

Marianne Heimbach-Steins

## Grenzverschiebungen und neue Blickachsen

### Eine (subjektive) Kartierung theologischer Sozialethik

#### *Zusammenfassung*

Im Spiegel ihrer eigenen Wissenschaftsbiographie reflektiert die Autorin Aspekte von Grenzverschiebungen in unterschiedlichen Feldern und auf verschiedenen Ebenen sozialethischer Forschung der letzten Jahrzehnte. Die Ouvertüre erschließt die unhintergehbare Perspektivität der Wahrnehmung, die sowohl Alltagserfahrungen als auch wissenschaftliches Erkennen bestimmt und insofern auch für sozialethisches Reflektieren grundlegend ist. Vor diesem Hintergrund wird anhand der Kategorie *Geschlecht* zunächst nachgezeichnet, wie sich seit den 1990er Jahren thematische und perspektivische Grenzen in der Sozialethik verschoben und neue Räume geöffnet haben. Als Gegenstand sozial- bzw. politisch-ethischer Reflexion werden im Weiteren politische bzw. territoriale Grenzen und die Machtlogiken politischer Grenzverschiebungen als Instrumente und Praxen der Ordnung menschlichen Zusammenlebens reflektiert; dieser Themenkomplex führt auf die ethisch brisante *Grenzfrage* nach dem Verhältnis von normativ universalistischem Anspruch der Menschenrechte und dem Ausschließungsrecht souveräner Staaten zu. Schließlich werden spezifische Profilierungen, Grenzen und Grenzüberschreitungen einer genuin theologischen sozialethischen Denkform in den Blick genommen, die deren Reflexionsmodi – v. a. auch auf das Universalismus-Particularismus-Problem der Ethik – in problemorientierter und epistemologischer Hinsicht bestimmen. Der Beitrag geht auf die akademische Abschiedsvorlesung der Autorin an der Universität Münster im Juli 2025 zurück.

#### *Abstract*

Reflecting on her own scientific biography, the author considers aspects of boundary shifts in various fields and at different levels of social-ethical research over the past decades. The overture explores the unavoidable perspectivity of perception, which determines both everyday experiences and scientific knowledge and is therefore also fundamental to social-ethical reflection. Against this background, the category of *gender* is used to trace how thematic and perspectival boundaries in social ethics have shifted since the 1990s, opening up new spaces. As an object of social and political-ethical reflection, political and territorial boundaries and the power logics of political boundary shifts are further reflected upon as instruments and practices of ordering human coexistence; this complex of topics leads to the ethically controversial relationship between the normative universalistic claim of human rights and the right to exclude of sovereign states. Finally, specific profiles, boundaries, and transgressions of a genuinely theological form of social ethics, which determine its modes of reflection—especially with regard to the universalism-particularism problem in ethics—in a problem-oriented and epistemological sense are examined. This article is based on the author's academic farewell lecture at the University of Münster in July 2025.

## 1 Ouvertüre

Meine Brüder und ich sind in einem Dorf am südlichen Stadtrand von Köln aufgewachsen. Von unserem Elternhaus war es nicht weit zum Rhein. Chemiegetränk, wie der Fluss in den 1960er Jahren war, lud das Wasser keinesfalls zum Schwimmenlernen ein, aber zu Übungen, flache Steine über das Wasser zu flitschen – unser Vater beherrschte das perfekt. Ca. 100 Kilometer flussaufwärts wohnten unsere Großeltern. Auch dort gingen wir gerne an den Rhein, fuhren Ponte (Fähre) und bestaunten die *Goethe*, den schon damals alten Schaufelrad-Dampfer der KD-Flotte. Dass aber der Mittelrhein, schmäler und von Bergen gesäumt, derselbe Rhein sein sollte wie zu Hause, war für uns Kinder schwer nachvollziehbar. Es gab einfach einen Sürther und einen Bopparder Rhein. Eine in der Familie beliebte Wanderung führte einen steilen Schiefergrat hoch zu einem Aussichtspunkt oberhalb der großen Rheinschleife bei Boppard. Faszinierenderweise sieht man von dort *vier Seen*, denn für das Auge des Betrachters ist der Flusslauf durch die vorgeschobenen Berg Rücken unterbrochen, und auf welche Rheinseite man gerade schaut, ist nicht leicht zu entscheiden.<sup>1</sup>

Die kindliche Irritation durch solche lebensweltlichen Kontext- und Perspektivwechsel bietet anekdotische Evidenz für die auch wissenschaftlich bedeutsame Erfahrung der Perspektivität des Erkennens und für die damit verbundenen Grenzen. Kontextwechsel bedeuten Grenzüberschreitungen, erschließen neue Erkenntnisorte, eröffnen andere Perspektiven. Die Aufklärung über die Perspektivität der eigenen Sichtweise oder Überzeugung erlaubt es, diese mit anderen Sicht- und Erkenntnisweisen so zu verknüpfen, dass Raum für Austausch und Lernen entsteht, neue Wahrnehmungen zugelassen, Urteile kommunikativ überprüfbar, intuitive und theoretische Horizonte des Erkennens geweitet werden. Ein reflexiver Umgang mit der Perspektivität des Erkennens hat, wie mir scheint, lange Zeit in der Christlichen Sozialethik kaum stilbildend gewirkt. Das hat sich in den letzten Jahrzehnten gewandelt. Wahrnehmungsgrenzen wurden verschoben und neue Gegenstandsbereiche und Herangehensweisen erschlossen. Die Frage nach Geltungsanspruch und Zielsetzung theologischer Sozialethik wurde stärker fokussiert und damit

<sup>1</sup> Vgl. zum Vierseenblick z. B. <https://rhein-reisefuehrer.de/index.php/touristische-attraktionen/aussichtspunkte/vierseenblick-boppard> (19. 08. 2025).

auch der Habitus einer solchen Sozialethik verändert. Darüber möchte ich aus meiner Erfahrungsperspektive sprechen.<sup>2</sup>

## 2 Grenzverschiebungen – eine wissenschaftsbiografische Perspektive

Meine *Initiation* in die Sozialethik seit den späten 1980er Jahren fiel in eine Umbruchzeit im Fach. Ich rekapituliere die damalige Situation mit wenigen Strichen, um eine erste Grenzverschiebung in den Blick zu nehmen. Sie betrifft den Zusammenhang zwischen wissenschaftlichem Erkennen, Perspektivbewusstsein und institutionellen Bedingungen von Wissenschaft.

### 2.1 Von der Soziallehre zur Sozialethik – fachpolitische Grenzverschiebungen

Mein Weg in die Sozialethik begann 1987 als Assistentin und Habilitandin an der Münsteraner Katholisch-Theologischen Fakultät. Damals noch tonangebende Fachvertreter verteidigten die *Katholische Soziallehre* neuscholastisch-naturrechtlicher Prägung, während im Verlauf der 1980er Jahre Stimmen an Gewicht gewannen, die vor dem Hintergrund des letzten Konzils den Weg in eine moderne Sozialethik erschlossen und einer Diskussionskultur im Fach den Boden bereiteten. Deren fachpolitisch einflussreiche Wegbereiter waren nach meiner Wahrnehmung vor allem der langjährige Münchener Fachvertreter Wilhelm Korff (1926–2019) (vgl. Vogt 2019) und mein allzu früh verstorbener Lehrer Franz Furger (1935–1997) (vgl. Heimbach-Steins 2005; 2025), der 1987 die Leitung des ICS übernommen hatte. Von beiden bekamen wir damals *jungen*

<sup>2</sup> Der Beitrag geht auf meine Abschiedsvorlesung an der Universität Münster am 11. Juli 2025 zurück; für die Veröffentlichung habe ich das Manuskript leicht überarbeitet, die Vortragsform aber weitgehend beibehalten. Meine Erfahrungen spiegeln eine Lern- und Entdeckungsgeschichte, die ich mit vielen Kolleg\*innen, vor allem aber mit meinen Mitarbeiter\*innen, Doktorand\*innen und Habilitand\*innen teilen durfte. Ihnen gilt mein tief empfundener Dank für fruchtbare gemeinsame Lektüre, Debatten im Oberseminar, kritische Anfragen und innovative Impulse und für viele persönliche Gespräche über Gott und die Welt, über Gerechtigkeit und Verantwortung in Wissenschaft, Politik und Kirche.

*Sozialethiker\*innen* Unterstützung, als wir 1990 mit dem *Forum Sozialethik* ein Tagungsformat für Nachwuchswissenschaftler\*innen kreierten.<sup>3</sup> Die Initiative war aus der Not geboren: Es gab bis dato keinen Ort für jene, die keine Professuren innehatten. Nachdem mit Hans-Joachim Höhn in Köln (1991) und mir selbst in Bamberg (1996) die ersten Sozialethiker\*innen der *Boomer-Generation*<sup>4</sup> Professuren übernommen hatten, gewann bald die Idee einer neuen Form von Fachtagung Gestalt, die zunächst neben und perspektivisch an die Stelle der stets von Anton Rauscher (1928–2020) (vgl. Nothelle-Wildfeuer 2021), dem Leiter der (im Jahr 2024 aufgelösten) Sozialwissenschaftlichen Arbeitsstelle der Deutschen Bischofskonferenz mit Sitz in Mönchengladbach, verantworteten jährlichen Treffen der Fachvertreter im äußersten Westen der Republik treten sollte: Im Jahr 2000 fand erstmals das *Sozialethische Werkstattgespräch* in der Katholischen Akademie in Berlin statt; seit nunmehr 25 Jahren hat es sich als Denkwerkstatt der Arbeitsgemeinschaft Christliche Sozialethik bewährt.<sup>5</sup> Der Wechsel nach Berlin symbolisiert auch das veränderte Verständnis des Faches: Wir wollten – mit den fortschrittlichen Kräften in der Generation unserer Lehrer – nicht mehr *Soziallehre*, sondern *Sozialethik* (vgl. Korff 1987; Korff 2012; Furger 1991) treiben, im Dialog mit der evangelischen Sozialethik, mit zeitgenössischer Philosophie, Sozialwissenschaften und einer gesellschaftlich engagierten Theologie. Und wir wollten am zentralen Ort der Politik präsent sein und das Gespräch mit Akteuren im parlamentarischen wie vorparlamentarischen Raum suchen.

Über fast drei Jahrzehnte konnte ich als Professorin – seit 1996 in Bamberg, seit 2009 am ICS in Münster – an der Fachentwicklung mitwirken. Beispielhaft möchte ich anhand der Bedeutung der Kategorie Geschlecht nachzeichnen, wie sich thematische und perspektivische Grenzen in der Sozialethik verschoben und neue Räume geöffnet haben. Ich folge also zunächst einer wissenschaftsbiografischen Spur.

<sup>3</sup> Vgl. Heimbach-Steins 1991a sowie die weiteren, seit 1991 alljährlich im *JCSW* veröffentlichten Tagungsberichte des Forum Sozialethik.

<sup>4</sup> Die generationenspezifischen Erfahrungen, die uns auch als Wissenschaftler\*innen geprägt haben, beschreibt kurz und prägnant Walter Lesch (2025, 225–226).

<sup>5</sup> Vgl. die Übersicht der AG Christliche Sozialethik (o. D.) sowie die jährlichen Tagungsberichte im *JCSW*.

## 2.2 Das Geschlecht der Sozialethik – neue Fragen und ein neues Perspektivbewusstsein

Zu meinen prägenden Erfahrungen als junge Wissenschaftlerin gehörte es, in einer exklusiv männlich und klerikal geprägten Sphäre unterwegs zu sein. Akademisch etablierte weibliche *role models* gab es in der Theologie fast überhaupt noch nicht.<sup>6</sup> In der Sozialethik war ich deutschlandweit die erste Professorin – und bei meiner Berufung an die Universität Bamberg auch die erste *Theologieprofessorin* an einer der damals acht theologischen Fakultäten in Bayern. Ab Mitte der 1990er Jahre erschienen – zunächst vereinzelt – Frauen in theologischen Professorien. Grenzen in theologischen *Lehrkörpern* gerieten in Bewegung: Grenzen des Sagbaren – nun mussten auch *Damen* angeredet werden; allmählich verschwanden Herrenwitze samt Zigarenrauch und Rotweinbegleitung aus Professoriumssitzungen – und Grenzen der Teilhabe, der Gestaltungsmacht und der Verteilung von Positionen. Wo Männer, fast alle Priester, bisher unter sich geblieben waren, irritierten Frauen allein durch ihre Anwesenheit – und das umso mehr, wenn sie eigene, geschlechtsspezifisch konnotierte Erfahrungen sowie, *horribile dictu*, Impulse feministischer Theologie in die Wissenschaft einbrachten.

Eine Vortragasanfrage zum Thema „Hat die Katholische Soziallehre die Frauen vergessen?“ im Jahr 1991 wurde für mich zum Auftakt für die seither kontinuierliche Beschäftigung mit Frauen- und Geschlechterthemen (vgl. Heimbach-Steins 1991b). Die quellenbasierte Arbeit an der Rekonstruktion von Geschlechterbildern und -verhältnissen in lehramtlicher Tradition und wissenschaftlicher Sozialethik wurde zu meinem ersten Schwerpunkt sozialethischer Geschlechterforschung. Das Bild war so wenig überraschend wie es ernüchternd war: *Die Frau* wurde am Maßstab einer essentialistisch gedachten Geschlechterordnung sowie – im

6 Umso wichtiger wurde für meine Generation von Theologinnen der Weg aus der Vereinzelung. Die Vernetzung untereinander und die Bildung von Allianzen eröffnete nicht nur Räume für den fachlichen Austausch, sondern ermöglichte auch die Entwicklung von Strategien, um allmählich theologie- und kirchenpolitisch sichtbar zu werden. Nach der bereits 1986 gegründeten, europäisch, ökumenisch und interreligiös ausgerichteten ESWTR (vgl. ESWTR o. D.) bot die Gründung von AGENDA – Forum katholischer Theologinnen e. V. im Jahr 1998 für katholische Theologinnen eine Struktur zur Vernetzung, Vergewisserung und Anwaltschaft (vgl. AGENDA o. D.; vgl. auch Demel/Heimbach-Steins 2001).

lehramtlichen Diskurs, vor allem im Pontifikat Johannes Pauls II. – nach einem klerikal modellierten Marienbild zugleich idealisiert und marginalisiert. Noch in der zweiten Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche gibt es zwar einen mehrteiligen Artikel zum Stichwort „Frau“ (Closs u. a. 1960<sup>7</sup>), jedoch keinen zum Stichwort „Mann“ – abgesehen von den Einträgen „Mann, Heinrich“ und „Mann, Thomas“. *Der Mann* bedurfte keiner Definition – er definierte. In der dritten Auflage des LThK (1993–2001) zeigt sich ein anderes Bild: Bei dem Stichwort „Frau“ (Heller u. a. 1995) sind neun der zehn Teilarikel von Autorinnen verfasst.<sup>8</sup> Nun gibt es auch das Stichwort „Mann“, das unter anthropologischen, religionswissenschaftlichen und theologisch-ethischen Aspekten behandelt wird (Splitt/Ott/Bettinger 1997), und es gibt einen Eintrag „Mann u.[nd] Frau“ (Heimbach-Steins/Haag 1997), unter dem der Geschlechterdual theologisch-anthropologisch, biblisch-theologisch und theologisch-ethisch besprochen wird.

Fragen der Gleichberechtigung und der Beteiligung von Frauen an Bildung, Erwerbstätigkeit und Politik führten mich, häufig in interdisziplinären Kooperationen und in Zusammenarbeit mit Expert\*innen aus Politik und Zivilgesellschaft, zur Forschung über die *Menschenrechte von Frauen und Mädchen* und zur Auseinandersetzung mit der *Androzentrismus* der Menschenrechte. Geschlechterblindheit betraf ja keineswegs nur religiös geprägte Normssysteme. Die Menschenrechte, dieses emanzipatorische, universalistisch-normative Großprojekt der Moderne, litten in dieser Hinsicht unter der gleichen Krankheit wie die katholische Soziallehre. Allerdings: Bis heute muss die Anerkennung der gleichen Menschenrechte der Mädchen und Frauen vielfach gegen religiöse Akteure, auch gegen die katholische Kirche, erstritten werden (vgl. ausführlich: Heimbach-Steins 2009, sowie u. a. Noweck 2025).

Arbeiten zur Re- und Dekonstruktion von Geschlechterbildern in religiösen und säkularen Ordnungen der Moderne haben nicht nur mir das Feld sozialethischer Genderforschung zugänglich und gesellschaftliche

- 7 Nur zwei der sechs Teil-Artikel, nämlich jene zur Soziologie (Annelies Ludat) und zur religiösen Volkskunde (Mathilde Hain), sind von Frauen verfasst.
- 8 Die Ausnahme bildet der Abschnitt zum Kirchenrecht von Richard Puza. – Im Gremium der insgesamt 44 „Fachberater“ (vgl. die entsprechende Liste S. 5\* in jedem Band des LThK<sup>3</sup>) sind mit Annette Schavan und Stefanie Spendel zwei (!) Frauen vertreten, die sich – wie ich aus den Kommunikationen dieser Zeit aus eigener Erfahrung weiß – entschieden für die Akquise von Theologinnen als Autorinnen eingesetzt haben.

Geschlechterverhältnisse als Gerechtigkeitsherausforderung zur Aufgabe gemacht. Ohne die keineswegs erledigten *Frauen-Themen ad acta* zu legen, richtete sich sozialethisches Interesse zunehmend auf *Geschlechterverhältnisse*, *Geschlechterordnungen*, *Machtasymmetrien* und geschlechtsbezogene *Ausschließungen* (vgl. u. a. Heimbach-Steins i. E.). Ausgrenzungserfahrungen können Menschen jeden Geschlechts betreffen. Besonders prekär ist aber in vielen Gesellschaften die Anerkennung von Menschen, die sich nicht mit der binären und heteronormativen Geschlechterordnung identifizieren können. Solche Grenzen wahrzunehmen und unter Ausarbeitung guter Gründe zu durchbrechen, musste ich lernen – wie wahrscheinlich die meisten Menschen meiner Generation, die in der Recht, Religion, Bildung und alle Lebensbereiche prägenden binär-heteronormativen Ordnung sozialisiert worden waren. Konkrete Begegnungen mit der Vielfalt geschlechtlicher Identitäten und die Befassung mit entsprechenden humanwissenschaftlichen Erkenntnissen bilden einen Referenzrahmen für die Neuvermessung einer theologischen Anthropologie und Sozialethik der Geschlechterbeziehungen und -verhältnisse. Solche Fragen im Rahmen einer menschengerechten sozialen Ordnung zu thematisieren, ist in der Sozialethik noch eher die Ausnahme als die Regel. Sozialethische Forschung hat aber eine Sensibilität für geschlechtsbezogene Asymmetrien, Ungerechtigkeiten und Ausschlüsse, etwa in sozialpolitischen Zusammenhängen, entwickelt, und sie hat die intersektionale Analyse der Wechselwirkungen zwischen verschiedenen Identitäts- und Diskriminierungskategorien – etwa Geschlecht, Ethnie, soziale Position, religiöse Zugehörigkeit – in ihren Werkzeugkisten aufgenommen. Ein Beispiel dafür bieten die Forschungsprojekte zur Pflege(-arbeit), die wir am ICS in Kooperation mit dem Nell-Breuning-Institut (NBI) in Frankfurt Sankt Georgen zwischen 2016 und 2022 durchgeführt und in denen wir konkrete Kriterien für eine geschlechtergerecht zu entwickelnde Pflegepolitik erarbeitet haben (vgl. Emunds u. a. 2021; Emunds u. a. 2022; Emunds 2025).

Genderforschung unter dem Anspruch sozialer und globaler Gerechtigkeit interdisziplinär voranzutreiben und ihr einen akademischen Ort zu sichern, setzt einen Kontrapunkt gegen einen aktuell erstarkenden politischen Trend, Förderprogramme, gesellschaftliche Initiativen und Forschung zu Geschlechter-, Diversitäts- und Inklusionsthemen aus ideologischen Gründen zu delegitimieren und zu verbieten. Die Verordnung, mit der Donald Trump bereits am ersten Tag seiner erneuten Präsidentschaft alle offiziellen *Diversity-, Equality- and Inclusion*-Programme in den

USA gestoppt und entsprechende Forschung verboten hat<sup>9</sup>, ist dafür ein ebenso drastisches wie warnendes Beispiel. Solche Kahlschläge gefährden nicht nur die Wissenschaftsfreiheit, sondern auch die Sicherheit und das Leben von Menschen: Das Spektrum reicht von der Gefährdung der grundlegenden Menschenrechte für trans\* und inter\* Menschen bis zur Verunmöglichung medizinischer Forschung zu geschlechtsspezifischen Krankheitsbildern und einschlägiger pharmakologischer Forschung. Genderforschung – auch in der Theologie – zu sichern, ist unter solchen Auspizien ein Beitrag zur Verteidigung von Wissenschaftsfreiheit und Menschenrechten. Ich bin dankbar, Mitglied einer Fakultät zu sein, die seit Jahrzehnten eine Leuchtturmfunction in diesem Feld wahrt und die sich auch unter den aktuellen Sparzwängen zur Fortführung ihrer Arbeitsstelle für Theologische Genderforschung bekannt hat (vgl. Arbeitsstelle für Theologische Genderforschung o. D.).

### 3 Grenzen als Reflexionsgegenstand politischer Ethik

Bisher habe ich über *Grenzverschiebungen* im wissenschaftlichen Selbstverständnis und in der Wissenschaftspraxis gesprochen. Grenzen und Grenzverschiebungen sind aber als Instrumente und Praxen der Ordnung menschlichen Zusammenlebens auch *Gegenstand* sozial- bzw. politisch-ethischer Reflexion.<sup>10</sup> Darum soll es jetzt gehen.

In meiner Münsteraner Antrittsvorlesung vom Juni 2010 habe ich unter der Überschrift „Migration und Zugehörigkeit“ (Heimbach-Steins 2010) für einen ethisch begründeten Kosmopolitismus unter der Zielsetzung globaler Gerechtigkeit plädiert. Mit der Installation „Shibboleth“<sup>11</sup> der kolumbianischen Künstlerin Doris Salcedo in der Tate Modern Gallery in London hatte ich *den Riss, der durch die Welt geht und den negativen Raum kolonialer Ausschließung markiert*, als Leitmotiv gewählt (vgl. Heimbach-Steins 2010, 16; 2016, 17–21). Die Arbeit an einer Ethik globaler Migration im Horizont christlicher Theologie bildet

<sup>9</sup> Zu der entsprechenden Executive Order vom 20. Januar 2025 vgl. The White House 2025 sowie u. a. The Leadership Conference on Civil and Human Rights o. D.

<sup>10</sup> Ich danke Josef M. Könning für wertvolle Hinweise zu den folgenden Überlegungen.

<sup>11</sup> Vgl. <https://www.tate.org.uk/art/artworks/salcedo-shibboleth-i-p20334> (22.08.2025).

seither einen Schwerpunkt unserer sozialethischen Forschung am ICS<sup>12</sup> und zugleich einen Fluchtpunkt für eine zunehmend global denkende theologische Sozialethik (vgl. u. a. Becka/Rethmann 2010; Becka 2022a; 2022b; 2025; Lesch 2016; Schmitt 2022). Als politische Steuerungsaufgabe ist Migration eng verwoben mit den ökologischen, sozialen und wirtschaftlichen Folgen von Klimawandel, Gewalt und Krieg sowie mit den uneingelösten Anforderungen einer globalen Ordnung, die wir ethisch unter dem Vorzeichen gerechter Teilhabe aller Menschen an den Gütern der Erde thematisieren (vgl. Heimbach-Steins u. a. 2020). Vor diesem Hintergrund nehme ich das Thema Grenze als politisch-ethische Herausforderung auf und gehe dabei von der Annahme aus, dass die Ambivalenz der Grenze sozialethisch analysiert und in ihren Wirkungen normativ reflektiert, aber nicht aufgelöst werden kann, sondern die politisch-ethische Frage verschärft: Unter dieser Prämisse ist auch die Rede von Grenzverschiebungen ethisch nicht neutral. Sie führt den Anspruch, Ausschließung zu überwinden und gerechte Teilhabe zu ermöglichen, als Prüfkriterium mit sich. Das möchte ich im Folgenden erläutern.

### 3.1 Grenzen – anthropologische und politische Ambivalenzen

Sozialanthropologisch betrachtet dienen Grenzen dazu, Menschen, Gruppen, geografische und politische Räume zu unterscheiden, individuelle wie kollektive Identitäten zu bilden und zu leben. Grenzen strukturieren Sphären von geteiltem Leben und Zugehörigkeit – via Recht und Politik, aber auch via Kultur und Religion. Grenzen sind Tatsachen des sozialen Lebens und als solche sind sie nicht naturgegeben (auch wenn sich etwa territoriale Grenzen an Flussläufen orientieren, basiert die Funktion des Flusses als Grenze auf einer sozialen Konstruktion). Als Instrumente zur Ordnung des Zusammenlebens markieren sie Unterscheidungen, ohne zwingend zu trennen, was sich auf der einen und der anderen Seite befindet. Ob Grenzen trennen oder verbinden und

<sup>12</sup> Über die Jahre hinweg haben im ICS-Team insbesondere Petr Stica (u. a. 2016), Josef Könning (2024) und Gary Slater (2024), Slater/Landoe Hedrick (2025) sowie mit ihren Doktorarbeiten Christian Henkel (2017) und Angelika Kösters (zur Begründbarkeit eines Rechts auf Freizügigkeit, Fertigstellung voraussichtlich 2026) zu diesem Forschungsschwerpunkt beigetragen (vgl. auch Heimbach-Steins 2014; 2016a; 2016b; 2018a; 2018b u. a.).

für wen sie durchlässig oder undurchlässig sind, hängt davon ab, wie Definitionshoheit und regulatorische Macht über Grenzen ausgeübt werden (vgl. auch Schulze Wessel 2017, 87–143).

Die Macht, die Wirkung von Grenzen in die eine oder andere Richtung zu vereindeutigen, verweist auf deren *rechtliche* und *politische* Ambivalenz. In der (modernen) Staatenwelt wird sie normativ bestimmt durch die Doktrin der Souveränität, die in gewisser Weise die theonome Legitimation politischer Macht/Autorität beerbt hat.<sup>13</sup> Der politische Souverän verfügt über das Recht an seinen Grenzen und über die Gewalt, dieses Recht durchzusetzen: als Recht auszuschließen und ggf. auch als Recht einzuschließen<sup>14</sup>. Das Prinzip der Souveränität legitimiert sich über die Grundfunktion des politischen Gemeinwesens, dessen Mitgliedern Sicherheit und – in einer liberalen Ordnung – (relative) Freiheit zu gewährleisten. Wer nicht dem Souverän unterstellt ist bzw. dem umgrenzten Gemeinwesen (Staat, Nation, Volk) angehört, kann grundsätzlich kein Recht auf Zugang, Niederlassung und Zugehörigkeit geltend machen.<sup>15</sup>

Die Erkenntnis, dass in einer global vernetzten Welt ein Zusammenleben in Sicherheit und Freiheit nicht durch einzelne Staaten allein zu gewährleisten ist, hat in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu einer

<sup>13</sup> Auf die komplexe Interpretationsgeschichte der Souveränitätsdoktrin, die Schlüsselrolle der Staatslehre von Carl Schmitt und deren Ausstrahlung bis in die politischen und ideologischen Kontroversen der Gegenwart kann ich hier nicht eingehen, vgl. u. a. Hillgruber 2022; Seitschek 2022; für eine kritische Aufnahme der Debatte Brown 2018 sowie im theologisch-ethischen Kontext jüngst: König 2024, 228–261.

<sup>14</sup> Das Recht einzuschließen wird in modernen demokratischen Staaten jenen gegenüber behauptet, die als *Gefahr* für das souveräne Gemeinwesen wahrgekommen werden, d. h. einerseits gegenüber jenen *Fremden*, denen ein Recht auf Zutritt abgesprochen wird und die sich gleichwohl im Land aufhalten, andererseits gegenüber Personen, die zwar Staatsbürger\*innen sind oder über einen Aufenthaltstitel verfügen, aber aufgrund strafrechtlich relevanter Handlungen als Gefahr für die Allgemeinheit identifiziert und zu einer Freiheitsstrafe verurteilt werden. Politische Systeme, die in der Freiheit ihrer Bürger\*innen eine Gefährdung der politischen Macht fürchten, tendieren dazu, das staatliche Territorium selbst durch Schließung zum Gefängnis zu machen, und unterlaufen damit die Multifunktionalität der Grenze.

<sup>15</sup> Julia Schulze Wessel (2017, 87–98) analysiert luzide die Multifunktionalität der Grenze als Ort von Trennung und Schließung, Verbindung und Öffnung und schließlich der dem Souverän obliegenden Kontrolle darüber, wer aus welchen Gründen und in welcher Weise an der Grenze eine dieser Funktionen evoziert.

Begrenzung des Souveränitätsrechts geführt: Die Völkergemeinschaft hat sich auf einen (nach und nach ausdifferenzierten) Kanon Allgemeiner Menschenrechte selbstverpflichtet. Angesichts der Schutz- und Teilhabereansprüche *jedes Menschen*, die mit den Allgemeinen Menschenrechten jedenfalls grundsätzlich anerkannt wurden, unterliegt die Ausübung der Souveränität einer Legitimationspflicht. Sie kann auch von außerhalb des jeweiligen Herrschaftsbereichs eingefordert, allerdings nicht autoritativ durchgesetzt werden.

Das Recht auf Ausschließung stößt anerkanntermaßen an eine Grenze, wenn es um den Schutz vor politischer Verfolgung gemäß der Genfer Flüchtlingskonvention (1951) geht. Weitergehende Beschränkungen des Souveränitätsrechts zugunsten von Schutz, Zugehörigkeit und Teilhabe für Menschen, die ihre Menschenrechte nicht (mehr) in ihrem Herkunftsland einklagen können, sind Gegenstand anhaltender asyl-, flucht- und migrationspolitischer (und -ethischer) Auseinandersetzungen. Typischerweise werden solche Erwartungen im Namen der Souveränität abgewehrt bzw. in einer liberalen Migrationsethik<sup>16</sup> unter dem Vorzeichen einer bestimmten Vorstellung von Gerechtigkeit und eines auf die nationale oder die EU-Ebene beschränkten Gemeinwohls<sup>17</sup> restriktiv eingehegt. Global dominieren derzeit Tendenzen, staatliche Kontrolle über das eigene Territorium hinaus auszuweiten sowie die „Kontrollgrenze“ von der territorialen Grenze abzulösen (vgl. Mau 2021, 118–165), um etwaigen Freizügigkeits- und Teilhabebenötigungen Dritter Einhalt gebieten zu können. Kontrolle wird exterritorialisiert: Kontrollmechanismen werden weit im Vorfeld des eigenen Territoriums installiert, um Personen, die nicht als *nützliche Einwanderer* kategorisiert werden, von der Wanderung ab- bzw. jedenfalls vom eigenen Territorium fernzuhalten. Mittels digitaler Instrumente können Personen, Wanderungswege und Aufenthalte zudem dauerhaft kontrolliert werden. In seinem Buch *Sortiermaschinen* beschreibt Steffen Mau (2021, 152–165) vier Trends gegenwärtiger Grenzregime:

<sup>16</sup> Zur Typisierung migrationsethischer Paradigmen vgl. Könning 2024, 119–141; zur detaillierten Analyse der „Standardansicht“, die im Rahmen eines kontextualistisch gewendeten Liberalismus ein Recht auf Ausschließung begründet, vgl. Cassee 2016, 21–167.

<sup>17</sup> Vgl. zu solchen, in einer global-ethischen Perspektive zu problematisierenden Restriktionen auf der Ebene der EU-Migrationspolitik u. a. Mandry (2017); Heimbach-Steins (2018b).

1. *Mobilität wird versicherheitlicht.* Wandernde werden anhand der Leitunterscheidung vertrauenswürdig/risikoarm vs. nicht vertrauenswürdig/risikoreich sortiert. Diese Unterscheidung ist sehr flexibel *aufladbar* – von Terrorgefahr über Gesundheitsrisiken bis zu ideologisch unerwünschten Einflüssen. Grenzpolitiken können damit dynamisch an Interessen der Zielländer/-regionen ausgerichtet werden.
2. *Kontrollräume werden ausgeweitet und verschachtelt:* Physische Kontrolle wird von den territorialen Grenzen abgekoppelt; damit sowie aufgrund des Einsatzes digitaler Technik und Algorithmisierung (*smart borders*<sup>18</sup>) werden Ausmaß, Reichweite und diversifizierte Zuständigkeiten für (potentielle) Adressat\*innen der Kontrolle hochgradig intransparent.
3. *Mobilitätsrechte werden gestuft* zuerkannt oder verweigert – abhängig von Staatsbürgerschaft und ökonomischen Ressourcen, die einer Person zur Verfügung stehen. Neu ist heute, dass die extensive Verfügbarkeit von Daten zu Konsum, Bewegungsmustern und Nutzung sozialer Medien eine algorithmische Regulierung und ein dauerhaftes Monitoring möglich macht und diese Möglichkeiten nicht nur behördlich eingesetzt werden, sondern auch entsprechende privatwirtschaftliche Geschäftsmodelle auf den Plan rufen (vgl. dazu Mau 2021, 113–117).
4. *Die Grenze schafft bzw. verfestigt globale Hierarchien:* Sie befestigt nicht nur „Gefälle zwischen benachbarten Staaten“, sondern stellt „auch globale Hierarchien unterschiedlicher Gruppen und Zugehörigkeiten her“ (Mau 2021, 163). Die Grenze wird individualisiert; für einige ist sie durchlässig, für andere undurchdringlich – mit Zygmunt Bauman gesprochen (den Steffen Mau in diesem Kontext zitiert): „Some inhabit the globe; others are chained to place“ (Bauman 1998, 45).

<sup>18</sup> „Smart Borders“ ist der Oberbegriff für den Einsatz neuer digitaler Technologien zur Überwachung von und Kontrolle an Grenzen. Dabei geht es um ein ganzes Arsenal von sich auffächерnden Möglichkeiten, etwa um die Nutzung von Datenbanken, algorithmische Risikoanalysen, biometrische Identifikation, automatisierte Kontrolle, sensorische Erfassung, Tracking- und Tracingverfahren, Video- und Audioüberwachung, Wärmebilder etc. Smart Borders folgen der Logik nicht-physischer Grenzziehungen und setzen sowohl auf Überwachungspermanenz, indem die Geschehnisse an Grenzübergängen oder in Grenzonen dauerhaft beobachtbar gemacht werden, als auch auf zielgenaue Identifikation und Adressierung von Personen, indem Körpermerkmale erfassst und auf digitale Informationspools bezogen werden, die dann bei der Grenzkontrolle wirksam werden.“ (Mau 2021, 99–100).

Staatliche Souveränität über Grenzen nimmt Potentiale der Globalisierung in den Dienst einer nicht mehr territorial gebundenen Kontrolle und macht sich die digitalen Technologien zunutze. Zugleich wird die Ausübung der Souveränität auch dadurch fragmentiert, dass zunehmend private Sicherheitsfirmen an den Grenzpraktiken beteiligt werden. Aufgrund der Vervielfältigung seiner Mittel, Grenzmacht auszuüben, kann der politische Souverän in gewisser Weise die Grenzen dieser Macht (über-)kompensieren. Demonstriert wird das durch spektakuläre Inszenierungen (etwa den Bau gigantischer Mauern), die jedoch die Aufmerksamkeit von den sehr viel komplexeren ubiquitären Grenzpraktiken abziehen bzw. diese verschleiern (vgl. Brown 2018, 48).<sup>19</sup> Aber eines vermag die offensiv zur Schau gestellte Macht nicht: Sie kann die ursächlichen Dynamiken nicht ausbremsen, die Menschen rund um den Globus bewegen, andere Orte aufzusuchen und Grenzen überschreiten zu wollen – ob dies akute Bedrohungen des Lebens durch Gewaltkonflikte oder politische Verfolgung sind, anhaltende wirtschaftlich und/oder ökologisch bedingte Notlagen bzw. das Streben Betroffener, an dem Wohlstand in anderen Teilen der Welt teilhaben zu können.

Unter vielfältig prekären Bedingungen sind Menschen international unterwegs; im Anschluss an Josef Könning (2024, 49–76<sup>20</sup>) nenne ich sie hier mit einem explizit nicht juristisch, sondern ethnografisch unterfütterten Begriff *Flüchtlinge*. Die sowohl erfahrungsbezogen als auch institutionentheoretisch aufzuschlüsselnde „globale Flüchtlingssituation“ (vgl. Könning 2024, 75–76; 294–295) ist beschreibbar als Reduktion auf das bloße (Über-)Leben in einer Situation, die – bei allen Unterschieden im Konkreten – durch Erfahrungen der Zerstörung und der Einengung, zugleich aber dadurch gekennzeichnet ist, dass die Flüchtlinge Willen und Handlungsfähigkeit bezeugen, sich nicht passiv in ein ihnen auferlegtes *Schicksal* zu fügen, sondern es in die Hand zu nehmen (vgl. Könning 2024, 55–66). Als *Bewegungsfreiheit* wird die Freiheit zu gestalten in der Staatenwelt mittels der Macht über Grenzen reguliert und ggf. verwehrt. Dessen ungeachtet sind Flüchtlinge in der realen Welt unterwegs. In den

<sup>19</sup> Wendy Brown (2018, 46) deutet das unsere Epoche prägende weltweite „Mauerbaufieber“ als Paradoxon: „Was auf den ersten Blick als Ausdruck staatlicher Souveränität erscheint, bringt in Wahrheit ihren Rückgang – im Verhältnis zu anderen globalen Kräften – zum Ausdruck: die schwindende Relevanz und Bindekraft ihrer Form.“

<sup>20</sup> Könning bezieht sich in seiner Analyse vor allem auf Arbeiten des französischen Anthropologen Michel Agier (2008; 2011; 2016).

Zielregionen irritieren sie das Bedürfnis der Aufnahmegerügschaften, die Auswirkungen globaler Krisen auf Distanz zu halten. Dass Grenzen als Instrumente der Ordnung, der Behauptung von Machtphasen und Praktiken der Ausschließung gegenwärtig hohe Konjunktur haben, ist daher weder zufällig noch erstaunlich.

Unter dem Vorzeichen von *nation first*-Ideologien wird Grenzpolitik identitätspolitisch aufgeladen als Scheidelinie zwischen einem vermeintlich homogenen *Wir* und jenen *Anderen*, die als Bedrohung gelesen werden. Grenzen werden damit aber nicht nur *nach außen* buchstäblich hochgezogen, sondern auch im Innern faktisch heterogener Gesellschaften zur Marginalisierung, wenn nicht Ausschließung aller, die als *Andere* identifiziert werden, eingesetzt. Solche identitätspolitischen Trennungen bedienen eine Freund-Feind-Logik. Paradoxer Weise gefährden sie den sozialen Zusammenhalt, indem sie die Illusion von Homogenität nähren und gezielt den Sinn dafür schwächen, dass auch Verschiedene *als Menschen* untereinander verbunden sind. Gleichzeitig scheuen manche Akteure populistischer Grenzpolitiken nicht davor zurück, die eigene Machtphasen gegenüber anderen Staaten respektlos und gewaltsam auszudehnen bzw. Nachbarn oder auch weit entfernte Gemeinwesen mit Grenzverletzungen zu bedrohen: In der globalen politischen Entwicklung ist zu beobachten, wie gesteigerte Macht über Grenzen zum einen Territorien nach nahezu beliebigen Kriterien schließt, zum anderen Herrschaftsräume gewaltsam zu erweitern versucht und schließlich internationale (menschen-)rechtliche Übereinkünfte zugunsten partikularer Interessen relativiert oder aufkündigt. Der Preis solcher Politiken wird vor allem jenen Menschen aufgebürdet, die weder an der Macht über Grenzen partizipieren noch von der Ausdehnung der Grenzmacht profitieren.

### **3.2 Grenzen – eine menschenrechtsethische Perspektive**

Die Spannung zwischen *Grenzen setzender* (rechts-)staatlicher Souveränität und *Grenzen überspannenden* menschenrechtlichen Ansprüchen ruft eine Sozialethik auf den Plan, die sich als *Menschenrechtsethik* versteht und die soziale Frage konzeptionell als global-ethische Frage denkt (vgl. u. a. Becka 2019; Bielefeldt 2025a). Die Leistungsfähigkeit einer solchen menschenrechtlichen Ethik steht auf dem Prüfstand. Ethische Kernfragen in diesem Spannungsfeld betreffen (ein Recht auf) *Freizügigkeit*, (ein Recht auf) *politische Zugehörigkeit* und eine *globale Gemeinwohlordnung*, die

gewährleisten könnte, dass Menschen nicht aufgrund fehlender Lebens- und Teilhabemöglichkeiten in die Mobilität gezwungen oder gedrängt werden. Insbesondere das Recht auf Zugehörigkeit zu einer Rechtsgemeinschaft stellt menschenrechtsethisch eine doppelte Herausforderung dar: Für die Instituierung eines solchen Rechtes gibt es völkerrechtliche Ansätze im Asylrecht, aber sie gewährleisten in der Regel gerade keinen *individuellen* Rechtsanspruch. Noch grundlegender ist, dass im Ernstfall von einem Recht auf Zugehörigkeit zu einer Rechtsgemeinschaft die Garantie und der effektive Schutz der Menschenrechte, also die Möglichkeit ihrer praktischen Durchsetzung als solche, abhängen (vgl. König 2024, 42–43). Hannah Arendt hat mit ihrer berühmten These, das „Recht, Rechte zu haben“ sei das einzige Menschenrecht überhaupt, die Achillesferse des Menschenrechtsuniversalismus freigelegt (u. a. Arendt 1949). Arendts Diktum wird in der neueren politischen Philosophie und Migrationsethik unterschiedlich gedeutet und beansprucht (Könning 2024, 77–221). Aber kein Weg führt an der Einsicht vorbei, dass das Recht auf Zugehörigkeit zu einer Rechtsgemeinschaft nicht einen abstrakten, sondern einen *konkreten Anspruch auf Anerkennung der Rechtssubjektivität* in der politischen Wirklichkeit meint.<sup>21</sup> Für Menschen, die der Zugehörigkeit zu einer Rechtsgemeinschaft verlustig gegangen und auf das bloße Menschsein zurückgeworfen sind, hängt an der Einlösung genau dieses Anspruchs die Belastbarkeit der Berufung auf ihr Menschenrecht.

Dieser zugleich situativ konkrete und ethisch universale Anspruch scheitert in der Realität offensichtlich an der Verfasstheit begrenzter politischer Gemeinwesen. Das Recht auf Zugehörigkeit zu einer Rechtsgemeinschaft führt die Menschenrechte (als *rechtliche* Ordnung) an eine prinzipielle Grenze: Dem *Flüchtling* (in dem oben eingeführten Sinn) wird es nicht zufällig, sondern systematisch, nämlich gemäß dem Prinzip der Souveränität, das die Staatenwelt strukturiert, vorenthalten. Staatliche Grenzpraktiken regulieren und limitieren die Zugehörigkeit zu einer Rechtsgemeinschaft – und damit *das Recht, Rechte zu haben*: Im Namen der Souveränität bleiben bestimmte Träger des (moralisch grundlegenden) menschenrechtlichen Anspruchs auf Freiheit und Gleichheit

<sup>21</sup> In diesem Sinne konstatiert Heiner Bielefeldt – mit Bezug auf das Verhältnis von menschenrechtlichen und religiösen Geltungsansprüchen – für die Menschenrechte einen „*praktischen Geltungsvorhang*, der primär im Medium von Politik und Recht zu Buche schlägt, damit aber auch von vornherein limitiert ist.“ (2018, 28–29; Herv. i. O.).

von der *faktischen* Anerkennung als Rechtssubjekt ausgeschlossen. Darin wird nicht nur eine Durchsetzungsschwäche der Menschenrechte offenbar, sondern zugleich steht der Anspruch der Menschenrechte auf dem Spiel, in ihrer Gesamtheit (unteilbar) für jeden Menschen (universal) *praktisch* zu gelten (vgl. Bielefeldt 2025b): *So wenig der normative universalistische Geltungsanspruch der Menschenrechte prinzipiell zu bestreiten ist, so prekär ist dessen In-Geltung-Setzung – als notwendige Voraussetzung jeglicher politischen Durchsetzung.*

Diese Überlegung erfordert nun aber unbedingt eine Klarstellung: Weder liefert sie ein Argument gegen praktisch-politisches Engagement für die Menschenrechte von Flüchtlingen, Asylsuchenden, Migrant\*innen und anderen Menschen in rechtlich wie sozial prekären Lebenslagen noch redet sie dem Fatalismus das Wort, der angesichts der gegenwärtigen Krise der regelbasierten internationalen Ordnung um sich zu greifen droht (vgl. auch Bielefeldt/Bogner 2025). Ebenso wenig entwertet sie wissenschaftliche Analysen menschenrechtlicher Probleme und Auslegungen der normativen Gehalte der Menschenrechte. Vielmehr wirft sie die Frage auf, wie eine Ethik, die angesichts der politischen Verfasstheit unserer Welt die soziale Frage entgrenzt als globale Frage stellt, dem Verhältnis von Theorie und Praxis der Menschenrechte denkerisch angemessen Rechnung tragen kann. Sie kann sich nicht in ein idealistisches Wolkenkuckucksheim zurückziehen. Diese Herausforderung trifft eine in der Theologie verankerte Sozialethik mit besonderer Brisanz – diesen Punkt möchte ich im letzten Teil aufgreifen.

#### 4 Neue Blickachsen

An den Themen *Geschlecht und Gerechtigkeit* und *Grenzen, Flucht und Migration*, an denen ich seit mehr als drei Jahrzehnten gearbeitet habe, zeigen sich Leistungsfähigkeit und Grenzen sozialethischer Reflexion in einem menschenrechtlich normativen Rahmen. Die Partikularität der Erfahrungs- und Forschungsperspektiven (vgl. Ammicht Quinn 2025) bedingt Engführungen und blinde Flecken: Sie kann zwar durch alternative Sichtweisen identifiziert und korrigiert werden, dem Grundproblem ist damit aber nicht zu entkommen.<sup>22</sup> Analog gilt im Hinblick auf den

<sup>22</sup> Dieses schlechthin grundlegende Thema und Problem ist seit langem auch Gegenstand der Debatten und Suchbewegungen in der sozialethischen Arbeits- und

Geltungsanspruch: Die theoretisch beanspruchte Universalität ethischer Normativität erweist sich in der Korrelation mit der Praxis immer als defizitär. Das ist nicht allein ein *Anwendungsproblem*, sondern verweist darauf, dass der Anspruch prinzipiell uneinholbar ist. Das ist die vermutlich dornigste Frage (sozial-)ethischer Reflexion überhaupt. Sie ist nicht zu ignorieren, aber ebenso wenig können wir vor ihr kapitulieren.

#### 4.1 Sozialethik unter theologischem Anspruch

Theologische Sozialethik steht vor dieser Herausforderung keineswegs besser da als irgendeine philosophische Ethik. Vonseiten säkularer Wissenschaften wird ihr (wie der Theologie insgesamt) zuweilen vorgehalten, als *bekenntnisgebundene Wissenschaft* könne sie ohnehin allenfalls eine partikulare Perspektive einnehmen. Die Partikularität religiöser Weltdeutungen, mit denen sich Theologie beschäftigt und an der sie – wie könnte es anders sein – teilhat, ist Gegenstand heutiger theologischer Wissenschaftskultur, also ihrer reflexiven Perspektivität. In der sozialethischen Fachcommunity hat das entsprechende Bewusstsein dazu geführt, dass auf eine explizit theologische Rückbindung zuweilen ganz verzichtet wird, um Hürden interdisziplinärer und öffentlicher Kommunikation abzusenken. Mich haben die Fragen nach dem theologischen Anspruch und nach dem Stellenwert der Sozialethik in der Theologie von Anfang an beschäftigt – und nie losgelassen, vielleicht auch deswegen, weil in unserer häuslichen Arbeitsgemeinschaft Bibelwissenschaft und Sozialethik nicht nur friedlich koexistieren, sondern einander inspirieren und immer

Forschungsgemeinschaft am ICS und darüber hinaus. Exemplarisch verweise ich auf die einschlägigen Beiträge in der mir zugeschriebenen Festschrift, die das Feld aus unterschiedlichen Perspektiven sowie mit unterschiedlichen thematischen und optionalen Schwerpunkten *umkreisen*: Dass einem ethischen Universalismus abzuschwören keine Option ist, betont sehr zu Recht Gerhard Kruip (2025); es würde preisgeben, was für eine dem Anspruch der Humanität normativ verpflichtete Ethik basal ist. Zugleich unterliegt aber das Verständnis eines normativen Universalismus angesichts der unhintergehbaren partikularen, kontextuell gebundenen Auslegungen der Notwendigkeit einer beständigen Prüfung und Reflexion auf die tatsächliche Reichweite sowohl des Anspruchs als auch der praktischen Umsetzung, wie Anna Maria Riedl (2025) darlegt. Dass Universalismus und Partikularismus daher keine ausschließende Alternative, sondern Pole moralischer Verantwortung und ethischer Reflexion in ihrem Verhältnis zueinander markieren, reflektiert Alexander Filipović (2025).

wieder gemeinsame Grenzgänge zwischen den Disziplinen provoziert haben (vgl. Steins 2025 sowie u. a. Heimbach-Steins/Steins 2012; 2022).

Was ist theologisch an der Sozialethik und was bedeutet das für ihren ethischen Anspruch? Für meinen Versuch, diese Frage kurz und anschaulich zu beantworten, greife ich auf das Bild eines aus zwei Fäden *reißfest verzwirnten*<sup>23</sup> roten Fadens zurück: Der eine Faden steht für die *Perspektive*, in der Sozialethik *konkrete menschliche Lebenswirklichkeiten* wahrnimmt und besonders Leid-, Missachtungs- und Bedrohungserfahrungen konkreter Menschen(gruppen) fokussiert: Sie ist qualifiziert durch die in der biblischen Gotteserzählung verwurzelte, theologisch begründete *Option für die Armen* (vgl. u. a. Collet 1992), also durch einen engagierten, parteilichen Blick auf soziale Realitäten (damit sind gesellschaftliche und politische, aber auch religiös-institutionelle Praxen und ihre u. U. diskriminierenden oder exkludierenden Wirkungen adressiert). Sie fragt, wie sich soziale, politische, ökonomische Entscheidungen auf Würde, Rechte und Beteiligungsmöglichkeiten prekär lebender Menschen auswirken (vgl. EJA 24; ZSG 107). Über das Beobachten und Beschreiben hinaus geht es darum, Ursachen und Wirkzusammenhänge von Leidens-, Unrechts- und Ungerechtigkeitserfahrungen zu erforschen – mit dem Ziel, Veränderungen zu ermöglichen, die das gute Leben und die gerechte Teilhabe an den Gütern der Erde für die Bedrängten stärken. Um dieses Ziel ethisch ausformulieren zu können, ist die Verzwirnung mit dem zweiten Faden notwendig: Er steht für den *normativen Anspruch*, die gleiche Würde *jedes* Menschen in seiner je verletzlichen Identität anzuerkennen, mit guten Gründen zu vertreten und in einen konzeptionellen Rahmen zu übersetzen, der die (Ziel-)Vorstellung einer gerechten Ordnung beschreibt. Gerecht ist sie, insofern sie den Würdestatus aller sichert und jedem Menschen eine Existenz auf der Grundlage wechselseitiger Anerkennung und unter Wahrung der geteilten Grundlagen allen Lebens ermöglicht.

Die Verzwirnung von *Norm-* und *Perspektivfaden* bewirkt, dass die von den konkreten Erfahrungswirklichkeiten abstrahierende Konzeption einer gerechten Ordnung beständig angefragt wird durch den an der Wirklichkeit der Leidenden geschulten Blick auf das, was nicht in *Ordnung* ist. Die engagierte Perspektive auf die prekäre soziale Wirklichkeit nährt beständig die Kritik (Shklar 1997; Liebsch 2004). Sie irritiert die Ordnung durch

<sup>23</sup> Zwirn ist ein „aus mehreren Fäden zusammengedrehtes, bes. reißfestes Garn“, so der Eintrag in: Wahrig Deutsches Wörterbuch (DWDS o. D.).

den grundsätzlich skeptischen *Sinn für Ungerechtigkeit*. Er ist der Veränderung zu größerer Gerechtigkeit verpflichtet. Gerade deswegen durchkreuzt er jegliche Erwartung, eine noch so stimmige Theorie gerechter Ordnung schaffe aus sich heraus eine gerechte Praxis. *Ordnung* und *Kritik* als sozialethische Reflexionsmodi halten einander gegenseitig in Schach und die sozialethische Dynamik der *Veränderung* in Gang.<sup>24</sup> Sozial- bzw. politische Ethik sieht sich vor der Aufgabe, ethische Ambivalenzen in der sozialen und politischen *Praxis* aufzudecken, die Perspektive der von Ungerechtigkeit Betroffenen geltend zu machen, Legitimationsmuster bestehender Praxen zu durchleuchten sowie gute Gründe und alternative Erzählungen anzubieten, die einen verändernden Blick auf soziale Praxen und politische Verhältnisse erschließen und die Abwägung des jeweils Gerechteren unter nicht-idealen Bedingungen unterstützen. Eine in der Theologie verankerte Sozialethik wird dafür auch auf Ressourcen der religiösen Traditionen zurückgreifen, in denen sie verankert ist.<sup>25</sup>

## 4.2 Biblisch-theologische Profile politischer Ethik

Als sozialethische Reflexionsmodi habe ich *Ordnung*, *Veränderung* und *Kritik* benannt. Jede der drei Kategorien besitzt ein Korrelat in der biblischen Gotteserzählung (vgl. Heimbach-Steins 2022, 71–80; Bachmann 2025a), so dass sich eine Brücke zu einer biblisch-theologischen Profilierung anbietet.<sup>26</sup>

Korrelat zu *Ordnung* ist die gesamtbiblisch zentrale Kategorie *Schöpfung*: Die Schöpfungserzählungen der Genesis vermitteln eine politisch-theologische Botschaft: (*Nur*) Gott gewährleistet die *Ordnung des Ganzen (Kosmos, Welt)*. Das trennende und ordnende Walten des Schöpfers setzt

<sup>24</sup> Diese Begriffstriade liegt auch der Konzeption einer Sozialethik als Kritik (vgl. Becka u. a. 2020) zugrunde. Über die in diesem Beitrag skizzierten Konturen hinaus scheint es mir jedoch unerlässlich auszuweisen, auf welche orientierenden Quellen ethische Kritik zurückgreifen kann/soll, um dem Anspruch der Vernünftigkeit wie dem Ziel zu genügen, die kritisierte Ordnung in eine ethisch tragfähiger zu transformieren.

<sup>25</sup> Mit guten Gründen vertritt Claudius Bachmann (2025a, 83) die These, dass das Erzählen „als Denkform und als Art und Weise des Begründens“ das ist, was die Sozialethik theologisch auszeichnet; zur theoretischen Fundierung vgl. Bachmann 2025b.

<sup>26</sup> Die folgenden Ausführungen greifen auf Heimbach-Steins 2022, 71–80 zurück, teilweise auch mit textlichen Übernahmen.

dem *Tohuwabohu* Zeiten und Räume entgegen. Allem Lebendigen wird ein Platz angewiesen und die Versorgung gesichert. Die hoheitlichen Aufgaben werden geklärt, indem der Mensch als Mandatar des Herrschers eingesetzt wird: Die Sicht auf Gott, Mensch und Welt ist entschieden „kosmo-politisch“, also sozial und ethisch und nicht etwa naturkundlich ausgerichtet (vgl. Heimbach-Steins/Steins 2022). Das Konzept einer göttlich geschaffenen und garantierten Ordnung bildet das Fundament für das in der katholischen sozialethischen Tradition wirkmächtige Naturrechtsdenken mit seinem starken normativen und universalistischen Anspruch. Der theonome Charakter und eine essentialistische Überfrachtung haben diese Denkform in der Moderne in Misskredit gebracht und die Sozialethik herausgefordert, ihre Vernunftkonzeption und ihre Begründungsmuster zu überdenken, um den eigenen Geltungsanspruch philosophisch diskursfähig zu *retten*. Ordnungsethik als Denkform bleibt gleichwohl insofern unverzichtbar, als sie ein Zielbild des Guten und Gerechten entwirft und begründet. Aber sie bedarf eines Korrektivs, das die Spannung zwischen Theorie und Praxis, das Unerreichte und Ausstehende, das Prozesshafte der Ethik, fokussiert.

Damit kommt als biblisches Korrelat zur *Veränderung* die Kategorie *Befreiung* in den Blick. Die *Exodus*-Tradition erzählt von dem Gott, der sich Mose als „Ich bin mit dir / bin da / bin bei Euch“ offenbart (Ex 3,12–15) und für sein geknechtetes Volk Partei ergreift (vgl. Ex 3,7–10). Die Erzählung vom brennenden Dornbusch ist die biblische Urszene einer Veränderungsethik: Den Weg in die Freiheit verdankt das biblische Israel dem Gott, der sich durch das Leiden *seines Volkes* zum befreidenden Handeln bewegen lässt. *Befreiung* – der durch Gott gesetzte *Indikativ* zu einem Leben in gemeinsamer Freiheit (vgl. Gal 5,1 u. ö.) – kann aber nur dann dauerhaft gelebt werden, wenn die gemeinsame Freiheit durch eine gerechte Ordnung geschützt und gestärkt wird. Ordnungs- und Veränderungsethik sind aufeinander bezogen wie Schöpfung und Befreiung. Als Gründungserzählung des biblischen Israel stiftet die Exodusgeschichte eine religiös-partikulare Identität (vgl. Hendel 2001). Zugleich wirft sie die Frage nach dem ermöglichen Impuls der Veränderung im Sinne geteilter Freiheit und Gerechtigkeit auf.

Die Erzählungen von Schöpfung und Befreiung stellen also Zielbild und Prozessdynamik einer politischen Ethik vor. Die omnipräsente Erfahrung von Leid, Unrecht, Ungerechtigkeit und Gewalt konterkariert die Erwartung, eine gerechte Ordnung werde linear verwirklicht:

Von Anfang an erzählt die Bibel auch von Schuld, Gewalt und Unge rechtigkeit – vom Scheitern Kains an seiner Freiheit (Gen 4) bis zur Kreuzigung Jesu (Mk 15,20–41 parr). Angesichts von Unordnung und Machtmissbrauch ist Ethik als *Kritik* gefordert; deren biblisches Korrelat ist die *Prophetie*. Die biblischen Prophetenbücher geben einer scharfen, theologisch rückgebundenen Gesellschaftskritik literarische Gestalt: Sie richtet sich gegen soziale und politische Praxen, die den von Gottes Befreiungshandeln geebneten „Weg zum Leben“ (Kessler 2017, i. T.) aufs Spiel setzen. Biblische Prophetie präsentiert sich vor allem als Macht- und Institutionenkritik am Maßstab der Tora. Sie setzt an, wo die Einheit von Gottesdienst und sozialer Gerechtigkeit durchbrochen wird, wo religiöse und soziale Praxis auseinanderbrechen und der Bestand der Gemeinschaft als befreites Gottesvolk gefährdet ist. Sie kulminiert in der Ankündigung des (göttlichen) Gerichts, das den Unrechtszustand beenden soll, indem den Uneinsichtigen die Macht genommen wird. Die *Gerichtsansage* zielt nicht auf Zerstörung, sondern darauf, die Leben sichernde Ordnung (Schöpfung) wiederherzustellen.

Der biblische Prophet, z. B. Amos, hat keine politische Macht hinter sich; er kann sich nur auf göttliche Berufung bzw. Beauftragung stützen; diese Legitimation funktioniert aber nur, wenn Kritiker und Kritisierte sich im gleichen ideellen Bezugsrahmen verorten<sup>27</sup>: Die Gerichtsankündigung *kann* nur deshalb als Aufforderung zur Umkehr gehört werden, weil der Prophet die Angesprochenen bei ihrem eigenen religiösen Anspruch packt. Er erinnert sie an das, was ihre kollektive Identität ausmacht und sie praktisch verpflichtet. Allerdings können die Adressierten sich diesem Anspruch verweigern und den politisch machtlosen Propheten davon jagen (vgl. Am 7,10–17<sup>28</sup>; Mk 6,1–6 parr).

Im Buch Amos gibt es auch prophetische Kritik gegenüber den *Völkern* (vgl. Am 1–2). Aus der Perspektive des Propheten unterstehen auch sie dem göttlichen Herrschaftsbereich. Da sie aber das Bekenntnis, auf das sich diese Sichtweise gründet, nicht teilen, kann die prophetische Kritik nur auf einen (ordnungs-)ethischen Minimal-Konsens, etwa das Verbot von Gewaltverbrechen, Bezug nehmen (vgl. Walzer 1993, 92–93). Diese

<sup>27</sup> Dementsprechend kann das, was die Reichweite des Geltungsanspruchs begrenzt, zugleich als Kontextualisierung gelesen werden, mit der der Prophet seine Positionalität ausweist (vgl. Becka 2020).

<sup>28</sup> Zur Auslegung vgl. Eidevall 2017, 202–213; Kessler 2021, 220–224; Steins 2010, 77–103.

notwendige Differenzierung von Geltungsansprüchen verweist zurück auf das Verhältnis von ethischem Universalismus und Partikularismus – und auf Mindestbedingungen gelingender ethischer Kommunikation.<sup>29</sup>

Ich deute *Prophetie* als ein *Modell* für den Umgang mit der Spannung zwischen partikularer Perspektive und dem praktisch uneinholbaren, gleichwohl nicht aufgebbaren universalistischen Anspruch im Kontext der theologisch sozialethischen Praxis der *Kritik*. Folgende Punkte scheinen mir wichtig:

*Kritik muss sich legitimieren.* Anders als biblische Propheten kann Sozialethik sich nicht auf göttliche Berufung oder Autorität stützen. Sie kann aber ihre *Perspektivität* im Rückbezug auf biblische und christliche Überlieferung anhand einer methodisch klaren, nachvollziehbaren Auslegung der Quellen ausweisen. Was in der ihr eigenen Perspektive als ethisch kritikwürdig erscheint, muss sie in säkulare Resonanzräume *übersetzen*. Die Partikularität als solche ist weder ein Manko noch ein Alleinstellungmerkmal *theologischer Ethik*.

*Kritische Einsprache kommt von einer Randposition her:* Der biblische Prophet spricht als Angehöriger des sozialen und religiösen Kollektivs, aber aus der Distanz zum Hof wie zum Tempel in die Sphäre der Macht hinein und riskiert Sanktionierung.<sup>30</sup> Die Gleichzeitigkeit von Zugehörigkeit und Distanz gibt Freiheit zur Intervention. Sozialethik als Wissenschaft<sup>31</sup> macht weder Kirchen- noch Wissenschafts- noch sonst eine Politik, eine gewisse Distanz verschafft ihr die Freiheit zur Parteinahme im Sinne der *Option für die Armen*. Sie gehört aber den Institutionen an, die sie kritisiert. Sozialethische Kritik trägt das Risiko, nicht gehört oder auch diszipliniert zu werden. Sie muss die Balance halten zwischen wissenschaftlicher sowie wissenschaftsethischer Identität und dem Streben nach Relevanz.

<sup>29</sup> Die Pragmatik prophetischer Einsprache am Beispiel des biblischen Amos-Buches sowie die darin wirksame Spannung von normativem Universalismus und kontextspezifischem Partikularismus habe ich in einem früheren Beitrag (Heimbach-Steins 2002) dargelegt, auf den ich im Folgenden zurückgreife.

<sup>30</sup> Michelle Becka (2020, 29–32) deutet Kritik im Anschluss an Michel Foucault vom Praxiskriterium der Parrhesia her: Kritik als „Wahrsprechen“ – der Vernunft und der Wahrheit verpflichtet – ist riskant und an bestimmte Bedingungen (externe Machtwirkungen wie Positionierungen des\*der Kritiker\*in) gebunden.

<sup>31</sup> Vgl. zur Unterscheidung von Sozialethik und Politik exemplarisch die Erläuterung im Migrationswort der Kirchen von 2021: MMG V.I, 96–99. Das bedeutet nicht, dass Sozialethiker\*innen – mit ihrer spezifischen Profilierung – sich nicht in anderen Rollen politisch engagieren könnten und sollten.

*Kritik kann mit Identität stiftenden und/oder Praxis anleitenden Erzählungen arbeiten:* Ethische Kritik bezieht sich oft auf Unstimmigkeiten zwischen Selbstverständnis, Anspruch und Praxen adressierter Akteure – auf einen Mangel an *Authentizität*. Gelingende Kommunikation eröffnet die Chance auf Veränderung; konstruktive Kritik richtet sich auch auf die Lebensdienlichkeit oder -feindlichkeit von Erzählungen, die auf soziale Praxen einwirken.<sup>32</sup> Wie die „prophetische Intervention“ (Schmid 2022) kann sie Situationen verschärfen, mittels profilerter Gegen-Erzählungen Protest gegen drohendes Unrecht verstärken und schützen (vgl. Bachmann 2025b, 235–415).

*Kritik kann nur wirken, wenn sie adressatenorientiert und kontextsensibel angeboten wird:* Damit sozialethische Kritik ankommen kann, muss sie jeweils danach fragen, was die Adressierten mit dem Absender der Kritik verbindet, auf welcher Kommunikationsbasis eine Verständigung mit den Selbstkonzepten, Zielen und Interessen der Adressierten möglich ist.

#### 4.3 Politische Ethik im Horizont der Utopie – eine theologisch begründete Grenzüberschreitung

Schöpfung – Befreiung – Prophetie: Die Triade biblisch-politischer Ethik eröffnet eine theologische Perspektive der Grenzüberschreitung. Die biblische Gotteserzählungbettet die ubiquitäre Erfahrung ethischer Ambivalenz ein in „eine *Grundstruktur*, die den Rahmen für jede Auslegung und individuelle Entscheidung abgibt. Ihre entscheidenden Stichworte sind *der Segen Gottes für die Menschen und ihre Befreiung aus jeglicher Unterdrückung mit dem Ziel eines guten Lebens in Gerechtigkeit und Frieden*. Sowohl Segen als auch Befreiung liegen dem handelnden Menschen voraus und zugleich vor ihm.“ (Kessler 2017, 590; Herv. i. O.)

An diese Grundstruktur knüpft theologische Sozialethik an, richtet ihre Aufmerksamkeit auf die *ausstehende* Befreiung konkreter Menschen und auf die Kritik unter dem Vorzeichen und der Zielperspektive jener

<sup>32</sup> Claudio Bachmann (2025a) stellt der theologischen Profilierung von Sozialethik als Kritik mittels des biblischen Modells der Prophetie das Erzählen zur Seite – einen Ansatz, den er mit einer umfassenden, interdisziplinären theoretischen Erkundung des Paradigma, Narrativität (Bachmann 2025b) überzeugend abgesichert hat. Sein Vorschlag lädt zu weitergehender Reflexion auf die strukturellen Bezüge zwischen Prophetie und Narrativität und der darin liegenden Relevanz für die Profilierung theologischer Sozialethik ein.

Ordnung, die die Bibel *Schöpfung* nennt. Der politisch-theologische Topos relativiert und transzendierte menschliche Macht. Er verweist auf die prinzipielle Grenze des Politischen *und* des Ethischen und impliziert zugleich die Behauptung – theologisch: die Verheißung –, dass an dieser Grenze das Gelingen-Können menschlichen Lebens und Zusammenlebens nicht scheitern muss. Die Ambivalenzen des menschlichen Zusammenlebens in das größere Bild einzubetten, das hier aufgerufen wird, ist nicht einfach eine weitere Grenzverschiebung, sondern das theologisch begründete Angebot zu einer *Grenzüberschreitung*: Es erschließt eine Alternative zu Verzweiflung oder Zynismus.

Mit dem großen Bogen *Schöpfung, Befreiung, Menschwerdung, Auferstehung, Neuschöpfung* verweist die biblische Gotteserzählung auf einen Überschuss an Möglichkeiten gegenüber allem, was menschliche Macht und eine Politik der Souveränität durch *Grenzverschiebungen* schafft, sei es im Guten – unter der oben eingeführten normativ-ethischen Prämisse, *Ausschließung zu überwinden und gerechte Teilhabe zu ermöglichen* – oder im Schlechten einer solche ethischen Ansprüche ignorierenden Verfolgung partikularer Machtinteressen. Das transzendierende Potential der biblischen Gottesgeschichte eröffnet einen Frei-Raum, in dem der Glaube daran, dass eine andere Welt möglich ist, wirksam werden kann: „Wir erwarten, seiner Verheißung gemäß, einen neuen Himmel und eine neue Erde, in denen Gerechtigkeit wohnt“ (2 Petr 3,13). Die biblischen Bilder und Geschichten evozieren eine Wirklichkeit, die von denen, die sie erwarten, nicht *gemacht*, sondern nur erhofft und empfangen werden kann. Die religiös verwurzelte, theologisch reflektierte *Grenzüberschreitung* auf die Utopie einer gerechten Welt hin bietet eine praxisleitende Alternative<sup>33</sup> zu einem retrotopischen Denken (vgl. Bauman 2017), das in der Vergangenheit nach der Bestätigung eigener (nationaler) Größe und identitätspolitischer Selbstbestätigung sucht – und dabei Gefahr läuft, den Anspruch des gemeinsamen Menschseins aus dem Blick zu verlieren.

<sup>33</sup> Wie sehr eine „Sozialethik als kritisch reflektierende Handlungswissenschaft“ (Lesch 2025, 233) der ernsthaften Vergewisserung über die Gründe und Quellen ihres Tuns gerade in der heutigen weltpolitischen Bedrohungslage bedarf, hat Walter Lesch in seinem nachdenklichen Beitrag formuliert und damit eine selten explizit werdende Metaebene der Verständigung über das, was – zumal christliche – Sozialethik ausmacht und ermöglicht, eröffnet.

## Literaturverzeichnis

- AG Christliche Sozialethik** (o. D.), online unter <<https://www.christliche-sozial-ethik.de/tagungen/berliner-werkstattgespraeche/>>, abgerufen 21.08.2025.
- AGENDA** (o. D.), online unter <<https://agenda-theologinnen-forum.de/wir-ueberuns/>>, abgerufen 21.08.2025.
- Agier, Michel** (2008): On the Margins of the World. The Refugee Experience Today. Cambridge (u.a.): Polity Press.
- Agier, Michel** (2011): Managing the Undesirables. Refugee Camps and Humanitarian Government. Cambridge (u.a.): Polity Press.
- Agier, Michel** (2016): Borderlands. Towards an Anthropology of the Cosmopolitan Condition. Cambridge (u.a.): Polity Press.
- Ammicht Quinn, Regina** (2025): „Brecht auf ohne Landkarte“. Sozialethik als Erfahrungswissenschaft?. In: Bachmann, Claudius; Filipović, Alexander; Noweck, Anna; Riedl, Anna Maria (Hg.): Sozialethik im Kontext. Interdisziplinäre Fragen einer gesellschaftlich engagierten Theologie (Gesellschaft – Ethik – Religion, 27), Paderborn: Brill | Schöningh, 3–15.
- Arbeitsstelle für Theologische Genderforschung** (o. D.), online unter <<https://www.uni-muenster.de/FB2/tff/>>, abgerufen 19.08.2025.
- Arendt, Hannah** (1949): Es gibt nur ein einziges Menschenrecht [1949]. In: Menke, Christoph; Raimondi, Francesca (Hg.): Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen. 2. Aufl. Berlin: Suhrkamp Verlag, 394–410.
- Bachmann, Claudius** (2025a): „...was Sozialethik *theologisch* auszeichnet“. Überlegungen zum theologischen Profil der Narrativität. In: Bachmann, Claudius; Filipović, Alexander; Noweck, Anna; Riedl, Anna Maria (Hg.): Sozialethik im Kontext. Interdisziplinäre Fragen einer gesellschaftlich engagierten Theologie (Gesellschaft – Ethik – Religion, 27), Paderborn: Brill | Schöningh, 17–28.
- Bachmann, Claudius** (2025b): Narrativität in der Sozialethik. Eine paradigmatische Erkundung im Hinblick auf die Management Studies (Gesellschaft – Ethik – Religion, 25). Paderborn: Brill | Schöningh.
- Bauman, Zygmunt** (1998): On Glocalization: or Globalization for some, Localization for some Others. In: Thesis Eleven 54, 37–49. <https://doi.org/10.1177/072551369805400004>.
- Bauman, Zygmunt** (2017): Retrotopia. Aus dem Englischen von Frank Jakubzik. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Becka, Michelle** (2019): Christliche Sozialethik als Menschenrechtsethik. In: Stimmen der Zeit 144, 813–822.
- Becka, Michelle** (2020): Kritik und Solidarität? Zu einem sozialethischen Verständnis von Kritik. In: Becka, Michelle; Emunds, Bernhard; Eurich, Johannes; Kubon-Gilke, Gisela; Meireis, Torsten; Möhring-Hesse, Matthias: Sozialethik als Kritik (Ethik und Gesellschaft, 1). Baden-Baden: Nomos, 19–53.
- Becka, Michelle** (2022a): Migration. IV. Sozialethische Implikationen. In: Staatslexikon online. 8. Auflage. Version 08.06.2022, online unter <<https://www.herder.de/staatslexikon/artikel/migration/>>, abgerufen: 22.08.2025.

- Becka, Michelle** (2022b): Migration. In: Heimbach-Steins, Marianne; Becka, Michelle; Frühbauer, Johannes J.; Kruip, Gerhard (Hg.): Christliche Sozialethik. Grundlagen – Kontexte – Themen. Ein Lehr- und Studienbuch. Regensburg: Pustet, 429–434.
- Becka, Michelle** (2025): Migrationsdiskurse von 2015 bis 2024. Schlaglichter auf eine gewandelte Diskurslandschaft. In: Bachmann, Claudius; Filipović, Alexander; Noweck, Anna; Riedl, Anna Maria (Hg.): Sozialethik im Kontext. Interdisziplinäre Fragen einer gesellschaftlich engagierten Theologie (Gesellschaft – Ethik – Religion, 27), Paderborn: Brill | Schöningh, 235–248.
- Becka, Michelle; Emunds, Bernhard; Eurich, Johannes; Kubon-Gilke, Gisela** (2020): Einleitung: Sozialethik als Kritik. In: Becka, Michelle; Emunds, Bernhard; Eurich, Johannes; Kubon-Gilke, Gisela: Sozialethik als Kritik (Ethik und Gesellschaft, 1), Baden-Baden: Nomos, 7–17.
- Becka, Michelle; Rethmann, Albert-Peter** (Hg.) (2010): Ethik und Migration. Gesellschaftliche Herausforderungen und sozialethische Reflexion. Paderborn: Schöningh.
- Bielefeldt, Heiner** (2018): Weder Kulturkampf noch Vereinnahmung. Zum Verhältnis von Menschenrechten und Religion(en). In: Baumeister, Martin; Böhneke, Michael; Heimbach-Steins, Marianne; Wendel, Saskia (Hg.): Menschenrechte in der katholischen Kirche. Historische, systematische und praktische Perspektiven (Gesellschaft – Ethik – Religion, 27). Paderborn: Brill | Schöningh, 17–37.
- Bielefeldt, Heiner** (2025a): Umstrittene Menschenrechte. Vergewisserung ihrer ethischen Dimension. In: Bachmann, Claudius; Filipović, Alexander; Noweck, Anna; Riedl, Anna Maria (Hg.): Sozialethik im Kontext. Interdisziplinäre Fragen einer gesellschaftlich engagierten Theologie (Gesellschaft – Ethik – Religion, 27), Paderborn: Brill | Schöningh, 139–149.
- Bielefeldt, Heiner** (2025b): Die Angst der Diktatoren. Das Potenzial der internationalen Menschenrechte. In: Herder-Korrespondenz 79 (7), 31–33.
- Bielefeldt, Heiner; Bogner, Daniel** (2025): Menschenrechte nach der Zeitenwende. Gründe für mehr Selbstbewusstsein. Freiburg i. Br.: Herder.
- Brown, Wendy** (2018): Mauern. Die neue Abschottung und der Niedergang der Souveränität. Aus dem Amerikanischen von Frank Lachmann. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Cassee, Andreas** (2016): Globale Bewegungsfreiheit. Ein philosophisches Plädoyer für offene Grenzen. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Closs, Alois u. a.** (1960): Frau. In LThK. Bd. 4. 2. Auflage. Freiburg i. Br.: Herder, 294–302.
- Collet, Giancarlo** (1992): „Den Bedürftigsten solidarisch verpflichtet“. Implikationen einer authentischen Rede von der Option für die Armen. In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 33, 67–84.
- Demel, Sabine; Heimbach-Steins, Marianne** (2001): Theologinnen – eine Perspektive für die Theologie. Warum sich katholische Theologinnen zusammen geschlossen haben. In: Herder Korrespondenz 55 (1), 38–42.
- DWDS – Digitales Wörterbuch Deutscher Sprache** (o. D.): Zwirn, online unter <<https://www.dwds.de/wb/zwirn>>, abgerufen 20.08.2025.

- Eidevall, Göran** (2017): Amos. A New Translation with Introduction and Commentary (The Anchor Yale Bible Commentaries, 24G). New Haven – London: Yale University Press.
- Emunds, Bernhard** (2025): Sorgewirtschaft und Fundamentalökonomie. Zu ihrer grundlegenden Bedeutung für den Alltag und zu moralischen Ansprüchen auf ihre Leistungen. In: Bachmann, Claudio; Filipović, Alexander; Noweck, Anna; Riedl, Anna Maria (Hg.): Sozialethik im Kontext. Interdisziplinäre Fragen einer gesellschaftlich engagierten Theologie (Gesellschaft – Ethik – Religion, 27), Paderborn: Brill | Schöningh, 275–287.
- Emunds, Bernhard; Hagedorn, Jonas; Hänselmann, Eva; Heimbach-Steins, Marianne** (Hg.) (2021): Pflegearbeit im Privathaushalt. Sozialethische Analysen (Gesellschaft – Ethik – Religion, 18). Paderborn: Brill | Schöningh.
- Emunds, Bernhard; Hagedorn, Jonas; Heimbach-Steins, Marianne; Quaing, Lea** (2022): Häusliche Pflegearbeit gerecht organisieren. Weinheim – Basel: Beltz Juventa.
- ESWTR (o. D.), online unter <<https://www.eswtr.org/de/>>, abgerufen 21.08.2025.
- Filipović, Alexander** (2025): Universalismus und Partikularismus der Moral im Kontext der Digitalität. Politisch-ethische Perspektiven auf die Unterscheidung öffentlich/privat. In: Bachmann, Claudio; Filipović, Alexander; Noweck, Anna; Riedl, Anna Maria (Hg.): Sozialethik im Kontext. Interdisziplinäre Fragen einer gesellschaftlich engagierten Theologie (Gesellschaft – Ethik – Religion, 27). Paderborn: Brill | Schöningh, 43–54.
- Heimbach-Steins, Marianne** (1991a): Paradigmen der Sozialethik – Konturen eines sozialethischen Theorienvergleichs. In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 32, 329–339.
- Heimbach-Steins, Marianne** (1991b): Würde und Rechte der Frau aus der Sicht der Katholischen Soziallehre. In: Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.): Freiheit und Verantwortung. Ethisch handeln in den Krisen der Gegenwart. Berlin: Morus – Hildesheim: Bernward, 214–247.
- Heimbach-Steins, Marianne** (2005): Franz Furter, in: Lienemann, Wolfgang; Mathwig, Frank (Hg.): Schweizer Ethiker im 20. Jahrhundert. Der Beitrag theologischer Denker, Zürich: TVZ, 235–258.
- Heimbach-Steins, Marianne** (2009): „... nicht mehr Mann und Frau“ (Gal 3,28). Sozialethische Studien zu Geschlechterverhältnis und Geschlechtergerechtigkeit. Regensburg: Pustet.
- Heimbach-Steins, Marianne** (2010): Migration und Zugehörigkeit. Sozialethische Perspektiven. In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 51, 15–40.
- Heimbach-Steins, Marianne** (2014): International Migration in a Post-colonial World. In: Collier, Elizabeth; Strain, Charles (Hg.), Religious and Ethical Perspectives on Global Migration. Lanham (Maryland): Lexington Books, 87–107.
- Heimbach-Steins, Marianne** (2016a): Grenzverläufe gesellschaftlicher Gerechtigkeit. Migration – Zugehörigkeit – Beteiligung (Gesellschaft – Ethik – Religion, 5). Paderborn: Schöningh.
- Heimbach-Steins, Marianne** (2016b): The Ambivalence of Borders and the Challenge of an Ethics of Liminality. In: Brazal, Agnes M.; Davila, Maria Teresa

- (Hg.), *Living with(out) borders. Catholic Theological Ethics on the Migrations of Peoples*. New York: Orbis Publishers, 236–245.
- Heimbach-Steins, Marianne** (2018a): „Dem Gemeinwohl der ganzen Menschheit dienen ...“ (*Gaudium et spes*, 26). Konturen einer Ethik globaler Migration. In: Könemann, Judith; Wacker, Marie-Theres (Hg.): *Flucht und Religion* (Münsterische Beiträge zur Theologie. NF, 1). Münster: Aschendorff, 185–210.
- Heimbach-Steins, Marianne** (2018b): Grenzenlose Offenheit oder begrenzte Verantwortung? Ethische Wegmarken europäischer Flucht- und Migrationspolitik. In: Merkl, Alexander; Koch, Bernhard (Hg.): *Die EU als ethisches Projekt im Spiegel ihrer Außen- und Sicherheitspolitik* (Studien zur Friedensethik). Münster – Baden-Baden, 225–249.
- Heimbach-Steins, Marianne** (2022): Sozialethik und Theologie. In: Heimbach-Steins, Marianne; Becka, Michelle; Frühbauer, Johannes J.; Kruip, Gerhard (Hg.): *Christliche Sozialethik. Grundlagen – Kontexte – Themen*. Ein Lehr- und Studienbuch. Regensburg: Pustet, 62–80.
- Heimbach-Steins, Marianne** (2025): Franz Furger (1935–1997). In: Holderegger, Adrian; Leimgruber, Stephan; Schroer, Silvia (Hg.): *Theologisches Schaffen in plureraler Gesellschaft. Schweizer Theologinnen und Theologen an der Schwelle des 21. Jahrhunderts*. Zürich: TVZ, 453–462.
- Heimbach-Steins, Marianne** (i. E.): Gendersensible Sozialethik. Entwicklungsdimensionen – Potentiale – Desiderate In: Spieß, Christian; Winkler, Katja (Hg.): *Theologische Sozialethik und Gender Studies*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Heimbach-Steins, Marianne; Haag, Ernst** (1997): Mann u.[nd] Frau. In: Buchberger, Michael; Kasper, Walter (Hg.): LThK. Bd. 6. 3. Auflage. Freiburg i. Br.: Herder, 1275–1280.
- Heimbach-Steins, Marianne; Steins, Georg** (2022): Cosmo-Politics. An Exegetical and Social-Ethical Reading of Genesis 1. In: Eckholt, Margit (Hg.): *Creation – Transformation – Theology. International Congress of the European Society for Catholic Theology (Aug. 2021 – Osnabrück)*. Münster: Lit, 181–198.
- Heimbach-Steins, Marianne; Steins, Georg, unter Mitarbeit von Alexander Filipović und Kerstin Rödiger** (Hg.) (2012): *Bibelhermeneutik und Christliche Sozialethik*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Heimbach-Steins, Marianne; Möhring-Hesse, Matthias; Kistler, Sebastian; Lesch, Walter** (Hg.) (2020): Globales Gemeinwohl. Sozialwissenschaftliche und sozial-ethische Analysen (Gesellschaft – Ethik – Religion, 17). Paderborn: Brill | Schöningh.
- Heller, Birgit u. a.** (1995): Frau. In: Buchberger, Michael; Kasper, Walter (Hg.): LThK. Bd. 4. 3. Auflage. Freiburg i. Br.: Herder, 63–72.
- Hendel, Ronald** (2001): The Exodus in Biblical Memory. In: *Journal of Biblical Literature* 120 (4), 601–622.
- Henkel, Christian** (2017): Von der Wüste Sonora zum Platz der Republik. Eine qualitative Studie zur politischen Interessenvertretung für undokumentierte MigrantInnen durch katholische Bischofskonferenzen und Nichtregierungsorganisationen in den USA und Deutschland (Wissenschaftliche Studien der WWU Münster Reihe II, 9). Münster: ULB.

- Hillgruber, Christian** (2022): Souveränität. I. Rechtlich. In: Staatslexikon online. 8. Auflage. Version 08.06.2022, online unter <<https://www.herder.de/staatslexikon/artikel/souver%C3%A4nit%C3%A4t/>>, abgerufen: 25.08.2025.
- Kessler, Rainer** (2017): Der Weg zum Leben. Ethik des Alten Testaments. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Kessler, Rainer** (2021): Amos (IEKAT). Stuttgart: Kohlhammer.
- Könning, Josef Maximilian** (2024): Theologische Menschenrechtsethik angesichts der globalen Flüchtlingssituation. Eine Neuorientierung in der Diskussion um das Recht, Rechte zu haben (Gesellschaft – Ethik – Religion, 23). Paderborn: Brill | Schöningh.
- Korff, Wilhelm** (1987): Was ist Sozialethik? In: Münchener Theologische Zeitschrift 38, 327–338.
- Korff, Wilhelm** (2012): Christliche Sozialethik: Ein Aufriss ihrer Grundlegung. In: Vogt, Markus (Hg.): Christliche Sozialethik – Architektur einer jungen Disziplin. Akademischer Festakt zum 85. Geburtstag von Wilhelm Korff (LMUniversum, 12), München: Verlag Lutz Garnies, 61–77.
- Kruip, Gerhard** (2025): Antiuniversalismus ist nicht progressiv – ein Plädoyer. In: Bachmann, Claudius; Filipović, Alexander; Noweck, Anna; Riedl, Anna Maria (Hg.): Sozialethik im Kontext. Interdisziplinäre Fragen einer gesellschaftlich engagierten Theologie (Gesellschaft – Ethik – Religion, 27). Paderborn: Brill | Schöningh, 17–28.
- Lesch, Walter** (2016): Kein Recht auf ein besseres Leben? Christlich ethische Orientierungen in der Flüchtlingspolitik. Freiburg i. Br.: Herder.
- Lesch, Walter** (2025): Gesellschaftliches Engagement und Melancholie. In: Bachmann, Claudius; Filipović, Alexander; Noweck, Anna; Riedl, Anna Maria (Hg.): Sozialethik im Kontext. Interdisziplinäre Fragen einer gesellschaftlich engagierten Theologie (Gesellschaft – Ethik – Religion, 27). Paderborn: Brill | Schöningh, 223–234.
- Liebsch, Burkhard** (2004): Sinn für Ungerechtigkeit im Streit um Gerechtigkeit. In: Möhring-Hesse, Matthias (Hg.): Streit um die Gerechtigkeit. Themen und Kontroversen im gegenwärtigen Gerechtigkeitsdiskurs. Schwalbach: Wochenschau Verlag, 118–133.
- Mandry, Christof** (2017): Zwischen Verantwortung und Versagen. Die gemeinsame Asyl- und Zuwanderungspolitik der Europäischen Union. In: Heimbach-Steins, Marianne (Hg.): Begrenzt verantwortlich? Sozialethische Positionen in der Flüchtlingskrise (Theologie kontrovers). Freiburg i. Br.: Herder, 134–145.
- Mau, Steffen** (2021): Sortiermaschinen. Die Neuerfindung der Grenze im 21. Jahrhundert (Edition Mercator). München: C. H. Beck.
- Nothelle-Wildfeuer, Ursula** (2021): Anton Rauscher, der prinzipientreue Soziallehrer, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 62, 19–27.
- Noweck, Anna** (2025): Mythos oder Möglichkeit. Überlegungen zur Solidarität unter Frauen. In: Bachmann, Claudius; Filipović, Alexander; Noweck, Anna; Riedl, Anna Maria (Hg.): Sozialethik im Kontext. Interdisziplinäre Fragen einer gesellschaftlich engagierten Theologie (Gesellschaft – Ethik – Religion, 27). Paderborn: Brill | Schöningh, 193–206.

- Riedl, Anna Maria** (2025): Ethik von der Erde aus. Auf der Suche nach einem neuen kontextuellen Universalismus, in: Bachmann, Claudio; Filipović, Alexander; Noweck, Anna; Riedl, Anna Maria. (Hg.): Sozialethik im Kontext. Interdisziplinäre Fragen einer gesellschaftlich engagierten Theologie (Gesellschaft – Ethik – Religion, 27). Paderborn: Brill | Schöningh, 29–41.
- Schmid, Hansjörg** (2022): Prophetische Intervention als Konfliktescalation. Theologische Sozialethik im Dialog mit sozialwissenschaftlicher Konfliktforschung. In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 63, 149–170. <https://doi.org/10.17879/jcsw-2022-4408>.
- Schmitt, Lukas** (2022): Von Grenzen, Menschen und Mauern. Migrationsethische Perspektiven in der globalisierten Weltgesellschaft (Freiburger theologische Studien). Freiburg i. Br.: Herder.
- Schulze Wessel, Julia** (2017): Grenzfiguren – Zur politischen Theorie des Flüchtlings. Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/9783839437568-005>.
- Seitschek, Hans Otto** (2022): Souveränität. II. Politikwissenschaftlich. In: Staatslexikon online. 8. Auflage. Version 08. 06. 2022, online unter <<https://www.herder.de/staatslexikon/artikel/souver%C3%A4nit%C3%A4t/>>, abgerufen: 25. 08. 2025.
- Shklar, Judith** (1997): Über Ungerechtigkeit. Erkundungen zu einem moralischen Gefühl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- Slater, Gary** (2024): Our Common, Bordered Home. Laudato si' and the Promise of an Integrated Migration-Ecological Ethics (Gesellschaft – Ethik – Religion, 22). Paderborn: Brill | Schöningh.
- Slater, Gary; Landoe Hedrick, Lisa** (Hg.) (2025): Ethics Across Borders: Reimagining Religious, Political, and Ecological Divides. London: Routledge.
- Splett, Jörg; Ott, Martin; Bettinger, Armin** (1997): Mann. In: Buchberger, Michael; Kasper, Walter (Hg.): LThK. Bd. 6. 3. Auflage. Freiburg i. Br.: Herder, 1271–1274.
- Steins, Georg** (2010): Gericht und Vergebung. Re-Visionen zum Amosbuch (SBS, 221). Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.
- Štica, Petr** (2016): Risse im europäischen Haus? Eine sozialethische Begehung angesichts aktueller Konflikte um Flüchtlingsaufnahme und Grenzpolitiken. In: Heimbach-Steins, Marianne (Hg.): Begrenzt verantwortlich? Sozialethische Positionen in der Flüchtlingskrise (Theologie kontrovers), Freiburg i. Br.: Herder, 146–159.
- The Leadership Conference on Civil and Human Rights** (o. D.): Trump's Executive Orders on Diversity, Equity, and Inclusion, Explained, online unter <[https://civilrights.org/wp-content/uploads/2025/02/LDF-FactSheet-Anti-DEIA-EOs\\_202501.pdf](https://civilrights.org/wp-content/uploads/2025/02/LDF-FactSheet-Anti-DEIA-EOs_202501.pdf)>, abgerufen 21. 08. 2025.
- The White House** (o. D.): Ending Radical and Wasteful Government DEI Programs and Preferencing, online unter <<https://www.whitehouse.gov/presidential-actions/2025/01/ending-radical-and-wasteful-government-dei-programs-and-preferencing>>, abgerufen 21. 08. 2025.
- Vogt, Markus** (2019): Nachruf zum Tod von Wilhelm Korff. In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 60, 17–24. <https://doi.org/10.17879/jcsw-2019-2497>.
- Walzer, Michael** (1993): Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik. Aus dem Amerikanischen und mit einem neuen Nachwort von Otto Kallscheuer. Frankfurt a. M.: Fischer.

## Kirchliche Dokumente

**EJA – Katholische Bischofskonferenz der USA (1986): Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle [Economic Justice for All] (Stimmen der Weltkirche, 26).** Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.

**MMG – Migration menschenwürdig gestalten (2021): Gemeinsames Wort der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland in Zusammenarbeit mit der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen (Gemeinsame Texte, 27), Hannover, Bonn: Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.**

**ZSG – Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland; Deutsche Bischofskonferenz (1997): Gemeinsames Wort zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland (Gemeinsame Texte, 9), Hannover, Bonn: Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.**

## Über die Autorin

*Marianne Heimbach-Steins*, Prof. i. R. Dr. theolog., Herausgeberin des Jahrbuchs für Christliche Sozialwissenschaften, Seniorprofessorin für Christliche Sozialwissenschaften und Sozialethische Genderforschung an der Universität Münster. Email: m.heimbach-steins@uni-muenster.de.