären politische Entscheidungen, die zu einem Handeln oder einem Unterlassen führen, die einen *indirekten Einfluss* auf Flucht besitzen. Beispielsweise kann anhaltende Naturverschmutzung oder weitere Erderwärmung zur Unbewohnbarkeit von einigen Landesteilen führen (siehe z. B. Tuvalu), weswegen ein Wegzug – wenn möglich auch innerhalb des eigenen Landes als unfreiwillige Binnenmigration denkbar – notwendig wird und als erzwungen und eben nicht mehr als freiwillig erachtet werden kann.⁶

Die migrationspolitischen Entscheidungen, die direkten oder indirekten Einfluss auf die Migrationspolitik besitzen, im Kontext ihrer Bedeutung für Migration zu differenzieren und zu systematisieren, verfolgt einerseits ein

in der Ukraine ein solches fluchtauslösendes Ereignis. Danach ergriffen bereits nach kürzester Zeit Millionen von Menschen die Flucht.

⁶ Aus einer humanitären Perspektive ist ein eher weiter Fluchtbegriff zu verwenden, der nicht nur auf eine ausschließlich politische Definition engführt. Grundsätzlich ist jedoch eine auf der graduellen Achse zwischen „freiwillig und gezwungen“ liegende Begriffsbestimmung bereits immer politisch aufgeladen, wie Ottonelli und Torresi korrekt zum Ausdruck bringen: „Those who tend to minimize the duties we have toward migrants seek a notion that makes forced migration a relatively circumscribed phenomenon, limited to those who suffer from extreme deprivation in their country of origin and, at the same time, tend to represent voluntary migration as prompted by merely whimsical preferences. Those who advocate more liberal immigration policies, to make the duties toward migrants more pressing, tend to insist that all migration taking place in a context of global in-justice is forced.“ Valeria Ottonelli/Tiziana Torresi, When is Migration Voluntary, in: The International Migration Review 47 (4) 2013, 809. Vgl. Papenhagen, Stufentheorie (wie Anm. 1), 307–330.

rein wissenschaftliches Interesse. Auch sie sind Teil der Migrationspolitik, werden aber in den einschlägigen Werken bisher nicht als solche systematisiert.⁷

Andererseits wird damit der Fokus auf die ex ante Migrationspolitik gerichtet, also die Politik, die vor dem fluchtauslösenden Ereignis stattfindet, inklusive der Entscheidungen und Aktivitäten, die zu diesem Ereignis beitragen. Im Mittelpunkt dieser unbeobachteten Seite der Migrationspolitik soll die Analyse möglicher (und verschiedenen wahrscheinlicher) zukünftiger Fluchtbewegungen stehen mit dem Ziel, ex ante Pläne zu entwerfen oder präventive Vereinbarungen zu treffen, wie im Eintreten eines Worst Case zu verfahren sei.⁸ Zweck solcher Vorkehrungen ist einerseits die Sicherstellung des Schutzes der Refugees und die Gewährleistung ihrer sozioökonomischen Integration in einen neuen Kontext und andererseits die Verhinderung potenzieller Überforderungssituationen der Aufnahmestaaten durch Verfahren, auf die im Ernstfall zurückgegriffen werden kann.⁹

Um es noch einmal in anderen Worten zu wiederholen: Erstens sind zukünftig unterschiedlich wahrscheinlich eintretende Fluchtauslöser zu analysieren. Wichtig ist dabei der Bezug auf die vielfältig bestehenden Analysen zu inter- und intranationalen Konfliktherden.¹⁰ Zweitens, und das ist das Ziel dieser ex ante Migrationspolitik, sind für jeden dieser verschiedenen Staaten und Kontexte mögliche Optionen vorzubereiten, um den Schutz der Refugees inklusive Versorgung und Unterbringung präventiv anzule-

⁷ Neben den militärpolitischen Entscheidungen, die direkten Einfluss auf Fluchtbewegungen haben, ist auch das Instrumentalisieren von Refugees als politisches Mittel zu unterscheiden, wie bspw. die von Alexander Lukaschenko an der belarussisch-polnischen Grenze ausgelöste Migrationskrise 2021.

⁸ Davon abzugrenzen sind die migrationspolitisch relevanten Regelungen, die im Gegenzug als ex post Migrationspolitik klassifiziert werden können, also alle Absprachen und Vereinbarungen nach dem fluchtauslösenden Ereignis. Ein klassisches Beispiel hierfür sind die internationalen Geberkonferenzen, die auch finanzielle Mittel zur Geflüchtetenversorgung bereitstellen.

⁹ Die Vorstellung, anerkannte Asylbewerber*innen würden bald wieder zurückkehren, ist nahezu obsolet, da sich internationale und intranationale Konflikte in den meisten Fällen zu langfristigen Auseinandersetzungen ausweiten und eine Rückkehr häufig verunmöglichen. Deswegen ist es wichtig, um die Erwartungen richtig zu steuern, gleich eine mögliche sozioökonomische Integration mitzudenken.

¹⁰ Viele Staaten besitzen gravierende strukturelle Probleme, ohne dass sich deswegen viele Menschen gezwungen sehen zu fliehen. In den 52 Ländern, die nach dem Fragile-states-Index als fragile Staaten gelten, kommt es nur in einigen jemals zu einem Fluchtauslöser, bspw. durch den Ausbruch von Massengewalt. Vgl. Fund for Peace, Global Data. Fragile States Index, Washington 2024, URL: <https://fragilestatesindex.org/global-data>. „Fragil“ kann somit nicht das alleinige Kriterium für die Analyse der Staaten sein, mit dem ein möglicher Auslöser untersucht wird. So gibt es Staaten, die unabhängig von ihrer eigenen strukturellen Situation in einem zwischenstaatlich kalten Konflikt stehen, der jedoch jederzeit ausbrechen könnte. Die Analyseaufgabe ist zwangsläufig komplex.

gen. Zusätzlich stellt diese Seite der ex ante Migrationspolitik die anderen politischen Entscheidungen – insbesondere die im weitesten Sinne *militärpolitischen Entscheidungen* – vor die Herausforderung, die Auswirkungen auf Refugees zu berücksichtigen, indem sie selbst erstmal diese *als migrationspolitisch relevant* systematisiert und wissenschaftlich untersucht. Eine weitere Konsequenz dieser Einteilung in ein „ex ante“ und „ex post“ ist eben die Fokussierung auf das fluchtauslösende Ereignis, das gleichzeitig eine stärkere Beachtung des jeweiligen Kontextes einfordert.

Gegenwärtig ist die Aussicht auf noch verbindlichere Regeln über die Genfer Flüchtlingskonvention hinaus im Sinne gegenseitiger solidarischer Verantwortungsübernahme auf globaler und selbst auf supranationaler Ebene nicht hoffnungsvoll. Desto eher sollte zumindest versucht werden, auf zwischenstaatlicher Ebene für einen konkreteren Kontext Vereinbarungen zu treffen. Um die vorgestellten Ideen näher zu erläutern, folgen Beispiele aus Vergangenheit und Gegenwart sowie ein Vorschlag für einen solchen präventiven Plan.

Ein Beispiel, in dem die migrationspolitischen Konsequenzen militärpolitischen Handelns zu wenig berücksichtigt worden sind, war bspw. der NATO-Truppenabzug aus Afghanistan 2021. Da für Beobachter*innen der Erfolg der Taliban abzusehen war (wenn dieser auch für viele in einer überraschenden Geschwindigkeit erfolgte), hätte gleichzeitig der Abzug der Ortskräfte mitbedacht werden können. (Die damalige Bundesregierung hat im Vergleich zu anderen beteiligten Staaten zudem sehr träge auf die Ereignisse reagiert.¹¹) Für militärpolitische Entscheidungen sollten selbst für unwahrscheinliche Worst-Case-Szenarios vorab Pläne konzipiert werden, um im Notfall alle Betroffenen in Sicherheit bringen zu können.

Da es bereits seit Beginn des Einsatzes in Afghanistan die Möglichkeit der Aufnahme in Deutschland im Falle eines Bedrohungsszenarios für die Ortskräfte gegeben hatte, hätte den Ortskräften vor dem Hintergrund der zu erwartenden Erhöhung der Bedrohungssituation die Aufnahme in Deutschland vor Truppenabzug angeboten werden müssen. Es existierte ein Verfahren, das Ortskräften die Aufnahme ermöglichte. Gleichzeitig führte der Abzug zu einem fluchtauslösenden Ereignis, das besonders eben jene afghanischen Ortskräfte betraf. Wäre ein Worst-Case-Plan erstellt worden, hätte im eingetretenen Notfall danach gehandelt werden können. Doch leider wurden die migrationspolitischen Konsequenzen nicht berücksichtigt, weswegen es zu chaotischen Szenen kam, die nebenbei auch in Deutschland wiederum alte Narrative zu bestätigen schienen: Flucht und Migration

¹¹ Christian Schweppe, „Wahnsinn. Eine Riesenscheiße“. Bundeswehreinsatz in Afghanistan, in: DIE ZEIT Nr. 02/2024, URL: <https://www.zeit.de/2024/02/bundeswehr-einsatz-afghanistan-abzug-untersuchung/komplettansicht>.

bringen Chaos und Unordnung, und die Institutionen sind überfordert mit Immigrant*innen.¹² Das Festsetzen solcher Narrative engt wiederum die politischen Handlungsmöglichkeiten ein.¹³ Migrationspolitisch betrachtet war der Abzug aus Afghanistan ein „Fiasko“¹⁴.

Ein weiteres Beispiel bezieht sich auf die Aufnahme der ukrainischen Refugees im Anschluss an die russische Invasion. Direkt nach dem fluchtauslösenden Ereignis flohen Millionen Menschen. So wurde angesichts der Aufnahme der fliehenden Ukrainer*innen innerhalb der Europäischen Union auf die Richtlinie 2001/55/EG zurückgegriffen. Entsprechend dieser Richtlinie erhielten alle Geflüchteten aus der Ukraine nach ihrer Anmeldung unbürokratisch (im Vergleich zum sonstigen Asylantragsprozedere) für drei Jahre einen Aufenthaltsstatus und eine Arbeitsgenehmigung. Zusätzlich war der Zugang zu Schulbildung und medizinischer Versorgung geregelt. Darüber hinaus wurden die Aufnahmestaaten durch die Europäische Union finanziell unterstützt. Durch die bereits vorbereitete Richtlinie konnte sehr schnell auf die Notlage reagiert werden, um chaotischere Zustände zu verhindern. Trotz der immensen Herausforderung angesichts der Millionen zu unterstützenden Personen verlief die Versorgung und Aufnahme der Geflüchteten auch dank der vorbereiteten Richtlinie vergleichsweise geordnet ab. Wären diese Zuständigkeiten und Regeln erst nach dem fluchtauslösenden Ereignis im eingetroffenen Notfall besprochen worden, hätte man sich voraussichtlich nicht so schnell auf ein Vorgehen innerhalb der EU einigen können. Am 24. Februar 2022 begann die russische Invasion, und bereits am 04. März, also gerade einmal zehn Tage nach dem fluchtauslösenden Ereignis, wurde das Vorgehen entsprechend der Richtlinie beschlossen.

Ein Notfallplan zur Evakuierung für die deutschen Personen und die Ortskräfte in Afghanistan hätte im Vorhinein und somit ohne zeitlichen Druck gut konzipiert werden können. Chaotische Zustände hätten verhindert oder zumindest abgemildert werden können, wenn für den eintretenden Notfall Vorkehrungen zum Vorgehen getroffen worden wären. Zudem ist es politisch einfacher, ein rationales Vorgehen zu entwerfen

¹² Ein kurzer ethischer Einschub zum Thema: Die ethische Beurteilung, wer, wie viel und welche Art von Verantwortung bezüglich der Unterstützung und Unterbringung von Refugees zu übernehmen hat, ist allgemein nicht so einfach zu bestimmen, jedoch ist der Fall angesichts der deutschen Ortskräfte in Afghanistan relativ eindeutig: Die Ortskräfte haben für deutsche Auslandsorganisationen oder Soldaten gearbeitet und sind aufgrund dieser Tatsache nach Übernahme der Taliban gefährdet. Deutschland hat die Verantwortung, sie in Sicherheit zu bringen.

¹³ Vgl. Uwe Hunger/Stefan Rother, *Internationale Migrationspolitik* (utb 4656), Tübingen (2021), 182–183.

¹⁴ Vgl. Schweppe, „Wahnsinn“ (wie Anm. 11).

und auszudiskutieren, bevor ein Konflikt mitsamt fluchtauslösendem Ereignis eintritt.

Entsprechend der Konfliktforschung könnten nun verschiedene, wahrscheinlich auftretende fluchtauslösende Ereignisse unterteilt werden, um anschließend zu überlegen, welche Vorkehrungen zu treffen und welche Richtlinien möglicherweise zu verabschieden sind, um ein möglichst geordnetes Vorgehen (für Refugees und Aufnahmeland) im Notfall zu realisieren.

So könnte sich bspw. der Taiwan-Konflikt ausweiten. Einerseits haben sich die militärischen Aktionen der Volksrepublik China (Festland) in den letzten Jahren gehäuft. Andererseits existiert die Möglichkeit einer Abschwächung der Solidarität der Vereinigten Staaten zur Republik China (Insel) durch die Wiederwahl Donald Trumps. So oder so sollte es einen migrationspolitischen Plan geben, wie die Zivilist*innen bei einem möglichen Ausbruch von Massengewalt auf der dicht besiedelten Insel in Sicherheit zu bringen wären. Der Worst Case sollte geplant werden, und zwar nicht nur aus militärpolitischer, sondern auch aus migrationspolitischer Perspektive.

Die Staaten, die befürchten, die eigene Bevölkerung vor dem Hintergrund der Klimakrise nicht mehr beherbergen zu können (Tuvalu) oder potenziell Ziel eines Angriffs zu werden (Taiwan), könnten (je nach politischer Lage offen oder zumindest geheim) Übereinkünfte mit anderen Ländern schließen, um sich der Solidarität anderer Partnerstaaten nicht nur in militärpolitischer Hinsicht zu vergewissern, sondern ebenfalls in migrationspolitischer. Wie sind im Notfall die fliehenden Personen an einen sicheren Ort zu bekommen? Welche Aufnahmestaaten kommen dafür infrage und wie viele Aufnahmestaaten bräuchte es, um eine geordnete Aufnahme im Notfall zu organisieren, die auch die Aufnahmestaaten nicht überfordert? In welchen möglichen Aufnahmestaaten existieren bereits Netzwerke, die die Integration erleichtern könnten?

Diese Perspektive auf vergangene und zukünftig mögliche fluchtauslösende Ereignisse fehlt bisher in der wissenschaftlichen Disziplin der Migrationspolitik. Es wäre bedeutsam, die migrationsrelevanten Auswirkungen militärischer oder anderer aggressiv-politischer Entscheidungen zu untersuchen, sie zu systematisieren und begleitende migrationspolitische Maßnahmen und Strukturen zu entwickeln, die solchen Herausforderungen begegnen. Da die Festsetzung weiterer allgemeiner und völkerrechtlich verbindlicher Regeln gegenwärtig als politisch unwahrscheinlich gilt, ist zu versuchen, Vereinbarungen und solidarische Unterstützung angesichts eines konkreten Kontextes ex ante vorzunehmen.

2. Die Lehre aus dem Syrienkrieg für Europa¹⁵

Bereits im Jahr 2011 begann die Gewaltausübung gegen zunächst friedliche Demonstrationen, die zum Krieg in Syrien anwuchs. Die ersten Refugees überschritten 2011 die Grenzen ihres Landes. 2012 waren es hunderttausende, im Jahr 2013 bereits über 2,5 Millionen internationale Refugees, die sich vor allem auf die Staaten Ägypten, Jordanien, Libanon und Türkei verteilten. Dort wurden Refugeecamps errichtet, die teilweise zu ganzen Städten anwuchsen (siehe bspw. Zaatari). Spätestens zu diesem Zeitpunkt hätte sowohl die finanzielle Unterstützung durch die europäischen Länder für die überforderten (und wirtschaftlich deutlich schlechter gestellten) Erstaufnahmestaaten signifikant erhöht als auch konzeptionell die Unterbringung der Refugees verändert werden müssen, um eine für alle Seiten zufriedenstellende Versorgung und Integration der Geflohenen in den Erstaufnahmestaaten zu gewährleisten. Zu diesem Zeitpunkt hatten nur Wenige in der Europäischen Union erkannt, dass es auch in ihrem Interesse gewesen wäre, frühzeitig die Erstaufnahmestaaten zu unterstützen.

Geflüchtete wurden in zunehmend überforderte Refugeecamps gebracht oder versuchten, sich im inoffiziellen Sektor in den Anrainerstaaten durchzuschlagen. Die Camps waren vorwiegend darauf ausgerichtet, die Versorgung mit dem Notwendigsten sicherzustellen. Was für die erste Nothilfe und Aufnahme der Refugees ausreichend war, wurde mit zunehmender Zeit aber zum Problem. Die Camps boten in den meisten Fällen keine Perspektive für ein autonomes Leben, in denen sich Menschen Pläne für ihre Zukunft aufbauen können. Menschen, die aufgrund eines Konfliktes (in vielen Fällen *auf Jahre hin*) nicht in ihr Herkunftsland zurückkehren können, benötigen für ihr Leben einen neuen sozioökonomischen Kontext, in dem sie ein neues Leben beginnen können.¹⁶ Doch die selbst überforderten und angesichts der Mammutaufgabe nur geringfügig unterstützten Erstaufnahmestaaten fürchteten negative Effekte für ihre eigenen Bürger*innen – auch vor dem Hintergrund ihrer bereits schwachen Wirtschaft –, weswegen sie teilweise eher versuchten, die neu Ankommenden auszugrenzen, als ihnen neue Perspektiven anzubieten.¹⁷ Da die Umstände in den zunehmend

¹⁵ Ein Teil dieser Lehre findet sich in dem Buch von Alexander Betts/Paul Collier, *Gestrandet. Warum unsere Flüchtlingspolitik allen schadet und was jetzt zu tun ist*, München 2017. Für eine umfangreiche und differenzierte Betrachtung des hier geschilderten Auszugs vgl. Papenhagen, *Stufentheorie* (wie Anm. 1), 331–376.

¹⁶ Wer behauptet, ein Lager, in dem Ernährung, Hygiene, Obdach und Sicherheit gewährleistet werden kann, müsse doch genügen, der achtet die Geflohenen nicht als gleiche, autonome Personen. Ein solches Lager ist für eine erste Zeit nach der Ankunft ausreichend, aber nicht für die vielfach lang anhaltenden Geflüchteten-situationen.

¹⁷ In diesem Artikel sind die zentralen Punkte dargestellt. Detaillierter betrachtet, ist es etwas komplizierter als hier formuliert. So sind bspw. die spezifischen Kontexte der unter-

überfüllten Lagern kein gutes Leben ermöglichten, stimmten vor allem junge und vitale Personen mit den Füßen ab und machten sich auf den Weg nach Europa.¹⁸

Eine soziale Integration der Geflüchteten in den Hauptaufnahmestaaten (in den meisten Fällen geographisch und kulturell nahe Anrainerstaaten) kann nur gelingen, wenn die Maßnahmen zur Umsetzung von umfassender Integration Einheimische nicht gleichzeitig benachteiligen. Jede Maßnahme zum Schutz und zur Förderung des autonomen Lebens der Geflohenen muss unter Berücksichtigung der aufnehmenden Bevölkerung getätigt werden.¹⁹ Konzeptionell ist den Erstaufnahmestaaten neben den ersten Nothilfe-Camps mit einem (international finanzierten) Konjunkturprogramm zu helfen, das zweckgebunden besonders den Kommunen zugutekommen soll, die viele Geflüchtete aufgenommen haben. Ziel eines solchen Programms wäre es, unter Einbezug der ansässigen Bevölkerung (und privatwirtschaftlicher Initiativen) Arbeitsplätze sowie Schulen, Ausbildungs- und Weiterbildungsstätten und somit Perspektiven für ein autonomes Leben über das erste Nothilfe-Camp hinaus zu schaffen.

Wäre die Unterstützung der europäischen Union ab 2013 für die Erstaufnahmestaaten finanziell (und konzeptionell) deutlicher ausgefallen, hätten voraussichtlich nicht nur mehr Menschen eine Bleibeperspektive erkannt, sondern grundsätzlich hätte auch weniger Geld aufgrund der Preisniveauunterschiede für die Geflüchteten aufgewendet werden müssen.²⁰ Denn die Versorgung, Unterbringung und Integration in Deutschland ist mit deutlich höheren Kosten verbunden. Abgesehen davon ist die Integration in ein – kulturell betrachtet – ähnlicheres Land weniger mühevoll.²¹

Auch für zukünftige Fluchtbewegungen sind diese Erkenntnisse anzuwenden. Die Erstaufnahmestaaten sind früh zu unterstützen, so dass Geflüchtete

schiedlichen Anrainerstaaten zu berücksichtigen. So zeigte Jordanien anfangs eine große Hilfs- und Aufnahmebereitschaft, die aber angesichts ansteigender Ankunftsahlen und fehlender ausreichender Unterstützung umschlug. Vgl. Papenhagen, Stufentheorie (wie Anm. 1), 358–362. Vgl. UNHCR, Overwhelming majority of Jordanians continue to empathize with refugees, 16.12.2020, URL: <https://jordan.un.org/en/105518-overwhelming-majority-jordanians-continue-empathize>.

¹⁸ Zu den drei unterschiedlichen Phasen der syrischen Flucht vgl. Kenan Engin, Drei Wellen der Flucht. Eine systematische Analyse der Gründe der Flucht aus und innerhalb von Syrien, in: Judith Könemann/Marie-Theres Wacker (Hg.), Flucht und Religion. Hintergründe – Analysen – Perspektiven (Münsterische Beiträge zur Theologie), Münster 2018, 13–31.

¹⁹ Dem Ideal der Chancengleichheit entsprechend ist es das Ziel einer mittel- bis langfristigen sozialen Integration, gleiche Chancen für Neuangekommene und Einheimische zu ermöglichen.

²⁰ Für ein Zahlenbeispiel vgl. Papenhagen, Stufentheorie (wie Anm. 1), 370–376.

²¹ Sehr wichtig für die Integration sind Netzwerkeffekte. Wenn eine Person in ein neues Land migriert oder flieht, ist die Hilfe von Personen, die bereits länger dort ansässig sind, von hoher Bedeutung. Vgl. Papenhagen, Stufentheorie (wie Anm. 1), 203–205.

nicht nur für den ersten Notfall versorgt werden. So rückt gegenwärtig (Oktober 2024) in diesem Kontext der Nahostkonflikt in den Fokus mitsamt allen sich daran anschließenden Fragen. Wohin fliehen die betroffenen Personen? Wo gibt es in der Region einen sicheren Zufluchtsort? Welche Versorgung und welche Perspektive haben sie dort? Wie kann eine finanzielle und konzeptionelle Unterstützung aussehen, die aus den Fehlern der Geflüchteten-Versorgung im Anschluss an den Syrienkrieg lernt?

Für den Fall, dass die Flüchtenden und Geflüchteten keine baldige Rückkehr in ihre Heimatorte erhoffen können, sollten Pläne gefasst werden, wie diesen Personen über die erste Nothilfe (die im Falle des Krieges bereits schwer genug ist) hinaus geholfen werden kann, um ihnen langfristig wieder ein autonomes Leben zu ermöglichen. Aufgrund vergangener Migrations- und Fluchtbewegungen hat Deutschland große libanesische und syrische Netzwerke und auch deswegen ein eigenes Interesse daran, aber auch Verantwortung dafür, dass es eine geordnete und umfangreiche Versorgung und Unterstützung der gegenwärtig fliehenden und bereits geflohenen Personen gibt und dass die Zustände vor Ort so schnell wie möglich wieder in geordnete Bahnen gebracht werden.

3. Zusammenfassung

Die wissenschaftliche Disziplin der Migrationspolitik sollte intensiver die fluchtauslösenden Ereignisse und vor allem die zumeist militärpolitischen Entscheidungen, die zu diesen führen, untersuchen.²² Anhand vergangener Fluchtbewegungen sind die politischen Entscheidungen zu systematisieren und diese jeweils aus ethischer sowie aus migrationspolitischer Perspektive zu untersuchen, um mögliche Handlungsempfehlungen für zukünftige Herausforderungen zu entwickeln.²³ Es sollte mit dem Worst-Case-Szenario geplant werden, um auch im Notfall handlungsfähig sein zu können und chaotische Zustände für die Refugees sowie für die Aufnahmestaaten zu vermeiden oder zumindest zu reduzieren. Sofern eine Möglichkeit besteht, eine Regelung präventiv zur Versorgung und Unterbringung zu finden, sollte sie ergriffen werden, um die Aufnahme geordneter vonstatten laufen zu lassen.

Zusätzlich sollte versucht werden, Anrainerstaaten besser zu unterstützen. Deutschland hat vor allem ein Interesse, die politische Stabilität und die

²² Die Rede von den „Fluchtursachen“, die sich eher auf das allgemeine strukturelle Bedingungsgefüge in einem Staat richtet, ist von den konkreten Auslösern der Flucht zu differenzieren. Vgl. Papenhagen, Stufentheorie (wie Anm. 1), 340–341.

²³ Dabei kann sich auf die Kenntnisse der Konfliktforschung bezogen werden, um eine Schnittstelle zwischen dieser Disziplin und der Migrationspolitik zu schaffen.

Fluchtsituation im Nahen Osten weiterhin zu beobachten und gegebenenfalls früh zu unterstützen.

Für die migrationspolitische Stimmung in Deutschland ist es übrigens wichtig, Folgendes zu betonen: Die Deutschland überfordernde Asylsituation wurde maßgeblich von zwei Ausnahmeerscheinungen innerhalb der letzten zehn Jahre beeinflusst: dem Krieg in Syrien und der russischen Invasion in die Ukraine. Ohne Überforderungssituation verkraftet das deutsche Asylsystem jährlich eine Anzahl von 200.000 bis 300.000 oder sogar mehr Asylantragsstellenden. In den letzten zwei Jahren führte jedoch die Aufnahme von über einer Million ukrainischer Personen zusätzlich zu den üblichen Asylantragsstellenden zu Überforderungserscheinungen. Diese Ausnahme-situationen müssen als solche jedoch klar adressiert und kommuniziert werden. Um solche Überbelastungen in Zukunft möglichst zu vermeiden, sind entsprechend der oben erläuterten Themen die ex ante Migrationspolitik zu erforschen und die Anrainerstaaten stärker in den Blick zu nehmen. Bestenfalls kommen dann weniger Personen auf einmal an und treffen auf ein vorbereitetes Asyl- und Integrationssystem.

Buchbesprechungen

Biblische Theologie

Irmtraud Fischer/Edith Petschnigg (Hg.), *Genderforschung – brauchen wir das? 25 Jahre Fakultätsforschungsschwerpunkt Frauen- und Geschlechterforschung an der Katholisch-Theologischen Fakultät Graz* (Theologie im kulturellen Dialog 39), Innsbruck: Tyrolia 2021, 202 S., 24,00 €, ISBN 978-3-7022-3944-2

Die Frage, ob Genderforschung gebraucht wird, ist in den letzten Jahrzehnten zunehmend in die Mitte der Gesellschaft gerückt. Auch eine zeitgemäße Theologie kann sich dieser Frage nicht verwehren. Im Rahmen des 2019 gefeierten Jubiläums von 25 Jahren Frauen- und Geschlechterforschung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz ist ein Sammelband entstanden, der sich der Frage nach der Notwendigkeit von Genderforschung aus unterschiedlichen theologischen Perspektiven nähert und gleichzeitig Einblicke in die Forschungsgeschichte der Fakultät bietet, die auch die Geschichte der ersten Ehrendoktorin Elisabeth Gössmann umfasst (u. a. 154), nach welcher der durch die Grazer Fakultät verliehene Preis für Abschluss- und Qualifikationsarbeiten im Bereich der „theologischen Frauen und Geschlechterforschung“ (155) benannt ist.

Die Beiträge, die die Jubiläumsveranstaltungen dokumentieren, bieten einen theologisch fundierten Diskurs und lassen den bemerkenswerten Fokus auf diese Thematik als Alleinstellungsmerkmal „in der europäischen theologischen Landschaft“ (7; vgl. auch 18; 182) erkennen. Nach der Begrüßungsrede von *Christoph Heil* (9f.) folgt ein einführendes Plädoyer durch *Irmtraud Fischer* darüber, dass kaum ein anderes Fach Genderforschung so nötig hat wie die Katholische Theologie (11–20),

integriert ist ein Überblick über die Inhalte und Forschungsansätze der Beitragenden. *Barbara Reid O.P.*, die im Rahmen der Jubiläumsfeier das Ehrendoktorat der Grazer Fakultät erhielt, bietet in ihrem Beitrag „A World Birthed Anew and the Role of Feminist Biblical Interpretation“ (21–36), wie der Titel erahnen lässt, einen fundierten Überblick über feministische Bibelinterpretation (23–25) und entsprechende Methoden (25–27), die sie an Beispielen aus den johannäischen Schriften ausführt. Ihre Interpretation verbindet sie mit patristischen und mystischen Traditionen und zeigt, dass feministische Bibelexegese nicht nur von und für Frauen ist. Die anhaltende Benachteiligung von Frauen in Familie und Beruf thematisiert *Gunda Werner* (37–54). Für verschiedene gesellschaftliche Bereiche benennt sie, umfangreich belegt, die großen Defizite zwischen den Geschlechtern und legt offen, inwieweit Frauen systematisch aus der Wissenschafts- und Kulturgeschichte ausgeschlossen wurden und wie dies bis heute Auswirkungen hat, insbesondere in kirchlichen Verlautbarungen. Ihre Beschreibungen anti-feministischer Denkrichtungen und Strömungen unterstreicht diese Problematik, wobei sie die Grazer Fakultät als positive Ausnahme heraushebt. In einem etwas hart anmutenden und pessimistischen Ton liefert *Anneliese Felber* aus persönlicher Perspektive eine historische Darstellung des Grazer Frauenforschungsschwerpunkts und ergänzt diese um eine Analyse der geschlechtsspezifischen Auswirkungen der Corona-Pandemie (55–67). Dieser Beitrag zeigt einmal mehr die Brisanz und Notwendigkeit, die Diskussion zur Amts- und Geschlechterfrage aufrechtzuerhalten. *Rainer Bucher* ordnet

die aktuellen wissenschaftlichen und sozialen Umbrüche in den Geschlechterkonzeptionen kirchengeschichtlich ein (69–74). Er betont, dass Frauen- und Geschlechterforschung kein ausschließlich weibliches Anliegen bleiben dürfe, sondern wesentlich zum wissenschaftlichen Diskurs dazugehöre. Die mangelnde Beteiligung von Männern an dieser Forschung sieht er als ein zentrales Problem. Die Grundlagen der Anti-Gender-Bewegung untersucht *Sonja Strube* (75–93). Sie zeigt, wie sich extreme Rechte und rechtskatholische Kreise in ihrer Ablehnung von Genderforschung verbinden. Sie beleuchtet die Mechanismen des „Othering“ und diagnostiziert den systemischen Aufbau und die Stärkung von „Vorurteilsstrukturen“ (78) über Sexismus und Homophobie hinaus. Dabei betont sie das disziplinäre Problem in der Gender-Terminologie. Inwiefern religiöser Fundamentalismus und rechte politische Strömungen in Ungarn einander bedingen und befeuern, wird im Beitrag von *Rita Perintfalvi* analysiert (95–121). Vor dem Hintergrund rechtspopulistischer Rhetorik zeigt sie auf, wie Bibelstellen aus dem Kontext gerissen und für diskriminierende Ideologien instrumen-

talisiert werden, insbesondere gegenüber LGBT*-Personen. *Sabine Plonz* untersucht aus einer protestantischen Perspektive die Menschenrechte im Spiegel eines kritisch verantwortbaren ethischen Familienbildes (123–151) und betont in diesem Zusammenhang die Notwendigkeit der Intensivierung einer „historische[n] Kritik an repressiven Normen und Leitbildern“ (147) durch die theologische Ethik. In einem sozialgeschichtlichen Überblick benennt sie die Problematik der allgemeinen und verallgemeinernden Familienrhetorik mit Schwerpunkt auf der Rolle der Frau (bspw. Ehe [130], Frauenerwerbsarbeit [133f.] und Mutterschaft [137]). Es folgen eine Darstellung der Geschichte des Elisabeth-Gössmann-Preises und eine Übersicht der bisherigen Preisträgerinnen durch *Ulrike Bechmann* (153–172).

Der Sammelband bietet einen fundierten und interdisziplinären Überblick über aktuelle Diskussionen und Problemfelder in der theologischen Frauen- und Geschlechterforschung und zeigt, dass diese für Theologie, Kirche und Gesellschaft unverzichtbar ist.

Paula Josephine Greiner-Bär

Praktische Theologie

Jörg Ernesti/Martin M. Lintner/Markus Moling (Hg.), *Den Alltag unterbrechen. Religiöse Feste in einer säkularen Gesellschaft. Interrompere il quotidiano. Feste religiose in una società secolare* (Brixener Theologisches Jahrbuch 12/2021), Innsbruck: Tyrolia-Verlag – Brixen/Bressanone: Verlag A. Weger 2022, 235 S., 24,95 €, ISBN 978-3-7022-4014-1

Das Thema dieses Sammelbandes, der von der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Brixen herausgegeben worden ist, hat größte Aktualität. Wel-

che Bedeutung besitzen religiöse Feste noch – oder vielleicht gerade heute – in einer durch Säkularisierung geprägten Gesellschaft? Der Buchtitel ist in dieser Perspektive treffend gewählt, weil er einen Aspekt in den Mittelpunkt rückt, der in der Gesellschaft und quer zu Religionen und Weltanschauungen anspricht. Allerdings konzentrieren sich die Beiträge doch sehr auf den Sonntag. *Giorgio Bozza* (43–55) geht dem beispielsweise nach, indem er nach der Bedeutung der Sabbatruhe für den heutigen Menschen fragt, ein Thema, das bei *Ulrich Fistill*

(71–81) wieder begegnet, *Markus Moling*, (139–153), indem er sich mit der Schönheit des Festes auseinandersetzt, *Mattia Vicentini* (205–215), der das religiöse Fest als Ort sieht, an dem sich Religionsgemeinschaft und säkulare Gesellschaft begegnen. Damit ist der große inhaltliche Bogen bereits angedeutet, den der Band mit deutsch- wie italienischsprachigen Beiträgen spannt. Er reicht von biblisch-historischen Aufsätzen – u. a. zu Fest, Sabbat und Sonntag – über stärker systematisch-theologisch wie philosophisch interessierte Fragen bis hin zu Themen heutiger Festpraxis und -pastoral. Allen Autor:innen ist bewusst, dass die Volkskirche an ihr Ende kommt oder bereits gekommen ist und religiöse Festkultur sich den damit verbundenen Fragen stellen muss. Die Reaktion fällt in den Beiträgen aber unterschiedlich klar aus. *Christoph Amor* (27–41) macht deutlich, dass ein gelingendes Leben für viele heute auch ohne Gottesglauben möglich ist und deren Distanz zur Religion für Christ:innen eine heilsame Provokation sein könne. Er verbindet damit überzeugend die Frage nach einem heutigen Gottesbild. Dass ein Tag wie der Sonntag, nimmt man die Sonntagspraxis in den Blick, immer schon ein Krisentag gewesen ist, zeigt *Jörg Ernesti* (57–69). Seit dem Altertum habe die Kirche auf unterschiedlichen Umgang mit dem Sonntagsgebot reagiert. Darin unterscheide sich die Gegenwart nicht von der Geschichte. Mehrere Beiträge stellen den Bezug zwischen Fest und Schöpfung bzw. Ökologie heraus. *Johann Kiem* (83–91) macht auf Schöpfungsbezüge in Kalendertagen aufmerksam und dokumentiert eine Reihe von Initiativen, um die Sorge um Schöpfung und Mitwelt im Festkalender zu verankern. *Martin M. Lintner* (93–107) befasst sich mit Geburts-, Namens- und Tauftag, gewichtet den Geburtstag als Ausdruck des menschlichen „Wissens um sich“ (98) und erläutert, warum für das moderne Subjekt dieser Tag die Feier des Namenstages überbiete. Zwei Bei-

träge widmen sich der Liturgie. *Liborius Lumma* (109–120) deutet Liturgie als Ort außerhalb des Alltags. Er zeigt, wie die Tagzeitenliturgie einen Zugang zu Zeit und Natur bieten könnte, wenn sie denn gefeiert würde. Ihm gelingt eine dichte Erschließung dieser Liturgie, auch ihrer ökologischen Möglichkeiten. Allerdings stellt sich umso mehr die Frage, wie eine solche Liturgie heute aussehen müsste, damit Menschen sie als ihre Feier begreifen können. *Ewald Volgger* (217–235) zeigt gut nachvollziehbar, wie Sonntagsliturgie auch dort gelingen kann, wo eine Eucharistiefeier nicht möglich ist. Es gebe „eine Vielzahl an Möglichkeiten [...]“, das Paschamysterium als Gehalt des Sonntags zu vergegenwärtigen und die christliche Identität der Feiernden zum Ausdruck zu bringen.“ (232) Ein ganz eigenes Thema heutiger Festkultur macht *Thomas Notdurfter* (155–173) aus, der fragt, was die Pastoral vom Tourismus lernen könne. Er erkennt Momente des Religiösen im Tourismus und sieht die Pastoraltheologie herausgefordert, sich mit geografisch-biografischen Orten zu befassen, an denen Menschen religiöse Erfahrungen machen. Touristisch genutzte Zeiten als eine Festzeit rechnet er dazu. Wiederum eine andere Perspektive bringt *Maria Theresia Ploner* (189–204) ins Spiel, die sich mit Frauenliturgie als einer spezifischen Form des Festes und der Alltagsunterbrechung gewinnend auseinandersetzt. Es wird deutlich, wie entsprechend gestaltete (Fest-)Liturgie zu einem Geschehen werden kann, in dem sich Frauen als Glaubenssubjekte mit ihrer eigenen Spiritualität und theologischen Sprachmündigkeit (201) erfahren können. Weitere Beiträge können nur erwähnt werden, so die Darlegungen von *Michael Mitterhofer* (121–137) zu den kirchlichen Normen für die Feste oder von *Livia Passalacqua* (175–187) zum Gebet in der Tradition eines der Märtyrer von Tibhirine. Eingeleitet wird das Buch mit dem ersten Hirtenbrief von Bischof *Iso Muser* (19–22; ital.: 23–26) aus dem

Jahre 2012, der dem Osterfest gewidmet ist. Einen eigenen Akzent setzt noch der bereits erwähnte Beitrag von Moling mit einem kurzen Exkurs „Das religiöse Fest im Angesicht des Missbrauchsskandals“ (149f.). Es ist ein erster, aber doch notwendiger Versuch, sich der Frage zu stel-

len, was die Verbrechen gegen die Menschenwürde im Raum der Kirche für ihre Feste und ihre Liturgie bedeuten – eine Diskussion, die noch intensiv zu führen ist. Ein reichhaltiger und anregender Band!

Benedikt Kranemann

Systematische Theologie

Daniel Remmel, Die Leiblichkeit der Offenbarung. Zur anthropologischen, offenbarungstheologischen und christologischen Relevanz der Lebensphänomenologie Michel Henrys (Innsbrucker theologische Studien 97), Wien – Innsbruck: Tyrolia 2021, 630 S., 59,00 €, ISBN 978-3-7022-3922-0

Diese mit dem Rahner-Preis ausgezeichnete Studie stellt ebenso kundig wie ausgewogen die Frage nach einer transzendentalen Christologie ohne kategoriale Vorgaben, worin eine Analyse von Inkarnation und Offenbarung zugleich als Gegenüberstellung von Henry und Rahner in einem breit gefächerten philosophisch-theologischen Rahmen durchgeführt wird. Die Lebensphänomenologie stellt in der Tat die Frage nach der apriorischen Möglichkeit der historischen Menschwerdung Christi, denn „Gott kann in das Fleisch kommen, weil das Fleisch aus Gott kommt“. Und demzufolge „kann Gott sich im Fleisch offenbaren, weil dieses Fleisch seiner phänomenologischen Struktur nach Selbstoffenbarung“ ist. Johanneisch gesprochen, kann das Wort Fleisch werden, weil das Fleisch schon immer aus dem Wort als dem „Erst-Lebendigen“ stammt. Das göttliche Leben kennt, anders gesagt, ein „Ur-Fleisch“ (*archi-chair*), weil „sich das absolute Leben absolut originär selbst erfährt“, so dass der Erst-Lebendige in dieses Fleisch der innergöttlichen Reziprozität von Vater/Sohn zu kommen vermag, insofern sie sich gegenseitig geben und empfangen. Damit hat Remmel präzise skiz-

ziert (261ff.), worum es Henry in seinem transzendentalen oder material phänomenologischen Aufweis der Inkarnation Christi geht, dass nämlich „der Logos als Pathos“ sich als das offenbarende Leben ausspricht, weil es „in seinem Offenbaren sich selbst offenbart“. Dadurch ist der Logos zugleich die ursprüngliche Möglichkeit jeder Sprache, weil Phänomenalität und Logos die Einheit von Sagen/Gesagtem sind – sich mithin selbst aussprechen im Pathos einer Selbstaffektion, welche jedes Sprechen im jeweils immanenten Rückbezug auf Freude/Leid durchzieht.

In solcher Einheit von Fleisch, Leben und Logos kommt mithin eine „Performativität“ von Gottes Selbstoffenbarung ins Spiel, welche als material phänomenologische Analyse nicht nur die griechische Dualität von intelligiblem Archetyp und materiellem Körper überwindet, sondern verdeutlicht werde gleichfalls die innere Einheit von Gott/Mensch in Christus, weil die Idee einer selbständigen Natur des Menschen widersinnig ist, sofern nämlich die Intelligibilität der Selbstoffenbarungsstruktur des Lebens beide durchziehe. Remmel greift dabei den öfters erhobenen Vorwurf einer „doketischen Tendenz“ bei Henry auf, wie er sich etwa bei Emmanuel Falque fand (vgl. *Le tournant de la chair*, in: Clarisse Picard [Hg.], *Incarnation, question ancienne, enjeux actuels*, Paris 2021, 23–52). Dass Christus nicht wirklich Mensch geworden sei, also eine „kategoriale Christologie“ nicht beachtet werde, führt Remmel zu der richtigen Beobach-

tung, dass dabei nach dem je „unterlegten Körper- und Leibbegriff“ in der Tradition zu fragen sei. Wie könnte sich nämlich die Inkarnation vollziehen, wenn der Körper eine rein welthafte Außenheit ist? Könnte Gott als der Inbegriff des Lebens sich in dem manifestieren, was ohne jedes Leben ist? Deshalb muss gerade jener „Umsturz der Phänomenologie“ gemäß Henry mitvollzogen werden, von dem sein Werk „Inkarnation“ (mit dem Untertitel: Eine Philosophie des Fleisches, Freiburg – München 2002, 43–148) ausgeht. Diese material phänomenologische „Plausibilisierung“ der Inkarnation als transzendentaler Wirklichkeit stößt aber auch auf die Frage nach der kategorial heilsgeschichtlichen Relevanz der Inkarnation.

Für Henry gilt diesbezüglich, „zwei Leiber“ (*chairs*) in Christus festzuhalten, das „Ur-Fleisch“ als Bedingung unseres Heils und jenen Leib, der – wie wir – Hunger und Müdigkeit sowie darüber hinaus den Kreuzestod erfahren hat. Christus als „Ur-Ipseität“ kennt aufgrund seiner immanent göttlichen Bedingung die zuletzt genannte Endlichkeit nicht in sich, aber entgegen monophysitischen Infragestellungen lässt sich jene dyophysitische, chalcedonensische Tendenz einer zugleich gegebenen geschichtlichen Verkörperung feststellen, wie sein letztes Werk „Christi Worte“ (Eine Phänomenologie der Sprache und Offenbarung, Freiburg – München 2010, 7f.) eindeutig belegt: „Christus ist ein Mensch wie wir.“ Indem er unsere Bedingtheit annahm, nahm er gleichzeitig unsere Endlichkeit auf sich. Rimmel unterstreicht diesbezüglich, dass Henry bei diesem „dyosarkalen Wesen Christi“ weniger das geschichtliche Geschick Jesu im Auge hat als vielmehr die „Vereinigungsmöglichkeit des göttlichen und menschlichen Fleisches“. In der geschichtlichen Offenbarung kommt dennoch die Ur-Ipseität (Logos) des Ur-Fleisches (Christus) in sein menschliches Fleisch und vollzieht

in dieser transzendentalen wie irdischen „Fleischwerdung“ jene Worte und Gesten in der Welt, welche sein Sohnsein als den „Erst-Lebendigen“ auszeichnen. Theologisch kann man daher mit Rimmel wie folgt formulieren: „Der [sichtbare] Körper Christi wird zum Sakrament des unsichtbaren Lebens des Erst-Lebendigen“ (472) und unterstreiche damit dessen universal leibgeschichtliche Bedeutung in der phänomenologischen Materialität seiner göttlich-menschlichen Subjektivität, welche mit seinem Sohnsein identisch ist. Die überlieferten geschichtlichen Offenbarungseignisse sind in ihrer äußeren Erscheinung „leer“, da unsichtbar, aber sie bilden ein „Memorial“ für die lebendige Wirklichkeit Gottes in seinem Sohn, welche als transzendente Selbstgegebenheit des Lebens auch in uns lebendig ist und in einer „Zweiten Geburt“ wieder erkannt und erprobt zu werden vermag.

Nach dieser magistralen Untersuchung von Rimmel zum Verhältnis von Lebensphänomenologie und Offenbarungstheologie lässt sich festhalten, dass auch im deutschsprachigen Raum dadurch die theologische Rezeption Henrys einen entscheidenden Schritt nach vorne getan hat, wie sie in anderen Ländern bereits seit längerem erfolgt ist (vgl. zum Beispiel Paul Gilbert, *Ur et/ou Archinaissance*, in: Roberto Formisano u. a. [Hg.], *Vivre la raison. Michel Henry entre histoire des idées, philosophie transcendante et nouvelles perspectives phénoménologiques*, Paris 2016, 205–218; Armel F. Bongo, *La figure gnostique du Christ selon Michel Henry*, Paris 2023). Der transzendente Ansatz einer materialen Phänomenologie vermag deutlich zu machen, welches die bisher ungeprüften phänomenologischen Voraussetzungen sind, unter denen theologisch die Offenbarung als eine Phänomenalitätsweise des Erscheinens als Selbsterscheinen des Absoluten wie trinitarisch-inkarnatorischen Gottes analysiert werden kann.

Dabei ist unsere originäre Leiblichkeit gleichursprünglich die je erprobte Ur-Situativität, in der die Wahrheit des absoluten Selbsterscheinens in ihrer Unsichtbarkeit wie Unbenennbarkeit erfolgen kann, um den Glauben nicht nur der Projektion innerhalb der Repräsentation

zu überlassen, die immer einer virtuellen Negation unterliegt, was im Fall der originären Selbstgegebenheit des absolut phänomenologischen Lebens nicht möglich ist.

Rolf Kühn

Marianne Heimbach-Steins/Michelle Becka/Johannes J. Frühbauer/ Gerhard Kruip (Hg.), *Christliche Sozialethik. Grundlagen – Kontexte – Themen*. Ein Lehr- und Studienbuch, Regensburg: Pustet 2022, 527 S., 29,95 €, ISBN 978-3-7917-3322-7

Lesern und Leserinnen, die in theologischer Sozialethik bewandert sind, dürfte die Kombination „Christliche Sozialethik: ein Lehrbuch“, Verlag Pustet und (Mit-)Herausgeberin Marianne Heimbach-Steins nicht unbekannt sein. Das 2022 erschienene Lehrbuch stellt allerdings keine aktualisierte Neuauflage des zweibändigen Lehrbuchs der Christlichen Sozialethik (CSE) dar, das 2004 und 2005 das Licht der Welt erblickte. Das neue Lehr- und Studienbuch verfolgt im Vergleich zu seinem Vorgänger neue konzeptionelle Wege, behandelt neue Themen und beinhaltet überwiegend Texte anderer Autoren. Das Team der Herausgeber stellt diesmal neben Marianne Heimbach-Steins (Münster) auch Michelle Becka (Würzburg), Johannes J. Frühbauer (München) und Gerhard Kruip (Mainz) dar. Die Herausgeber sind zugleich Autoren der klaren Mehrheit der einzelnen Buchkapitel – von insgesamt 28 Kapiteln oder Beiträgen (abgesehen von der „Einführung“, dem „Vorspann“ und der „Synthese“) stammen 20 aus ihrer Feder. An den im Lehrbuch veröffentlichten Beiträgen sind darüber hinaus folgende Sozialethiker aus dem deutschsprachigen Raum beteiligt – Markus Vogt, Christian Spieß, Anna Maria Riedl, Alexander Filipović und Daniel Bogner.

Wie es auch beim Kompendium der Soziallehre der Kirche (2004) der Fall war,

ist das vorliegende Buch in zwei Teile gegliedert: 1. Fundamentale Sozialethik (29–238) und 2. Angewandte Sozialethik (241–510). Abgerundet wird es von einem Abkürzungsverzeichnis und einer ausführlichen Inhaltsübersicht (515–526).

Der erste Teil des Lehrbuchs beinhaltet drei Blöcke: Nach einer umfangreicheren Einführung, die u. a. über das Konzept des Studienbuchs informiert, werden im Block „Grundlegung“ (A) Verhältnisse und Bezüge der Sozialethik zu Gesellschaftstheorien und zur Sozialphilosophie skizziert. Das darauffolgende Kapitel A.4. mit dem Titel „Sozialethik und Theologie“ konturiert das theologische Profil der CSE im Gespräch mit der Bibel und gibt der CSE mit biblischen Kategorien bzw. Motiven „Schöpfung – Befreiung – Prophetie“ wichtige Impulse. Obwohl in diesem Kapitel auch etliche Ethikrichtungen (z. B. CSE als Ordnungs- oder Veränderungsethik) anklingen, wird sowohl in diesem Block als auch im ganzen Buch auf philosophische Begründungstheorien verzichtet. Im Block „Historische Vergewisserungen“ (B) werden nicht nur ausgewählte Einblicke in die Geschichte angeboten, sondern u. a. auch eine ausführliche (11-seitige) und sehr informative Tabelle, die eine Übersicht über kirchliche Sozialdokumente bietet.

Im darauffolgenden Block (C) werden grundlegende normative Orientierungen der CSE behandelt. Es liegt auf der Hand, dass neben den ‚klassischen Sozialprinzipien‘ (Personalität, Solidarität, Subsidiarität), die in Kapitel C.3 kompakt dargestellt werden, auch die Themen

Verantwortung, Nachhaltigkeit (beide eindrucksvoll von *Markus Vogt* ausgearbeitet), Menschenrechte und Gerechtigkeit in einzelnen Kapiteln betrachtet werden. Es stellt sich hier die Frage, wie diese normativen Kategorien zusammenhängen: Sind Verantwortung, Nachhaltigkeit und Gerechtigkeit neben Personalität, Solidarität und Subsidiarität als weitere Sozialprinzipien der CSE (und der katholischen Sozialverkündigung) zu verstehen? Und weiter: Wie ist das Verhältnis zwischen Menschenrechten und Personalität zu reflektieren? Warum ist in diesem Block die Gewichtung und die Auswahl einzelner normativer Grundkategorien gerade so und nicht anders? Obwohl der in diesem Block präsentierten guten, aber knappen Vorstellung einzelner normativer Kategorien eine Synthese folgt (wie es auch in den Blöcken A und B der Fall war), würde man sich hier wünschen, dass diesen systematisierenden Fragen mehr Aufmerksamkeit geschenkt worden wäre.

An den ersten Teil schließt sich der anwendungsorientierte Teil an, der in zwei Gruppen – Kontexte (D) und Handlungsfelder (E) – gegliedert ist. Aus sozial-ethischer Sicht werden folgende Themenbereiche dargestellt und reflektiert: Politik, Wirtschaft, Technik, Ökologie, Religion, Kultur, Arbeit, Soziale Sicherung, Bildung, Medien, Lebensformen, Migration, weltweite Armut, Gesundheit, Klimaschutz, Frieden und Kirche. In einzelnen Themenbereichen sind die aktuellen ethischen Diskussionen sehr dynamisch und komplex. Angesichts dieser Komplexität gelingt es den Auto-

ren der Beiträge, diese Diskussionen auf knappem Raum gut zusammenzufassen und dabei zugleich einem relativ einheitlichen Aufbau (etwa: Begriffe/Definitionen/Einführung in das Thema; aktuelle Herausforderungen; ethischer Zugang, meistens mit einem kürzeren Blick auf Impulse in lehramtlichen Dokumenten; Handlungsperspektiven) zu folgen. Obwohl eine Trennung zwischen „Kontexten“ und „Handlungsfeldern“ nicht sehr scharf (und vielleicht auch nicht nötig) ist, ist die Auswahl der Themen plausibel. Es sind Kapitel, die durchaus auch einzeln studiert werden können. Sie bieten einen kurzen, fundierten, sozial-ethisch orientierten ersten Einblick in das Thema und laden zur weiteren Beschäftigung mit dem jeweiligen Thema ein.

Das Buch hat einen betont didaktischen Charakter, was sich u. a. in den jedem Kapitel vorangestellten Leitfragen, in den fettgedruckten zentralen Aussagen, Argumentationen und Zusammenfassungen innerhalb des Textes sowie in den zahlreichen Querverweisen widerspiegelt. Am Ende jedes Kapitels stehen zudem Hinweise zu weiterführender Literatur (jeweils auf 3 bis 6 Publikationen begrenzt). Die Lektüre des neuen Lehrbuchs lohnt sich nicht nur für Studierende und Lehrende, sondern kann für alle, die sozialetische Orientierung in heutigen Fragen suchen, ertragreich sein. Darüber hinaus bietet das Buch zugleich einen guten Einblick in die aktuellen Diskussionen, die in CSE im deutschsprachigen Raum geführt werden.

Petr Štica

Jürgen Werbick, Christentum – Kann das weg? Glauben in Zeiten der Kirchen-Erschöpfung, Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag 2023, 235 S., 28,00 €, ISBN 978-3-7867-3329-4

Jürgen Werbick bietet in seinem Buch zweierlei: Eine schonungslose und in den

Formulierungen präzise eingefangene Gegenwartsanalyse sowie verschiedene Ansätze, christliche Glaubensvorstellungen in die Zukunft zu retten.

31 Fragezeichen kann der:die Leser:in bei einem Blick in das Inhaltsverzeichnis zählen, so dass bereits an dieser Stelle ein

Anliegen des Verfassers deutlich wird, dass nämlich die Zeiten der einfachen Antworten vorbei sind. Dies gilt sowohl im Hinblick auf die in den zehn Kapiteln immer wieder eingespielte Gegenwartsanalyse, die von dem russischen Angriff auf die Ukraine bis hin zu multiplen gesellschaftlichen Erschöpfungs- und Überforderungswahrnehmungen reicht, als auch im Hinblick auf die kirchlich-theologischen Angebote in dieser Situation. Gerade die multiperspektivischen Einlassungen Werbicks in den ersten vier Kapiteln sind in der Sache erhellend und in der Artikulation auf den Punkt gebracht, dass man beim Lesen gespannt ist, welche Antworten (oder zumindest Antwortversuche) der Verfasser im weiteren Verlauf anzubieten im Stande ist.

Aus historisch-informierter Perspektive zeigt Werbick auf, wie es die römisch-katholische Kirche versäumt hat, sich im Rahmen „[g]esellschaftliche[r] Differenzierungsprozesse“ von „absolutistischen“ Machtstrukturen (35) zu verabschieden und in der Neuzeit anzukommen. Wegen einer „Selbsterhaltungsinteressen“ (32) geschuldeten Unfähigkeit, sich selbst zu relativieren und Formen der Partizipation zu etablieren, stehe die Zukunft der Institution als Ganzer auf dem Spiel (vgl. 46f.). Auf der inhaltlichen Ebene sei die Relevanz der Verkündigung von einer Erlösung von Sünden im Angesicht der „Missbrauchs-Katastrophe“ (51) regelrecht implodiert. Als moralische Instanz habe die Kirche sich damit „überlebt“ (51) und das Ihrige zu einem „kulturell gepflegten und alltäglich greifbaren Widerwillen gegen das Christliche“ (53) beigesteuert.

In Hinblick auf den gesellschaftlichen Bedeutungsverlust der Gottesfrage zeigt Werbick auf, wo einerseits die verfasste Kirche ihren Anteil hat, die von einer „Hilfe“ für den Gottesglauben zu einem „schwer erträgliche[n] Hindernis“ (71) verkommen sei, weil einer anhaltenden

„feudalen kirchlichen Selbst-Inszenierung“ (72) der „Macht-Geilen, Lügner und Besserwisser“ (73) wenig von der Botschaft Jesu abgespürt werden könne; andererseits gehe eine „elementare Gottes-Verborgenheit“ (86) über den kirchlichen Anteil hinaus und verlange nach einer Weiterentwicklung überkommener Glaubensvorstellungen.

Von hier aus analysiert der Verfasser nun in konstruktiver Weise, welche biblischen und spirituellen Anknüpfungspunkte die neu entdeckte Unselbstverständlichkeit Gottes bietet. Er versucht aufzuzeigen, dass es neue theologische Ansätze braucht, um die christliche Botschaft durch Zeiten fundamentaler Erschöpfung zu retten. Dazu setzt sich Werbick kursorisch mit Klaus Müllers Modell eines „kritischen Panentheismus“ auseinander (139–141), bietet aber auch sein eigenes Konzept der Partizipation an, das von Gott als einem „Sich-Kommunizieren“ (141f.) ausgeht. In seinem Schlusskapitel grenzt Werbick sich zudem entschieden von einer Vereinseitigung der transzendentalen Freiheitstheologie ab (vgl. 222f.).

Zuvor jedoch greift er stichprobenartig einzelne Themen, nämlich Eschatologie (Kap. 7), Gebet (Kap. 8) und Eucharistiefeier (Kap. 9) auf, und exerziert hier durch, wie aus seiner Perspektive ein relevantes Aufgreifen des jeweiligen Bedeutungsgehaltes in der Gegenwart gelingen könnte. Werbick analysiert, wo überkommene Strukturen und Lehren sich erschöpft haben, und schlägt das Paradigma einer Selbstrelativierung vor, das Verabsolutierungen vermeidet und inmitten der Herausforderung und Fragilität menschlichen Lebens Räume aufspürt, die Menschen für Gott und füreinander offen werden lassen. Dass es sich dabei um einen tastenden Versuch handelt, der sich selbst immer wieder relativieren lassen muss, wird dadurch deutlich, dass am Ende des Buches eine

Reihe Fragen bleibt (acht Fragezeichen auf den letzten zweieinhalb Seiten). Trotzdem wird man nicht sagen können, Werbeck entließe seine Leser:innen ohne Erkenntnisgewinn. Er hat Eindrücke vermittelt, wie Erschöpfung in Glauben und Kirche angegangen werden können, ohne dabei mit einfachen Antworten aufzuwarten. Der:die Leser:in kann sich bei

der Lektüre weiterbringende und zum Denken anregende Impulse erwarten, die ihm:ihr bei der Beantwortung der insgesamt dann allerdings ein wenig banal daherkommenden Frage des Buchtitels „Christentum – kann das weg?“ hilft.

Philipp Schmitz

Branka Gabrić/Stefan Hofmann (Hg.), Healing Mission. The Catholic Church in the Era of Global Public Health, Regensburg: Pustet 2023, 288 S., 39,95 €, ISBN 978-3-7917-3457-6

In Folge der weltweiten COVID-19-Pandemie haben die globalen und öffentlichen Dimensionen von Krankheit und Gesundheitsfürsorge, die früher als Domäne bestimmter Spezialisten und Institutionen galten, ein viel breiteres Bewusstsein und eine größere Bedeutung erlangt. Dieser Sammelband, der aus einer 2022 vom Frankfurter Institut für Weltkirche und Mission organisierten Konferenz hervorging, versucht, dieses neue Bewusstsein in einen Dialog mit katholischen Institutionen und Theologien zu bringen, indem er sowohl bestehende Resonanzen zwischen katholischen Paradigmen und Modellen der globalen öffentlichen Gesundheit als auch die Möglichkeiten erforscht, auf etablierten Mustern aufzubauen und sie weiterzuentwickeln.

Das Buch ist in fünf Abschnitte unterteilt: Gesundheit aus einer theologischen und anthropologischen Perspektive; einige Herausforderungen im Bereich der öffentlichen und globalen Gesundheit; Zusammenhänge und globale Gesundheit; Fragen der Ethik und Verantwortung; und mehrere Ebenen des Engagements. Die Kapitel des ersten Abschnitts zielen darauf ab, eine erste historische und theologische Grundlage zu schaffen. In den verschiedenen Aufsätzen wird untersucht, wie der Heilungsauftrag der

Kirche aus dem Auftrag Jesu hervorging, wie er mit Mission, institutioneller Entwicklung und kolonialer Expansion im Laufe der Jahrhunderte zusammenhing, wie globale Gesundheit mit der katholischen Soziallehre in Verbindung gebracht werden kann, welche verschiedenen Verbindungen zwischen Verhaltensweisen, Beziehungen, Religionsgemeinschaften und menschlichem Wohlergehen hergestellt werden können, wie die katholische Kirche Gesundheitsdienste auf verschiedenen Ebenen anbietet und die potenzielle Notwendigkeit, einige dieser Engagements im frühen 21. Jahrhundert neu zu überdenken.

Der zweite Abschnitt enthält drei regionale Fallstudien, die untersuchen, inwieweit nichtmedizinische Faktoren die Gesundheitsergebnisse in Europa beeinflussen, wie die Ernährungsunsicherheit bei Kleinkindern in Italien aussieht und welche Lehren aus den ganzheitlichen Gesundheitskonzepten der traditionellen chinesischen Medizin gezogen werden können. Abschnitt drei beginnt mit einer Untersuchung der Verflechtung von Kirche und Staat im deutschen Gesundheitssystem und der Rolle deutscher Institutionen in der internationalen Entwicklungsarbeit. Es folgen eine kurze Beschreibung einiger Projekte im Zusammenhang mit einem Krankenhaus in Äthiopien und eine kurze Skizzierung des sog. One-Health-Ansatzes, der darauf abzielt, die Grenzen zwischen Human- und Veterinärmedizin aufzuheben. Der vierte Abschnitt befasst sich mit Fragen

der Gerechtigkeit und Ungleichheit, mit den verschiedenen philosophischen und theologischen Modellen, die für eine globale Gesundheitsethik herangezogen werden können, und mit der Frage, ob und wie die Kirche für die globale öffentliche Gesundheit verantwortlich ist. Der fünfte Abschnitt schließlich bietet eine weitere Zusammenstellung von Fallstudien, in denen die Reaktion der Kirche auf die Pandemie im historischen Kontext, einige kirchliche Initiativen in Uganda, die Spannungen, die deutschen Modellen der kirchlich-staatlichen Gesundheitsfürsorge innewohnen, und die Positionierung der katholischen Kirche in Bezug auf HIV und COVID-19 untersucht werden.

Insgesamt bietet dieser Band eine große Bandbreite an Aufsätzen. Es werden einige erste Anhaltspunkte dafür erarbeitet, wie ein katholisches Modell der globalen öffentlichen Gesundheitsversorgung entstehen könnte. Die Argumentation ist besonders überzeugend, wenn es darum geht, die Elemente des katholischen Den-

kens herauszuarbeiten, die mit einem Verständnis von Gesundheitsversorgung in Einklang gebracht werden können, das global und öffentlich ist und sich über den medizinischen Bereich hinaus auf weitere Aspekte der Gesellschaft erstreckt. Im Großen und Ganzen ist der Band jedoch etwas fragmentarisch und vorläufig. Die globale Reichweite der Fallstudien ist eher begrenzt, während der kritische Dialog mit interdisziplinären Wissensgrundlagen weniger systematisch und nachhaltig ist, als es idealerweise hilfreich wäre. Auch wäre die auf katholische Modelle konzentrierte Darstellung durch einen größeren Vergleich mit Gesundheits-, Politik- und Heilungsmodellen außerhalb der etablierten katholischen Traditionen erheblich bereichert worden. Dieser kritische Dialog würde dazu beitragen, die Stärken und Schwächen der katholischen Ansätze einem breiteren Horizont an Alternativen gegenüberzustellen und dadurch besser zu bewerten.

Mark Porter

Thomas Möllenbeck/Ludger Schulte (Hg.), Transformation. Von der Dynamik christlicher Spiritualität, Münster: Aschendorff Verlag 2024, 277 S., 52,00 €, ISBN 978-3-402-25025-9

Die Herausgeber *Thomas Möllenbeck* und *Ludger Schulte OFMCap* präsentieren eine Sammlung von Beiträgen, die Transformation als Prozess in persönlichen und gesellschaftlichen Dimensionen behandeln. Ein zentrales Thema des Bandes ist die Spannung zwischen Tradition und Erneuerung. Die Autoren fragen, wie christliche Traditionen durch Transformation bewahrt und zugleich verändert werden können.

Christoph Benke beschreibt die Nachfolge Jesu als eine dynamische Praxis, die sowohl auf Tradition als auch auf notwendige Erneuerung setzt. Er verdeutlicht,

wie sich darin die von Gott geschaffene Welt „als von Christus erlöste Welt zu Gott zurück[ge]kehrt“ (20) schauen lässt. Diese doppelte Dynamik zwischen Bewahrung und Erneuerung bildet einen zentralen Ausgangspunkt der weiteren Auseinandersetzungen im Sammelband. Die Autoren betonen die Bedeutung der inneren spirituellen Umkehr für das Gelingen von Transformationsprozessen.

Thomas Eggensperger untersucht in seinem Beitrag, wie Gehorsam bei Meister Eckhart den Weg zur Loslösung und spirituellen Befreiung bereitet. Eckhart betont, dass „Leerwerden, um Gott in sich aufzunehmen“, die entscheidende Haltung für eine tiefgreifende Transformation der eigenen Persönlichkeit darstellt (95). Diese Loslösung von Bindungen führt nicht nur zur individuell-

len Befreiung, sondern öffnet auch neue Wege für gemeinschaftliche Entwicklung. Der Band setzt Transformation auch in einen gesellschaftlich-politischen Zusammenhang.

Martin Kirschner zeigt, wie Krisen als Momente der Erneuerung wirken können. Transformation wird hier als Antwort auf gesellschaftliche Umbrüche verstanden, die nicht „gelöst“, sondern in ihrer Unausweichlichkeit erlitten und gestaltet werden müssen, um nachhaltige Veränderungen zu bewirken (125). Diese Analyse verdeutlicht den engen Zusammenhang zwischen spiritueller, persönlicher und sozialer Transformation.

Ein weiteres zentrales Thema des Bandes ist die Rolle der Sakramente, insbesondere der Eucharistie, im Transformationsprozess. *Ludger Schulte* beschreibt die Eucharistie als eine lebendige und gemeinschaftliche Praxis der Verwand-

lung, die den Einzelnen und die Gemeinschaft im Glauben formt und erneuert. Dabei betont Schulte, dass die Eucharistie „eine neue Art, in der Welt zu stehen“ ermöglicht, indem sie den Gläubigen zu einer neuen Schöpfung aufrichtet (148). Der Beitrag unterstreicht, dass die sakramentale Transformation nicht auf den liturgischen Raum beschränkt bleiben darf, sondern in das alltägliche Leben hineinwirken muss, um fruchtbar zu werden.

Der Sammelband liefert bekannte und neue Einsichten in vielfältige spirituelle und theologische Prozesse. Hier liegt eine Einstiegsmöglichkeit für eine Vielzahl weiterführender theologischer Konzepte vor. Damit bietet der Band eine solide Basis für zukünftige Reflexionen über Transformation.

Thomas Sojer

Andreas Reckwitz, Verlust. Ein Grundproblem der Moderne, Berlin: Suhrkamp Verlag 2024, 464 S., 32,00 €, ISBN 978-3-518-58822-2

Der international beachtete Soziologe und Kulturwissenschaftler Andreas Reckwitz ist bekannt für seine Analysen der spätmodernen Gesellschaft und hat mehrere einflussreiche Bücher zum Strukturwandel der Moderne und den damit einhergehenden gesellschaftlichen Herausforderungen veröffentlicht, darunter „Die Gesellschaft der Singularitäten“ und „Das Ende der Illusionen“. In seinem neuen Buch, welches sich als „Beitrag zur Theorie der Moderne“ (25) versteht, setzt sich Reckwitz nun mit der zentralen Bedeutung des Verlustes als gesellschaftliches Phänomen im Kontext des Fortschrittsdenkens auseinander, ein für die Theologie ebenfalls hochrelevantes Thema.

Das Buch gliedert sich in drei Hauptteile. Diese gehen auf die Formen und die Wahrnehmung von Verlusten ein,

thematisieren die Paradoxie des Fortschritts und benennen eskalierende Verluste in der Spätmoderne im gesellschaftlichen Bereich.

Reckwitz beginnt im ersten Teil mit einer detaillierten Analyse der verschiedenen Arten von Verlusten, die in der modernen Gesellschaft auftreten. Er unterscheidet zwischen materiellen, sozialen, kulturellen und emotionalen Verlusten und zeigt auf, wie diese Verluste die Menschen in ihrem täglichen Leben beeinflussen. Dabei betrachtet er Verluste nicht nur als negative Ereignisse, sondern auch als Herausforderungen, die bewältigt werden müssen. Im zweiten Teil untersucht Reckwitz das dialektische Spannungsverhältnis zwischen Fortschritt und Verlust. In der Moderne ist die Verlustreduktion ein zentrales Anliegen, das durch wissenschaftliche und technologische Fortschritte angestrebt wird. Innovationen, wie beispielsweise medizinische Fortschritte, mildern Verlusterfahrungen, indem sie Leiden lindern

und Leben verlängern. Interessanterweise entsteht jedoch eine Ambivalenz, die zu einem Verlustparadox führt: Während Verlusterfahrungen reduziert werden, nehmen sie gleichzeitig in anderen Bereichen zu. Der Fortschritt, der eigentlich dazu dienen soll, Verluste zu minimieren, erzeugt oft neue Verluste. Die Moderne hemmt und steigert zugleich Verluste in einem dialektischen Verhältnis, was zu einer komplexen Dynamik im Umgang mit Verlust führt. Im dritten Teil des Buches widmet sich Reckwitz den eskalierenden Verlusten in der Spätmoderne. Er beschreibt, wie die Beschleunigung und Komplexität der modernen Gesellschaft zu einer verstärkten Wahrnehmung von Verlusten führen. Hierbei spielt auch die Individualisierung eine große Rolle, die traditionelle Gemeinschaftsstrukturen auflöst und neue Formen von Isolation und Entfremdung hervorbringt. Reckwitz stellt die Frage, wie Gesellschaften produktiv mit diesen Verlusten umgehen können und ob es Möglichkeiten gibt, diese Herausforderungen zu bewältigen (um hier einige relevante Schlagwörter zu nennen: Cultural Heritage, Restorative Justice, Resilienz, Populismus, Verzicht). Interessant sind auch die Ausführungen zur modernen Trauerkultur, „die sich durch eine offensive Praxis des Abschiednehmens auszeichnet“ (400). Reckwitz gelingt es, das komplexe Thema des Verlustes in der Moderne tiefgründig und anschaulich darzustellen.

Seine Analysen sind in gewohnter Weise präzise, gut fundiert und anhand von Beispielen verdeutlicht. Aus theologischer Perspektive betrachtet, eröffnet das Thema Verlust zusätzliche Dimensionen, die über die rein soziologische-gesellschaftswissenschaftliche Analyse hinausgehen. Exemplarisch möchte ich den theologischen Vulnerabilitätsdiskurs herausgreifen: Verlusterfahrungen machen die Verwundbarkeit von Individuen und Gemeinschaften deutlich, da sie Grenzen und Fragilität des menschlichen Lebens offenbaren. Religiöse Erzählungen und Schriften bieten Narrative, die das Leiden, die Verwundbarkeit und die Verlusterfahrungen des Menschen thematisieren und Wege zur Bewältigung aufzeigen. In der christlichen Theologie liegt der Ansatzpunkt in der „Inkarnation“; Gott macht sich aus freien Stücken verwundbar, als er in Jesus Christus Mensch wird. Solche Erfahrungen der Verwundbarkeit und damit des Verlustes gehören zugleich zum Wesen des Menschseins. „Durch die Verluste muss man durchgehen, doch sie sind nicht das Ende“ (280). Gerade in den Verlusterfahrungen wachsen Liebe und Solidarität untereinander. Es ergibt sich eine theologische Dialektik des Verlustes. In der Verlusterfahrung schwingen auch immer die Hoffnung und die Zuversicht mit, dass der Verlust durch göttliches Handeln zwar nicht aufgehoben, aber überwunden wird.

Christian Seitz

Eingesandte Neuerscheinungen

Die Besprechung bleibt im Ermessen der Schriftleitung

Clemens Brodkorb/Norbert Fiedler (Hg.), Jahrbuch für mitteldeutsche Kirchengeschichte 20/2024, Münster: Aschendorff 2024, 510 S., 24,80 €, ISBN 978-3-402-22772-5

Peter Ebenbauer (Hg.), Synodalität. Beiträge zur gemeinschaftlichen und partizipativen Gestalt der Kirche, Innsbruck – Wien: Tyrolia Verlag 2024, 212 S., 24,00 €, ISBN 978-3-7022-4250-3

*Marianne Heimbach-Steins/Judith Köne-
mann/Verena Suchhart-Kroll (Hg.), Theo-
logie: Biographisch – Kontextuell – In-
tersektional. Theology: Biographical –
Contextual – Intersectional (Münste-
rische Beiträge zur Theologie. Neue
Folge 5), Münster: Aschendorff 2024,
244 S., 42,00 €, ISBN 978-3-402-12320-1*

Thomas Möllenbeck/Ludger Schulte (Hg.), Kontemplation. Eröffnung des Unverfügbaren Münster: Aschendorff 2025, 272 S., 52,00 €, ISBN 978-3-402-25116-4

*Walter Raberger, Beiträge zu einer kri-
tischen Dogmatik. Gesammelte Auf-
sätze und Texte, hg. v. Franz Gruber
u. Hanjo Sauer, Linz: Wagner Verlag
2024, 592 S., 31,00 €, ISBN 978-3-903
040-85-4*

*Arnd Uhle/Judith Wolf (Hg.), Kirchli-
ches und staatliches Strafrecht. Mit
Beiträgen von Stephan Dusil u. a.
(Essener Gespräche zum Thema Staat
und Kirche 59), Münster: Aschendorff
2024, 180 S., 32,90 €, ISBN 978-3-402-
10588-7*

Beiträge des nächsten Heftes

Christoph Theobald

„Theologie in synodaler Form betreiben ...“.

Die Auswirkungen der weltweiten Synode auf die Theologie

Klara A. Csiszar

Synodalität als Roadmap für ein gutes Miteinander in Europa

Robert Svatoň

Der Kairos der Synodalität – ein ökumenischer Kairos.

Der synodale Prozess der Weltkirche und die Einheit der Christen

Autorinnen und Autoren

PD Dr. Marion Bayerl
Fachbereichsleiterin
Bischöfliches Ordinariat Eichstätt
Bereich Pastoral
Abt. 1, FB 5: Erwachsene und Familien
Walburgiberg 2, 85072 Eichstätt, Deutschland

Dr. Jakob Drobnik
Universität Erfurt – Katholisch-Theologische Fakultät
Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Professur für
Christliche Sozialwissenschaft und Sozialethik
Postfach 900 221, 99105 Erfurt, Deutschland

Prof. Dr. Benedikt Kranemann
Professur für Liturgiewissenschaft
Universität Erfurt – Katholisch-Theologische Fakultät
Postfach 900 221, 99105 Erfurt, Deutschland

Paula Josephine Greiner-Bär
Universität Erfurt – Katholisch-Theologische Fakultät
Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Professur für Exegese und Theologie
des Neuen Testaments
Postfach 900 221, 99105 Erfurt, Deutschland

Univ.-Doz. Dr. Rolf Kühn
Heuweilerweg 19, 79194 Gundelfingen, Deutschland

Prof. Dr. Elke Mack
Professur für Christliche Sozialwissenschaft und Sozialethik
Universität Erfurt – Katholisch-Theologische Fakultät
Postfach 900 221, 99105 Erfurt, Deutschland

Dr. Adrian Papenhagen
Universität Erfurt – Katholisch-Theologische Fakultät
Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Professur für
Christliche Sozialwissenschaft und Sozialethik
Postfach 900 221, 99105 Erfurt, Deutschland

Dr Mark Porter
Universität Erfurt – Katholisch-Theologische Fakultät
Nordhäuser Str. 63, 99089 Erfurt, Deutschland

Prof. Dr. Christoph Raedel
Freie Theologische Hochschule
Rathenaustr. 5-7, 35394 Gießen, Deutschland

Philipp Schmitz
Kollegiat des Theologischen Forschungskollegs an der Universität Erfurt
Weinbrennerstr. 16, 76135 Karlsruhe, Deutschland

Dr. Christian Seitz
Kämmererstr. 5, 67346 Speyer, Deutschland

Thomas Sojer
Stüdelegasse 5, 6845 Hohenems, Österreich

Dr. Petr Štica
Lehrstuhl für Systematische Theologie und Pastoraltheologie
Katholisch-Theologische Fakultät, Karls-Universität Prag
Thákurova 3, 160 00 Praha, Tschechien