

Hildegund Keul (Hg.)

UnSichtbar

Interdisziplinäre Stimmen zu Vulnerabilität,
Vulneranz und Menschenrechten

Würzburg
University
Press



Hildegund Keul (Hg.)

UnSichtbar

Hildegund Keul (Hg.)

UnSichtbar

Interdisziplinäre Stimmen zu Vulnerabilität,
Vulneranz und Menschenrechten

Dieses Buch entstand im Rahmen des Forschungsprojekts „Verwundbarkeiten. Eine Heterologie der Inkarnation im Vulnerabilitätsdiskurs“ an der Julius-Maximilians-Universität Würzburg. Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG, German Research Foundation) – Projektnummer 389249041.

Gefördert durch



Impressum

Julius-Maximilians-Universität Würzburg
Würzburg University Press
Universitätsbibliothek Würzburg
Am Hubland
D-97074 Würzburg
www.wup.uni-wuerzburg.de

©2023 Würzburg University Press
Print on Demand

Cover: Holger Schilling

ISBN 978-3-95826-202-7 (print)
ISBN 978-3-95826-203-4 (online)
DOI 10.25972/WUP-978-3-95826-203-4
URN urn:nbn:de:bvb:20-opus-322810



Except otherwise noted, this document – excluding the cover – is licensed under the Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License (CC BY-SA 4.0):

<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>

This CC license does not apply to third party material (attributed to another source) in this publication.



The cover page is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License (CC BY-NC-ND 4.0):

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis I

Einleitung III

1. Teil

Vulnerabilität – prekäre Diskurs-Orte der Gegenwart

Leben machen und sterben lassen: Die Politik mit der Vulnerabilität 1

Stephan Lessenich

Emergente Vulnerabilität von Geflüchteten im Aufnahmeland:

Homo Saber 23

Sabine Bauer-Amin

**Der Körper zwischen Abhängigkeit und Widerstand. Mit Judith Butler
unterwegs zu einer Politik der Vulnerabilität 57**

Florian Pistor

**Das Westjordanland – Wo Vulnerabilitäten ein politisches Vakuum
erzeugen und damit gefährlich werden 79**

Steven Höfner

2. Teil

Vulneranz in der katholischen Kirche – Missbrauch, Vertuschungsgewalt und Gendertrouble

**Welche Erinnerung zählt? Die UnSichtbarkeit geschlechts-
spezifischer Gewalt im Raum der Kirche..... 103**

Ute Leimgruber

**Sexuelle Gewalt und Machtmissbrauch in „Neuen Geistlichen
Gemeinschaften“ – über die gefährlichen Seiten dessen, was
Menschen heilig ist..... 131**

Hildegund Keul

„Männlich und weiblich schuf Gott sie“ (Gen 1,27)? Trans- und Intergeschlechtlichkeit als Herausforderung für Theologie und kirchliche Lehre	169
Andreas Heek	
Zwischenruf: Toxische Theologien – toxische Therapien. Der unsägliche Fall des Tony Anatrella.....	197
Hildegund Keul	
3. Teil	
Vulnerable Menschen und die Vulnerabilität der Menschenrechte. An der Schwelle des UnSichtbaren – eine offenbarende Kraft	
Verletzbarkeit und Menschenrechte.....	209
Peter G. Kirchschräger	
Verwundbares Antlitz. Die Menschenrechte im Denken von Emmanuel Levinas	237
Jutta Czapski	
„Die im Dunkeln sieht man doch.“ Christliche Offenbarung als Wahrnehmungsschulung für sozialen Ausschluss	257
Ansgar Kreuzer	
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren.....	277

Einleitung

Auf der Schwelle des Unsichtbaren – Vulnerabilität, Vulneranz und Menschenrechte

Offenbarungen ereignen sich an der Schwelle von Unsichtbarkeit zur Sichtbarkeit. Sie erzeugen einen ‚shimmering moment of disclosure‘¹, der sowohl große Chancen als auch unübersehbare Risiken birgt. Etwas Verborgenes, das vom öffentlichen Diskurs ausgeschlossen wurde, zeigt sich plötzlich und wird sichtbar. In diesem Moment des Durchbruchs stehen Vulnerabilität und Vulneranz² in größter Spannung zueinander. Daher *schillert* der Moment in seiner Ambivalenz. Das Leben kann aufleuchten und sich Bahn brechen; oder es wird versengt durch schmerzliche Vulneranz, die Menschen verletzt und ihre humanen Rechte zerbricht. ‚Shimmering moments of disclosure‘ erfordern richtungsweisende Entscheidungen, denn in ihnen tritt die Verletzbarkeit der Menschenrechte hervor.

- Als im Oktober 2013 mehr als 300 Migrant*innen aus Somalia und Eritrea im Mittelmeer ums Leben kamen und immer mehr tote Körper an den Strand von Lampedusa gebracht und in einer immer länger werdenden Reihe aufgebahrt wurden, machten sie das unsichtbare Verschwinden von flüchtenden Menschen im Mittelmeer sichtbar. Die Bilder vom Strand gingen um die Welt und lösten eine Kaskade des Entsetzens aus. In diesem Moment eröffnete sich die

¹ Ann Cahill, US-amerikanische Philosophin an der Elon University, nennt den Augenblick, wo ein von Gewalt betroffener Mensch sich jemandem anvertraut und die Gewalt samt ihren Folgen offenlegt, einen „shimmering moment“ (Cahill, Ann J. 2021: *Disclosing an Experience of Sexual Assault. Ethics and the Role of the Confidant*. In: Browne, Victory / Danelly, Jason / Rosenow, Doerthe (Hg.): *Vulnerability and the Politics of Care. Transdisciplinary dialogues*. Oxford: Oxford University Press, 186–202, hier 199). Je nachdem, wie auf die Offenlegung reagiert wird und was in ihrem Umfeld geschieht, kann ein Heilungsprozess beginnen – oder die Spirale der Gewalt nimmt erneut Fahrt auf. Cahill beschreibt, wie vielfältig dieser Moment die Vulnerabilität von erzählender und reagierender Person tangiert. – Ich verwende den Begriff ‚the shimmering moment of disclosure‘ auch in anderen Kontexten, wo die verschwiegene, verdrängte Vulneranz trotzdem plötzlich ans Tageslicht kommt und die Machtverhältnisse verändert.

² ‚Vulneranz‘ ist ein Fachbegriff im Vulnerabilitätsdiskurs und bezeichnet die menschliche Gewaltsamkeit, die in vielfältiger Weise aus der menschlichen Vulnerabilität hervorgeht und mit ihr verbunden ist. Sie kann berechnend sein, wenn sie der eigenen Absicherung dient; oder explosiv wie im Fall von Vergewaltigung, Krieg und anderen Machtexzessen.

Chance für eine humanere Migrationspolitik – oder für die rigorose Verschärfung einer Migrationsabwehr, die in einer Verkehrung der Vulnerabilität die Migrant*innen als Bedrohung stigmatisiert.³

- Als sich im Sommer 2020 in einem Tönnies-Fleischbetrieb mehr als eintausend Menschen mit Corona infizierten, traten für einen Moment die unmenschlichen Bedingungen ans Tageslicht, unter denen die Menschen hier arbeiten müssen. Das Fleisch, das in Supermärkten und Discountern sehr billig gekauft werden kann, hat einen hohen Preis, den jedoch nicht die Konsument*innen, sondern die Arbeiter*innen in den Fabriken zu zahlen haben – mit Löhnen, die sie und ihre Familien in Armut halten; mit Wohnbedingungen, die jeder Beschreibung spotten; und mit Arbeitsbedingungen, die Leib und Leben gefährden.⁴ Armut trotz Arbeit ist auch in Deutschland eine gern verschwiegene Wahrheit, die sich in ‚shimmering moments of disclosure‘ Bahn bricht.
- Wenn Menschen, die von Missbrauch und Vertuschungsgewalt betroffen sind, diese Menschenrechtsverletzungen öffentlich machen, gehen sie das Risiko der Retraumatisierung ein. Aber nur mit ihrer Bereitschaft, das Risiko zu wagen, die eigene Vulnerabilität zu erhöhen und das Unsichtbar-Gemachte offenzulegen, können Missbrauch und Vertuschungsgewalt gestoppt werden. Auf diesem Weg erhält die Durchsetzung der Menschenrechte eine Chance.

Die Schwelle von ‚UnSichtbar‘ ist für die Wahrung der Menschenrechte ein entscheidender Ort. Das vorliegende Buch bewegt sich an dieser Schwelle. Hier erkundet es den Spannungsraum von Vulnerabilität, Vulneranz und Menschenrechten und kommt damit der Aufgabe von Wissenschaften nach, sich drängenden Herausforderungen der Gegenwart interdisziplinär zu stellen. Das Buch erscheint im Jahr 2023 und damit 75 Jahre nach der ‚Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte‘ der Vereinten Nationen – und in einer Zeit, wo die Menschenrechte, eine gegen viele Widerstände und mit großen

³ Zur Katastrophe vor Lampedusa s. <https://web.archive.org/web/20140108130859/http://www.tagesschau.de/ausland/lampedusa536.html>; sowie mit dem Schreckensruf „Sie hören nicht auf, weitere Leichen zu bringen“ <https://www.spiegel.de/politik/ausland/lampedusa-praesident-apolitano-fuer-neue-gesetze-fuer-fluechtlinge-a-926017.html> (zuletzt geprüft am 04.04.2023).

⁴ <https://www.tagesschau.de/inland/toennies-coronainfektionen-guetersloh-101.html> (zuletzt geprüft am 04.04.2023).

Opfern durchgesetzte Errungenschaft der Menschheit, erneut zu einem verletzten und verletzbaaren Gut geworden sind.

Der Buchtitel „UnSichtbar. Interdisziplinäre Stimmen zu Vulnerabilität, Vulneranz und Menschenrechten“ geht auf ein Interdisziplinäres Symposium gleichen Titels zurück. Mit ihm eröffnete die Katholische Theologie der Julius-Maximilians-Universität Würzburg einen Diskursraum, um die gesellschaftlichen Dynamiken zwischen Vulnerabilität und Vulneranz im Blick auf die Menschenrechte interdisziplinär zu analysieren. Selbst von den Turbulenzen der Pandemie erfasst, wurde das Symposium im Oktober / November 2020 kurzfristig online – statt gemeinsam vor Ort – durchgeführt. Dies tat aber der herausragenden wissenschaftlichen Zusammenarbeit keinen Abbruch. Das Symposium, das an zwei Tagen und fünf Abendveranstaltungen durchgeführt wurde, fand sehr großen Anklang. Daher möchte ich die Gelegenheit nutzen und nochmals für die Mitwirkung am Symposium danken:

- der Vorbereitungsgruppe des Symposiums mit Prof. Dr. Michelle Becka, B. A. Barbara Hillenbrand, Mag. Theol. B. A. Katharina Leniger, Petra Dankova, Dipl. Rel.-Päd. Mary Hallay-Witte, Dr. Jutta Czapski für die kreativen Vorbereitungstreffen und für die verlässliche Kooperation in der Durchführung; meiner Würzburger Kollegin Michelle Becka besonders für die Co-Leitung des Symposiums;
- unserer Würzburger Forschungsgruppe „Vulnerabilität, Sicherheit und Resilienz“, aus deren Zusammenarbeit die Idee für das Symposium und das vorliegende Buch entstand;
- den Referent*innen des Symposiums Dr. Sabine Bauer-Amin, Prof. Dr. Michelle Becka, Prof. Dr. Ann J. Cahill, Dr. Jutta Czapski, Petra Dankova, Sr. Dr. Katharina Ganz OSF, Sr. Dr. Maria Goetzens MMS, Prof. Dr. Hille Haker, Dipl. Rel.-Päd. Mary Hallay-Witte, Dr. Andreas Heek, Prof. Dr. Ansgar Kreuzer, Mag. Theol., B.A. Katharina Leniger, Pierre-Carl Link M.A. mult., B.A., Prof. Dr. Anja Mittelbeck-Varwick, Dr. Almuth Schaubert, Dr. Martin Tluczykont;
- dem Würzburger Studienprogramm „Globale Systeme und interkulturelle Kompetenz“ (GSiK) für die erneute Kooperation auch in diesem Projekt;
- und der Domschule Würzburg, die nicht nur den komplexen Umstieg auf das Online-Format bravourös meisterte.

Auch das vorliegende Buch verdankt sich Personen, Institutionen und Netzwerken, die nicht immer offensichtlich sind. Mein Dank gilt in besonderer Weise:

- den Autor*innen, die ihre bereichernden Perspektiven auf das Thema einbrachten, für die sehr gute Kooperation und die Bereitschaft, sich auf die Abstimmung des Gesamtkonzepts einzulassen;
- der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG), die das Entstehen und Publizieren des Buchs über das Forschungsprojekt „Verwundbarkeiten. Eine Heterologie der Inkarnation im Vulnerabilitätsdiskurs“ ermöglichte (gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – Projektnummer 389249041);
- Mary Hallay-Witte dafür, dass sie sich sehr für dieses Buch engagierte, das ohne sie vielleicht nicht realisiert worden wäre;
- Barbara Hillenbrand und Anna Meixner, beide Universität Würzburg, für ihre verlässliche Unterstützung bei der Angleichung der Literaturangaben, dem Korrekturlesen und insgesamt für Ihre Mitwirkung im Forschungsprojekt „Verwundbarkeiten“;
- dem Wissenschaftlichen Netzwerk „Hidden Patterns – Vulnerabilität, Vulneranz und Resilienz in Missbrauch und Vertuschungsgewalt an Frauen in der katholischen Kirche“, insbesondere meiner Kollegin und Co-Leiterin Prof. Dr. Ute Leimgruber, für die inspirierende Kooperation;
- dem Team des Verlags „Würzburg University Press“ mit Claudia Schober für die fachkundige Betreuung der Publikation und für die Möglichkeit, das Buch als Print-Version sowie Open Access der Öffentlichkeit zur Verfügung zu stellen.

Würzburg, 30. Juni 2023, Hildegund Keul

1. Teil

Vulnerabilität –
prekäre Diskurs-Orte der Gegenwart

Leben machen und sterben lassen: Die Politik mit der Vulnerabilität¹

Stephan Lessenich

Krisenzeiten sind immer auch Zeiten des Wandels in der Alltagssprache. Was vor Jahren noch der „Rettungsschirm“ oder die „Balkanroute“ waren, sind heute der „Lockdown“ und die „Reproduktionszahl“: Begriffe, die es zuvor nicht gab oder die jedenfalls im allgemeinen Sprachgebrauch so gut wie nicht vorkamen, im Zeichen gesellschaftlicher Krisenkommunikation aber plötzlich in aller Munde sind. Im Falle der Corona-Krise bzw. von „Covid-19“, mittlerweile selbst bereits ins *Oxford English Dictionary* aufgenommen, macht nun mit der verbreiteten Rede von den „Vulnerablen“ ein Begriff die Runde, der tief blicken lässt – und zwar nicht nur in die Abgründe individueller Lebensschicksale, sondern auch und vor allem in jene der aktuellen Gesellschaftspolitik.

1. „Vulnerabilität“: Eine Politik für das Leben?

„Vulnerabilität“ – zu Deutsch Verletzbarkeit oder Verwundbarkeit – ist ein Begriff, dessen wissenschaftliche Ursprünge in der Forschung zu Naturgefahren und Klimakatastrophen liegen, insbesondere in Studien über Hungersnöte in sogenannten Entwicklungsländern (Bohle et al. 1994; Devereux 2001)². Während er im weiteren sozialwissenschaftlichen Diskurs in den letzten Jahren maßgeblich über den Umweg der Popularität seines Schwesterbe-

¹ Die Erstveröffentlichung des folgenden, leicht bearbeiteten Beitrags findet sich in: WSI-Mitteilungen 73 (6), 01.12.2020, 454–461 (doi.org/10.5771/0342-300X-2020-6-454). Der Abdruck erfolgt mit freundlicher Genehmigung der „Nomos Verlagsgesellschaft“ sowie des Autors.

² Bohle, Hans G. / Downing, Thomas E. / Watts, Michael J. 1994: *Climate Change and Social Vulnerability: Toward a Sociology and Geography of Food Insecurity*, in: *Global Environmental Change*, Jg. 4 (1), 37–48; Devereux, Stephen 2001: *Sen's Entitlement Approach: Critiques and Counter-critiques*. In: *Oxford Development Studies*, Jg 29 (3), 245–263.

griffs – der „Resilienz“ (Promberger 2017; Graefe 2019)³ – Verbreitung gefunden hat, fand er mit der Covid-19-Pandemie Eingang auch in die öffentliche Debatte und die politische Sprache. Bereits bei ihrer ersten großen Pressekonzferenz zur Sache am 11. März 2020 verwies Bundeskanzlerin Angela Merkel auf „sogenannte vulnerable Gruppen, wie man heute sagt“, denen im Zeichen von Corona besonderer Schutz zukommen müsse⁴. Eine Woche später, in ihrer schon jetzt als historisch geltenden Fernsehansprache, ging sie noch einen Schritt weiter und verallgemeinerte die Vulnerabilitätsdiagnose: „Das ist, was eine Epidemie uns zeigt: wie verwundbar wir alle sind, wie abhängig von dem rücksichtsvollen Verhalten anderer“⁵. Seither gehört die Rede von den Vulnerablen – oder wahlweise von besonders verwundbaren Gruppen – zum Grundwortschatz des politischen Krisenmanagements.

Wesentlich auch deswegen hat sich in der öffentlichen Wahrnehmung die Ansicht durchgesetzt, dass in der Corona-Krise „der Staat den Schutz des Lebens über Wirtschaft und Freiheit gestellt“ (Thumfarth 2020)⁶ habe. Diese Deutung war keineswegs um ihre Umsätze fürchtenden Unternehmensführungen oder dem heterogenen Milieu der sogenannten „Hygienesdemonstrant*innen“ vorbehalten. Das Wissen um den Staat als obersten Lebensschützer entwickelte sich vielmehr rasch zum gesellschaftspolitischen *common sense*: Selbst in ansonsten eher staatskritischen Kreisen war nun zu hören, dass Lebensrettung zur maßgeblichen Regierungsrationalität geworden sei – koste es politisch und ökonomisch, was es wolle. Nur vor diesem Hin-

³ Promberger, Marcus 2017: *Resilience among Vulnerable Households in Europe: Questions, Concept, Findings and Implications*. In: Institut für Arbeitsmarkt- und Berufsforschung. IAB-Discussion Paper 12/2017. Online verfügbar unter <https://doku.iab.de/discussionpapers/2017/dp1217.pdf>, zuletzt geprüft am 28.2.2023; Graefe, Stefanie 2019: *Resilienz im Krisenkapitalismus. Wider das Lob der Anpassungsfähigkeit*. Bielefeld: transcript.

⁴ Die Bundesregierung 2020a: *Pressekonzferenz von Bundeskanzlerin Merkel, Bundesgesundheitsminister Spahn und RKI-Chef Wieler, Thema: Coronavirus, 11.03.2020*. Online verfügbar unter www.bundesregierung.de/breg-de/aktuelles/pressekonzferenz-von-bundeskanzlerin-merkel-bundesgesundheitsminister-spahn-und-rki-chef-wieler-1729940, zuletzt geprüft am 04.04.2023.

⁵ Die Bundesregierung 2020b: *F Fernsehansprache von Bundeskanzlerin Angela Merkel, Presse- und Informationsamt der Bundesregierung, Pressemitteilung 100, 18.03.2020*. Online verfügbar unter www.bundesregierung.de/breg-de/aktuelles/fernsehansprache-von-bundeskanzlerin-angela-merkel-1732134, zuletzt geprüft am 04.04.2023.

⁶ Thumfarth, Johannes 2020: *Was unterscheidet Corona-Opfer von Verkehrstoten?* In: Der Spiegel, 23.05.2020. Online verfügbar unter www.spiegel.de/politik/deutschland/corona-was-unterscheidet-covid-19-opfer-von-verkehrstoten-a-8ba43594-9001-40a8-bbdb-95923570b32c, zuletzt geprüft am 04.04.2023.

tergrund konnte die kalkuliert-polemische Intervention von Bundestagspräsident Wolfgang Schäuble ihre mediale Wirkung entfalten, der darauf hinweisen zu müssen meinte, dass der Wert des Lebens auch im Angesicht der Pandemie nicht absolut gesetzt werden dürfe (Klingst 2020)⁷. Doch ganz unabhängig von der sich alsbald Geltung verschaffenden politökonomischen Binsenweisheit, dass keine Regierung einer kapitalistisch verfassten Staatsgesellschaft auf Dauer die Logik der Akkumulation und privatwirtschaftlichen Profitabilität missachten kann: Selbst in den Früh- und Hochzeiten des pandemischen Ausnahmezustands, als das staatspolitische Geschehen durchweg vom exekutivistisch-expertokratischen Schulterchluss dominiert wurde, war es keineswegs pauschal und uneingeschränkt *das* Leben, welches plötzlich zählte und alle anderen Erwägungen ausgestochen hätte.

Vielmehr waren und sind es immer *bestimmte* Leben, deren Schutz und Rettung sich die Regierungen der demokratisch-kapitalistischen Gesellschaften im Zuge ihres Krisenmanagements verschrieben haben. Sie betrieben keine Politik *für das Leben*, ohne Wenn und Aber, ohne Ansicht der Person – sondern immer, und bis heute, eine Politik *mit dem Leben*, die sich durch ihre soziale Selektivität und ihre zumindest implizite Hierarchisierung des Lebenswerten auszeichnet. In Foucault'schen Kategorien der Biopolitik ausgedrückt, entschieden die krisenpolitisch verantwortlichen Akteure letztlich überall und allenthalben im Sinne der Unterscheidung, „was leben soll und was sterben kann“ (Sarasin 2020)⁸. Souverän war in der Corona-Krise, wer *über den Verwundbarkeitszustand entscheiden* konnte; und das, so viel steht jedenfalls fest, waren nicht die Verwundbaren selbst.

⁷ Klingst, Martin 2020: *Meister der unpräzisen Provokation*. In: Zeit Online, 04.05.2020. Online verfügbar unter www.zeit.de/politik/deutschland/2020-05/wolfgang-schaeuble-freiheitseinschraenkungen-menschenwuerde-grundrechte-coronavirus, zuletzt geprüft am 04.04.2023.

⁸ Sarasin, Philipp 2020: *Mit Foucault die Pandemie verstehen?* In: Geschichte der Gegenwart, 25.03.2020. Online verfügbar unter <https://geschichtedergegenwart.ch/mit-foucault-die-pandemie-verstehen/>, zuletzt geprüft am 09.08.2020. – ‚Leben machen und sterben lassen‘ geht auf Michel Foucault zurück, der über die Regulierungsmacht in Abgrenzung zur Souveränität schreibt: „Die Souveränität machte sterben und ließ leben. Nun tritt eine Macht in Erscheinung, die ich als Regulierungsmacht bezeichnen würde und die im Gegenteil darin besteht, leben zu machen und sterben zu lassen.“ (Foucault, Michel 1999: *In Verteidigung der Gesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp, 285)

2. Vulnerabilität als sozialwissenschaftliches Konzept

Schon ‚vor Corona‘ und den mit der Pandemie verbundenen semantischen Konjunkturen kursierte das Konzept der ‚Vulnerabilität‘ bereits auch in der Soziologie, namentlich im Rahmen von integrationstheoretisch fundierten Ansätzen der Sozialstrukturanalyse und Sozialpolitikforschung. Es war der französische Soziologe Robert Castel, der in seiner bahnbrechenden Genealogie der modernen Lohnarbeitsgesellschaft (Castel 2000)⁹ mit dem sogenannten Zonenmodell die erstaunliche Strukturähnlichkeit sozialer Ungleichheitskonstellationen über die gesamte Geschichte der gesellschaftlichen Moderne hinweg zu erfassen versuchte. Von einer Zone der Integration, die im 20. Jahrhundert durch die förmliche Anbindung an regulierte Erwerbsarbeit sowie die soziale Einbindung in stabile und belastbare Beziehungsnetze charakterisiert ist, unterscheidet er eine Zone der Entkopplung, in der sich eben diese An- und Einbindungen aufgelöst haben und die Subjekte gleichsam aus der Sozialstruktur der Arbeitsgesellschaft freigesetzt worden sind.

Zwischen dem gesellschaftlichen Kern und den sozialen Rändern aber existiert eine weitere, dritte Zone¹⁰, welcher in der von Castel propagierten dynamischen Perspektive eine kritische Bedeutung für individuelle Lebenswege wie für die Kollektivschicksale ganzer Alterskohorten und Sozialmilieus zukommt: Hier, in dieser *als Zone der Verwundbarkeit bezeichneten Zwischenwelt*, entscheidet sich gewissermaßen, wohin die soziale Reise geht – in das an Stabilitätsressourcen reiche Zentrum des gesellschaftlichen Geschehens oder aber an die von Erwerbs- und Lebenschancen tendenziell ausgeschlossenen Peripherien der Marktgesellschaft. Für Castels zeitdiagnostische These einer „Destabilisierung des Stablen“ (ebd., 357), spricht: einer zum Ende des 20. Jahrhunderts einsetzenden und von den Erschütterungen der Zone der Integration ausgehenden „Rückkehr der Unsicherheit“ (vgl. Castel

⁹ Castel, Robert 2000: *Die Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit*. Konstanz: UVK.

¹⁰ Als eine weitere, zwischen jenen der Verwundbarkeit und der Entkopplung gelagerte, Zone ließe sich die der Fürsorge ergänzen, in welcher sozialpolitische Interventionen der Exklusionsvermeidung greifen (oder eben auch nicht). Um den Charakter von Vulnerabilität als sozialer *Zwischenzone* zu betonen, wird an dieser Stelle auf eine solche – auch von Castel selbst nicht systematisch praktizierte – Ausdifferenzierung des Modells verzichtet.

2005; van Dyk / Lessenich 2008)¹¹ in die zwischenzeitlich sozialstaatlich gesicherten Lebensverhältnisse der reichen Industriegesellschaften, hat sich freilich der Begriff der ‚Prekarisierung‘ durchgesetzt¹², mit dem im Sinne Castels nun die neuerlich transformierte soziale Frage im beginnenden 21. Jahrhundert bezeichnet wird (Castel / Dörre 2009)¹³.

Gelten in der integrationstheoretischen Wendung des Konzepts mithin bestimmte Positionen in der Sozialstruktur bzw. deren Inhaber*innen – etwa Leiharbeiter*innen, Geringqualifizierte, alleinerziehende Mütter oder Wohnungslose – als vulnerabel, so kommt der Verwundbarkeit als einem der Zentralbegriffe der feministischen Sozialtheorie eine viel grundsätzlichere Bedeutung zu. Insbesondere im Denken der US-amerikanischen Philosophin Judith Butler wird gegen das liberale Dogma von der individuellen Autonomie die Vulnerabilität *als Grundbedingung jedweden menschlichen Lebens* in Anschlag gebracht. Als Verwundbarkeit wird in dieser Sichtweise nicht etwa die bloße Potenzialität der Versehrung einer ursprünglich als unversehrt gedachten, „eigentlich integren“ Person verstanden, sondern ein allen Menschen zukommendes, sozial konstitutives Charakteristikum (Butler 2006)¹⁴. Vor dem Hintergrund einer konsequent relationalen Konzeption des Subjekts wird hier die soziale Tatsache, dass jeder Mensch anderen Menschen ausgesetzt und damit im Wortsinne von diesen Anderen berührbar ist, zum Dreh- und Angelpunkt der Überlegungen. Alles menschliche Leben ist auf elementare Weise sozial angewiesen und bedürftig, jede und jeder ist – ob er

¹¹ Castel, Robert 2005: *Die Stärkung des Sozialen. Leben im neuen Wohlfahrtsstaat*. Hamburg: Hamburger Edition; Dyk, Silke van / Lessenich, Stephan 2008: *Unsichere Zeiten. Die paradoxe „Wiederkehr“ der Unsicherheit*. In: Mittelweg 36. Zeitschrift des Hamburger Instituts für Sozialforschung, Jg. 17 (5), 13–45.

¹² Etabliert hat sich der Terminus der „Prekarisierung“ und nicht etwa jener der „Vulnerabilisierung“ des Sozialen. Schon die „Prekarisierung“ ist, als Kunstwort zumal im deutschsprachigen Kontext, fremdklingend und zungenbrecherisch genug; selbst die Soziolog*innen – gewohnheitsmäßig der habituellen Unverständlichkeit bezichtigt – scheinen sich nicht getraut zu haben, die Sprachkomplexität auf die Spitze zu treiben. Im Übrigen stellte Castel selbst im Laufe der Zeit zunehmend auf die Prekaritäts-Begrifflichkeit um.

¹³ Castel, Robert / Dörre, Klaus (Hg.) 2009: *Prekarität, Abstieg, Ausgrenzung. Die soziale Frage am Beginn des 21. Jahrhunderts*. Frankfurt a. M. / New York: Campus.

¹⁴ Butler, Judith 2006: *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*. London / New York: Verso. Auch in den Ausführungen Butlers, die sich auf zahlreiche Einzelpublikationen verteilen, werden die Begriffe „Vulnerabilität“ und „Prekarität“ teilweise synonym verwendet. Für eine hervorragende Rekonstruktion von Butlers Konzeption vgl. Pistol, Florian 2016: *Vulnerabilität. Erläuterungen zu einem Schlüsselbegriff im Denken Judith Butlers*. In: Zeitschrift für Praktische Philosophie Jg. 3 (1), 233–272.

oder sie dies will oder nicht – abhängig von der Akzeptanz, Bestätigung und Unterstützung Anderer: „we cannot understand bodily vulnerability outside this conception of its constitutive relations to other humans, living processes, inorganic conditions and vehicles for living“ (Butler 2014, 103)¹⁵.

Aus diesem Zitat wird die besondere Bedeutung von Butlers Vulnerabilitäts-Verständnis für den hier interessierenden Zusammenhang der Covid-19-Pandemie und ihrer politischen Bearbeitung ersichtlich: Denn es sind nicht nur *die Anderen*, also unsere Mitmenschen, die soziale Umwelt, die unsere unvermeidliche Verwundbarkeit ausmachen – sondern auch *das Andere*, unsere Beziehungen „to the environment and to non-human forms of life, broadly considered“ (Butler 2010, 19)¹⁶, zu der unüberschaubaren Vielfalt der stofflichen Voraussetzungen menschlichen Lebens; in jenes „web of life“ also, mit dem auch unsere gesamte gesellschaftliche Organisations-, Produktions- und Lebensweise verflochten ist (Moore 2015)¹⁷. Dies wiederum lässt nachvollziehbar werden, dass das Corona-Virus nichts dem gesellschaftlichen Leben Äußerliches¹⁸ ist, kein „exogener Schock“, sondern vielmehr ein inneres Symptom für die herrschende, historisch konkrete, globalkapitalistische Gestalt und Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse (vgl. Gibb et al. 2020; Hürtgen 2020)¹⁹.

Butlers Konzeption von Verwundbarkeit ist aber auch noch in einer zweiten, einleitend bereits angedeuteten Hinsicht anschlussfähig für eine kritische Soziologie des Corona-Krisenmanagements. Denn trotz ihres gewissermaßen universalistischen Verständnisses von Vulnerabilität als *conditio humana* (bzw. eher *conditio socialis*) lässt sie keinen Zweifel aufkommen an der Tatsache der *Ungleichverteilung konkreter Verwundbarkeiten* in unterschiedlichen historischen, kulturellen und sozialen Lebenswelten (vgl. Pistol 2016,

¹⁵ Butler, Judith 2014: *Bodily Vulnerability, Coalitions, and Street Politics*. In: *Critical Studies*, Jg. 37 (1), 99–119.

¹⁶ Butler, Judith 2010: *Frames of War. When Is Life Grievable?*, London / New York: Verso.

¹⁷ Moore, Jason W. 2015: *Capitalism in the Web of Life. Ecology and the Accumulation of Capital*. London / New York: Verso.

¹⁸ Dass die Konstruktion eines solchen vermeintlichen „Außen“ für unterschiedlichste gesellschaftliche Strukturen und Prozesse konstitutiv ist, stellt die vielleicht bedeutendste Einsicht der Butler'schen Sozialtheorie dar.

¹⁹ Gibb, Rory et al. 2020: *Zoonotic Host Diversity Increases in Human-dominated Ecosystems*. In: *Nature*, 05.08.2020. Online verfügbar unter <https://doi.org/10.1038/s41586-020-2562-8>, zuletzt geprüft am 28.2.2022; Hürtgen, Stephan 2020: *Das Virus kommt nicht von außen*. In: *Jacobin*, 08.08.2020. Online verfügbar unter <https://jacobin.de/artikel/corona-kapitalismus-agrarindustrie/>, zuletzt geprüft am 04.04.2023.

243f)²⁰. Inner- wie zwischengesellschaftlich, sozial- wie geopolitisch herrscht eine ungleiche Verteilung von Verletzbarkeit und auch – wie Butler den analytischen Faden weiterspinnt – der Betrauerbarkeit beschädigten Lebens („differential allocation of grievability“; Butler 2006, xiv).

Insofern fungiert „Vulnerabilität“ bei Butler auch nicht – wie dies bei Castel durchaus der Fall ist – als unzweideutig emanzipatorischer Begriff in dem Sinne, dass die politische „Bekämpfung“ von Verwundbarkeit ohne Weiteres zu normativ höherwertigen gesellschaftlichen Verhältnissen führen würde. Denn zum einen bedeutete ein bloßes Interventionsprogramm zur „Entverwundbarung“ vulnerabler sozialer Positionen letztlich die Negation der sozialen Tatsache unserer existenziellen Angewiesenheit auf die Anderen und das Andere. Und zum anderen steht jede Sozialpolitik des Schutzes der Vulnerablen in der Gefahr, die gesellschaftliche Ungleichverteilung von Verwundbarkeit und Betrauerbarkeit nicht etwa zu beheben, sondern eher noch zu vertiefen und zu reproduzieren. Genau diese Spur gilt es im Weiteren genauer zu verfolgen. Dabei wird sich zeigen, dass die deskriptiv naheliegende Frage, wer denn im Zeichen von Covid-19 eigentlich „die Vulnerablen“ *sind* (The Lancet 2020)²¹, letztlich falsch gestellt ist. Viel eher wäre nämlich zu fragen, wer eigentlich unter Bedingungen der Pandemie als vulnerabel markiert, zu Vulnerablen *gemacht* wird (Ahmad et al. 2020)²². Damit aber sind – nicht nur semantisch – elementare gesellschaftliche *Machtfragen* angesprochen, spricht: die *home domain* der Soziologie.

3. Covid-19: Wer sind die Vulnerablen?

Die politische Bestimmung, wer im Angesicht des Corona-Virus als (besonders) verwundbar zu gelten hat, folgte – wen sollte es wundern – nicht etwa soziologischen Einsichten, sondern epidemiologischen Kriterien. Auch hier setzte Angela Merkels frühe Pressekonferenz den öffentlichen Ton: Als vul-

²⁰ Pistol, Florian 2016: *Vulnerabilität. Erläuterungen zu einem Schlüsselbegriff im Denken Judith Butlers*. In: Zeitschrift für Praktische Philosophie, Jg. 3 (1), 233–272.

²¹ The Lancet 2020: *Editorial: Redefining Vulnerability in the Era of COVID-19*. In: The Lancet, Jg 395 (10230), 1089. Online verfügbar unter [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(20\)30757-1](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(20)30757-1), zuletzt geprüft am 28.2.2022.

²² Ahmad, Ayesha et al. 2020: *What Does It Mean to be Made Vulnerable in the Era of COVID-19?*, in: The Lancet Jg. 395 (10235), 1481–1482.

nerabel galten seither allen voran „Ältere und Menschen mit Vorerkrankungen, bei denen diese Viruserkrankung einen schwereren Verlauf nehmen kann“ (Die Bundesregierung 2020a). Schon rein zahlenmäßig, aber wohl auch aufgrund der nach allgemeinem Dafürhalten äußerlichen Identifizierbarkeit des Personenmerkmals „Alter“ gerieten mithin insbesondere ältere Menschen ins Visier der Vulnerabilitätspolitik.

Dies wiederum ist soziologisch durchaus bemerkenswert, galten die *Alten* doch im politisch-medialen Diskurs bis vor kurzem – und kontraintuitiver Weise – vor allem als eines: als jung nämlich. Die deutsche Demografiepolitik, aber auch die hiesige Altersforschung kannten in den letzten zwei Jahrzehnten kaum ein prominenteres Thema als die „Potenziale des Alters“. Die Figur der „jungen Alten“ (van Dyk / Lessenich 2009)²³, die durchweg gesund und mobil, aktiv und leistungsfähig, kurzum: erstaunlich vital seien und der Gesellschaft daher noch einiges zu bieten hätten, durchzog bis Corona unzählige Expert*innenberichte und Bundestagsdebatten. Sicher: Bei genauerer Betrachtung ist dies eine äußerst seltsam anmutende Homogenisierung einer Lebensphase, die statistisch keineswegs durch geringere Unterschiede in Einkommen und Vermögen, Bildung oder Wohnverhältnissen, aber eben auch in Gesundheit und Lebenserwartung gekennzeichnet ist als die des Erwachsenenalters.²⁴ Immerhin aber handelt es sich um eine Homogenisierung im Positiven – die im Kontext eines publizistisch dramatisierten demografischen Wandels freilich dazu angetan war, die faktisch mit äußerst unterschiedlichen Ressourcen ausgestattete Altenpopulation als bislang weitgehend ungenutzte Produktivkraft ins Spiel zu bringen, deren Potenziale tunlichst im Dienste des Gemeinwohls zu heben seien (Denninger et al. 2014)²⁵.

Und nun sehen wir also die pandemiegetriebene Homogenisierung unter umgekehrtem Vorzeichen, die aus dem klassischen Altersdiskurs eher vertraute Negativstereotypisierung ‚der Alten‘ als vulnerable Gruppe – selbstre-

²³ Dyk, Silke van / Lessenich, Stephan (Hg.) 2009: *Die jungen Alten. Analysen einer neuen Sozialfigur*. Frankfurt a. M. / New York: Campus.

²⁴ Dieser Befund ist schon deswegen naheliegend, weil es sich bei Menschen im höheren und im Erwachsenenalter in der Lebenslaufperspektive um dieselben, von einer ungleichen sozioökonomischen Chancenverteilung geprägten, Kohorten handelt. In der öffentlichen Debatte dominiert jedoch die querschnittliche, statische Deutung klar voneinander unterschiedener Altersgruppen, in der die „Alten“ dann als diejenigen „Anderen“ gesehen werden können, die mit dem eigenen Leben nichts gemein haben.

²⁵ Denninger, Tina / Dyk, Silke van / Lessenich, Stephan / Richter, Anna S. 2014: *Leben im Ruhestand. Zur Neuverhandlung des Alters in der Aktivgesellschaft*. Bielefeld: transcript.

dend in bester, lebensschützender Absicht. Urplötzlich, tatsächlich von heute auf morgen, wurden aus den *golden agers*, die mit ihren angeblich durchweg großzügigen Rentenansprüchen und ihrer vermeintlich klassenübergreifenden Genussgier nach herrschender Ökonomen- und Medienmeinung die Zukunftsperspektiven der ‚jungen Generation‘ gefährdeten, selbst hochgradig gefährdete Schutzbedürftige, die – so die unwillkürlich vor dem geistigen Auge aufscheinenden Bilder – verschreckt in ihrer Wohnung sitzend auf die Einkaufshilfe ihrer Nachbar*innen warten und in ihrer Hinfälligkeit nur einen Mundschutz vom so gut wie sicheren, virusbedingten Ableben entfernt sind.

Jenseits der Erkenntnis, dass es den ‚Gesellschaften des langen Lebens‘ offensichtlich so oder so äußerst schwer fällt, ein realistisches und also differenziertes Bild von der Hochaltrigkeit zu gewinnen (Lessenich 2014)²⁶, stellen sowohl die Vorstellung von einem ‚produktiven‘ als auch jene vom ‚gefährdeten‘ Alter unter gegebenen politökonomischen Bedingungen eine vergiftete Form der Anerkennung dar. Wie für die im öffentlichen Diskurs gern bemühten ‚sozial Schwachen‘, die im Falle ihrer gesellschaftlichen Identifizierung bestenfalls zum Objekt wohlfahrtspolitischer Intervention taugen, nicht aber in den Status von Subjekten der eigenmächtigen Gestaltung ihres Lebens erhoben werden, ist auch für ‚die Alten‘ die Entdeckung ihrer Vulnerabilität ein zweischneidiges Schwert. Denn ehe sie sich versehen, könnten sie als vermeintliche Hochrisikogruppe kollektiv in die soziale Isolation verbannt werden – selbstverständlich nur zu ihrer eigenen Sicherheit. Faktisch aber war es dann in der Corona-Krise mit dem unbedingten Schutz der gefährdeten Hochbetagten keineswegs so weit her, wie die vielstimmige Sorge um ihr Überleben dies suggerieren mochte: Tatsächlich wurde in allen reichen Gesellschaften, denen mit laxerem wie auch jenen mit offiziell strengem Umgang mit der Ansteckungsgefahr, keineswegs um das Leben jedes Pflegeheimbewohners und jeder Pflegeheimbewohnerin gleichermaßen gekämpft (Stevig-Gridneff et al. 2020)²⁷.

²⁶ Lessenich, Stephan 2014: *Einfach nicht totzukriegen. Das Alter in der „alternden Gesellschaft“*. In: Merkur, Jg. 68 (780), 453–460.

²⁷ Stevig-Gridneff, Matina / Apuzzo, Matt / Pronczuk, Monika 2020: *When Covid-19 Hit, Many Elderly Were Left to Die*. In: The New York Times, 08.08.2020. Online verfügbar unter www.nytimes.com/2020/08/08/world/europe/coronavirus-nursing-homes-elderly.html, zuletzt geprüft am 04.04.2023.

Warum aber, so muss die eigentliche Frage lauten, überhaupt zuallererst das Alter würdigen, wenn es um die Vulnerabelsten in Zeiten des Virus geht? Was dem medizinischen Laien zunächst als wohlbegründet erscheint, macht ja schon nach kurzem Nachdenken stutzig: Müssten, wenn es um das abhängige, bedürfte, versehrte Leben geht, nicht eigentlich – und ganz offensichtlich – die *Geflüchteten* in den Lagern an der europäischen Peripherie ganz vorne rangieren auf der sozialpolitischen Prioritätenskala? Jene Menschen also, deren Lebensbedingungen – wie Vieh auf engstem Raum zusammengepfercht, mit unterirdischen Hygienestandards und fehlender Gesundheitsversorgung konfrontiert – das Schreckensbild jeder Virologin, jedes Virologen sein müssten? Jene Menschen, bei denen die hierzulande so gefürchtete ‚Triage‘ (übrigens noch so ein Krisengewinnlerbegriff) schon längst an der Tagesordnung und im Prinzip auch bereits entschieden ist – in dem Sinne nämlich, dass sie im Zweifel medizinisch nicht behandelt und also sterben gelassen werden? Dass diese Menschen in der Verwundbarkeitshierarchie, wenn überhaupt, erst unter ferner liefen auftauchen, lässt deutlich werden, dass als erster und oberster Selektionsfilter der Politik mit der Vulnerabilität die Staatsbürger*innenschaft fungiert. In der Pandemie erweist sich die vermeintlich universalistische Inklusionsinstanz der *citizenship* wieder einmal als das, was sie eben auch und im Kern sogar vor allem ist, nämlich ein Instrument der sozialen Exklusion (Bader 1995; Xypolytas 2018)²⁸.

Nehmen wir das deutsche Corona-Management als Beispiel für den doppelten Standard des staatlichen Gesundheits- und Lebensschutzes: Da organisierte die Bundesregierung zu Beginn der Krise eine spontane Rückholaktion, um rund 200.000 deutsche Tourist*innen so schnell wie möglich aus ihren Urlaubsdestinationen rund um die Welt heim ins Reich des funktionierenden Gesundheitswesens zu geleiten – während es wochenlang bürokratischer Verrenkungen bedurfte, ehe die Bundesrepublik stolz die Aufnahme von 47 unbegleiteten Minderjährigen aus der Hygienehöhle der griechischen Flüchtlingslager bekanntgeben konnte.²⁹ Das Auswärtige Amt

²⁸ Bader, Veit 1995: *Citizenship and Exclusion: Radical Democracy, Community, and Justice. Or, What Is Wrong with Communitarianism*, in: *Political Theory*, Jg. 23 (2), 211–246; Xypolytas, Nikolaos (2018): *The Refugee Crisis as a Preparation Stage of Future Exclusion: The Effects of the Country of Origin Turmoil and Refugee Management on Work Orientations*. In: *International Journal of Sociology and Social Policy*, Jg. 38 (7–8), 637–650.

²⁹ Dabei stellte sich später heraus, dass ein Teil von ihnen ohnehin einen rechtlichen Anspruch auf Familienzusammenführung gehabt hätte: „18 der 47 Kinder hätten Verwandte in Deutschland,

sprach reihenweise Reisewarnungen für Länder wie z. B. Pakistan aus, deren Besuch den Bundesbürger*innen gesundheitlich nicht zuzumuten sei – in die freilich zeitgleich bedenkenlos Sammelabschiebungen durchgeführt wurden (von Hardenberg 2020)³⁰. Nach der Aufhebung der vorübergehenden Grenzschließungen und der Lockerung der Reisebeschränkungen wurde von der deutschen Öffentlichkeit das nationale Bürger*innenrecht auf touristische Mobilität – „Die Deutschen wollen die Welt erobern“³¹ – bekräftigt und zugleich darauf gepocht, dass bei der Wiederaufnahme der Reisetätigkeit „wichtigster Grundsatz [...] der Schutz der Urlauber“, nicht etwa der einheimischen Bevölkerung in den Tourismusregionen, zu sein habe: „Kliniken müssen genügend Kapazitäten vorhalten und im Notfall auch infizierte Touristen versorgen können“ (Temsch 2020)³².

Und auch in Deutschland selbst wird systematisch mit zweierlei Maß entlang der Staatsbürger*innenschaft gemessen: Die Hygienebedingungen etwa in Unterkünften für Geflüchtete, in denen auch schon mal Hilfeleistung unterlassen wird (Anlauf 2020)³³, sind nicht ansatzweise von demselben administrativen Interesse wie z. B. jene in Universitäts Hörsälen, die vorsichtshalber auch im Wintersemester 2021/2022 geschlossen blieben. Und bei der erst mit Corona vollzogenen politischen Skandalisierung der Arbeitsbedingungen in der deutschen Fleischindustrie stand nicht – sonst wäre dies schon früher geschehen – die Gefährdung von Leib und Leben osteuropäischer Ver-

räumt das Innenministerium ein.“ Vgl. Hoffmann, Heiner 2020: *Von der Hoffnung zum Fiasko*. In: tagesschau.de, 05.05.2020. Online verfügbar unter www.tagesschau.de/investigativ/report-mainz/fluechtlinge-griechenland-209.html, zuletzt geprüft am 04.04.2023.

³⁰ Hardenberg, Nina von 2020: *Deutschland schiebt wieder ab*. In: Süddeutsche Zeitung, 15.07.2020. Online verfügbar unter www.sueddeutsche.de/politik/abschiebung-coronavirus-1.4967943, zuletzt geprüft am 04.04.2023.

³¹ So ließ sich der Präsident des Deutschen Reiseverbandes, Norbert Fiebig, im Interview mit dem Deutschlandfunk vernehmen; vgl. Heinlein, Stefan 2020: *Tourismusbranche in der Coronakrise. „Zeitnah einen sicheren Weg in die Urlaubsreise finden“*. In: Deutschlandfunk, 18.05.2020. Online verfügbar unter www.deutschlandfunk.de/tourismusbranche-in-der-coronakrise-zeitnah-einen-sicheren.694.de.html?dram:article_id=476865, zuletzt geprüft am 04.04.2023.

³² Temsch, Jochen 2020: *Ein großes Stück Freiheit*. In: Süddeutsche Zeitung, 03.06.2020. Online verfügbar unter www.sueddeutsche.de/reise/reisen-corona-grenzen-1.4925526, zuletzt geprüft am 04.04.2023.

³³ Anlauf, Thomas 2020: *Nach Tod von Flüchtling durch Covid-19: Strafanzeige gegen Regierung*, in: Süddeutsche Zeitung, 15.05.2020. Online verfügbar unter www.sueddeutsche.de/muenchen/coronavirus-muenchen-fluechtling-gestorben-anzeige-1.4909125, zuletzt geprüft am 04.04.2023.

tragsarbeiter im Vordergrund des öffentlichen Interesses, sondern vielmehr der Schutz der deutschen Volksgesundheit.

In der Gesamtschau wird deutlich, dass mit den „Vulnerablen“ des deutschen Diskurses in erster Instanz die verwundbaren Deutschen gemeint sind. Dies wiederum liegt ganz auf der Linie des Deutschen Ethikrates, der in seiner Ad-hoc-Empfehlung „Solidarität und Verantwortung in der Corona-Krise“ vom 27. März 2020 überraschend unbefangen – als sei die soziale Tatsache der Globalisierung gesellschaftlicher Verhältnisse in dem Expertengremium noch nicht angekommen – wissen ließ, dass der ethische Maßstab seiner Erwägungen allein das Wohl „unsere[r] Gesellschaft“ (und „die Stabilität des Gesellschaftssystems“; Deutscher Ethikrat 2020, 2)³⁴ sei.

Selbst im Rahmen dieser streng nationalpolitischen Perspektive aber werden durchaus eindeutige Hierarchisierungen vorgenommen: Die hierzu-land *Marginalisierten* nämlich, Hartz-IV-Empfänger*innenhaushalte, Niedriglohnbeschäftigte oder Menschen in Wohnungsnot, werden vom Deutschen Ethikrat nicht mit einem Wort als Gruppen mit besonderem Unterstützungsbedarf erwähnt, wenn er sich Gedanken um „die Solidaritätsressourcen in unserem Lande“ (ebd., 5) macht. Freilich ist dies keineswegs ein spezifisch deutsches Phänomen. Kein Staat dieser Welt – wirklich keiner – hat sich das Leben bzw. Überleben der Armen auf die pandemiepolitischen Fahnen geschrieben, überall sind die Hauptbetroffenen von Krankheit und Tod die Angehörigen jener Sozialmilieus, die über geringe Einkommens- und Bildungsressourcen verfügen, mit schlechten Arbeits- und beengten Wohnverhältnissen konfrontiert sind (Pitzke et al. 2020)³⁵. Dies gilt, bei allen Unterschieden im Einzelnen, im Grundsatz ganz genauso für die Verhältnisse in den USA und Brasilien wie für die in Berlin oder Göttingen (Stötzel et al. 2020)³⁶. Und überall zeigt sich zuverlässig der auch jenseits von Corona bekannte Benachteiligungsnexus von *class* und *race*: Die Corona-Politik ist durchgängig rassifiziert, Donald Trumps Rede von der „Kung Flu“ und Ar-

³⁴ Deutscher Ethikrat 2020: *Solidarität und Verantwortung in der Corona-Krise. Ad-hoc-Empfehlung*. Berlin. Online verfügbar unter www.ethikrat.org/fileadmin/Publikationen/Ad-hoc-Empfehlungen/deutsch/ad-hoc-empfehlung-corona-krise.pdf, zuletzt geprüft am 28.2.2022.

³⁵ Pitzke, Marc / Sandberg, Britta / Schaap, Fritz / Schindler, Jörg 2020: *Das Armutszeugnis*. In: *Der Spiegel* Nr. 23/2020, 86–91.

³⁶ Stötzel, Regina et al. 2020: *Prekär, migrantisch, Corona*. In: *Neues Deutschland*, 11.07.2020. Online verfügbar unter www.neues-deutschland.de/artikel/1139006.corona-und-soziale-folgen-prekaer-migrantisch-corona.html, zuletzt geprüft am 04.04.2023.

min Laschets Projektion der Virusproblematik auf „Rumänen und Bulgaren“ nehmen sich in dieser Hinsicht nichts (vgl. welt.de 2020).³⁷ Und nicht nur in New York City waren es die migrantischen, häufig weiblichen Dienstleistungsarbeiter*innen, die die Stadt am Laufen hielten, während die Einheimischen, die es sich leisten konnten, aufs Land und ans Meer flohen (Hu / Schweber 2020)³⁸: In London und Paris, Rom oder Madrid gestaltete sich die sozialstrukturelle Verteilung von Freiheit und Zwang kaum anders.

Dies verweist schließlich auf eine weitere Selektivität der Vulnerabilitätsdiagnosen, die sich in der insgesamt ebenso bemerkenswerten wie merkwürdigen Markierung „systemrelevanter“ Arbeitsmarktsegmente manifestiert. Es waren einige wenige Beschäftigtengruppen im Dienstleistungssektor – Pflegekräfte, Supermarktkassierer*innen, Paketzusteller*innen –, deren in der Regel miserablen Arbeitsbedingungen in der Corona-Krise deshalb zum Thema wurden, weil sie schlagartig als Arbeitnehmer*innen sichtbar wurden, deren körperlich anstrengenden und schlecht entlohnten Dienste den gesellschaftlichen Laden am Laufen halten. Welche lohnarbeitsbedingten Vulnerabilitäten aber unterhalb dieser Eisbergspitze zu entdecken wären, interessierte letztlich niemanden: Während zwischenzeitlich der Eindruck entstehen konnte, dass ganz Deutschland von den Großraumbüros ins Homeoffice übergesiedelt sei, krähte kein Hahn danach, wer denn wohl in welchen Beschäftigungsverhältnissen z. B. für den offenbar sehnlichst erwarteten Klopapiernachschub sorgte. Die politisch-medial repräsentierte Angestelltenrepublik betrieb pandemiegetriebene Nabelschau – und spendete ihre wohlfeilen Solidaritätsbekundungen für die nach ihrem Dafürhalten „guten Vulnerablen“ nach ganz eigenen, selbstbezüglichen Maßstäben.

³⁷ Nicht nur der bemerkenswerteste US-Präsident aller Zeiten, sondern auch durchschnittliche bundesdeutsche Ministerpräsidenten bedienen sich wie selbstverständlich der – rassistisch konnotierten – Konstruktion eines sozialen Außen, das die Virusinfektion über die eigene Bevölkerung bringe. Vgl. Welt.de 2020: *Laschet spricht von „Rumänen und Bulgaren“, die das Virus mitgebracht hätten*. In: welt.de, 17.6.2020. Online verfügbar unter www.welt.de/politik/deutschland/article209780723/Corona-bei-Toennies-Laschet-spricht-von-eingereisten-Rumaenen-und-Bulgaren.html, zuletzt geprüft am 04.04.2023.

³⁸ Hu, Winnie / Schweber, Nate 2020: *When Rich New Yorkers Fleed, These Workers Kept the City Running*. In: The New York Times, 16.06.2020. Online verfügbar unter www.nytimes.com/2020/06/16/nyregion/mount-hope-bronx-coronavirus-essential-workers.html, zuletzt geprüft am 04.04.2023.

4. Epidemische als epistemische Verletzlichkeit

Ist die Corona-Krise nun also zeitlich und örtlich die Arena, in der die Vulnerabilität von Personen und sozialen Positionen eine zuvor undenkbar politische Relevanz erhält und in der das politische Krisenmanagement die Verletzlichsten ins Zentrum des Geschehens und ihrer regulativen Aufmerksamkeit rückt? Ist die Sozialpolitik demokratisch-kapitalistischer Gesellschaften dank Corona auf dem Wege, sich feministisch zu läutern, denkt sie neuerdings nicht vom Staat, der Nation oder der Medianwähler*in, sondern von den fundamentalen Abhängigkeiten des Menschen als sozial eingebundenem Wesen her?

Wohl kaum. Zum einen ist es keineswegs so, dass im Zuge des Corona-Krisenmanagements die Relevanz des Lebens systematisch jene des „Systems“ übertrumpft hätte. Die drei zentralen Steuerungsressourcen des modernen Interventionsstaates – fiskalische Mittel, administrative Rationalität, Massenloyalität – wurden allesamt und je auf ihre Weise im Sinne der politökonomischen Doppellogik eingesetzt, die den demokratischen Kapitalismus prägt (Offe 1973; Borchert / Lessenich 2016)³⁹. Jede demokratisch legitimierte und damit immer auch unter *politischem Legitimationsdruck* agierende Regierung verschrieb sich – geradezu zwangsläufig, und sei es auch nur rhetorisch – dem existenziellen Schutz ihrer Bürger*innen; und je überzeugender sie sich diesen gegenüber als Garantin gesellschaftlicher Sicherheitsinteressen darstellen konnte, desto größere krisenvermittelte Reputationsgewinne vermochte sie für sich zu verbuchen. Jede von der Funktionsfähigkeit ihrer Nationalökonomie abhängige und damit unter *politischem Akkumulationsbeförderungszwang* stehende Regierung sah sich aber zugleich und mit derselben Dringlichkeit gehalten, durch massive Konjunkturprogramme sowie Hilfsmaßnahmen für einzelne Unternehmen und ganze Branchen die Wirtschaftstätigkeit so effektiv wie möglich zu stabilisieren bzw. wieder anzukurbeln, sprich: als Garantin ökonomischer Profitabilitätsinteressen aufzutreten.

³⁹ Offe, Claus 1973: „Krisen des Krisenmanagement“: *Elemente einer politischen Krisentheorie*. In: Jänicke, Martin (Hg.): *Herrschaft und Krise. Beiträge zur politikwissenschaftlichen Krisenforschung*. Opladen: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 197–223; Borchert, Jens / Lessenich, Stephan 2016: *Claus Offe and the Critical Theory of the Capitalist State*. New York: Routledge.

Zum anderen materialisierte sich der mit Corona in die politische Welt gekommene „epidemiologisch begründete Imperativ“ (Deutscher Ethikrat 2020, 2) lebensschützender Intervention eben – wie hier gezeigt werden sollte – in Form einer Politik nicht für *das* Leben, sondern für *bestimmte* Leben, als eine Politik also *mit* dem Leben, in der die Frage der Anerkennung oder Nicht-Anerkennung der Verletzlichkeit von Sozialgruppen und Subjektpositionen Herrschaftscharakter annimmt: Der sozialpolitische Souverän entscheidet nicht nur material darüber, wer vulnerabel *gemacht wird*, sondern trifft auch die symbolische Entscheidung, wer als vulnerabel *gelten kann*. Auch wenn es, zumal im Sinne der häufig synonymen Verwendung beider Begriffe, tautologisch klingen mag: Vulnerabel *sind* in Zeiten von Corona – bzw. in Zeiten der Regierung der Pandemie in besonderer Weise – die Prekären, diejenigen also, die sich gegen die Verunsicherung und Gefährdung ihrer Existenz nicht zu immunisieren vermögen (Lorey 2011a, b)⁴⁰.

Auf diese Problemlage ließe sich, im Sinne der hier referierten sozialwissenschaftlichen Positionen, prinzipiell auf zweierlei Weise reagieren. Eine Politik mit der Vulnerabilität im Geiste Castels und des integrationstheoretischen Ansatzes würde „nach einer egalitären Berücksichtigung und Minimierung von Gefährdetheit sowie der Überführung von Ungleichverteilung von Gefährdungslagen in ein erträgliches Maß“ (Pistol 2016, 259) verlangen. Sie entspräche einer klassisch-sozialinterventionistischen – man könnte auch sagen: sozialdemokratischen – Anti-Prekarisierungs-Politik mit dem Ziel der Stabilisierung des Instabilen. Eine Politik mit der Vulnerabilität im Geiste Butlers und ihrer Konzeption des grundlegenden Prekäreseins von Leben und Körpern hingegen würde weniger auf *Sozialpolitik* im herkömmlichen Sinne denn auf eine *Wissenspolitik* der Vulnerabilität und damit auf die Selbstorganisation der Verwundbaren setzen. Demnach müsste es – letztlich auch als soziale Voraussetzung jeder sozialpolitischen Anti-Prekarisierungs-Programmatik – darum gehen, „die gängigen Anerkennungsschemata und -praktiken als kontingent auszuweisen [...] und dergestalt letztlich [...] ein *anderes* Gemeinwesen zu fordern [...], in dem die in die Sichtbarkeit Drängenden in ihrer Angewiesenheit auf Andere und Anderes, ihrem Gefährdet-

⁴⁰ Lorey, Isabell 2011a: *Figuren des Immunen. Elemente einer politischen Theorie*. Zürich: diaphanes; Lorey, Isabell 2011b: *Gouvernementale Prekarisierung*. In: transversal texts 01/2011. Online verfügbar unter https://transversal.at/transversal/0811/lorey/de#_ftn32, zuletzt geprüft am 11.08.2020.

sein und ihrer Schutzbedürftigkeit anerkannt sind“ (ebd., 263; Hervorh. im Orig.).

In der Lesart Butlers bedeutet der sozialpolitische Schutz gegen die Erfahrung der Prekarität, jenseits des unzweifelhaften Gewinns an Lebensqualität und Handlungsmacht für die auf diese Weise sozialpolitisch Bessergestellten, immer auch eine Immunisierung gegen die unhintergehbare, durch herkömmliche Sozialpolitik nicht aufzuhebende Realität der elementaren Angewiesenheit des Menschen auf Andere und Anderes. So gesehen steht die sozialpolitische Option immer in der Gefahr, über die reale Bedürftigkeit und Gefährdung der vergesellschafteten Individuen hinwegzutäuschen – und somit der „eigentlichen“ sozialen Problemkonstellation nicht gerecht zu werden, ja niemals gerecht werden zu können.

Was aus einer solchen Sichtweise folgt, wird unter Bedingungen demokratisch-kapitalistischer Gesellschaften für gewöhnlich reflexartig in das Reich des Utopischen verbannt – es sei abschließend dennoch (oder eher gerade deswegen) erwähnt. Letztlich nämlich ginge es um die soziale Sichtbarkeit jener Positionen und um die öffentliche Vernehmbarkeit jener Stimmen, die heute als vulnerabel gelten und – wie hier allenfalls angedeutet werden konnte – politisch vulnerabel gemacht werden. Eben diese Positionen und Stimmen sind bzw. wären es, die gesellschaftlich gesehen und gehört werden müssten, um sich selbst darüber aufzuklären, dass Vulnerabilität mehr ist und weiter reicht als deren herrschende Definition; dass die quasi-offiziell zu Vulnerablen Erklärten uns scheinbar Gesicherten den Spiegel unserer eigenen Verwundbarkeit vorhalten. Denn die sozioökonomisch Vulnerablen unserer Zeit sind (nicht zufällig) auch diejenigen, die epistemisch verletzlich sind, sprich: deren Wissen und Erfahrungen nicht gefragt sind (Fricker 2007; Schües 2020)⁴¹. In anderen Worten: Das, worauf mit Vulnerabilitätspolitiken aller Art geantwortet wird, entspricht keineswegs dem, was die Betroffenen sagen würden, wenn sie denn gefragt würden.

So, wie die zunehmende Prekarität von Beschäftigungsverhältnissen nicht mit dem Aufstieg eines handlungsfähigen *Prekariats* einhergegangen ist

⁴¹ Fricker, Miranda 2007: *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press; Schües, Christina 2020: *Epistemische Verletzlichkeit und gemachte Unwissenheit*. In: praefaktisch.de – Ein Philosophieblog, 31.03.2020. Online verfügbar unter www.praefaktisch.de/nichtwissen/epistemische-verletzlichkeit-und-gemachte-unwissenheit/, zuletzt geprüft am 11.80.2020.

(Standing 2011; vgl. aber Lorey 2012)⁴², so unwahrscheinlich ist es, dass sich das durch die Covid-19-Pandemie konstituierte *Vulnerabilität* zu einem wirkmächtigen politischen Akteur aufschwingen wird. Und dennoch: Die Corona-Krise kann zumindest die herrschende gesellschaftliche Immunisierungsstrategie gegen das soziale Faktum der Vulnerabilität aufbrechen und zur verallgemeinerten Anerkennung der sozialen Tatsache des Angewiesenseins beitragen. Dann würde diese Krise doch noch zu dem, was heute gerne, in nur schwer erträglicher Lebensberatungssemantik und alles andere als sozial transformativer Absicht, als „Chance“ bezeichnet wird: zu einer Gelegenheit, sich des spezifischen Charakters sozialer Verwundbarkeit zu vergewissern. Das aber hieße, sich darüber klar zu werden, dass Vulnerabilität *allgemein und konkret zugleich* ist – dass sie zwar einerseits alle betrifft, andererseits aber keineswegs alle gleichermaßen.

Literaturverzeichnis

- Ahmad, Ayesha et al. 2020: *What Does It Mean to be Made Vulnerable in the Era of COVID-19?*. In: *The Lancet*, Jg. 395 (10235), 1481–1482
- Anlauf, Thomas 2020: *Nach Tod von Flüchtling durch Covid-19: Strafanzeige gegen Regierung*. In: *Süddeutsche Zeitung*, 15.05.2020. Online verfügbar unter www.sueddeutsche.de/muenchen/coronavirus-muenchen-fluechtling-gestorben-anzeige-1.4909125, zuletzt geprüft am 04.04.2023
- Bader, Veit 1995: *Citizenship and Exclusion: Radical Democracy, Community, and Justice. Or, What Is Wrong with Communitarianism*. in: *Political Theory*, Jg. 23 (2), 211–246
- Bohle, Hans G. / Downing, Thomas E. / Watts, Michael J. 1994: *Climate Change and Social Vulnerability: Toward a Sociology and Geography of Food Insecurity*. In: *Global Environmental Change*, Jg. 4 (1), 37–48
- Borchert, Jens / Lessenich, Stephan 2016: *Claus Offe and the Critical Theory of the Capitalist State*. New York: Routledge

⁴² Standing, Guy 2011: *The Precariat. The New Dangerous Class*. London: Bloomsbury Academic; Lorey, Isabell 2012: *Die Regierung der Prekären*. Wien / Berlin: Turia + Kant.

- Butler, Judith 2006: *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*. London / New York: Verso
- Butler, Judith 2010: *Frames of War. When Is Life Grievable?*, London / New York: Verso
- Butler, Judith 2014: *Bodily Vulnerability, Coalitions, and Street Politics*. In: *Critical Studies*, Jg. 37 (1), 99–119
- Castel, Robert 2000: *Die Metamorphosen der sozialen Frage*. Eine Chronik der Lohnarbeit. Konstanz: UVK
- Castel, Robert 2005: *Die Stärkung des Sozialen. Leben im neuen Wohlfahrtsstaat*. Hamburg: Hamburger Edition
- Castel, Robert / Dörre, Klaus (Hg.) 2009: *Prekarität, Abstieg, Ausgrenzung. Die soziale Frage am Beginn des 21. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main / New York: Campus
- Denninger, Tina / Dyk, Silke van / Lessenich, Stephan / Richter, Anna S. 2014: *Leben im Ruhestand. Zur Neuverhandlung des Alters in der Aktivgesellschaft*. Bielefeld: transcript
- Deutscher Ethikrat 2020: *Solidarität und Verantwortung in der Corona-Krise. Ad-hoc-Empfehlung*. Berlin. Online verfügbar unter <https://www.ethikrat.org/fileadmin/Publikationen/Ad-hoc-Empfehlungen/deutsch/ad-hoc-empfehlung-corona-krise.pdf>, zuletzt geprüft am 28.2.2022
- Devereux, Stephen 2001: *Sen's Entitlement Approach: Critiques and Counter-critiques*. In: *Oxford Development Studies*, Jg 29 (3), 245–263
- Die Bundesregierung 2020a: *Pressekonferenz von Bundeskanzlerin Merkel, Bundesgesundheitsminister Spahn und RKI-Chef Wieler, Thema: Coronavirus*, 11.03.2020. Online verfügbar unter <https://www.bundesregierung.de/breg-de/aktuelles/pressekonferenz-von-bundeskanzlerin-merkel-bundesgesundheitsminister-spahn-und-rki-chef-wieler-1729940>, zuletzt geprüft am 04.04.2023
- Die Bundesregierung 2020b: *Fernsehansprache von Bundeskanzlerin Angela Merkel, Presse- und Informationsamt der Bundesregierung, Pressemitteilung 100*, 18.03.2020. Online verfügbar unter <https://www.bundesregierung.de/breg-de/aktuelles/fernsehansprache-von-bundeskanzlerin-angela-merkel-1732134>, zuletzt geprüft am 04.04.2023

- Dyk, Silke van / Lessenich, Stephan 2008: *Unsichere Zeiten. Die paradoxe „Wiederkehr“ der Unsicherheit*. In: Mittelweg 36. Zeitschrift des Hamburger Instituts für Sozialforschung, Jg. 17 (5), 13–45
- Dyk, Silke van / Lessenich, Stephan (Hg.) 2009: *Die jungen Alten. Analysen einer neuen Sozialfigur*. Frankfurt a. M. / New York: Campus
- Foucault, Michel 1999: *In Verteidigung der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Fricker, Miranda 2007: *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press
- Gibb, Rory et al. 2020: *Zoonotic Host Diversity Increases in Human-dominated Ecosystems*. In: Nature, 05.08.2020. Online verfügbar unter <https://doi.org/10.1038/s41586-020-2562-8>, zuletzt geprüft am 28.2.2022
- Graefe, Stefanie 2019: *Resilienz im Krisenkapitalismus. Wider das Lob der Anpassungsfähigkeit*. Bielefeld: transcript
- Hardenberg, Nina von 2020: *Deutschland schiebt wieder ab*. In: Süddeutsche Zeitung, 15.07.2020. Online verfügbar unter <https://www.sueddeutsche.de/politik/abschiebung-coronavirus-1.4967943>, zuletzt geprüft am 04.04.2023
- Heinlein, Stefan 2020: *Tourismusbranche in der Coronakrise. „Zeitnah einen sicheren Weg in die Urlaubsreise finden“*. In: Deutschlandfunk, 18.05.2020. Online verfügbar unter https://www.deutschlandfunk.de/tourismusbranche-in-der-coronakrise-zeitnah-einen-sicheren.694.de.html?dram:article_id=476865, zuletzt geprüft am 04.04.2023
- Hoffmann, Heiner 2020: *Von der Hoffnung zum Fiasko*. In: tagesschau.de, 05.05.2020. Online verfügbar unter <https://www.tagesschau.de/investigativ/report-mainz/fluechtlinge-griechenland-209.html>, zuletzt geprüft am 04.04.2023
- Hu, Winnie / Schweber, Nate 2020: *When Rich New Yorkers Flew, These Workers Kept the City Running*. In: The New York Times, 16.06.2020. Online verfügbar unter <https://www.nytimes.com/2020/06/16/nyregion/mount-hope-bronx-coronavirus-essential-workers.html>, zuletzt geprüft am 04.04.2023
- Hürtgen, Stephan 2020: *Das Virus kommt nicht von außen*. In: Jacobin, 08.08.2020. Online verfügbar unter <https://jacobin.de/artikel/corona-kapitalismus-agrarindustrie/>, zuletzt geprüft am 04.04.2023

- Klingst, Martin 2020: *Meister der unpräzisen Provokation*. In: Zeit Online, 04.05.2020. Online verfügbar unter <https://www.zeit.de/politik/deutschland/2020-05/wolfgang-schaeuble-freiheitseinschraenkungen-menschenwuerde-grundrechte-coronavirus>, zuletzt geprüft am 04.04.2023
- The Lancet 2020: *Editorial: Redefining Vulnerability in the Era of COVID-19*. In: The Lancet Jg 395 (10230), 1089. Online verfügbar unter [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(20\)30757-1](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(20)30757-1), zuletzt geprüft am 28.2.2022
- Lessenich, Stephan 2014: *Einfach nicht totzukriegen. Das Alter in der „alternden Gesellschaft“*. In: Merkur, Jg. 68 (780), 453–460
- Lorey, Isabell 2011a: *Figuren des Immunen. Elemente einer politischen Theorie*. Zürich: diaphanes
- Lorey, Isabell 2011b: *Gouvernementale Prekarisierung*. In: transversal texts 01/2011. Online verfügbar unter https://transversal.at/transversal/0811/lorey/de#_ftn32, zuletzt geprüft am 04.04.2023
- Lorey, Isabell 2012: *Die Regierung der Prekären*. Wien / Berlin: Turia + Kant
- Moore, Jason W. 2015: *Capitalism in the Web of Life. Ecology and the Accumulation of Capital*. London / New York: Verso
- Offe, Claus 1973: „Krisen des Krisenmanagement“: *Elemente einer politischen Krisentheorie*. In: Jänicke, Martin (Hg.): *Herrschaft und Krise. Beiträge zur politikwissenschaftlichen Krisenforschung*. Opladen: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 197–223
- Pistol, Florian 2016: *Vulnerabilität. Erläuterungen zu einem Schlüsselbegriff im Denken Judith Butlers*. In: Zeitschrift für Praktische Philosophie, Jg. 3 (1), 233–272
- Pitzke, Marc / Sandberg, Britta / Schaap, Fritz / Schindler, Jörg 2020: *Das Armutszeugnis*. In: Der Spiegel Nr. 23/2020, 86–91
- Promberger, Marcus 2017: *Resilience among Vulnerable Households in Europe: Questions, Concept, Findings and Implications*. In: Institut für Arbeitsmarkt- und Berufsforschung. IAB-Discussion Paper 12/2017, Nürnberg. Online verfügbar unter <https://doku.iab.de/discussionpapers/2017/dp1217.pdf>, zuletzt geprüft am 28.2.2022

- Sarasin, Philipp 2020: *Mit Foucault die Pandemie verstehen?* In: Geschichte der Gegenwart, 25.03.2020. Online verfügbar unter <https://geschichtedergewenart.ch/mit-foucault-die-pandemie-verstehen/>, zuletzt geprüft am 04.04.2023
- Schües, Christina 2020: *Epistemische Verletzlichkeit und gemachte Unwissenheit.* In: praefaktisch.de – Ein Philosophieblog, 31.03.2020. Online verfügbar unter <https://www.praefaktisch.de/nichtwissen/epistemische-verletzlichkeit-und-gemachte-unwissenheit/>, zuletzt geprüft am 04.04.2023
- Standing, Guy 2011: *The Precariat. The New Dangerous Class.* London: Bloomsbury Academic
- Stavis-Gridneff, Matina / Apuzzo, Matt / Pronczuk, Monika 2020: *When Covid-19 Hit, Many Elderly Were Left to Die.* In: The New York Times, 08.08.2020. Online verfügbar unter <https://www.nytimes.com/2020/08/08/world/europe/coronavirus-nursing-homes-elderly.html>, zuletzt geprüft am 04.04.2023
- Stötzel, Regina et al. 2020: *Prekär, migrantisch, Corona.* In: Neues Deutschland, 11.07.2020. Online verfügbar unter <https://www.neues-deutschland.de/artikel/1139006.corona-und-soziale-folgen-prekaer-migrantisch-corona.html>, zuletzt geprüft am 04.04.2023
- Temsch, Jochen 2020: *Ein großes Stück Freiheit.* In: Süddeutsche Zeitung, 03.06.2020. Online verfügbar unter <https://www.sueddeutsche.de/reise/reisen-corona-grenzen-1.4925526>, zuletzt geprüft am 04.04.2023
- Thumfart, Johannes 2020: *Was unterscheidet Corona-Opfer von Verkehrstoten?* In: Der Spiegel, 23.05.2020. Online verfügbar unter <https://www.spiegel.de/politik/deutschland/corona-was-unterscheidet-covid-19-opfer-von-verkehrstoten-a-8ba43594-9001-40a8-bbdb-95923570b32c>, zuletzt geprüft am 04.04.2023
- Welt.de 2020: *Laschet spricht von „Rumänen und Bulgaren“, die das Virus mitgebracht hätten.* In: welt.de, 17.6.2020. Online verfügbar unter <https://www.welt.de/politik/deutschland/article209780723/Corona-bei-Toennies-Laschet-spricht-von-ingereisten-Rumaenen-und-Bulgaren.html>, zuletzt geprüft am 04.04.2023
- Xypolytas, Nikolaos 2018: *The Refugee Crisis as a Preparation Stage of Future Exclusion: The Effects of the Country of Origin Turmoil and Refugee Management on Work Orientations.* In: International Journal of Sociology and Social Policy Jg. 38 (7–8), 637–650

Emergente Vulnerabilität von Geflüchteten im Aufnahmeland: Homo Saber

Sabine Bauer-Amin

Als ich Saber¹ 2017 das erste Mal traf, wussten wir wohl beide nicht, wie viel er mir in den kommenden Monaten und Jahren über die Vulneranz der europäischen Fluchtregime beibringen würde. Saber war zum Zeitpunkt des Interviews 34 Jahre alt und verwitwet. Zu diesem ersten Interview im September kam er eine Stunde zu früh. Allein der Weg vom Aufzug zum Büro schien ihm sichtbar schwer zu fallen, da er, wie er später erzählte, durch eine misslungene und in Österreich nicht weiter behandelte Rücken-OP kaum laufen konnte. Er kam, weil er meinen Aufruf, die Erfahrungen und Erwartungen Geflüchteter zu sammeln, unterstützen wollte. Als er in mein Büro kam, sah er sich zunächst nervös um. Er bestand darauf, dass ich während unseres Gesprächs Fenster und Türen geschlossen hielt und sowohl meinen PC als auch mein Mobiltelefon ausschaltete. Er lehnte Getränke ab und bat mich darum, auch bei Tageslicht das Deckenlicht anzulassen. Erst später verstand ich, warum wir all diese Vorsichtsmaßnahmen treffen mussten. Eigentlich hatte es einen Interviewleitfaden gegeben, aber schnell merken wir beide, dass dieser nicht für uns funktionierte. Saber, immer noch nervös, konnte sich an keinen Leitfaden halten. Er begann zu erzählen, Fragen zu stellen, sich wieder anders zu erinnern, zu weinen und zu rufen. Aus dem eigentlich einstündigen Interview mit Saber wurden viereinhalb Stunden, gefolgt von weiteren zahlreichen Telefonaten und Nachrichten. Heute lebt Saber in einer psychiatrischen Einrichtung, in welcher er versucht, seine Erlebnisse, seine Ängste und die vielen Stimmen in seinem Kopf besser zu verstehen.

Sabers Situation lässt ihn vulnerabel wirken, verletzbar und aus einer Verletzung heraus reagierend. Wie ihm geht es vielen Menschen, die Fluchter-

¹ Name geändert; „Saber“, auch „Sabr“ geschrieben, bedeutet „der Geduldige“. Interviews und Gespräche fanden ohne Übersetzer:in auf Arabisch statt.

fahrungen gemacht haben. Nicht zuletzt deswegen werden sie zumeist zu den vulnerablen Gruppen einer Gesellschaft gezählt. Gerade während der Coronakrise gab es immer wieder neue Definitionen von besonders schutzbedürftigen Menschen. Dazu zählten Menschen in ökonomisch prekären Situationen, beengten Wohnverhältnissen, Personen, die es sich nicht leisten konnten, sich selbst zu isolieren, oder die unter körperlichen oder psychischen Krankheiten (auch in Folge von Krieg, Vertreibung und Flucht litten) oder ohne ein soziales Netzwerk der Unterstützung lebten. Da viele dieser Punkte insbesondere auf Geflüchtete zutreffen, wurden sie von der WHO als besonders vulnerable Gruppe identifiziert (World Health Organisation (WHO) 2020)².

Dies scheint auf den ersten Blick ein wichtiger Schritt in eine Richtung zu sein, in welcher besonders schutzbedürftige Gruppen zum einen identifiziert und zum anderen durch staatliche Maßnahmen besser geschützt werden können. Dennoch schwingt hier eine Komponente mit, welche einen inhärenten Widerspruch beinhaltet. Im Bereich Flucht muss zwischen verschiedenen Formen der Vulnerabilität unterschieden werden. Während es Faktoren gibt, die sich aus der persönlichen Situation der Betroffenen ergeben, wie beispielsweise das Alter, gesundheitliche Verfassung etc., gibt es andere Faktoren, welche Vulnerabilität verstärken und begünstigen oder die erst durch die Systeme im Ankunftsland geschaffen werden. Basierend auf der Forschung mit Geflüchteten aus Syrien in Österreich möchte ich im Folgenden auf diese unterschiedlichen Komponenten und ihr komplexes Ineinandewirken eingehen. Diese Komponenten sind mit sozialen Konnotationen und Bewertungen behaftet und machen die inhärente Machtasymmetrie deutlich. Da eine abstrakte Auseinandersetzung mit den Mechanismen von Vulnerabilität dem Unrecht, dem Schmerz und der Gefahr, die diese anrichten können, nicht gerecht werden, müssen sie zunächst ein menschliches Gesicht bekommen. Aus diesem Grund wird uns Saber durch dieses Kapitel begleiten. Seine Geschichte, die er im Laufe der Forschung mit mir geteilt hat, soll ein Zeugnis der Vulneranz der Mechanismen nach der Flucht sein und lässt zugleich eine sensible Auseinandersetzung zu.

² World Health Organisation (WHO), 2020: *Refugees in Europe in time of pandemic: vulnerable populations helping host societies*, 20.06.2020. Online verfügbar unter: <http://www.who.int/news-room/feature-stories/detail/refugees-in-europe-in-time-of-pandemic-vulnerable-populations-helping-host-societies>, zuletzt geprüft am 22.9.2022.

Dabei muss klar sein, dass sich dieses Kapitel mit der Situation von Personen befasst, die zumeist einen Aufenthaltstitel erhalten haben, so wie Saber selbst. Es geht nicht um Personen, die noch auf der Flucht sind, in Bihac oder auf Lesbos, und auch nicht um *sans papiers*, illegal gemachte Personen oder um subsidiär Schutzberechtigte. Diese Limitation möchte ich vorausschicken.

1. Vulnerabilität in der Fluchtforschung

In der Fluchtforschung begegnet uns der Begriff „Vulnerabilität“ in vielen Facetten. Seine Anwendung und dadurch die Klassifikation von Flüchtenden als „vulnerabel“ ist im Fluchtbereich von besonderer Bedeutung, da die Zuordnung zu einer besonderen Schutzbedürftigkeit darüber entscheidet, ob und für welches Camp man sich qualifiziert, ob man Teil eines Resettlement Programms wird, ob man einen Aufenthaltstitel erhält oder abgeschoben werden kann. Die Klassifikation „vulnerabel“ entscheidet somit letztlich möglicherweise über Leben und Tod. Daher ist es wenig verwunderlich, dass Howden und Kodalak in der Darstellung der eigenen Vulnerabilität eine Überlebensstrategie Flüchtender sehen und die Situation in Camps wie Moria, Lesbos, als „vulnerability contest“ (Howden / Kodalak 2018)³ beschreiben. Denn:

„the only way to escape Moria while your claim is being processed is to be recognized as a ‚vulnerable‘ case. Vulnerables get permission to move to the mainland or to more humane accommodation elsewhere on the island. The term is elastic and can apply to lone children and women, families or severely physically or mentally ill people. In all cases the onus is on the asylum seeker ultimately to persuade the asylum service, Greek doctors or the United Nations Refugee Agency that they are especially vulnerable.“ (ebd.)

Obwohl die Kategorie der „vulnerablen Gruppen“ in Howdens und Kodalaks Beispiel eher dehnbar erscheint, beruht sie in der wissenschaftlichen Debatte auf langanhaltenden Diskussionen, die komplexe *Vulnerability Screening Tools* für den humanitären Kontext geprägt haben. Der Begriff

³ Howden, Daniel / Kodalak, Metin 2018: *The Vulnerability Contest*, 17.20.2018. Online verfügbar unter <https://deeply.thenewhumanitarian.org/refugees/articles/2018/10/17/the-vulnerability-contest>, zuletzt geprüft am 22.09.2022.

steht nach Lorenz für „die Anfälligkeit von Bezugseinheiten oder Strukturen, welcher Art auch immer, Schäden durch äußere Einwirkung zu nehmen.“ (Lorenz 2018, 62)⁴ Vulnerabel zu sein bedeutet, einem größeren Risiko ausgesetzt zu sein, physisch oder emotional verletzt zu werden. Während Vulnerabilität sich auf viele Bereiche beziehen kann, wie etwa infrastrukturelle, physische oder technische, befasst sich Lorenz vor allem mit sozialer Vulnerabilität, wenn er von Geflüchteten spricht. Dabei meint er mit letzterer die „spezifische Anfälligkeit von Menschen, v. a. bezogen auf Konflikte, Katastrophen und Zwangsmigration, aber auch andere (kollektive) Stresssituationen.“ (ebd., 63) Im weiteren Sinne bedeutet Vulnerabilität im Fluchtcontext also sowohl ein erhöhtes Risiko für Verlusterfahrungen unterschiedlicher Art in einer Krisensituation als auch eine verminderte Fähigkeit, adäquat darauf zu reagieren zu können (vgl. Vaughan / Tinker 2009)⁵.

„All refugees are vulnerable“, erklärt ein Akteur in Michel Agiers Ethnographie (vgl. Agier 2011)⁶, um auf die vermeintlich unfaire Priorisierung nach Vulnerabilitätskategorien im Flüchtlingscamp aufmerksam zu machen. In umgekehrter Weise zu den Einteilungen und der Priorisierung in der humanitären Arbeit, existiert ein gesellschaftliches Gegennarrativ, welches Geflüchtete homogen als vulnerable Gruppe versteht. Basierend auf dem Verständnis, dass Geflüchtete sich durch die Erfahrung von Gewalt, Krieg und Flucht in einer Krisensituation befinden und vice versa, dass Krisen Flucht erst hervorrufen und auch der Zusammenbruch der üblichen Ressourcen und Unterstützungsmechanismen nicht nur ein Resultat von Flucht, sondern auch deren Grund ist, werden Geflüchtete oft grundsätzlich als eine vulnerable Gruppe gesehen. Die Gleichsetzung von Geflüchteten als eine Gruppe besonders bedürftiger Personen hat sich laut Chimni⁷ und Pupavac⁸

⁴ Lorenz, Daniel 2018: „All refugees are vulnerable.“ Vulnerabilität, Konflikte und Katastrophen im Spiegel Postkolonialer Theorie. In: Zeitschrift für Friedens- und Konfliktforschung, Sonderband 2, 60–98.

⁵ Vgl. Vaughan, Elaine / Tinker, Timothy 2009: *Effective Health Risk Communication About Pandemic Influenza for Vulnerable Populations*. In: American Journal of Public Health (AJPH), (99), 324–332.

⁶ Agier, Michel 2011: *Managing the Undesirables: Refugee Camps and Humanitarian Government*. Cambridge: Polity Press.

⁷ Chimni, Bhubinder S. 1998: *The Geopolitics of Refugee Studies, A View from the South*. In: Journal of Refugee Studies, Jg. 11 (4), 350–374.

⁸ Pupavac, Vanessa, 2008: *Refugee Advocacy, Traumatic Representations and Political Disenchantment*. In: Government and Opposition, Jg. 43 (2), 270–292.

jedoch erst nach dem Ende des Kalten Krieges herausgebildet und erhielt vor allem in den 80er und 90er Jahren bildreiche Unterfütterung durch große humanitäre Hilfsorganisationen.

Noch während des Kalten Krieges herrschte ein politisch-rechtsstaatlicher Zugang zum Verständnis von Schutzsuchenden. Die damalige Diskussion, die sich in der Genfer Flüchtlingskonvention von 1951 niederschlug, nahm hauptsächlich politische Dissident*innen der Sowjetunion und deren Schutzbedarfe im Westen in den Blick. Die Genfer Flüchtlingskonvention definiert den Flüchtlingsstatus folgendermaßen als Personen, die

„aus der begründeten Furcht vor Verfolgung wegen ihrer Rasse, Religion, Nationalität, Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe oder wegen ihrer politischen Überzeugung sich außerhalb des Landes befindet, dessen Staatsangehörigkeit sie besitzt, und den Schutz dieses Landes nicht in Anspruch nehmen.“⁹

Die Definition gegen den Kontext der 1950er Jahre gelesen enthält eine moralische Verpflichtung des Westens gegenüber denjenigen Dissident*innen, die sich vom Kommunismus abwandten. Mit Ende des Kalten Krieges konnten nun Dissident*innen nicht mehr als Argument die wie-auch-immer imaginierte moralische Überlegenheit des Kapitalismus gegenüber dem real existierenden Sozialismus dienen (vgl. Mokre 2020, 18; Bauer-Amin 2017)¹⁰.

Ansprüche von Geflüchteten werden nun in erster Linie humanitär begründet und nicht mehr politisch. Vor allem in den 1980ern gab es eine enorme Verschiebung in der Repräsentation von Geflüchteten von bewusst entscheidenden politischen Akteur*innen zu meist enorm verarmten und durch Krieg und Konflikte gebeutelten Leidenden (vgl. Bauer-Amin 2017, 130). Der öffentliche Diskurs über Flüchtende verschob sich hin zur Darstellung hauptsächlich als exemplarische leidende Opfer (vgl. Malkki 1996, 385)¹¹ und vermischte sich mit Darstellungen und Tropen aus der Entwick-

⁹ Abkommen über die Rechtsstellung der Flüchtlinge (Genfer Flüchtlingskonvention), 1951, Art. 1 A 2.

¹⁰ Mokre, Monika 2020: „*Young strong men should be fighting*“ – Zur Vulnerabilität geflüchteter junger Männer. In: Kohlbacher, Josef / Six-Hohenbalken, Maria (Hg.): Vulnerabilität in Fluchtkontexten. Wien: Austrian Academy of Sciences Press, 17–31; Bauer-Amin, Sabine 2017: *Resisting the current Refugee Discourse: Between victimisation and reclaiming agency*. In: Schiochet, Leonardo / Kohlbacher, Josef (Hg.): From Destination to Integration – Afghan, Syrian and Iraqi refugees in Vienna. Wien: Austrian Academy of Sciences Press, 127–143.

¹¹ Malkki, Liisa, 1996: *Speechless Emissaries: Refugees, Humanitarianism, and Dehistoricization*. In: Cultural Anthropology, Jg. 11 (3), 377–404.

lungshilfe. Indem Flüchtende homogen als hoffnungslos arm und auf das Eingreifen anderer Menschen – zumeist aus dem globalen Norden – angewiesen reduziert wurden, waren „Rettungs“-Narrative eine Möglichkeit für Aktivist*innen, Hilfsorganisationen und natürlich für Betroffene selbst, öffentliche Unterstützung zu mobilisieren, die wiederum den sogenannten „white savior complex“ weiter befeuerten.¹² Der Diskurs ermöglichte es über-lokalen Organisationen und NGOs, Gelder zu mobilisieren, die oft benötigt wurden, damit NGOs weiterhin aktiv bleiben konnten. Darüber hinaus konnten auch politische Entscheidungsträger*innen Interventionen und Programme rechtfertigen, die auf Basis von humanitärer Hilfe beschlossen wurden (vgl. Johnson 2011, 1016)¹³. Natürlich konnten über diese Strategie auch zahlreiche Entwicklunghilfeprojekte finanziert, Schulen und Krankenhäuser errichtet und humanitäre Visionen auf nationaler und lokaler Ebene umgesetzt werden.

In den letzten Jahrzehnten wurden solche Bilder zu indexikalischen Repräsentationen von Flüchtenden. Nach Bleiker werden Bedeutungen erst durch solche Repräsentationen in die öffentliche Debatte eingeführt (vgl. Bleiker 2001, 515)¹⁴. Repräsentationen visualisieren und legitimieren bestimmte Bedeutungen im breiteren gesellschaftlichen Kontext. Sie basieren jedoch auf Machtakten, wie Johnson warnt, denn: „They tell us how to interpret our world, and shape our imaginations.“ (Johnson 2011, 1017)

Die auf den ersten Blick selbstverständliche Aussage, dass alle Geflüchteten vulnerabel sind, kann aus postkolonialer Sicht weiter dekonstruiert werden. Die Zuschreibung von Vulnerabilität stellt eine Form epistemischer Gewalt dar, die Geflüchtete macht- und sprachlos macht, indem sie Subjektivität und Handlungsmöglichkeiten abspricht. Durch die hauptsächliche Darstellung von Frauen und Kindern, zumeist spärlich bekleidet und in körperlich wie auch seelisch (soweit graphisch darstellbar) unerträglichen Situ-

¹² Unter *White Savior Complex* wird der Drang von Menschen des globalen Nordens verstanden, Personen aus dem globalen Süden „zu retten“, indem sie diese auf oft reduzierende, bevormundende und / oder bloßstellende Art und Weise entmündigen. Vgl. Everill, Bronwen 2020: *Humanitarianism in Africa*. In: Oxford Research Encyclopedia of African History. Online verfügbar unter <https://oxfordre.com/africanhistory/view/10.1093/acrefore/9780190277734.001.0001/acrefore-9780190277734-e-738>, zuletzt geprüft am 22.9.2022.

¹³ Johnson, Heather 2011: Click to Donate: visual images, constructing victims and imagining the female refugee. In: *Third World Quarterly*, Jg. 32 (6), 1015-1037.

¹⁴ Bleiker, Roland 2001: *The aesthetic turn in international political theory*. In: *Millennium*, Jg. 30 (3), 509-533.

ationen, geprägt von Hoffnungslosigkeit und Armut, entstehen gewisse gesellschaftliche Haltungen und Erwartungen an die Vulnerabilität von Geflüchteten.¹⁵ Geflüchtete, die beispielsweise auf den von humanitären Organisationen in den 1980er Jahren angebotenen Materialien abgebildet waren, sind „verzweifelt arm“ und können vermeintlich nicht ohne die Hilfe anderer überleben (Johnson 2011, 1030). Dies ist eine Konstruktion von Geflüchteten in direkter Verbindung mit anderen Eigenschaften, die sich aus der Genfer Konvention eigentlich nicht ableiten lassen: Nämlich die Knüpfung des internationalen Schutzes insbesondere an ein hohes Maß an Vulnerabilität. Damit einher geht nun die Rettungstrope, dass das Anerkennen von „Schutzwürdigkeit“ einen Integrationswillen und Dankbarkeit dem aufnehmenden Staat gegenüber wie selbstverständlich bedingt. In den Hintergrund gerät dabei die *Verpflichtung* der internationalen Staatengemeinschaft (und nicht etwa nur der gute Willen), die politischen und sozialen Rechte Schutzsuchender zu wahren.

Im Mainstream-Diskurs ist so aus dem einseitigen Recht von Geflüchteten auf Schutz und Lebensmöglichkeiten ein Austauschverhältnis konstruiert worden. In diesem führt das „Nichtwohlverhalten“ der Geflüchteten und das „Nichtentsprechen“ der erwarteten Vulnerabilität und damit Abhängigkeit und Dankbarkeit zum Verlust von Rechten. Hier wird offensichtlich impliziert, dass Geflüchtete, die nicht (mehr) zur Wirtschaft beitragen können oder die aufgrund von Kriegs- und Foltererfahrungen Schwierigkeiten im Aufbau neuer Beziehungen oder einen höheren Anspruch an die eigene Selbstbestimmung haben, weniger schutzwürdig wären (vgl. Mokre 2020, 19).

Dadurch ist ein Genre sozialen Wissens über Geflüchtete entstanden, welchem folgend sich diverse Diskurse ableiten lassen (s. Friese 2017)¹⁶. Die eigentlichen völkerrechtlich garantierten Rechte von Geflüchteten sind zunehmend in den Hintergrund getreten, im Vordergrund steht das humanitäre „Leiden“ der Betroffenen, aber nicht die Gefahr politischer Verfolgung, wie auch Monika Mokre kritisch anmerkt (vgl. Mokre 2020, 19f).

¹⁵ Siehe z. B. UNHCR 1991: *Images of Exile 1951-91*. Online verfügbar unter <https://digitallibrary.un.org/record/231887?ln=en>; zuletzt geprüft am 24.08.2022.

¹⁶ Friese, Heidrun 2017: *Flüchtlinge: Opfer – Bedrohung – Helden: Zur politischen Imagination des Fremden*. Bielefeld: Transcript.

Das Ergebnis ist eine Art Biopolitik, bei der der „leidende Körper“ der Geflüchteten die Begründung für Schutz und Unterstützung darstellt. Die Verkörperung von Leiden wird Bedingung dafür, als „authentischer“ Geflüchteter / „authentische“ Geflüchtete zu gelten (vgl. Fassin 2001)¹⁷. Diese Darstellung geht Hand in Hand mit der Darstellung Geflüchteter als hilflose und stumme Masse. Damit werden Geflüchtete der Möglichkeit des selbstbestimmten Agierens beraubt und somit auch der Fähigkeit, adäquat auf Krisen zu reagieren. Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass durch die Absprache von Handlungsmacht Vulnerabilität weiter verstärkt wird.

2. Vulnerabilitäten in Fluchtkontexten

Vulnerabilität beinhaltet stets zwei Komponenten: eine inhärenten und eine situative. Die inhärente Komponente bezieht sich auf Aspekte, die der menschlichen Natur inhärent sind: also die soziale oder affektive Abhängigkeit von anderen Menschen, grundlegende, auf die biologische Natur zurückgehende Lebensbedürfnisse wie jene nach Nahrungsversorgung, physischer bzw. psychischer Integrität, Erholung etc. Die situative Komponente ist andererseits kontextspezifisch und wird durch soziale, politische, ökonomische oder umweltbezogene Determinanten beeinflusst.

Diese beiden Komponenten kommen in vielerlei Hinsicht zusammen. Saber hatte das erste Jahr in Österreich im Keller eines Bekannten seines Onkels gelebt, wo er auch offiziell registriert war. Jedoch war der Raum im Winter nicht beheizbar, weshalb Saber sich bald nach einer anderen Bleibe in Österreich umsehen musste. Zunächst konnte er ohne Melderegistrierung bei einem Bekannten ein Zimmer mit Matratze in einem Wiener Gemeindebau anmieten, für welche er monatlich 700 Euro bezahlte. Da das Zimmer ansonsten leer war, verbrachte Saber viel Zeit in den Straßen Wiens. „Täglich ging ich spazieren. Ich hatte kein Geld, keinen Deutschunterricht, keine Erfahrung, keinen Kontakt mit meiner Familie, nichts. Ich war ein Mensch wie ein Hund. Wie ein Hund! Ich habe nur gegessen, geschlafen, gegessen, geschlafen. Eigentlich ist es immer noch so. Aber zumindest habe ich jetzt Deutschunterricht.“ Als der eigentliche Mieter der Wohnung jedoch be-

¹⁷ Fassin, Didier 2001: The Biopolitics of Otherness: Undocumented Foreigners and Racial Discrimination in French Public Debate. In: *Anthropology Today*, Jg. 17 (1), 3–7.

merkte, dass Saber aus einer wohlhabenden Familie kam, wurde die Miete plötzlich weiter erhöht. „Zuerst wollte er 700, dann 800 und dann 900 Euro. Dann habe ich ihm gesagt, ‚Entschuldigung, ciao‘. Dann habe ich eine andere Wohnung gefunden. Der Vermieter hat gesagt, ich könne mir zwei bis drei Personen aussuchen, mit denen ich zusammenwohnen will. Die Wohnung hatte zwei Zimmer und eine Küche. Also waren es drei Zimmer. Die Miete war 700 Euro. Ich habe einen Vertrag unterschrieben. Aber leider war der Vermieter ein Betrüger.“ Auf die Nachfrage, was er denn damit meinte, antwortete Saber: „Ich war nur der Untermieter, er war der eigentliche Mieter. Er war wirklich ein [Kraftausdruck]. [...] Er hat aber niemals die Miete gezahlt. Er hat nur Geld von mir und den anderen genommen. Er hat es genommen, in die eigene Tasche gesteckt und nichts gezahlt. Das hat acht Monate gedauert. Ich hab die Wohnung in der Zeit für 2.500 Euro renoviert. Es war eine alte Wohnung. Niemand hätte dort wohnen können. Wäre ich ein Österreicher, hätte ich die Wohnung verriegeln lassen. Aber ich hab alles selber gemacht, privat mit Freunden. Wir haben alles gestrichen. Alles privat. Eine Firma hätte dafür bestimmt 10.000 Euro verlangt. Ich hab also 2.500 bis 3.000 Euro investiert. [...] Irgendwann habe ich im Internet recherchiert und herausgefunden, dass unsere Wohnung gar nicht hätte vermietet werden dürfen. Es war der Lagerraum für das Geschäft darunter. Dann wurde das Geschäft geschlossen, weil er auch dafür keine Miete gezahlt hat. Dann habe ich die Eigentümer kontaktiert. Ich hab ihnen alles erklärt und gesagt, dass ich monatlich meine Miete bezahle. Dann sagten sie: ‚Oh! Du wohnst da? Aber das geht nicht.‘ Und sie erzählten von den Problemen mit dem Mann. Er ist ein Betrüger, und es gab schon eine Räumungsklage. Aber er hatte schon seine Adresse geändert. [...] Aber zum Gericht kann man nur immer dienstags gehen. An keinem anderen Tag. Dienstags von 10 bis 12 Uhr. Also habe ich bis Dienstag gewartet und bin hin. Aber, was für eine Überraschung! Der Richter hatte ja schon die Räumung angeordnet. Und dann kam er nochmal zu mir und wollte wieder meine Miete. Ich habe gesagt, dass ich nicht zahle, aber er hat mich bedroht.“ Daraufhin verlor Saber erneut sein zuhause. Er berichtete weiter: „Da habe ich gedacht: jetzt werde ich verrückt!“ Durch Sabers Not, eine Wohnung zu finden, die mangelnden Unterstützungssysteme und kaum Erfahrungen am Wohnungsmarkt, gelang es Betrügern mehrmals, seine Not auszunutzen. Sowohl die mangelnden Ressourcen als auch die inhärente und situative Vulnerabilität prägten Sabers erste Jahre in Österreich nachhaltig.

Im Kontext von Flucht und erzwungener Migration treten des Weiteren spezifische Vulnerabilitätserfahrungen hinzu, wie etwa Gewalt und Folter, verschiedene Formen der Unterdrückung oder der Verlust gewohnter sozialer Rollen und Selbstwahrnehmungen. Diese wiederum können die Resilienz, also die Möglichkeit, adäquat zu reagieren, weiter hemmen.

Fluchtspezifische Vulnerabilität äußert sich in verschiedenen Phasen der Flucht und ihren jeweiligen Implikationen unterschiedlich. So ist Vulnerabilität während der Flucht, während des Asylverfahrens bzw. nach Ablehnung eines Asylantrages, nach Zuerkennung eines Asylstatus oder nach einer Deportation zu unterscheiden (vgl. Rasuly-Paleczek 2020, 46)¹⁸.

Die Bedeutung des Vulnerabilitätsparadigmas für internationale Regelwerke stieg in den vergangenen Jahren kontinuierlich an, wie Rasuly-Paleczek eindrucksvoll aufzeigt (vgl. Rasuly-Paleczek 2020, 46f.). Beispielsweise kommt der Terminus „vulnerability“ fünfzehnmal in der sogenannten „New York Declaration for Refugees and Migrants“ der UN Generalversammlung vom 19. September 2016 vor (vgl. Atak u. a. 2018, 1)¹⁹. Seit einigen Jahren gibt es Bemühungen, ein neues Regelwerk zum besseren Schutz von Geflüchteten und Migrierten zu entwickeln und weiter zu standardisieren. Beispiele für diese Bestrebungen sind neben der New York Declaration²⁰ auch das bereits erwähnte UNHCR Vulnerability Screening Tool,²¹ der IOM Internatio-

¹⁸ Rasuly-Paleczek, Gabriele 2020: *Die vielen Facetten der Vulnerabilität im Kontext von Flucht und Asyl* In: Kohlbacher, Josef und Six-Hohenbalken, Maria (Hg.): *Vulnerabilität in Fluchtkontexten*. Wien: Austrian Academy of Sciences Press, 33–65.

¹⁹ Atak, Idil / Nakache, Delphine / Guild, Elspeth / Crépeau, François 2018. *“Migrants in Vulnerable Situations” and the Global Compact for Safe Orderly and Regular Migration*. In: Queen Mary School of Law Legal Studies Research Paper 273, 1.

²⁰ UN-Generalversammlung 2016: *New Yorker Erklärung für Flüchtlinge und Migranten*. In: Resolution der Generalversammlung, verabschiedet am 19. September 2016. 71/1, 3. Oktober 2016, Einundsiebzigste Tagung, Tagesordnungspunkte 13 und 117. Online verfügbar unter www.un.org/depts/german/gv-71/band1/ar71001.pdf, zuletzt geprüft am 22.9.2022; Eine ähnliche Aufzählung lässt sich auch in Rasuly-Paleczek 2020, 37 finden.

²¹ UNHCR 2016: *UNHCR-IDC Vulnerability Screening Tool - Identifying and addressing vulnerability: a tool for asylum and migration systems*. Online verfügbar unter www.unhcr.org/protection/detention/57fe30b14/unhcr-ids-vulnerability-screening-tool-identifying-addressing-vulnerability.html; zuletzt geprüft am 22.9.2022.

nal Dialogue on Migration,²² der UN Global Compact on Refugees,²³ oder die CEAS Regulations and Directives on the Common European Asylum System.²⁴

In diesem Trend zur Reglementierung und Standardisierung von Vulnerabilitätskategorien lassen sich auch die EU-Aufnahmerichtlinien von 2013 verstehen. Art. 21 der EU-Aufnahmerichtlinie (Richtlinie 2013/33/EU) legt fest, welche Menschen zu den besonders schutzbedürftigen Personen zählen. Dies sind insbesondere (unbegleitete) Minderjährige, Menschen mit Behinderung, Menschen mit schweren körperlichen oder psychischen Erkrankungen, Schwangere, Alleinerziehende, Opfer von Menschenhandel, Folter oder psychischer, physischer und sexueller Gewalt sowie ältere Menschen ab 60 und LGBTIQ-Geflüchtete. Die EU-Aufnahmerichtlinie sieht vor, dass Mitgliedstaaten besonders schutzbedürftige Geflüchtete identifizieren und ihnen angemessene Unterstützung und Versorgung zukommen lassen. Ziel ist es, die Gesundheit der Personen wiederherzustellen bzw. aufrechtzuerhalten sowie die vielfältigen Benachteiligungen der genannten Personengruppen auszugleichen. Dabei schaffen diese Reglementierungen jedoch oft mehr Ungewissheit, als sie vermindern. In ihrer Analyse zur humanitären Unterstützung der Ostossetien-Geflüchteten in Georgien und das Ineinandergreifen diverser Regelwerke merkt Elizabeth Dunn an, wie sehr Organisationen mit Vermutungen und Daumen-Regeln operieren müssen. Daher führt sie den Begriff *Adhocracy* ein, ein Ad-Hoc-Regime, das humanitäre Hilfe steuert und dabei auf diversen Widersprüchen beruht oder diese hervorbringt. *Adhocracy* ist „a form of power that creates chaos and vulnerability as much as it creates order.“ (Dunn 2012, 3)²⁵

²² IOM 2010: *IOM's International Dialogue on Migration*. Online verfügbar unter: www.iom.int/sites/default/files/our_work/ICP/IDM/iom-idm-infosheet-2018.pdf, zuletzt geprüft am 22.9.2022.

²³ United Nations 2018: *Global compact on refugees, Report of the United Nations High Commissioner for Refugees*, New York. Online verfügbar unter www.unhcr.org/gcr/GCR_English.pdf, zuletzt geprüft am 22.9.2022.

²⁴ European Commission 2014: *A common European asylum system*. Online verfügbar unter https://ec.europa.eu/home-affairs/sites/default/files/e-library/docs/ceas-fact-sheets/ceas_factsheet_en.pdf, zuletzt geprüft am 22.9.2022.

²⁵ Dunn, Elizabeth Cullen 2012: *The chaos of humanitarian aid: adhocracy in the Republic of Georgia*. In: *Humanity: An International Journal of Human Rights, Humanitarianism, and Development*, Jg. 3 (1), 1–23.

Als Saber beispielsweise 2014 über Russland nach Österreich gekommen war, galt er nicht als vulnerabel. Als allein reisender junger Mann ohne sichtbare Vorerkrankung hatte es keinen Grund für einen Anspruch auf spezielle Behandlung gegeben, weder entsprechend des Screening Tools noch entsprechend der EU-Leitlinie. Saber entsprach auch nicht dem gesellschaftlichen Viktimisierung-Narrativ. Auf die Frage, wie er sich denn nach seiner Ankunft in Österreich finanziert habe, antwortete er: „Von 2014 bis Mai 2015 habe ich mich alleine durchgeschlagen, von meinen Ersparnissen gelebt. Ich wollte eigentlich weiter nach Oslo, bevor mich die Polizei in Villach festgenommen hatte.“ Vor der Flucht war er Finanzbeamter und hatte nebenbei Maschinen repariert. „Ich habe eigentlich Wirtschaft studiert. Ich habe einen Abschluss in Wirtschaftswissenschaften von der Uni in Aleppo. Ich war 18 Jahre an der Schule und dann im Studium.“ Durch seine Stelle als höherer Beamter in Syrien hatte er genug Einkommen und konnte eine große Eigentumswohnung für sich, seine Frau und ihre beiden Kinder finanzieren. Was war also in der Zwischenzeit seit seiner Ankunft mit Saber passiert? Was war passiert, nachdem er in das Schutzsystem in Österreich gekommen war, das seine körperliche und seelische Gesundheit hätte aufrechterhalten und schützen sollen?

In den theoretischen Überlegungen kommen die Prozesse und Dynamiken nach der Flucht, die Vulnerabilität produzieren können, zu kurz. Manche Vulnerabilitäten entstehen erst nach der Ankunft und werden gerade durch diese vorher genannten Regelwerke hervorgerufen, entgegen der eigentlichen Intention. Beispielsweise kann eine Person einer Minderheit angehören, die im Ankunftsland xenophober Gewalt ausgesetzt ist und somit Ausgrenzung, Marginalisierung und damit eine Verminderung der Resilienzfähigkeit erst im Aufnahmeland erfährt, wie etwa Hazara in Iran oder Muslime in islamophoben Gesellschaften.

3. Die Wiedererlangung von Handlungsmacht

Um besonders schutzbedürftige Geflüchtete entsprechend der internationalen Leitlinien schützen zu können, muss ihr Schutzbedarf auf nationaler Ebene erst erhoben werden. Hinweise auf das Vorliegen von Vulnerabilität stützen sich i. d. R. auf Berichte der betroffenen geflüchteten Person selbst, aber auch auf Erfahrungen und Beobachtungen betreuender und behandelnder

der Institutionen bzw. NGOs, wie auch in Dunns Arbeit in Georgien berichtet. Ähnlich müssen sich auch Organisationen in Österreich auf ihre Erfahrungen und Vermutungen in der Arbeit mit Klient*innen verlassen. Über eigene Verletzlichkeit zu sprechen, ist jedoch für viele Betroffene nicht leicht. Oft ist das Eingeständnis der eigenen Verwundbarkeit mit Scham verbunden, vor allem, wenn sie auf die Abhängigkeit von anderen Personen zulaufen oder mit Stigmatisierungen verbunden sind, wie beispielsweise psychische Erkrankungen oder sexuelle Orientierungen. Um über diese sensiblen Erfahrungen sprechen zu können, bedarf es oft eines langen vertrauensvollen Austausches und eines behutsamen Herantastens von geschultem Personal. Gerade in Asylanhörungen sind diese Voraussetzungen nur selten erfüllt. Aber auch Vertrauen gegenüber Hilfsorganisationen und deren Unparteilichkeit sind oft nicht gegeben.

Saber litt seit einer misslungen Rücken-OP, die ihm das Laufen erschwerte, an fortschreitenden Rückenbeschwerden. Gerade Treppensteigen war für ihn sehr schwierig. Dennoch wollte er dies bei seinen betreuenden Organisationen nicht ansprechen und versuchte, dies soweit wie möglich zu verheimlichen. Ein Eingeständnis seiner Behinderung empfand er als beschämend, und er befürchtete, dass man ihm wenig Glauben schenken würde. Auf die Frage, wie denn sein Verhältnis zur betreuenden Organisation sei, erklärte er: „Ich spreche nur mit dieser einen Betreuerin. Nur mit ihr. Aber ich erwarte nichts, nein, es ist wie beim Geheimdienst. Sie fragt mich: ‚Was hast du die letzten beiden Monate gemacht?‘ Dann machen wir einen Termin und sie nimmt alle meine Papiere, alle meine Papiere. Zum Beispiel muss ich eine Authentifizierung für mein B1 [Sprachkurs] machen. Sie nehmen das dann und stellen es ins System. Sie sammeln meine Daten und befragen mich regelmäßig.“ Dieses Verhalten war Saber vom syrischen Geheimdienst bekannt und daher suspekt. Daher erschwerte diese Art der Kommunikation für ihn den Aufbau eines Vertrauensverhältnisses, in welchem er über seine gesundheitlichen Beschwerden hätte erzählen können.

Oft ist es Personen unangenehm, mit Fremden über ihre Verletzlichkeiten zu sprechen. Zudem ist es oft schwierig, Vulnerabilität und vor allem emergente Verletzlichkeit in Worte zu fassen, insbesondere in einer fremden Sprache und wenn man seine Rechte und Pflichten nicht kennt. Oft wollen Geflüchtete als selbstbestimmte und für die Gesellschaft wertvolle Individuen gesehen werden und /oder Stigmatisierungen entgegenwirken, um möglichst schnell eine Art Normalität aufbauen zu können.

Mitarbeiter*innen in Einrichtungen für Geflüchtete müssen in dieser Hinsicht professionell geschult werden, um Hinweise auf das Vorliegen von Schutzbedürftigkeit zu erkennen und nicht noch weitere Vulnerabilitäten zu produzieren durch die Herabsetzung der Resilienz. Traumatisierungen anzusprechen oder den eigenen limitierten Reaktionsrahmen zu reflektieren, kann nur in einem vertrauensvollen Miteinander geschehen (vgl. Bauer-Amin 2010)²⁶.

Die Verbalisierung der eigenen Verletzlichkeit ist oft mit Schamgefühl besetzt. Nachdem Saber mehrmals Opfer von Wohnungsbetrügern geworden war und zuletzt durch eine Räumungsklage erneut wohnungslos geworden wäre, wurde er schließlich von einer Organisation in ein Wohnungsprogramm für vulnerable Gruppen aufgenommen. Saber hätte sich jedoch niemals selbst als „schutzbedürftig“ gesehen. „Vulnerabel“ zu sein war für ihn gleichbedeutend mit dem Gefühl, nichts beitragen zu können, nutzlos zu sein. Für Saber ging es um mehr als nur um einen Anspruch auf Unterstützungsleistungen. Es ging ihm um Würde – *karāma*. Im arabischen gibt es verschiedene Begriffe für „Würde.“ *Karāma*, der Begriff, den auch Saber verwendete, bedeutet, jemandem nicht nur mit Achtung und Respekt zu begegnen, sondern ihn als wertvoll zu betrachten (vgl. Wehr 1985, 692)²⁷. Es ging Saber darum, sich selbst wieder als wertvoll zu empfinden, wenn er Hilfe und Unterstützung anderer ablehnte oder wenn er sich schämte, diese anzunehmen. Im Gegenteil – Saber war es wichtig, diese Dynamik umzukehren. Er berichtete beispielsweise, wie er selbst die Ankunft von tausenden von Geflüchteten in Österreich 2015 erlebt hatte. „Ich weiß noch genau, als die Grenzen geöffnet wurden und als so viele Flüchtlinge kamen. Ich bin oft nach Traiskirchen gefahren. Ich kannte dort zwei oder drei Österreicher. Sie haben Hilfe gebraucht. Also bin ich hingefahren und habe geholfen. Und dann habe ich viele andere Kontakte mit Österreichern geknüpft. Vorher war es nicht so. Gleichzeitig, als Österreich dann so viele Probleme hatte war das. Als alles auf war, bevor alles wieder geschlossen wurde.“ In Sabers Narrativ war er nicht da, um anderen Syrer*innen zu helfen und zu übersetzen, sondern den Österreicher*innen bei „ihren Problemen“ zu helfen, welche 2015 durch die

²⁶ Bauer-Amin, Sabine 2010: *Geflüchtete Frauen in Österreich: Erfahrungen und Erkenntnisse aus der aktuellen Fluchtforschung*. In: Korotin, Ilse / Stern, Ursula (Hg.): *Das Exil von Frauen. Historische Perspektive und Gegenwart*. Wien: Praesens Verlag, 9–27.

²⁷ Wehr, Hans 1985: *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*. Arabisch-Deutsch. 5. Auflage. Wiesbaden: Harrassowitz.

Ankunft einer großen Anzahl an Flüchtenden entstanden waren. Er, Saber, der schon genug Deutschkenntnisse hatte, um zu übersetzen, konnte nun anderen, „den Österreicher*innen“ helfen und somit die Machtasymmetrie umdrehen. Doch Sabers Aktivismus endete nicht bei seinen Besuchen in der Erstaufnahmeeinrichtung. Bald begann er, Freiwilligen in Internetgruppen Tipps zum Umgang mit Geflüchteten zu geben. Für Saber waren diese Möglichkeiten, Wissen weiterzugeben und seine Ressourcen zu nutzen, eine Möglichkeit, seine Handlungsmacht wiederzugewinnen und sein Gefühl für Würde wieder zu erreichen. Für Saber bedeutete die Beschneidung dieser Handlungsmacht und die Reduktion auf seine Verwundbarkeit Demütigung, der er entgegenwirken wollte.

Wie Sabers Umgang mit dem Thema Verletzlichkeit zeigt, ergeben sich aus dem Vulnerabilitätsparadigma und seiner Dominanz in der Fluchtforschung und in Fluchtmigrationsregimen seit den 1980er Jahren eine Reihe an Problematiken. Nicht etwa das Streben nach Wiedererlangung von Würde und Handlungsmacht steht im Vordergrund. Oft ist eine Betonung der eigenen Verwundbarkeit und Abhängigkeit bei Asylbefragungen und Hilfsorganisationen unvermeidbar. Ein Verschweigen vorhandener Vulnerabilität oder eine Betonung der eigenen Handlungsmacht können sich hingegen negativ auf Entscheidungen auswirken. Wir nähern uns einer Situation, in welcher es heißt: „Zeige mir deinen wundesten Punkt, und ich überlege mir, ob du es verdienst, vor politischer Verfolgung geschützt zu werden“. Eine Bloßstellung der eigenen innersten Verwundung und ein Darlegen der Schutzbedürftigkeit bedingen gesellschaftliche und moralisch-juristische Diskussionen über Schutzrechte.

Durch diese Mechaniken, welche die Vulnerabilität in den Vordergrund stellen, kommt es zu einer Art Pathologisierung bzw. Viktimisierung bei gleichzeitiger Essentialisierung und Exotisierung ihrer Vulnerabilität (vgl. Bauer-Amin 2017, 128 ff). Geflüchtete werden häufig allein durch ihre vermeintliche und / oder reale Vulnerabilität charakterisiert. Sie erscheinen als „paradigmatisch vulnerable Personen“ (Lorenz 2018, 67) und werden reduziert auf einen Prototyp humanitärer Notwendigkeit. Ihre Lebenswelten werden reduziert auf reine Opferschaft, Schutzbedürftigkeit und Machtlosigkeit. Und sie selbst werden dargestellt als Spielball externer Kräfte. Sie werden zu hilflosen Massen ohne Recht auf Selbstbestimmung, Stimme oder Handlungsmacht. Je hilfloser, umso mehr „verdient“ wird damit der Schutz, der

sich eigentlich bereits aus einer rechtlichen Verpflichtung der Staaten ergibt.²⁸

In diesem Entmachtungsprozess verschwimmen ihre Geschichten und Lebenserfahrungen und werden unbedeutend. Saber, der in Syrien Beamter war, erinnerte sich in vielen unserer Gespräche an seine Tätigkeiten. „Ich hab ähnlich wie der Geheimdienst gearbeitet. Ich war Finanzbeamter, aber jeden Monat habe ich Geld aus Damaskus geholt. [...] 2013 war ich dort, aber ich hatte Angst. Ich war gegen Assad, aber ich konnte das nicht sagen. [...] 6 Milliarden Euro, ähm Lira. [...] Erst letztes Jahr habe ich erfahren, dass das kein richtiges Geld war. [...] Aber wenn ich dort hin bin in Damaskus, musste ich mein Handy draußen lassen. Und wenn ich mit dem Transporter fuhr, wusste ich nicht, wo ich in Damaskus war. Ich wusste es nicht. Ich hab gar nichts gesehen. Ich hab nur einen großen Raum, einen Keller, unterirdisch gesehen. In einem Keller. Es war wie ein Keller, aber Autos konnten dort fahren. [...] Sie haben mein Handy genommen. Von jedem. [...] Hätte ich mein Handy mitgenommen, dann puff, hätten sie mich abgeschlachtet. [...] Ich hab mich sehr gefürchtet. So viel Angst! Überall waren Bomben, es war alles da. Ich hatte so viel Angst.“ Auf die Nachfrage, ob er noch oft daran denke, antwortete er: „Natürlich! Ich wusste nicht, ob ich morgen schon tot sein würde. Nicht erst morgen! Im nächsten Moment. [...] Einmal war ich mit vier Freunden in Damaskus. Wir hatten vier Milliarden Lira und mussten mit dem Transporter zum Flughafen. Und wir hatten ein Papier dabei mit einem Befehl von Assads Armee, dass zwei Leute auf uns warten sollten. Vielleicht war das eine Falle! Wenn die FSA [Freie Syrische Armee] kommt! Aber ich halte ja zur FSA! Aber wenn sie mich ansehen und mich fragen: ‚Hältst du zu Assad?‘ Ich halte nicht zu ihm, aber das ist doch meine Arbeit“. In diesem Moment musste Saber pausieren. Während seine Erzählung aus der Vergangenheit ins Präsens rutschte, wurde seine Stimme immer dünner. Saber

²⁸ Die Schutzbedürftigkeit von Geflüchteten ergibt sich rechtlich daraus, dass sie nicht unter dem Schutz eines anderen Staates stehen. Daraus leitet sich die sogenannte R2P oder responsibility to protect ab.

war in einen Flashback²⁹ gerutscht. Nach ein paar Übungen³⁰ und einer Pause begann er weiter zu erzählen: „Das ist, wieso ich geflohen bin. In Damaskus kamen zwei Leute von der Polizei dazu. Jeder hatte zwei Waffen [...] Weißt du, was sie im Truck gemacht haben? Sie haben ihre Uniformen ausgezogen und sind wie Zivilisten dagesessen. Ich hatte solche Angst.“

Saber war weder besonders arm noch besonders schutzbedürftig, in gewisser Weise ein Kollaborateur. Eine Reduktion seiner Erlebnisse auf das Suchen nach Vulnerabilität ist daher besonders schwierig. Die Fokussierung auf die Erfüllung bestimmter Vulnerabilitätscharakteristika erscheint zutiefst problematisch, weil damit bestimmte Rechte nicht mehr an politische Subjektivitäten geknüpft sind, sondern an generelle Viktimisierungen (vgl. Zetter 2007)³¹. Damit wird auch die politische Signifikanz des tatsächlich Erlebten verkannt. Personen werden nicht mehr als Zeug*innen von Menschenrechtsverletzungen und Verbrechen gesehen, deren Stimmen gehört werden müssen, sondern als stumme, hilflose Masse. Die Bedeutung ihrer Erinnerungen für die Aufarbeitung und die Nachvollziehbarkeit der Kriegswirren fällt hinter ihre humanitäre Opferschaft zurück.

4. Das Dilemma zwischen Vulnerabilität und Handlungsmacht

Damit eröffnet sich nun ein Dilemma, in welchem Personen kategorisch Handlungsmacht abgesprochen wird aus Gründen der Vulnerabilität oder Schutzbedürftigkeit. Der vorherrschende Diskurs der Viktimisierung beraubt die Menschen ihrer Handlungsmacht. Johnson definiert diese als „die Fähigkeit, sowohl auf das eigene Leben als auch auf das Leben anderer Einfluss zu nehmen“ (Johnson 2011, 1028, eigene Übersetzung). Durch diese Ka-

²⁹ Nach dem Psychologie-Lexikon PsyLex ist ein Flashback folgendermaßen definiert: „Mit dem Begriff Flashback wird ein plötzliches Wiedererleben oder eine schlagartig auftretende Erinnerung mit Sinneseindrücken bezeichnet. Dieses kann durch einen äußeren oder inneren Reiz (Schlüsselreiz) ausgelöst werden“ PSYLEX.de 2016: *Flashbacks*. Online verfügbar unter <https://psylex.de/symptome/flashbacks/>, zuletzt geprüft am 23.08.2022.

³⁰ Alle Forschenden des Refugee Outreach and Research Networks (ROR-n) erhielten eine Schulung zur Anwendung von Übung im Fall von Dissoziierungen während der Interviews. Die Übungen haben den Zweck, Betroffene wieder aus der Erinnerung zurück zu holen.

³¹ Zetter, Roger 2007: More labels, fewer refugees: Remaking the refugee label in an era of globalization. In: *Journal of refugee studies*, Jg. 20 (2), 172–192.

tegorisierung wird zudem die individuelle Resilienz weiter untergraben. Nicht alle Geflüchtete sind in gleicher Weise von belastenden Ereignissen betroffen, und sie haben unterschiedliche Fähigkeiten und Möglichkeiten, auf diese zu reagieren. Es bestehen häufig sehr „unterschiedliche Anfälligkeiten und Betroffenheiten von Menschen“ (Lorenz 2018, 63), Ressourcen und Netzwerke, welche die entstehenden Vulnerabilitäten abfedern können.

Neben der wichtigen Anerkennung von Vulnerabilität darf eine Person jedoch nicht auf diese reduziert werden. „Vulnerable Personen“ sind nicht nur „machtlose Opfer“ von Krisen oder Belastungen, sondern besitzen Resilienz und Agency (vgl. Details dazu Ausführungen unten). Während ihre Vulnerabilität ihre Selbsterfahrung maßgeblich beeinflussen kann, wäre es falsch, eine Person, ihre Biographie, ihre Erfahrungen und Ziele auf die Vulnerabilität zu reduzieren. Oft wehren sich Betroffene, auf ihre Vulnerabilität reduziert zu werden. Dadurch entsteht ein sensibler Komplex zwischen Vulnerabilität und Agency, der sowohl die Forschung als auch die praktische Arbeit sowie die Lebenswirklichkeit von Geflüchteten bestimmt.

Auch der Arbeitskreis „Flucht, Agency und Vulnerabilität“ des Netzwerks Fluchtforschung³² argumentiert, dass die Konzepte „Agency“ (Handlungsmacht) und „Vulnerabilität“ nicht nur in Wissenschaft und in politischen und medialen Debatten Einzug gefunden haben, sondern auch in der praktischen Arbeit in pädagogischen, gesundheitsbezogenen, integrationsfördernden und beratenden Bereichen. Ein fixiertes Verständnis der beiden Begriffe lenkt jedoch ab von der Relevanz sozialer Einflussfaktoren und Strukturen, die die individuelle Handlungsfähigkeit oder Verletzlichkeit beeinflussen, begünstigen oder erzeugen. Dies impliziert eine gewisse Simplifizierung, in welcher geflüchtete Menschen erstens als „die anderen“ sowie zweitens als primär „verletzliche Subjekte“ oder gar „passive Verwaltungsobjekte“ betrachtet werden. Sie können aber auch die Handlungsfähigkeit geflüchteter Menschen überbetonen und damit sogar zu einer Verwehrung von Hilfe beitragen. Beides kann nicht im Sinne und Interesse der Geflüchteten sein. Keiner der beiden Diskurse wird den je individuellen und häufig komplexen Situationen von Geflüchteten gerecht, und keiner dieser beiden Diskurse nimmt Geflüchtete als handelnde Personen mit politischen und sozialen Rechten wahr, wie Mokre argumentiert (vgl. Mokre 2020, 17). Beide Diskurse

³² Siehe <https://fluchtforschung.net/arbeitskreise/flucht-agency-und-vulnerabilitaet/>, zuletzt geprüft am 13.9.2022.

können als postkoloniale Formen der Entsubjektivierung gelesen werden (vgl. Lorenz 2018). Oft treten sie nicht getrennt voneinander auf, sondern ergänzen einander in einer Form der Biopolitik, in der der Körper der Geflüchteten entweder als ein leidender oder als ein bedrohender repräsentiert und wahrgenommen wird (vgl. Fassin 2001, 3ff).

Beide Konzepte müssen daher in ihrem relationalen Verhältnis verstanden werden. Handlungsfähigkeit und Verletzlichkeit Geflüchteter sind keine per se gegebenen Eigenschaften. Handlungsfähigkeit bzw. Agency (und auch im weitesten Sinne Sabers Verständnis von *Karāma*, Würde) werden zu Schlüsselbegriffen für das Verständnis der Mechanismen verkörperter Gewalt in Flüchtlingsregimen. Handlungsfähigkeit muss als relationales Konzept verstanden werden, das in kontextspezifische Interpretationen, soziale Beziehungen und Dispositionen eingebettet ist (vgl. Scherr 2012)³³. Relationale Agency-Theorien verstehen Handlungsmacht nicht als universelles Konzept, sondern in ihren relationalen Kontexten. Sie proklamieren den Menschen weder als unbegrenzt in seinen autonomen Möglichkeiten, noch verstehen sie ihn als gesellschaftlich determiniert durch strukturelle Kräfte (vgl. Schmitt 2019, 3)³⁴. Schmitt argumentiert weiter, dass eine relationale Sichtweise die frühere structure-agency-Debatte transzendiert, indem sie Agency als ein Ergebnis vorheriger Positionierungen innerhalb sozialer Netzwerke versteht und nicht als eine Eigenschaft einer Person, Institution oder Sache. Schmitt schlägt vor, sich auf die Ermöglichung und / oder Verhinderung von Handlungsfähigkeit als Ergebnis sozialer Prozesse erzwungener Migration und – als deren Umkehrung – auf das Verhältnis von Handlungsfähigkeit und Vulnerabilität in dem von ihr genannten „Agency-Vulnerability-Nexus“ zu konzentrieren (Schmitt 2019, 5). Durch diesen relationalen Ansatz ist Handlungsfähigkeit ebenso wie Verletzlichkeit das Ergebnis komplexer Beziehungsnetzwerke, verletzlicher Lebenssituationen und Lebensphasen. Der Fokus auf Positionierungen und ihre Implikationen ermöglicht daher eine mehrdimensionale Analyse.

³³ Scherr, Albert 2012: *Soziale Bedingungen von Agency*. In: Bethmann, Stephanie / Helfferich, Cornelia / Hoffmann, Heiko / Niermann, Debora (Hg.): *Agency. Qualitative Rekonstruktionen und gesellschaftstheoretische Bezüge von Handlungsmächtigkeit*. Weinheim: Basel.

³⁴ Schmitt, Caroline, 2019: *Agency und Vulnerabilität. Ein relationaler Zugang zu Lebenswelten geflüchteter Menschen*. In: *Soziale Arbeit. Zeitschrift für soziale und sozialverwandte Gebiete*, Jg. 68 (8), 282–288.

Auch Emirbayer und Mische plädieren in „What is Agency“ (1998) für eine strikt relationale Anwendung des Konzepts, indem sie betonen, dass „es keine konkreten Agenten gibt, sondern nur Akteure, die sich agenturisch mit ihrer strukturierenden Umwelt auseinandersetzen“ (Emirbayer / Mische 1998, 1004)³⁵.

Dennoch bleibt es wichtig, den spezifischen Kontext der erzwungenen Migration nicht zu vernachlässigen. Aktuelle Tendenzen in der Erforschung von Handlungsfähigkeit, insbesondere in volatilen Bereichen, warnen auch davor, die menschliche Handlungsfähigkeit zu sehr zu betonen, während ihre Verletzlichkeit ignoriert wird. Insbesondere Andresen warnt vor einer verkürzten Anwendung von relationalen Agency-Theorien, die die Abhängigkeit von Ermöglichungsbedingungen für bestimmte Formen der Handlungsfähigkeit ausblenden würden (vgl. Andresen u. a. 2015)³⁶. Bereits der Begriff Zwangsmigration unterstreicht die Zwanghaftigkeit von Situationen für die Betroffenen. Auch Mackenzie u. a. fordern dazu auf, den Begriff kritisch zu verwenden, wenn Unterdrückung, Missbrauch oder restriktive politische und soziale Umfelder die Erfahrung von Selbstwirksamkeit prägen, sie aber nicht gänzlich untergraben (vgl. Mackenzie u. a. 2007, 310)³⁷.

Insbesondere in Kontexten von Gewalt und Krieg überschneiden sich Handlungsfähigkeit und Verwundbarkeit häufig. Die Gefahr, Flüchtende nur als „exemplarische Opfer“ (Malkki 1996, 384) darzustellen, kann durch eine Fokussierung auf Menschen als soziale Akteure umgangen werden (Essed u. a. 2004, 2)³⁸. Indem man die Handlungsfähigkeit betont und dabei die Erfahrungen der Menschen, wie Saber, in den Mittelpunkt stellt, vermeidet man auch Verallgemeinerungen. Norman Long definiert Agency als „both a certain knowledgeability, whereby experiences and desires are reflexively in-

³⁵ Emirbayer, Mustafa / Mische, Ann 1998: *What is Agency?* In: American Journal of Sociology, Jg. 103 (4), 962–1023.

³⁶ Andresen, Sabine / Koch, Claus / König, Julia 2015: *Kinder in vulnerablen Konstellationen. Zur Einleitung*. In: Andresen, Sabine / Koch, Claus / König, Julia (Hg.): *Vulnerable Kinder. Interdisziplinäre Annäherungen*, Wiesbaden: Springer.

³⁷ Mackenzie, Catriona / McDowell, Christopher / Pittaway, Eileen 2007: *Beyond 'Do No Harm': The Challenge of Constructing Ethical Relationships*. In: *Refugee Research, Journal of Refugee Studies*, Jg. 20 (2), 299–319.

³⁸ Essed, Philomena / Frerks, Georg / Schrijvers, Joke 2004: *Introduction: Refugees, Agency and Social Transformation*. In: Essed, Philomena / Frerks, Georg / Schrijvers, Joke (Hg.): *Refugees and the Transformation of Societies: Agency, Policies, Ethics and Politics*, New York/Oxford: Berghahn, 1–16.

terpreted and internalised (consciously or otherwise), and the capability to command relevant skills, access to material and non-material resources and engage in particular organising practices“ (Long 2001, 49)³⁹. Ihm zufolge konstituieren die drei Elemente „Wissensfähigkeit, Fähigkeit und soziale Einbettung“ in empirischer Hinsicht die Handlungsfähigkeit und damit die Möglichkeiten, zu handeln oder über die Situation der Einzelnen zu reflektieren. Folgt man Long weiter, so wird Agency zu einem entscheidenden Ausgangspunkt für jeden akteurzentrierten Ansatz.

Dieser akteurzentrierte Ansatz ermöglicht es, intersektionale Faktoren wie Geschlecht, Alter, Bildung oder soziale Klasse zu berücksichtigen und dadurch Vulnerabilitäten zu „rehumanisieren“, indem gezeigt wird, wie sie erlebt werden und welche Konsequenzen sie im realen Leben haben (vgl. Essed u. a. 2004, 2). Diese Folgen spiegeln wiederum die Mehrdeutigkeit von Vulnerabilität in Flüchtlingsregimen und die Selektivität ihrer Ein- und Ausschlussmechanismen wider.

Geflüchtete finden Wege, um ihre Handlungsfähigkeit auch innerhalb dieses strengen Korsetts der Flüchtlingsregime wiederzuerlangen. Sie schaffen sich Möglichkeiten und finden Wege, ihre Ohnmacht zu überwinden und auf den Zwang und die Gewalt zu reagieren, die in diesen Regimen herrschen. Zweifellos werden einige dazu gedrängt, sich den Vorschriften zu widersetzen (vgl. Harrell-Bond 1986; Lubkemann 2019)⁴⁰. Andere gewinnen durch soziale Medien und die Möglichkeiten, die ihnen die neuen Technologien bieten, ihre Handlungsfähigkeit zurück, gründen eigene Initiativen in den Ländern, in denen sie leben, stellen ihre soziale Identität neu her (vgl. Malkki 1995; Wilson / Nunes 1994)⁴¹, interpretieren ihr Exil neu, tragen zu neu entstehenden Kulturen bei (vgl. Nordstrom 1997)⁴² oder „formulieren auf krea-

³⁹ Long, Norman 2001: *Development Sociology. Actor Perspectives*. London / New York: Routledge.

⁴⁰ Harrell-Bond, Barbara 1986: *Imposing Aid: Emergency Assistance to Refugees*. Oxford: Oxford University Press. Lubkemann, Stephen 2019: *The Anthropology of Forced Migration in Africa*. In: Grinker, Richard Roy / Lubkemann, Stephen C. / Steiner, Christopher B. / Goncalves, Euclides, (Hg.): *A Companion to the Anthropology of Africa*, Oxford: Wiley & Sons, 2019, 199–227.

⁴¹ Malkki, Liisa 1995: Refugees and Exile: From 'Refugee Studies' to the National Order of Things. In: *Annual Review of Anthropology* no 24, 495–523; Wilson, Ken / Nunes, Jovito 1994: Repatriation to Mozambique: Refugee Initiative and Agency Planning in Milange District, 1988–1991. In: Allen, Tim / Morsink, Hubert (Hg.): *When Refugees Go Home*, London: James Currey, 182–250.

⁴² Nordstrom, Carolyn 1997: *A Different Kind of War Story*. Philadelphia: University of Pennsylvania.

tive Weise soziale Beziehungen neu und entwerfen neue Lebensstrategien“ (Lubkemann 2019, 216).

Saber beispielsweise beschreibt, wie er sich während der ersten Zeit in Österreich gefühlt hatte, als er komplett auf die Sympathien von Freiwilligen und Beamt*innen angewiesen war: „Ich habe mich wie ein Hund gefühlt. Ich habe nur geschlafen, gegessen, geschlafen, gegessen, Eigentlich ist es immer noch so. [...] Für mich ist es so.“ Für Saber führte dieses Gefühl jedoch schnell zu Widerstand. Er beschrieb beispielsweise seine Interaktionen mit dem Arbeitsamt folgendermaßen: „Jetzt sagen sie: ‚Saber, such dir einen Job‘. Das weiß ich nicht. Ich will ein Papier, das mir hilft, nicht nur dieses Bla Bla Bla. ‚Saber, Saber, Saber.‘ ‚Ja.‘ Und ich gehe nicht mehr hin. Also, gestern haben sie angerufen: ‚Saber, wir haben uns lange nicht gesehen. Was machst du gerade? Kommst du zu mir?‘ Und ich sagte: ‚Ja, jetzt habe ich Zeit.‘ Vorher sagte ich, ich hätte keine Zeit. Aber das war nur eine Ausrede. Ich habe Zeit, aber was helfen sie mir? Ich gehe für eine Stunde hin und für eine Stunde zurück und führe dieses Gespräch. Es ist wie ein Geheimnis über das, was ich tue, und er tippt es in das System. Einfach so. Das will ich nicht. Ich will, dass mein Berater es [seine Arbeit] gut für mich macht und nicht nur bla bla bla, wie sagt man das? Reden. Ich will Unterstützung.“

5. Die Verletzungsgewalt der Fluchtmigrationsysteme

In unseren eigenen empirischen Studien haben sich einige Beispiele ergeben, wie Vulnerabilität durch Fluchtmigrationsregime⁴³ nach der Flucht potenziert wird.

Als Saber nach Österreich gekommen war, war er verheiratet und Vater von zwei kleinen Kindern. Sein Plan war, diese bald nachzuholen. Saber war gegen seinen Willen gegangen. „Ich wollte nicht in die EU kommen. Ich wollte in Syrien bleiben und gegen Assad kämpfen. Ich wollte bleiben. Ich wollte nicht einmal in die Türkei gehen. Wir haben etwas gegen Assad. Schon früher, vor vierzig Jahren, hatten wir Probleme mit den Assads. Und mein Vater sagte: ‚Saber, bleib nicht hier! Geh in die Türkei!‘.“ Als er in Österreich

⁴³ Siehe auch Bauer-Amin, Sabine / Schiocchet, Leonardo / Six-Hohenbalken, Maria (Hg.) 2021: *Embodied Violence and Agency in Refugee Regimes: Anthropological Perspectives*, London: Transcript.

ankam, beantragte er Asyl, das ihm erst eineinhalb Jahre später gewährt wurde. Danach versuchte er, seine Frau und seine Kinder nachzuholen, verstand aber die rechtlichen Notwendigkeiten nicht. „Ich habe ... 100 Mal versucht, meine Familie aus Syrien zu holen. Aber ich kannte meine Rechte nicht. Wer [könnte mir helfen]? Mit wem kann ich darüber sprechen?“ Während Saber gegen seinen eigenen Willen in Österreich gelandet war, wenn auch auf Wunsch seines Vaters, versuchte er, seine Familie in Sicherheit zu bringen. Sein eigenes verzögertes Asylverfahren und das fehlende Wissen über die Familienzusammenführung haben der Familie fatalerweise zu viel Zeit gekostet, während der Krieg in Syrien weiterging. „Denn 2015, eh 2014, ab August, bis 2017 gab es jeden Tag Bomben in Aleppo. Und Stress. Und dann gab es das mit meiner Familie und dann alles. Dann habe ich 2015 erfahren, dass meine Familie durch eine Rakete ermordet worden ist. Es gab keine Chance mehr. Ich wollte zurück nach Syrien. Ich habe so oft versucht, Kontakt aufzunehmen ... Mehr als drei, vier Monate lang ... [seufzt] Dann sagte es mir einer meiner Freunde ... Ich fragte meine Eltern und sie bestätigten es. Ich wollte sofort zurückkehren. Aber mein Vater sagte, wenn ich zurückkomme, bin ich nicht mehr sein Sohn. Ich bin sein einziger Sohn. Und wir haben in Aleppo, in Syrien, eine arabische Kultur, wenn ich der einzige Sohn bin ...“

Die Tatsache, dass Saber den Krieg aus der Ferne miterlebte, sowie sein Verlust und seine Unfähigkeit, darauf zu reagieren, hatten schwerwiegende Auswirkungen auf seine zukünftige Orientierung und sein Wohlbefinden. Saber überlegte immer wieder, ob er nach Syrien zurückkehren und gegen Assad kämpfen oder in Österreich bleiben und die Anweisungen seines Vaters befolgen sollte. Er erzählte von einer seiner Anhörungen im Asylverfahren. „Einmal habe ich also einen Richter getroffen. Und ich hatte einen Übersetzer dabei und sagte ihm: ‚Bitte, sagen Sie schnell, dass ich zurück nach Syrien gehen und eine Waffe mitnehmen möchte und nicht in der EU bleiben will. Geben Sie mir einfach meinen Pass und ich möchte zurückgehen. Und gegen Assad kämpfen. Und ich will nicht in Österreich bleiben. Nur das. Bitte sagen Sie das auf Deutsch.‘ Und er sagte: ‚Saber, bist du verrückt? Was soll das?‘ Und ich habe gesagt: ‚Sagen Sie es, sagen Sie, ich halte zu Assad. Sagen Sie ihm, ich sei für eine Diktatur. Sagen Sie was auch immer. Ich bin ein Militär-Funktionär. Ich will nicht bleiben. Es reicht.‘ Und mein Vater flehte mich an, nicht nach Syrien zurückzukehren.“

Während des vierstündigen Gesprächs mit Saber und den vielen Telefonaten danach wurde deutlich, dass Saber so sehr litt, dass ein normaler Alltag unmöglich war. Der Tod seiner Familie und seine Unfähigkeit, ihn zu verhindern, überschatteten seinen Alltag (vgl. Bauer-Amin / Six-Hohenbalken 2020)⁴⁴.

Die Regelung des Familiennachzugs in Österreich basiert auf einem Gesetz von 2005. Demnach können Familienangehörige, d. h. Eltern, minderjährige Kinder und Ehegatt*innen nachgeholt werden. Das stellt natürlich Eltern vor die moralische Entscheidung, bei welchem Kind sie bleiben möchten und welches sie allein in einem Land lassen, falls bereits eines der Kinder volljährig ist. Nach Erhalt des Asyls haben Personen drei Monate Zeit, die angegebene Familie nachzuholen (nicht subsidiären Schutzberechtigte). Nach Ablauf dieser drei Monate müssen sie nachweisen können, dass sie über Krankenversicherung, eine Wohnung, die groß genug ist und ein Einkommen, das die finanziellen Erfordernisse der kompletten Familie deckt, verfügen. Dies ist in den wenigsten Fällen gegeben. Durch lange Verfahren und oft Nichtwissen über die drei-Monats-Regelung und die oft sehr lange Zeit, bis man diese Erfordernisse erfüllt, kommt es oft zu sehr langen Trennungen, die nicht selten der zurückgebliebenen Familie das Leben kosteten. Damit werden Geflüchtete in den langwierigen Prozessen in Österreich zu Waisen, Halbweisen, Witwern, Witwen, Alleinerziehenden oder Eltern, die um ihre Kinder trauern.

Seit der Ermordung seiner Familie zählte für Saber nur, dass Präsident Assad zur Rechenschaft gezogen werden würde. „Wenn Assad weg ist und ermordet wird oder so, werde ich vielleicht auf die Straße gehen und tanzen. Vielleicht werde ich nackt tanzen. Bitte, nur Assad. Das schafft große Probleme, großen Stress für mich. Auch hier in Österreich, wenn ich jemanden sehe, der Assad unterstützt, bekomme ich sofort Stress. Verrückt. Er hat meine Familie umgebracht. Nicht nur meine Familie, alle diese Syrer werden von ihm ermordet. Und dann sehe ich einen Flüchtling in Österreich, der Assad unterstützt! Bitte! Dann geh bitte zu Assad. Assad ist dort. Bleib dort bei Assad.“ Diese Passage zeigt, wie schwierig es für Saber und viele andere

⁴⁴ Bauer-Amin, Sabine / Six-Hohenbalken, Maria 2020: *Temporariness, Vulnerability and transformations in Syrian family relations due to forced migration*. In: Kohlbacher, Josef / Six-Hohenbalken, Maria (Hg.): *Vulnerabilität in Flucht Kontexten*. Wien: Austrian Academy of Sciences Press, 67–98.

war, im Aufenthaltsland und in der Diaspora Vertrauen aufzubauen. Die Personen, denen er sich nahe fühlte, waren seine Familienmitglieder, die weit weg wohnten oder verstorben waren. Durch die Fragmentierung seiner Familie fielen auch für Saber viele Unterstützungsmöglichkeiten weg, die seine Resilienz fördern würden.

Als er merkte, dass er seinen Kummer nicht mehr allein bewältigen konnte, suchte Saber ärztliche Hilfe. Er erzählte von einem Vorfall, bei dem er eine Psychiaterin aufsuchte, die ihm Psychopharmaka verschrieb. Doch er vertraute der Wirkung nicht. „Und sie gab mir eine Pille. Klar, ich habe die Pille weggeworfen, auf den Tisch. Ich habe sie nicht genommen. Ich fragte sie, ob ich davon süchtig werden könnte. Sie sagte: ‚Nein, nein, du wirst ruhig bleiben und schlafen können.‘ Dann habe ich nach der Arznei gesucht und darüber gelesen. Ich habe es nicht gut verstanden. Ich habe gelesen, aber ich habe nicht alles verstanden. Aber für mein Gehirn funktioniert diese Pille nicht. Dann habe ich sie weggeschmissen. (Lacht). Ich will das nicht.“ Saber fand keinen Schlaf mehr, was seinen Erfolg beim Erlernen einer neuen Sprache oder bei der Suche nach einem Arbeitsplatz stark beeinträchtigte. Auf die Frage, wie er seine schlaflosen Nächte verbrachte, erklärte er: „Ich bin im Internet, YouTube, Facebook, ... Sucht nach sozialen Medien. Meine Gruppe, ja, so. Und die Zeit vergeht wie im Flug. Einfach so.“ Dieses Zitat zeigt auch, dass eine in Österreich übliche Methode, nämlich die Behandlung psychischer Probleme mithilfe von Medikamenten, ihm nicht sinnvoll erschien. Da er keine Perspektive hatte, konnte er nicht die nötige Compliance aufbringen, also das Vertrauen in eine medizinische Behandlung, die ihre Wirkung nicht sofort zeigt.

Nach allem, was Saber seit seiner Flucht erlebt hatte, fiel es ihm schwer, Vertrauen zu fassen oder die bestehenden Unterstützungssysteme in Österreich in Anspruch zu nehmen. Selbst als ihm sein Vermieter zusicherte, den Mietvertrag mit Saber weiterlaufen zu lassen, auch wenn die Organisation das Wohnprogramm nicht verlängern würde, erklärte er: „mein Gehirn ist kaputt. Sicher, auf jeden Fall! Ich habe dieses Problem mit meinem Rücken. Ich habe meine Familie verloren. Ich bin so oft Betrugern zum Opfer gefallen. Sicher, mein Gehirn ist kaputt. Ich kann niemandem mehr vertrauen. Ich weiß nicht. Ich kann das nicht mehr. So viele Dinge haben mein Gehirn zerstört. Ich hab so viel gesehen.“

Durch den Fokus alleine auf Vulnerabilitätskategorien verliert sich der Blick darauf, dass Vulnerabilität nicht nur ein Feststellungsmerkmal für be-

sondere Schutzmaßnahmen ist, sondern dass die Situation im Ankunftsland auch erst Vulnerabilitäten entstehen lassen kann, bzw. bestehende verschärft und damit oft gravierende Folgen für Individuen und ihre Familien beinhalten. Sabers Beispiel zeigt den Werdegang eines jungen Mannes, der bei seiner Ankunft keine der genannten Vulnerabilitätskriterien erfüllte und in der Lage war, sich die ersten Jahre sogar ohne staatliche Unterstützung durchzuschlagen. Es zeigt auch ein Beispiel der vielen Versuche, trotz widriger Faktoren immer wieder Handlungsmacht, Würde, Agency wiederzuerlangen. Es zeigt aber auch, wie genau dieser Mangel an Unterstützung Menschen wie Saber in die Hände von Betrüger*innen treibt, Misstrauen kreiert und letztendlich durch langwierige Bürokratie Familie auseinanderreißt und dadurch Individuen in schwerwiegende und oft irreversible Folgen stürzt. Dass traumatische Erlebnisse nicht zwangsläufig auf der Flucht basieren müssen und in gewisser Weise durch die Ankunft und die Regulierungsmechanismen erst bedingt werden können, wird bis heute kaum diskutiert.

Wie Saber ist es vielen Menschen ergangen. Sie haben während der Wartezeit ihre Familien verloren und sollten gleichzeitig Deutsch lernen, Integrationskurse besuchen und weitere staatliche Anforderungen erfüllen, während sie gleichzeitig mit Schicksalsschlägen haderten.

Oft können und wollen sie diese nicht kommunizieren. In der derzeitigen Integrationsdebatte werden Trauer über den Verlust von Familie oder über den Verlust der gesellschaftlichen Rolle zumeist nicht anerkannt. Eine Trauerarbeitung steht in den meisten Institutionen nicht im Vordergrund des Integrationsprozesses, sondern der Erwerb von Sprachkenntnissen und die rasche Eingliederung in den Arbeitsmarkt ohne Berücksichtigung der tatsächlichen Lebensverhältnisse von Geflüchteten. Für Betroffene entsteht dadurch oft ein Spannungsverhältnis zwischen den Erlebnissen und Verlusten, die sie beschäftigen, und dem, was von ihnen in der neuen Aufnahmegesellschaft erwartet wird.

Gerade dieses Spannungsverhältnis bringt für Viele einen enormen Druck. Individuen werden dadurch auf die neoliberale Verwertbarkeit als Arbeitskraft beschränkt. Vulnerabilitäten, die nicht gesetzlich geregelt sind, also nicht als Kategorien der Screenings Tools geführt werden und womöglich durch staatliche oder gesellschaftliche Prozesse erst entstehen, werden ausgeblendet und bleiben unsichtbar.

Die vermeintliche Sicherheit und der Schutz, die mit einem positiven Asylbescheid einhergehen, blieben auch für Saber aus. Als ich ihn nach eini-

gen Wochen fragte, wie sich sein Leben nach Erhalt des positiven Asylbescheids verändert hatte, meinte er: „Nichts, nichts, leider. Ich habe sowieso schon alles verloren. Was macht er? Er ist nur noch ein Papier hier in Österreich. Die Asylpapiere sind nun mein Ausweis. Es macht nichts. Es stimmt: Es gibt mir Rechte in Österreich. Ich kann jetzt arbeiten und so. Aber ich wurde nach dem Krieg und der Flucht nicht als Mensch im System registriert. 50 Prozent [der Österreicher*innen] sehen mich als Hund, zum Beispiel. Aber das würden sie nicht sagen, weil sowas gegen das Gesetz wäre ... Schau mich an! Es ist mir egal, ob sie mir das Asyl wieder nehmen und mich gehen lassen. Nichts zählt mehr für mich. Sowieso, alles ist schon zu spät für mich.“

6. Resümee: Unsichtbarkeiten in der Vulnerabilitätsdebatte

In den Sozialwissenschaften wird Vulnerabilität als ein Prozess der Erzeugung von Ungleichheit und als ein Cluster von Nachteilen entlang sozialer Kategorien von Geschlecht, Alter, Religion oder Ethnizität definiert (vgl. Lorenz 2018, 63). Dadurch entsteht ein Zustand der soziopolitischen und ökonomischen Exklusion und Marginalisierung (vgl. Stewart 2005, 499)⁴⁵, auch wenn gleichzeitig eine Inklusion in die neoliberale Wirtschaft, zumeist in prekären Arbeitsverhältnissen⁴⁶, stattfindet. Vulnerabilität wird in und aus einem spezifischen Kontext konstruiert und gespeist durch verschiedene Faktoren. Manche bringt eine betroffene Person mit, andere Faktoren entstehen oder wirken erst in der Aufnahmegesellschaft.

Deshalb sollte vielmehr nach den gesellschaftlichen Mechanismen der Erzeugung von Vulnerabilität und / oder Verwehrung von Handlungsfähigkeit gefragt werden, um soziale Umwelt, Rahmenbedingungen, Netzwerke, Institutionen, systemische Prozesse und Diskurse in den Fokus zu rücken. Wie

⁴⁵ Stewart, Emma 2005: *Exploring the vulnerability of asylum seekers in the UK*. In: *Population, Space and Place* Jg. 11, (6), 499–512.

⁴⁶ De Genova, Nicholas 2013: *Spectacles of migrant 'illegality': the scene of exclusion, the obscene of inclusion*. In: *The Language of Inclusion and Exclusion in Immigration and Integration*, Jg. 36 (7), 70–88; Coddington, Kate / Conlon, Deirdre / Martin, Lauren L. 2020: *Destitution economies: Circuits of value in asylum, refugee, and migration control*. In: *Annals of the American Association of Geographers*, Jg. 110 (5), 1425–1444.; Goldring, Luin / Landolt, Patricia 2011: *Caught in the work-citizenship matrix: The lasting effects of precarious legal status on work for Toronto immigrants*. In: *Globalizations*, Jg. 8 (3), 325–341.

unterstützen, ermöglichen, forcieren oder verwehren sie die Handlungsfähigkeit der Geflüchteten? Dabei muss im Bewusstsein bleiben, dass die Genfer Flüchtlingskonvention von 1951 den Flüchtlingsstatus einer Person zuspricht, die

„aus der begründeten Furcht vor Verfolgung wegen ihrer Rasse, Religion, Nationalität, Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe oder wegen ihrer politischen Überzeugung sich außerhalb des Landes befindet, dessen Staatsangehörigkeit sie besitzt, und den Schutz dieses Landes nicht in Anspruch nehmen kann oder wegen dieser Befürchtungen nicht in Anspruch nehmen will.“

Handlungsmacht und damit die Ausübung von Selbstbestimmung hinsichtlich Religion, Nationalität, politischer Überzeugung dürfen nicht verwehrt werden. Die Bedeutung dieser universellen Rechte muss auch im vorherrschendem Vulnerabilitätsparadigma immer wieder betont werden, um eine gesellschaftliche Teilhabe für alle geflüchteten Menschen auf Augenhöhe zu ermöglichen. Menschen wie Saber, denen der Asylstatus zuerkannt wird, wird gleichzeitig eine Rolle zugewiesen, die mit gesellschaftlichen Erwartungen an die Person und deren „Salutogenese“ aus der Pathologisierung von Flucht im neuen „schützenden“ Ankunftsland verbunden sind. Abweichungen davon sind unerwünscht. Auf gesellschaftlicher Ebene gilt es daher, vorsichtig mit diesen Rollenzuschreibungen zu sein, da sie sozial und kulturell kodiert sind und weitere Vulnerabilitäten schaffen können.

Notwendig sind adäquate Strategien und Allianzen, um vulnerablen oder vulnerabel gemachten Geflüchteten physische und psychische Gesundheit, ökonomische Selbstständigkeit, das Zugeständnis des Erlebten, die Kommunikation von Trauer und Verlust, sowie die Teilhabe auf allen gesellschaftlichen Ebenen zu ermöglichen. Dies muss geschehen, ohne ihnen Handlungsmacht und Selbstbestimmung abzuspochen oder weitere Vulnerabilitäten zu erzeugen, damit Schicksale wie Sabers nicht ungehört bleiben.

Literaturverzeichnis

Agier, Michel 2011: *Managing the Undesirables: Refugee Camps and Humanitarian Government*. Cambridge: Polity Press

- Andresen, Sabine / Koch, Claus / König, Julia 2015: *Kinder in vulnerablen Konstellationen. Zur Einleitung*. In: Andresen, Sabine / Koch, Claus / König, Julia (Hg.): *Vulnerable Kinder. Interdisziplinäre Annäherungen*, Wiesbaden: Springer
- Atak, Idil / Nakache, Delphine / Guild, Elspeth / Crépeau, François 2018: „*Migrants in Vulnerable Situations*“ and the Global Compact for Safe Orderly and Regular Migration. In: Queen Mary School of Law Legal Studies Research Paper 273, 1
- Bauer-Amin, Sabine 2010: *Geflüchtete Frauen in Österreich: Erfahrungen und Erkenntnisse aus der aktuellen Fluchtforschung*. In: Korotin, Ilse / Stern, Ursula (Hg.): *Das Exil von Frauen. Historische Perspektive und Gegenwart*. Wien: Praesens Verlag, 9–27
- Bauer-Amin, Sabine 2017: *Resisting the current Refugee Discourse: Between victimisation and reclaiming agency*. In: Schiochet, Leonardo / Kohlbacher, Josef (Hg.): *From Destination to Integration – Afghan, Syrian and Iraqi refugees in Vienna*. Wien: Austrian Academy of Sciences Press, 127–143
- Bauer-Amin, Sabine / Schiochet, Leonardo / Six-Hohenbalken, Maria (Hg.) 2021: *Embodied Violence and Agency in Refugee Regimes: Anthropological Perspectives*. London: Transcript
- Bauer-Amin, Sabine / Six-Hohenbalken, Maria 2020: *Temporariness, Vulnerability and transformations in Syrian family relations due to forced migration*. In: Kohlbacher, Josef / Six-Hohenbalken, Maria (Hg.): *Vulnerabilität in Fluchtkontexten*. Wien: Austrian Academy of Sciences Press, 67–98
- Bleiker, Roland 2001: *The aesthetic turn in international political theory*. In: *Millennium*, Jg. 30 (3), 509–533
- Chimni, Bhubinder S. 1998: *The Geopolitics of Refugee Studies, A View from the South*. In: *Journal of Refugee Studies*, Jg. 11 (4), 350–374
- Coddington, Kate / Conlon, Deirdre / Martin, Lauren L. 2020: *Destitution economies: Circuits of value in asylum, refugee, and migration control*. In: *Annals of the American Association of Geographers*, Jg. 110 (5), 1425–1444
- De Genova, Nicholas 2013: *Spectacles of migrant ‘illegality’: the scene of exclusion, the ob-scene of inclusion*. In: *The Language of Inclusion and Exclusion in Immigration and Integration*, Jg. 36 (7), 70–88

- Dunn, Elizabeth Cullen 2012: *The chaos of humanitarian aid: adhocacy in the Republic of Georgia*. In: *Humanity: An International Journal of Human Rights, Humanitarianism, and Development*, Jg. 3 (1), 1–23
- Emirbayer, Mustafa / Mische, Ann 1998: *What is Agency?* In: *American Journal of Sociology*, Jg. 103 (4), 962–1023
- Essed, Philomena / Frerks, Georg / Schrijvers, Joke 2004: *Introduction: Refugees, Agency and Social Transformation*. In: Essed, Philomena/ Frerks, Georg / Schrijvers, Joke (Hg.): *Refugees and the Transformation of Societies: Agency, Policies, Ethics and Politics*, New York/Oxford: Berghahn, 1–16
- European Commission 2014: *A common European asylum system*. Online verfügbar unter https://ec.europa.eu/home-affairs/sites/default/files/e-library/docs/ceas-factsheets/ceas_factsheet_en.pdf, zuletzt geprüft am 22.9.2022
- Everill, Bronwen 2020: *Humanitarianism in Africa*. In: *Oxford Research Encyclopedia of African History*. Online verfügbar unter <https://oxfordre.com/africanhistory/view/10.1093/acrefore/9780190277734.001.0001/acrefore-9780190277734-e-738>, zuletzt geprüft am 22.9.2022
- Fassin, Didier 2001: *The Biopolitics of Otherness: Undocumented Foreigners and Racial Discrimination in French Public Debate*. In: *Anthropology Today*, Jg. 17 (1), 3–7
- Friese, Heidrun 2017: *Flüchtlinge: Opfer – Bedrohung – Helden: Zur politischen Imagination des Fremden*. Bielefeld: Transcript
- Goldring, Luin / Landolt, Patricia 2011: *Caught in the work–citizenship matrix: The lasting effects of precarious legal status on work for Toronto immigrants*. In: *Globalizations*, Jg. 8 (3), 325–341
- Harrell-Bond, Barbara 1986: *Imposing Aid: Emergency Assistance to Refugees*. Oxford: Oxford University Press.
- Howden, Daniel / Kodalak, Metin 2018: *The Vulnerability Contest, 17.20.2018*. Online verfügbar unter <https://deeply.thenewhumanitarian.org/refugees/articles/2018/10/17/the-vulnerability-contest>, zuletzt geprüft am 22.9.2022
- IOM 2010: *IOM's International Dialogue on Migration*. Online verfügbar unter: https://www.iom.int/sites/default/files/our_work/ICP/IDM/iom-idm-infosheet-2018.pdf, zuletzt geprüft am 22.9.2022

- Johnson, Heather 2011: *Click to Donate: visual images, constructing victims and imagining the female refugee*. In: *Third World Quarterly*, Jg. 32 (6), 1015–1037
- Long, Norman 2001: *Development Sociology. Actor Perspectives*. London / New York: Routledge
- Lorenz, Daniel 2018: „All refugees are vulnerable.“ *Vulnerabilität, Konflikte und Katastrophen im Spiegel Postkolonialer Theorie*. In: *Zeitschrift für Friedens- und Konfliktforschung*, Sonderband 2, 60–98
- Lubkeman, Stephen 2019: *The Anthropology of Forced Migration in Africa*. In: Grinker, Richard Roy / Lubkemann, Stephen C. / Steiner, Christopher B. / Goncalves, Euclides, (Hg.): *A Companion to the Anthropology of Africa*, Oxford: Wiley & Sons, 2019, 199–227
- Mackenzie, Catriona / McDowell, Christopher / Pittaway, Eileen 2007: *Beyond 'Do No Harm': The Challenge of Constructing Ethical Relationships*. In: *Refugee Research, Journal of Refugee Studies*, Jg. 20 (2), 299–319
- Malkki, Liisa 1995: *Refugees and Exile: From 'Refugee Studies' to the National Order of Things*. In: *Annual Review of Anthropology* no 24, 495–523
- Malkki, Liisa, 1996: *Speechless Emissaries: Refugees, Humanitarianism, and Dehistoricization*. In: *Cultural Anthropology*, Jg. 11 (3), 377–404
- Mokre, Monika 2020: „Young strong men should be fighting“ – Zur Vulnerabilität geflüchteter junger Männer. In: Kohlbacher, Josef / Six-Hohenbalken, Maria (Hg.): *Vulnerabilität in Fluchtkontexten*. Wien: Austrian Academy of Sciences Press, 17–31
- Nordstrom, Carolyn 1997: *A Different Kind of War Story*. Philadelphia: University of Pennsylvania.
- PSYLEX.de 2016: *Flashbacks*. Online verfügbar unter <https://psylex.de/symptome/flashbacks/>, zuletzt geprüft am 22.9.2022
- Pupavac, Vanessa, 2008: *Refugee Advocacy, Traumatic Representations and Political Disenchantment*. In: *Government and Opposition*, Jg. 43 (2), 270–292
- Rasuly-Paleczek, Gabriele 2020: *Die vielen Facetten der Vulnerabilität im Kontext von Flucht und Asyl*. In: Kohlbacher, Josef und Six-Hohenbalken, Maria (Hg.): *Vulnerabilität in Fluchtkontexten*. Wien: Austrian Academy of Sciences Press, 33–65

- Scherr, Albert 2012: *Soziale Bedingungen von Agency*. In: Bethmann, Stephanie / Helfferich, Cornelia / Hoffmann, Heiko / Niermann, Debora (Hg.): *Agency. Qualitative Rekonstruktionen und gesellschaftstheoretische Bezüge von Handlungsmächtigkeit*. Weinheim: Basel
- Schmitt, Caroline, 2019: *Agency und Vulnerabilität. Ein relationaler Zugang zu Lebenswelten geflüchteter Menschen*. In: *Soziale Arbeit. Zeitschrift für soziale und sozialverwandte Gebiete*, Jg. 68(8), 282–288
- Stewart, Emma 2005: *Exploring the vulnerability of asylum seekers in the UK*. In: *Population, Space and Place*, Jg. 11, (6), 499–512
- UN-Generalversammlung 2016: *New Yorker Erklärung für Flüchtlinge und Migranten*. In: Resolution der Generalversammlung, verabschiedet am 19. September 2016. 71/1, 3. Oktober 2016, Einundsiebzigste Tagung, Tagesordnungspunkte 13 und 117. Online verfügbar unter www.un.org/depts/german/gv-71/band1/ar71001.pdf, zuletzt geprüft am 22.9.2022
- UNHCR 1991: *Images of Exile 1951-91*. Online verfügbar unter <https://digitallibrary.un.org/record/231887?ln=en>; zuletzt geprüft am 22.9.2022
- UNHCR 2016: *UNHCR-IDC Vulnerability Screening Tool - Identifying and addressing vulnerability: a tool for asylum and migration systems*. Online verfügbar unter www.unhcr.org/protection/detention/57fe30b14/unhcr-ids-vulnerability-screening-tool-identifying-addressing-vulnerability.html; zuletzt geprüft am 22.9.2022
- United Nations 1951: *Abkommen über die Rechtsstellung der Flüchtlinge* (Genfer Flüchtlingskonvention)
- United Nations 2018: *Global compact on refugees, Report of the United Nations High Commissioner for Refugees*. New York. Online verfügbar unter https://www.unhcr.org/gcr/GCR_English.pdf, zuletzt geprüft am 22.9.2022
- Vaughan, Elaine / Tinker, Timothy 2009: *Effective Health Risk Communication About Pandemic Influenza for Vulnerable Populations*. In: *American Journal of Public Health (AJPH)*, (99), 324–332
- Wehr, Hans 1985: *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart*. Arabisch-Deutsch. 5. Auflage. Wiesbaden: Harrassowitz

- Wilson, Ken / Nunes, Jovito 1994: *Repatriation to Mozambique: Refugee Initiative and Agency Planning in Milange District, 1988–1991*. In: Allen, Tim / Morsink, Hubert (Hg.): *When Refugees Go Home*, London: James Currey, 182–250
- World Health Organisation (WHO), 2020: *Refugees in Europe in time of pandemic: vulnerable populations helping host societies*, 20.06.2020. Online verfügbar unter: <https://www.who.int/news-room/feature-stories/detail/refugees-in-europe-in-time-of-pandemic-vulnerable-populations-helping-host-societies>, zuletzt geprüft am 22.09.2022
- Zetter, Roger 2007: More labels, fewer refugees: Remaking the refugee label in an era of globalization. In: *Journal of refugee studies*, Jg. 20 (2), 172–192

Der Körper zwischen Abhängigkeit und Widerstand. Mit Judith Butler unterwegs zu einer Politik der Vulnerabilität¹

Florian Pistol

Der gegenwärtigen Vervielfältigung von Krisenphänomenen kommt das fragwürdige Verdienst zu, eine Konjunktur des Vulnerabilitätsbegriffs befördert zu haben. Das zeigt sich nicht allein im akademischen,² sondern ebenso im öffentlichen Diskurs. Ja, man wird so weit gehen dürfen zu behaupten, dass der Vulnerabilitätsbegriff mittlerweile Teil des eingespielten Vokabulars gesellschaftlicher Analyse ist. Wer heute erklärt, die Maßnahmen, die im Zuge der COVID-19-Pandemie getroffen wurden, dienten besonders dem Schutz „vulnerabler“ Gruppen, wird beim Gegenüber kein verdutztes Hochziehen der Augenbrauen provozieren. Es ist unmittelbar verständlich, worauf und vor allem auf wen diese Erklärung abstellt: auf die Menschen nämlich, bei denen aufgrund bestimmter Vorerkrankungen oder ihres Alters im Falle einer Ansteckung mit einem schweren Krankheitsverlauf zu rechnen ist. Mit der gleichen Selbstverständlichkeit wird der Vulnerabilitätsbegriff angesichts

¹ Eine erste Interpretation von Judith Butlers Vulnerabilitätsverständnis habe ich in Pistol 2016 vorgelegt. Wenngleich das Folgende vielfach mit dem dort Dargelegten übereinstimmt, besteht keine volle Deckungsgleichheit. Neben den üblichen Änderungen, die eine nochmalige Hinwendung zum selben Thema mit sich bringt – Nachjustierungen, Kürzungen, die Einarbeitung zwischenzeitlich erschienener Literatur –, bietet der vorliegende Aufsatz gegenüber seinem Vorgänger nach meinem Dafürhalten vor allem eine präzisere Erfassung der ethisch-politischen Dimension von Vulnerabilität. Anlass zur abermaligen Beschäftigung mit Butlers Überlegungen bot noch vor der dankenswerten Anfrage Hildegund Keuls die Einladung von Claudia Bruns, im Sommersemester 2022 an der Humboldt-Universität zu Berlin eine Einheit der Ringvorlesung *Verwundbare Körper des Politischen – Vulnerability Revisited* zu bespielen. Ihr sowie den daran Teilnehmenden gilt mein herzlicher Dank. Ebenso danke ich Matthias Flatscher und Anna Weithaler für ihre aufmerksame Kommentierung der *draft version* meines Textes. Meine Arbeit am vorliegenden Artikel wurde unterstützt durch das FWF-Projekt (*Austrian Science Fund*) P 33780 *Membership Metaphors as „Doorkeepers“*.

² Das rege Publikationsgeschehen rund um die Frage der Vulnerabilität ist längst unüberschaubar geworden. Für einen Orientierungsversuch vgl. Burghardt u. a. 2017, 19–33.

des russischen Angriffskriegs bemüht. In ihm verdichten sich die mannigfachen Gefährdungslagen der ukrainischen Zivilbevölkerung zum handlichen Kondensat; er ist die Kurzformel, an die sich das Bekenntnis europäischer Staaten zu sofortiger Hilfe rückbindet.

Diese Sicherheit im Umgang mit dem Vulnerabilitätsbegriff ist trügerisch. Das zumindest ist der ernüchternde Befund Judith Butlers – ausgerechnet jener Denkerin* also,³ die* in den letzten Jahren zur vielleicht wichtigsten Stichwortgeberin* der Auseinandersetzung mit Vulnerabilität avanciert ist. Dabei bereitet ihr* die Nonchalance, mit der Vulnerabilität in der medialen Debatte bisweilen ins Treffen geführt wird, ebenso Unbehagen wie die Eilfertigkeit, mit der manche Theoretiker*innen sie zur Grundbedingung der Menschenrechte erklären (vgl. Fineman 2008 und Turner 2006). Denn tatsächlich sei der Vulnerabilitätsbegriff durch nichts vor einem „strategic use“ (Butler 2015, 145) gefeit. Oder plakativ gesprochen: Er ist nicht unschuldig.⁴

Ich beschränke mich auf zwei Beispiele. Das erste Beispiel führt vor Augen, dass Vulnerabilität weder zwingend anerkannt werden muss noch vor einem instrumentalisierenden Zugriff gewahrt ist. Als 2015 die Zahl derer rasant ansteigt, die sich infolge der Gewalteskalation in gleich mehreren Staaten des Nahen Ostens zur Flucht gezwungen sehen, erfolgt ihre Wahrnehmung vielfach gerade nicht unter dem Signum der Vulnerabilität.⁵ Stattdessen wird ihr Schicksal unter dem Einfluss einer erstarkten Rechten in die Drohmetapher der „Flüchtlingswelle“ gebannt. Die Pointe ist freilich, dass damit zugleich und in perfider Verkehrung der Verhältnisse die potentiellen Aufnahmegesellschaften als „vulnerabel“ veranschlagt werden. Sie sind es

³ In einem Interview aus dem Jahr 2019 erwähnt Butler „now legally ‚non-binary‘“ (Butler / Kian 2019) zu sein; zwei Jahre später erklärt sie* gegenüber der britischen Tageszeitung *The Guardian*, dass ihr*, gefragt nach einem bevorzugten Pronomen, die Antwort zwar nicht leicht fällt, sie* sich aber mit dem geschlechtsneutralen Pluralpronomen *they* wohlfühlt (vgl. Butler / Gleeson 2021). Dieses hat sich im englischen Sprachraum als Pronomen für non-binäre Personen mittlerweile etabliert. Das Deutsche bietet nichts Vergleichbares, und non-binäre Menschen präferieren ganz unterschiedliche Varianten – von einem der Standardpronomen bis hin zu Neuschöpfungen. Angesichts dieses Mangels eines eingespielten Pronomens für non-binäre Personen innerhalb der deutschen Sprache habe ich mich dazu entschieden, das weibliche Pronomen respektive bei Nomen das Femininum zu verwenden, es jedoch mit einem Asterisk (*) zu versehen, um es dadurch zugleich zu problematisieren. Das ist gewiss keine optimale Lösung, aber hoffentlich eine annehmbare.

⁴ Vgl. hierzu auch den Beitrag von Stephan Lessenich in diesem Band.

⁵ Eine übersichtliche Darstellung der Geschehnisse, die gerne mit dem Schlagwort „Flüchtlingskrise“ umschrieben werden, bietet Luft 2016.

(und nicht etwa die Geflüchteten), die des Schutzes bedürfen – sei es vor kultureller Veränderung oder einem *grand remplacement*.⁶

Das zweite Beispiel verdeutlicht, dass sich selbst dort, wo im Alltag mit guten Gründen eine „erhöhte Vulnerabilität“⁷ konstatiert und die Bereitschaft zu Korrekturmaßnahmen an den Tag gelegt wird, unerwünschte Folgen einstellen können. Es wird bisweilen völlig zu Recht moniert, dass Frauen* auf unverhältnismäßige Weise vielerlei Gefährdungslagen ausgesetzt seien und dass dies als Handlungsaufforderung verstanden werden müsse. So richtig diese Beobachtung sein mag, schlägt sie doch in das Gegenteil dessen um, was sie intendiert, sobald sie zur „new norm of description“ (Butler 2015, 139) wird. An diesem Punkt gerät die begrüßenswerte Registrierung eines Unrechts zur definitiven Wesensbestimmung, wie sie am prägnantesten im Klischee des „schwachen Geschlechts“ Ausdruck findet. Wird Vulnerabilität dergestalt als invarianter Aspekt des Frau*seins missverstanden, ist der Schritt zum Paternalismus so konsequent wie unvermeidlich.⁸

Dennoch will Butler den Vulnerabilitätsbegriff nicht einfach fallen lassen – schon allein deshalb nicht, weil sein strategischer Gebrauch mitunter eine Reihe an Missverständnissen zur Voraussetzung hat. Geboten ist ihrem* Dafürhalten nach daher nicht die Abkehr vom Vulnerabilitätsbegriff, sondern dessen angemessene Auslegung. Diesem Unternehmen widmet sich Butler in wiederholten Anläufen in ihren* Texten der letzten zwei Jahrzehnte.

⁶ Butler kehrt die Logik dieser Vorgehensweise durch die Nennung weiterer Beispiele anschaulich hervor: „We can see evidence of this rationale when, for instance, masculinity is said to be ‚attacked‘ by feminism – in which case it is masculinity in the ‚vulnerable‘ position – or when the general public is said to be ‚attacked‘ by sexual and gender minorities of various kinds, or when the state of California is now understood to be ‚under attack‘ because it has lost its white majority, or when the state of Arizona is said to be ‚under attack‘ by its Latino population, and so trying to establish an ever more impermeable border to the south. Various European nationalities are now said to be ‚under attack‘ by new immigrant communities, at which point dominant groups and their racist representatives are construed as occupying a vulnerable position.“ (Butler 2015, 145)

⁷ Die Alltagsrede von einer „höheren“ oder „größeren“ (respektive einer „niedrigeren“ oder „geringeren“) Vulnerabilität ist dann problematisch, wenn sie zum Schluss verleitet, es wäre der Vulnerabilität als solcher beizukommen. Dazu Peter Zeillinger: „Man kann zwar das individuelle oder gruppenspezifische Risiko vergrößern oder verringern, ‚verletzt zu werden‘, dies verändert aber nichts an der grundlegenden [...] Verwundbarkeit als solcher.“ (Zeillinger 2019, 16)

⁸ Oder in den Worten Butlers: „The claim [that women are especially vulnerable; F.P.] can sometimes be taken to mean that women have an unchanging and defining vulnerability, and that kind of argument makes the case for paternalistic provisions of protection.“ (Butler 2015, 140; vgl. auch Butler 2020a, 70–71 und 185).

Deren Ertrag will ich im Folgenden nachzeichnen und weiterdenken. Das ist in meinen Augen aus drei Gründen notwendig: Erstens unterlässt es Butler, ihre* vielfachen Einlassungen zur Vulnerabilität selbst zu einer bündigen Konzeption zu vereinigen; zweitens hat die bisherige Rezeption es verabsäumt, die Vermengung von Butlers am Denken Emmanuel Levinas' geschulte Einsicht in die ethische Dimension von Vulnerabilität mit einer Sollensethik zu sehen, geschweige denn zu kritisieren; drittens – und am wichtigsten – harren ihre* Andeutung zum Zusammenhang von Vulnerabilität und Widerstand der Ausarbeitung zu einer eigenen *Politik der Vulnerabilität*. Für all diese Desiderate will ich im Folgenden – zumindest ein Stück weit – Abhilfe schaffen.

Ich gehe in vier Schritten vor. Im ersten Schritt argumentiere ich dafür, Butlers Beschäftigung mit Vulnerabilität als Bemühen um eine Neukonzeption von Körperlichkeit zu lesen. Im zweiten Schritt erläutere ich den Zusammenhang von Vulnerabilität und Anerkennung. Im dritten Schritt gehe ich auf Butlers – an Levinas' orientierte – ethische Deutung von Vulnerabilität ein. Halte ich diese für plausibel, weise ich doch Butlers daran anschließende normative Aufladung ihrer* Vulnerabilitätskonzeption im Rahmen einer Sollensethik als überspannt zurück. Im vierten Schritt bringe ich mit Butler eine Politik der Vulnerabilität in Stellung, die dazu veranlasst, zwei politische Grundkategorien zu überdenken: Widerstand und Solidarität.

1. Körperlichkeit

Ich will damit beginnen, das englische Nomen *vulnerability* und das zugehörige Adjektiv *vulnerable* unter lexikalischen respektive syntaktischen Gesichtspunkten zu betrachten. Auf diesem Weg gewinnt das Alltagsverständnis von Vulnerabilität in dem Maße an Kontur, dass es als Kontrastfolie für eine Annäherung an Butlers Konzeption brauchbar wird.

Das Wort *vulnerability* leitet sich vom lateinischen *vulnus* ab, was sich ins Deutsche als „Verletzung“, „Verwundung“ oder „Wunde“ übertragen lässt, und ist damit eindeutig negativ konnotiert. Das Suffix gibt zu verstehen, dass das Wort im Modus des Potentialis steht. Dementsprechend lautet die Definition des *Oxford English Dictionary* von *vulnerable* denn auch: „exposed to the possibility of being attacked or harmed“ (Soanes 2006, 1166). Vulnerabilität wird hier als bloße Möglichkeit angesetzt, wodurch zugleich, wenn auch

unausgesprochen, der Gedanke einer vorgängigen Integrität in Anspruch genommen wird. Am Adjektiv *vulnerable* interessiert zudem, dass es in prädiikativer Verwendung bisweilen mit der Präposition *to* auftritt, also einen Verweisungscharakter besitzt.⁹

Vor dem Hintergrund dieses Alltagsverständnisses lässt sich zunächst festhalten, dass Butler Vulnerabilität breiter anlegt, nämlich als rückhaltloses Offensein dafür, von Anderen und Anderem affiziert zu werden (vgl. Butler 2005, 87–88). Da das Selbst nicht umhinkann, auf dieses Affiziertwerden irgendwie zu antworten, ist Vulnerabilität – entgegen der oben beschriebenen Semantik des Begriffs – die *conditio sine qua non* von Responsivität schlechthin: „All responsiveness to what happens is a function and effect of vulnerability“ (Butler 2015, 149). Sie ist die Bedingung nicht nur für die Erfahrung von Schmerz und Leid, sondern ebenso für das Erleben von Leidenschaft, Liebe und Freundschaft (vgl. Butler 2015, 148).

Sodann – und die Tragweite dieses Punkts kann kaum überschätzt werden – will Butler Vulnerabilität nicht als etwas Nachträgliches verstanden wissen. Was sie* zu denken sucht und worauf sie* mit der Rede von einer „primary susceptibility“ (Butler 2005, 88; Hervorhebung F.P.), einer „primary [...] impressionability“ (Butler 2005, 99; Hervorhebung F.P.), einer „primary vulnerability to others“ (Butler 2006, xiv; Hervorhebung F.P.) hinweisen möchte, ist ein vorgängiges, gleichsam vor-ursprüngliches Ausgesetztsein. Das heißt im Umkehrschluss, dass sie* der im Alltagsverständnis angelegten Annahme eines Grundzustands körperlicher Integrität eine entschiedene Absage erteilt. Daraus folgt zweierlei: Zum einen, dass keine Hinwendung zum Körper bei null anfangen kann, sondern stets eine Erfahrungsgeschichte konkreter Affizierungen berücksichtigen muss; zum anderen – und damit unmittelbar verknüpft –, dass die *prima facie* selbstverständlich anmutende Sequenz „Körper – Vulnerabilität“ bei Butler ins Gegenteil verkehrt wird. In einer Schlüsselpassage ihres Buchs *Giving an Account of One-self* (2005) notiert sie*: „[A]t the most primary level we are acted upon by others in ways over which we have no say, and [...] this passivity, susceptibility, and condition of *being impinged upon* inaugurate who we are“ (Butler

⁹ Es handelt sich hierbei selbstredend um die Minimalvariante einer sprachlichen Analyse, die noch dazu auf das Englische beschränkt ist. Für eine beeindruckend umfassende Aufarbeitung des deutschen Begriffsfeldes rund um die Termini der Verwund- und Verletzbarkeit vgl. Zeillinger 2019, 15–25.

2005, 90). Mit anderen Worten: Nicht gibt es eine anfängliche Integrität, sondern Körperlichkeit manifestiert sich erst *als* und *in* der Vulnerabilität; erst in der rückhaltlosen Empfänglichkeit für sowie im und durch das Angegangen(worden)sein von Anderen und Anderem konstituiert sich – responsiv – Korporalität und wer wir sind.¹⁰

Diese zugegebenermaßen recht abstrakte These lässt sich auf den Befund herunterbrechen, dass der Körper von einer grundlegenden Relationalität her verstanden werden muss; ja, Körperlichkeit – in dieser Hinsicht ist der Verweisungscharakter, der im Adjektiv *vulnerable to* anklingt, ein wichtiges Indiz – lässt sich außerhalb des sie bedingenden Bezugs zu Anderen und Anderem schlechterdings nicht denken. Damit ist für Butler nicht nur eine epistemologische, sondern zugleich eine existenzielle Tatsache benannt: Einen Körper zu haben respektive ein Körper zu sein, meint, radikal abhängig zu sein. Ohne die Akzeptanz und bestätigende Annahme Anderer, ohne soziale, institutionelle und infrastrukturelle Unterstützung, ohne ausreichend Nahrung und trinkbares Wasser, ohne sichere Arbeit, angemessene Wohnverhältnisse, Mobilitätsmöglichkeiten und eine lebensfreundliche Umwelt ist Leben nicht möglich (vgl. Butler 2010, 19 und Butler 2015, 84). Das heißt auch, dass man den Körper verfehlte, dächte man ihn als scharf abgegrenzte Einheit. Stattdessen schlägt Butler vor, ihn vermittelt der Metapher der Schwelle zu fassen – „the body as threshold“ (Butler 2020, 16) –, die sich bekanntlich dadurch auszeichnet, dass sie in die Differenz zwischen einem Innen und einem Außen eine Unentscheidbarkeit einträgt.¹¹ Das lässt sich auch so ausdrücken, dass der Körper, da sein Bedingtheit sich zwar ändern mag, er es aber nicht wird abschütteln können, letztlich nie vollends individuiert ist (vgl. Butler 2020, 46). Gleichwohl erweist sich Butlers Vulnerabilitätskonzeption als singularitätssensibel. Kein Ausgesetztsein fällt mit einem anderen zusammen: „*This exposure that I am constitutes [...] my singularity*“ (Butler 2005, 33). Das heißt: Jeder Körper erfährt das Abhängigsein von Anderen

¹⁰ Diese Formulierung verdankt sich einer Passage aus Zeillingers Aufsatz „Nachträgliche Humanität und der Ansatz zur Gemeinschaft beim späten Levinas“ (2012), der in Sachen Analyse des Levinas’schen Vulnerabilitätsverständnisses als Vorläufer der ausführlicheren Auseinandersetzung in Zeillinger 2019 gelten kann: „Die Verwundbarkeit [...] konstituiert überhaupt erst Leiblichkeit *als solche*. Es gibt also keinen Leib, der der Verwundbarkeit vorausginge, sondern nur eine Leiblichkeit, die sich *als* Verwundbarkeit und *in* der Verwundbarkeit zeigt.“ (Zeillinger 2012, 98).

¹¹ Ganz in diesem Sinn schreibt Butler an anderer Stelle: „the body is neither pure boundary nor pure opening but a complex negotiation among the two“ (Butler 2022, 109).

und Anderem auf je eigene Weise. In diesem Sinn lässt sich Butlers Verständnis von Vulnerabilität als quasi-ontologisch bezeichnen. Ich will das mit einem längeren Passus aus *Notes toward a Performative Theory of Assembly* (2015) untermauern:

„[B]odies invariably depend on enduring social relations and institutions for their survival and flourishing[.] If we make such a claim, are we not precisely saying what bodies finally are, or offering a general ontology of the body? [...] On the contrary: precisely because bodies are formed and sustained in relation to infrastructural supports (or their absence) and social and technological networks or webs of relation, we cannot extract the body from its constituting relations – and those relations are always economically and historically specific. So if we say that the body is vulnerable, we are saying that the body is vulnerable to economics and to history. This means that vulnerability always takes an object, is always formed and lived in relation to a set of conditions that are outside, yet part of, the body itself. We could say that the body exists then in an ecstatic relation to the supporting conditions it has or must demand, but this means that the body never exists in an ontological mode that is distinct from its historical situation.“ (Butler 2015, 148)

Zwar denkt Butler Vulnerabilität als geteilte Grundbedingung – andernorts spricht sie* dezidiert von einer „common vulnerability“ (Butler 2005, 100) respektive einer „shared vulnerability“ (Butler 2022, 11); gegen eine allzu plane ontologische Auffassung wendet sie* aber ein, dass diese nicht ohne Differenz(en) gedacht werden kann. Was Körpersein jeweils *in concreto* heißt, kann nicht auf einer abstrakten Ebene festgelegt werden, sondern wird durch historisch wandelbare soziale, politische und ökonomische Konditionen bestimmt.

Der kritische Impetus von Butlers Überlegungen liegt nun genau darin, dass diese Konditionen sich bisweilen recht unterschiedlich ausnehmen, was in einer problematischen Ungleichverteilung von Gefährdetheit seinen Niederschlag findet (vgl. Butler 2006, 32).¹² Nicht jedes Leben wird mit angemess-

¹² Dass die COVID-19-Pandemie als weltumspannendes, potentiell alle betreffendes Phänomen nichts am Faktum der Ungleichverteilung von Gefährdetheit ändert, das zu erwähnen ist beinahe schon müßig. Die Pandemie ist nicht der große Gleichmacher; im Gegenteil, sie verschärft bereits bestehende Unterschiede oder bringt gar neue ins Spiel. Es ist genau diese Einsicht, mit der *What World Is This? A Pandemic Phenomenology* (2022), Butlers Buch zur Coronakrise, anhebt: „Regardless of where we have lived in recent times, we are all living under a new set of conditions created by the Covid-19 pandemic. I am not saying that the pandemic creates a single condition under which we all live, since the pandemic cannot be separated from prevailing social and eco-

sener Unterstützung und Schutz bedacht. Die Ursache dafür ist nach Butler nicht bei den betroffenen Individuen zu suchen, im Sinne einer neoliberalen Übersteigerung des Verantwortungsbegriffs (vgl. Butler 2015, 14–15). Vielmehr ist die erhöhte Prekarität bestimmter Bevölkerungsgruppen das Implikat der herrschenden sozio-politischen Verhältnisse. Und da diese für Butler im Sinne einer Anerkennungsordnung zu lesen sind, muss die Interpretation ihres* Vulnerabilitätsdenkens notwendig den Brückenschlag zur Frage der Anerkennung unternehmen. Oder wie Butler selbst es in *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence* (2006) formuliert: „The task is doubtless to think through this primary impressionability and vulnerability with a theory of power and recognition.“ (Butler 2006, 45). Dieser Aufgabe will ich im nun folgenden Abschnitt – zumindest ein Stück weit – nachkommen.

2. Macht und Anerkennung

Der Stellenwert, den Butler der Frage der Anerkennung beimisst, ist beträchtlich. In zahlreichen Anläufen bemüht sie* sich, ihr auf die Spur zu kommen, sodass die Passagen, die in einem engen oder weiten Sinn anerkennungstheoretischen Überlegungen gelten, in ihrer Vielfalt nur schwer zu überblicken sind. Im Folgenden zeichne ich Butlers Anerkennungsdenken nicht im Detail und in seinen unterschiedlichen Entwicklungsphasen nach, sondern bescheide mich damit, es in seinen Grundzügen zu umreißen.¹³

Butlers Nachdenken über Anerkennung sticht in zweifacher Hinsicht gegenüber anderen philosophischen Einlassungen hierzu hervor. Zum einen – das wurde schon gesagt – verknüpft sie* das Problem der Anerkennung explizit mit einem spezifischen Verständnis von Körperlichkeit als Vulnerabilität. Gewiss, auch in alternativen philosophischen Anerkennungskonzeptionen wird die Dimension des Körpers gestreift. Zu denken ist hier etwa an Jean-Paul Sartre, Louis Althusser oder Axel Honneth. Sartre vermeint das Selbst durch den Blick des Anderen einer Verobjektivierung ausgesetzt, in der es sich als sichtbar und faktisch gesehen erlebt und den Anderen als Sub-

logical conditions.“ (Butler 2022, 1) Und weiter: „We cannot register a global phenomenon such as the pandemic without at once registering those inequalities and, in this time, seeing those inequalities intensify.“ (Butler 2022, 2)

¹³ Für eine ausführliche Auseinandersetzung mit der Frage der Anerkennung unter normativen Vorzeichen siehe Flatscher / Pistor 2018.

jekt-Anderen erfährt (vgl. Sartre 2010, 463–471). Althusser wiederum, der das subjektkonstitutive Wirken der Ideologie im Sinn einer Interpellation denkt, betont, dass es gerade die „*physische* Wendung“ (Althusser 2010, 88; Hervorhebung F.P.) ist, durch die in seinem Paradebeispiel der Anrufung seitens der Polizei das angerufene Individuum sich dem Ruf bzw. der rufenden Instanz unterwirft und somit zum Subjekt wird (vgl. Althusser 2010, 88–89). Allgemeiner formuliert: Die Ideologie realisiert sich in materiell-körperlichen Praktiken. Althusser deutet das – Bezug nehmend auf eine Wendung Blaise Pascals – nicht zuletzt mit dem Beispiel des religiösen Glaubens an: „Pascal sagt ungefähr folgendes: ‚Knie nieder, bewege die Lippen zum Gebet, und Du wirst glauben.‘“ (Althusser 2010, 82) Weit davon entfernt, eine bloße Konsequenz des religiösen Glaubens zu sein, sind die beschriebenen Körperrituale viel eher seine Verwirklichungsform. Honneth schließlich unterstreicht dezidiert die „Bedürfnisnatur“ (Honneth 2012, 153) des Menschen und hebt in Rückgriff auf die Entwicklungspsychologie Donald Winnicotts die Bedeutung körperlicher Interaktionen hervor – etwa die Haltephase des Säuglings in den ersten Lebensmonaten (vgl. Honneth 2012, 153–172, bes. 160–161). All diese Bezugnahmen auf Körperlichkeit finden allerdings jeweils nur implizit statt und werden nicht – wie bei Butler – ins Zentrum der Theoretisierung von Anerkennung gerückt.

Zum anderen weist Butler die Auffassung von Anerkennung als dyadische Figur zurück. Anerkennung hat ihrem* Dafürhalten nach beständig innerhalb einer symbolischen Ordnung statt, greift also auf diskursive Rahmungen und Normen zurück, die festlegen, wer überhaupt und in welchem Ausmaß (potentiell) als Subjekt infrage kommt (vgl. Butler 2005, 22). Damit ist Anerkennung nie ein neutrales Geschehen, sondern durch und durch von Macht durchzogen. Sie ist „the process of becoming subordinated by power as well as the process of becoming a subject“ (Butler 1997, 2). Es ist dieser zweite Punkte, bei dem es nun ein wenig zu verweilen gilt.

Die zentrale Einsicht, um die Butlers Überlegungen zur Anerkennung kreisen, lautet, dass Subjektivität nicht schlichtweg vorhanden, sondern ein Effekt von Prozessen der Anerkennung ist. Mit anderen Worten: Subjektivität ist keineswegs *ab ovo* gegeben; vielmehr verdankt sie sich der Einfassung des Individuums in eine symbolische Ordnung.¹⁴ Erst vermöge der anerken-

¹⁴ Dass Butler in diesem Zusammenhang von einem „Individuum“ spricht, das Prozesse der Subjektivierung durchläuft, darf dabei nicht vorschnell als Zurückgehen auf eine vermeintlich vor-

nenden Anrufung wird das Subjekt als solches „in seine soziale Existenz gerufen“ (Deines 2007, 282). Weil Anerkennung dergestalt unweigerlich auf bestehende diskursive Vorgaben zu rekurrieren hat, muss das Anerkennungsgeschehen als ternäre Figur konzeptualisiert werden. Terminologisch sucht Butler das durch den Begriff der *recognizability* – auf Deutsch: „Anerkennbarkeit“ – zu fassen:

„If recognition characterizes an act or a practice or even a scene between subjects, then „recognizability“ characterizes the more general conditions that prepare or shape a subject for recognition – the general terms, conventions, and norms „act“ in their own way, crafting a living being into a recognizable subject [...]. These categories, conventions, and norms that prepare or establish a subject for recognition, that induce a subject of this kind, precede and make possible the act of recognition itself. In this sense, recognizability precedes recognition.“ (Butler 2010, 5)

Das also will die Dimension der Anerkennbarkeit zum Ausdruck bringen: Jeglicher Vollzug von Akten der Anerkennung ist auf die Normen einer symbolischen Ordnung angewiesen, um überhaupt stattfinden zu können.

Diese Rückbindung macht Anerkennung zu einem höchst ambivalenten Geschehen. Einerseits ist Vulnerabilität auf fundamentale Weise von Anerkennung abhängig. Um leben und gut leben zu können, muss das auf Andere und Anderes angewiesene Leben einen vernehmbaren Ort innerhalb der bestehenden symbolischen Ordnung einnehmen. Es bedarf notwendig der Anerkennung, um überhaupt als Subjekt auftreten zu können, das des Schutzes und der Unterstützung wert ist. Vor diesem Hintergrund wird nachvollziehbar, warum Butler Anerkennung mit einer Wendung Gayatri Chakravorty Spivaks als „that which we cannot not want“ (Butler 2013, 78–79) bezeichnet und von einem „desire for recognition“ (Butler 2005, 24) spricht. Andererseits macht es die Imprägnierung von Anerkennung durch diskursive Normen, dass diese *nolens volens* Ausschlüsse produziert. Normen sind in ihrer Spezifität notwendig exkludierend. Eine Norm, der alles umstandslos ent-

diskursive Instanz verstanden werden. Tatsächlich nimmt Butler bewusst eine argumentative Zirkularität in Kauf: „Paradoxically“, notiert sie* in *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection* (1997), „no intelligible reference to individuals or their becoming can take place without a prior reference to their status as subjects.“ (Butler 1997, 11) Dass die Erzählung über die Konstitution von Subjektivität notwendig zu spät kommt und zirkulär verläuft, heißt allerdings nicht, dass „we cannot narrate it; it only means that at the moment when we narrate we become speculative philosophers or fiction writers“ (Butler 2005, 78).

sprache, wäre keine Norm. Das aber heißt in der Konsequenz, dass immer nur bestimmte Subjekte als legitim anerkannt werden respektive nicht alle auf die gleiche Weise. Oder nochmals anders gesagt: Die diskursiven Vorgaben, die Butler mit dem Begriff der Anerkennbarkeit umschreibt, implizieren unweigerlich ein „constitutive outside“ (Butler 2011, xvii), um überhaupt produktiv wirksam sein zu können. Keine Anerkennung ohne Ausschlüsse und Verwerfungen. Praktisch schlägt sich das insofern nieder – und damit spanne ich den Bogen wieder zurück –, als Vulnerabilität auf höchst unterschiedliche Weise anerkannt wird. Das Resultat ist die schon angesprochene ungleiche Distribution von Gefährdungslagen. Da dieser Umstand auf *kontingente* Diskursnormen zurückgeht, auf eine symbolische Ordnung, die stets *auch anders* sein könnte, ist er für Butler nicht einfach hinzunehmen, sondern muss als Handlungsaufforderung interpretiert werden.

3. Ethik der Vulnerabilität

Wenn ich zuletzt von einer Handlungsaufforderung gesprochen habe, so beile ich mich hinzuzufügen, dass eine solche bereits aus dem schieren Faktum der Vulnerabilität selbst erwächst. Was damit ins Blickfeld rückt, ist die ethische Dimension von Vulnerabilität. Um diese angemessen zu fassen, gilt es zuerst zu sehen, dass es hier nicht um Ethik im Sinne einer Orientierung des Handelns an einem Register überkommener Normen geht. Vielmehr verortet Butler mit Levinas das ethische Moment in der Notwendigkeit, auf das Ausgesetztsein Anderen und Anderem gegenüber zu respondieren – das heißt: einen Umgang damit zu finden, den das betroffene Selbst zu verantworten hat.¹⁵ „[M]y capacity to be *acted upon*“, so Butler in *Giving an Account of Oneself*, „implicates me in a relation of responsibility“ (Butler 2005, 88). Es ist das Verdienst Peter Zeillingers, diesen Gedanken (sowie den immensen Einfluss Levinas’ auf Butlers Vulnerabilitätskonzeption im Allgemeinen) ausbuchstabiert zu haben:

¹⁵ In diesem (Ver-)Antworten konstituiert sich für Levinas allererst Subjektivität. „Die Ethik“, so erklärt er in einem Gespräch mit Philippe Nemo, „erscheint hier nicht als Supplement zu einer vorgegebenen existentiellen Basis; innerhalb der als Verantwortlichkeit verstandenen Ethik wird der eigentliche Knoten des Subjektiven geknüpft.“ (Levinas 2008, 71) Es würde den Rahmen sprengen, spürte ich diesem Verantwortungsbegriff hier weiter nach. Eine exzellente Analyse bietet Flatscher 2016, bes. 132–138.

„Die ethische Verpflichtung, die mit dieser Erfahrung der Singularität des Ausgesetztseins verbunden ist, liegt in der Notwendigkeit, dieser *Po-sition* in der Welt, die allerdings zugleich eine unhintergehbare *exposi-tion*, ein Ausgesetztsein bedeutet, eine konkrete Gestalt zu geben [...]. Die Relationalität, die mit der primordialen Vulnerabilität gegeben ist, versetzt das „*singuläre Ich*“, also *mich*, in die (nicht ablösbare) Pflicht dieser Beziehung einen konkreten Ausdruck zu verleihen und damit dem „Anderen“ in irgendeinem Sinn – sei es freundschaftlich, sei es feindlich gesinnt oder irgendetwas dazwischen – einen Platz in der eigenen Vorstellungswelt zu geben.“ (Zeillinger 2019, 42–43)

Die Ethik, die mit der Vulnerabilität ins Spiel kommt – genauer: immer schon ins Spiel gekommen ist –, besteht also darin, der eigenen Bezüglichkeit Kontur geben und dafür einstehen zu müssen. Dabei geht es nicht einfach um den Abgleich des eigenen Tuns mit den existierenden sittlichen Regeln; viel eher muss der Möglichkeitsraum hervorgehoben werden, der sich im Antworten-Müssen darbietet, sodass dieses „zwischen Intimität, Respekt, Ausgrenzung und Gewalt zu changieren vermag“ (Zeillinger 2019, 38).¹⁶

Nun bleibt Butler allerdings an diesem Punkt nicht stehen. Entgegen dem eben Gesagten versucht sie* an mehreren Stellen, dem Antworten-Müssen die Bahn, die es zu nehmen hat, vorzugeben. Das geschieht über eine normative Aufladung des Vulnerabilitätsbegriffs, die sich in der Formulierung von „ethical obligations“ (Butler 2015, 121) konkreten Inhalts äußert. Damit wird unter der Hand ein Verständnis von Ethik als Menge bestimmter Sollenssätze ins Treffen geführt, das in Konkurrenz zu dem durch Levinas inspirierten tritt. Ich begnüge mich mit zwei Beispielen: In *Notes toward a Performative Theory of Assembly* meint Butler, dass „a generalized precarity obligates us [...] to sustain life on egalitarian terms“ (Butler 2015, 119; Hervorhebung F.P.); in *The Force of Nonviolence. An Ethico-Political Bind* (2020) schreibt sie*: „Nonviolence becomes an *ethical obligation* by which we are bound precisely because we are bound to one another“ (Butler 2020, 148; Hervorhebung F.P.). Demgegenüber will ich folgenden Einwand geltend machen: Auch wenn es stimmt, dass das Selbst in die Pflicht genommen ist, sich zu seinem Bezogensein auf Andere und Anderes auf eine bestimmte Weise zu verhalten und dafür Verantwortung zu übernehmen, ist nicht einsichtig,

¹⁶ In Abwandlung des berühmten Diktums von Paul Watzlawick, „dass man, wie immer man es auch versuchen mag, nicht *nicht* kommunizieren kann“ (Watzlawick / Beavin / Jackson 2017, 59), lässt sich festhalten: Man kann nicht *nicht* antworten. Selbst die Leugnung der eigenen Relationalität ist eine Art zu respondieren.

wodurch es zu einem Eintreten für Gleichheit oder Gewaltlosigkeit gezwungen werden sollte. Dieser Einwand darf jedoch nicht so aufgefasst werden, dass Butlers Forderungen aufzugeben seien. Im Gegenteil, sie wollen lediglich recht verstanden werden: Die egalitäre Berücksichtigung verschiedener Formen des Angewiesenseins, die Minimierung von Schieflagen respektive deren Überführung in ein „gutes“ Maß, weitestgehender Gewaltverzicht etc. sind – so meine These – nicht als Gegenstand einer Sollensethik festzusetzen, sondern müssen als Prinzipien eines *politischen* Projekts fungieren, das mit anderen konfligiert und ihnen gegenüber mit Durchsetzungsanspruch auftritt.¹⁷ Was hier anklingt, ist nichts Geringeres als eine *Politik der Vulnerabilität* – wobei klar geworden sein sollte, dass eine solche Politik freilich im Levinas'schen Sinn (!) unabhkömmlich *ethisch grundiert* ist.¹⁸

4. Politik der Vulnerabilität

In der Tat ist die theoretische Erfassung des politischen Einsatzes von Vulnerabilität eines der Hauptanliegen der jüngeren Texte Butlers. Das ist insofern bemerkenswert, als sie* dadurch ihre* eher *passivische* Bestimmung von Vulnerabilität um eine *aktivistische* Deutung ergänzt. Dadurch schiebt sie* jeglichem verflachenden Missverständnis von Vulnerabilität als bloße Macht- und Hilflosigkeit, wie es in der alltäglichen Kommunikation oft zu finden ist, einen Riegel vor. Weit davon entfernt, Handlungsfähigkeit zu ver-

¹⁷ Zeillinger bringt dieses Argument nicht. Bei der Lektüre seines Textes fällt aber Folgendes auf: Obwohl (oder gerade weil) die für ihn entscheidende Rede Butlers von einer „common vulnerability“ (Butler 2005, 100) – Zeillinger bevorzugt *shared vulnerability* (vgl. Zeillinger 2019, 44, Fußnote 111) – in *Giving an Account of Oneself* direkt im Anschluss an die von ihm zitierte Frage auftaucht, „What might it mean to make an *ethic* from the region of the unwilling?“ (Butler 2005, 100; Hervorhebung F.P.; vgl. Zeillinger 2019, 43), die das von mir kritisierte Ethikverständnis einführt, wechselt Zeillinger in der Folge (ohne weitere Kommentierung, aber meiner Meinung nach korrekterweise) das Register: Butlers Frage nach der Entwicklung einer Sollensethik ignorierend, spricht er davon, dass „[d]ie Wahrnehmung der anthropologischen Dimension der Vulnerabilität als einer ‚geteilten‘ [...] den Blick auf das Feld des *Politischen* [lenkt]“ (Zeillinger 2019, 44; Hervorhebung F.P.), von einer „*Politik der Vulnerabilität*“ (Zeillinger 2019, 44; Hervorhebung F.P.) sowie einer „*Politik der shared vulnerability*“ (Zeillinger 2019, 45) und von dem „Verständnis von *Politik* vor dem Hintergrund der Wahrnehmung einer geteilten konstitutiven Vulnerabilität“ (Zeillinger 2019, 45; Hervorhebung F.P.).

¹⁸ Zum komplexen Verhältnis zwischen dem Ethischen und Politischen aus der Perspektive von Levinas vgl. Flatscher 2015.

unmöglich, vermag Vulnerabilität für Butler zum Ferment politischen Widerstands zu werden.

Die Erweiterung von Butlers Vulnerabilitätsbegriff um eine politische Dimension ist auch ein Beispiel dafür, wie politischer Aktivismus und Theoriebildung wechselwirken. Denn als Inspiration dienen Butler unterschiedliche soziale Bewegungen und Demonstrationen – angefangen beim gemeinsamen Singen der US-amerikanischen Nationalhymne in spanischer Sprache von *undocumented workers* in Los Angeles über die Proteste am Kairoer Tahrir-Platz bis hin zu *Occupy Wall Street* –, denen sie* sich auf eindringliche, bisweilen enthusiastische Weise widmet. In all diesen Formen von „politics of the street“ (Butler 2015, 74) erkennt Butler den Versuch, die Unrechtspraxen der herrschenden Ordnung öffentlich vor Augen zu führen und dadurch in eine Krise zu treiben. Rückgreifend auf ihre* Konzeption der Anerkennung kann gesagt werden, dass es nach ihrem* Dafürhalten dabei nicht um Konflikte *innerhalb* der bestehenden Anerkennungsordnung, sondern um deren Problematisierung und gegebenenfalls Transformation oder Überwindung selbst geht.

Der Einsatzpunkt Butlers ist eine bestimmte Interpretation von Hannah Arendts Vorstellung eines Rechts, Rechte zu haben. Laut Arendt, die unter dem Eindruck von Massen an staatenlosen Flüchtlingen und *displaced persons* die offensichtliche Zahnlosigkeit von Menschenrechtsdeklarationen ankreidet, gibt es *de facto* nur ein einziges Menschenrecht, nur *ein* Recht also, das dem Menschen qua seines Menschseins zukommt – nämlich besagtes Recht auf Rechte (vgl. Arendt 2011, 409). Dieses definiert sie als „Recht, einem politischen Gemeinwesen zuzugehören“ (Arendt 2011, 410).

In Butlers Lektüre widersteht dieses Recht auf Rechte der Kodifizierung oder anderweitigen formalen Verbriefung; es existiert nur, wenn es aktiv eingeklagt wird (vgl. Butler 2015, 80). Und genau das ist es, was die erwähnten Protestkundgebungen ihrer* Auffassung nach tun. In ihnen kommen Menschen zusammen, die in ihrer Vulnerabilität – und das heißt: in ihrem Angewiesensein auf Andere und Anderes – nicht angemessen anerkannt werden. Was sie fordern, ist eine Zukunft, in dem dieses Versäumnis behoben ist. Dabei muss allerdings betont werden, dass die von Butler anvisierten sozialen Bewegungen und Demonstrationen nicht einfach als unterschiedliche Bestrebungen nach sozialer Sichtbarkeit verstanden werden dürfen. Denn insofern jene, die im Zuge einer Ungleichverteilung von Gefährdetheit exkludiert oder marginalisiert werden, die jeweilige Gemeinschaft im Sinne eines kon-

stitutiven Außen ganz wesentlich zu dem machen, was sie ist – eben eine bestimmte Anerkennungsordnung –, kann es ihnen nur um das Einklagen eines alternativen Entwurfs des Zusammenlebens gehen.¹⁹ Dieser wird im Idealfall bereits in der Form des Widerstands selbst antizipiert (vgl. Butler 2015, 89). Was sich hier abzeichnet und zumindest phasenweise in den Camps am Tahrir-Platz und im New Yorker Zuccotti Park als horizontales Beziehungsgefüge gelebt wurde, ist die Idee einer präfigurativen Politik – einer Politik also, die im Hier und Jetzt vermöge ihrer Organisationsweise das Zusammenleben vorwegnimmt, das sie allererst zu schaffen trachtet (vgl. Graeber 2013, 23).

Der Grund, warum in diesem Zusammenhang zugleich von einer Politik der Vulnerabilität gesprochen werden kann, ist, dass die Protestformen, die Butler in den Blick nimmt, als korporale Intervention vonstattengehen. Das folgende Zitat mag verdeutlichen, was man sich darunter vorzustellen hat:

„Although the bodies on the street are vocalizing their opposition to the legitimacy of the state, they are also, by virtue of occupying and persisting in that space without protection, posing their challenge in corporeal terms, which means that when the body „speaks“ politically, it is not only in vocal or written language. The persistence of the body in its exposure calls that legitimacy into question and does so precisely through a specific performativity of the body.“ (Butler 2015, 83)

Ich möchte Butler hier so verstehen, dass die politische Dimension schon im gemeinsamen Sich-Exponieren und Persistieren der Körper angelegt ist. Zugestanden, das mag auf den ersten Blick wie ein unnötiges Überstrapazieren des Politikbegriffs anmuten. Warum sollte die bloße Versammlung bestimmter Körper bereits politisch signifikant sein? Bei genauerem Hinsehen lässt sich Butlers These allerdings rasch plausibilisieren: Dadurch, dass Körper nie „neutral“, sondern immer in ihrer gesellschaftlichen Bedingtheit auftreten (vgl. Butler 2020, 196–197), wird durch ihr gemeinsames Erscheinen ihre je spezifische Vulnerabilität performativ zur Schau gestellt. Sie werden als Körper sichtbar, die in ihrem Angewiesensein auf Andere und Anderes, in ihrer Gefährdetheit und Schutzbedürftigkeit keine angemessene Berücksichtigung erfahren. In diesem Sinn ist ihre Exposition zugleich eine Geste des Trotzes

¹⁹ Die kritische Spitze von Butlers Überlegungen ist freilich, dass keine Gemeinschaftsform an dem prinzipiellen Faktum etwas ändern können, dass Anerkennung – als ein von diskursiven Vorgaben bestimmtes Geschehen – immer und notwendig Verluste und Verwerfungen impliziert.

– sie persistieren dennoch! – und ein Einklagen jener Konditionen, ohne die Leben nicht oder nur schwer möglich ist (vgl. Butler 2015, 84).²⁰ Damit gerät eine Form von Widerstand ins Blickfeld, die Butler terminologisch als „mobilization of vulnerability“ (Butler 2015, 152) fasst. Sie lässt sich nur dann realisieren, wenn Körper (im Plural) explizit gemeinsam agieren; Butler spricht – wiederum in Anlehnung an Arendt (vgl. Arendt 2012, 224) – von einem „acting in concert“ (Butler 2015, 9), von „plural performativity“ (Butler 2015, 22) und „collective action“ (Butler 2015, 52). Dabei beeilt sie* sich aber zu erwähnen, dass die sich versammelnden Körper nicht hinsichtlich eines ganz bestimmten Forderungskatalogs übereinkommen müssen (vgl. Butler 2013, 196). Geeint sind sie vielmehr in ihrem Persistieren trotz allem und dem Drängen auf ein Zusammenleben, in dem Vulnerabilität auf egalitärere Weise anerkannt wird.²¹

Nun ist es freilich so, dass viele sich den Spielarten des Widerstands, die über eine Mobilisierung von Vulnerabilität laufen, verbunden fühlen, ohne direkt Teil von ihnen zu sein oder auch nur werden zu können. Zu groß – ja, unüberwindlich – ist oft die Kluft zu jenen, die über Häuserbesetzungen, das Errichten von Camps oder das Einnehmen von Straßen und Plätzen der Un-erträglichkeit ihres Gefährdetseins Ausdruck verleihen. Plakativ und anhand eines Beispiels formuliert: Es ist höchst fragwürdig, die eigene Unterstützung für sogenannte „Illegale“, die als Protest gegen ihre Abschiebung ein Zeltlager an einem öffentlichen Ort errichtet haben, dadurch zu zeigen, dass man den eigenen Schlafsack ebendort platziert. Das liefe darauf hinaus, die Differenz zwischen deren prekärer Lage und dem eigenen Status als Bürger*in mit institutionell verankerten politischen Partizipationsmöglichkeiten, gesichertem Einkommen und einer geheizten Wohnung auf geradezu obszöne Weise unter den Teppich zu kehren.

Wie soll man auf theoretischer Ebene hiermit umgehen? Ich möchte abschließend als Komplement zur widerständigen Mobilisierung von Vulnerabilität eine Neufassung des Solidaritätsbegriffs in Anschlag bringen. Eine solche wird von Butler in einem Kapitel über einige philosophische Implikatio-

²⁰ Dabei gilt es freilich zu erwähnen, dass die kollektive Inszenierung von Vulnerabilität im genannten Sinn mitunter ein äußerst risikoreiches Unterfangen darstellt, das sich mit der Gefahr konfrontiert sieht, nicht einfach nur ignoriert, sondern brutal niedergeschlagen zu werden.

²¹ Es handelt sich, so Butler in *What World Is This?*, also um „a collective effort to find and forge the best form of interdependency, the one that most clearly embodies the ideals of radical equality“ (Butler 2022, 83).

nen der Psychoanalyse Sigmund Freuds in *The Force of Nonviolence* angedeutet. Wenn ich im Folgenden das dort Geschriebene näher erläutere, so ist es mir nicht möglich – und wohl auch nicht Aufgabe der Philosophie –, die praktischen Implikationen dieses Butler'schen Solidaritätsbegriffs auszulegen. Ich gebe mich mit einer konzeptuellen Analyse zufrieden.²²

Es ist hilfreich, sich zuerst das zu vergegenwärtigen, was ich – bewusst schematisierend – die traditionelle Auffassung von Solidarität nennen will.²³ Diese mag in verschiedenen Gestalten auftreten, erkennt die Basis solidarischer Beziehungen aber stets in einem vorgängigen Gemeinsamen. Das heißt nichts anderes, als dass Solidarität hier identitätslogisch als Binnensolidarität bestimmt wird. Sie mag in einer gemeinsamen Nationalität, Kultur oder einem geteilten Schicksal (etwa jenem der Arbeiter*innenklasse) begründet, in einer Rechtsgenossenschaft (im Sinn eines expliziten oder impliziten Bekenntnisses zur selben Verfassung) verankert oder an die Prämisse eines gemeinsamen Menschseins geknüpft werden: Solidarität besteht in jedem dieser Fälle in der Stärkung des Eigenen und beruht darauf, dass die Mitglieder einer Community sich einander auf reziprok-symmetrische Weise verpflichtet wissen.

Eine Solidarisierung mit widerständigen Mobilisierungen von Vulnerabilität muss jedoch anders beschaffen sein. Das macht schon das plakative Beispiel klar, mit dem ich meine Überlegungen zum Solidaritätsbegriff eingeleitet habe: Erstens fußt sie gerade nicht auf einem Gemeinsamen, sondern nimmt Abstand vom Eigenen, um sich dem Anderen zu öffnen. Zweitens und damit verbunden kann bei ihr von Wechselseitigkeit keine Rede sein. Stattdessen muss es laut Butler um eine Form von Solidarität gehen, „that is based on dis-identification“ (Butler 2020, 169). Was ist damit gemeint?

Butler gewinnt den Begriff einer solchen desidentifizierenden Solidarität aus der Lektüre von Freuds „Trauer und Melancholie“ (1946) – oder genauer: aus dem, was Freud dort über die Manie sagt. Ich möchte seine Argumentation in ihren wesentlichen Zügen nachzeichnen, bevor ich auf dessen kreative Aneignung durch Butler eingehe.

²² Meine Argumentation stimmt im Wesentlichen mit jener Matthias Flatschers überein, der in Flatscher 2023 die Grundzüge von Butlers Solidaritätsverständnis sowie dessen Spezifität gegenüber alternativen Konzeptionen der Solidarität herausarbeitet.

²³ Ich beziehe mich hier einigermaßen frei und stark verkürzend auf Bayertz 1998, Flatscher 2023 und Susemichel / Kastner 2021.

Trauer und Melancholie sind nach Freud beide eine „Reaktion auf den Verlust einer geliebten Person oder einer an ihre Stelle gerückten Abstraktion wie Vaterland, Freiheit, ein Ideal usw.“ (Freud 1946, 429) und kommen hinsichtlich ihrer Symptomatik in vielerlei Hinsicht überein. Zwei Unterschiede bestehen aber. Zum einen scheint sich „die Melancholie irgendwie auf einen dem Bewußtsein entzogenen Objektverlust zu beziehen, zum Unterschied von der Trauer, bei welcher nichts an dem Verluste unbewußt ist“ (Freud 1946, 430); zum anderen zeichnet sich die Melancholie gegenüber der Trauer aus durch eine „Herabsetzung des Selbstgefühls, die sich in Selbstvorwürfen und Selbstbeschimpfungen äußert“ (Freud 1946, 429). Diese zwei Momente hat zu klären, wer der Melancholie auf die Schliche zu kommen trachtet. Freud hebt bei letzterem an. Wie kommt es, dass das Ich als „kritische Instanz“ – später wird Freud vom Über-Ich sprechen – sich selbst gegenübertritt und „gleichsam zum Objekt nimmt“ (Freud 1946, 433)? Eine Antwort ist, dass die Invektiven und Anklagen des Über-Ich bisweilen eigentlich gar nicht dem Ich gelten, sondern einer anderen libidinös besetzten Person. Mit anderen Worten: Freud erkennt „die Selbstvorwürfe als Vorwürfe gegen ein Liebesobjekt [...], die von diesem weg auf das eigene Ich gewälzt sind“ (Freud 1946, 434). Im Fall der Melancholie werde vermöge einer „Erschütterung dieser Objektbeziehung“ (Freud 1946, 435) die Libido auf das eigene Ich transferiert, um eine „Identifizierung des Ichs mit dem aufgegebenen Objekt herzustellen“ (Freud 1946, 435). Diese bedingt nach Freud, dass der Objektverlust der betroffenen Person verborgen bleibt (das erste Moment der Melancholie) und die ganze Konfliktualität der vormaligen Objektbeziehung in das Ich getragen wird (das zweite Moment der Melancholie) (vgl. Freud 1946, 435).

Nicht weniger bemerkenswert als dieser Vorgang ist für Freud nun, dass die Melancholie bisweilen von einer anderen Pathologie abgelöst und überwunden wird: der Manie, dem „symptomatisch gegensätzlichen Zustand“ (Freud 1946, 440). In ihr lässt das Ich unter „Freude, Jubel, Triumph“ (Freud 1946, 441) die Identifizierung mit dem einstigen Liebesobjekt zurück: „Der Manische“, so Freud, „demonstriert uns [...] unverkennbar seine Befreiung von dem Objekt, an dem er gelitten hatte, indem er wie ein Heißhungeriger auf neue Objektbesetzungen ausgeht.“ (Freud 1946, 442)

Genau an diesem Punkt setzt Butler an. Dabei ist es ihr* nicht um ein plumpes Plädoyer für die Manie zu tun – „the task is not suddenly to become manic“ (Butler 2020, 170) –, sondern um die Herauspräparierung einer Kon-

zeption desidentifizierender Solidarität aus deren Strukturmomenten.²⁴ Wer sich auf „manische“ Weise solidarisch zeigt, weist die identifizierende Subjektivierung durch die bestehende Anerkennungsordnung zurück. Diesem „refusal to accept the status quo“ (Butler 2020, 170) wohnt buchstäblich etwas Unrealistisches inne: die Weigerung, sich mit der Realität, wie sie gegenwärtig verfasst ist, abzufinden (vgl. Butler 2020, 170). Wenn Butler in der Folge auch von einer „social solidarity of failure – in which none of us lives up to the ideal“ (Butler 2020, 170) spricht, so weist sie* als Triebfeder der Solidarität das Unbehagen mit diskursiven Normen und Vorgaben aus, in denen das Selbst nicht aufzugehen vermag. Die Kehrseite dieser Distanzierung von der eigenen Identität – oder besser: Identifizierung – ist die Öffnung zum Anderen.²⁵

Somit lässt sich festhalten: Das Gegenstück einer widerständigen Mobilisierung von Vulnerabilität ist eine desidentifizierende Solidarität. Beiden geht es um eine Problematisierung der herrschenden Anerkennungsordnung. Gleichwohl also die Positionen jener, die gegen ihre eigene unverhältnismäßige Gefährdetheit aufbegehren, und derer, die sich mit ihnen solidarisch zeigen, radikal verschieden und nicht auf ein Gemeinsames rückführbar sind, eint sie dasselbe Ziel: eine andere, bessere Zukunft.

Abschließend gilt es, den Bogen zurückzuspannen. Die Politik der Vulnerabilität, wie ich sie im Anschluss an Butler entwickelt habe, ist ein Gegenentwurf zu der normativen Überfrachtung des Vulnerabilitätsbegriffs im Rahmen einer Sollensethik. Die Wahrnehmung unterschiedlicher Formen der Dependenz, die Verminderung ungleich verteilter Prekarität, weitestgehende Gewaltfreiheit usw. sind durch das Aufstellen vermeintlich bindender Sollenssätze, die *de facto* niemals zwingend sein können, nicht zu haben; nein, sie müssen die Prinzipien einer *Politik der Vulnerabilität* werden, um deren Durchsetzung zu kämpfen ist.²⁶ Dabei sind die widerständige Mobil-

²⁴ Butler spricht von der Manie wörtlich als einer „cipher“ (Butler 2020, 168) für die Form der Solidarität, die sie* in den Blick nehmen möchte.

²⁵ Dass das Unbehagen mit der gegebenen Anerkennungsordnung sich auch anders äußern kann und nicht notwendig in einer desidentifizierenden Solidarität Ausdruck finden muss, dieses Problem lässt Butler unberücksichtigt. Hier gälte es nachzuschärfen – auch hinsichtlich der Frage, ob überhaupt und, wenn ja, wodurch das Sich-Einstellen einer desidentifizierenden Solidarität zu begünstigen ist.

²⁶ Nochmals: Im Levinas'schen Sinn ist diese Politik der Vulnerabilität freilich unweigerlich ethisch bedingt.

sierung von Vulnerabilität und die desidentifizierende Solidarität die beiden Ausprägungen der nämlichen Sache.

Literaturverzeichnis

- Althusser, Louis 2010: *Ideologie und ideologische Staatsapparate. 1. Halbband: Aus Anlass des Artikels von Michel Verret über den „studentischen Mai“*. *Ideologie und ideologische Staatsapparate. Notiz über die ISAs*. Herausgegeben von Frieder Otto Wolf. Hamburg: VSA
- Arendt, Hannah 2011: „Es gibt nur ein einziges Menschenrecht“. In: Menke, Christoph / Raimondi, Francesca (Hg.): *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen*. Berlin: Suhrkamp, 394–410
- Arendt, Hannah 2012: „Freiheit und Politik“. In: dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*. Herausgegeben von Ursula Ludz. München / Zürich: Piper, 201–226
- Bayertz, Kurt (Hg.) 1998: *Solidarität. Begriff und Problem*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Burghardt, Daniel / Dederich, Markus / Dziabel, Nadine / Höhne, Thomas / Lohwasser, Diana / Stöhr, Robert / Zirfas, Jörg 2017: *Vulnerabilität. Pädagogische Herausforderungen*. Stuttgart: W. Kohlhammer
- Butler, Judith 1997: *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press
- Butler, Judith 2005: *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press
- Butler, Judith 2006: *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*. London / New York: Verso
- Butler, Judith 2010: *Frames of War. When Is Life Grievable?* London / New York: Verso
- Butler, Judith 2011: *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of „Sex“*. London / New York: Routledge
- Butler, Judith 2013: *Dispossession. The Peformative in the Political – Conversations with Athena Athanasiou*. Cambridge / Malden: Polity
- Butler, Judith 2015: *Notes toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge, MA / London: Harvard University Press

- Butler, Judith 2020: *The Force of Nonviolence. An Ethico-Political Bind*. London / New York: Verso
- Butler, Judith 2022: *What World Is This? A Pandemic Phenomenology*. New York: Columbia University Press
- Butler, Judith / Gleeson, Jules 2021: „Judith Butler: ‚We Need to Rethink the Category of Woman‘“. In: *The Guardian* 07.09.2021, <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2021/sep/07/judith-butler-interview-gender> (Zugriff: 09.06.2023)
- Butler, Judith / Kian 2019: „Judith Butler on her Philosophy and Current Events“. In: *Interviews by Kian* 27.12.2019, <https://interviewsbykian.wordpress.com/2019/12/27/judith-butler-on-her-philosophy-and-current-events/> (Zugriff: 09.06.2023)
- Deines, Stefan 2007: „Verletzende Anerkennung. Über das Verhältnis von Anerkennung, Subjektkonstitution und ‚sozialer Gewalt‘. In: Herrmann, Steffen K. / Krämer, Sybille / Kuch, Hannes (Hg.): *Verletzende Worte. Die Grammatik sprachlicher Missachtung*. Bielefeld: Transcript, 275–293
- Fineman, Martha Albertson 2008: „The Vulnerable Subject. Anchoring Equality in the Human Condition“. In: *Yale Journal of Law and Feminism* 20 (1), 1–23
- Flatscher, Matthias 2015: „Das Verhältnis zwischen dem Ethischen und dem Politischen. Überlegungen zu Levinas’ Figur des Dritten“. In: Bodenheimer, Alfred / Fischer-Geboers, Miriam (Hg.): *Lesarten der Freiheit. Zur Deutung und Bedeutung von Emmanuel Lévinas’ Difficile Liberté*. Freiburg / München: Verlag Karl Alber, 182–214
- Flatscher, Matthias 2016: „Was heißt Verantwortung? Zum alteritätsethischen Ansatz von Emmanuel Levinas und Jacques Derrida“. In: *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 3 (1), 125–164
- Flatscher, Matthias 2023: „Logiken der Solidarität“ [im Erscheinen]
- Flatscher, Matthias / Pistor, Florian 2018: „Zur Normativität in Anerkennungsverhältnissen. Politiken der Anerkennung bei Honneth und Butler“. In: Posselt, Gerald / Schönwälder-Kuntze, Tatjana / Seitz, Sergej (Hg.): *Judith Butlers Philosophie des Politischen. Kritische Lektüren*. Bielefeld: transcript, 99–124
- Freud, Sigmund 1946: „Trauer und Melancholie“. In: ders.: *Gesammelte Werke. Zehnter Band. Werke aus den Jahren 1913–1917*. Unter Mitwirkung von Marie Bonaparte, Prinzessin Georg von Griechenland herausgegeben von Anna Freud, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris und O. Isakower. London: Imago, 427–446

- Graeber, David 2013: *The Democracy Project: A History. A Crisis. A Movement*. London: Penguin Books
- Honneth, Axel 2012: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. 7. Auflage. Mit einem neuen Nachwort. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Levinas, Emmanuel 2008: *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*. Aus dem Französischen von Dorothea Schmidt. Herausgegeben von Peter Engelmann. 4., überarbeitete Auflage. Wien: Passagen Verlag
- Luft, Stefan 2016: *Die Flüchtlingskrise. Ursachen, Konflikte, Folgen*. München: C. H. Beck
- Pistor, Florian 2016: „Vulnerabilität. Erläuterungen zu einem Schlüsselbegriff im Denken Judith Butlers“. In: *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 3 (1), 233–272
- Sartre, Jean-Paul 2010: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. 16. Auflage. Herausgegeben von Traugott König. Übersetzt von Hans Schönberg und Traugott König. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt
- Soanes, Catherine (Hg.) 2006: *Compact Oxford English Dictionary for University and College Students*. Oxford / New York: Oxford University Press
- Susemichel, Lea / Kastner, Jens (Hg.) 2021: *Unbedingte Solidarität*. Münster: Unrast
- Turner, Bryan S. 2006: *Vulnerability and Human Rights*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press
- Watzlawick, Paul / Beavin, Janet H. / Jackson, Don D. 2017: *Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien*. 13., unveränderte Auflage. Bern: Hogrefe
- Zeillinger, Peter 2012: „Nachträgliche Humanität und der Ansatz zur Gemeinschaft beim späten Levinas“. In: Esterbauer, Reinhold / Ross, Martin (Hg.): *Den Menschen im Blick. Phänomenologische Zugänge. Festschrift für Günther Pöltner zum 70. Geburtstag*. Würzburg: Königshausen & Neumann
- Zeillinger, Peter 2019: „Der Mensch ist nur ohne Sicherheit. Wider die Halbierung des Vulnerabilitätsdiskurses“. In: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 23 (1), 11–56

Das Westjordanland – Wo Vulnerabilitäten ein politisches Vakuum erzeugen und damit gefährlich werden

Steven Höfner

Ein politisches Vakuum droht Verwundbarkeiten zu erhöhen – und damit zugleich die Gefahr der Gewalt zu steigern. Diese Situation könnte demnächst im palästinensischen Westjordanland auftreten und eine bereits existierende Spirale der Gewalt weiter anheizen. Das drohende Vakuum wird begünstigt durch eine Vielzahl an Vulnerabilitäten. Spricht man von Vulnerabilität, so wird der Begriff häufig für „diskursiv-konstituierte Realitäten angewendet, deren Wirkungen das gesamte menschliche Leben durchziehen“ (Keul 2021, 2)¹ und damit auch strukturell bedingt sein können. Diese Einschätzung lässt sich auch auf die Situation in den Palästinensischen Gebieten anwenden. Denn bereits das politische System ist von Verletzlichkeit geprägt, was sich unmittelbar auf die Situation der Menschen vor Ort auswirkt. Die Menschenrechtsproblematik in den Palästinensischen Gebieten wurde bereits häufig thematisiert (vgl. Spangler 2015; Viterbo 2021)². Im Folgenden geht es um eine neue Perspektive, nämlich um die Macht der Vulnerabilität, die politisch prekäre Dynamiken vorantreibt und neue Gewaltgefahren hervorruft.

Die Palästinensischen Gebiete bestehen völkerrechtlich aus dem Westjordanland inklusive Ost-Jerusalem sowie dem Gaza-Streifen (vgl. International Court of Justice 2004, 167)³. Allein diese drei geografischen Bereiche sind von

¹ Keul, Hildegund 2021: *Schöpfung durch Verlust. Band I: Vulnerabilität, Vulneranz und Selbstverschwendung nach Georges Bataille*. Würzburg: Würzburg University Press.

² Spangler, Eve 2015: *Understanding Israel/Palestine: Race, Nation, and Human Rights in the Conflict*. New York: Sense Publishers; Viterbo, Hedi 2021: *Problematising Law, Rights, and Childhood in Israel/Palestine*. Cambridge: Cambridge University Press.

³ International Court of Justice 2004: *Legal Consequences of the Construction of a Wall in the Occupied Palestinian Territory. Advisory Opinion*. Online verfügbar unter www.icj-cij.org/public/files/case-related/131/131-20040709-ADV-01-00-EN.pdf, zuletzt geprüft am 27.01.2023.

unterschiedlichen Verwaltungsstrukturen gekennzeichnet. Das Westjordanland wird von weiteren drei Unterteilungen im Governance-System geprägt. Die in den Oslo-Verträgen temporär festgelegten Bestimmungen sollten nach der Einigung in grundlegenden Fragen des Nahostkonflikts zu einer dauerhaften Lösung – basierend auf den Resolutionen 242 und 338 des Sicherheitsrats der Vereinten Nationen – führen (vgl. United Nations 1995)⁴. Nach fast 30 Jahren der Oslo-Verträge ist ein unabhängiger und funktionierender palästinensischer Staat jedoch in weite Ferne gerückt. Ost-Jerusalem, die gewünschte Hauptstadt eines palästinensischen Staates, steht unter vollständiger israelischer Kontrolle, nachdem das östliche Stadtgebiet 1967 besetzt und annektiert wurde, wobei die Stadtgrenzen erheblich ausgeweitet wurden (vgl. Norwegian Refugee Council 2013, 9)⁵. Die Annexion hat insbesondere Auswirkungen auf die dort lebende palästinensische Bevölkerung und deren Vulnerabilität. Im Gaza-Streifen herrscht seit 2007 die Hamas, die sich in einem Bürgerkrieg gegen die Fatah-geführte Regierung der Palästinensischen Autonomiebehörde (PA) durchsetzte. Seitdem ist der Gaza-Streifen nicht nur geografisch, sondern auch politisch vom Westjordanland getrennt.

Im vorliegenden Beitrag soll der Fokus auf dem Westjordanland liegen, das in besonderer Weise vor politischen und gesellschaftlichen Herausforderungen steht. Die dadurch ersichtlichen Vulnerabilitäten der palästinensischen Bevölkerung werden den Nahostkonflikt und die Vulneranz im Westjordanland in den nächsten Jahren prägen. Das Westjordanland wurde in den Oslo-Verträgen in die Gebiete A, B und C aufgeteilt. Diese Aufteilung prägt den Alltag der Menschen im Westjordanland, da sie unmittelbar Einfluss nimmt auf die Zuständigkeiten von Autoritäten.

- Die Palästinensische Autonomiebehörde hat in ca. 18 Prozent des Westjordanlandes die volle administrative wie sicherheitstechnische Kontrolle inne. In diesen A-Gebieten, die hauptsächlich die großen palästinensischen Städte und Ballungszentren umfassen, gibt es pa-

⁴ United Nations 1995: *Israeli-Palestinian Interim Agreement on the West Bank and the Gaza Strip*. Online verfügbar unter www.un.org/unispal/document/auto-insert-185434/, zuletzt geprüft am 27.01.2023.

⁵ Norwegian Refugee Council 2013: *The Legal Status of East Jerusalem*. Online verfügbar unter www.nrc.no/resources/reports/the-legal-status-of-east-jerusalem/, zuletzt geprüft am 27.01.2023.

lästinensische Sicherheitskräfte wie Polizei und Präsidentengarde. Die Mehrheit der palästinensischen Bevölkerung im Westjordanland lebt in diesen Gebieten, und nur in diesen Gebieten kann man überhaupt palästinensische Sicherheitsdienste sehen.

- In den B-Gebieten mit ca. 22 Prozent der Landfläche hat die PA die administrative Kontrolle inne, die sicherheitstechnische Hoheit liegt beim israelischen Militär.
- In den C-Gebieten mit ca. 60 Prozent der Landfläche sind sowohl administrative wie sicherheitstechnische Kontrolle beim israelischen Militär.

Ursprünglich sollte sich das israelische Militär gemäß den Oslo-Verträgen sukzessive aus den B- und C-Gebieten zurückziehen (vgl. World Bank 2013, vii)⁶. Der temporäre Charakter der Verträge wurde jedoch mit den gescheiterten Verhandlungen von Camp David 2000 fortgesetzt. Die Verträge ermöglichen zudem die Sicherheitskoordination, die eine Zusammenarbeit palästinensischer und israelischer Sicherheitskräfte bestärken soll (vgl. United Nations 1995, Art. III). Über gemeinsame Koordinationsstellen wird sichergestellt, dass es zu keinen Konfrontationen der jeweiligen Sicherheitskräfte kommt. Über diesen Mechanismus kann das israelische Militär jederzeit in die A-Gebiete, um dort Razzien, Festnahmen oder Blockaden durchzuführen. Die palästinensischen Sicherheitskräfte müssen sich bei solchen Einsätzen zurückziehen, was in der Regel auch geschieht.

In der Wahrnehmung vieler Palästinenserinnen und Palästinenser führt dies allerdings auch zu einem stetigen Gefühl der Verletzbarkeit und des nicht vorhandenen Schutzes (vgl. Childs 2021, 8)⁷. Wenn die für die Sicherheit der palästinensischen Bevölkerung zuständigen palästinensischen Sicherheitskräfte sich zurückziehen, sobald sich ihnen israelisches Militär nähert, erzeugt dies Angst und Widerstand in der palästinensischen Bevölke-

⁶ World Bank 2013: *West Bank and Gaza - Area C and the future of the Palestinian economy*. Report No. AUS2922. Online verfügbar unter <https://documents.worldbank.org/en/publication/documents-reports/documentdetail/137111468329419171/west-bank-and-gaza-area-c-and-the-future-of-the-palestinian-economy>, zuletzt geprüft am 27.01.2023.

⁷ Childs, Gabrielle 2021: *The Psychological Effects of Israel's Security Narrative on Palestinians in the West Bank and Gaza and its Implications for Conflict Management*. *The Journal of International Relations, Peace Studies and Development* Jg. 6 (2), Artikel Nr. 4. Online verfügbar unter <https://scholarworks.arcadia.edu/agsjournal/vol6/iss2/4>, zuletzt geprüft am 27.01.2023.

rung. Eine „Politik der Angst“ (Nussbaum 2014, 60ff)⁸ stiftet Verwirrung und Unsicherheit – und führt in einer Gegenbewegung zu Intoleranz gegenüber anderen. Gewaltspiralen wie sie im Westjordanland alltäglich sind, lassen sich damit erklären. Das israelische Militär kann nahezu ungehindert seine Operationen in den A-Gebieten des Westjordanlandes durchführen. Der Rückzug palästinensischer Kräfte wird von vielen Palästinenserinnen und Palästinensern als Unterstützung für die israelische Besatzung angesehen (vgl. Arab World for Research and Development 2021, 2)⁹. Sie deklarieren damit eine zweite Form der Besatzung, die durch die eigene palästinensische Führung ausgeübt wird.

Die Folge ist ein über die Jahre gestiegener Vertrauensverlust der palästinensischen Bevölkerung gegenüber der Palästinensischen Autonomiebehörde und gegenüber dem System der Oslo-Verträge. Die Zustimmungsraten für die PA und die führenden Personen sind historisch niedrig (vgl. Palestinian Center for Policy and Survey Research 2022, 2)¹⁰. Viele Menschen im Westjordanland vertrauen nicht mehr darauf, dass die Sicherheitskoordination zu einer Verbesserung ihrer Lebenssituation führt (vgl. Arab World for Research and Development 2021, 20). Ein politisches System, das nicht von den darin lebenden Personen unterstützt wird, erzeugt Unsicherheit (vgl. Béland 2007, 317ff)¹¹. Der Vertrauensverlust der palästinensischen politischen Führung wird, neben der weiterhin umfassend vorhandenen Militärbesatzung, befördert durch die autoritäre Regierungsführung der PA, deren demokratische Legitimität letztmals bei den Parlamentswahlen 2006 abgefragt wurde. Ein weit verbreitetes System der Vetternwirtschaft und der Korruption konnte unter diesen Umständen florieren (vgl. The Coalition of

⁸ Nussbaum, Martha Craven 2014: *Die neue religiöse Intoleranz. Ein Ausweg aus der Politik der Angst*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

⁹ Arab World for Research and Development (AWRAD) 2021: *Results of a public opinion poll among Palestinians in the West Bank*. Press Release. Online verfügbar unter www.awrad.org/files/server/polls/AWRAD%20-%20Public%20opinion%20poll%20among%20Palestinians%20in%20the%20West%20Bank%202021.pdf, zuletzt geprüft am 27.01.2023.

¹⁰ Palestinian Center for Policy and Survey Research (PCPSR) 2022: *Public Opinion Poll No. 85*. Online verfügbar unter www.pcpsr.org/sites/default/files/Poll%2085%20English%20Full%20Text%20Sept2022.pdf, zuletzt geprüft am 27.01.2023.

¹¹ Béland, Daniel 2007: *Insecurity and Politics: A Framework*. In: Canadian Journal of Sociology Jg. 32 (3), 317–340.

Accountability & Integrity 2022, 12)¹². Im Zentrum der Regierungsführung steht damit nicht die Schaffung sozialer, politischer und wirtschaftlicher Sicherheit, sondern der Machterhalt einzelner Eliten. Die Bevölkerung ist insbesondere in der Wahrung sozialer Sicherheit auf sich allein gestellt.

Denn die Palästinensische Autonomiebehörde gilt als strukturell und finanziell wenig nachhaltig aufgestellt (vgl. Shrock / Epstein / Makovsky 2022)¹³. Die Einschränkungen durch die Militärbesetzung und den damit in Zusammenhang stehenden begrenzten Möglichkeiten der Steuer- und Zolleinnahmen werden ergänzt durch Abhängigkeiten internationaler Hilfgelder und stockender Reformvorhaben im Öffentlichen Haushalt. Der Großteil der Budgetzahlen geht in die Gehälter des Öffentlichen Dienstes der PA, die damit zugleich größter Arbeitgeber ist (vgl. Farraj / Dana 2021, 1-2)¹⁴. Staatlich unterstützte Sozialversicherungs- oder Rentensysteme lassen sich im PA-System jedoch nicht finden. Zum einen, weil die finanziellen Ressourcen nicht ausreichen, zum anderen weil es kein Vertrauen in den Fortbestand der PA gibt. Da nicht gewährleistet ist, dass die PA in ihrer heutigen Form überhaupt die nächsten Jahre übersteht, gibt es kein Zutrauen in ein nachhaltiges öffentlich gestütztes Rentensystem. Die Altersversorgung findet daher klassischerweise in den Familien statt, ebenso die soziale Absicherung bei Berufsverlusten oder Krankheiten bzw. Unfällen. Damit geht eine erhöhte Abhängigkeit von der eigenen Familie und zugleich eine hohe Verantwortung für jüngere Generationen einher, vorrangig die älteren Generationen zu unterstützen. Viele junge Palästinenserinnen und Palästinensern betrachten diese hohen Verantwortlichkeiten in einer stark patriarchalisch geprägten

¹² The Coalition for Accountability and Integrity (AMAN) 2022: *Fourteenth Annual Report. The State of Integrity and Combating Corruption in Palestine*. Online verfügbar unter www.aman-palestine.org/en/activities/16800.html, zuletzt geprüft am 27.01.2023.

¹³ Shrock, Jonah; Epstein, Gabriel; Makovsky, David 2022: *Years of declining international aid, unsustainable public patronage, and controversial policies have pushed the Palestinian government and banking sector to the brink of insolvency*. Online verfügbar unter www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/responding-pas-mounting-fiscal-crisis#main-content, zuletzt geprüft am 27.01.2023.

¹⁴ Farraj, Lamees; Dana, Tariq 2021: *The Politicization of Public Sector Employment and Salaries in the West Bank and Gaza*. Al-Shabaka Policy Brief. Online verfügbar unter https://al-shabaka.org/wp-content/uploads/2021/03/Dana_Farraj_PolicyBrief_Eng_March2021.pdf, zuletzt geprüft am 27.01.2023.

Gesellschaft als *dritte Form der Besatzung*, eine innere gesellschaftliche Einschränkung (vgl. Ahmad 2013, 7-8)¹⁵.

Doch auch die wirtschaftlichen Aussichten sind düster. Die Beschränkungen der israelischen Besatzung und die teils willkürlich erscheinende Bürokratie der Palästinensischen Autonomiebehörde machen ein Florieren der Wirtschaft oder eine Entfaltung von neuen Unternehmensideen nahezu unmöglich. Dies hat zur Folge, dass viele junge Palästinenserinnen und Palästinenser zunächst ihre Kapazitäten dafür aufbringen müssen, ihren Lebensunterhalt zu bestreiten – politisches Engagement verliert dementsprechend an Priorität und damit auch die politische Teilhabe.

Der Bildungsgrad in der palästinensischen Gesellschaft gilt zwar im internationalen Vergleich als gut, aber ausgerechnet diese Tatsache sorgt für eine beachtliche Frustration. Je nach Region besitzen zwischen knapp 14 Prozent (Region Hebron) und 23,4 Prozent (Region Ramallah) der Menschen in den Palästinensischen Gebieten einen Universitätsabschluss (vgl. Palestinian Central Bureau of Statistics 2017)¹⁶. Doch eine Arbeitslosenquote von 53 Prozent unter jungen Absolventinnen und Absolventen, im Gaza-Streifen gar 72 Prozent, führt aufgrund der enttäuschten Erwartungen an das Leben nach dem Studium und der Realität der Arbeitslosigkeit häufig zu einer schweren persönlichen Krise (vgl. Palestinian News & Information Agency 2020)¹⁷. Dementsprechend nehmen Phänomene wie Kriminalität, Suizid, Drogensucht, Schwierigkeiten bei der Familiengründung, Scheidung und Auswanderung (sofern möglich) insbesondere bei hochgebildeten Personen zu (vgl. Milshtein 2019)¹⁸.

¹⁵ Ahmad, Ayed 2013: *Palestinian Youth: Between Patriarchy and Politics*. Online verfügbar unter https://icsr.info/wp-content/uploads/2013/09/Atkin-Paper-Series_Ayed-Ahmad.pdf, zuletzt geprüft am 27.01.2023.

¹⁶ Palestinian Central Bureau of Statistics (PCBS) 2017: *Percentage Distribution of Palestinian Population (15 years and above) in Palestine by Sex, Educational Attainment and Governorate*. Online verfügbar unter www.pcbs.gov.ps/Portals/_Rainbow/Documents/Education2017-16E.html, zuletzt geprüft am 27.01.2023.

¹⁷ Palestinian News & Information Agency (WAFA) 2020: *PCBS: Unemployment among new graduates in Palestine one of the highest*, 08.07.2020. Online verfügbar unter <https://english.wafa.ps/Pages/Details/103169>, zuletzt geprüft am 27.01.2023.

¹⁸ Milshtein, Michael 2019: „*Sorry, You Have Been out of Bounds*“: *A Profile of the Palestinian Youth Generation*. Online verfügbar unter www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/sorry-you-have-been-out-of-bounds-profile-palestinian-youth-generation<https://icsr.info/wp-content/uploads/2013/09/>, zuletzt geprüft am 27.01.2023.

Neben einer hohen Quote an Akademikerinnen und Akademikern existiert jedoch auch eine hohe Schulabbrecherquote: 25 Prozent der männlichen 15-Jährigen haben die Schule vorzeitig beendet (vgl. UNICEF 2018)¹⁹. Hauptgründe dafür sind zum einen das Fehlen eines anregenden Bildungsumfelds aufgrund eines starren Bildungssystems; ein Mangel an Schulen, der zu beengten Klassenzimmern führt; und Schulunterbrechungen aufgrund von Verhaftungen, die insbesondere männliche Jugendliche treffen. Zum anderen veranlassen die schlechten wirtschaftlichen Bedingungen viele Schülerinnen und Schüler, die Schule zu verlassen, um ihre Familien zu ernähren oder um von ihnen unabhängig zu werden. Junge Frauen bevorzugen oftmals die Frühverheiratung, da sie ihre Familien finanziell entlastet. Die geringen Chancen, mit Universitätsabschlüssen einen angemessenen Job zu bekommen, lassen viele Heranwachsende zudem fragen, warum sie überhaupt Geld und Zeit verschwenden sollen, wenn der israelische unqualifizierte oder illegale Arbeitsmarkt höhere Löhne verspricht als eine qualifizierte Arbeit im Westjordanland (vgl. Palestinian Academic Society for the Study of International Affairs 2017, 6)²⁰. So ist es mittlerweile besonders in palästinensischen Städten nahe der israelischen Sperranlage zu einem gut dokumentierten Phänomen geworden, dass junge Palästinenser und auch Palästinenserinnen im Morgengrauen durch Löcher in der Anlage israelisches Gebiet betreten, um dort ohne Genehmigung und als billige Arbeitskräfte u. a. in gastronomischen Betrieben oder auf Baustellen zu arbeiten.

Wenig überraschend sind im aufgezeigten System Verwundbarkeiten für Schocks hoch. Zu den genannten Herausforderungen tritt ein System dauerhafter Militärbesatzung²¹ mit seinen unmittelbaren Auswirkungen und Risiken für die physische wie mentale Gesundheit der Palästinenserinnen und Palästinenser. Da die Militärbesatzung absehbar nicht enden wird, schlägt Vulnerabilität in Frust, Depression, Radikalisierung und letztlich Vulneranz um. Die Entstehung von Vulneranz lässt sich in vielen individuellen Fällen

¹⁹ UNICEF 2018: *Nearly 25 per cent of boys aged 15 out of school in the State of Palestine*. Press release. Online verfügbar unter www.unicef.org/mena/press-releases/nearly-25-cent-boys-aged-15-out-of-school-state-palestine, zuletzt geprüft am 27.01.2023.

²⁰ Palestinian Academic Society for the Study of International Affairs (PASSIA) 2017: *Palestinian Youth. With a special focus on Jerusalem*. Online verfügbar unter http://passia.org/media/filer_public/4c/ae/4cae6026-4599-41c3-93c2-2d9f4d854b11/palestinian_youth_-_english.pdf, zuletzt geprüft am 27.01.2023.

²¹ Zur Frage des temporären Charakters der Besatzung vgl. United Nations 2022.

auf fehlende Möglichkeiten zur Lösung elementarer, alltäglicher Herausforderungen zurückführen.

Israels Politik des Baus und Ausbaus völkerrechtlich illegaler Siedlungen im Westjordanland ist eine der maßgeblichen Kräfte hinter der allumfassenden Perspektivlosigkeit infolge der Besetzung. Der Ausbau wird als völkerrechtswidrig eingestuft, jedoch haben alle bisherigen israelischen Regierungen die Bauprogramme fortgesetzt. Dabei ist ein rasanter Anstieg seit den Oslo-Verträgen zu verzeichnen: Lebten in den 1990er Jahren ca. 250.000 Siedlerinnen und Siedler in den Palästinensischen Gebieten, sind es heute fast 700.000 (vgl. Office of the European Union Representative West Bank and Gaza Strip, UNWRA 2022, 2)²². Verschärfend kommt hinzu, dass für den Ausbau Schutzzonen rund um Siedlungen errichtet werden, die teils bis an palästinensische Dörfer und Städte heranreichen. Immer neue Siedlungen entstehen, und palästinensisches Land wird regelmäßig dafür enteignet (vgl. ebd.). Das gesamte städtische, landwirtschaftliche und wirtschaftliche Entwicklungspotential im Westjordanland liegt im C-Gebiet, wo die israelische Militärverwaltung alle Bau- und Planungsbefugnisse innehat. Nur in seltenen Fällen erhalten palästinensische Bewohner und Bewohnerinnen eine Baugenehmigung (vgl. United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs 2021)²³. Strategische Planungen für die Entwicklung von infrastrukturellen Potentialen sind damit kaum umsetzbar. Die Entwicklungen der Gemeinden in den A- und B-Gebieten sind davon massiv betroffen. Doch auch das Gefühl der mangelnden Bewegungsfreiheit im Westjordanland wird dadurch verstärkt. Die Aussichtslosigkeit der Entstehung eines palästinensischen Staates auf diesem Gebiet wird zudem offensichtlich. Der politische Horizont ist damit wortwörtlich verbaut.

Bewegungseinschränkungen sind eines der spürbarsten Hindernisse im palästinensischen Alltag. Beschränkungen existieren für die Bewegung von Palästinenserinnen und Palästinensern innerhalb des Westjordanlandes und

²² Office of the European Union Representative (West Bank and Gaza Strip, UNWRA) 2022: *2021 Report on Israeli settlements in the occupied West Bank, including East Jerusalem Reporting period January – December 2021*. Online verfügbar unter www.eeas.europa.eu/sites/default/files/documents/EU%20Settlement%20Report%202021.pdf, zuletzt geprüft am 27.01.2023.

²³ United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs (OCHA) 2021: *Most Palestinian plans to build in Area C not approved. The Israeli authorities approve only five of over 100 outline plans submitted by Palestinians in Area C*. Online verfügbar unter www.ochaopt.org/content/most-palestinian-plans-build-area-c-not-approved, zuletzt geprüft am 27.01.2023.

für Reisen zwischen dem Westjordanland und dem Gazastreifen, nach Ost-Jerusalem, Israel oder ins Ausland. Hunderte von Militärsperungen im gesamten Westjordanland wie Kontrollpunkte, Straßenblockaden, mobile Checkpoints sowie das allgemeine Genehmigungssystem machen einfache Wegstrecken zur Arbeit, zur Schule oder zum Krankenhaus zu einer täglichen Herausforderung. Arbeitsgenehmigungen für Israel bzw. Ost-Jerusalem werden meist nur für einen begrenzten Zeitraum vergeben. Medizinische Genehmigungen werden in der Regel nur für überlebensnotwendige Maßnahmen erteilt. Ähnlich wie Reisegenehmigungen erfordern auch diese Genehmigungskategorien einen langwierigen bürokratischen Prozess (vgl. Berda 2017)²⁴. Die zu erfüllenden Bedingungen führen zu einem Leben in ständiger Ungewissheit. Dies macht es schwierig, selbst einfache Aufgaben zu erledigen und einen Lebensplan zu entwickeln. Die Entwicklung einer stabilen gesamtwirtschaftlichen Basis wird gehindert.

Die in den 2000er Jahren errichtete Sperranlage hat weitere Kontrollmechanismen implementiert. In der israelischen Politik herrscht das Argument vor, dass die Sperranlage bewaffnete Angriffe von Palästinensern abwehren soll (vgl. Ministry of Defense of the State of Israel 2004)²⁵. Täglich überqueren jedoch weiterhin Zehntausende palästinensische Arbeitskräfte die grüne Linie zum Arbeiten in Israel, auch ohne Genehmigung (vgl. Etkes / Adnan 2022)²⁶. Das Sicherheitssystem ist bewusst nicht lückenlos. Die Durchlässigkeit soll den Zugang dieser günstigen Arbeitskräfte ermöglichen und zugleich eine komplette Abriegelung des Westjordanlandes mit seinen vielen Siedlerinnen und Siedlern, die nach einem komfortablen Leben wie in Israel streben, nicht behindern. Die Route der Sperranlage verläuft zu 85 Prozent innerhalb des Westjordanlandes und hat damit die Grundlage für neue Grenzziehungen geschaffen (United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs 2011, 3)²⁷. Die Sperranlage brach zusammenhängende

²⁴ Berda, Yael 2017: *Living Emergency: Israel's Permit Regime in the Occupied West Bank*. Stanford: Stanford University Press.

²⁵ Ministry of Defence of the State of Israel 2004: *Israel's Security Fence*. Online verfügbar unter <https://web.archive.org/web/20131003072906/http://www.securityfence.mod.gov.il/Pages/ENG/questions.htm>, zuletzt geprüft am 27.01.2023.

²⁶ Etkes, Haggay; Adnan, Wifag 2022: *Undocumented Palestinian workers in Israel: Did the Israeli COVID-19 Policy Boost their Employment?* Online verfügbar unter www.inss.org.il/publication/illegal-workers/, zuletzt geprüft am 27.01.2023.

²⁷ United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs (OCHA) 2011: *Barrier Update. Seven years after the Advisory Opinion of the International Court of Justice on the Barrier*:

palästinensische städtische und ländliche Blöcke auf, trennte Verbindungen zwischen den Gemeinschaften und erzwang eine abrupte Neukonfiguration des Raums auf der Grundlage der Siedlungsgrenzen.

Siedlungen sorgen nicht nur für die fortwährende Teilung des Westjordanlandes, der gewaltvolle Konflikt verlagert sich mit zunehmender Bevölkerungszahl radikaler Siedlerinnen und Siedler von bisherigen Konfliktzentren, wie Jerusalem, dorthin. Gewaltbereite Palästinenserinnen und Palästinenser leben unmittelbar mit gewaltbereiten Siedlerinnen und Siedlern auf engem Raum zusammen und nutzen häufig gleiche Wegstrecken und Kontaktpunkte. Eine Separierung, die den Konflikt eingrenzen könnte und die von einigen Politikern gefordert wird (vgl. beispielsweise Kingsley 2021)²⁸, kann dadurch nicht vollständig umgesetzt werden. So wird die Gewalt im Westjordanland seit langem Teil des täglichen Lebens. Die Aktionen reichen beidseitig von der Blockierung von Straßen, dem Werfen von Steinen auf Autos, dem Angriff mit Autos bis hin zum Einsatz von scharfer Munition. Es häufen sich zudem Meldungen von Überfällen auf Dörfer und Ackerland, dem Abholzen von Olivenhainen und der Beschädigung von Ernten und Eigentum bis hin zu körperlichen Angriffen, die von radikalen Siedlergruppe ausgehen. Im Laufe der Jahre hat diese Gewalt zu zahlreichen Verletzungen und Todesfällen geführt.

Die räumliche und politische Spaltung zwischen Westjordanland und Ost-Jerusalem ist für viele Palästinenserinnen und Palästinenser ein gravierender Prozess, der sich ins kollektive Gedächtnis einprägt. Unmittelbar nach der Besetzung des Gebiets im Jahr 1967 annektierte Israel das heutige Stadtgebiet von Ost-Jerusalem. Über die Jahrzehnte wurde eine Isolierung Ost-Jerusalems vom Rest des Westjordanlandes erreicht, nicht zuletzt mit der Errichtung der Sperranlage. Zwar wurde die Stadtfläche Ost-Jerusalems annektiert (und erheblich ausgeweitet), die dort lebende palästinensische Bevölkerung erhielt jedoch keine staatsbürgerrechtlichen Befugnisse, sondern lediglich eine unbefristete Aufenthaltsgenehmigung. Mit dieser Jerusalem-ID

The Impact of the Barrier in the Jerusalem area. Online verfügbar unter https://web.archive.org/web/20160912193655/http://www.ochaopt.org/documents/ocha_opt_barrier_update_july_2011_english.pdf, zuletzt geprüft am 07.01.2023.

²⁸ Kingsley, Patrick 2021: *'Shrinking the Conflict': What Does Israel's New Mantra Really Mean?* The New York Times Onlineausgabe, 30.09.2021. Online verfügbar unter www.nytimes.com/2021/09/30/world/middleeast/israel-bennett-palestinians-shrinking.html, zuletzt geprüft am 27.01.2023.

können sich die Personen zwar frei innerhalb Israels bewegen, sie müssen aber weiterhin ihren Lebensmittelpunkt in Jerusalem haben. Das heißt ein Wegzug oder Umzug in eine andere Stadt kann zum Verlust der Aufenthaltsgenehmigung führen, und damit kann der Zugang zur Stadt verweigert werden (vgl. Alsaafin 2017)²⁹. Der Entzug der Jerusalem-ID führt in der Regel zur Staatenlosigkeit, da die West-Bank-ID nicht für Personen aus Jerusalem gilt. In einer vergleichsweise teuren Stadt wie Jerusalem führt diese Regelung zu Wegzug palästinensischer Bevölkerung oder einer Verarmung der dort lebenden Palästinenserinnen und Palästinenser.

In Kombination mit der Sperranlage und den Beschränkungen von Palästinenserinnen und Palästinensern, aus dem Westjordanland nach Jerusalem zu gelangen, ergeben sich insbesondere für die christlichen Gemeinden große Schwierigkeiten. Die Zahl der Personen mit christlichem Glauben in den Palästinensischen Gebieten geht in schnellem Tempo zurück. Waren es vor hundert Jahren noch zweistellige Prozentzahlen, sind es heute nur noch ca. ein Prozent der Bevölkerung (vgl. Institute for Middle East Understanding 2017)³⁰. Die größten christlichen Gemeinden, Ost-Jerusalem und Bethlehem, sind voneinander geografisch und politisch getrennt. Ein Zusammenleben von Christen aus Ost-Jerusalem und Bethlehem ist nicht legal möglich. Die Konsequenz daraus ist ein Auswandern vieler christlicher Familien nach Europa, Nord- oder Lateinamerika. Die Perspektive sind kaum noch nachhaltige funktionierende christliche Gemeinden im Heiligen Land, die eigentlich vor Ort eine lange Geschichte haben.

Die sozialen, politischen und wirtschaftlichen Vulnerabilitäten in den Palästinensischen Gebieten werden verstärkt durch ein drohendes politisches Vakuum, das zur weiteren Ungewissheit über eine tragfähige Zukunft beiträgt. Die Fragen zur Nachfolge des Präsidenten der Palästinensischen Autonomiebehörde (PA), der Palästinensischen Befreiungsorganisation (PLO) und der Fatah-Partei, Mahmoud Abbas, sind nicht neu. Der Gesundheitszustand des mittlerweile 88-jährigen, seine seltene Präsenz in der Öffentlichkeit sowie der zunehmende Legitimationsverlust seiner Regierung haben eine

²⁹ Alsaafin, Lindah 2017: *The colour-coded Israeli ID system for Palestinians*. Al Jazeera, 18.11.2017. Online verfügbar unter www.aljazeera.com/news/2017/11/18/the-colour-coded-israeli-id-system-for-palestinians, zuletzt geprüft am 27.01.2023.

³⁰ Institute for Middle East Understanding (IMEU) 2012: *Palestinian Christians in the Holy Land*. Online verfügbar unter <https://imeu.org/article/palestinian-christians-in-the-holy-land>, zuletzt geprüft am 27.01.2023.

wachsende Debatte um die Zukunft der politischen Institutionen im Westjordanland entfacht. Hinzu kommen die wachsenden internen Spannungen der Fatah-Partei. Denn in den siebzehn Jahren Amtszeit wurde die politische Ordnung der Palästinensischen Gebiete maßgeblich von Abbas beeinflusst, jedoch ohne effektive Klärung der Nachfolgefrage. Es gibt keinen Vize-Präsidenten, und der Legislativrat der PA, das nationale Parlament, wurde bereits vor Jahren durch ein Präsidialdekret aufgelöst. Verfassungsrechtlich gibt es somit keinen Notfallmechanismus. Nationale Wahlen zur Bestimmung der Nachfolge hingegen verlangen ein gewisses Grundvertrauen in die Stabilität des PA-Systems, damit geordnete Vorbereitungen stattfinden können. Dies ist mit Blick auf die Zustimmung der Bevölkerung zur PA und unterschiedlichen Machtinteressen der politischen Elite jedoch ungewiss.

Dabei hat sich auch die internationale Gemeinschaft auf das Abbas-System eingelassen, weil damit eine Stabilität einherging, die den Konflikt in den letzten ca. 15 Jahren eingeschränkt hatte. Die PA hat einigermaßen in Koordination mit israelischen Sicherheitskräften für Recht und Ordnung in den Palästinensischen Gebieten gesorgt. Sie vermittelte damit eine ordnungspolitische Sicherheit, die jedoch personenbegründet und nicht strukturell ist. So ist die PA mittlerweile vielmehr zu einem Sicherheitsproblem an sich geworden. Dabei lässt sich in Ansätzen ein Verletzlichkeitsparadox feststellen (vgl. Keul 2021, 25): Die PA suggerierte einen Zustand der Kontrolle und der Normalität, entfernte sich jedoch in ihrer politischen Praxis von der Zustimmung der allgemeinen Bevölkerung und höhnte sich mittels Korruption und Unterdrückung demokratischer Bestrebungen selbst aus. Das in der Elite stabil verankerte politische System hat den demokratischen Unterbau verloren und damit seine Nachhaltigkeit. Es ist zu befürchten, dass ein Wechsel in der palästinensischen Führung die stabilisierenden Eigenschaften der PA wie die Sicherheitskoordination dem politischen Diskurs opfern wird. Das Vertrauen auf die PA, insbesondere durch die internationalen Geldgeber, aber auch des israelischen Sicherheitsapparats, könnte in diesem Fall zu mehr Unsicherheit und instabilen Machtverhältnissen führen, insbesondere wenn die frustrierte palästinensische Jugend nach anderer Repräsentation verlangt.

Die politische Lage in den Palästinensischen Gebieten hat sich in letzter Zeit aufgrund dieser Vorzeichen strukturell verschärft. Neue Jugendgruppen, insbesondere im nördlichen Westjordanland, haben sich dem bewaffneten

Widerstand angeschlossen (vgl. Bolliger 2022)³¹. Dies geschieht zwar im Kontext einer ausbleibenden politischen Aussicht auf eine Zwei-Staaten-Lösung, hängt aber auch mit der Entfremdung von der aktuellen politischen Führung der PA zusammen. Aktuelle Umfragen offenbaren eine breite Ablehnung der politischen Elite rund um Präsident Mahmoud Abbas (vgl. Palestinian Center for Policy and Survey Research 2022, 2). Der mangelnde Rückhalt für die politische Führung sowie die mittlerweile fehlende demokratische Legitimität öffnet Räume für bewaffnete Gruppen und politische Akteure in Erwartung des nahenden politischen Vakuums, welches nach dem Abtreten des Präsidenten entstehen könnte.

Es sind daher an vielen Stellen des politischen Systems Vorbereitungen zu sehen, die sich in der Phase des politischen Vakuums Bahn brechen könnten. In der Frage zur innerpalästinensischen Zukunft sind nunmehr sechs Strukturen zu benennen. Diese Strukturen haben ein unterschiedliches Gewaltpotential, für Stabilität würde aber wohl keine von ihnen nachhaltig sorgen:

1) Fatah: Der Fatah, bestimmende politische Macht im Westjordanland, droht ein interner Zerfallsprozess. Wird die Partei bzw. Bewegung derzeit noch vom Vorsitzenden Mahmoud Abbas und ihm offiziell treuen Gefolgsleuten zusammengehalten, werden letztere sich zwangsläufig um andere Machtzentren sammeln müssen. Es ist nicht zu erkennen, dass eine starke charismatische Persönlichkeit die unterschiedlichen Strömungen der Fatah zusammenhalten kann. Die Fliehkräfte gehen einerseits in Richtung jener, die bereits in Opposition zum derzeitigen Präsidenten stehen wie Mohammad Dahlan (v.a. im Gaza-Streifen), Nasser al-Kidwa (international affine Elite), Tawfiq Tirawi (Gewerkschaften) oder Marwan Bargouthi (Parteibasis) und andererseits zu jenen, die das Abbas-System in gewisser Weise fortsetzen wollen, jedoch mit einem eigenem Machtinteresse und Führungsanspruch wie Jibril Rajoub (Geheim- und Sicherheitsdienste), Mahmoud Aloul (Parteiestablishment) oder Azzam al-Ahmad (ältere Funktionsträger). Das Fortsetzen der Abbas-Politik ist für die Fatah allerdings gefährlich, da ein Großteil der palästinensischen Bevölkerung in der Regierungszeit von Abbas eine Verschlechterung der Lebensbedingungen erfahren hat. Daher wird der

³¹ Bolliger, Monika 2022: *Palästinensische Angriffe im Westjordanland*. „Sie sterben für nichts“. Spiegel Ausland Onlineausgabe, 23.10.2022. Online verfügbar unter www.spiegel.de/ausland/die-loewen-von-nablus-droht-im-westjordanland-eine-dritte-intifada-a-837dbcf-d-c840-4217-a77d-4fce38f013e7, zuletzt geprüft am 27.01.2023.

Druck groß sein, auf Forderungen der Hamas oder anderer bewaffneter Gruppierungen einzugehen, die einen Wandel im Umgang mit Israel sehen wollen, hauptsächlich weg von der bislang noch bestehenden Sicherheitskoordination. Eine unklare Führungsverteilung innerhalb der Fatah hätte unmittelbare Auswirkungen auf die Stabilität der PA.

2) Palästinensische Autonomiebehörde (PA): Die Palästinensische Autonomiebehörde ist der Ankerpunkt für internationale Geldgeber. Nur wenn die PA-Regierung glaubhafte Programme zur Bewältigung der multiplen Krisen vorlegt (Reform des Finanzhaushalts, Beseitigung des demokratischen Defizits), ist eine weiterführende Unterstützung durch internationale Akteure langfristig denkbar. Die instabile Finanzlage der PA hat zu sozialwirtschaftlichen Verwerfungen, insbesondere im Öffentlichen Sektor, geführt, sodass aufgrund ausbleibender versprochener Lohnerhöhungen bzw. gar partiell ausbleibender Lohnzahlungen der eigentliche Rückhalt in der Bevölkerung unter Sicherheitskräften, Lehrern oder Ärztinnen bröckelt. Stimmen, die die Auflösung der PA einfordern, gewinnen an Gehör innerhalb dieser wichtigen Bevölkerungsschichten. Hinzu kommt die allgemeine Unzufriedenheit über die Sicherheitskoordination mit Israel. Der aktuellen Regierung unter Mohammed Shtayyeh wird daher kein positives Zeugnis ausgestellt. In einer drohenden Phase politischer Ungewissheit kann die PA daher in ihrer derzeitigen Verfassung nicht als Ruhepol in Form eines „caretakers“ agieren. Personen aus dem PLO-Umfeld könnten dies nutzen, um die lange in der öffentlichen Wahrnehmung vernachlässigten PLO-Institutionen zurück in den politischen Alltag zu bringen.

3) Palästinensische Befreiungsorganisation (PLO): Die PLO genießt unter den meisten Palästinenserinnen und Palästinensern weiterhin ein gutes Ansehen und wird als Repräsentant der palästinensischen Sache in internationalen Fragen anerkannt. Sollte ein politisches Vakuum das Westjordanland erfassen und Fatah wie auch PA keine Führungskontrolle aufweisen, könnte die PLO als Fixpunkt eintreten. Akteure wie Rawhi Fatouh (Sprecher des PLO-Nationalrats) und Hussein al-Sheikh (Generalsekretär) könnten über diesen Weg einen Zugang zur aktiven Macht erhalten. Die von diesen beiden Personen beeinflusste PLO hat damit eigene Machtinteressen entwickelt. Insbesondere Hussein al-Sheikh, der von Präsident Abbas gefördert, jedoch ohne besonderen Rückhalt in der Fatah und in der Bevölkerung wahrgenommen wird, könnte dies als Einstiegsmöglichkeit sehen. Al-Sheikh genießt Unterstützung sowohl in der US-Administration wie auch in der israelischen

Politik, da er für den Fortbestand der Sicherheitskoordination sowie diplomatischer Kanäle eintritt. Die PLO repräsentiert bislang jedoch keine Hamas-Mitgliedschaft, weshalb es entscheidend sein wird, wie die Hamas das Vakuum angeht.

4) Hamas: Die Hamas hat in den letzten Jahren im Westjordanland an Sympathien gewonnen. Der Ansatz des gewaltvollen Widerstands findet in einer frustrierten und deprimierten Verfassung des Volkes einfachen Anklang. Eine Radikalisierung insbesondere der desillusionierten und wütenden Jugend lässt sich erkennen. Das mittelfristige Ziel der Hamas ist die Kontrolle des Westjordanlandes, wenn nicht strukturell, so zumindest ideologisch. Langfristig soll der strategische Kampf gegen die israelische Besatzung aufgenommen werden, wobei man sich die gleichzeitige Unterstützung der Hisbollah aus dem Libanon erhofft. Die Strategie der Hamas setzt damit auf Konfrontation, signalisiert an einigen Stellen allerdings auch Gesprächsbereitschaft (z. B. in Verhandlungen mit Israel zu einem Gefangenenaustausch), um sich als Führungsmacht aller Palästinenserinnen und Palästinenser zu profilieren und damit zum Hauptverhandlungspartner aufzusteigen. So strebt die Hamas in die PLO und zeigt sich für Verhandlungen mit Israel offen. Methodisch versucht die Hamas ihre Agenda mit einer Destabilisierung der PA-Strukturen und des Fatah-Machtanspruches zu erreichen. Die Hamas könnte daher ein Profiteur des anstehenden Vakuums sein, weshalb sie auch versucht, im Westjordanland Allianzen zu schließen. Dabei sind der PIJ und die neuen bewaffneten Jugendgruppen von Bedeutung.

5) Palästinensischer Islamischer Jihad (PIJ): Der PIJ konnte in den letzten Jahren in der Gegend rund um Jenin Fuß fassen und ist dort zu einer bestimmenden Lokalgröße geworden. Der PIJ tritt radikaler als die Hamas auf und war treibende Kraft bei der Anschlagsserie in Israel im Frühjahr 2022 sowie bei der Konfrontation zwischen Gaza-Streifen und Israel im August 2022. Im extremistischen Spektrum ist der PIJ zwar ein Wettbewerber der Hamas, es gibt jedoch eine existierende Allianz der beiden Gruppierungen, die einerseits die Hamas als mäßigend erscheinen lässt (und damit für einige moderate Stimmen als akzeptabel) und andererseits gewaltbereiten Palästinensern ein Spektrum an ideologischen Ausprägungen anbietet. Der PIJ wird finanziell von den iranischen Revolutionsgarden unterstützt, wodurch er in wirtschaftlich schwierigen Zeiten eine Anziehungskraft für Palästinenser in sozial prekärer Lage entfalten kann. Der PIJ ist eine der Hauptfinanzierungsquellen für die neu entstandenen Jugendgruppen.

6) Al-Aqsa-Brigade / Lions' Den (LD): Die politische Situation der letzten Jahre hat zu einer Aussichtslosigkeit für eine komplett neue Generation gesorgt. Diese Generation der Zwanzigjährigen (plus minus fünf Jahre) wurde in der Hochphase der Abbas-Präsidentschaft sozialisiert. Sie kennen einerseits die offiziellen Verlautbarungen diplomatischer Wege zur Konfliktbeilegung, andererseits jedoch eine sich stetig verschlechternde Wirtschaftslage, eine unrealistisch gewordene Verwirklichung eines unabhängigen palästinensischen Staates sowie nicht vorhandene politische Partizipation; dazu kommt der erhöhte Druck der israelischen Besatzung im Zuge politischer Instabilität in Israel. Die perspektivlose und nach Orientierung suchende Jugendgeneration ist gekennzeichnet von einer radikalen Abkehr von allem, was die Führung der Fatah und der PA in den letzten Jahren verkörpert hat. Der damit in Zusammenhang stehende Generationenkonflikt wird offenbar, da sich der Hauptteil der neu entstandenen Jugendgruppen aus Jugendlichen rekrutiert, die aus Fatah-Familien säkularer Prägung stammen. Die Verbindungen werden nochmal deutlicher, da einige neue Jugendformierungen den Begriff der Al-Aqsa-Brigade verwenden. Dies war eigentlich der bewaffnete Arm der Fatah während der Zweiten Intifada. Der Begriff wird allerdings nicht einheitlich genutzt. Die Ablehnung der Grundprinzipien der Fatah-Elterngeneration (Gewaltfreiheit) wird aufgefangen von finanziellen Mitteln des PIJ und einer militärischen Aufrüstung durch die Hamas. Hamas und PIJ haben aktiv Jugendliche identifiziert, die ausgestattet mit Waffen und Geld zu Influencern in ihrem Umkreis wurden. Über die Sozialen Medien (v. a. TikTok) wurden sie zu Stars der palästinensischen Jugendkultur. Als einer ihrer Anführer, der 18-jährige Ibrahim Nabulsi (der „Löwe von Nablus“), von der israelischen Armee nach mehreren fehlgeschlagenen Militäroperationen getötet wurde, war ein neuer Mythos geboren, der sich in enormem Tempo in den Köpfen der jungen Generation vermehrte. Lions' Den hat in wenigen Wochen eine Macht aufgebaut, die (wortwörtlich) den Ton auf der Straße angab. Rief LD im Herbst 2022 zu Konfrontationen und Streiks auf, musste selbst die Fatah im Westjordanland folgen, aus Angst, eine solche Protestwelle könnte sich demnächst gegen sie wenden.

Diese innerpalästinensischen Vorzeichen deuten auf ungewisse und unruhige Zeiten hin. Die politischen und strukturellen Rahmenbedingungen in den Palästinensischen Gebieten könnten perspektivisch kaum schlechter sein. Die Vulnerabilitäten im Westjordanland sind hoch, teilweise sogar von palästinensischen Gruppen bestärkt und gewünscht. Der Drang nach Ver-

wundbarkeit kann politische Strukturen ins Wanken bringen und erscheint für bewaffnete Gruppen attraktiver als eine relative Stabilität. Politisch gibt es keine Anzeichen für eine Entschärfung der Lage, vielmehr deutet vieles auf eine weitere Verschärfung hin. Damit geht eine erhöhte Vulneranz einher, die in den nächsten Jahren konfliktverschärfend wirken wird. Realpolitisch betrachtet lässt sich die zunehmende Konfrontation kaum noch aufhalten. Die Eskalation des Konflikts erscheint unausweichlich, lediglich der Zeitrahmen ist fraglich. Diese Ungewissheit über den Zeitrahmen in Kombination mit einem fehlenden politischen Lösungshorizont ist Treiber von Depression und Frustration. Beides führt in den Palästinensischen Gebieten mit zunehmender Tendenz zu Radikalisierung und Gewalt. Gewalt und Gegengewalt treffen am Ende meist überproportional die schwächsten Glieder der Gesellschaft. Im Sinne vulnerabler Gruppen müssten daher konstruktive und hoffnungsvolle Lösungsansätze Raum gewinnen, um die Lage zu entspannen. Politisch erscheint dies illusorisch, und politikwissenschaftlich ist die Lage nahezu hoffnungsfrei. Theologisches Werkzeug und das Verständnis für dessen Einsatz im Positiven wie im Negativen scheint daher im Heiligen Land verstärkt von Nöten. Dies erscheint umso dringender, als die Gefahr besteht, dass der bisherige Territorialkonflikt, der politikwissenschaftlich betrachtet vorherrschte, aufgrund der „Politik der Angst“ zu einem dominierenden Religionskonflikt werden könnte. Territorialkonflikte sind mit politischem Willen lösbar, Religionskonflikte entwickeln sich hingegen häufig aufgrund aufeinanderprallender fundamentalistischer Überzeugungen brutal, oftmals ohne politische Lösungsmöglichkeiten.

Literaturverzeichnis

Ahmad, Ayed 2013: *Palestinian Youth: Between Patriarchy and Politics*. Online verfügbar unter https://icsr.info/wp-content/uploads/2013/09/Atkin-Paper-Series_Ayed-Ahmad.pdf, zuletzt geprüft am 27.01.2023

Alsaafin, Lindah 2017: *The colour-coded Israeli ID system for Palestinians*. Al Jazeera, 18.11.2017. Online verfügbar unter <https://www.aljazeera.com/news/2017/11/18/the-colour-coded-israeli-id-system-for-palestinians>, zuletzt geprüft am 27.01.2023

- Arab World for Research and Development (AWRAD) 2021: *Results of a public opinion poll among Palestinians in the West Bank*. Press Release. Online verfügbar unter <https://www.awrad.org/files/server/polls/AWRAD%20-%20Public%20opinion%20poll%20among%20Palestinians%20in%20the%20West%20Bank%202021.pdf>, zuletzt geprüft am 27.01.2023
- Béland, Daniel 2007: *Insecurity and Politics: A Framework*. Canadian Journal of Sociology Jg. 32 (3), 317–340
- Berda, Yael 2017: *Living Emergency: Israel's Permit Regime in the Occupied West Bank*. Stanford: Stanford University Press
- Bolliger, Monika 2022: *Palästinensische Angriffe im Westjordanland*. „Sie sterben für nichts“. Spiegel Ausland Onlineausgabe, 23.10.2022. Online verfügbar unter <https://www.spiegel.de/ausland/die-loewen-von-nablus-droht-im-westjordanland-eine-dritte-intifada-a-837dbcf-d-c840-4217-a77d-4fce38f013e7>, zuletzt geprüft am 27.01.2023
- Childs, Gabrielle 2021: *The Psychological Effects of Israel's Security Narrative on Palestinians in the West Bank and Gaza and its Implications for Conflict Management*. The Journal of International Relations, Peace Studies and Development Jg. 6 (2), Artikel Nr. 4. Online verfügbar unter <https://scholarworks.arcadia.edu/agsjournal/vol6/iss2/4>, zuletzt geprüft am 27.01.2023
- Etkes, Haggay; Adnan, Wifag 2022: *Undocumented Palestinian workers in Israel: Did the Israeli COVID-19 Policy Boost their Employment?* Online verfügbar unter <https://www.inss.org.il/publication/illegal-workers/>, zuletzt geprüft am 27.01.2023
- Farraj, Lamees; Dana, Tariq 2021: *The Politicization of Public Sector Employment and Salaries in the West Bank and Gaza*. *Al-Shabaka Policy Brief*. Online verfügbar unter https://al-shabaka.org/wp-content/uploads/2021/03/Dana_Farraj_PolicyBrief_Eng_March2021.pdf, zuletzt geprüft am 27.01.2023
- Institute for Middle East Understanding (IMEU) 2012: *Palestinian Christians in the Holy Land*. Online verfügbar unter <https://imeu.org/article/palestinian-christians-in-the-holy-land>, zuletzt geprüft am 27.01.2023
- International Court of Justice 2004: *Legal Consequences of the Construction of a Wall in the Occupied Palestinian Territory*. *Advisory Opinion*. Online verfügbar unter <https://www.icj-cij.org/public/files/case-related/131/131-20040709-ADV-01-00-EN.pdf>, zuletzt geprüft am 27.01.2023

- Keul, Hildegund 2021: *Schöpfung durch Verlust. Band I: Vulnerabilität, Vulneranz und Selbstverschwendung nach Georges Bataille*. Würzburg: Würzburg University Press
- Kingsley, Patrick 2021: 'Shrinking the Conflict': What Does Israel's New Mantra Really Mean? The New York Times Onlineausgabe, 30.09.2021. Online verfügbar unter <https://www.nytimes.com/2021/09/30/world/middleeast/israel-bennett-palestinians-shrinking.html>, zuletzt geprüft am 27.01.2023
- Milshtein, Michael 2019: „Sorry, You Have Been out of Bounds“: A Profile of the Palestinian Youth Generation. Online verfügbar unter <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/sorry-you-have-been-out-of-bounds-profile-palestinian-youth-generation>, zuletzt geprüft am 27.01.2023
- Ministry of Defence of the State of Israel 2004: *Israel's Security Fence*. Online verfügbar unter <https://web.archive.org/web/20131003072906/http://www.securityfence.mod.gov.il/Pages/ENG/questions.htm>, zuletzt geprüft am 27.01.2023
- Norwegian Refugee Council 2013: *The Legal Status of East Jerusalem*. Online verfügbar unter <https://www.nrc.no/resources/reports/the-legal-status-of-east-jerusalem/>, zuletzt geprüft am 27.01.2023
- Nussbaum, Martha Craven 2014: *Die neue religiöse Intoleranz. Ein Ausweg aus der Politik der Angst*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Office of the European Union Representative (West Bank and Gaza Strip, UNWRA) 2022: *2021 Report on Israeli settlements in the occupied West Bank, including East Jerusalem Reporting period -January - December 2021*. Online verfügbar unter <https://www.eeas.europa.eu/sites/default/files/documents/EU%20Settlement%20Report%202021.pdf>, zuletzt geprüft am 27.01.2023
- Palestinian Academic Society for the Study of International Affairs (PASSIA) 2017: *Palestinian Youth. With a special focus on Jerusalem*. Online verfügbar unter http://passia.org/media/filer_public/4c/ae/4cae6026-4599-41c3-93c2-2d9f4d854b11/palestinian_youth-_english.pdf, zuletzt geprüft am 27.01.2023
- Palestinian Center for Policy and Survey Research (PCPSR) 2022: *Public Opinion Poll No. 85*. Online verfügbar unter <https://www.pcpsr.org/sites/default/files/Poll%2085%20English%20Full%20Text%20Sept2022.pdf>, zuletzt geprüft am 27.01.2023

- Palestinian Central Bureau of Statistics (PCBS) 2017: *Percentage Distribution of Palestinian Population (15 years and above) in Palestine by Sex, Educational Attainment and Governorate*. Online verfügbar unter https://www.pcbs.gov.ps/Portals/_Rainbow/Documents/Education2017-16E.html, zuletzt geprüft am 27.01.2023
- Palestinian News & Information Agency (WAFA) 2020: *PCBS: Unemployment among new graduates in Palestine one of the highest*, 08.07.2020. Online verfügbar unter <https://english.wafa.ps/Pages/Details/103169>, zuletzt geprüft am 27.01.2023
- Shrock, Jonah; Epstein, Gabriel; Makovsky, David 2022: *Years of declining international aid, unsustainable public patronage, and controversial policies have pushed the Palestinian government and banking sector to the brink of insolvency*. Online verfügbar unter <https://www.washingtoninstitute.org/policy-analysis/responding-pas-mounting-fiscal-crisis#main-content>, zuletzt geprüft am 27.01.2023
- Spangler, Eve 2015: *Understanding Israel/Palestine: Race, Nation, and Human Rights in the Conflict*. New York: Sense Publishers
- The Coalition for Accountability and Integrity (AMAN) 2022: *Fourteenth Annual Report. The State of Integrity and Combating Corruption in Palestine*. Online verfügbar unter www.aman-palestine.org/en/activities/16800.html, zuletzt geprüft am 27.01.2023
- UNICEF 2018: *Nearly 25 per cent of boys aged 15 out of school in the State of Palestine. Press release*. Online verfügbar unter <https://www.unicef.org/mena/press-releases/nearly-25-cent-boys-aged-15-out-school-state-palestine>, zuletzt geprüft am 27.01.2023
- United Nations 1995: *Israeli-Palestinian Interim Agreement on the West Bank and the Gaza Strip*. Online verfügbar unter <https://www.un.org/unispal/document/auto-insert-185434/>, zuletzt geprüft am 27.01.2023
- United Nations 2022: *Report of the Independent International Commission of Inquiry on the Occupied Palestinian Territory, including East Jerusalem, and Israel*. Online verfügbar unter <https://www.ohchr.org/sites/default/files/documents/hrbodies/hrcouncil/coiopt/2022-10-19/Report-COI-OPT-14Sept2022-EN.pdf>, zuletzt geprüft am 27.01.2023

- United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs (OCHA) 2011: *Barrier Update. Seven years after the Advisory Opinion of the International Court of Justice on the Barrier: The Impact of the Barrier in the Jerusalem area*. Online verfügbar unter https://web.archive.org/web/20160912193655/http://www.ochaopt.org/documents/ocha_opt_barrier_update_july_2011_english.pdf, zuletzt geprüft am 07.01.2023
- United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs (OCHA) 2021: *Most Palestinian plans to build in Area C not approved. The Israeli authorities approve only five of over 100 outline plans submitted by Palestinians in Area C*. Online verfügbar unter www.ochaopt.org/content/most-palestinian-plans-build-area-c-not-approved, zuletzt geprüft am 27.01.2023
- Viterbo, Hedi 2021: *Problematising Law, Rights, and Childhood in Israel/Palestine*. Cambridge: Cambridge University Press
- World Bank 2013: *West Bank and Gaza - Area C and the future of the Palestinian economy. Report No. AUS2922*. Online verfügbar unter <https://documents.worldbank.org/en/publication/documents-reports/documentdetail/137111468329419171/west-bank-and-gaza-area-c-and-the-future-of-the-palestinian-economy>, zuletzt geprüft am 27.01.2023

2. Teil

**Vulneranz in der
katholischen Kirche –**
Missbrauch, Vertuschungsgewalt und
Gendertrouble

Welche Erinnerung zählt? Die UnSichtbarkeit geschlechtsspezifischer Gewalt im Raum der Kirche

Ute Leimgruber

Vor einigen Jahren haben 1.105 Betroffene unter dem Hashtag *#ichhabnichtangezeigt* anonym davon erzählt, warum sie nach erlittener sexueller Gewalt keine Anzeige erstattet haben.¹ Ihre Erfahrungen tauchen in keiner offiziellen Statistik auf, sie sind in keinen Akten niedergeschrieben. Ihre Erinnerungen zählen nicht – in all der Mehrdeutigkeit, die dieser sprachliche Ausdruck beinhaltet. Geschlechtsspezifische sexuelle Gewalt ist kein Einzelschicksal. Und dennoch bleiben die meisten Taten, bleiben Opfer und Täter*innen unsichtbar. Es ist davon auszugehen, dass dies auch bei geschlechtsspezifischer Gewalt im Raum der Kirche der Fall ist – und es stellen sich virulente Fragen: Welche Erinnerung zählt? Welche Form des Missbrauchs wird sichtbar, welche bleibt unsichtbar oder wird im Unsichtbaren gehalten? Welche Erfahrungen sind erzählbar, werden in Worte gebracht und schließlich auch gehört? Wodurch werden Betroffene unsichtbar oder sichtbar? Wann sind Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit mit Verwundbarkeit, wann mit Ermächtigung verbunden? Welche Taten zählen überhaupt als Missbrauch? Und wer zählt als Betroffene bzw. Betroffener?

¹ Zur Auswertung der Kampagne: Oerter, Daniela / Lorenz, Sabine / Kleine, Inge 2012: *Auswertung der Social-Media-Kampagne #ichhabnichtangezeigt. 1. Mai 2012 – 15. Juni 2012. 1105 Statements.* Online verfügbar unter https://ichhabnichtangezeigt.files.wordpress.com/2012/07/auswertung_ausf-web.pdf, zuletzt geprüft am 03.11.2022. Die meist genannten Gründe sind emotionale Belastung, Schuld- und Schamgefühle, Angst vor den Reaktionen des Umfelds (Zweifel der Glaubwürdigkeit usw.) und mangelndes Vertrauen in Behörden.

In der Missbrauchsforschung² wird in diesem Zusammenhang häufig die Metapher von Hellfeld und Dunkelfeld verwendet. Das Hellfeld ist das, was erforscht werden kann bzw. erforscht worden ist (etwa in der MHG-Studie³), das Dunkelfeld besteht aus der nicht gewussten Zahl von Fällen oder Taten, den nicht überlieferten Gewalttaten, den nicht erzählten Missbrauchsfällen, den nicht gehörten Berichten. Ein Beispiel für nicht gehörte Berichte schildert Susanne Gerlass (Pseudonym) in dem Sammelband „Erzählen als Widerstand“. Sie berichtet mit Verweis auf die Journalistin Evelyn Finger, dass weibliche Betroffene Aufzeichnungen ihrer Erfahrungen den Verantwortlichen der MHG-Studie übergeben wollten: „Doch dort hatte man keine Kapazitäten, die Fälle aufzunehmen. So kehrten die Frauen unverrichteter Dinge heim‘ [...]. Ich weiß von einer Betroffenen, die bereit gewesen wäre, für die Studie von ihrem Schicksal zu erzählen. ‚Mann‘ zeigte sich zunächst daran interessiert, meldete sich aber nicht mehr.“ (Gerlass 2020, 89)⁴ Der Bericht von Susanne Gerlass steht nicht isoliert, sondern weist auf ein größeres Problem hin: Im Raum der Kirche bleibt gerade der Missbrauch von Frauen als geschlechtsspezifische Gewalt häufig ungesehen.

² Um das Phänomen gewalthafter Praktiken in einem weiten Sinn in sexueller wie spiritueller Hinsicht zu fassen, bei dem immer Machtasymmetrien eine Rolle spielen, wird in der derzeitigen Forschung überwiegend der Begriff *Missbrauch* verwendet. Der Begriff *Gewalt* findet als Sammelbegriff für verschiedene Formen verletzenden Verhaltens, das Frauen im institutionellen und seelsorglichen Kontext der katholischen Kirche erlebt haben, Verwendung. Vgl. auch Leimgruber, Ute / Reisinger, Doris 2021: *Sexueller Missbrauch oder sexualisierte Gewalt?*. In: www.feinschwarz.net/sexueller-missbrauch-oder-sexualisierte-gewalt-ein-einspruch/, zuletzt geprüft am 03.11.2022.

³ Im Jahr 2018 wurde die sog. MHG-Studie veröffentlicht, bislang für Deutschland die maßgebliche Studie auf diesem Feld, deren Studiendesign ausschließlich auf minderjährige Opfer zugeschnitten ist: Dreßing, Harald u. a. 2018: *Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz* (MHG-Studie). Mannheim – Heidelberg – Gießen: o.A.. Eine vergleichbare Studie zu erwachsenen Betroffenen gibt es noch nicht; zudem ist ein ähnliches aktenbasiertes Vorgehen wie bei der MHG-Studie kaum möglich, denn die Gewalterfahrungen Erwachsener in der Kirche haben selten Eingang in Personal- und Strafakten gefunden; vgl. Leimgruber, Ute 2023: „*Quod non est in actis, non est in mundo*“ – *Über die Problematik ordnungsgemäßer Dokumentation im Fall von Missbrauch an erwachsenen Frauen*. In: Alessandro, Lia/ Anja Middelbeck-Varwick/ Doris Reisinger (Hg.): *Kirchliche Macht und kindliche Ohnmacht. Konturen, Kontexte und Quellen theologischer Missbrauchsforschung*. Münster: Aschendorff, 179-194.

⁴ Gerlass, Susanne 2020: *Wenn Mauern hochgezogen werden. Missbrauch in der Aufarbeitung*. In: Haslbeck, Barbara et al. (Hg.): *Erzählen als Widerstand. Berichte über spirituellen und sexuellen Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche*. Münster: Aschendorff, 87-90; hier: 89.

Diese Unsichtbarkeit weist unterschiedliche Aspekte auf, auf die wichtigsten möchte ich im Folgenden blicken. (1) In einem ersten Teil wird die Ausgangssituation näher analysiert. Es ist für die Betroffenen besonders schmerzhaft, wenn sie als Betroffene nicht wahrgenommen werden, und hier sind es vor allem Frauen, die als Missbrauchs-betroffene in der Kirche lange Zeit nicht und bis heute nicht umfassend in den Blick genommen werden. (2) Im Anschluss werden Entstehensfaktoren identifiziert; es geht hier um bestimmte systemische und rechtliche Bedingungen, die per se machtförmig und gewalthaltig, d. h. vulnerant sind, deren systemimmanente Vulneranz aber beispielsweise in den geltenden Normen verunsichtbart wird. Besonders deutlich wird die Vulneranz im Kontext von Seelsorgebeziehungen; die Mehrheit der Betroffenen sind hier erwachsene Frauen. (3) Im dritten Teil wird ein Fazit gezogen, das auf die Folgen der Un-/Sichtbarkeiten hinweist. Als Betroffene von Unrecht fortgesetzt unsichtbar zu bleiben, ist Katalysator einer sich stets fortsetzenden Viktimisierung. *Gender* spielt in allen diesen Bereichen eine entscheidende Rolle. Ein umfassendes Sichtbar-Machen geschlechtsspezifischer Gewalt in der Kirche, u. a. durch unabhängige (Dunkelfeld-)Studien, Anerkennung des Leids, finanzielle Leistungen und Gesetzesmodifikationen könnte dem entgegenwirken.

1. Geschlechtsspezifische Unsichtbarkeiten

„Geschlechtsspezifische Gewalt ist Gewalt, die sich gegen eine Person aufgrund ihres biologischen oder sozialen Geschlechts richtet. Diese Form der Gewalt betrifft weltweit überproportional Frauen. Sie umfasst Phänomene wie Zwangsheirat, sexualisierte, aber auch psychische Gewalt sowie Gewalt, die wirtschaftliche Schäden für die Frau zur Folge hat, etwa wenn sie keinen Zugriff auf Konten hat. Geschlechtsspezifische Gewalt gegen Frauen wird als Mittel der Kriegsführung eingesetzt, findet tagtäglich im privaten Haushalt statt und in Situationen, die von struktureller Machtungleichheit und finanzieller Abhängigkeit geprägt sind“⁵, so das Deutsche Institut für Menschenrechte. Blickt man auf den Tatkontext katholische Kirche, und hier genauer

⁵ Deutsches Institut für Menschenrechte: Geschlechtsspezifische Gewalt. Online verfügbar unter www.institut-fuer-menschenrechte.de/themen/geschlechtsspezifische-gewalt, zuletzt geprüft am 03.11.2022.

auf den spirituellen und sexuellen Missbrauch an Mädchen und erwachsenen Frauen, wird – obgleich die oben zitierte Definition des Deutschen Instituts für Menschenrechte in vielen Fällen zutrifft – bislang nicht von Menschenrechtsverletzungen gesprochen. Im Gegenteil: Viele Verantwortliche würden die Aussage weit von sich weisen, dass in der Kirche geschlechtsspezifische Gewalt in erheblichem Umfang und damit Menschenrechtsverletzungen an Frauen stattfinden; in den eigenen Reihen wird die pluriforme Gewalt an Frauen von den Verantwortlichen in der Kirche bislang weder anerkannt noch geächtet. Doch alleine diese Beobachtung deutet auf eine erste Ebene der Unsichtbarkeit hin, denn es gibt ungeachtet der fortgesetzten Ignoranz der Verantwortlichen in der katholischen Kirche geschlechtsspezifische Gewalt in hohem Ausmaß, die Menschen weiblichen Geschlechts betrifft, und die damit eine Menschenrechtsverletzung im Sinne der eben zitierten Definition ist. Die Blindheit der Verantwortlichen gegenüber geschlechtsspezifischer Gewalt betrifft v. a. den Binnenraum der eigenen Institution. Papst Franziskus hat sich seit Jahren immer wieder sehr deutlich gegen genderspezifische Gewaltformen wie Zwangsprostitution, sexualisierte oder häusliche Gewalt in weiten Teilen der Gesellschaft, sofern sie also den ‚Außenbereich‘ der Kirche betreffen, ausgesprochen.⁶ Die Verbrechen im Binnenraum hingegen waren lange tabuisiert, oft wurden sie sogar stillschweigend hingenommen (vgl. Reisinger 2021)⁷. Geschlechtsspezifische Gewalt in der katholischen Kirche, wenn sie nicht gesehen, gehört und anerkannt wird, hinterlässt in vielfacher Hinsicht unsichtbare Opfer und Täter*innen.⁸

1.1 Unsichtbarmachen durch Tabuisieren: Ordensfrauen

Im Jahr 1994 schrieb Maura O’Donohue, eine irische Ordensfrau vom Orden der Medical Missionaries of Mary, Ärztin und Entwicklungshelferin, einen

⁶ Beispielsweise im Vorwort zu: Buonaiuto, Aldo 2019: *Donne crocifisse: La vergogna della tratta raccontata dalla strada*. Rom: Rubinetto Editore.

⁷ Vgl. Reisinger, Doris, 2021: *Maura O’Donohue. Eine Stimme, die nachhallt*, in: Christ und Welt 21.

⁸ Weitere geschlechtsspezifische Unsichtbarkeiten bestehen bzw. können u. a. durch den Fokus auf einzelne Gruppierungen produziert werden, dies sei hier ausdrücklich erwähnt, beispielsweise männliche erwachsene Missbrauchsbedroffene. Vgl. Rothe, Wolfgang 2021: *Missbrauchte Kirche: Eine Abrechnung mit der katholischen Sexualmoral und ihren Verfechtern*. München: Droemer HC.

streng vertraulichen Bericht über den weltweiten Missbrauch von Ordensfrauen durch Priester an die zuständige Kommission im Vatikan (vgl. Reisinger 2021). Sie berichtete darin von der weit verbreiteten sexuellen Ausbeutung von Ordensfrauen im Umfeld von HIV/Aids, von Frauen, die Priestern als Sexobjekt zur Verfügung stehen mussten, um wichtige Papiere zu bekommen, von erzwungenen Abtreibungen und von Frauen in elenden Verhältnissen, die – nachdem sie von Priestern schwanger geworden waren – gemeinsam mit ihren Babys aus dem Orden verstoßen wurden. Ähnliches berichtete Marie McDonald vom Orden der Missionaries of Our Lady of Africa im Jahr 1998 nach Rom (vgl. Figueroa / Tombs 2021)⁹. Allein: Es wurde nichts dagegen unternommen. Und die Berichte blieben geheim, bis sie Anfang 2001 geleakt wurden und im „National Catholic Reporter“ erschienen (Allen / Schaeffer 2001)¹⁰. Im Jahr 1998 veröffentlichten die US-Psychiater*innen John T. Chibnall, Paul N. Duckro und Ann Wolf eine erste Studie zu sexuellem Missbrauch unter Ordensfrauen – mit eindrücklichen Ergebnissen: „Life time prevalence of sexual trauma for these Sisters was 39.9 % (N = 465). Prevalence of sexual trauma during religious life was 29.3 % (N = 341).“ (Chibnall / Duckro / Wolf 1998)¹¹. Die hohe Prävalenz deckt sich mit Befunden, wie sie auch das Deutsche Institut für Menschenrechte offenlegt: Frauen werden in allen Gesellschaften überdurchschnittlich häufig Opfer von sexueller / sexualisierter Gewalt. Doch auch die Studie von Chibnall, Duckro und Wolf führte nicht dazu, das Problem des Missbrauchs an Ordensfrauen als gravierendes Problem in das Sichtfeld sowohl der kirchlich

⁹ Vgl. Figueroa, Rocio / Tombs, David 2021: *Living in Obedience and Suffering in Silence. The Shattered Faith of Nuns Abused by Priests*. In: Wirth, Mathias / Noth, Isabelle / Schroer, Silvia (Hg.): *Sexualisierte Gewalt in kirchlichen Kontexten | Sexual Violence in the Context of the Church: Neue interdisziplinäre Perspektiven | New Interdisciplinary Perspectives*. Berlin: de Gruyter, 45–74; hier: 48f.

¹⁰ Allen, John L. / Schaeffer, Pamela 2001: Reports of abuse: AIDS exacerbates sexual exploitation of nuns, reports allege. In: *National Catholic Reporter*.

¹¹ Chibnall, John T. / Wolf, Ann / Duckro, Paul N. 1998: *A National Survey of the Sexual Trauma Experiences of Catholic Nuns*. In: *Review of Religious Research* 40, 142–167; hier: 157. Weitere Studien folgten, doch auch sie blieben ohne die wünschenswerte Sichtbarkeit: Lembo, Makamaine 2019: *Relations pastorales matures et saines: Maturité affective et sexuelle pour une collaboration entre prêtres et femmes consacrées, témoignage pour le Règne de Dieu*. Rom: o.V.; Durà-Vilà, Glorià / Littlewood, Roland / Leavey, Gerard 2013: *Integration of sexual trauma in a religious narrative: Transformation, resolution and growth among contemplative nuns*. In: *Transcultural Psychiatry* (50/1) 2013, 21–46. Vgl. auch Reisinger, Doris 2018: #NunsToo. *Sexueller Missbrauch an Ordensfrauen - Fakten und Fragen*. In: *Stimmen der Zeit* 236 (6), 374–384.

Verantwortlichen als auch in die Breite der Wissenschaften zu heben. Nicht einmal die seit den 2000er Jahren erschienenen Berichte von ehemaligen Ordensfrauen und Mitgliedern von geistlichen Gemeinschaften, die den erlittenen spirituellen und sexuellen Missbrauch ebenso wie die finanzielle Ausbeutung und die pluriformen Abhängigkeiten in den ungleichen Machtverhältnissen geistlicher Gemeinschaften dokumentierten (vgl. Vilanova 2020)¹², führten zu einer umfassenden Wahrnehmung des Problems. Erst in den vergangenen Jahren scheint das Thema breiter gesehen zu werden; 2020 erschien eine Umfrage im Auftrag von missio Aachen (vgl. missio Aachen 2020)¹³, 2021 die Studie von Céline Hoyeau über Missbrauch in „Neuen Geistlichen Gemeinschaften“ (vgl. Hoyeau 2021)¹⁴; auch einige wenige wissenschaftliche Studien sind zu verzeichnen (z. B. Figueroa / Tombs 2021).

Im Februar 2019 räumte Papst Franziskus den sexuellen Missbrauch an Ordensfrauen ein: „Es gab einige Priester und auch Bischöfe, die so etwas gemacht haben. Und ich glaube, es wird immer noch getan.“ (Wimmer 2019)¹⁵ Er nannte dabei ausdrücklich sexuelle Ausbeutung bis hin zu Versklavung und versprach, dagegen vorzugehen – allerdings galt weiterhin das Narrativ, es seien Einzelfälle, so dass es als systemisches und weit verbreitetes Unrecht unsichtbar blieb. Im gleichen Jahr wurde auf „Arte“ der Film „Gottes missbrauchte Dienerinnen“ ausgestrahlt – die Recherchen dazu hatten bereits 2016 begonnen –, und der Film erzielte eine große Resonanz in der Öffentlichkeit. Doch bis heute werden die Täter*innen nicht konsequent zur Rechenschaft gezogen; es fehlen angemessene Entschädigungen oder wirksame konkrete Maßnahmen – dem Phänomen und seinen Opfern wird man durch dieses Vorgehen in keiner Weise gerecht. Nichts hat bislang bei den Verantwortlichen in der Kirche dazu geführt, dass sie den Missbrauch an Or-

¹² Vilanova, Constance 2020: *Religieuses abusées, le grand silence*. Paris: Artege; Wagner, Doris 2016: *Nicht mehr ich. Die wahre Geschichte einer jungen Ordensfrau*. München: Knaur TB.

¹³ missio Aachen (Hg.) 2020: *Ergebnisse der Umfrage von missio zum Thema: Missbrauch an Ordensfrauen*. Online verfügbar unter <https://de.readkong.com/page/missbrauch-an-ordensfrauen-ergebnisse-der-umfrage-von-5050176>, zuletzt geprüft am 03.11.2022.

¹⁴ Hoyeau, Céline 2021: *La trahison des pères. Emprise et abus des fondateurs de communautés nouvelles*. Montrouge: Bayard. Das Buch wird voraussichtlich im Frühjahr 2023 im Herder-Verlag in deutscher Übersetzung erscheinen.

¹⁵ Wimmer, AC 2019: Vatikan präzisiert Aussagen des Papstes über Missbrauch von Ordensfrauen, 07.02.2019. Online verfügbar unter: <https://de.catholicnewsagency.com/story/papst-missbrauch-von-ordensfrauen-4276>, zuletzt geprüft am 12.07.2022, <https://de.catholicnewsagency.com/story/papst-missbrauch-von-ordensfrauen-4276>, zuletzt geprüft am 12.07.2022.

densfrauen als ein übersehenes, gravierendes Menschenrechtsverbrechen anerkannt haben.

1.2 Unsichtbarkeit durch Framing: Erwachsene Frauen

Blickt man auf Deutschland und die Sichtbarmachung von sexuellem Missbrauch von Minderjährigen in der Kirche, ist das Jahr 2010 ein Eye Opener: In diesem Jahr wurde die sexuelle Gewalt am Canisius-Kolleg in Berlin öffentlich gemacht, ab dato wurde sexueller Missbrauch im Raum der Kirche auf breiterer Ebene wahrgenommen; zahlreiche Stellungnahmen deutscher Bischöfe folgten. 2018¹⁶ schließlich legte die sogenannte MHG-Studie offen, dass sexueller Missbrauch an Kindern und Jugendlichen in der katholischen Kirche in Deutschland kein Verbrechen nur von Einzelnen ist, sondern systemische und ideologische Ursachen hat. Zudem wurde offenkundig, dass die katholische Kirche in erheblich höherem Umfang Missbrauchsfälle vertuscht hat als andere Institutionen (vgl. Dreßing 2020)¹⁷. Blickt man auf die theologische Erforschung der Missbrauchsverbrechen, richtete sich diese – ähnlich wie die Aufdeckung der Taten – schwerpunktmäßig auf das Thema der sexuellen / sexualisierten Gewalt¹⁸ gegen Kinder und Jugendli-

¹⁶ Das Jahr 2018 brachte auch in weiteren Ländern sexuellen Missbrauch in der Kirche ans Tageslicht, zum Beispiel in Peru: vgl. Schickendantz, Carlos 2020: *Diagnose der Missbrauchskrise in Chile. Perversion im kirchlichen Leben*. In: Hilpert, Konrad u. a. (Hg.): *Sexueller Missbrauch von Kindern und Jugendlichen im Raum von Kirche*. Freiburg: Herder, 45–56, oder in den USA, dort v. a. mit dem Grand Jury Report in Pennsylvania oder dem Rücktritt von Kardinal McCarrick: vgl. Minch, Daniel 2020: *Kleine Historiographie der Abfolge: USA*. In: Hilpert, Konrad u. a. (Hg.): *Sexueller Missbrauch von Kindern und Jugendlichen im Raum von Kirche*. Freiburg: Herder, 36–44.

¹⁷ Dreßing, Harald 2020: *Das Ausmaß der Vertuschung. Neue Analysen der MHG-Daten belasten die Kirche im Vergleich der Institutionen*. In: Herder Korrespondenz 74 (10), 13–16. Vgl. auch die bislang veröffentlichten Studien bspw. aus den (Erz-)Diözesen Aachen, Berlin, Limburg, Köln, München oder Osnabrück.

¹⁸ Zur Begrifflichkeit vgl. Leimgruber, Ute / Reisinger, Doris 2021: *Sexueller Missbrauch oder sexualisierte Gewalt?* In: www.feinschwarz.net/sexueller-missbrauch-oder-sexualisierte-gewalt-einanspruch/, zuletzt geprüft am 19.04.2022. Zur analytischen Differenzierung zwischen sexueller und sexualisierter Gewalt: „Unter sexueller Gewalt sind Handlungen zu verstehen, mit deren Hilfe sexuelle Interessen gegen den Willen Dritter durchgesetzt werden sollen – hier ist das Motiv des Handelns mithin ein sexuelles. Sexualisierte Gewalt hingegen meint, dass mittels sexueller oder zumindest sexualbezogener Handlungen primär nichtsexuelle Interesse (etwa Machtinteressen) durchgesetzt werden sollen – hier kann es um sehr unterschiedliche Motive gehen und das Sexuelle liefert gleichsam nur die Form, in der Gewalthandeln sich realisiert (Sexualität wird

che.¹⁹ In Deutschland versammelte im Jahr 2020 der Band „Erzählen als Widerstand“ erstmals Berichte von Frauen, die als Erwachsene Opfer spirituellen und / oder sexuellen Missbrauchs im Raum der Kirche geworden waren (vgl. Haslbeck et al. 2020)²⁰. Bis heute gibt es in Deutschland Diözesen, die automatisch alle Anfragen von Betroffenen abweisen, wenn sie zum Zeitpunkt des Missbrauchs erwachsen waren (*weil* sie erwachsen waren), und Bischöfe, die sagen: ‚Was zwischen zwei erwachsenen Menschen passiert, geht uns nichts an.‘ Hier wird ein wirkmächtiger Deutungsrahmen gesetzt, der besagt, dass es sich bei zwei Erwachsenen in der Regel um eine Beziehung ‚auf Augenhöhe‘ handle, bei der man von einer ‚gegenseitigen Anziehung‘ und konsensuellem Sex ausgehen müsse. Schließlich könnten Frauen, wenn sie nicht wollten, doch ‚einfach nein sagen‘.²¹ Mit solchen Aussagen wird eine Gleichberechtigung in Beziehungen von Erwachsenen suggeriert, die es jedoch in der Realität aus unterschiedlichen Gründen häufig nicht gibt. Dazu gehören auch geschlechtsspezifische Machtkontexte, stereotype Vorstellungen über (weibliche) Sexualität und Vergewaltigungsmymthen (vgl. Vavra

hier also lediglich funktionalisiert.“ Schmidt, Renate-Berenike 2014: *Sexualisierte und sexuelle Gewalt – Herausforderungen in schulischen Kontexten*. In: Böllert, Karin / Wazlawik, Martin (Hg.): *Sexualisierte Gewalt*, Wiesbaden: Springer, 59–74; hier: 59.

¹⁹ Exemplarisch: Remenyi, Matthias / Schärtl, Thomas (Hg.) 2019: *Nicht ausweichen. Theologie angesichts der Missbrauchskrise*. Regensburg: Pustet; Striet, Magnus / Werden, Rita (Hg.) 2019: *Unheilige Theologie! Analysen angesichts sexueller Gewalt gegen Minderjährige durch Priester*. Freiburg: Herder; Hilpert, Konrad et al. (Hg.) 2020: *Sexueller Missbrauch von Kindern und Jugendlichen im Raum von Kirche. Analysen – Bilanzierungen – Perspektiven*. Freiburg: Herder.; Reisinger, Doris (Hg.) 2021: *Gefährliche Theologien. Wenn theologische Ansätze Machtmissbrauch legitimieren*. Regensburg: Pustet.

²⁰ Haslbeck, Barbara et al. (Hg.) 2020: *Erzählen als Widerstand. Berichte über spirituellen und sexuellen Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche*. Münster: Aschendorff. Für erwachsene Frauen als Missbrauchs Betroffene sind bestimmte genderspezifische Faktoren zu beachten, vgl. Leimgruber, Ute 2021: *Frauen als Missbrauchs Betroffene in der katholischen Kirche? Wie Missbrauch tabuisiert und legitimiert wird*. In: Reisinger, Doris (Hg.): *Gefährliche Theologien. Wenn theologische Ansätze Machtmissbrauch legitimieren*. Regensburg: Pustet, 145-162.

²¹ Ähnlich berichtet es eine Betroffene: „Im Januar 2020 rief ich die Missbrauchsbeauftragte des betreffenden Männerordens an. Sie erklärte mir, dass es Missbrauch an erwachsenen Frauen gar nicht geben könne. Frauen könnten ja einfach nein sagen.“ Adler, Ellen 2020: *„Dafür sind wir nicht zuständig“*. In: Haslbeck, Barbara et al. (Hrsg.), *Erzählen als Widerstand. Berichte über spirituellen und sexuellen Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche*. Münster: Aschendorff, 29–33; 31.

2020; Sanyal 2017)²², die nicht zur Sprache gebracht werden, die aber durch ihre feste Verankerung in der kulturellen Grammatik im Kontext der Beziehungsstrukturen zwischen Priestern und Frauen komplexe Abhängigkeiten produzieren. Dazu kommen häufig professionelle, seelsorgliche oder systemische Asymmetrien. Auch emotionale Machtverhältnisse oder kulturelle Ungleichheiten werden bisher kaum berücksichtigt, müssen aber in die Beurteilung mitaufgenommen werden.

Die Tatsache, dass die vielfältigen Asymmetrien und Abhängigkeiten bisher kaum sichtbar sind, führt dazu, dass missbräuchliche Praxen durch einen Deutungsrahmen, der für Macht und Asymmetrien u. a. zwischen Frauen und Priestern blind ist, trivialisiert und legitimiert werden.

Diese verunsichtbarende Haltung spiegelt sich auch in der Sprache, mit der im Raum der Kirche über Missbrauch diskutiert wird. So lange beispielsweise immer ausschließlich von ‚Missbrauch an Kindern und Jugendlichen‘ die Rede ist, werden erwachsene Opfer semantisch ausgeblendet und Missbrauch in der Kirche automatisch und pauschal mit minderjährigen Opfern gekoppelt. Der Deutungsrahmen, in den kognitiven Wissenschaften *Frame* genannt (vgl. Wehling 2017)²³, hebt bestimmte Realitäten und Fakten hervor – in diesem Fall mit der generellen Aussage: ‚Opfer von Missbrauch in der Kirche sind Kinder und Jugendliche‘ –, und lässt andere Fakten unter den Tisch fallen, in diesem Fall die Tatsache, dass auch Erwachsene Opfer von Missbrauch in der Kirche sein können. Wenn man darüber hinaus generell von pädokriminellen Tätern spricht oder die Taten pauschal mit Homosexualität verbindet, wird der Frame mit einer pathologischen und / oder einer lehramtlich problematischen Sexualneigung kombiniert. Man suggeriert als Fakt (wenngleich selektiv), dass es sich um sexuell abnorme, meist homosexuelle Täter handelt, die sich ausschließlich an Kindern meist männlichen Geschlechts vergehen. Damit werden die Gruppen sowohl der potentiellen Opfer wie der Täter eingegrenzt – und andere exkludiert beziehungsweise verunsichtbart, mehr noch: Es wird ein bestimmtes Phänomen von Missbrauch kognitiv produziert als einzige oder zumindest einzig relevante Ver-

²² Vgl. Vavra, Rita 2020: *Die Strafbarkeit nicht-einvernehmlicher sexueller Handlungen zwischen erwachsenen Personen*. Baden-Baden: Nomos, 80ff. Sanyal, Mithu M. 2017, *Vergewaltigung: Aspekte eines Verbrechens*, Bonn: Lizenzausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung.

²³ Vgl. zur Frame-Semantik: Wehling, Elisabeth 2017: *Politisches Framing: wie eine Nation sich ihr Denken einredet – und daraus Politik macht*. Bonn: Lizenzausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung, 28.

sion dieses Phänomens, so dass bei der allgemeinen Formulierung „Missbrauch in der Kirche“ fast ausschließlich an männliche Minderjährige gedacht wird. Im Widerspruch hierzu wird seit Jahren im US-amerikanischen Raum darauf hingewiesen, dass kirchliches sexuelles Fehlverhalten überwiegend erwachsene Frauen betrifft. Der sogenannte John Jay Report über „Causes and Context of Sexual Abuse of Minors by Catholic Priests in the United States“ (vgl. Terry et al. 2011)²⁴ stellt fest, dass die meisten sexuellen Handlungen von Priestern Erwachsene betreffen. Richard Sipe schätzt: „Four times as many priests involve themselves sexually with adult women, and twice the number with adult men, as priests who involve themselves sexually with children“ (Sipe 1994, 134)²⁵.

1.3 Verunsichtbarte Verletzungen: Reproduktiver Missbrauch

Gewalt gegen Frauen legt ein gravierendes epistemisches Problem offen. In Kirche und Gesellschaft sind gewalthafte Handlungen gegenüber Frauen lange Zeit gar nicht als Missbrauch aufgefasst und damit auch nicht *gewusst* worden, oft wurden sie stillschweigend akzeptiert oder erschienen als irrelevant. Viele Frauen wuchsen damit auf, dass Sex etwas ist, worauf Männer eine Art Anspruch hätten (vgl. Manne 2020, 33ff)²⁶. Chanel Miller, die als Studentin Opfer einer Vergewaltigung wurde, beschreibt dies so: „Sex war sein Recht und unsere Verantwortung. [...] Frauen werden dazu erzogen, [...] ihren Verstand stets wachsam zu halten. [...] Wenn eine Frau einen Übergriff erleidet, wird sie mit als Erstes gefragt: *Hast du Nein gesagt?* Diese Frage legt nahe, dass die Antwort grundsätzlich Ja ist und es die Aufgabe der Frau ist, die Einwilligung zu widerrufen. [...] Aber wieso dürfen die Männer uns an-

²⁴ Terry, Karen J. et al. 2011: *The Causes and Context of Sexual Abuse of Minors by Catholic Priests in the United States, 1950-2010, A Report Presented to the United States Conference of Catholic Bishops by the John Jay College Research Team*. Online verfügbar unter www.usccb.org/sites/default/files/issues-and-action/child-and-youth-protection/upload/The-Causes-and-Context-of-Sexual-Abuse-of-Minors-by-Catholic-Priests-in-the-United-States-1950-2010.pdf, zuletzt geprüft am 03.11.2022.

²⁵ Sipe, Richard A. W. 1994: *The Problem of Sexual Trauma and Addiction in the Catholic Church*. In: *Sexual Addiction and Compulsivity* 1, 130-137.

²⁶ Kate Manne bezeichnet die Kombination aus ‚ein Recht haben‘ und ‚einen Anspruch haben‘ mit dem kaum übersetzbaren Wort „entitlement“, vgl. zum entitlement auf Sex: Manne, Kate 2020: *Entitled: How Male Privilege Hurts Women*. New York: Crown.

fassen, bis wir sie körperlich abwehren?“ (Miller 2019, 123)²⁷ Vielen betroffenen Frauen sind diese kulturellen, geschlechtsspezifischen Codes lange nicht bewusst gewesen. Sie haben ihre Erfahrungen entweder selbst nicht als Gewalt erkannt oder als solche benennen können, sei es, weil es keine Begriffe für das Erfahrene gab und ihnen die Worte fehlten, oder weil sich die Taten außerhalb der Ordnung des Denk- und Sagbaren befunden haben.

Ein besonderer Bereich geschlechtsspezifischer Gewalt, der aber bislang in der kirchlichen Aufarbeitung (z. B. in diözesanen Gutachten) fast vollständig ignoriert wird und für den bis vor kurzem eine konkrete Bezeichnung fehlte, ist Gewalt, die im Kontext von (potentiellen) Schwangerschaften geschieht. Doris Reisinger hat dieses Phänomen des „reproductive abuse“ unter Bezugnahme auf US-amerikanische Akten erforscht und damit der Öffentlichkeit zugänglich gemacht (vgl. Reisinger 2022)²⁸. Die Akten zeigen: In einer erheblichen Anzahl von Fällen sind Mädchen und Frauen von Klerikern geschwängert und anschließend dazu gezwungen oder genötigt worden, die Schwangerschaft beziehungsweise den biologischen Vater zu verheimlichen; unter nicht frei gewählten, oft erniedrigenden Bedingungen ihre Kinder zur Welt zu bringen (zum Teil wurden sie dafür eigens außer Landes gebracht); sie abzutreiben²⁹ oder die Kinder zur Adoption freizugeben. Hinzu kommt, dass die Kleriker beinahe schon ‚routinemäßig‘ von den kirchlichen Verantwortlichen entlastet worden sind (vgl. Reisinger 2022, 15). Die meisten Opfer reproduktiven Missbrauchs sind Erwachsene, aber selbst unter den minderjährigen Opfern klerikalen Missbrauchs könnte nach statistischen Berechnungen die Zahl reproduktiven Missbrauchs zwischen einem und zehn Prozent liegen (vgl. Reisinger 2022, 16). Reproduktiver Missbrauch weist eine hohe geschlechtsspezifische Gefährdung auf, denn schwanger werden zu

²⁷ Miller, Chanel 2019: *Ich habe einen Namen: Eine Geschichte über Macht, Sexualität und Selbstbestimmung*. Berlin: Ullstein Hardcover.

²⁸ Reisinger, Doris 2022: *Reproductive Abuse in the Context of Clergy Sexual Abuse in the Catholic Church*. In: *Religions* 13, 1-21. doi.org/10.3390/rel13030198.

²⁹ Auch für Deutschland sind einige Fälle bekannt, in denen Frauen, die von Priestern schwanger geworden waren, von den Klerikern eine Abtreibung als einzige ‚Alternative‘ präsentiert wurde oder sie gar dazu genötigt wurden; beispielsweise: Weißenfels, Karin 2020: *Zum Schweigen gebracht und kaltgestellt*. In: Haslbeck, Barbara u. a. (Hg.): *Erzählen als Widerstand: Berichte über spirituellen und sexuellen Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche*. Münster: Aschendorff, 173-183; oder Friedli, Gabriella Loser 2014: *Oh, Gott! - Kreuzweg Zölibat*, Gockhausen: Wörterseh, 21: „Er sah seine ganze Welt zusammenbrechen, verlangte, dass ich wegziehen müsse, sollte ich die Schwangerschaft nicht abbrechen. [...] Richards Überredungskunst [...] setzte er [...] ein, um werdendes Leben zu verhindern.“

können, unabhängig davon, ob intendiert oder nicht,³⁰ bedeutet auch, in höherem Maße und auf besonders ambivalente Weise verletzlich zu sein. Allein schon die Angst vor einer möglichen Schwangerschaft erhöht die Vulnerabilität. Der 2022 veröffentlichte Bericht des *United Nations Population Fund* UNFPA zur globalen Population „Seeing the Unseen“ macht klar: „Every woman [...] is at risk of an unintended pregnancy.“ (UNFPA 2022)³¹

Diese geschlechtsspezifische Vulnerabilität von Frauen und Mädchen spielt in der kirchlichen Missbrauchsdebatte trotz ihrer statistisch hohen und menschenrechtlich brisanten Relevanz bislang keine Rolle. Mehr noch: Die strikte Trennung zwischen Minderjährigen, die Opfer werden können, und Erwachsenen, denen das Opfer-Werden aufgrund ihres Alters per se abgesprochen wird, solange sie nicht laut nein sagen oder sich wehren, ermöglicht es Tätern, bis zum 18. Geburtstag des Opfers mit reproduktiv gefährdenden sexuellen Handlungen zu warten und so die Missbräuchlichkeit eben dieser Handlungen zu verschleiern. Das Deutsche Institut für Menschenrechte macht jedoch klar: „Der Begriff Frau schließt [...] explizit Mädchen unter 18 Jahren ein (Artikel 3 f.) und somit den gesamten Bereich des Kindesmissbrauchs.“³² Eine wie bisher exkludierende und folgenreiche Trennung zwischen minderjährig und erwachsen sollte spätestens vor diesem Hintergrund geschlechtsspezifischer Gewalt hinfällig sein. Es braucht in diesem Feld für den europäischen beziehungsweise deutschen Bereich intensive weitere, besonders auch empirische Forschungen – und es sollte zudem klar sein, dass reproduktiver Missbrauch routinemäßig in künftige Studien und Erhebungen als bislang unsichtbare geschlechtsspezifische Gewalt mitaufgenommen werden sollte.

³⁰ Annie Ernaux nennt es „die Gewalt der Fortpflanzung in meinem Körper“: Ernaux, Annie 2021: *Das Ereignis*. Berlin: Suhrkamp, 121.

³¹ United Nations Population Fund UNFPA 2022, *Seeing the Unseen*. Online verfügbar unter www.unfpa.org/swp2022/risk, zuletzt geprüft am 03.11.2022.

³² Deutsches Institut für Menschenrechte: *Geschlechtsspezifische Gewalt*. Online verfügbar unter www.institut-fuer-menschenrechte.de/themen/geschlechtsspezifische-gewalt, zuletzt geprüft am 03.11.2022.

1.4 Unsichtbare Betroffene: Menschen jenseits der binären, heteronormativen Ordnung, Menschen mit Behinderung, Asylsuchende, Wohnungslose ...

Die Missbrauchsforchung ist immer noch relativ am Anfang, viele Betroffene sind noch nicht als solche anerkannt, viele Opfergruppen weiterhin übersehen. Potenzierte Unsichtbarkeiten erfahren beispielsweise jene Menschen, die aus dem Raster der binären Geschlechterordnung der katholischen Lehre fallen.³³ Denn in der Anthropologie des katholischen Lehramts wird nach wie vor auf einer naturalisierten, heteronormativen Zweigeschlechtlichkeit beharrt. Diese Position, dass der menschliche Körper innerhalb eines binären Rahmens eindeutig geschlechtlich determiniert ist, ist als binärer Quellcode gewissermaßen die Grammatik für die kirchliche Rede über Frauen und Männer, über Sexualität und theologische Anthropologie – und letztlich auch für die Debatte um geschlechtsspezifische Gewalt im weiteren Sinne. Er bewirkt u. a. das Unsichtbar-Machen von Menschen, die nicht in dieses Schema passen. Geschlechtsspezifische Gewalt betrifft aber nicht nur Frauen im Sinne einer binär eindeutigen, heterosexuellen Geschlechtlichkeit, sondern auch „all diejenigen [...] lesbischen oder bisexuellen Frauen und Mädchen, deren Geschlechtsidentität mit dem weiblichen biologischen Geschlecht übereinstimmt“ sowie „trans Frauen und Mädchen“ (vgl. Deutsches Institut für Menschenrechte). Sexueller Missbrauch an LGBTIQ-Personen in der katholischen Kirche ist mithin ein Feld, das bislang noch nicht dezidiert thematisiert und untersucht wurde.

Gleichzeitig leiden Menschen besonders unter Gewalt, bei denen mehrere diskriminierende Faktoren, zum Beispiel sozialer, ethnischer oder ökonomischer Art eine Rolle spielen. Dieses Phänomen wird unter dem Stichwort Intersektionalität (vgl. Winker / Degele 2010)³⁴ zusammengefasst; es spielt mittlerweile auch in Teilen der Theologie, beispielsweise in der rezenten feministisch-theologischen Forschung, die neben den Genderkategorien zusätzliche, häufig miteinander verwobene Marginalisierungsfaktoren in den

³³ Leimgruber, Ute 2021: „Es gibt uns und wir schweigen nicht länger“ – Ein Beitrag zu Sichtbarkeit, Unsichtbarkeit, Hypersichtbarkeit. In: Brinkschröder, Michael et al. (Hg.): Out in Church: Für eine Kirche ohne Angst. Freiburg i.Br.: Herder, 120-127.

³⁴ Winker, Gabriele / Degele, Nina 2010: *Intersektionalität: zur Analyse sozialer Ungleichheiten*. Bielefeld: Transcript.

Blick nimmt, eine Rolle (vgl. Werner 2019)³⁵. Diskriminierungsformen wie zum Beispiel Rassismus, Antisemitismus, Antifeminismus, Klassismus, Ableismus oder Altersdiskriminierung werden in ihren Interdependenzen betrachtet. Man muss auf der Basis dieser Forschungen davon ausgehen, dass geschlechtsspezifischer Missbrauch in der katholischen Kirche auch Frauen* mit Behinderungen, Migrantinnen, Asylsuchende und wohnungslose Frauen betrifft. Sie erleben spezifische Gewalt- und Missbrauchserfahrungen; diese sind allerdings bisher beinahe vollständig unsichtbar. Was weiß man beispielsweise über den Missbrauch durch Mitarbeiter*innen der Katholischen Kirche an psychisch kranken oder alten Frauen? Was über den Missbrauch in katholischen Behinderteneinrichtungen? Was über Missbrauch von Seelsorgenden an Frauen auf der Flucht? Was über Gewalt an Prostituierten durch katholische Geistliche? Dass man (nahezu) nichts darüber weiß, heißt nicht, dass es all diese Phänomene nicht gibt – es heißt lediglich, dass sie bisher nicht sichtbar oder nicht besprechbar sind. Es ist anzunehmen, dass die Opfer aus Scham und Beschämung nicht darüber sprechen, möglicherweise weil sie noch weniger Möglichkeiten zur Selbstrepräsentation haben als andere, weil sie den unterdrückenden und exkludierenden Verhältnissen nicht entkommen können. Hinzu kommt erschwerend, dass sie in der kirchlich-katholischen Sicht nicht einmal als Opfer denkbar oder zumindest mit einer spezifischen Form von ‚Zeugnis-Ungerechtigkeit‘ (*testimonial injustice*) konfrontiert sind (vgl. Manne 2021)³⁶: Sie wissen, dass man ihnen ohnehin nicht glauben würde. Gerade mehrfach diskriminierte Menschen haben es besonders schwer, über Gewalt zu sprechen und den notwendigen Schutz vor Gewalt einzufordern. Sie brauchen ein umfassendes niedrigschwelliges und diskriminierungsfreies Hilfesystem, um zu ihrem Recht zu kommen. Vor allem aber brauchen sie sichtbare Anerkennung.

³⁵ Werner, Gunda 2019: *Specifically Catholic: At the Intersection of Power, Maleness, Holiness, and Sexualised Violence. A Theological and Historical Comment on Power*. In: *Journal of the European Society of Women in Theological Research* 27, 147-174. doi.org/10.2143/ESWTR.27.0.3286560

³⁶ Vgl. Manne, Kate 2021: *How to lose her voice: On testimonial injustice and the ways women are silenced*. In: *The Monthly* May 2021. Online verfügbar unter www.themonthly.com.au/issue/2021/may/1619791200/kate-manne/how-lose-her-voice#mtr, zuletzt geprüft am 03.11.2022.

2. Systemische Unsichtbarkeiten: Vulneranz der Settings

Dass erwachsene Betroffene – hauptsächlich Frauen – nicht gesehen wurden, liegt aber auch an einer weiteren, systemischen Ebene der Unsichtbarkeit. Diese wird verursacht durch die Notwendigkeit, die eigene Vulnerabilität und das eigene Opfersein in besonderer Weise nachweisen zu müssen.

2.1 Schutz- und Hilfebedürftigkeit

In der Kirche findet der sexuelle Missbrauch von Frauen in überwiegendem Ausmaß im Rahmen von Seelsorgesettings statt, häufig ist er nicht einmal besonders ‚gewalttätig‘, sondern geschieht unter Ausnutzung des Gefälles zwischen den beteiligten Personen (sodass die Normen §§ 177 ff StGB häufig nicht anwendbar sind, zum Beispiel da der entgegenstehende Wille des Opfers nicht erkennbar war). Doch die Seelsorgesettings und andere spezifische, vor allem Begleitungskontexte, waren bis vor kurzem nicht im Blick. Stattdessen hat man sich vornehmlich auf die Person des Opfers konzentriert, und hier den Fokus auf ihre Vulnerabilität gelegt. Dies ist auch der einzige Aspekt, unter dem erwachsene Missbrauchs-betroffene in kirchlichen Dokumenten auftauchen und damit sichtbar werden, so zum Beispiel in der bislang geltenden „Ordnung für den Umgang mit sexuellem Missbrauch Minderjähriger und schutz- oder hilfebedürftiger Erwachsener durch Kleriker und sonstige Beschäftigte im kirchlichen Dienst“ der Deutschen Bischofskonferenz (vgl. Deutsche Bischofskonferenz 2019)³⁷. Bei Minderjährigen ist die Vulnerabilität unstrittig, bei Erwachsenen wird sie gesondert definiert: „Schutz- oder hilfebedürftige Erwachsene im Sinne dieser Ordnung sind Schutzbefohlene

³⁷ Deutsche Bischofskonferenz 2019: Ordnung für den Umgang mit sexuellem Missbrauch Minderjähriger und schutz- oder hilfebedürftiger Erwachsener durch Kleriker und sonstige Beschäftigte im kirchlichen Dienst, Bonn. Parallel auch die Rahmenordnung Prävention (2019): Gemeinsame Erklärung über verbindliche Kriterien und Standards für eine unabhängige Aufarbeitung von sexuellem Missbrauch in der katholischen Kirche in Deutschland des Unabhängigen Beauftragten für Fragen des sexuellen Kindesmissbrauchs und der Deutschen Bischofskonferenz. Ähnlich auf weltkirchlicher Ebene: Papst Franziskus 2019: *Vos estis lux mundi. Apostolisches Schreiben in Form eines ‚Motu Proprio‘*, Vatican. Online verfügbar unter https://www.vatican.va/content/francesco/de/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20190507_vos-estis-lux-mundi.html, zuletzt geprüft am 03.11.2022. Hier werden in Art. 1 § 1 a) II. minderjährige oder schutzbedürftige Personen erwähnt.

im Sinne des § 225 Abs. 1 StGB.³⁸ Und tatsächlich entscheidet sich an der Schutz- und Hilfebedürftigkeit oft – und dabei häufig nicht in transparenter Auslegung der Ordnung –, ob der Betroffenenstatus zugesprochen wird und die Geschehnisse damit als Missbrauch im Sinne der Ordnung anerkannt werden. Im Fall von Ellen Adler, die davon berichtet, als junge Erwachsene von einem Novizen Missbrauch erfahren zu haben (vgl. Adler 2020)³⁹, gab es im Jahr 2021 mehrere Presseberichte, nach denen zwei deutsche Bistümer diesbezüglich unterschiedlich entschieden hatten. Eines der Bistümer veröffentlichte eine Stellungnahme, in der es heißt, dass es „sehr zweifelhaft sei, ob es sich bei der Betroffenen um eine Schutzbefohlene handelte“⁴⁰, mit der Folge, dass die Tat nicht als Missbrauch im Sinne der Ordnung der Deutschen Bischofskonferenz galt. Diese Ordnung definiert die Schutz- oder Hilfebedürftigkeit als strafrechtlich vorgegebene Vulnerabilität nach § 225 StGB, ergänzt diese Definition aber folgendermaßen: „Weiterhin sind darunter Personen zu verstehen, die einem besonderen Macht- und / oder Abhängigkeitsverhältnis unterworfen sind. Ein solches besonderes Macht- und / oder Abhängigkeitsverhältnis kann auch im seelsorglichen Kontext gegeben sein oder entstehen.“ (Deutsche Bischofskonferenz 2019, Nr. 3)⁴¹ Daran ist beachtenswert, dass hier eine den Macht- und / oder Abhängigkeitsverhältnissen

³⁸ § 225 Abs. 1 StGB bezieht sich auf die „Misshandlung von Schutzbefohlenen“ mit folgenden Worten: „Wer eine Person unter achtzehn Jahren oder eine wegen Gebrechlichkeit oder Krankheit wehrlose Person, die 1. seiner Fürsorge oder Obhut untersteht, 2. seinem Hausstand angehört, 3. von dem Fürsorgepflichtigen seiner Gewalt überlassen worden oder 4. ihm im Rahmen eines Dienst- oder Arbeitsverhältnisses untergeordnet ist, quält oder roh misshandelt, [...] wird [...] bestraft“. In Vos estis lux mundi heißt es in Art. 1 § 1 a) III.: „schutzbedürftige Person: jede Person im Zustand von Krankheit, von physischer oder psychischer Beeinträchtigung oder von Freiheitsentzug, wodurch faktisch, auch gelegentlich, ihre Fähigkeit zu verstehen und zu wollen eingeschränkt ist, zumindest aber die Fähigkeit, der Schädigung Widerstand zu leisten.“

³⁹ Vgl. FN 21.

⁴⁰ Der Text, aus dem hier zitiert wird, war für einige Zeit auf der Homepage des Bistums öffentlich zugänglich (www.ebfr.de/erzdioezese-freiburg/aktuelle-meldungen/detail/nachricht/id/143456-stellungnahme-zum-bericht-kampfbzone-kirchenrecht-bischoefe-uneins-beim-umgang-mit-missbrauch/?cb-id=12094685), ist aber mittlerweile aus dem Internet genommen worden; er liegt als Screenshot vor.

⁴¹ Betrachtet man diese Definition, bleibt jedoch einiges unklar: Sie sagt nicht, a) was sie unter dem „besonderen Macht- und/oder Abhängigkeitsverhältnis“ versteht; b) sie definiert nicht, wann eine Person dem „unterworfen“ ist, denn das würde die Schutz- und Hilfebedürftigkeit begründen, mit der eine Person sich erst auf die Ordnung berufen kann; c) aufgrund der Kann-Formulierung wird nicht geklärt, wann welche Kriterien in einem seelsorglichen Kontext ein „besonderes Macht- und/oder Abhängigkeitsverhältnis“ hervorrufen.

innewohnende *systemische Verletzungsmacht* anerkannt wird, auch wenn sie letztlich der Leitperspektive auf die Vulnerabilität der Opfer untergeordnet und damit doch wieder verunsichtbart wird. Hildegund Keul diagnostiziert eine „Verdrängung der Vulneranz. Man will ihr nicht ins Auge sehen, sie wird gelehnet, verharmlost, verdeckt.“ (Keul 2021, 106)⁴²

Der Fokus auf die Schutz- und Hilfebedürftigkeit der Opfer ist jedoch, wenn dies der einzige Zugriff auf Missbrauch von erwachsenen Personen bleibt, eine Sackgasse. Samuel Fernández schreibt: „The disciple opens his or her conscience to a master who has an ecclesiastical support and in ,the face of sacred power, instinctive resistance gives way‘ [s. R. Blázquez Pérez]. Therefore, vulnerability is not to be seen as a deficiency of the disciple, but a necessary condition of discipleship, which always implies an asymmetrical relationship. Actually, the assumption that the victims may have been abused because of their psychological deficiencies is rejected by scientific research. Hence, adult victims should not be labelled as ‚vulnerable adults‘.“ (Fernández 2021, 568)⁴³

Die besondere Problematik wird erneut deutlich, wenn man auf einen spezifischen Aspekt des Konzeptes der „Schutz- und Hilfebedürftigkeit“ blickt: den der nachträglichen Vulnerabilisierung. Denn es ist klar, dass nicht alle erwachsenen Opfer von Missbrauch in der Kirche bei der Begegnung mit dem Täter von vornherein „schutzbedürftige Personen“ im engen Sinne der kirchlichen Vorschriften waren. Oft sind sie erst in Folge der missbräuchlichen Beziehung zum Täter in einen erhöhten vulnerablen Zustand geraten, bis hin zu schweren psychischen Erkrankungen und sogar Suizidalität. Dies gehört zu den spezifischen Problemen der bisherigen Regelungen: Wenn eine Person nicht unter die engen Grenzen der Ordnungen als „schutzbedürftige Person“ fällt, wird ihr Fall nicht als Missbrauch anerkannt und der Täter nicht bestraft – doch die Taten sind für die Betroffenen häufig ein traumatisches Geschehen mit entsprechenden Langzeitfolgen (vgl. Tschan 2004,

⁴² Keul, Hildegund 2021: *Schöpfung durch Verlust. Band I: Vulnerabilität, Vulneranz und Selbstverschwendung nach Georges Bataille*. Würzburg: University Press.

⁴³ Fernández, Samuel 2021: *Towards a definition of abuse of conscience*. In: *Gregorianum* 102/3, 557-574. Auch Dysmas de Lassus bleibt auf dieser Linie, wenn er schreibt, dass „eine Beziehung der geistlichen Begleitung die Möglichkeit des Verstehens, des Wollens und des Widerstands gegen den Missbrauch einengen kann, da sie aus dem Ordensmann oder der Ordensfrau – auch wenn diese erwachsen sind – eine schutzbedürftige Person machen.“ Lassus, Dysmas de 2022, *Verheißung und Verrat: Geistlicher Missbrauch in Orden und Gemeinschaften der katholischen Kirche*, Münster: Aschendorff, 246.

182)⁴⁴. Mit anderen Worten: Oftmals gehen Menschen zwar nicht als „psychisch und physisch beeinträchtigt“, das heißt „schutzbedürftig“ (hier nach „Vos estis lux mundi“) in die Tatumstände hinein, werden aber durch sie „psychisch und physisch beeinträchtigt“ und gehen als „schutzbedürftig“ heraus. Der Zynismus ist offenkundig: Die zu prüfende Tat erfüllt nicht die geforderten Tatbestandsmerkmale, unter denen sie als Missbrauch verfolgt und bestraft werden würde, sie produziert sie erst.

2.2 Personale und systemische Vulneranz

Missbrauchserfahrungen, gerade in der Kirche, sind nicht einfachhin mit Fehltagen einzelner Personen und der spezifischen Vulnerabilität der Opfer zu erklären. Sie beinhalten strukturelle ebenso wie individuelle aktive und passive Komponenten, zu verletzen und verletzt zu werden. Um diese interdependenten personalen und systemischen Missbrauchspotentiale zu erfassen, ist der Begriff der *Vulneranz* hilfreich, der von Hildegund Keul (mit Verweis auf die Politikwissenschaftler Herfried Münkler und Felix Wassermann) in den Vulnerabilitätsdiskurs eingeführt wurde (vgl. Keul 2021, 61; dies. 2017)⁴⁵. Während Vulnerabilität die Verletzbarkeit von Personen, Gruppen oder Systemen meint und damit eine eher passive Komponente ausdrückt, weist Vulneranz auf die aktive Fähigkeit zu verwunden hin. Die Personen in der Seelsorge sind in unterschiedlicher Weise beides: vulnerant und vulnerabel. Hildegund Keul betont die Komplexität der Machtwirkungen von Vulneranz und Vulnerabilität. Es sei nicht einfach ein Gegensatz von Schwäche auf der einen und Stärke auf der anderen Seite, von Unsicherheit da und Sicherheit dort. „Vielmehr bilden sie [...] eine hoch komplexe, mehrdimensionale Gemengelage. Sie ist von pluralen Machtwirkungen durchzogen, die einander kreuzen oder widersprechen, abschwächen oder verstärken.“ (Keul 2021, 65) Dies zeigt sich eben besonders in jenen Settings, die in hohem Maß

⁴⁴ Vgl. Tschan, Werner 2004: *Helfer als Täter – Sexuelle Grenzverletzungen durch medizinische und psychosoziale Fachpersonen*. In: Psychotherapie im Dialog 2, 181–185.

⁴⁵ Keul, Hildegund 2021: *Vulnerabilität und Vulneranz in Unsicherheit und Terrorangst – eine theologische Perspektive*. In: dies. / Müller, Thomas (Hg.): *Verwundbar. Theologische und humanwissenschaftliche Perspektiven zur menschlichen Vulnerabilität*. Würzburg: Echter, 60–71. Vgl. zum Vulneranzbegriff auch dies. 2017, *Verwundbarkeit, Sicherheit und Resilienz: der Vulnerabilitätsdiskurs als Chance für eine gesellschaftsrelevante Theologie*. In: Stimmen der Zeit 235, 589–598.

anfällig für Missbrauchstaten sind, zum Beispiel in Seelsorgeverhältnissen oder geistlichen Gemeinschaften. In jüngerer Zeit wird in den Debatten vermehrt auf die ambige Situation der Seelsorgenden hingewiesen, die Vulneranz und Vulnerabilität gleichermaßen aufweist. Jochen Sautermeister schreibt: „Als Seelsorger im Kontext der Beichte ist man nicht per se ungefährlich und als Seelsorger im Kontext der Beichte ist man auch nicht unverletzlich“ (Sautermeister 2021, 92)⁴⁶. Dies gilt selbstverständlich auch für die systemische und strukturelle Ebene. Seelsorge ist nicht per se ungefährlich und hilfreich. Im Gegenteil, die sie konstitutiv prägende Asymmetrie begründet eine strukturelle Vulneranz. Nicht nur die Person des Seelsorgers weist eine Vulneranz auf, sondern auch die Seelsorgesituation bzw. -relation zwischen zwei ungleichen Personen tut dies. Es braucht die Sichtbarmachung der systemischen Vulneranz, und das heißt: die Qualifizierung einer Tat als Missbrauch aufgrund der Situation und ihrer Vulneranz und nicht länger aufgrund einer (erst zu prüfenden und nicht eindeutig definierten) Vulnerabilität des Opfers. Denn: „Victims are not guilty!“ (Fernández 2022)⁴⁷

2.3 Kein einvernehmlicher Sex in Seelsorgerelationen

Bereits im Jahr 2002 hat die Schweizer Bischofskonferenz Richtlinien herausgegeben, in denen die Vulneranz der Asymmetrien in der Seelsorge in die Beurteilung von Missbrauchstaten eingespeist wird: „Die seelsorgerliche Beziehung ist eine Beziehung zwischen zwei ungleich ‚starken‘ Menschen.“ (Schweizer Bischofskonferenz 2002, 5)⁴⁸ Und wegen dieses Gefälles sind sexuelle Handlungen innerhalb der Seelsorge generell „sexuelle Ausbeutung oder sexueller Missbrauch [...] Auch bei einer vermeintlichen oder geäußerten Zustimmung des Opfers“ ist klar: „Bei seelsorgerlichen Beziehungen oder andern [sic!] Formen von Betreuung liegt die Verantwortung unweigerlich beim Seelsorger.“ (Schweizer Bischofskonferenz 2002, 4) Das Papier macht

⁴⁶ Sautermeister, Jochen 2021: *Beichte und sexualisierte Gewalt: Theologisch-ethische und moralpsychologische Annäherung*. In: Karl, Katharina / Weber, Harald (Hg.): *Missbrauch und Beichte. Erfahrungen und Perspektiven aus Praxis und Wissenschaft*. Würzburg: Echter, 71–92.

⁴⁷ Fernández, Samuel 2022: *Victims Are Not Guilty! Spiritual Abuse and Ecclesiastical Responsibility*. In: *Religions* 13, 427. doi.org/10.3390/rel13050427.

⁴⁸ Schweizer Bischofskonferenz 2002: *Sexuelle Übergriffe in der Seelsorge. Richtlinien für die Diözesen*. Freiburg/Schw.: o.V.

unmissverständlich deutlich: Es kann im seelsorglichen Kontext a priori keine einvernehmlichen sexuellen Kontakte geben, auch nicht unter Erwachsenen, was gleichzeitig heißt: „der Seelsorger [trägt] in jedem Fall die Verantwortung für eine Grenzüberschreitung“ (Schweizer Bischofskonferenz 2002, 4). Diese Position konnte sich in kirchlichen Kreisen allerdings kaum durchsetzen. Die Widerstände dagegen werden auch im Papier der Schweizer Bischofskonferenz thematisiert: „Man argumentiert, die ‚angeblichen Opfer‘ – mindestens, wenn es sich um erwachsene Personen handle – könnten sich ja wehren. Oder sie würden nicht selten dazu einwilligen, manchmal selbst solche Kontakte wünschen oder sogar provozieren. Es sei nicht klar, wer nun Opfer und wer Täter sei. Am ehesten handle es sich um eine Art normales, aber eben verbotenes Liebesverhältnis zwischen zwei mündigen Erwachsenen“ (Schweizer Bischofskonferenz 2002, 4). Dies sind exakt die Argumente, mit denen viele der Betroffenen abgewiegelt wurden, wenn sie in den vergangenen Jahren den Mut aufgebracht haben, ihre Erfahrungen öffentlich zu machen.

Dass die seelsorgerliche Beziehungsdynamik einen Konsens ausschließt, aufgrund der ihr innewohnenden Asymmetrie, schien offenkundig vielen nicht denkbar. In Deutschland wurden bis 2022 keine derartigen bischöflichen Leitlinien veröffentlicht. Die Vulneranz in den Seelsorgesettings war und blieb unsichtbar. Spätestens seit „Erzählen als Widerstand“ standen auch Erwachsene als Missbrauchs Betroffene im Fokus der Öffentlichkeit, etliche Fälle machten die Probleme der bisherigen Rechtsordnungen sichtbar. Auch international und in der Wissenschaft wurde zunehmend die Vulneranz von Seelsorgerelationen thematisiert. Im Jahr 2022 schließlich erschien in Deutschland ein Schreiben der deutschen Bischöfe zur Seelsorge, in dem die Bischöfe unmissverständlich feststellen, „dass in einer beruflich beziehungsweise mit bischöflicher Sendung ausgeübten Seelsorgebeziehung sexuelle Kontakte niemals als einvernehmlich bezeichnet und niemals toleriert werden können.“ (Deutsche Bischofskonferenz 2022, 47f)⁴⁹ Analog zu anderen professionellen pädagogischen, medizinischen oder therapeutischen Verhältnissen beschreiben die deutschen Bischöfe für Seelsorgebeziehungen „ein Machtgefälle und damit eine Abhängigkeit“; mit der klaren Konsequenz: Ab-

⁴⁹ Deutsche Bischofskonferenz 2022: *In der Seelsorge schlägt das Herz der Kirche. Wort der deutschen Bischöfe zur Seelsorge* (Die deutschen Bischöfe Nr. 110), Bonn: o.V. Online verfügbar unter: www.dbk-shop.de/media/files_public/b2ef0c90154a7ca99c98aa57df720f88/DBK_11110.pdf

hängigkeitsverhältnisse schließen einvernehmliche Sexualekontakte aus. Das deutsche Strafgesetzbuch legt in § 174c⁵⁰ fest, dass sexuelle Handlungen innerhalb professioneller Beratungs-, Behandlungs- oder Betreuungsverhältnisse aufgrund der ihnen innewohnenden Abhängigkeitsrelation strafbar sind. Die Bischofskonferenz schreibt, dass, auch wenn seelsorgliche Verhältnisse nicht in 174c StGB erwähnt werden, diese analog zu den in 174c StGB geregelten Fällen anzusehen seien: „Die Ausnutzung einer seelsorglichen Beziehung für Übergriffe bis hin zu sexuellem Missbrauch ist strafbar und muss bei den zuständigen Staatsanwaltschaften wie auch innerkirchlich angezeigt werden“ (Deutsche Bischofskonferenz 2022, 48). Festzuhalten ist, dass die deutschen Bischöfe unmissverständlich klar machen, dass es in einem Seelsorgeverhältnis niemals eine konsensuelle sexuelle Handlung geben kann. Aber: Sexuelle Handlungen in seelsorglichen Verhältnissen in Parallele zu anderen therapeutischen Relationen sind bislang strafrechtlich und arbeitsrechtlich gerade *nicht* ausdrücklich geregelt. Gemäß dem Grundsatz *nulla poene sine lege* kann deswegen § 174 c StGB bislang nicht bei Seelsorgeverhältnissen angewandt werden. Es bräuchte also eine Gesetzesänderung des § 174 c StGB, und daran angepasst eine Änderung der kirchlichen Regelungen.

3. Fazit: Reproduktion der Unsichtbarkeiten führt zu erneuter Viktimisierung

Die mittlerweile in mehreren (Erz-)Diözesen erstellten Gutachten zu Missbrauchsfällen weisen übereinstimmend auf, dass der Umgang mit Missbrauchsvorwürfen in der katholischen Kirche über Jahrzehnte hinweg zum Ziel hatte, die sexuelle Gewalt zu vertuschen bzw. sie zu verharmlosen und nicht als Gewalt sichtbar werden zu lassen sowie die Täter zu schützen. Die

⁵⁰ „(1) Wer sexuelle Handlungen an einer Person, die ihm wegen einer geistigen oder seelischen Krankheit oder Behinderung einschließlich einer Suchtkrankheit oder wegen einer körperlichen Krankheit oder Behinderung zur Beratung, Behandlung oder Betreuung anvertraut ist, unter Missbrauch des Beratungs-, Behandlungs- oder Betreuungsverhältnisses vornimmt oder an sich von ihr vornehmen lässt, wird mit Freiheitsstrafe von drei Monaten bis zu fünf Jahren bestraft. (2) Ebenso wird bestraft, wer sexuelle Handlungen an einer Person, die ihm zur psychotherapeutischen Behandlung anvertraut ist, unter Missbrauch des Behandlungsverhältnisses vornimmt oder an sich von ihr vornehmen lässt. (3) Der Versuch ist strafbar.“ § 174 c StGB.

im vorliegenden Text beschriebenen Dynamiken im Blick auf Taten an Erwachsenen korrelieren mit den kirchlichen Strategien der Vertuschung, Verharmlosung und Bagatellisierung, wie sie Harald Dreßing unter Fokussierung auf minderjährige Opfer herausgearbeitet hat: „Inschutznahme des Beschuldigten; Verharmlosung des Geschehens; Solidarität mit dem Beschuldigten; Behauptung, die Vorwürfe seien unglaubwürdig; Vorwürfe an die Betroffene oder den Betroffenen (informelle Verharmlosung). [...] Verschwiegenheitsvereinbarung gegen eine Geldzahlung; Aufforderung durch den Vorgesetzten des Angeklagten [...], bei der Staatsanwaltschaft keine Aussage zu machen; bloße Versetzung trotz positiver Kenntnis von der Tat. [...] Die Tat wird als ein Verhältnis bezeichnet, das auf Gegenseitigkeit beruht; die Tat wird als Ausdruck von Zuneigung interpretiert; der Beschuldigte wird als Opfer der Umstände bezeichnet.“ (Dreßing 2020, 15) Die Folge dieser Vertuschungen und Verharmlosungen ist, dass die Tat als *Missbrauchstat*, der Täter als *Missbrauchstäter* und die Betroffene als *Missbrauchs-betroffene* verunsichtbart werden.

Die Konsequenzen all dieser Unsichtbarkeiten sind für die Betroffenen stets aufs Neue mit Verletzungen und Viktimisierungen verbunden. Viele Opfererlebnisse im Kontext von Missbrauch in der katholischen Kirche entsprechen den bekannten Stufen der Viktimisierung. Denn an die sogenannte primäre Viktimisierung, also die eigentliche Tat mit ihren unmittelbaren physischen, psychischen oder sozialen Folgen für das Opfer, schließt sich eine sekundäre Viktimisierung an, die aufgrund unangemessener Reaktionen auf die Tat im Umfeld des Opfers entsteht. Diese können zum Beispiel von Missbrauchsbeauftragten ausgehen, denen das Opfer von dem Missbrauch berichtet und die Misstrauen äußern, das Erlebte bagatellisieren oder der Betroffenen gar eine Mitschuld geben. „Sekundäre Viktimisierung ist gewissermaßen die Verschärfung des primären Opferwerdens durch soziale Fehlreaktion.“ (Kölbel / Bork 2012, 39f)⁵¹ Susanne Gerlass schreibt in „Erzählen als Widerstand“: „In vielen Punkten erlebte ich die kirchliche Institution im Umgang mit mir als Betroffene in der sogenannten ‚Aufarbeitung‘ als ‚Wiederauflage des erfahrenen Missbrauchs‘, nur eben auf einer anderen Ebene“ (Gerlass 2020, 88).

⁵¹ Kölbel, Ralf / Bork, Lena 2012: *Sekundäre Viktimisierung als Legitimationsformel*. Berlin: Duncker & Humblot.

Darüber hinaus sind weitere Stufen der Viktimisierung zu identifizieren: Wenn es beispielsweise auf einer kulturellen bzw. gesellschaftlichen Ebene als ausgeschlossen oder zumindest höchst unwahrscheinlich gilt, dass erwachsene Frauen Opfer von Missbrauch in der Kirche werden können, führt dies bei den dergestalt übersehenen bzw. verunmöglichten Opfern zu einer tertiären Viktimisierung. Man fühlt sich als Opfer und wird gleichzeitig nicht als solches anerkannt, und zwar aufgrund bestimmter (falscher) Narrative. Auch das sprachliche Framing, bei Missbrauch in der Kirche immer nur von (männlichen) Kindern und Jugendlichen zu sprechen (vgl. oben 1.2), kann bei Betroffenen, die durch dieses Framing kognitiv ausgeschlossen werden, zu weiteren Beeinträchtigungen führen. Viele der Betroffenen, die ihre Erfahrungen bisher nicht öffentlich gemacht haben, tun dies oft auch deswegen nicht, weil sie sich in einem Umfeld strukturellen Misstrauens daran gehindert sehen. Wenn und solange in der Kirche gezielt und bewusst die Opfer-eigenschaft bestimmter Personen(gruppen) negiert oder nivelliert wird, wenn die erlittene Gewalt pauschal als ‚konsensuelles Geschehen zwischen zwei Erwachsenen‘ geframt wird, sind dies die Dynamiken der Verunsichtbarung, die zu fortgesetzten und nicht enden wollenden weiteren Viktimisierungen führen. Diese Spirale des Verdunkelns produziert eben jenes hoch problematische Dunkelfeld, in dem man weder Betroffene noch Täter*innen, weder Taten noch Unterlassungen sieht.

Literaturverzeichnis

- Adler, Ellen 2020: „*Dafür sind wir nicht zuständig*“ In: Haslbeck Barbara et al. (Hg.): *Erzählen als Widerstand. Berichte über spirituellen und sexuellen Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche*. Münster: Aschendorff, 29–33
- Allen, John L. / Schaeffer, Pamela 2001: *Reports of abuse. AIDS exacerbates sexual exploitation of nuns, reports allege*. In: National Catholic Reporter
- Buonaiuto, Aldo 2019: *Donne crocifisse: La vergogna della tratta raccontata dalla strada*. Rom: Rubinetto Editore
- Chibnall, John T. / Duckro, Paul N. / Wolf, Ann 1998: *A National Survey of the Sexual Trauma Experiences of Catholic Nuns*. In: *Review of Religious Research* 40, 142–167

- Deutsches Institut für Menschenrechte: *Geschlechtsspezifische Gewalt*. Online verfügbar unter www.institut-fuer-menschenrechte.de/themen/geschlechtsspezifische-gewalt, zuletzt geprüft am 03.11.2022
- Dreßing, Harald u. a. 2018: *Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz (MHG-Studie)*. Mannheim – Heidelberg – Gießen
- Dreßing, Harald 2020: *Das Ausmaß der Vertuschung. Neue Analysen der MHG-Daten belasten die Kirche im Vergleich der Institutionen*. In: Herder Korrespondenz 74 (10), 13–16
- Durà-Vilà, Glorià / Littlewood, Roland / Leavey, Gerard 2013: *Integration of sexual trauma in a religious narrative: Transformation, resolution and growth among contemplative nuns*. In: Transcultural Psychiatry (50/1)
- Ernaux, Annie 2021: *Das Ereignis*. Berlin: Suhrkamp
- United Nations Population Fund UNFPA 2022: *Seeing the Unseen*. Online verfügbar unter www.unfpa.org/swp2022/risk, zuletzt geprüft am 03.11.2022
- Fernández, Samuel 2021: *Towards a definition of abuse of conscience*. In: Gregorianum 102/3
- Fernández, Samuel 2022: *Victims Are Not Guilty! Spiritual Abuse and Ecclesiastical Responsibility*. In: Religions 13. Doi 10.3390/rel13050427
- Figueroa, Rocio / Tombs, David 2021: *Living in Obedience and Suffering in Silence. The Shattered Faith of Nuns Abused by Priests*. In: Wirth, Mathias / Noth, Isabelle / Schroer, Silvia (Hg.): *Sexualisierte Gewalt in kirchlichen Kontexten | Sexual Violence in the Context of the Church: Neue interdisziplinäre Perspektiven | New Interdisciplinary Perspectives*. Berlin: de Gruyter, 45–74
- Papst Franziskus 2019: *Vos estis lux mundi*. Apostolisches Schreiben in Form eines ‚Motu Proprio‘, Vatican. Online verfügbar unter www.vatican.va/content/francesco/de/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20190507_vos-estis-lux-mundi.html, zuletzt geprüft am 03.11.2022
- Friedli, Gabriella Loser 2014: *Oh, Gott! - Kreuzweg Zölibat*. Gockhausen: Wörterseh

- Gerlass, Susanne 2020: *Wenn Mauern hochgezogen werden. Missbrauch in der Aufarbeitung*. In: Haslbeck, Barbara et al. (Hg.): *Erzählen als Widerstand. Berichte über spirituellen und sexuellen Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche*. Münster: Aschendorff, 87–90
- Haslbeck, Barbara et al. (Hg.) 2020: *Erzählen als Widerstand. Berichte über spirituellen und sexuellen Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche*. Münster: Aschendorff
- Hilpert, Konrad et al. (Hg.) 2020: *Sexueller Missbrauch von Kindern und Jugendlichen im Raum von Kirche*. Analysen – Bilanzierungen – Perspektiven. Freiburg: Herder
- Hoyeau, Céline 2021: *La trahison des pères. Emprise et abus des fondateurs de communautés nouvelles*. Montrouge: Bayard
- Keul, Hildegund 2021: *Schöpfung durch Verlust*. Band I: Vulnerabilität, Vulneranz und Selbstverschwendung nach Georges Bataille. Würzburg: University Press
- Keul, Hildegund 2017: *Verwundbarkeit, Sicherheit und Resilienz: der Vulnerabilitätsdiskurs als Chance für eine gesellschaftsrelevante Theologie*. In: *Stimmen der Zeit* 235, 589–598
- Keul, Hildegund 2021: *Vulnerabilität und Vulneranz in Unsicherheit und Terrorangst – eine theologische Perspektive*. In: dies. / Müller, Thomas (Hg.): *Verwundbar. Theologische und humanwissenschaftliche Perspektiven zur menschlichen Vulnerabilität*. Würzburg: Echter, 60–71
- Köbel, Ralf / Bork, Lena 2012: *Sekundäre Viktimisierung als Legitimationsformel*. Berlin: Duncker & Humblot
- Leimgruber, Ute 2023: „*Quod non est in actis, non est in mundo*“ – Über die Problematik ordnungsgemäßer Dokumentation im Fall von Missbrauch an erwachsenen Frauen. (In: Alessandro, Lia / Middelbeck-Varwick, Anja / Reisinger, Doris (Hg.): *Kirchliche Macht und kindliche Ohnmacht. Konturen, Kontexte und Quellen theologischer Missbrauchsforschung*. Münster: Aschendorff, 179–194)
- Leimgruber, Ute / Reisinger, Doris 2021: *Sexueller Missbrauch oder sexualisierte Gewalt?*. In: www.feinschwarz.net/sexueller-missbrauch-oder-sexualisierte-gewalt-einanspruch/, zuletzt geprüft am 19.04.2022
- Leimgruber, Ute 2021: „*Es gibt uns und wir schweigen nicht länger*“ – Ein Beitrag zu Sichtbarkeit, Unsichtbarkeit, Hypersichtbarkeit. In: Brinkschröder, Michael et al. (Hg.): *Out in Church: Für eine Kirche ohne Angst*. Freiburg i.Br.: Herder, 120–127

- Leimgruber, Ute 2021: *Frauen als Missbrauchs Betroffene in der katholischen Kirche? Wie Missbrauch tabuisiert und legitimiert wird*. In: Reisinger, Doris (Hg.): *Gefährliche Theologien. Wenn theologische Ansätze Machtmissbrauch legitimieren*. Regensburg: Pustet, 145–162
- Lembo, Makamatine 2019: *Relations pastorales matures et saines: Maturité affective et sexuelle pour une collaboration entre prêtres et femmes consacrées, témoignage pour le Règne de Dieu*. Rom: o.V.
- Manne, Kate 2020: *Entitled: How Male Privilege Hurts Women*. New York: Crown
- Manne, Kate 2021: *How to lose her voice: On testimonial injustice and the ways women are silenced*. In: *The Monthly* May 2021. Online verfügbar unter www.themonthly.com.au/issue/2021/may/1619791200/kate-manne/how-lose-her-voice#mtr, zuletzt geprüft am 03.11.2022
- Miller, Chanel 2019: *Ich habe einen Namen : Eine Geschichte über Macht, Sexualität und Selbstbestimmung*. Berlin: Ullstein Hardcover
- Minch, Daniel 2020: *Kleine Historiographie der Abfolge: USA*. In: Hilpert, Konrad u. a. (Hg.): *Sexueller Missbrauch von Kindern und Jugendlichen im Raum von Kirche*. Freiburg: Herder, 36–44
- missio Aachen (Hg.) 2020: *Ergebnisse der Umfrage von missio zum Thema: Missbrauch an Ordensfrauen*. Online verfügbar unter <https://de.readkong.com/page/missbrauch-an-ordensfrauen-ergebnisse-der-umfrage-von-5050176>, zuletzt geprüft am 03.11.2022.
- Oerter, Daniela / Lorenz, Sabine / Kleine, Inge 2012: *Auswertung der Social-Media-Kampagne #ichhabnichtangezeigt. 1. Mai 2012 – 15. Juni 2012. 1105 Statements*. Online verfügbar unter https://ichhabnichtangezeigt.files.wordpress.com/2012/07/auswertung_ausf-web.pdf, zuletzt geprüft am 03.11.2022
- Reisinger, Doris (Hg.) 2021: *Gefährliche Theologien. Wenn theologische Ansätze Machtmissbrauch legitimieren*. Regensburg: Pustet
- Reisinger, Doris 2018: *#NunsToo. Sexueller Missbrauch an Ordensfrauen - Fakten und Fragen*. In: *Stimmen der Zeit* 236 (6/2018), 374–384
- Reisinger, Doris 2021: *Maura O'Donohue. Eine Stimme, die nachhallt*. In: *Christ und Welt*

- Reisinger, Doris 2022: *Reproductive Abuse in the Context of Clergy Sexual Abuse in the Catholic Church*. In: Religions 13 (2022), 1-21. doi.org/10.3390/rel13030198
- Remenyi, Matthias / Schärfl, Thomas (Hg.) 2019: *Nicht ausweichen. Theologie angesichts der Missbrauchskrise*. Regensburg: Pustet
- Rothe, Wolfgang 2021: *Missbrauchte Kirche: Eine Abrechnung mit der katholischen Sexualmoral und ihren Verfechtern*. München: Droemer HC
- Sautermeister, Jochen 2021: *Beichte und sexualisierte Gewalt: Theologisch-ethische und moralpsychologische Annäherung*. In: Karl, Katharina / Weber, Harald (Hg.): *Missbrauch und Beichte. Erfahrungen und Perspektiven aus Praxis und Wissenschaft*. Würzburg: Echter, 71–92
- Schickendantz, Carlos 2020: *Diagnose der Missbrauchskrise in Chile. Perversion im kirchlichen Leben*. In: Hilpert, Konrad u. a. (Hg.): *Sexueller Missbrauch von Kindern und Jugendlichen im Raum von Kirche*. Freiburg: Herder, 45–56
- Schmidt, Renate-Berenike 2014: *Sexualisierte und sexuelle Gewalt – Herausforderungen in schulischen Kontexten*. In: Böllert, Karin / Wazlawik, Martin (Hg.): *Sexualisierte Gewalt*, Wiesbaden: Springer, 59–74
- Schweizer Bischofskonferenz 2002: *Sexuelle Übergriffe in der Seelsorge. Richtlinien für die Diözesen*. Freiburg: o.V.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) 2022: *In der Seelsorge schlägt das Herz der Kirche. Wort der deutschen Bischöfe zur Seelsorge* (Die deutschen Bischöfe Nr. 110).
- Sipe, Richard A. W. 1994: *The Problem of Sexual Trauma and Addiction in the Catholic Church*. In: *Sexual Addiction and Compulsivity* 1, 130–137
- Striet, Magnus / Werden, Rita (Hg.) 2019: *Unheilige Theologie! Analysen angesichts sexueller Gewalt gegen Minderjährige durch Priester*. Freiburg: Herder
- Terry, Karen J. et al. 2011: *The Causes and Context of Sexual Abuse of Minors by Catholic Priests in the United States, 1950-2010. A Report Presented to the United States Conference of Catholic Bishops by the John Jay College Research Team*. Online verfügbar unter www.usccb.org/sites/default/files/issues-and-action/child-and-youth-protection/upload/The-Causes-and-Context-of-Sexual-Abuse-of-Minors-by-Catholic-Priests-in-the-United-States-1950-2010.pdf, zuletzt geprüft am 03.11.2022.

- Tschan, Werner 2004: *Helfer als Täter – Sexuelle Grenzverletzungen durch medizinische und psychosoziale Fachpersonen*. In: *Psychotherapie im Dialog* 2, 181–185
- Vavra, Rita 2020: *Die Strafbarkeit nicht-einvernehmlicher sexueller Handlungen zwischen erwachsenen Personen*. Baden-Baden: Nomos
- Vilanova, Constance 2020: *Religieuses abusées, le grand silence*. Paris: Artege
- Wagner, Doris 2016: *Nicht mehr ich. Die wahre Geschichte einer jungen Ordensfrau*. München: Knaur TB
- Wehling, Elisabeth 2017: *Politisches Framing: wie eine Nation sich ihr Denken einredet – und daraus Politik macht*. Bonn: Lizenzausgabe für die Bundeszentrale für politische Bildung
- Weißenfels, Karin 2020: *Zum Schweigen gebracht und kaltgestellt*. In: Haslbeck, Barbara u. a. (Hg.): *Erzählen als Widerstand: Berichte über spirituellen und sexuellen Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche*. Münster: Aschendorff, 173–183
- Werner, Gunda 2019: *Specifically Catholic: At the Intersection of Power, Maleness, Holiness, and Sexualised Violence. A Theological and Historical Comment on Power*. In: *Journal of the European Society of Women in Theological Research* 27 (2019), 147–174
- Wimmer, AC 2019: *Vatikan präzisiert Aussagen des Papstes über Missbrauch von Ordensfrauen, 07.02.2019*. Online verfügbar unter: <https://de.catholicnewsagency.com/story/papst-missbrauch-von-ordensfrauen-4276>, zuletzt geprüft am 12.07.2022
- Winker, Gabriele / Degele, Nina 2010: *Intersektionalität: zur Analyse sozialer Ungleichheiten*. Bielefeld: Transcript

Sexuelle Gewalt und Machtmissbrauch in „Neuen Geistlichen Gemeinschaften“ – über die gefährlichen Seiten dessen, was Menschen heilig ist¹

Hildegund Keul

Die Erkenntnis, dass Vulnerabilität in Missbrauch und Vertuschung eine zentrale Rolle spielt, hat sich mittlerweile durchgesetzt. Allerdings steht dabei meist allein die Vulnerabilität der Überlebenden im Mittelpunkt.² Der folgende Beitrag zeigt, dass diese Fokussierung in verschiedener Hinsicht zu kurz greift. Vulnerabilität ist eine unterschätzte Macht, die viel komplexer zur Wirkung kommt, als es auf den ersten Blick erscheint. So spielt die Vulnerabilität der Institution eine entscheidende Rolle, wenn diese sich zur Anwendung von Vertuschungsgewalt entscheidet. Vulnerabilität ist nicht harmlos. Sie kann die Gewaltbereitschaft erhöhen und zu explosiver Vulneranz führen.

Die MHG-Studie schlug 2018 vor, das „Missbrauchsgeschehen im Kontext von Vulnerabilitäts-Resilienz-Konstellationen zu verstehen“ (Dreßing u. a. 2018, 63)³. Das Wechselverhältnis von Vulnerabilität und Resilienz zu erforschen, ist vielversprechend, denn es legt die Überlebenden nicht auf ihre

¹ Gefördert von der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG, German Research Foundation) – Projektnummer 389249041 (siehe auch meine Webseite www.verwundbarkeiten.de). Aktualisierter und erweiterter Beitrag der Publikation: Keul, Hildegund 2022: *Vulnerability, Vulnerance and Resilience – Spiritual Abuse and Sexual Violence in New Spiritual Communities*. In: *Religions* 13, no. 5: 425. Open Access (www.mdpi.com/2077-1444/13/5/425).

² So in: Bahne, Thomas (Hg.) 2021: *Verletzbarkeit des Humanen*. Regensburg: Friedrich Pustet. Einen komplexeren Blick eröffnet Leimgruber, Ute 2022: *Die Vulneranz von Seelsorgesettings im Blick auf den sexuellen Missbrauch erwachsener Personen*. In: Dirscherl, Erwin / Weißer, Markus (Hg.): *Wirksame Zeichen und Werkzeuge des Heils? Aktuelle Anfragen an die traditionelle Sakramententheologie*. Freiburg: Herder, 188–204.

³ Dreßing, Harald u. a. 2018: Forschungsprojekt: Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz [= MHG-Studie]. Mannheim, Heidelberg, Gießen, 63.

Rolle als Victims fest, sondern begreift sie als Personen, die mit ihrer Verletzung umgehen und Resilienz entwickeln können. Aber auch diese Perspektive greift meines Erachtens noch zu kurz. Vielmehr ist es erforderlich, die binäre Codierung von Vulnerabilität und Resilienz zu überschreiten, indem die Vulneranz systematisch in die Analysen einbezogen wird. Dieser neue Ansatz eröffnet ein komplexeres Verständnis von Missbrauch, Vertuschungsgewalt und Offenlegung. Er kann beides beleuchten: Sowohl die vulnerante Resilienz der Täter mit ihren verheerenden Wirkungen; als auch die freiwillige Verwundbarkeit der Überlebenden bei der Offenlegung von Missbrauch, die Gewaltspiralen durchbricht und Überlebende freisetzt.

Im Folgenden stelle ich meine Hauptthese vor, indem ich zunächst (1.) Missbrauch und Vertuschungsgewalt allgemein sowie die Bedeutung des Verletzlichkeitsparadoxes erläutere. Danach (2.) gehe ich speziell auf die „Neuen Geistlichen Gemeinschaften“ (NGG) ein, bei denen sich ‚das Heilige‘ als treibender Faktor für explosive Vulneranz erweist; dabei bringe ich Erkenntnisse einer französischen Studie von Céline Hoyeau ein, die von jener großen Zahl von NGG-Gründern in Frankreich handelt, die später als Missbrauchstäter entlarvt wurden (Hoyeau 2021 und 2023)⁴. Im Anschluss (3.) wird der Tunnelblick auf Vulnerabilität als Schwäche überwunden, indem anhand der Bereitschaft von Überlebenden, den Missbrauch gegen alle Widerstände offenzulegen, die Vulnerabilität mit ihrem Agency-Potenzial vor Augen tritt.

1. Die unterschätzte Macht der Vulnerabilität und das Verletzlichkeitsparadox

Im Zusammenhang mit spirituellem Missbrauch, sexueller Gewalt und ihrer Vertuschung ist Vulnerabilität eine entscheidende, häufig aber unterschätzte Kraft. Diverse, teils verborgene Machtwirkungen sind hier am Werk und fordern in der Forschung eine geschärfte Aufmerksamkeit. Auf den ersten Blick ist die Vulnerabilität der Opfer (Victims) wahrnehmbar, aber auch die Vul-

⁴ Hoyeau, Céline 2021: *La trahison des pères. Emprise et abus des fondateurs de communautés nouvelles*. Montrouge: bayard. Dies. 2023: *Der Verrat der Seelenführer. Macht und Missbrauch in Neuen Geistlichen Gemeinschaften*. Aus dem Französischen übersetzt von Gabriele Nolte. Hg. v. Hildegund Keul. Freiburg: Herder.

nerabilität der Unterstützer*innen, Zeug*innen, Institutionen und sogar der Täter*innen sollten nicht unterschätzt werden. Es gibt die eigene Verletzlichkeit, aber auch die Verletzlichkeit der Anderen – und beide können sich wechselseitig verstärken.

Dabei bedeutet Vulnerabilität nicht immer Passivität und Schwäche. Vielmehr birgt sie die Macht, Gewalt in Gang zu setzen oder voranzutreiben. Der deutschsprachige Vulnerabilitätsdiskurs verwendet für diese spezielle Form der Gewalt ein eigenes Wort, nämlich „Vulneranz“.⁵ Der neue Begriff bezeichnet die Verletzungsmacht, also die Bereitschaft und Fähigkeit, in einer von diversen Vulnerabilitäten gezeichneten Situation zu verletzen und Schaden zuzufügen. Vulneranz ist die spezifisch menschliche Bereitschaft zur Anwendung von Gewalt, sei sie berechnend oder explosiv, als Antwort auf Vulnerabilität.

1.1 Vulnerabilität und Vulneranz – ein prekäres Verhältnis

Der Zusammenhang von Vulnerabilität und Vulneranz ist für Opfer von Missbrauch und Vertuschungsgewalt auf besondere Weise prekär, denn Überlebende erfahren die destruktive Macht der Vulnerabilität vielfältig. Zunächst steht für sie die erlittene Wunde im Mittelpunkt, die Körper und Seele trifft. Ihre Menschenwürde wird angetastet, und sie kämpfen vor sich selbst und vor Anderen um die Anerkennung ihrer Würde. Dabei ist die vom Missbrauch ausgehende Vulneranz unersättlich und frisst sich durch das ganze Leben, bis sie im schlimmsten Fall an den Rand des Todes treibt. Wird der Missbrauch vertuscht, z. B. in der Familie oder durch eine Institution wie Kirche, Schule, Sportverein, so wird die destruktive Macht exponentiell erhöht. Opfer werden der Lüge bezichtigt, verleumdet, mit Stigma belegt; sie erleiden Liebesentzug, werden mit dem Abbruch von Beziehungen ‚bestraft‘, obwohl sie keine Schuld trifft, und werden sozial ausgeschlossen. Strategien der Vertuschung sind äußerst vulnerant.

Durch Missbrauch und Vertuschung erlittene Verletzungen bleiben nicht in der Gegenwart der Verletzung stehen, sondern sie reichen weit in die Zu-

⁵ Zur Entwicklung und aktuellen Verwendung des Vulneranzbegriffs s. Keul, Hildegund 2021a: *Schöpfung durch Verlust I. Vulnerabilität, Vulneranz und Selbstverschwendung nach Georges Batailles*. Würzburg: Würzburg University Press, 55–60.

kunft hinein. Hier kommt die Vulnerabilität ins Spiel, bei der es *per definiti-
onem* um eine Verwundung geht, die sich auf die Zukunft bezieht.⁶ Der Begriff ‚Vulnerabilität‘ bezeichnet mögliche Verwundungen, die noch nicht passiert sind, aber passieren können. Das Wissen um diese Möglichkeit erzeugt bei Betroffenen eine erhöhte Vulnerabilität. Denn selbst wenn die Wunden einigermaßen verheilen, bleibt die Vulneranz der Täter*innen im Leben vieler Victims wirksam, und zwar über die erhöhte Vulnerabilität, die sie erzeugt. Die zugefügten Wunden hinterlassen Narben, und diese verkörpern – im wahrsten Sinn des Wortes – die eigene Verwundbarkeit. Sie sind eine ständige Erinnerung daran, dass erneut solch schmerzliche Verletzungen geschehen können. Hierbei aber handelt es sich um eine *befürchtete*, eine *zukünftige* Verletzung, die man verhindern möchte. Vielleicht wohnt der Täter schon lange nicht mehr in der Nähe, oder die Gewalttaten liegen schon lange zurück, oder man hat mit der vertuschenden Institution längst nichts mehr zu tun. Aber die Vulneranz bleibt noch immer wirksam in der erhöhten Vulnerabilität der Opfer.

Manche Überlebende bauen wegen der berechtigten Angst vor weiterer Verletzung Schutzmauern um sich herum. Andere Menschen, die dem Opfer nahetreten, sollen daran gehindert werden, erneut Wunden zuzufügen. Das ist der Grund, warum manche Überlebende andere Menschen auf Distanz halten oder sogar abwehrend-aggressiv auf Annäherung reagieren: Sie wollen nicht erneut verletzt werden. Dieser Selbstschutz hat einen guten Grund und eine wichtige Funktion. Er kann aber auch das Gegenteil bewirken, wenn die Angst vor Verletzung potenzielle (soziale, finanzielle, kulturelle, politische, natürliche, künstlerische) Ressourcen blockiert, die dem eigenen Leben eigentlich zur Verfügung stehen könnten. Weil sie Opfer von Gewalt wurden, können Victims Aufmerksamkeit, Vertrauen (Kerstner u. a. 2016, 202–206)⁷, aber auch Liebe und Ekstase ganz besonders brauchen. Eine intensive, glückliche Liebesbeziehung kann ein Leben stabilisieren, zur Genesung der Wunden beitragen und den Alltag beleben – aber genau das ist für Überlebende sexuellen Missbrauchs eventuell unmöglich. Die Angst vor Verwundung und die daraus resultierenden Schutzstrategien, die Andere auf Distanz halten,

⁶ Die Unterscheidung – nicht aber Trennung! – von *Wunde* und *Vulnerabilität* ist für den Vulnerabilitätsdiskurs wesentlich; s. hierzu Keul 2021a, 38–41.

⁷ Kerstner, Erika / Haslbeck, Barbara / Buschmann, Annette 2016: *Damit der Boden wieder trägt. Seelsorge nach sexuellem Missbrauch*. Ostfildern: Schwabenverlag.

wirken der Liebesbeziehung entgegen. Die Gewalt wirkt sich dann ausgerechnet auf jene Ressourcen aus, die zur Überwindung der Verwundung notwendig wären. Nicht nur die Wunde selbst, sondern auch die Verwundbarkeit – die Vulnerabilität, die die Wunde *verkörpert* – übt so eine verheerende Kraft aus. Die lebenslangen Folgen von Missbrauch haben ihren Ursprung in dieser vulneranten Macht der Vulnerabilität.

Besonders perfide ist, dass manche Täter*innen ein besonderes Gespür haben für die erhöhte Vulnerabilität, die sich in der Abwehrhaltung mancher Opfer als Verborgenes offenbart. Dies ermöglicht es unter Umständen, dass Menschen mehrfach in ihrem Leben Missbrauch und Vertuschungsgewalt erleiden (Keul 2020)⁸. Sie sind für Täter*innen an ihren Abwehrmechanismen erkennbar. Hier zeigt sich das Verletzlichkeitsparadox: Schutzstrategien verkehren sich in ihr Gegenteil und ermöglichen weitere Verletzungen.

1.2 Selbstschutz durch Vertuschungsgewalt – wie aus Vulnerabilität Vulneranz entsteht

Vulnerabilität bedeutet nicht nur die Möglichkeit, verletzt zu werden. Ihre Machtwirkungen sind vielfältiger. Dies zeigt der Blick auf die Vertuschungsgewalt, denn hier entsteht aus der Vulnerabilität eines Täters oder einer Institution Vulneranz. Diese entscheidende Dimension der Vulnerabilität wird in der Forschung noch zu wenig beachtet. Vulnerabilität ist nicht nur eine passive Größe, sondern sie fordert zum Handeln auf. Sie kann eine unsägliche Macht ausüben. Besonders gut zeigt sich dies bei der Vertuschung, die Führungskräfte der römisch-katholischen Kirche in den letzten Jahrzehnten praktizierten. Es besteht kein Zweifel, dass auch Ignoranz, Nachlässigkeit, Empathielosigkeit, Arroganz und insbesondere Karriereorientierung hier eine Rolle spielen. Aber es gibt ein stärkeres Motiv. Führungskräfte versuch(t)en, die katholische Kirche, d. h. ihre eigene Religionsgemeinschaft, vor möglicher Verletzung zu bewahren. Sie befürchteten den Schaden, der entstehen würde, wenn die angeblich heilbringende Kirche öffentlich als eine Institution entlarvt würde, die entsetzliches Unheil in das Leben von Menschen bringt. Der entscheidende Punkt ist hier die Vulnerabilität der Institu-

⁸ Keul, Hildegund 2020: Sexuelle und geistliche Gewalt gegen Frauen. Vulnerabilität, Vulneranz und Widerstand. In: Haslbeck u. a. 2020, 233–240.

tion, mit der man sich identifiziert. Diese Vulnerabilität erzeugt Vulneranz. Sie steigert die Bereitschaft, Gewalt zu ‚übersehen‘, zu tolerieren oder sogar selbst anzuwenden. Denn auch das gehört zur institutionellen Vertuschung: die Missbrauchstaten werden geleugnet oder kleingeredet; die Opfer werden der Lüge bezichtigt, unter Verdacht gestellt und aus der Gemeinschaft ausgeschlossen. Man verletzt Andere, um sich und die eigene Institution vor einer Verletzung zu bewahren (Keul: 2021a, 105–112). In einer Art Präventivschlag, der die Aufdeckung von Gewalt verhindern soll, werden die Überlebenden erneut Opfer von Vulneranz, nämlich von Vertuschungsgewalt.

Beide Formen der Vulneranz, Missbrauch und Vertuschung, verstärken sich gegenseitig und fügen Überlebenden – und nicht zu vergessen den Nicht-Überlebenden – unermesslichen Schaden zu. Bei der Vertuschung wirkt die Vulnerabilität der eigenen Institution als gewaltsteigernde Macht. Treibende Kraft ist nicht eine tatsächlich geschehene, sondern eine *befürchtete* Wunde. Die Vertuschungsgewalt entsteht aus der Vulnerabilität der Institution. In den letzten Jahren mussten Theologie und Kirche lernen, wie zerstörerisch nicht nur der Missbrauch selbst, sondern auch die Vertuschung ist. Im vulneranten Selbstschutz der Institution tritt die unerhörte Macht der Vulnerabilität zutage.

Dabei ist zu beachten, dass die Vertuschung von sexuellem Missbrauch eine Vertuschung von Menschenrechtsverbrechen ist. Im kirchlichen Kontext wird dieser Punkt meist verdrängt oder geleugnet: Sexuelle Gewalt gegen Kinder, aber auch gegen Erwachsene verletzen Menschenrechte. Wer auch immer sie begeht und in welchen Räumen auch immer sie stattfinden. Die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“⁹ der UN von 1948 ist hier einschlägig, denn es geht – um nur einige zu nennen – um das Recht auf Leben, Freiheit und Sicherheit der Person (Art. 3); Verbot von Sklaverei, Leibeigenschaft und Menschenhandel in allen Formen (Art. 4); Verbot von grausamer, unmenschlicher oder erniedrigender Behandlung (Art. 5); Nicht-Anerkennung der Rechtsfähigkeit einer jeden Person (Art. 6). Alle diesbezüglichen Rechte werden in sexueller und sexualisierter Gewalt verletzt. Die in der römisch-katholischen Kirche systematisch betriebene Vertuschung, die in den letzten Jahren langsam sichtbar wird, ist eine Vertuschung von Menschenrechtsverbrechen.

⁹ Vereinte Nationen 2019: *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*. Online verfügbar unter: <https://unric.org/de/allgemeine-erklaerung-menschenrechte/>.

1.3 Selbstschutz durch Vertuschung legt die Kirche in Trümmer – das Verletzlichkeitsparadox

Die Vulneranz, die von Missbrauch und Vertuschung ausgeht, bleibt nicht bei den primären Opfern stehen. Sie ist in ihren destruktiven Wirkungen nicht eingrenzbare, sondern tendiert dazu, explosiv zu werden. Was zunächst als kirchlicher *Selbst-Schutz* gedacht war, entpuppt sich am Ende als *Selbst-Zerstörung*. Die Vertuschung des Missbrauchs durch die Kirchenleitung zerstört das Vertrauen in den Heilsauftrag der Kirche und damit in die Kirche selbst. Dies betrifft auch die NGG. Deren großes Ziel war es, „die Kirche und die Gesellschaft wieder aufzubauen, Neues aus den Trümmern des Alten entstehen zu lassen“ (Hoyeau 2023, 67)¹⁰. Missbrauch und Vertuschung bewirkten jedoch das Gegenteil. Die Machtwirkungen verkehrten sich und beschleunigten den Niedergang. Sowohl die NGG als auch die Kirche Frankreichs, die ihre Hoffnung auf sie gesetzt hatte, erlitten immensen Schaden.

- Hier zeigt sich das, was in der Vulnerabilitätsforschung „Verletzlichkeitsparadox“ genannt wird. Das Phänomen wurde erstmals in der Sicherheitsforschung entdeckt: wachsende Sicherungsstrategien, die Schaden von einer Einzelperson oder einer Gemeinschaft abwenden sollen, führen in dem Fall, dass der Schaden dennoch eintritt, zu einem umso größeren Schaden. Meine Forschungen (Keul 2021a, zur Definition s. ebd. 25–27) zeigen, dass das Verletzlichkeitsparadox in vielen Kontexten auftritt, auch in der Sicherungsstrategie der Vertuschung durch kirchliche Führungskräfte.

Die Mittel der Vertuschung wurden immer drastischer und gingen bis zu einer „Rattenlinie“, einer kirchlich organisierten Fluchthilfe für Missbrauchspriester, die sich durch einen Auslandseinsatz und getarnt als Fidei-Donum-Seelsorger den staatlichen Strafbehörden entziehen konnten (Zinkl 2022)¹¹. Aber die Aufdeckung der Taten ließ sich auf Dauer nicht verhindern. Dann trat das ein, was aus Sicht der Vertuschung der Schadensfall ist: Was geheim gehalten werden sollte, wurde öffentlich. Was im Unsichtbaren ge-

¹⁰ „semblent capables de rebâtir l'Église et la société, de faire émerger du neuf sur les ruines de l'ancien“ (Hoyeau 2021, 64).

¹¹ Zinkl, M. Gabriela 2022: *Kirchliche Fluchthilfe für Missbrauchspriester erschüttert*. Online verfügbar unter: www.katholisch.de/artikel/40555-kirchliche-fluchthilfe-fuer-missbrauchspriester-erschuettert.

halten worden war, trat sichtbar hervor. Nicht nur der Missbrauch, sondern auch die Vertuschungsgewalt flogen auf. An diesem Kipppunkt trat das Verletzlichkeitsparadox ein. Die im System erzeugte Vulneranz wurde explosiv und richtete sich auch gegen das System selbst.

Um das Verletzlichkeitsparadox zu begreifen, braucht man sich nur Folgendes vorzustellen: Wenn der Missbrauch nicht vertuscht, sondern konsequent geahndet und beharrlich bestraft worden wäre, so hätte dies den Schaden für die Überlebenden eingegrenzt. Viele Missbrauchstaten wären verhindert worden. Zudem hätte die katholische Kirche nur in *begrenztem*, nicht jedoch in *explosivem* Umfang Schaden erlitten. Wenn die Kirchenleitungen dem Missbrauch durch Vertuschung nicht auch noch die Tür aufgehalten hätten, dann wäre die Zerstörung heute nicht annähernd so verheerend. Der enorme Glaubwürdigkeitsverlust der letzten Jahre entstand durch die Vertuschungsgewalt. Sie trieb die Destruktion, die von den Täter*innen ausging, ins Exponentielle. Vertuschung von Missbrauch legt(e) die Kirche in Trümmer.

In den Trümmern stehend, stellen sich tiefgreifende Fragen. Warum ist die Kirche zu Sicherungsstrategien bereit, die ‚Pfarrkindern‘, Schutzbefohlenen oder Menschen in geistlicher Begleitung gravierende Verletzungen zuzufügen? Warum stellt die Kirche das Wohlergehen der Institution über das Wohlergehen der Menschen, für die sie da zu sein hat? Warum gilt Täterschutz vor Opferschutz? An dieser Stelle kommt die Kategorie des Heiligen ins Spiel. Denn Menschen und Gemeinschaften wollen das, was ihnen heilig ist, unter allen Umständen schützen und sind daher zu Opfern bereit. Zwischen dem Heiligen, Schutzstrategien und Vulneranz besteht ein enger Zusammenhang. Diese Problematik zeigen die NGG exemplarisch.

2. Vulneranz in „Neuen Geistlichen Gemeinschaften“ – die destruktive Macht des Heiligen

Am 17. Februar 2017 räumte João Kardinal Braz de Aviz, Kardinalpräfekt der zuständige vatikanischen Kongregation, in einem Interview ein, dass zu diesem Zeitpunkt etwa siebzig NGG wegen missbräuchlichen Verhaltens ihrer Gründer einer Untersuchung unterzogen wurden, und sprach von „besorg-

niserregenden Fällen“ (Braz de Aviz 2017)¹². Das Ausmaß des Problems wird deutlich, wenn das Dunkelfeld einkalkuliert wird. Die Zahl der Fälle, die im Unsichtbaren verborgen bleiben, auch weil Vertuschung sie ins Unsichtbare drängt, ist groß. Die Aufarbeitung hat gerade erst begonnen und erfährt teils heftige Widerstände.

2.1 Kirche in der Krise – besonders anfällig für Machtmissbrauch, sexuelle Gewalt und ihre Vertuschung

Céline Hoyeau legte 2021 in Frankreich eine Studie zu Macht und Missbrauch durch Gründer der „communautés nouvelles“ vor, die auch die zeitgeschichtlichen Hintergründe und theologischen Zusammenhänge beleuchtet.¹³ Für den deutschsprachigen Raum gibt es noch keine vergleichbare Analyse. Da die NGG aber untereinander vernetzt sind und ähnlich funktionieren, lohnt sich der Blick nach Frankreich. Denn Hoyeau belegt, dass es sich keinesfalls um Einzelfälle, sondern um ein systemisches Problem handelt. Hoyeau geht in „La trahison des pères“ der Frage nach, wie es zum „Sturz der Sterne“¹⁴ kommen konnte. Die Fallhöhe dieses Sturzes bestimmt sich durch die Höhe, in die die Gründer und ihre Gemeinschaften zuvor mit vereinten Kräften erhoben worden waren. Die Katholische Kirche in Europa erfuhr in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts einen unerhörten Macht- und Autoritätsverlusts. In dieser Zeit zunehmender Säkularisierung, steigender Konkurrenz nicht-christlicher religiöser Angebote und einem erheblichen Rückgang der Priesterweihen erschienen die NGG wie ein Wundermittel zur Rettung der Kirche.

¹² Das Interview führten Lorenzo Prezzi und Marco Bernardoni für die Zeitschrift *settimanews.it*; Braz de Aviz, João 2017: *Non è tempo di „ars moriendi“*. Online verfügbar unter: www.settimanews.it/vita-consacrata/braz-de-aviz-non-tempo-ars-moriendi/; sowie in französischer Übersetzung unter: www.lenversdudecor.org/Les-communautés-nouvelles-dans-l-Eglise-catholique-70.html.

¹³ Beachtenswert ist auch das Buch des französischen Generalpriors der Kartäuser (Lassus, Dysmas de 2022: *Verheissung [sic] und Verrat. Geistlicher Missbrauch in Orden und Gemeinschaften der katholischen Kirche*. Regensburg: Aschendorff), das einen anderen Schwerpunkt setzt, indem es die Konsequenzen aus Missbrauch und Vertuschung für Geistliche Gemeinschaften genauer beleuchtet. Der Originaltitel des Buchs ist weniger missverständlich: „Risques et dérives de la vie religieuse“.

¹⁴ „La chute des étoiles“ betitelt Hoyeau ein Hauptkapitel ihrer Studie (Hoyeau 2021, 19–52).

Nach dem 2. Vatikanischen Konzil sehnten sich viele Gläubige in ihrer Verunsicherung nach klarer Auslegung der Lehre, intensiven Erfahrungen der Gottesnähe und heiliger Liturgie. Dabei richteten viele Gläubige, Bischöfe und Päpste ihre Hoffnung auf die NGG, die eine ganz andere Spiritualität versprachen und mehr auf kommunikative Nähe und Lebendigkeit, Gemeinschaftsgeist und Körperlichkeit sowie eine intensive Berührung mit dem Heiligen setzten. Sie konnten zahllose junge Menschen begeistern und wurden zu Leuchttürmen der französischen Kirche. Aber dann trat in den letzten Jahren ans Licht, dass zahlreiche Gründer solcher Gemeinschaften sich durch Machtmissbrauch und sexuelle Gewalt auszeichnen. In den NGG richtet sich die Vulneranz gegen Kinder und Jugendliche, aber auch gegen Erwachsene und speziell gegen Frauen. Mitten im Spirituellen ging es verdeckt um immer mehr Macht, unbezahlten Sex und Unmengen an Geld.¹⁵

Die Problematik trifft nicht nur auf Frankreich zu. Bereits 2014 ging Doris Reisinger (damals Wagner) mit ihrer Schreckensgeschichte an die Öffentlichkeit, legte Missbrauch und Vertuschungsgewalt in der „Geistlichen Familie *Das Werk*“ offen und brach damit das Eis des Schweigens im deutschsprachigen Raum.¹⁶ Pater Josef Kentenich, Gründer der Schönstattbewegung, beging den Forschungen der Kirchenhistorikerin Alexandra von Teuffenbach zufolge spirituellen Missbrauch und sexuelle Übergriffe (Teuffenbach 2020)¹⁷; das Seligsprechungsverfahren musste im Sommer 2022 ausgesetzt werden.¹⁸ Die „Katholische Integrierte Gemeinde“, für die sich Joseph Ratzinger über Jahre bis in seine Zeit als Papst engagierte, die jedoch von spirituellem, finanziellem und humanem Missbrauch durchtränkt war, wurde am 20.11.2020 von Kardinal Reinhard Marx aufgelöst; weitere Bischöfe folg-

¹⁵ Bei Gemeinschaften mit großem Zulauf ist meist sehr viel Geld im Spiel; siehe hierzu den Unterpunkt „Sex, Macht – und Geld“: Keul, Hildegund 2023: *Einleitung: Missbrauch und Vertuschung in Neuen Geistlichen Gemeinschaften – warum sich der Blick nach Frankreich lohnt*. In: Hoyeau 2023, 9–32, hier 24–26. – Was den Sex angeht, so konnten die Missbrauchstäter einen erotischen Kick dadurch erlangen, dass sie den Sex gegen den Willen, aber ohne deutlichen Widerstand ihrer Opfer durchsetzten – eine berauschende Machterfahrung.

¹⁶ Wagner, Doris 2014: *Nicht mehr ich. Die wahre Geschichte einer jungen Ordensfrau*. Wien: Edition a.

¹⁷ Teuffenbach, Alexandra von 2020: „Vater darf das!“ *Eine Archivdokumentation. Sr. M. Georgina Wagner und andere missbrauchte Schönstatter Marienschwestern*. Nordhausen: Traugott Bautz.

¹⁸ Katholisch.de 2022: *Bistum veröffentlicht Aussetzungsdekret für Kentenich-Seligsprechung. Neuer Anlauf bei neuen Erkenntnissen denkbar*. Online verfügbar unter: www.katholisch.de/artikel/39951-bistum-veroeffentlicht-aussetzungsdekret-fuer-kentenich-seligsprechung.

ten seinem Beispiel.¹⁹ „Totus Tuus – Neuevangelisierung“ im Bistum Münster wurde 2021 wegen geistlichen Missbrauchs und mangelnder Einsicht in das Problem aufgelöst.²⁰ Johanna Beck zeigte anhand ihrer eigenen Lebensgeschichte die Missbrauchsanfälligkeit der „Katholischen Pfadfinder Europas KPE“ (Beck 2022)²¹ auf, die sich als Teil der charismatischen Bewegung verstehen und nach Beck auch als Nachwuchsorganisation für das „Opus Sanctorum Angelorum“ dienten.

In Frankreich führte Hoyer zu einer trügerischen Hoffnung in den Abgrund, eine Hoffnung, die den Heilsversprechen der Gründer folgte: dass mit ihnen ein „Frühling der Kirche“ anbrechen werde. Diese Projekte, die so gut in die tradierten oder auch traditionalistischen Formen katholischen Glaubens passten, durften nicht scheitern. Indem Papst Johannes Paul II. ihnen den „Ritterschlag“ (Hoyer 2023, 84) gab, wurden die Gründer von oberster Stelle geschützt, was ihnen alle möglichen und unmöglichen Freiheiten gab. Auch die Gemeinschaften selbst brachten ihnen wegen der Heilsversprechen unbedingtes Vertrauen, überschwängliche Bewunderung und grenzenlose Verehrung entgegen. „Diese Gründer [...] verkörpern nicht nur eine beruhigende spirituelle Autorität, sondern auch eine neue Art zu glauben, die der Emotion, der Affektivität, der Zärtlichkeit, dem Körper und dem Annehmen der eigenen Vulnerabilität Raum gibt.“ (Hoyer 2023, 81)²²

Hoyers Analyse legt die These nahe, dass die Kirche in Zeiten der Krise oder des Niedergangs besonders anfällig ist für Missbrauch und Vertuschung, weil sie zu schnell an utopische Heilsversprechen glaubt, die angeblich den Weg aus der Krise führen. Meine (HK) eigenen Forschungen zur unterschätzten Macht der Vulnerabilität gehen ebenfalls in diese Richtung. Ich untersuchte drei Beispiele explosiver Vulneranz, bei denen sich heraus-

¹⁹ Erzbistum München-Freising 2020: Katholische Integrierte Gemeinde in der Erzdiözese aufgelöst. Verein ohne Mitglieder und Leitungsorgane / Visitatoren veröffentlichen Stellungnahme. Online verfügbar unter: www.erzbistum-muenchen.de/news/bistum/Katholische-Integrierte-Gemeinde-in-der-Erzdioezese-aufgeloest-38193.news; sowie www.katholisch.de/artikel/41376-alle-verbliebenen-katholischen-integrierten-gemeinden-vor-abwicklung.

²⁰ Bistum Münster 2021: *Bischof Genn löst Vereinigung Totus Tuus auf*. Online verfügbar unter: www.bistum-muenster.de/startseite_aktuelles/newsuebersicht/news_detail/bischof_genn_loest_vereinigung_totus_tuus_auf.

²¹ Beck, Johanna: *Mach neu, was dich kaputt macht. Warum ich in die Kirche zurückkehre und das Schweigen breche*. Freiburg: Herder 2022.

²² „Ces fondateurs [...] vont incarner non seulement une autorité spirituelle rassurante, mais aussi une nouvelle manière de croire, qui donne place à l’émotion, à l’affektivité, à la tendresse, au corps, à l’accueil de sa vulnérabilité.“ (Hoyer 2021, 87)

stellte, dass sie in einer Zeit des Niedergangs geschahen (Keul 2021a, 379–420). Das waren neben der Katholischen Kirche der Kinder-Serienmörder Gilles de Rais (1405–1440) sowie der Fall von sexueller Gewalt und ihrer Vertuschung an der Odenwaldschule, einem berühmten Landerziehungsheim in Hessen. Gilles de Rai war nicht nur einer der grausamsten Verbrecher der europäischen Geschichte, sondern zugleich ein überaus frommer Waffengefährte der Heiligen Jeanne d'Arc (Bataille 2018)²³. Die Odenwaldschule mit Gerold Becker als charismatischer Führungsfigur und Haupttäter galt in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts als „Leuchtturm der Reformpädagogik“ (Keupp et. al. 2019)²⁴, obwohl ihr pädagogisches Konzept längst brüchig war. In allen drei Fällen explodierte die Vulneranz in einer Phase des Niedergangs. Bei Rais war es der Feudalismus; in der Odenwaldschule die Reformpädagogik; und in der Katholischen Kirche der eben beschriebene Verlust von Macht und Autorität im 20. Jahrhundert.

Das Phänomen ist bei allen drei Institutionen markant. Daraus lässt sich die These ableiten, dass Institutionen in Krise und Niedergang anfällig für Missbrauch und Vertuschung sind. Besonders gefährlich wird es, wenn charismatische Führer*innen ans Ruder kommen. Dies trifft auch auf nicht-kirchliche Institutionen zu, sogar auf politische Bewegungen, die mit charismatischen Führern agieren und erfolgreich sind (Bataille 1997b, 7–43)²⁵.

Den Zusammenhang zwischen Krise und Vulneranz vulnerabilitätstheoretisch anzugehen ist aufschlussreich, denn auch hier geschieht ‚Vulneranz aus Vulnerabilität‘. Der Niedergang der Katholischen Kirche in Europa macht diese zu einer Verwundeten. Der Verlust an disziplinarischer Macht sowie an inhaltlicher Autorität in Kirche und Gesellschaft; massive Kirchenaustritte; chronischer Personalmangel; schwindende Finanzressourcen; der verblasste und zerkratzte Glanz früherer Zeiten – all dies verwundet und legt zugleich die Institution in ihrer Verwundbarkeit bloß. Da ihre Vulnerabilität sichtbar wird, setzt sie ihre Hoffnung auf Führungsfiguren, die mit großen Heilsversprechen daherkommen und die Institution abzusichern scheinen.

²³ Bataille, Georges 2018: *Gilles de Rais. Leben und Prozess eines Kindermörders*. 9. Aufl. Gifkendorf: Merlin.

²⁴ Keupp, Heiner u. a. 2019: *Die Odenwaldschule als Leuchtturm der Reformpädagogik und als Ort sexualisierter Gewalt. Eine sozialpsychologische Perspektive (Sexuelle Gewalt in Kindheit und Jugend)*. Wiesbaden: Springer.

²⁵ Bataille, Georges 1997: *Die psychologische Struktur des Faschismus. Die Souveränität*. Hg. v. Elisabeth Lenk (Batterien 8). München: Matthes & Seitz.

Es darf keine Kritik mehr an der Institution laut werden, denn sie fühlt sich bereits beschädigt und will weitere Verwundungen verhindern. Das Verbot der Kritik und die Ideologie der geschlossenen Reihen gehört zu den Sicherungsmaßnahmen, die sie mittels rigider Ausschlussverfahren durchsetzt. Ausschlussverfahren erzeugen im Inner Circle Angst und machen damit gefügig. Wenn sich die Victims von Missbrauch nun zu wehren beginnen und über den Missbrauch sprechen, werden sie zum verfeimten Teil der Bewegung und verlieren damit ihre Stimme im System. So wird die Vulneranz, die vom Missbrauch ausgeht, durch Vertuschung und ‚Victim-Blaming‘ nochmals potenziert. Das System, das die Vulneranz des Täters nicht sehen will, wird so in doppelter Weise vulnerant. Wird diese verdeckte, geheim gehaltene Vulneranz jedoch endlich öffentlich, so tritt jener Schadensfall ein, den das Verletzlichkeitsparadox beschreibt: die Sicherungsstrategien, die die Institution schützen sollen und faktisch die Täter*innen schützen, wenden sich gegen die Kirche.

Auch die wissenschaftliche Theologie wird dann von der explosiven Vulneranz erfasst. Nachdem sie zuvor schon deutliche Risse und Brüche hatte, verwandelt sich die zuvor schleichende Erosion nun durch ständig neue Aufdeckungen in einen Felssturz. Ganze Landschaften der Theologie, die sich zuvor als Gipfelpunkte der Menschheit wähten, stürzen in den Abgrund spiritueller, sexueller, inhumaner Vulneranz. Was bedeutet es, wenn die Rede von der Gnade dazu dient, die Gnadenlosigkeit von Tätern zu tarnen? Inwiefern ist der Begriff der Erwählung noch verwendbar, wenn er beim Missbrauch eine entscheidende Größe ist? Wie kann die utopische Formatierung der Ekklesiologie überwunden werden, die die Vulneranz im System überdeckt und damit zur Vertuschung beiträgt?

2.2 Die gefährliche Macht des Heiligen – Menschenopfer

In Zeiten der Krise und des Niedergangs bedarf es der besonderen Vorsicht gegenüber Heilsversprechen, die letztlich dazu dienen, die in der Institution grassierende Vulneranz zu verschleiern. Heilsversprechen sind wiederum innerlich mit dem Heiligen verbunden. Hoyeau arbeitet in ihrer Studie heraus, dass das Heilige bei Missbrauch in NGG eine besondere Rolle spielt. Gemeinschaften, deren Gründer, die als besonders charismatisch galten und teilweise als „Mystiker“ verehrt wurden, Missbrauchstäter waren (die Brüder Marie-

Dominique und Thomas Philippe, André-Marie van der Borgh, Ephraim, Thierry de Roucy, Jean Vanier und viele Andere)²⁶, hatten sich die Rückgewinnung des Sinns für das Heilige (Hoyeau 2023, 75–77) zu einer Hauptaufgabe gemacht. Sie wollten die Gläubigen an das Heilige heranführen und dieses in der Liturgie und darüber hinaus im eigenen Leben aufs intensivste erfahrbar machen. Dieser Ansatz Hoyeaus beim Heiligen ist aufschlussreich. Denn aus religionstheoretischer Sicht lässt sich zum einen sagen, dass im Zentrum der Gemeinschaften ihre Heilsversprechen stehen und damit das, was ihnen heilig ist. Und zum anderen besteht ein enger Zusammenhang zwischen Heilsversprechen, dem Heiligen und dem Opfer (Victim und Sacrifice).

Zum Begriff des Heiligen führen meine Forschungen zwei Religionstheorien weiter, die die Erfahrung des Heiligen nicht inhaltlich, sondern formal fassen. ‚Heilig‘ wird hier nicht essentialistisch verstanden, sondern als inhaltlich offene und veränderbare, dynamische Größe. Was der Kirche heilig ist, muss es längst nicht für andere Menschen sein, und umgekehrt. Wie im Folgenden argumentiert wird, ist das Heilige an der Opferbereitschaft zu erkennen.

- Rudolf Otto (1869–1937) definiert 1917 in seinem Buch „Das Heilige“²⁷ drei Dimensionen des Heiligen: ‚mysterium tremendum, fascinans, augustum‘. Die hereinbrechende Erfahrung eines Geheimnisses (beispielsweise der Liebe) übersteigt die Sprache, schreibt sich aber wirkungsvoll ins Leben ein. Das Geheimnis hat etwas Unfassbares, das erstaunt und erschreckt, so dass man es einerseits vermeiden oder gar fliehen möchte: *tremendum*; andererseits fasziniert es, so dass es unwiderstehlich anzieht: *fascinans*, das mit dem abdrängenden Momente des *tremendum* kontrastiert; und es verkörpert ein *augustum*, einen unbedingt anzuerkennenden Wert, der

²⁶ Marie-Dominique Philippe (1912–2006), wegen jahrelangem Missbrauch von Frauen eine Hauptfigur in Hoyeaus Studie, war von 1945–1982 Professor für Philosophie und Metaphysik in Fribourg, Schweiz; aber auch fast zwanzig Jahre lang (von 1937–1945 und 1951–1962) Professor für Philosophie und Dogmatik in „Le Saulchoir“, einer Hochschule der „Nouvelle Theologie“, die zu den innovativsten dieser Zeit in Europa gehört. Was bedeutet dieser Missbrauch für diese Theologie?

²⁷ Otto, Rudolf 1917: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau. Online verfügbar: <http://elpub.bib.uni-wuppertal.de/edocs/dokumente/fba/literaturwissenschaft/diss2019/staeblein/da1902.pdf>

Orientierung gibt und dem man sich unter Umständen gänzlich verschreibt (christlich: Erwählung, Berufung), weil er das Leben aufleuchten lässt und von dem das Glücken des Lebens abhängt.

- Georges Bataille (1897–1962) wiederum bestimmt Religion als „die Suche nach der verlorenen Intimität“ des Lebens (Bataille 1997a, 49f)²⁸ und analysiert Erfahrungen des Heiligen an jenem Punkt, wo „l’effervescence“, ein Aufbrausen des Lebens geschieht. Der Religionstheoretiker ist auch deswegen für die Missbrauchsforchung relevant, weil er sich intensiv mit der Mystik im Blick auf den Zusammenhang von Macht und Unterwerfung, Erotik und Gewalt befasst.

Der Vorteil beider Begriffe vom Heiligen liegt darin, dass sie auf Religionsgemeinschaften genauso anwendbar sind wie auf säkulare Institutionen wie die bereits genannte Odenwaldschule. Erfahrungen mit dem ambivalent-Heiligen machen nicht nur Menschen, die zu einer Religionsgemeinschaft gehören (Keul 2021a, 195–253). Auch in säkularen Kontexten wie beispielsweise dem Klimaschutz geht es um etwas, das Menschen und Gemeinschaften heilig ist, das für sie einen größeren Wert darstellt und in dessen höheren Dienst sie sich stellen. Dieses Heilige gilt als unbedingt schützenswert. Es erzeugt Opferbereitschaft, weil es nicht verletzt werden darf und vor Schaden bewahrt werden muss, auch wenn das Andere beschädigt.

Menschen in NGG stellen sich sogar explizit in den Dienst eines Heiligen und sind überaus bereit, hierfür Opfer zu bringen – Zeit, Geld, persönliches Engagement, rigide Einschränkungen der Sexualität, das Aufgeben bewährter Freundschaften, unter Umständen sogar eine Unterordnung der eigenen Kinder²⁹, und Vieles mehr. Ein solches Sacrifice bedeutet einen Verlust, der darauf setzt, aufgrund der Teilhabe am Heiligen einen größeren Gewinn zu erzielen. In jedem Verlust wiederum steckt ein verletzender Victim-Anteil, sonst wäre es kein Verlust. Erst durch den Victim-Anteil wird ein Sacrifice zum ‚Opfer‘ (Keul 2018, 108–114)³⁰. Hieraus entsteht die Ambivalenz von

²⁸ Bataille, Georges 1997a: *Theorie der Religion*. Hg. v. Gerd Bergfleth. München: Matthes & Seitz.

²⁹ Wo Missbrauch von Kindern in NGG geschieht, tendieren Eltern, die an das Heilige dieser Gemeinschaft glauben, dazu, nicht ihren eigenen Kindern, sondern den Tätern und der vertuschenden Institution Glauben zu schenken. Sie müssten die Heilige Kuh eigener Heilserwartungen schlachten; stattdessen überlassen sie die eigenen Kinder der Vulneranz der Gemeinschaft.

³⁰ Keul, Hildegund 2018: *Resurrection as an Art of Living: Restoring Faith After Abuse*. In: Demasure, Karlijn / Fuchs, Katharina A. / Zollner, Hans (Hg.): *Safeguarding. Reflecting on Child Abuse, Theology and Care* (Center for Child Protection 1). Leuven: Peeters, 105–126.

„fascinosum et tremendum“. Es kostet etwas, sich in den Dienst des Heiligen zu stellen. Man bringt Opfer (Sacrifice) um dessen willen, was als heilig gilt. Aber je mehr Opfer man bringt, desto heiliger wird das, was einem so sehr am Herzen liegt. Das Opfer und das Heilige bringen sich wechselseitig hervor. Mit Batailles Worten: „Das ‚Sakrifizium‘ ist jedoch etymologisch nichts anderes als die *Erzeugung heiliger Dinge [sacrée]*. Damit ist klar, daß heilige Dinge durch eine Verlusthandlung entstehen.“ (Bataille 2001, 13)³¹

So entstehen destruktive Opferspiralen, die Menschen und Institutionen in den Abgrund stürzen.³² Verschärfend kommt hinzu, dass die in einem Sacrifice inkludierte Victimisierung nicht immer die eigenen Lebensressourcen betrifft. Zwar können solche Ressourcen auch freiwillig gegeben werden; sie können aber auch unter großem Druck verlangt oder erzwungen werden. Sehr häufig sogar verletzt das Sacrifice daher Andere. ‚*Was bedeutet schon der Schmerz einiger Kinder, der sicher bald nachlässt, wenn es um die Rettung der Heiligen Mutter Kirche geht?*‘ So opfern Vertuscher Kinder und andere Betroffene, weil es um etwas geht, das ihnen heilig ist. Wer sich in den Dienst eines Heiligen stellt, ist bereit, hierfür Opfer zu bringen. Die englische Sprache nennt das ‚victimizing sacrifice‘, denn sie kennt – im Gegensatz zum Deutschen – zweierlei Bedeutung von ‚Opfer‘.

- Opfer im Sinn von Victim bedeutet, verletzt zu werden, Schaden zu erleiden und Gewalt zu erfahren. Es passiert etwas, auf das das Opfer keinen Einfluss hat, geschweige denn Kontrolle – Menschen werden verletzt durch einen Unfall, eine Naturkatastrophe, eine Terrorattacke, häusliche Gewalt. Eine solche Victimisierung bedeutet eine Schwächung. Victims sind zunächst passiv, schwach, ohnmächtig, verstummt.
- Opfer im Sinn von Sacrifice meint hingegen, dass etwas um eines höheren Zieles willen hergegeben wird, obwohl man dabei Verwundung riskiert. Man ist gewillt, Ressourcen zu verbrauchen, eigene oder fremde. In beiden Fällen zeigt man Aktivität, Stärke, Macht:

³¹ Bataille, Georges 2001: *Die Aufhebung der Ökonomie*. 3. erweiterte Auflage. Hg. v. Bergfleth, Gerd, übersetzt v. König, Traugott / Abosch, Heinz / Bergfleth, Gerd. München: Matthes & Seitz.

³² Dies funktioniert auch außerhalb von Religionsgemeinschaften beispielsweise im Kontext von Migration. Wenn ein junger Mensch im Auftrag seiner Familie wegen einer Hungersituation einen gefährlichen Weg nach Europa riskiert, um seiner Familie eine Zukunft zu ermöglichen, so wird dieser Auftrag umso heiliger, je mehr Opfer der bzw. die Fliehende bringt; und je heiliger der Auftrag wird, desto mehr Opfer fordert er ein.

man ist fähig, etwas oder jemanden (sich selbst oder Andere) zu opfern. Daher inkludiert jedes Sacrifice einen potenziellen Lebensgewinn, aber auch ein Gewaltpotenzial, das sich gegen sich selbst oder gegen Andere richten kann.

Bei Missbrauch und Vertuschung funktioniert die Legitimation des ‚victimizing sacrifice‘ durch ‚das Heilige‘ auf vielfältige Weise, auch heute noch.

a) *Bei den Missbrauchstätern:* Die charismatischen Priester wie Marie-Dominique Philippe sind die Hohepriester jenes Heiligen, auf das die Kirche im Gefolge von Papst Johannes Paul II. ihre Hoffnung setzt. Sie agieren gezielt mit Heilsversprechen, die den Heilserwartungen der Gläubigen sowie der Kirchenführer exakt entsprechen. Da sie die Klaviatur des Heiligen meisterlich beherrschen, verkörpern sie dieses Heilige und werden damit sakrosankt. Auch als der charismatische Gründer der „Arche“ im Mai 2019 starb, titelte Thomas Isler in der „Neuen Züricher Zeitung NZZ“: „Jean Vanier war ein Heiliger seiner Zeit“ (Isler 2019)³³. Nur wenig später wurden sein spiritueller Missbrauch und seine sexuelle Gewalt gegen Frauen bekannt. Die Täter bleiben auch bei aufkeimenden Gerüchten unangefochten, können sich auf den Schutz des Systems verlassen und wirken aus Sicht von Betroffenen unverwundbar. Ihre Resilienz ist hoch, solange es ihnen gelingt, das Aufdecken der Vulneranz durch verstärkte Vulneranz (Vertuschungsstrategien) zu verhindern. Ihre Resilienz entsteht somit von zwei Seiten: durch die Vulneranz, die sie selbst ausüben, und durch die Vulneranz des Systems, das sie schützt. Aus gutem Grund kann die Resilienz der Täter*innen in einem sie schützenden System daher vulnerant genannt werden. In einer Gemeinschaft, die sich um das Heilige herum versammelt, ist vulnerante Resilienz ein verbreitetes Phänomen. Den Hohepriester angreifen bedeutet, das Heilige zu attackieren. Letztlich erhalten charismatische Täter in dieser Logik sogar alles Recht, Sacrifices einzufordern. Hier kommt die Wechselseitigkeit von Heiligem und Sacrifice zum Zug. Dass eine Geistliche Gemeinschaft auf diesem Weg zur sprudelnden Geldquelle wird, ist hierbei noch das Wenigste.

Sogar der Missbrauch selbst kann eine Victimisierung sein, die im Zuge eines Sacrifice geschieht. Damit es dem Gründer, auf den alle ihre Hoffnung setzen, gut geht, erscheint der dem Victim zugefügte Schaden als zu vernach-

³³ Isler, Thomas 2019: *Nachruf: Jean Vanier war ein Heiliger seiner Zeit*. Online verfügbar unter: <https://magazin.nzz.ch/hintergrund/jean-vanier-war-ein-heiliger-seiner-zeit-ld.1481159?reduced=true>.

lässigende Größe. Im Missbrauch vermischen sich das Heilige der Gemeinschaft und die Erotik des Täters unheilvoll. Die Möglichkeit, den Mitgliedern, die in Öffnung und Verwundbarkeit leben, mittels seines Körpers und seiner Erotik Gewalt anzutun, ist eine Machterfahrung und kann für den Täter zu einem besonderen Aphrodisiakum werden. Durch die zugefügte Gewalt erlangt er die ‚effervescence de la vie‘, die zum Bereich des Heiligen gehört. Im Heiligen selbst werden Erotik und Religion gewaltsam verquickt.³⁴ Der unverwundbare Hohepriester kreiert Menschenopfer, indem er deren erhöhte Vulnerabilität schamlos ausnutzt. Seine ansteckende Überzeugungsfähigkeit, sein Charme und die Lebendigkeit, die er ausstrahlte, speisen sich aus der bössartigen Seite des Heiligen.

b) *Bei Mitgliedern, die wegschauen* („*guilty bystander*“): Der Glanz des Heiligen blendet Mitglieder, die zur Gemeinschaft gehören und deswegen nicht wahrhaben wollen, was in ihren eigenen Reihen passiert. Hoyeau nennt sie „l’entourage“. Statt dass die Mitglieder das Heilige opfern, überlassen sie die Victims der Vulneranz der Täter. Der faszinosum-Charakter des Heiligen macht es schwer, sich seinem Bann zu entziehen und der Realität in die Augen zu schauen. Die Mitglieder haben sich in den Dienst ihrer Gemeinschaft gestellt, sie bringen selbst Opfer und gehören so zu den Auserwählten, die angeblich die Kirche retten. In der Erwählung erfahren auch sie ‚effervescence de la vie‘ des Heiligen, das ihnen in der Liturgie ganz nahekommt und ihr Leben aufblühen lässt, und wollen das nicht aufgeben. Auserwähltsein ist eine versteckte Machterfahrung. Wegschauende Mitglieder wollen diese nicht gegen jene Vulnerabilitätserfahrung von Ohnmacht, Unsicherheit und Angst eintauschen, die mit einer Offenlegung des Missbrauchs einhergeht.

c) *Bei den Victims von Missbrauch selbst*: Aktive Mitglieder einer NGG haben eine erhöhte Vulnerabilität gegenüber Missbrauch. Denn geistliche Begleitung erfordert es, dass Menschen sich vorbehaltlos öffnen. Weil diese Öffnung bis ins Innerste geht, wird sie ‚Herzensöffnung‘ genannt. Öffnungen

³⁴ Der „Pennsylvania-Report“ vom Juli 2018 liefert hierfür zahlreiche Beispiele: „Another priest, grooming his middle school students for oral sex, taught them how Mary had to ‚bite off the cord‘ and ‚lick‘ Jesus clean after he was born. It took another 15 years, and numerous additional reports of abuse, before the diocese finally removed the priest from ministry.“ (Grand Jury 2018: *Pennsylvania Report on child abuse in the catholic church. 40th Statewide Investigating Grand Jury. Report 1*. Online verfügbar unter: www.courthousenews.com/wp-content/uploads/2018/08/pa-abuse-report.pdf, 5).

aber steigern die Vulnerabilität. Nutzt ein Täter dies aus, so kann er umso leichter einen überraschenden Angriff durchführen. Dies macht den Missbrauch in geistlichen Gemeinschaften so perfide. Die Victims können sich nicht schützen, da sie sich spirituell geöffnet haben und damit schutzlos sind. Dieser Zusammenhang von geistlicher Begleitung, Vulnerabilität und Offenheit macht verständlich, warum Nonnen in Orden oder Frauen in NGG sich anfänglich nicht gegen Übergriffe oder gar Vergewaltigungen wehren können. In all ihrer Offenheit stehen die Victims selbst im Bann dessen, was ihnen bislang als heilig erscheint. Sie schenken den Heilsversprechen der Gemeinschaft Glauben. Weil sie sich folglich zu den Auserwählten zählen und damit die Macht des Heiligen zunächst stärkend erfahren, stehen sie in seinem Bann. Sie erleben es als große Bereicherung ihres Lebens, wenn sie zu einer starken Gemeinschaft gehören, Anerkennung erfahren, Ansehen genießen und vermeintlich direkt mit dem Allerheiligsten in Berührung kommen. Sie erfahren religiöse Anerkennung und häufig einen sozialen Aufstieg. Eine besondere Beziehung zum Hohepriester der Gemeinschaft verstärkt das Bewusstsein der Auserwählung. Damit steigt aber auch die Opferbereitschaft. Das ist extrem gefährlich, denn Opferbereitschaft birgt Verletzungsgefahr. Der Missbrauchstäter kann diese Opferbereitschaft, die die Vulnerabilität der Mitglieder einer Gemeinschaft erhöht, Schritt für Schritt ausnutzen. Er kann immer mehr verlangen. Das führt zu jenem Kipppunkt der Vulneranz, wo aus anfänglicher Stärkung eine Schwächung des Selbstbewusstseins wird; wo statt einem Aufblühen des Lebens seine Zerstörung beginnt; und wo eine anfängliche Machterfahrung in eine Ohnmacht hineinführt, die sich permanent steigert. Weil es bei der Erwählung um etwas geht, das ihnen selbst heilig ist, können sich auch Erwachsene nur schwer aus der vulneranten Beziehung mit dem Täter lösen.

d) Bei der Vertuschung des Missbrauchs durch die Kirchenleitung: Mit ihren Heilsversprechen, dass sie in einer Situation drohenden Niedergangs die ‚Heilige Mutter Kirche‘ retten werden, waren – und sind es vielerorts noch immer³⁵ – die NGG institutionell unantastbar. „Die Kirche retten“, „Sauer

³⁵ Trotz großer Bedenken, auch wegen nicht aufgearbeitetem spirituellem und sexuellem Missbrauch, sprach die DBK am 9.12.2021 der KPE ihre Anerkennung als privatem kanonischen Verein aus; dies geschah ohne Pressemitteilung und musste erst durch andere Medien bekanntgemacht werden. Eine treibende Kraft war der Bischof der Diözese Augsburg, der die Bewegung nach ihrer Anerkennung fest in seinem Bistum verorten konnte (vgl. Bistum Augsburg 2022:

L'Église“, titelt Hoyeau das 2. Kapitel ihres Buchs (Hoyeau 2023, 61–93). Sie beschreibt damit sowohl das Selbstbewusstsein der Gemeinschaften als auch die Hoffnung, die viele Bischöfe und insbesondere Papst Johannes Paul II. auf sie setzten. Um dieses ersehnte Hoffnungszeichen abzusichern und keine Beschädigung zuzulassen, steigt die Bereitschaft von Bischöfen und Päpsten, Victimisierungen kleinzureden und unsichtbar zu machen. Man will nicht so genau hinschauen, führt keine Kontrollen durch und lässt sogar zu, dass grundlegende Regeln geistlicher Begleitung außer Kraft gesetzt werden. Die Gründer erreichen eine Position der Allmacht, in der sie ungestraft missbrauchen können, ohne dabei auf Gegenwehr oder wirksame kirchliche Kontrolle zu stoßen. Die durch die Krise erhöhte Vulnerabilität der Kirche setzt Vulneranz im System frei und verstärkt sie exponentiell.

e) *Vertuschung im Gesamtsystem der Religionsgemeinschaft*: Um weiterhin selbst an die Heilsversprechen der charismatischen Erneuerung glauben zu können, darf die schreckliche Wahrheit nicht ans Licht kommen. Auch wenn die Victimisierung nicht angezielt, sondern ‚nur‘ in Kauf genommen wird, geschieht sie aktiv durch paternalistisches Belächeln, eisiges Schweigen, aggressive Abwehr, arrogante Ignoranz. Die Vulneranz der Täter wird im System geleugnet, bagatellisiert und schönegeredet, weil es um etwas Heiliges geht, das unbedingt zu schützen ist. Wenn Victims die sexuelle und spirituelle Vulneranz durch einen Gründer oder eine charismatische Führungskraft öffentlich machen, und sei dies nur intern in der Gemeinschaft, stellen sie das Heilige in Frage, das der Hohepriester verkörpert. Um das Heilige im Zentrum der Gemeinschaft zu schützen, ist dann letztlich kein Opfer zu groß. Das ist der Kern der grausamen Wahrheit: Auch in der Vertuschung von sexueller und spiritueller Gewalt werden Menschen zum Schutz des Heiligen victimisiert; sie werden zu Menschenopfern.

3. Vulnerabilität als Agency und die Resilienz von Überlebenden – die kreative Macht des Heiligen

Im Zustand der Victimisierung erleiden Betroffene in NGG die destruktive Macht, die das auszulösen vermag, was Menschen und Gemeinschaften hei-

Kirchliche Jugendarbeit. Pfadfinderbund verlegt Sitz ins Bistum Augsburg. Online verfügbar unter: https://bistum-augsburg.de/Nachrichten/Pfadfinderbund-verlegt-Sitz-ins-Bistum_id_0).

lig ist. Zunächst sind sie im Bann dieses Heiligen und können sich nicht von seiner Macht lösen, obwohl sie ihr unbedingt entfliehen wollen. Dies erzählen Frauen immer wieder, die spirituellen Missbrauch und sexuelle Gewalt erfuhr: Sie konnten sich nicht gegen die Gewalt des Täters zur Wehr setzen, wenn dieser Täter für sie zum Bereich des Heiligen gehörte. Das Buch „Erzählen als Widerstand“ (Haslbeck u. a. 2020)³⁶ liefert hierfür zahlreiche Beispiele. Die Victims erleben das „tremendum et fascinatum zugleich“, und es geht im „augustum“ darum, ob und wie das Leben mitten aus diesem Leid heraus gelingen kann. Das „fascinatum“ in der Religionsdefinition von Rudolf Otto bedeutet, von etwas in Bann geschlagen, gefesselt oder gar verhext zu sein. Dennoch müssen Menschen dieser destruktiven Macht nicht erliegen. Besteht sogar die Chance, das Destruktive umzukehren ins Kreative, so dass die Macht des Heiligen leben-eröffnend wird? Bei einer solchen Kehrtwende spielt der Umgang mit Vulnerabilität eine entscheidende Rolle.

3.1 Das Schweigen brechen – Victimisierung überwinden

Ein Schlüsselwort im Widerstand gegen erlittene Gewalt ist „breaking the silence“. Mary Hallay-Witte und Bettina Janssen haben hierfür im Deutschen den Begriff „Schweigebruch“ kreiert (Hallay-Witte / Janssen 2016)³⁷. Hoyeau zeigt auf, dass ein solcher Schweigebruch, der das Unsichtbare sichtbar macht, in Geistlichen Gemeinschaften besonders schwerfällt, wenn die Täter spirituelle Meister („maîtres spirituels“) sind. Die spirituellen sind zugleich „maîtres de l’emprise“, Meister der Macht, der Beeinflussung und Manipulation (Hoyeau 2023, 94–126). Auch für die Victims erscheinen sie zunächst als Meister, die mit göttlicher Autorität ausgestattet sind. Wer den Gründer angreift, greift Christus an. Denn der Gründer ermöglicht angeblich den erhofften direkten Zugang zu Gott. Er ist „das konkrete Gesicht“ Christi und steht mit dem Heiligen Geist in Verbindung, der ihn inspiriert (ebd. 112). Damit wird den Victims im Raum des Heiligen, das die Gemeinschaft schützen will, ein unbedingtes Schweigen über den Missbrauch auferlegt. Jedes

³⁶ Haslbeck, Barbara / Heyder, Regina / Leimgruber, Ute / Sandherr-Klemp, Dorothee (Hg.) 2020: *Erzählen als Widerstand. Berichte über spirituellen und sexuellen Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche*. Münster: Aschendorff.

³⁷ Hallay-Witte, Mary / Janssen, Bettina (Hg.) 2016: *Schweigebruch. Vom sexuellen Missbrauch zur institutionellen Prävention*. Freiburg: Herder.

Kind, jede Frau und jeder Mann, die dieses Schweigen brechen, müssen sich in einem Kraftakt dem verworfenen Teil der eigenen Lebensgeschichte stellen, der mit schmerzreichen Erinnerungen, mit Scham und Schuldgefühlen behaftet ist. Und das alles mitten im Widerstand, den die NGG der Offenlegung entgegenbringt.

Wer das Schweigen bricht, überschreitet den Zustand der Victimisierung. Nicht nur in Geistlichen Gemeinschaften, aber dort in besonderem Maß bedeutet dies, jene Glaubenssätze aus dem Kopf zu treiben, die der Täter vielleicht über Jahre eingepflanzt hat. Der Widerstand hiergegen ist ein harter Kampf. Die angebliche Autorität des Täters und die neu zu gewinnende Autorität des Opfers können nicht friedlich nebeneinanderstehen. Die eine stellt die andere in Frage.

Das Spezifische von Missbrauch in Geistlichen Gemeinschaften besteht in der Geschlossenheit eines perfiden Glaubenssystems, das den Victims keinen Notausgang lässt. Das geschlossene System kennt nur eine Art zu glauben, alle anderen werden dämonisiert. Eine bittere Erkenntnis aus Missbrauch und Vertuschung lautet, dass ein solcher Glaube in NGG die Resilienz der Täter gestärkt, die Resilienz der Opfer jedoch geschwächt hat. Solange das System der Vertuschung funktioniert, ist der Täter auf der sicheren Seite, weil der Glaube selbst ihn schützt. Der Glaube der Opfer hingegen wird erschüttert, erhält Risse, wird zutiefst verletzt.

Victims können daraufhin dem christlichen Glauben aus gutem Grund den Rücken kehren. Zugleich wollen viele das nicht. Johanna Beck (Beck 2022) gibt hierfür ein beeindruckendes Beispiel, genauso wie die Aktion „Gottes-Suche“.³⁸ Nachdem Beck zunächst vom christlichen Glauben Abstand nahm, näherte sie sich nach einigen Jahren wieder an und versuchte, ihren Glauben gänzlich neu aufzubauen. Dass es hierfür von Seiten der Kirche bislang kaum Unterstützung gibt, ist ein gravierender Mangel in der Aufarbeitung. Vielleicht ist das kein Zufall. Eine Kirche, die solche Unterstützung leisten kann, muss sich dem Glaubensbruch stellen, den das Missbrauchssystem den Opfern antut. Sie müsste sich der Frage stellen, warum bestimmte Glaubensformen, Glaubenspraktiken und nicht zuletzt Glaubensinhalte auf der einen Seite die Täter schützen und ihre vulnerante Resilienz

³⁸ www.gottes-suche.de ist eine Plattform für Frauen und (seit 2019) Männer, die sexuelle und spirituelle Gewalt erlitten und nun den christlichen Glauben als Ressource nutzen, um mit den traumatischen Erfahrungen dennoch gut leben zu können.

steigern; und andererseits die Opfer verletzen und ihre Resilienz schwächen. So weit ist die Aufarbeitung noch nicht.

Die Neugewinnung des verletzten, gebrochenen Glaubens kann ein Weg sein, um die Passivität der Victimisierung zu überschreiten und damit die Rolle als Victim zu überwinden. Hierzu ist es erforderlich, das Zerbrechen des früheren Glaubens nicht nur zuzulassen, sondern aktiv zu betreiben. Die destruktiven Glaubenssätze müssen raus aus dem Kopf, dem Herz, dem Körper. Überlebende leisten damit einen theologischen Widerstand, der für die Kirche insgesamt von großem Wert ist. „Mach neu, was dich kaputt macht“ – dies wählte Johanna Beck als Buchtitel. Eine Erneuerung christlichen Glaubens ist nur mit Menschen möglich, die diesen Weg gehen. Glaubenssätze, die angesichts von Missbrauch und Vertuschung zerbrechen, sind zerbrochen und können nicht mehr gekittet werden. Hinter das Wort der Überlebenden gibt es kein Zurück.

3.2 Das Verschwendungsparadox – wie Überlebende das Agency-Potenzial der Vulnerabilität nutzen

Wenn Überlebende zu sprechen beginnen, so wagen sie Außerordentliches. Obwohl sie bereits Verwundete sind, erhöhen sie aus freien Stücken ihre Vulnerabilität. Denn das Schweigen zu brechen ist riskant. Es kann zur Verstärkung der Traumatisierung führen. In NGG gehen Überlebende ein besonders großes Wagnis ein, wenn sie nicht nur religiösen und sozialen, sondern auch familiären Ausschluss befürchten müssen. Denn NGG strukturieren sich häufig über Familien, die gemeinsam Mitglied sind. Bei der Mitgliedschaft in einem Orden bleibt Betroffenen manchmal die Familie als stärkender Rückzugsort; ist die Familie Mitglied der geistlichen Gemeinschaft, so gibt es auch dort keinen Fluchtpunkt, sondern verstärkte Gefahr.

3.2.1 Resilienz durch Erhöhen der Vulnerabilität – das Verschwendungsparadox

Wenn jemand schwer verletzt worden ist, liegt es nahe, mit Schutz- und Sicherungsstrategien zu reagieren. Er oder sie isoliert sich, geht auf Distanz, zieht sich zurück und versucht, sich so unverwundbar wie möglich zu halten.

Vollziehen Überlebende dann trotzdem den „Schweigebruch“ und machen das Verborgene sichtbar, so geschieht etwas Paradoxes. Statt auf Schutz und Sicherheit zu setzen, gehen sie das Wagnis ein, erneut verwundet zu werden. Mit dem Akt der Offenlegung erhöhen sie sehenden Auges ihre eigene Vulnerabilität. Auf den Machtzugriff des Täters (bzw. der Täterin oder der Täterorganisation) reagieren sie nicht mit dem Versuch, die eigene Vulnerabilität zu senken, sondern sie erhöhen sie. Das ist paradox. Schlimmstenfalls müssen Betroffene sogar mit einer Retraumatisierung rechnen. Ausgerechnet von diesem Wagnis, das einen Verlust an Leben befürchten lässt, erhoffen sie sich einen Lebensgewinn. Johanna Beck drückt diese Hoffnung so aus:

„Und ich stelle immer wieder fest, dass auf eine oder einen sprechende(n) Betroffenen in der Regel mindestens eine weitere sprechende Person kommt, dass Darüber-Sprechen ansteckend sein kann, dass auch hier das Schneeballprinzip greifen kann. Je mehr Betroffene den Mut finden, zu sprechen, desto mehr können wir gemeinsam erreichen.“ (Beck 2022, 87)

Gemeinsamer Widerstand verbindet und stärkt. Aber zu Beginn ist noch unklar, ob sich Mitstreiter*innen finden werden. Es braucht die Risikobereitschaft von Überlebenden, um die Vulneranz der Täter*innen zu durchbrechen und dem Schweigegebot zu widerstehen, mit dem die Taten früher belegt wurden. Im geschlossenen Raum des Missbrauchs gefangen, erscheint Widerstand unmöglich zu sein. In NGG steht unter Umständen die ganze Gemeinschaft mitsamt einer Kirche, die diese Gemeinschaft sakrosankt hält, gegen die Aufdeckung. Wer die Gemeinschaft verlässt, steht zunächst isoliert da, verliert die spirituelle Heimat und gerät unter Umständen in finanzielle Not. Aus guten Gründen ringen viele Opfer lange mit sich, ob sie den riskanten Schritt der Offenlegung gehen sollen. Wird die Vulneranz in NGG noch nicht öffentlich diskutiert, so wird dies umso schwieriger.

Ein gutes Beispiel hierfür liefert die Aufdeckung der Vulneranz des Gründers der Schönstattbewegung, Pater Josef Kentenich, durch die Kirchenhistorikerin Alexandra von Teuffenbach, die die Zeugnisse von zehn Betroffenen dokumentiert (Teuffenbach 2020). Die Vorwürfe lauten: ein erniedrigender Führungsstil, der Unterwerfung einfordert; sexuelle Übergriffe, die in Bedrängnis bringen; Missbrauch von geistlicher Macht, der Menschen entmündigt; Personenkult, der mit „Vater darf das“ Unmögliches erlaubt. Nach den ersten Medienberichten im Oktober 2020 reagierte die Generaloberin der Schönstätter Marienschwestern, indem sie die Victims unter Verdacht

stellte: „Die Glaubhaftigkeit von Aussagen sowie eventuelle Motive, die zu einer Aussage führten, bedürfen einer umfassenden Untersuchung.“ (katholisch.de 2020)³⁹ Das Säkularinstitut der Marienschwestern ging rechtlich gegen die wissenschaftliche Dokumentation vor, das Landgericht Berlin lehnte die Unterlassungsklage ein Jahr später jedoch ab.⁴⁰ Hätten die Schönstätterinnen die Machtmittel dazu, dann hätten sie die Publikation aus dem Verkehr gezogen. Statt die Dokumentation ernst zu nehmen, wurden die Opfer beschuldigt. Ein solches Victim-Blaming erschwert es Menschen, die in der Bewegung vielleicht auch heute Gewalt erfahren, die Offenlegung. Solange es von höchster Stelle solche Versuche einer Schuldumkehr gibt, ist zu befürchten, dass der größte Teil des Eisbergs unsichtbar bleibt.

Vom Bedürfnis nach Schutz und Sicherheit aus betrachtet spricht alles gegen eine Offenlegung. Überlebende müssen Lügen, Verleumdung, Stigmatisierung, Beziehungsabbruch, Liebesentzug, Ausschluss aus der Gemeinschaft befürchten. Rechtskatholische Medien wollen Victims, die nicht zu schweigen bereit sind, eventuell an den Pranger stellen. Angesichts dieser Problematik ist es umso erstaunlicher, dass es immer wieder Betroffene gibt, die sexuelle Gewalt, spirituelle Verletzung und Machtmissbrauch anklagen. Im deutschsprachigen Raum sind hierfür Doris Wagner („Das Werk“) und Johanna Beck (KPE) besonders bekannt, in Frankreich Xavier Léger („Legionäre Christi“). Der Kraftaufwand ist unerhört. Die nötige Kraft ist manchmal trotz allem und nach langem Ringen plötzlich da. Die Philosophin Rita Bischof beschreibt einen solchen überraschenden Moment mit folgenden Worten:

„der Augenblick, in dem das von Knechtschaft gezeichnete Leben seine Fesseln abschüttelt und in einen Bereich eintritt, der durch die Gegenwart des Göttlichen hinreichend bezeichnet wird. Es ist dies eine Sphäre,

³⁹ katholisch.de 2020: *Marienschwestern weisen Missbrauchsvorwürfe gegen Gründer zurück. Schönstatt: Dokumentation von Vorwürfen gegen Kentenich „einseitig“*. Online verfügbar unter: www.katholisch.de/artikel/27409-schoenstatt-dokumentation-von-vorwurferfen-gegen-kentenich-einseitig.

⁴⁰ katholisch.de 2021: *Kentenich: Gericht lehnt Unterlassungsantrag gegen Teuffenbach-Buch ab*. Online verfügbar unter: www.katholisch.de/artikel/31295-kentenich-gericht-lehnt-unterlassungsantrag-gegen-teuffenbach-buch-ab.

in der das Unmögliche plötzlich wirklich wird: *impossible et pourtant là.*“
(Bischof 1984, 12)⁴¹

Unmöglich. Dennoch plötzlich da. Überlebende überschreiten so das Gesetz des Täters in einem souveränen Akt der Selbstverschwendung. Sie opfern das, was ansonsten am wichtigsten erscheint, die Sicherheit, den Selbstschutz, das Nicht-Verwundet-werden. Sie wachsen über die eigenen Grenzen und Sicherheitsstrategien, letztlich über sich selbst hinaus.

- Das, was sich hier zeigt, nenne ich „Verschwendungsparadox“ (Keul 2021a, 420–435). In ihm geschieht eine Gegenbewegung zum Verletzlichkeitsparadox. Während sich beim Verletzlichkeitsparadox der Schaden aufgrund von Sicherheitsstrategien erhöht, setzen Menschen beim Verschwendungsparadox darauf, dass das Aufgeben von Sicherungen, das die eigene Vulnerabilität erhöht, einen Nutzen bewirkt und Leben stiftet.

Opfer überschreiten ihre stille Isolation, indem sie sich öffnen, sprechen, kommunizieren, sich engagieren und etwas von sich preisgeben, das sie im Innersten trifft. Die damit inkludierte erhöhte Vulnerabilität zu riskieren, ist für die Verwundeten nicht einfach. Sie müssen jene Abwehrstrategien opfern, mit denen sie sich zu schützen versuchten, die aber jetzt die Teilnahme am Leben verhindern. Diese Schutzstrategien waren zunächst wichtig und wertvoll. Aber dieses Wertvolle muss später aufgegeben, im wahrsten Sinne des Wortes ‚geopfert‘ werden, um aus der Isolation herauszukommen und wieder in Kommunikation zu leben, um beispielsweise eine Liebesbeziehung einzugehen.

Sich aus dem Zugriff der Victimisierung zu befreien, das erfordert ein selbstbestimmtes Sacrifice. Wie bei jedem solchen Opfer geschieht hier eine Gabe, die Verletzungspotenzial birgt. Daher kann bei der Offenlegung durch Victims aus guten Gründen von einem hingebungsvollen Engagement gesprochen werden. Das alte theologische Wort „Hingabe“ erlangt hier neue Bedeutung. Hingabe zeigt sich als eine aktive Form des Sacrifice, in dem sich jemand aus freien Stücken engagiert, persönliche Ressourcen für einen höheren Zweck zur Verfügung stellt und sie ohne Gegengabe anbietet. Das ist keineswegs ein Zeichen von Unterwürfigkeit, sondern von Macht. Das frei-

⁴¹ Bischof, Rita 1984: Souveränität und Subversion. Georges Batailles Theorie der Moderne. München: Matthes & Seitz.

willige Erhöhen eigener Verwundbarkeit kann ein Sacrifice sein, das aus einer Victimisierung herausführt und sogar die Resilienz stärkt.

Viele Überlebende gehen dieses Wagnis ein, weil sie die Gewalt stoppen und weitere Victimisierungen verhindern wollen. Dieses Für-Andere motiviert. Zugleich können Überlebende selbst davon profitieren. Das ist der Glücksfall im Schweigebruch: Er kann Menschen, die ihn wagen, stärker machen und ihre Resilienz erhöhen. Wenn Betroffene aus dem geschlossenen Raum des Schweigens heraustreten und Gehör finden, von Anderen unterstützt werden, sich untereinander verbünden, Aufarbeitung vorantreiben, Aktionen planen, Forschung in die Wege leiten, dann treten sie aus der von Täter*innen auferlegten Passivität heraus. Diese Erfahrung der Selbstwirksamkeit stärkt die Resilienz und ermöglicht gesteigerten Widerstand, der wiederum die Resilienz steigern kann. In diesem Fall geschieht das Gegenteil einer Gewaltspirale. Eine Resilienzspirale kommt in Gang.

Dieser Punkt ist vulnerabilitätstheoretisch interessant. Im Vulnerabilitätsdiskurs findet sich häufig – insbesondere in den Natur- und Lebenswissenschaften – eine Gegenübersetzung zwischen ‚vulnerabel, unsicher, gefährdet, schwach, angreifbar‘ und ‚sicher, stark, resilient, durchhaltefähig, unverwundbar‘ (Keul 2021b, 91–96)⁴². Aber im Fall eines erfolgreichen „Schweigebruchs“, der freiwillig und aus guten Gründen erfolgt, kann aus dem Erhöhen der eigenen Vulnerabilität sogar Resilienz erwachsen. Sich selbst verwundbar machen setzt in diesem Fall Menschen frei und fördert Resilienz. Vulnerabilität wird hier nicht nur erlitten, und sie schwächt nicht automatisch. Im Gegenteil, sie wird aktiv ins Spiel widerstreitender Kräfte eingebracht. Vulnerabilität hat ein „Agency-Potenzial“ (Keul 2021b, 85–140).

Zu einem ähnlichen Ergebnis kommen Judith Butler und Kolleginnen im Sammelband „Vulnerability in Resistance“ (Butler u. a. 2016)⁴³, der politische Widerstandsbewegungen wie „Occupy Gezi“ 2013 in der Türkei untersucht. Sie sprechen von Vulnerabilität als „one of the conditions of the very possibility of resistance“ (ebd. 1). Butler formuliert dies in ihrem Beitrag aktiv und nennt ein solches Verhalten „the deliberate exposure to harm“ (Butler 2016, 20)⁴⁴. Aus meiner Sicht sind auch diejenigen, die sich gemeinsam für

⁴² Keul, Hildegund 2021b: *Schöpfung durch Verlust II. Eine Inkarnationstheologie der Vulnerabilität, Vulneranz und Selbstverschwendung*. Würzburg: Würzburg University Press.

⁴³ Butler, Judith / Gambetti, Zeynep / Sabsay, Leticia (Hg.) 2016: *Vulnerability in Resistance*. Durham, London: Duke University Press.

⁴⁴ Butler, Judith 2016: *Rethinking Vulnerability and Resistance*. In: Butler u. a. 2016, 12–27.

Aufarbeitung von Missbrauch und für die Beendigung eines vulneranten Systems engagieren, eine solche Widerstandsbewegung. Zu ihr gehört das Buch „Erzählen als Widerstand“, in dem 23 Frauen ihre Geschichte von Missbrauch und Vertuschungsgewalt erzählen (Haslbeck u. a. 2020).⁴⁵

Widerstand ist zutiefst mit freiwilliger Vulnerabilität verbunden und ist ohne ihr Agency-Potenzial gar nicht denkbar. Er erfordert Öffnung, Austausch, intensive Kommunikation, auch wenn es darum geht, Unterstützung zu finden. Zugleich macht eine solche Offenheit nach vielen Seiten angreifbar. Gerade NGG, die sich als Retter der Kirche sehen und das Allerheiligste in ihrer Mitte wähen – die Schönstätter Marienschwestern nennen ihre erste Kapelle in Vallendar „Urheiligtum“ und dokumentieren damit ihren spirituellen Machtanspruch – laufen Gefahr, besonders vulnerant zu werden. Wer sich einer solchen Gemeinschaft gegenüber angreifbar macht, muss mit erneuter Vulneranz rechnen. Aber nur eine solche Selbstverschwendung, die viel riskiert, kann jenen Widerstand leisten, der die Vulneranz beendet.

3.2.2 Das Heilige als treibende Kraft – die prekäre Triade ‚Vulnerabilität, Vulneranz und Resilienz‘

Solche Risiken, die die eigene Vulnerabilität erhöhen, gehen Verwundete meist nicht leichtfertig ein. Es braucht einen triftigen, sie selbst zutiefst überzeugenden Grund, um diesen Weg zu gehen, der mit der Gefahr einer erneuten Victimisierung verbunden ist. Diese Gründe können sehr unterschiedlich sein: weil man anderen potenziellen Opfern das Leid ersparen will; weil man Rache am Täter üben möchte; weil man die Leitidee der NGG retten will; weil man sich verliebt hat und diese Liebe Öffnung erfordert; weil man für sich und für Andere Gerechtigkeit erlangen will; und viele Gründe mehr. Diese verschiedenen Gründe sind aber miteinander verbunden, insofern es um etwas geht, das einen höheren Wert darstellt oder eine größere Sache verkörpert, für die sich das Sacrifice lohnt.

Menschen sind bereit, ihre eigene Vulnerabilität zu erhöhen, wenn es um etwas geht, das ihnen heilig ist (Keul 2021a, 267–298). Das gilt auch für Menschen, die Missbrauch und Vertuschung öffentlich machen. Sie stellen sich selbst und ihre Lebensressourcen in den Dienst von etwas Höherem wie ‚Gerechtigkeit für die Opfer‘. Ein solches Handeln kann die Macht des Heiligen,

⁴⁵ Siehe auch die Homepage www.erzaehlen-als-widerstand.de.

die zuvor victimisierend wirkte, umdrehen und in eine ganz andere, nämlich leben-eröffnende Richtung umkehren. In diesem Fall stärkt das Eingehen des Risikos die Resilienz, die auch für Überlebende entscheidend ist. Allerdings ist dieser Ausgang nicht garantiert. Das „Sich-freiwillig-verwundbar-Machen“ geschieht über ein Sacrifice. Auch dies gehört zum Verschwendungsparadox: Der Weg aus der Victimisierung heraus geschieht über ein Sacrifice, das erneut victimisieren kann.

Aus christlich-theologischer Sicht ist hierbei entscheidend, ob man aus *eigenen* Ressourcen opfert oder ob man das Sacrifice *von Anderen* einfordert, es in Kauf nimmt oder gar erzwingt, wie es Missbrauchstäter und Vertuscher tun. Die vom Täter initiierte Vulneranz kann aber auch durch die Überlebenden hindurch auf diejenigen zugreifen, die den Überlebenden nahestehen und sie eigentlich unterstützen wollen. Die in das System implantierte Vulneranz verbreitet sich leicht. Einige Victims versuchen, dem erlittenen Verlust an Leben zu entkommen, indem sie andere Menschen für das Ziel ihrer eigenen Lebensqualität opfern. Dies kann entweder absichtlich geschehen oder unbeabsichtigt. Andere werden ungewollt geopfert, wenn mögliche Unterstützer*innen beispielsweise in die Opferspirale hineingezogen werden – Familien, nahe Verwandte oder spirituelle Gemeinschaften. Resignation, Verzweiflung und Wut sind ansteckend; sie haben ein destruktives Potenzial, das auch das Leben Anderer behindert. Das Opfer hofft auf ein besseres Leben, doch am Ende beschleunigt sich die Spirale, wenn auch Andere in den Strudel gezogen werden. Das Verletzlichkeitsparadoxon kann auch bei Victims auftreten, wenn ihr erhöhtes Sicherheitsbedürfnis zu Abgrenzungen und Schutzmaßnahmen führt, die andere Menschen verletzen und wie ein Bumerang auf die primären Victims zurückfallen. Die Rache wiederum ist eine Praxis, die offensichtlich die Vulneranz potenziert. Dabei kann die Rache offen und gezielt geschehen oder vielleicht sogar vor sich selbst verborgen bleiben. Rache erhöht die zirkulierende Vulneranz. Ein bedenkenswertes Bonmot, das Francis Bacon zugeschrieben wird, lautet: „Wer auf Rache sinnt, hält die eigenen Wunden offen.“ Auf sehr verschiedene Weisen können sich tiefe Wunden zu einem Ort explosiver Vulneranz entwickeln (Keul 2021a, 345–420).

Der enge Zusammenhang von Vulnerabilität und Vulneranz hat Konsequenzen für die Forschung. Es greift zu kurz, wenn nach dem Zusammenhang und den Wechselwirkungen zwischen „Vulnerabilität und Resilienz“ gefragt wird, wie dies häufig der Fall ist. Was nutzt es, festzustellen, dass je-

mand eine hohe Resilienz hat, wenn nicht deutlich wird, ob diese durch Vulneranz erzielt wird und wenn ja, durch welche und warum? Innerhalb eines schützenden Systems haben Missbrauchstäter*innen eine hohe Resilienz, die sie durch sich ständig steigende Vulneranz gegen ihre Opfer herstellen. Wenn Forschung in der Dualität von „Vulnerabilität und Resilienz“ arbeitet, besteht die Gefahr, dass beide Größen als Gegenbegriffe konstituiert werden. Vulnerabilität ist dann etwas, das reduziert werden muss, und Resilienz wird zu etwas, das es zu steigern gilt. Das Ergebnis ist ein Nullsummenspiel, das aber zu kurz greift und die Komplexität von Vulnerabilität nicht erfasst. Denn auf der einen Seite geht verloren, dass Vulnerabilität lebensfördernd eingesetzt werden kann; so in der Solidarität von Menschen, die eigene Ressourcen unentgeltlich ins Spiel bringen, ihre eigene Vulnerabilität erhöhen und gerade damit Leben eröffnen. Auf der anderen Seite geht verloren, dass Resilienz auch durch Vulneranz erzielt werden kann; und wer möchte die Resilienz von Missbrauchstätern, mörderischen Attentätern oder Kriegstreibern fördern?

- Um die Komplexität der Machtwirkungen von Missbrauch, Vertuschung und Aufarbeitung zu erfassen, schlage ich deswegen vor, bei den Analysen systematisch nicht nur Vulnerabilität und Resilienz, sondern immer auch die Vulneranz einzubeziehen.

Auch bei dieser dritten Größe gibt es eine große Pluralität möglicher Machtwirkungen. An erster Stelle steht die Vulneranz der Täter und der vertuschenden Institution, deren Wirkungen auf die Opfer enorm sind. Wie viele Victims sind keine Survivors? Nicht alle Opfer überleben. Wir wissen nicht, wie viele von ihnen Suizid begangen haben (MHG 143; 229f; 291f). Auch bei den Schönstätter Marienschwestern gibt es Hinweise auf erhöhte Suizidalität (Teuffenbach 2020, 226f; 231f). Victims können aber auch aus Unachtsamkeit ums Leben kommen. Wenn jemand aufgrund von Missbrauchserfahrungen mit innerer Verzweiflung, mangelndem Selbstwertgefühl und anhaltender Resignation reagiert, lässt häufig die Fähigkeit nach, sich selbst zu schützen. Damit steigt das Unfallrisiko. Johanna Beck verdeutlicht anhand ihrer Lebensgeschichte, wie schnell es ohne direkte Absicht zum Tod kommen kann – sie überlebte eine solche Situation nur um Haaresbreite. Wäre sie unter den Zug geraten, hätte niemand auch nur geahnt, dass dieser Tod mit jener Vulneranz in Verbindung stand, die sie früher in einer NGG erlittenen hatte (Beck 2022, 57–59).

3.2.3 Christlich betrachtet – wo die Andersmacht aus Vulnerabilität in Kraft tritt

In der Triade ‚Vulnerabilität, Vulneranz und Resilienz‘ spielen sowohl das Verletzlichkeits- als auch das Verschwendungsparadox eine entscheidende Rolle. Das Letztere soll abschließend nochmals ins Zentrum rücken, um die Analyse aus christlicher Perspektive zu vertiefen. Wie kann aus dem Wagnis der Vulnerabilität Stärke entstehen und Resilienz wachsen? Dass dies möglich ist, hat bereits der biblische Paulus erfahren. Der Apostel ging nach seiner Bekehrung ein Wagnis der Verwundbarkeit ein, indem er sich von seiner eigenen Vulneranz lossagte. Daraufhin entdeckte er eine besondere Macht. Als er sich bei Gott über eine Wunde beklagte, seinen „Stachel im Fleisch“, ermutigte Gott ihn mit der Antwort: „Lass dir an meiner Gnade genügen; denn meine Kraft ist in der Schwachheit mächtig.“ (2 Kor 12,9). Hier kommt der christliche Glaube zum Ausdruck, dass im Wagnis eigener Verwundbarkeit eine ganz andere Macht am Werk ist als jene, die mit explosiver Vulneranz agiert. Diese Macht lässt sich nicht produzieren, aber sie kann im Widerstand gegen die Vulneranz als ‚Gnade‘, als Geschenk empfangen werden. Sie ist am Werk, wo Menschen Gewaltspiralen durchbrechen, indem sie auf Öffnung und Vulnerabilität statt auf Abschottung und Vulneranz setzen. Diese „Andersmacht aus Verwundbarkeit“⁴⁶, wie ich sie nenne, baut nicht auf Gewalt; sie weckt Leben, richtet auf und inspiriert. Sie kennt keine Kirchengrenzen und hält sich nicht an Hierarchien. Christlicher Glaube nimmt bei dieser Andersmacht ihren Ausgang.⁴⁷ Ihr Ort ist die menschliche Vulnerabilität, die aus dem Zugriff explosiver Gewalt austritt. Diese gänzlich andere Macht können nur jene erfahren, die im Zeichen der Humanität das Wagnis der Verwundbarkeit eingehen.

⁴⁶ Sarah Coakley spricht von „Macht in Vulnerabilität“, aber sie nutzt den Begriff nicht in Bezug auf sexuellen Missbrauch oder andere Formen von Gewalt, sondern begrenzt ihn spirituell auf die Gottesbeziehung (Coakley, Sarah 2007: *Macht und Unterwerfung. Spiritualität von Frauen zwischen Hingabe und Unterdrückung*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 27;65).

⁴⁷ Die Begründung hierfür liefert die Inkarnationstheologie: Gott selbst geht das Wagnis der Verwundbarkeit ein, als er Mensch wird. In Jesus kommt Gott zur Welt als hoch verwundbares Kind und setzt sich damit der körperlichen, sozialen, kulturellen, religiösen Vulnerabilität genauso aus wie der menschlichen Vulneranz (Keul, Hildegund 2017: *Weihnachten – das Wagnis der Verwundbarkeit*. 3. Aufl. Ostfildern: Patmos). Diesem Akt freiwilliger Vulnerabilität schreibt die Kirche Heilsbedeutung zu.

Die Andersmacht, die Paulus vor langer Zeit bewegte, wird heute in der Widerstandsbewegung gegen Missbrauch und Vertuschungsgewalt neu entdeckt. Hier stehen Menschen auf, gehen das Wagnis der Offenlegung ein und bringen damit ihre eigene Vulnerabilität ins Spiel. Sie tun dies, um der Vulneranz ein Ende zu bereiten, um weitere Victimisierungen zu verhindern und um Gerechtigkeit für sich und Andere zu schaffen. Mit ihrem Widerstand setzen sie ein Zeichen der Humanität und eröffnen damit der Andersmacht aus Vulnerabilität Raum. Sie schließen sich zusammen, um gemeinsam in diesem Wagnis bestehen zu können. Dabei müssen Menschen heute nicht unbedingt an Gott glauben, um auf die paulinische Lebensmacht zu setzen. Entscheidend ist der Widerstand gegen explosive Vulneranz, die sich in Missbrauch und Vertuschungsgewalt breitmacht und die im Wagnis eigener Vulnerabilität ausgebremst wird. Wenn jemand ganz in den Widerstand gegen die Vulneranz hineingeht und dies hingebungsvoll, leidenschaftlich und vielleicht zusammen mit Anderen tut, dann kann aus der riskierten Vulnerabilität eine lebensspendende Macht fließen.

Die Widerstandsbewegung erinnert die Kirche an das, wofür sie eigentlich einzustehen hat, obwohl sie in der Vertuschungsgewalt das Gegenteil tut – für einen anderen Umgang mit Vulnerabilität. Dies hat auch über die Kirche hinaus gesellschaftliche Bedeutung. Denn in den Turbulenzen der Gegenwart macht es einen gravierenden Unterschied, ob eine Gesellschaft davon überzeugt ist, dass ihre eigene Stärke nur durch die Verwundung Anderer zu sichern ist; oder ob sie darum weiß, dass aus Verwundbarkeit Kreativität, Stärke und Resilienz wachsen können. Die Widerstandsbewegung gegen Missbrauch und Vertuschung steht für Letzteres ein.

4. Fazit

- In Zeiten der Krise und des Niedergangs sind Geistliche Gemeinschaften besonders anfällig für Missbrauch und Vertuschungsgewalt. Denn Gemeinschaften, die den Niedergang aufzuhalten versprechen, werden sakrosankt. Die Kirche setzte ihre Hoffnung auf sie und konstituiert sie als etwas Heiliges, das es unbedingt zu schützen gilt, auch wenn dieser Schutz Victimisierungen erzeugt. Unter Ausnutzung der besonderen, auch spirituellen Vulnerabilität von Mitgliedern (Kindern, Jugendlichen, Erwachsenen), die selbst an das

Heilige in ihrer Mitte glauben, nistet sich die Vulneranz in der Gemeinschaft ein und wächst zunächst unsichtbar, bis sie explosiv wird.

- Das, was Menschen heilig ist, spielt bei Missbrauch und Vertuschung eine besondere Rolle, denn es erzeugt Opferbereitschaft. Dabei kann das Sacrifice sowohl aus je eigenen Lebensressourcen gegeben werden, als auch aus den Lebensressourcen anderer Menschen (beispielsweise anderer Mitglieder der Gemeinschaft) eingefordert oder gar erzwungen werden. Auf diesem Weg geschehen Victimisierungen, die in der Gemeinschaft bagatellisiert, nicht wahrgenommen, geleugnet, vertuscht und damit verstärkt werden. Die englische Sprache verfügt hier über den treffenden Begriff „victimizing sacrifice“.
- Die bodenlose Victimisierung, zu der die Opferbereitschaft in NGG führte, treibt sie selbst und die Kirche insgesamt ins Verletzlichkeitsparadox: die Strategien, die der Absicherung der Kirche dienen sollten, legen die Kirche in Trümmer. Statt mehr Sicherheit entsteht in der Wechselwirkung von Missbrauch und Vertuschungsgewalt potenziertes Schaden.
- Ein besonderes Problem stellt die vulnerante Resilienz der Täter dar. Solange Personen, die als Gründer einer Gemeinschaft die Hoffnung der Kirche verkörpern, sakrosankt sind, wächst die Resilienz der Täter*innen durch die Gewalt, die sie den Opfern antun, beispielsweise durch die Vertuschungsstrategien (Schweigestrategien, Gaslighting, Zerstörung des Selbstbewusstseins). Verstärkt wird diese vulnerante Resilienz durch den Glauben der Gemeinschaft, der zugleich dem Glauben der Opfer schwerste Verletzungen zufügt. Sobald das System von Missbrauch und Vertuschungsgewalt aufgedeckt wird, beschleunigt dies den Niedergang der Kirche.
- Die Vulnerabilitätsforschung zu Missbrauch und Vertuschungsgewalt zeigt, dass es nicht ausreicht, in einer binären Codierung von „Vulnerabilität und Resilienz“ zu arbeiten. Vielmehr ist es erforderlich, das dynamische Spannungsverhältnis von Vulnerabilität, Vulneranz und Resilienz zu analysieren. Erst der systematische Blick auf die Vulneranz offenbart die „vulnerante Resilienz“, die durch Victimisierung Anderer erlangt wird.
- Die Offenlegung von Missbrauch und Vertuschungsgewalt durch Überlebende führt eine Gegenbewegung zum Verletzlichkeitspara-

dox vor Augen: das Verschwendungsparadox. Im ‚shimmering moment of disclosure‘⁴⁸ tun Überlebende etwas Paradoxes. Als zutiefst Verletzte lassen sie Sicherungen hinter sich und erhöhen ihre Vulnerabilität, um der Vulneranz der Täter und der Täterorganisation ein Ende zu bereiten. So kehren sie die destruktive Macht des Heiligen um ins Kreative. Der Verschwendungsakt setzt jene Andersmacht frei, die bereits Paulus in seiner Verletzung, dem berühmten „Stachel im Fleisch“, erfuhr. Der vulneranten Resilienz der Täter setzen Überlebende eine Resilienz entgegen, die der Andersmacht der Vulnerabilität erwächst. Damit werden sie zum Vorbild für einen anderen Umgang mit Vulnerabilität, der kirchlich und gesellschaftlich besonders vonnöten ist.

Literaturverzeichnis

- Bahne, Thomas (Hg.) 2021: *Verletzbarkeit des Humanen*. Regensburg: Friedrich Pustet
- Bataille, Georges 1997a: *Theorie der Religion*. Hg. v. Gerd Bergfleth. München: Matthes & Seitz
- Bataille, Georges 1997b: *Die psychologische Struktur des Faschismus. Die Souveränität*. Hg. v. Elisabeth Lenk (Batterien 8). München: Matthes & Seitz 1997
- Bataille, Georges 2001: *Die Aufhebung der Ökonomie*. 3. erweiterte Auflage. Hg. v. Bergfleth, Gerd, übersetzt v. König, Traugott / Abosch, Heinz / Bergfleth, Gerd. München: Matthes & Seitz
- Bataille, Georges 2018: *Gilles de Rais. Leben und Prozess eines Kindermörders*. 9. Aufl. Gifkendorf: Merlin
- Beck, Johanna 2022: *Mach neu, was dich kaputt macht. Warum ich in die Kirche zurückkehre und das Schweigen breche*. Freiburg: Herder

⁴⁸ Die Philosophin Anne Cahill beschreibt eindrücklich die Bedeutung jenes schillernden Moments der Offenlegung; siehe Cahill, Ann J. 2021: *Disclosing an Experience of Sexual Assault. Ethics and the Role of the Confidant*. In: Browne, Victory / Danely, Jason / Rosenow, Doerthe (Hg.): *Vulnerability and the Politics of Care*. Transdisciplinary dialogues. Oxford: Oxford University Press, 186–202.

- Bischof, Rita 1984: *Souveränität und Subversion. Georges Batailles Theorie der Moderne*. München: Matthes & Seitz
- Bistum Augsburg 2022: *Kirchliche Jugendarbeit. Pfadfinderbund verlegt Sitz ins Bistum Augsburg*. Online verfügbar unter: https://bistum-augsburg.de/Nachrichten/Pfadfinderbund-verlegt-Sitz-ins-Bistum_id_0
- Bistum Münster 2021: *Bischof Genn löst Vereinigung Totus Tuus auf*. Online verfügbar unter: www.bistum-muenster.de/startseite_aktuelles/newsuebersicht/news_detail/bischof_genn_loest_vereinigung_totus_tuus_auf, zuletzt geprüft am 19.10.2022
- Braz de Aviz, João 2017: *Non è tempo di „ars moriendi“*. Interview von Lorenzo Prezzi e Marco Bernardoni. Online verfügbar unter: www.settimananews.it/vita-consacrata/braz-de-aviz-non-tempo-ars-moriendi/, zuletzt geprüft am 19.10.2022
- Butler, Judith 2016: *Rethinking Vulnerability and Resistance*. In: Butler, Judith / Gambetti, Zeynep / Sabsay, Leticia (Hg.): *Vulnerability in Resistance*. Durham, London: Duke University Press, 12–27
- Cahill, Ann J. 2021: *Disclosing an Experience of Sexual Assault. Ethics and the Role of the Confidant*. In: Browne, Victoriy / Danely, Jason / Rosenow, Doerthe (Hg.): *Vulnerability and the Politics of Care. Transdisciplinary dialogues*. Oxford: Oxford University Press, 186–202
- Coakley, Sarah 2007: *Macht und Unterwerfung. Spiritualität von Frauen zwischen Hingabe und Unterdrückung*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus
- Dreßing, Harald u. a. 2018: *Forschungsprojekt: Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz [= MHG-Studie]*. Mannheim, Heidelberg, Gießen. Online verfügbar unter: www.zi-mannheim.de/fileadmin/user_upload/downloads/forschung/forschungsverbuende/MHG-Studie-gesamt.pdf, zuletzt geprüft am 19.10.2022
- Erzbistum München-Freising 2020: *Katholische Integrierte Gemeinde in der Erzdiözese aufgelöst. Verein ohne Mitglieder und Leitungsorgane / Visitatoren veröffentlichen Stellungnahme*. Online verfügbar unter: www.erzbistum-muenchen.de/news/bistum/Katholische-Integrierte-Gemeinde-in-der-Erzdioezese-aufgeloest-38193.news

- Grand Jury 2018: *Pennsylvania Report on child abuse in the catholic church. 40th Statewide Investigating Grand Jury. Report 1.* Online verfügbar unter: www.courthousenews.com/wp-content/uploads/2018/08/pa-abuse-report.pdf, zuletzt geprüft am 19.10.2022
- Hallay-Witte, Mary / Janssen, Bettina (Hg.) 2016: *Schweigebruch. Vom sexuellen Missbrauch zur institutionellen Prävention.* Freiburg: Herder
- Haslbeck, Barbara / Heyder, Regina / Leimgruber, Ute / Sandherr-Klemp, Dorothee (Hg.) 2020: *Erzählen als Widerstand. Berichte über spirituellen und sexuellen Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche.* Münster: Aschendorff
- Hoyeau, Céline 2021: *La trahison des pères. Emprise et abus des fondateurs de communautés nouvelles.* Montrouge: bayard
- Hoyeau, Céline 2023: *Der Verrat der Seelenführer. Macht und Missbrauch in Neuen Geistlichen Gemeinschaften.* Aus dem Französischen übersetzt von Gabriele Nolte. Hg. v. Hildegund Keul. Freiburg: Herder
- Isler, Thomas 2019: *Nachruf: Jean Vanier war ein Heiliger seiner Zeit.* Online verfügbar unter: <https://magazin.nzz.ch/hintergrund/jean-vanier-war-ein-heiliger-seiner-zeit-ld.1481159?reduced=true>, zuletzt geprüft am 19.10.2022
- katholisch.de 2020: *Marienschwestern weisen Missbrauchsvorwürfe gegen Gründer zurück.* Schönstatt: Dokumentation von Vorwürfen gegen Kentenich „einseitig“. Online verfügbar unter: www.katholisch.de/artikel/27409-schoenstatt-dokumentation-von-vorwuerfen-gegen-kentenich-einseitig, zuletzt geprüft am 19.10.2022
- katholisch.de 2021: *Kentenich: Gericht lehnt Unterlassungsantrag gegen Teuffenbach-Buch ab.* Online verfügbar unter: www.katholisch.de/artikel/31295-kentenich-gericht-lehnt-unterlassungsantrag-gegen-teuffenbach-buch-ab, zuletzt geprüft am 19.10.2022
- katholisch.de 2022: *Bistum veröffentlicht Aussetzungsdekret für Kentenich-Seligprechung. Neuer Anlauf bei neuen Erkenntnissen denkbar.* Online verfügbar unter: www.katholisch.de/artikel/39951-bistum-veroeffentlicht-aussetzungsdekret-fuer-kentenich-seligprechung, zuletzt geprüft am 19.10.2022
- Kerstner, Erika / Haslbeck, Barbara / Buschmann, Annette 2016: *Damit der Boden wieder trägt. Seelsorge nach sexuellem Missbrauch.* Ostfildern: Schwabenverlag
- Keul, Hildegund 2017: *Weihnachten – das Wagnis der Verwundbarkeit.* 3. Aufl. Ostfildern: Patmos

- Keul, Hildegund 2018: *Resurrection as an Art of Living: Restoring Faith After Abuse*. In: Demasure, Karlijn / Fuchs, Katharina A. / Zollner, Hans (Hg.): *Safeguarding. Reflecting on Child Abuse, Theology and Care* (Center for Child Protection 1). Leuven: Peeters, 105–126
- Keul, Hildegund 2020: *Sexuelle und geistliche Gewalt gegen Frauen. Vulnerabilität, Vulneranz und Widerstand*. In: Haslbeck u. a. 2020, 233–240
- Keul, Hildegund 2021a: *Schöpfung durch Verlust. Band I: Vulnerabilität, Vulneranz und Selbstverschwendung nach Georges Batailles*. Würzburg: Würzburg University Press (Print und Open Access <https://doi.org/10.25972/WUP-978-3-95826-159-4>)
- Keul, Hildegund 2021b: *Schöpfung durch Verlust. Band II: Eine Inkarnationstheologie der Vulnerabilität, Vulneranz und Selbstverschwendung*. Würzburg: Würzburg University Press (Print und Open Access <https://doi.org/10.25972/WUP-978-3-95826-173-0>)
- Keul, Hildegund 2023: *Einleitung: Missbrauch und Vertuschung in Neuen Geistlichen Gemeinschaften – warum sich der Blick nach Frankreich lohnt*. In: Hoyeau 2021, 9–32
- Keupp, Heiner u. a. 2019: *Die Odenwaldschule als Leuchtturm der Reformpädagogik und als Ort sexualisierter Gewalt. Eine sozialpsychologische Perspektive* (Sexuelle Gewalt in Kindheit und Jugend). Wiesbaden: Springer
- Lassus, Dysmas de 2022: *Verheissung und Verrat. Geistlicher Missbrauch in Orden und Gemeinschaften der katholischen Kirche*. Übersetzt v. Dominica Frericks. Münster: Aschendorff
- Leimgruber, Ute 2022: *Die Vulneranz von Seelsorgesettings im Blick auf den sexuellen Missbrauch erwachsener Personen*. In: Dirscherl, Erwin / Weißer, Markus (Hg.): *Wirksame Zeichen und Werkzeuge des Heils? Aktuelle Anfragen an die traditionelle Sakramententheologie*. Freiburg; Herder, 188–204
- Otto, Rudolf 1917: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Breslau. Online verfügbar: <http://elpub.bib.uni-wuppertal.de/edocs/dokumente/fba/literaturwissenschaft/diss2019/staeblein/da1902.pdf>, zuletzt geprüft am 19.10.2022
- Steetskamp, Ineke / Ad van Wijk 1994: *Stromausfall. Die Verletzlichkeit der Gesellschaft. Die Folgen von Störungen der Elektrizitätsversorgung*. Den Haag: Rathenau Institut

- Teuffenbach, Alexandra von 2020: „*Vater darf das!*“ *Eine Archivadokumentation*. Sr. M. Georgina Wagner und andere missbrauchte Schönstatter Marienschwestern. Nordhausen: Traugott Bautz
- Vereinte Nationen 2019: *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte*. Online verfügbar unter: <https://unric.org/de/allgemeine-erklaerung-menschenrechte/>
- Wagner, Doris 2014: *Nicht mehr ich. Die wahre Geschichte einer jungen Ordensfrau*. Wien: Edition a.
- Zinkl, M. Gabriela 2022: *Kirchliche Fluchthilfe für Missbrauchspriester erschüttert*. Online verfügbar unter: www.katholisch.de/artikel/40555-kirchliche-fluchthilfe-fuer-missbrauchspriester-erschuettert, zuletzt geprüft am 19.10.2022

„Männlich und weiblich schuf Gott sie“ (Gen 1,27)? Trans- und Intergeschlechtlichkeit als Herausforderung für Theologie und kirchliche Lehre

Andreas Heek

„Egal, ob es ein Junge oder Mädchen wird, Hauptsache gesund!“ So sagen viele Eltern, die sich auf die Geburt ihres Kindes freuen. Das Kind wird geboren, wächst und gedeiht. Aber was ist, wenn es sich dann nicht so entwickelt, wie es ‚typisch‘ für einen Jungen oder ein Mädchen ist? Nicht nur spielt z. B. der Junge lieber mit Puppen. Er möchte auch ein Kleid und lange Zöpfe tragen. Er äußert immer wieder den Gedanken, sich eigentlich als Mädchen zu fühlen. Je länger die Eltern ihm zureden, er möge doch einfach akzeptieren, dass er kein Mädchen sein kann, desto trauriger oder widerständiger wird das Kind.

Szenenwechsel: Ein zunächst phänotypisches Mädchen wird geboren.¹ Alle sind stolz auf ‚die hübsche, kleine Prinzessin‘. Sie wird auf einen Mädchennamen getauft. Zu Beginn des zweiten Lebensjahres stellt sich aber heraus, dass die zunächst als etwas größer erscheinenden Schamlippen in Wahrheit Hoden sind. Ein Penis ist nicht vorhanden, nach einem Ultraschall steht fest, dass es auch keine Eierstöcke gibt. Offensichtlich ist das Kind nach dem veränderten Standesrecht nun als „divers“ einzustufen, als ein intergeschlechtliches Kind.

Beide geschilderten Beispiele sind mittlerweile kein Problem mehr für das Bürgerliche Gesetzbuch. Es gibt seit 1980 das so genannte „Transsexuellengesetz“² und seit 2018 die Möglichkeit, als Geschlecht „divers“ beim Standesamt eintragen bzw. später umtragen zu lassen. Für die kirchlichen Taufbücher, für das katholische Eherecht und das kirchliche Arbeitsrecht gibt es

¹ Das Beispiel stammt aus der Beratungspraxis des Autors in der Ehe-, Familien- und Lebensberatung.

² Im Jahr 2022 nimmt sich die deutsche Regierung vor, das Gesetz in „Selbstbestimmungsgesetz“ zu verändern und das Gesetz zugleich den neuesten wissenschaftlichen Erkenntnissen anzupassen. Näheres s. u. 3.

allerdings ungelöste Probleme. Hier gilt: Erstens darf das phänotypische Geburtsgeschlecht nicht verändert werden, und zweitens gibt es nur zwei Geschlechter.

Welche der beiden Gesetzgebungen ist humaner? Das Bürgerliche Gesetzbuch, das versucht, auf der Höhe der Humanwissenschaften seine Gesetze zu verändern, oder das katholische Kirchenrecht, das sich auf eine Schöpfungsordnung beruft, für die es keine Ausnahme von der Binarität von zwei Geschlechtern gibt? Müsste Letzteres an die Erfordernisse humanwissenschaftlicher Erkenntnisse angepasst werden? Und was bedeutet dies alles für die Sakramentenpastoral, insbesondere für Taufe, Firmung, Eheschließung und Priesterweihe? Diesen Fragen geht folgender Aufsatz nach.

1. Begrifflichkeiten: Transgeschlechtlich, transgender, intergeschlechtlich

Nach der neuesten Fassung des ICD-11³ der Weltgesundheitsorganisation (WHO) vom 1.1.2022, also des internationalen Index für physische und psychische Krankheiten, wird Transgeschlechtlichkeit nicht mehr im Kapitel über psychische Störungen geführt, sondern im Kapitel mit der Überschrift „Zustände mit Bezug zur sexuellen Gesundheit“, hier genauer unter dem Begriff „Genderinkongruenz“. Dort heißt es: „Genderinkongruenz ist durch eine ausgeprägte und anhaltende Inkongruenz zwischen dem empfundenen Geschlecht und dem zugewiesenen Geschlecht gekennzeichnet. Geschlechtsvariante Verhaltensweisen und Vorlieben allein sind keine Grundlage für die Zuweisung von Diagnosen in dieser Gruppe.“ (Bundesinstitut für Arzneimittel und Medizinprodukte 2022)⁴ Dies schließt das Ziel ein, sich phänotypisch, z. B. durch Hormongaben und Operationen, dem Wunschgeschlecht anzugleichen.

³ International Classification of Diseases 11th Revision (ICD-11) 2022: *Conditions related to sexual health*. Online verfügbar unter <https://icd.who.int/browse11/l-m/en#/http%3a%2f%2fid.who.int%2fid%2fentfity%2f577470983>, zuletzt geprüft am 30.3.2022.

⁴ Vgl. Bundesinstitut für Arzneimittel und Medizinprodukte 2022: ICD.11 für Mortalitäts und Morbiditätsstatistiken (MMS). Online verfügbar unter www.bfarm.de/DE/Kodiersysteme/Klassifikationen/ICD/ICD-11/uebersetzung/_node.html;jsessionid=7C9CA14BA23D907DE25444AC18BD2EFE.internet281, zuletzt geprüft am 07.07.2022.

Um zu den *Transgender-Personen* zu gehören, reicht das Empfinden relativer Übereinstimmung der Lebensgestaltung mit der empfundenen, ‚*anderen*‘ Identität bzw. die Übernahme ‚*anderer*‘ Geschlechterrollen zur Lebensgestaltung, ohne invasive Eingriffe.

Intergeschlechtliche Personen haben männliche und weibliche primäre Geschlechtsmerkmale oder diese fehlen entweder ganz oder teilweise.

2. Gene, Hormone und Gehirn

Zweiundzwanzig Chromosomenpaare beim Menschen sind gleich. Das dreiundzwanzigste Chromosomenpaar ist das Geschlechtschromosom. Bei zwei weiblichen Chromosomen (XX) wird der Fötus weibliche Geschlechtsorgane entwickeln. Wenn sich ein Y- anstatt ein zweites X-Chromosom dort befindet (XY), wird der Fötus im Laufe seiner Entwicklung männliche Geschlechtsorgane entwickeln. Das hat Alice Schwarzer wohl auch gemeint, wenn sie vom „kleinen Unterschied“ in ihrem bekannten gleichnamigen feministischen Buch spricht, ein *kleiner* Unterschied, der *große* Wirkung hat, biologisch und vor allem sozial, wenn es um Frauen- und Männerfragen geht, vor allem um Machtfragen. Diese spielen genetisch keine Rolle. Dort ist es vielmehr so: Jeder Mann ist chromosomal Frau *und* Mann, weil eines der beiden Geschlechtschromosomen des Mannes ein weibliches ist (Mann: XY, Frau: XX). Dies ist ein Beispiel dafür, dass es eine vollkommen eindeutige Abgrenzung von ‚weiblich‘ und ‚männlich‘ nicht gibt. Dies könnte eigentlich die zum Teil hitzigen Debatten um Identität und Geschlecht entschärfen. Dies ist aber nicht der Fall, weil sich die Gesellschaft mitunter schwertut, Uneindeutiges zu akzeptieren und Denkgewohnheiten zu hinterfragen. Doch schon aus dem o. g. Beispiel es ist letztlich erklärbar, dass es im einzelnen Individuum selbst innere, uneingestandene oder unbewusste Konflikte gibt, sowohl mit den Denkgewohnheiten wie mit der eigenen Identität. Und in der Lebenspraxis von Menschen sind Uneindeutigkeiten einfach eine Realität, die zur Kenntnis genommen werden muss.

Eine weitere Kategorie für die pränatale Entwicklung eines bestimmten Geschlechtes sind bestimmte Hormone. Das Y-Chromosom des sich entwickelnden Fötus bewirkt in der Regel, dass die Schwangere Testosteron zur Ausbildung der männlichen Geschlechtsorgane produziert (Englisch für Hoden: testes). Für die Entscheidung, ob ein genetisch männlicher Fötus die

männlichen Geschlechtsorgane ausbildet, ist die frühe Phase des zweiten Trimesters der Schwangerschaft entscheidend. (Vgl. Solms 2016, 9)⁵

Im späten zweiten Trimester beeinflussen die Hormone Testosteron und Östrogen die Entwicklung eines Gehirns, das mehr oder weniger in Richtung ‚weiblich‘ oder ‚männlich‘ geht. Studien haben festgestellt, dass sich in der Regel bestimmte Bereiche des Gehirns bei Männern und Frauen unterscheiden (vgl. ebd., 10f). Auch wenn diese Studien nicht unumstritten sind, weil ‚in der Regel‘ beinhaltet, dass es erstens auch anders sein kann, und zweitens, dass mögliche Unterschiede in den Gehirnen Festlegungen auf soziale Rollen von Männern und Frauen nicht zulassen (Frauen hätten z. B. keine örtliche Orientierung, Männer seien verbal undifferenziert), und drittens dass solche Unterschiede oftmals gar nicht ausgemacht werden können, kann der Einfluss der Hormone auf die Gehirnentwicklung des Fötus zur Geschlechterbildung dennoch als relevant eingestuft werden (Hilbig, 2000)⁶.

Zusammengefasst: Es gibt auf biologischer Ebene zwei Quellen für einen *gender-trouble*: bei der Entwicklung der Geschlechtsorgane und des Gehirns. Je nachdem können also sowohl die Geschlechtsorgane mehr oder weniger ausgeprägt entwickelt sein, als auch – und das ist für den Fall von Transgeschlechtlichkeit ein wichtiger Faktor – bei der Entwicklung des Gehirns. Denn dies lässt den Schluss zu, dass jemand geno- und phänotypisch männlich ist, doch neuronal nicht-männlich. Transgeschlechtlichen Personen generell Einbildung oder einen psychischen Defekt zu ‚diagnostizieren‘, muss deswegen als nicht auf der Höhe humanwissenschaftlicher Erkenntnis angesehen werden. Wobei hinzugefügt werden muss, dass männliches bzw. weibliches *Verhalten*, also die Übernahme jeweiliger *Rollen*, vor allem sozialen Übereinkünften entsprechen.

Über die Gründe für die anders verlaufenden hormonellen Prozesse gibt es noch keine Klarheit. Fest steht aber: Die Schwangerschaft ist eine überaus sensible Zeit, für die werdende Mutter, aber auch für den Fötus. Die unterschiedlichen, zum Teil nicht in der Tiefe zu erfassenden Einflüsse bei seiner Entwicklung, bis hin zu zufälligen Variationen, die zum Vorteil oder zum

⁵ Solms, Mark 2016: *The Biological Foundations of Gender: A Delicate Balance*. In: Schreiber, Gerhard (Hg.): *Transsexualität in Theologie und Neurowissenschaften. Ergebnisse, Kontroversen, Perspektiven*. Berlin/Boston: De Gruyter, 5–22.

⁶ Hilbig, Heidegard 2000: *Geschlechtsunterschiede aus neurowissenschaftlicher Sicht*. Online verfügbar unter www.spektrum.de/lexikon/neurowissenschaft/geschlechtsunterschiede-aus-neurowissenschaftlicher-sicht/4636, zuletzt geprüft: 06.07.2022.

Nachteil des Fötus ausfallen können, sind die Kehrseite des enormen evolutionen Vorteils, den die Vielfalt bedeutet. Zufälle sind nämlich Bestandteil der genetischen Vielfalt, die wiederum eine Grundvoraussetzung für Resilienz ist. Die andere Seite von Resilienz ist aber die Vulnerabilität, die bei Trans- und Intergeschlechtlichkeit zwischen Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit changiert. Trans- und intergeschlechtliche Menschen sind einerseits z. T. in ihrer Performanz verletzlich, weil sie den sozialen Erwartungen entgegenreifen. Gleichzeitig können sie aber auch gerade in ihrer Sichtbarwerdung für Reichtum und Vielfalt der Schöpfung Zeug*innen sein. Dies sind aber alles kulturelle Aspekte. Die Natur selbst kann durchaus vielfältige Varianten zulassen, die den Fortbestand der Art nicht gefährden. Vulnerant ist in dem Falle also nicht die Natur, sondern der Mensch selbst, wenn er abweichende Identitäten sozial nicht akzeptiert.

3. Transgeschlechtlichkeit bei Kindern und Jugendlichen als Streitfall in Psychiatrie und Medizin

Kinder und Jugendliche mit unklarer Geschlechtsidentität sind immer häufiger Patient*innen in Kinder- und Jugendpsychiatrien, die sich auf das sogenannte Störungsbild „Geschlechtsdysphorie“ spezialisiert haben. In Fachkreisen herrscht ein offener Dissens darüber, wie man Kindern und Jugendlichen helfen kann, die das Problem schildern, im falschen Körper zu sein, und die sich wünschen, dem komplementären Geschlecht anzugehören (vgl. z. B. Spiewak 2020)⁷. Eine Hypothese lautet, dass Menschen, die eine Transition, also eine Geschlechtsangleichung an das empfundene Geschlecht, wünschen, eigentlich lediglich homosexuell seien und dies mit dem Wunsch, dem anderen Geschlecht angehören zu wollen, verwechseln. Eine andere Herangehensweise nimmt die innerlich empfundene Inkongruenz aufgrund des Geschlechterempfindens als Tatsache und leitet möglicherweise schon vor der Pubertät die Blockung entsprechender Hormone ein, damit die primären Geschlechtsorgane nicht reifen und die Begleiterscheinungen wie Bartwuchs oder Brustentwicklung unterbleiben. Dies kann auch eine vorläufige, Zeit ge-

⁷ Spiewak, Martin 2020: *Transsexualität. Vom Recht, anders zu sein*. In: Die Zeit, 20. Mai 2020. Online verfügbar unter www.zeit.de/2020/22/transsexualitaet-lgtbq-geschlechtswechsel-gender, zuletzt geprüft am 1.4.2022.

winnende Maßnahme sein, um eine Klärung der Geschlechtsidentität in Beratungsprozessen in Ruhe herbeizuführen. Sollte sich im Laufe dieses Prozesses die Person doch mit ihrem phänotypischen Geschlecht identifizieren, setzt die körperliche Pubertät nach Weglassen der Hormongabe etwas später ein.

Medizinisch gilt eine Transidentität nicht mehr als psychische Krankheit. Der Zusammenhang von Geschlechterinkongruenz und sexueller Gesundheit steht also im Mittelpunkt der psychiatrischen Betrachtungsweise. Der Sexualforscher Volkmar Sigusch hat schon in den 1990er Jahren wesentlich dazu beigetragen, dass in Deutschland eine Entpathologisierung von Transgeschlechtlichkeit stattgefunden hat (vgl. Sigusch 1995)⁸, obwohl er selbst früher die klassische Deutung als psychische Krankheit vertreten hatte. Siguschs Forschungsergebnisse sind dann maßgeblich in die deutsche Rechtsprechung zum „Transsexuellengesetz“ eingeflossen

Umstritten ist nach wie vor der Zeitpunkt einer möglichen Manipulation durch Hormone und Operationen. Kindheit und Jugendzeit seien verletzliche Zeiten, in denen die körperlich-geistige Entwicklung nicht abgeschlossen sei, sagen die Gegner von frühen Transitionen. Und: Man solle nicht vorschnell medizinische Maßnahmen einleiten, die man später, wenn die Dysphorie vielleicht nach einer Therapie wieder an Bedeutung verliert, nicht mehr rückgängig machen könnte. So die klassische Kritik an Transitionen.⁹

Positiv gerichtete Argumente lauten: Die Eingriffe in den Körper im Erwachsenenalter seien erheblich massiver, wenn die eigentliche körperliche Entwicklung zum Mann oder zur Frau schon abgeschlossen seien. Die medizinischen Eingriffe seien vor Eintreten der Pubertät minimal-invasiver. Außerdem spreche vieles dafür, dass bei Kindern, die über einen längeren Zeitraum den Wunsch verspürten, dem anderen Geschlecht anzugehören, diese Veranlagung tief verankert sei.¹⁰

⁸ Sigusch, Volkmar 1995: *Geschlechtswechsel*. Hamburg: Rotbuch.

⁹ Vgl. z. B. die Kritik des Kinder- und Jugendpsychiaters Alexander Korte an Transitionen im Kinder- und Jugendalter: Rehder, Stefan 2019: „*Wir erleben einen regelrechten Hype*“. In: Die Tagespost, 21.8.2019. Online verfügbar unter www.die-tagespost.de/gesellschaft/feuilleton/Wir-erleben-einen-regelrechten-Hype;art310,200632, zuletzt geprüft am 12.08.2021.

¹⁰ Vgl. Sonnenmoser, Marion 2020: *Transidentität bei Kindern und Jugendlichen: Im falschen Körper geboren*. In: *Ärztblatt*, September 2020. Online verfügbar unter www.aerzteblatt.de/archiv/215579/Transidentitaet-bei-Kindern-und-Jugendlichen-Im-falschen-Koerper-geboren, zuletzt geprüft am 12.08.2021. Vgl. auch die differenzierte Reportage über Ella, die das *Zeit-Ma-*

Bei Teenagern stellt sich ein anderes Problem, wenn sie den Wunsch nach einer Transition äußern. Hier kann man durchaus mit der Hypothese operieren, dass dieser Wunsch den Anpassungsschwierigkeiten durch die körperlich-seelischen Veränderungen während der Pubertät geschuldet sein könnten. Virale Kommunikationswege im Internet böten lediglich eine scheinbare Lösung des Identitätsproblems durch eine Transition an, könnten aber nicht deren tiefere Ursachen klären.

Die professionelle Grundregel in Therapie und Beratung setzt naturgemäß bei beiden Problemlagen tiefer an: Sie ermöglicht Ergebnisoffenheit, um dem Einzelfall gerecht werden zu können.

Bedenkenswert in diesem Zusammenhang scheint aber noch die Tatsache zu sein, dass statistisch mehr pubertäre Mädchen und junge Frauen nach einer Geschlechtsanpassung in Richtung Mann fragen als umgekehrt. Allerdings wird dieses Phänomen anhand der geringen Fallzahlen in Fachkreisen noch nicht als Trend bezeichnet, sondern lediglich als bemerkenswert (vgl. Kost 2020)¹¹. Eine mögliche Erklärung könnte sein: junge Frauen erleben die Verengung des Rollenmodells als Frau als einschränkend und belastend. In den westlichen Gesellschaften besitzen Männer in ihren Augen mehr Möglichkeiten und Privilegien zur Selbstentfaltung. Träfe diese Analyse zu, wäre dies eher ein weiteres Argument für eine weitreichende Gleichstellungspolitik, als gegen ein generelles Verbot von geschlechtsangleichenden Maßnahmen im Jugendalter. Darauf zielt auch die massive Kritik der Frauenrechtlerin Alice Schwarzer, die die Errungenschaften und Ziele des Feminismus gefährdet sieht, wenn einerseits genetische Männer sich als Frauen bezeichnen dürften und möglicherweise ‚Quotenpositionen‘ von Frauen besetzen können. Andererseits sieht Schwarzer auch eine „dramatische Geschlechterkrise der Mädchen“ (Schwarzer 2022, 47)¹², bei der junge Frauen glauben, als Mann mehr Möglichkeiten zur gesellschaftlichen Teilhabe zu haben (vgl. Schwarzer / Louis 2022)¹³.

gazin über acht Jahre begleitet hat: „*Ich will einfach eine Frau sein. Einfach so*“. In: Zeit-Magazin Nr. 26, 23.06.2022, 17–53.

¹¹ Kost, Cornelia 2020: *Geschlechter- und Altersverteilung bei Transsexualität 2020*. Online verfügbar unter www.cornelia-mertens.de/?p=16990, zuletzt geprüft am 12.08.2021.

¹² Schwarzer, Alice 2022: *Transsexualität*. In: Emma, Mai/Juni 2022, 47.

¹³ Vgl. Schwarzer, Alice / Louis, Chantal (Hg.) 2022: *Transsexualität. Was ist eine Frau? Was ist ein Mann? Eine Streitschrift*. Köln: Kiepenheuer und Witsch.

Relativ einig sind sich Experten weitgehend darin, dass vor Beginn medizinischer Maßnahmen bei Kindern und Jugendlichen zunächst eingehende Beratung nötig ist, um sich ein möglichst umfassendes Bild davon zu machen, wie tiefgehend der Wunsch nach einer Transition ist oder ob andere Probleme hinter diesem Wunsch stehen. Erste Eckpunkte der Bundesregierung für eine Reform des „Selbstbestimmungsgesetzes“, das das „Transsexuellengesetz“ zukünftig ersetzen soll, schreiben keine Beratungspflicht bei Erwachsenen vor und weisen lediglich auf eine „mögliche“, dann aber kostenfreie Beratung bei Minderjährigen vor, auf die „aktiv hingewiesen“ werden soll (Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend / Bundesministerium der Justiz 2022)¹⁴. Wie das neue „Selbstbestimmungsgesetz“ am Ende aussehen wird, ist zum Zeitpunkt der Abfassung des Aufsatzes noch nicht abzusehen, die Richtung zeichnet sich hier jedoch schon ab.

Die vermehrten Anfragen nach einer Transition können jedenfalls, so viele Wissenschaftler*innen, darauf zurückgeführt werden, nicht dass es plötzlich mehr Menschen mit Transidentitäten gibt, sondern dass diese Fragen vermehrt enttabuisiert würden und somit ans Licht der Öffentlichkeit gelangten. Die Überwindung von Geschlechterstereotypen wird hingegen selbst von Fachärzten, die sich schon lange und ergebnisoffen mit Transitionen beschäftigen, als Wunsch formuliert. Zum Beispiel sagt Bernd Meyenburg, Psychotherapeut am Klinikum der Goethe-Universität in Frankfurt, im schon erwähnten Zeit-Magazin-Artikel: Er habe den Wunsch, „dass die Toleranz so steigt, dass jeder leben kann wie er will, und immer mehr Menschen auf die geschlechtsangleichende Operation verzichten“. Sein Doktorvater habe immer gesagt, es gebe so viele Geschlechter, wie es Menschen gebe (Zeit-Magazin 23.6.2022, 44). Dennoch verdienen, so betonen es viele Wissenschaftler*innen wie Meyenburg, diejenigen Menschen Anerkennung und Respekt, die sich einer Transition unterzögen.

¹⁴ Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend / Bundesministerium der Justiz 2022: Eckpunkte des Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend und des Bundesministeriums der Justiz zum Selbstbestimmungsgesetz. Online verfügbar unter www.bmfsfj.de/resource/blob/199382/1e751a6b7f366ecc396d146b3813eed2/20220630-selbstbestimmungsgesetz-eckpunkte-data.pdf, zuletzt geprüft am 5.8.2022.

4. Rechtliche Grundlagen in Deutschland

Einen rechtlichen Paradigmenwechsel in Bezug auf Transitionen hat das Bundesverfassungsgericht (BVerfG) 1978 vollzogen, indem es erstmals in einem Beschluss (vom 11. Oktober) zum einen Transgeschlechtlichkeit nicht mehr als psychische Krankheit definierte und sie zum zweiten klar von Homosexualität trennte.¹⁵ Letzteres war vor allem noch nötig, da der § 175 StGB noch immer bestimmte sexuelle Handlungen unter Männern unter Strafe stellte und man sexuelles Verhalten von transgeschlechtlichen Personen nicht indirekt kriminalisieren wollte.

Dieses Urteil war das vorläufige Ende einer Entwicklung, die schon einige Jahre zuvor begonnen hatte und den Gesetzgeber veranlasste, 1980 das „Gesetz über die Änderung der Vornamen und die Feststellung der Geschlechtszugehörigkeit in besonderen Fällen (Transsexuellengesetz – TSG)“ zu verabschieden. Dieses sah, gestärkt durch das 1978 ergangene Grundsatzurteil des Bundesverfassungsgerichts, eine „kleine“ und eine „große“ Lösung vor. Die kleine Lösung bestand darin, lediglich den Vornamen zu ändern, ohne dass dies Auswirkungen auf das „rechtliche“ Geschlecht hatte. Das hatte Einfluss beispielsweise auf geschlechtsspezifische Titel. Die kleine Lösung führte dann zu Titeln wie „Freifrau von... männlichen Geschlechts“. Die „große Lösung“ stellt die vollständige Zugehörigkeit zum anderen Geschlecht gerichtlich fest, d. h. Geburtseintrag und -urkunde sowie alle anderen Dokumente können hinsichtlich des Geschlechtseintrags geändert, und ein neuer Vorname kann eingetragen werden. Die „kleine Lösung“ sollte vor allem als Durchgangsstadium während einer medizinischen Behandlung zur Geschlechtsangleichung Alltagserleichterungen ermöglichen.

Die „große Lösung“ war bis zu erneuten Urteilen des BVerfG 2008 bzw. 2011 an zwei Voraussetzungen gebunden: Die Person, die eine Personenstandsänderung vornehmen lassen wollte, durfte erstens nicht im Ursprungsgeschlecht verheiratet sein, und zweitens musste eine operative Geschlechtsangleichung vorgenommen worden sein. Die Ehelosigkeitserfordernis verhinderte, dass durch Änderung des rechtlichen Geschlechts eines

¹⁵ Im Weiteren stütze ich mich weitestgehend auf: Adamietz, Laura 2016: *Rechtliche Anerkennung von Transgeschlechtlichkeit und Anti-Diskriminierung*. In: Schreiber, Gerhard (Hg.): *Transsexualität in Theologie und Neurowissenschaften. Ergebnisse, Kontroversen, Perspektiven*. Berlin/Boston: De Gruyter, 357–372.

Ehepartners dessen bestehende Ehe zur „Homo-Ehe“ wurde, die vor und auch nach Einführung der „eingetragenen Lebenspartnerschaft“ noch nicht erwünscht war. Erst nach der Einführung der „Ehe für alle“ 2017 wurde die Ehelosigkeit als Voraussetzung für die Personenstandsänderung obsolet.

Die Operationsvoraussetzung war an die damalige psychiatrische Auffassung gebunden, dass nur eine körperliche Transition als Ausdruck einer vollständigen Transsexualität gelten könne. Seit den 1990er Jahren hat sich der Wissensstand allerdings nochmals grundlegend erweitert. Erst seit 2011 gilt diese Voraussetzung höchstrichterlich nicht mehr. Vollständig kann eine Personenstandsänderung also nun auch für Transgender-Personen vorgenommen werden.

Die Diskussion um das TSG war damit aber noch nicht beendet. Die Änderung des Vornamens und des Geschlechtseintrags sind nach wie vor nur möglich, wenn ein aufwändiges Begutachtungsverfahren durchlaufen wird: zwei Gutachten sind heute noch nötig, und die Gerichte verlangen in der Regel, dass diese von psychiatrischen oder psychologischen Sachverständigen verfasst werden. Die nicht geringen Kosten dafür tragen die Betroffenen selbst. Viele Transpersonen halten diese Vorgehensweise für ungerecht und unnötig. (Vgl. Giese 2020, 81ff)¹⁶ Hier sind in der Zukunft weitere gesetzliche Anpassungen zu erwarten (s. o. Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend / Bundesministerium der Justiz 2022).

An diesen rechtlichen Entwicklungen in Deutschland sind zwei Tatsachen bemerkenswert: Erstens hat die deutsche Rechtsprechung immer wieder auf neue wissenschaftliche Erkenntnisse, wenn auch oft spät, anerkennend reagiert. Zweitens aber liegt gerade in dieser zögerlichen Rechtsprechung bis heute ein gewisses Unbehagen gegenüber anders gelagerten geschlechtlichen Identitäten zugrunde. Am Ende bleibt die Feststellung, dass Deutschland eines der weitestgehenden gesetzlichen Regelungen zur Transgeschlechtlichkeit weltweit hat.

¹⁶ Giese, Linus 2020: *Ich bin Linus. Wie ich der Mann wurde, der ich schon immer war*. Hamburg: rowohlt.

5. Lehramtliche und kirchenrechtliche Bestimmungen

In einem Schreiben der Glaubenskongregation an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz vom 28. Mai 1991 ging es um die Frage, ob eine kirchliche Eheschließung einer Person möglich sei, „die sich klinischer und chirurgischer Behandlungen unterzogen hat, welche den Wechsel ihres genitalen Phänotyps zur Folge hatten, und zwar dergestalt, daß sie nunmehr die Charakteristika des weiblichen Geschlechts an sich trägt.“ Es handle sich, so das Schreiben, um den

„Tatbestand des Transsexualismus im wahren und eigentlichen Sinn des Wortes. Es handelt sich nämlich um eine der Biologie zufolge dem einen Geschlecht zuzuordnende Person, die sich psychologisch dem anderen Geschlecht zugehörig fühlt und nach entsprechenden medizinischen Eingriffen lediglich *phänotypisch* dieses andere Geschlecht darstellt. Demgemäß kann diese Person zur Feier der sakramentalen Eheschließung nicht zugelassen werden, weil sie dabei eine Person heiraten würde, die *biologisch* dem eigenen Geschlecht angehört.“¹⁷

Der Kirchenrechtler Peter Förster berichtet zudem von einem unveröffentlichten Textabschnitt, der für die anstehenden Fragen relevant ist:

„In einem weiteren Schreiben vom 28. September 2002 [...] ordnet die Kongregation für die Glaubenslehre an, dass der im Taufbuch ursprünglich eingetragene Name nach einer chirurgischen Geschlechtsumwandlung nicht verändert werden darf. Eine Personenstandsänderung [...] ist im kirchlichen Rechtsbereich somit nicht möglich. [...] Zudem führt die Kongregation [...] im bislang unveröffentlichten Teil dieses Schreibens kirchenrechtliche Konsequenzen der Transsexualität bezüglich Ehe, Weihesakrament und geweihtem Leben an. Neben der Feststellung, dass Transsexualität eine psychosexuelle Anomalie sei, wird darauf hingewiesen, dass für postoperative Transsexuelle ein Verbot zur Eheschließung besteht. Des Weiteren erklärt sie, dass Kleriker, die an sich chirurgische geschlechtsangleichende Maßnahmen vornehmen lassen, irregulär für die Ausübung empfangener Weihen werden. [...] Chirurgische geschlechtsangleichende Maßnahmen werden [...] als Selbstverstümmelung eingestuft. In einem unveröffentlichten Appunto zu Fragen der kirchenrechtlichen Konsequenzen der Transsexualität hinsichtlich des ge-

¹⁷ Kongregation für die Glaubenslehre (Kard. Joseph Ratzinger) 1995: *Schreiben an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz vom 28.05.1991*, in: *De Processibus Matrimonialibus*, Fachzeitschrift zu Fragen des kanonischen Ehe- und Prozeßrechtes, (2), 314. Hervorhebungen im Original.

weihten Lebens wird [...] ebenfalls betont, dass sich die Geschlechtsbestimmung nicht aus der gefühlten Geschlechtsidentität bzw. einer phänotypischen Anpassung an die gefühlte Geschlechtsidentität ableitet.“ (Förster 2013, 125–127; zit. nach Goertz 2016, 519–520).¹⁸

Förster, den Goertz hier zitiert, bewertet beide Schreiben als nicht rechtsverbindlich, weil bisher keine ordentliche Promulgation der Dokumente vorliege.

In einer „Vertraulichen Note“, die dem Kirchenrechtler Anuth vorliegt und nicht bei den veröffentlichten Dokumenten der Glaubenskongregation zu finden ist, erklärt diese, dass „bei Gläubigen, die entgegen dem lehramtlichen Anspruch ihre ‚männliche oder weibliche Verfassung nicht in ihrer Gesamtheit zweifelsfrei angenommen haben‘, sie zudem nach der Erlaubtheit bzw. Gültigkeit ihrer Ehe, Weihe oder Ordenszugehörigkeit sowie nach ihrer Eignung u. a. für das Tauf- oder Firmpat(inn)enamt zu fragen (Nr.4).“ (Anuth 2022, 175)¹⁹ In dem Schreiben werde weiter festgestellt, dass transidente Menschen zwar die Sakramente empfangen könnten; beim Empfang der Eucharistie müsse aber abgewogen werden, ob diese ein Ärgernis in der Gemeinde hervorrufe. „Gegebenenfalls müssen Betroffene deshalb damit rechnen, das Sakrament nicht in der Gemeinde empfangen zu dürfen, in der ihre Transition bekannt ist“. Die mögliche Erzeugung eines Ärgernisses ist darüber hinaus auch ein Hinderungsgrund für weitere Dienste in der Kirche, z. B. die Anstellung als Religionslehrer:in. Da niemand auf solche Dienste Anspruch habe, könnten sich Betroffene gegen eine solche Ablehnung kirchenrechtlich auch nicht wehren (vgl. Anuth 2022, 175).

Dies bekräftigt erneut die grundlegende Anthropologie von Geschlechtlichkeit durch das kirchliche Lehramt. Für die Ehefähigkeit ist entscheidend, dass erstens das bei der Taufe bestimmte Geschlecht nicht verändert werden darf, und dass zweitens die Vollzugsfähigkeit zur Ehe vorhanden sein muss. Kriterien für die dann kirchenrechtliche Beurteilung der Ehefähigkeit ist das Vorhandensein von Penis und Vagina bei den Heiratswilligen und die Be-

¹⁸ Goertz, Stephan 2016: *Theologien des transsexuellen Leibes. Eine moraltheologische Sichtung*. In: Schreiber, Gerhard (Hg.): *Transsexualität in Theologie und Neurowissenschaften. Ergebnisse, Kontroversen, Perspektiven*. Berlin/Boston: De Gruyter, 517–532.

¹⁹ Anuth, Sven Bernhard 2022: *Transition: Lehramtliche Beurteilung und kirchenrechtliche Konsequenzen*. In: Brinkschröder, Michael / Ehebrecht-Zumsande, Jens / Gräwe, Veronika / Mönkebüscher, Bernd / Werner, Gunda (Hg.): *#Out in Church. Für eine Kirche ohne Angst*. Freiburg i. Br.: Herder, 172–177.

stimmung des Geschlechts bei der Geburt bzw. Taufe. Dies hat für eine bestehende Ehe zwischen zwei ursprünglich heterosexuellen Partner*innen und zwischenzeitlich erfolgter Transition eines Partners / einer Partnerin z. B. zur Folge, dass die Ehe für ungültig erklärt werden kann (Anuth 2022, 176).

Einer wie im Bürgerlichen Gesetzbuch jüngst verankerten Möglichkeit für ein Geschlecht „divers“ lässt das Kirchenrecht keinen Raum. Lediglich kann im Taufbuch ein entsprechender Vermerk angebracht werden, ohne Einfluss allerdings auf die Feststellung eines bestimmten Geschlechts. Dies ist bedeutsam vor allem für intergeschlechtliche Personen. Bei der Säuglings- taufe müssen also die Eltern entscheiden, welchem Geschlecht sie das Kind zuordnen, und verstellen ihm womöglich dadurch, dass es eines der Sakramente Priesterweihe oder Ehe empfangen kann. Transgeschlechtliche Personen, die sich operativ dem anderen Geschlecht angeglichen haben, können ebenfalls keine Ehe eingehen und kein Weihesakrament empfangen. Intergeschlechtliche Personen können hingegen dann heiraten, wenn ihr phänotypisches Geschlecht einen Beischlaf mit dem „komplementären“ Geschlecht ermöglicht, unabhängig davon, ob de facto Kinder gezeugt werden können. Theoretisch könnte also eine Person mit Hoden und Vagina einen Mann heiraten, sofern sie bei der Taufe als weiblich bestimmt wurde, hingegen keine Frau, weil dafür das männliche „Beischlafsorgan“ fehlt. Für diejenigen Fälle, bei denen Eltern bei der Geburt dachten, ihr Kind sei ein Mädchen, sich aber später herausstellt, dass eine klare Geschlechtsbestimmung nicht möglich ist, lässt das Kirchenrecht und die lehramtliche Theologie keinen Raum.

Anuth fasst seine Untersuchung des Sachverhaltes folgendermaßen zusammen: „Das strikt heteronormative Menschenbild des kirchlichen Lehramts lässt keinen Raum für die positive Würdigung von Geschlechtsidentitäten, die nicht mit dem bei der Geburt zugewiesenen männlichen oder weiblichen Geschlecht übereinstimmen. Indem sich die Kirche für dieses Menschenbild amtlich auf die Offenbarung und Gott selbst beruft, markiert sie es als irreformabel und macht sich immun gegen Kritik. Wird diese dennoch vorgetragen, weist das kirchliche Lehramt sie daher konsequent als gefährliche ‚(Gender-)Ideologie‘ zurück (Anuth 2022, 177), z. B. im Päpstlichen Schreiben *Amoris Laetitia* (Papst Franziskus 2016, Nr. 56)²⁰.

²⁰ Papst Franziskus, *Nachsynodales Apostolisches Schreiben Amoris Laetitia vom 19. März 2016*, hg. vom Sekretariat der DBK (VASt 204), Bonn.

6. (Trans- und Inter-)Sexualität als Gegenstand der Moraltheologie

Sexualität wird in der Theologiegeschichte stets als Ort von Gefährdung und Sünde gesehen. Angefangen von den Wüstenvätern, die in sexueller Askese den einzigen Weg zu einer vertieften Gottesbeziehung sahen, und insbesondere Augustinus, der durch die Entwicklung der Idee der „Erbsünde“ die Sexualität in besonders dramatischer Weise als Ort der Sünde beschreibt, war der kirchlichen Lehre seitdem Sexualität verdächtig. Besser sei es für den Menschen, so folgert Augustinus, er verzichte gänzlich auf das Ausleben von Sexualität, denn durch sie allein würde immer wieder die Sünde weitergegeben. Wenn man aber auf deren Ausübung nicht verzichten könne, so die Konzession an die Eheleute, dürfe erstens beim Sexualakt keine Lust empfunden werden, und zweitens: Jeder Sexualakt müsse offen sein für die Zeugung eines Kindes. (Vgl. Schockenhoff 2020, 101–127)²¹

Grundlage für die heute noch gültige katholische Ehe-theologie ist seither die enge Verbindung von heterosexueller Ehe und Fortpflanzung. Dabei beruft sie sich insbesondere auf die erste Schöpfungserzählung (Gen 1), in der „von Anfang an“ die Zuordnung der beiden komplementären Geschlechter als göttlicher Heilsplan bestimmt würde. Insbesondere Papst Johannes Paul II. hat in seiner „Theologie des Leibes“ diese Denkfigur immer wieder bemüht. Erst durch die Zweigeschlechtlichkeit und die Bezogenheit aufeinander komme es zu einer personalen Gemeinschaft, die das Alleinsein des ursprünglichen Menschen überwinde, neues Leben ermögliche und somit seine Bestimmung erführe. Als erster Papst hat Johannes Paul II. eine ausführliche Theologie heterosexueller Partnerschaft entworfen und somit immerhin die grundlegende Abwertung von Sexualität abgemildert. Allerdings ist diese Aufwertung sexueller Begegnung auf halbem Wege steckengeblieben. Sie bindet Sexualität an die Heteronormativität und verbleibt beim Diktum, Sexualität müsse grundsätzlich oder „theoretisch“ auf die Zeugung neuen menschlichen Lebens ausgerichtet bleiben. (Vgl. Schockenhoff 2020, 137–142)²²

²¹ Schockenhoff, Eberhard 2021: *Die Kunst zu lieben. Unterwegs zu einer neuen Sexualethik*. Freiburg i. Br.: Herder.

²² Schockenhoff, Eberhard 2020: *Die „Theologie des Leibes“: Ausweg aus den Sackgassen der lehr- amtlichen Sexualmoral?* In: Goertz, Stephan / Striet, Magnus (Hg.): *Johannes Paul II. Vermächtnis und Hypothek eines Pontifikats*, Freiburg i.Br.: Herder, 114–143.

Die Moralthologie kommt parallel dazu weitestgehend zu anderen Ergebnissen. Sie betont die sexuelle Begegnung zweier Menschen als Ausdruck der liebenden Verbindung, die die Würde der anderen und der eigenen Person achtet. Die Möglichkeit zur Zeugung von Nachkommen ist dabei lediglich eine Komponente bei der liebenden Begegnung zweier Menschen. Dabei beruft sich die Moralthologie u. a. auf das 2. Vatikanische Konzil.²³ Die biblische Schöpfungserzählung wiederum wird nicht als ein Bericht über biologische oder soziale Geschlechterverhältnisse gedeutet, sondern als ein grundlegender anthropologischer Text über Wesensmerkmale des Menschen. Ein solches Wesensmerkmal ist zum Beispiel das menschliche Grundbedürfnis, nicht allein bleiben zu wollen und dies auch durch die sexuelle Verbindung auszudrücken. (Vgl. Römelt 2015, 342–350)²⁴

An dieser Stelle sind einige Bemerkungen zur Gattungsbestimmung der Schöpfungserzählung hilfreich. Zunächst einmal herrscht mittlerweile allgemeiner Konsens darüber, dass beide Erzählungen von der Erschaffung der Welt in der Genesis keine naturwissenschaftlichen Texte sind und auch keine „Berichte“, die historischer Forschung entspringen. Sie wollen vielmehr den menschlichen Fragen nach seinem Woher als wichtiges Element seiner Identitätsbildung eine sinnstiftende Richtung geben, sind also philosophische und, weil sie Gott ins Spiel bringen, theologische Texte.

Zweitens haben die beiden Schöpfungserzählungen auch deshalb eine tiefe Wirkungsgeschichte über die jüdisch-christliche Religionstradition hinaus, weil sie poetische Texte sind. Der Rhythmus des Erzählens, die Wortwahl, die Dramaturgie der Erzählung und deren sprachliche Schönheit sind mit Händen zu greifen. Aus diesen Texten können gerade durch ihre Gattungsmerkmale viele grundlegende anthropologische Erkenntnisse gewonnen werden, aber sie sind keine Anleitungen für die Gestaltung gesellschaftlichen Zusammenlebens in der heutigen Zeit.

²³ Vgl. auch GS 50: „Die Ehe ist aber nicht nur zur Zeugung von Kindern eingesetzt, sondern die Eigenart des unauflösbaren personalen Bundes und das Wohl der Kinder fordern, daß auch die gegenseitige Liebe der Ehegatten ihren gebührenden Platz behalte, wachse und reife. Wenn deshalb das – oft so erwünschte – Kind fehlt, bleibt die Ehe dennoch als volle Lebensgemeinschaft bestehen und behält ihren Wert sowie ihre Unauflöslichkeit.“

²⁴ Römelt, Josef 2015: *Sexualität und Gewissensfreiheit, Gleichgeschlechtliche Liebe, Lebenspartnerschaft und Humanökologie*. In: Goertz, Stephan (Hg.): *Wer bin ich, ihn zu verurteilen, Homosexualität und katholische Kirche*. Freiburg i.Br.: Herder 2015, 325–350.

Drittens sind die Erzählungen von der Erschaffung der Welt nicht am Beginn der Schöpfung als Augenzeugenbericht verfasst worden. Sie nehmen Bezug auf die biologischen und sozialen Gegebenheiten zur *Entstehungszeit der Texte*, die insgesamt einen langen Zeitraum umfasst. Das geschieht so allgemein anthropologisch, dass auch dort nicht alle Phänomene, die existierten, aufgenommen wurden. Wäre es eine biologisch-soziologische Analyse, hätten die Texte sicher auch etwas zu Inter- und Transsexualität gesagt. Denn diese Eigenschaften sexueller Identität gab es zur Entstehungszeit der Texte auch schon. Den Homo sapiens und die mit ihm beginnende Kulturgeschichte gibt es seit dreihunderttausend Jahren, und seine genetische Zusammensetzung hat sich seitdem nicht mehr wesentlich verändert. So kann man davon ausgehen, dass alle Phänomene menschlicher Identität auch schon sehr früh vorhanden waren.

Die unmittelbare Erkenntnis der Menschen zur Zeit der Entstehung der Texte war, viertens, dass sie die Erde nach ihren Vorstellungen und Wünschen verändern können, sie die Erde „sich untertan“ machen sollen und vor allem können. Der Übergang von einer Jäger- und Sammler- zur Ackerbaukultur liegt noch nicht lange zurück, hat aber die Sicht des Menschen auf sich selbst stark verändert. Die Entwicklung technischer Geräte nahm jetzt an Fahrt auf. Mit der Erfahrung, die Welt verändern, „urbar“ machen zu können, begann der Mensch auch immer mehr, nach sich selbst zu fragen.

Für die moraltheologische Beurteilung von Transgeschlechtlichkeit kann zusammenfassend festgestellt werden:

- Erstens: Der Mensch soll nicht allein bleiben müssen. Denn allein zu bleiben, kann niemandem aufgezwungen werden, nur weil er durch seine sexuelle Präferenz kein Leben zeugen kann. Die Bezogenheit auf einen anderen Menschen in einer Partnerschaft hat auch die Funktion, dass die Partner sich gegenseitig „Hilfe“ (vgl. Gen 1,18) sind und sie dadurch allein schon fruchtbar werden. Nicht in einer (sexuellen) Partnerschaft zu leben, muss ganz und gar eine freie Entscheidung sein. Partnerschaft an bestimmte biologische Voraussetzungen zu knüpfen, entspricht weder seiner Natur der Bezogenheit auf andere, noch einem modernen Gesellschaftsverständnis mit seinen ureigenen Menschenrechten.
- Zweitens: Sexualität gehört zur zwischenmenschlichen Gestaltung der Sozialbeziehung dazu. Dass Sexualität in der Schöpfungsge-

schichte „erkennen“ genannt wird, drückt aus, dass sich der Mensch als sexuelles Wesen „findet“ und „gefunden wird“.

- Dass die Begeisterung Gottes, dass alles, was er / sie erschaffen habe, „sehr gut“ sei, muss auch, drittens, diejenigen Menschen einschließen, die eine von der Norm abweichende sexuelle Identität leben.
- Viertens schließlich folgt daraus: eine allgemeine Bestimmung des Menschen auf einen anderen hin ermöglicht trans-, intergeschlechtlichen und Transgenderpersonen personale, auch sexuelle Beziehungen und ermöglicht damit sexuelle Selbstbestimmung.

7. Transgeschlechtlichkeit aus anthropologischer Perspektive

Um den anthropologischen Blickwinkel einzunehmen, muss das enge Zusammenwirken zwischen biologischen, neuronalen und psychologischen Vorgängen im Körper des Menschen als Grundvoraussetzung in Erinnerung gerufen werden. Personale Identität ist nicht einfach vorgegeben, wie die Vertreter der Naturrechtsidee behaupten, sondern aufgegeben. (Vgl. Evers 2016, 266)²⁵ Genetik, Hormone und Gehirnaktivität bilden allein keine Identität. Gerade die lebenslangen dynamischen Veränderungen des Gehirns als Reaktion auf Gegebenheiten der Umwelt machen Menschen zu dem, was sie sind: eine sich selbst befragen könnende Person. Der kanadische Philosoph Charles Taylor hat den Menschen einmal „self-interpreting animal“ genannt, um einerseits die Naturzugehörigkeit des Menschen darzustellen, andererseits seine ureigene Fähigkeit zu Selbstreflexion. (Vgl. Taylor 1985, 45–76)²⁶ Der Prozess der Selbstbefragung hat in der Moderne enorme Beschleunigung erfahren. Vorgegebenheiten und Möglichkeiten verschwimmen, sind brüchig geworden und werden fließend. Welches Bild auch immer stimmig sein mag, Identitäten sind in der Moderne einem steten Wandel unterworfen.

Was natürlich ist, ist in evolutionswissenschaftlicher Perspektive immer das Ergebnis von genetischen Variationen und gleichzeitig durch Umwelt-

²⁵ Evers, Dirk 2016: *Sind wir unser Gehirn? Menschliche Identität im Spannungsfeld von Theologie und Wissenschaft*. In: Schreiber, Gerhard (Hg.): *Transsexualität in Theologie und Neurowissenschaften. Ergebnisse, Kontroversen, Perspektiven*. Berlin/Boston: De Gruyter, 465–482.

²⁶ Taylor, Charles 1985: *Self-Interpreting Animals*. In: *Philosophical Papers*, Bd 1, Human Agency and Language. Cambridge: Cambridge University Press, 45–76.

faktoren beeinflusst. So kann Geschlechtlichkeit nicht einfach auf eine biologisch-genetische Weise eindeutig als männlich oder weiblich definiert werden, sondern stellt ein komplexes Zusammenspiel, ein Cluster von verschiedenen Ebenen dar: chromosomal, hormonal, ausgebildetem Geschlecht, empfundener Geschlechtsidentität, sozialer Geschlechtsrolle und sexueller Orientierung. (Vgl. Evers 2016, 471)

Trans- und noch mehr Intergeschlechtlichkeit stellen die bisweilen als ‚natürlich‘ geltende Dichotomie der Geschlechter in Frage, und sie zeigen gleichzeitig, dass die Rede von „Frau“ und „Mann“ nicht einfach obsolet geworden ist. Denn viele transidente oder intergeschlechtliche Menschen bekennen sich ausdrücklich mit ihrer Performanz zu einem der beiden Geschlechter. Man kann dies aus Sicht neuerer Geschlechterforschung kritisieren. Allerdings ändert dies wenig an der Tatsache, dass Menschen sich immer noch an sozialen Konstruktionen ausrichten. Sie stellt also in Frage, ob eine erkannte Inkongruenz zwischen biologischem und kognitivem, d. h. sozialem Geschlecht einfach zu ignorieren oder, wie lange auch die Medizin und Psychologie, zu pathologisieren ist. Eine andere Zugangsweise zu diesem Ambiguitätscluster gebietet offenbar gegenwärtig, den betreffenden Menschen zuzuhören, die Ernsthaftigkeit ihres Empfindens zu respektieren, und ihren Absichten keine „Laune“ zu unterstellen oder ihnen gar eine Krankheit zu „diagnostizieren“. Hier wären pastoraltheologische Erwägungen tragfähig, die von dem ausgehen, was ist, und nicht von dem, was sein sollte oder könnte. (Vgl. Heek 2022)²⁷

Mit zu berücksichtigen ist die Tatsache, dass moderne Naturwissenschaft und Medizin vielfältige Möglichkeiten zur Verfügung stellen, die das individuelle Leben verändern können. Die Medizin kennt heute viele Varianten der Körperveränderung, die Menschen vor Jahrhunderten für völlig unmöglich hielten. So ist es nur konsequent, dem empfundenen Geschlecht auch die entsprechende Physiologie zu geben, d. h. durch Hormongaben und operative Eingriffe eine Transition zum identitätskonformen Geschlecht vorzunehmen. Diese Maßnahmen vollständig abzulehnen, wie es beispielsweise die Kirchenrechtsprechung tut, muss hingegen hinterfragt werden.

²⁷ Heek, Andreas 2022: *Nähe. Ein pastoraltheologisches Programm*. In: Heidkamp, Monika, Kraneemann, Daniela, Prkačin, Elisa, Vilain, Clarissa (Hg.) *Abweichen, Von der Praxis, die findet, was sie nicht gesucht hat*. Münster: Aschendorff, 435–440.

Der schon mehrfach erwähnte evangelische Systematiker Dirk Evers nennt die gesellschaftliche Diskussion um die Selbstwahrnehmung des Menschen eine Verlagerung von der Dritte-Person- in die Erste-Person-Perspektive. (Vgl. Evers 2016, 474) Bei diesem Paradigmenwechsel helfe weder der Verweis auf seine körperliche Erscheinung als Mann oder Frau, noch die subjektiv empfundene Zugehörigkeit zu einer Geschlechtsgruppe. Beide Ebenen, von dritter und erster Person seien, so Evers, vielmehr vielfältig miteinander verschränkt und könnten nicht gegeneinander ausgespielt werden. Dieser Denkfigur folgend kann letztlich grundsätzlich nicht an einer dichotom getrennten Zweigeschlechtlichkeit festgehalten werden. Dass Übergänge verschwimmen und darüber hinaus vollkommene Transitionen vorgenommen werden, gehört zur ambigen Realität.

8. Genderforschung, Kulturwissenschaft und Religion

Im Sinne einer Ambiguitätsreduzierung hat vor allem die westliche Kultur einst uneindeutige Geschlechtszugehörigkeiten an den Rand gedrängt bzw. bekämpft. Am Beispiel eines islamischen Kulturraums hat Thomas Bauer herausgearbeitet, dass dieser erst im Zuge der Aufklärung bzw. der Vernaturwissenschaftlichung der Welt, die vom Westen in den Osten kam, begann, unklare Geschlechtszugehörigkeiten und vom Mainstream abweichendes Begehren nicht mehr zu tolerieren. (vgl. Bauer 2016)²⁸ So kam es in der westlichen und später dann auch in der orientalischen Kultur zu einem Paradox: Die Naturwissenschaften ermöglichten eine differenzierte und kleinteilige Analyse der Phänomene und führten gleichzeitig in der Kultur zu einer Reduktion der Anerkennung von Uneindeutigem und Unklarem. Bauer spricht auch von dem Wunsch nach „Vereinheitlichung der Welt“ (Bauer 2018),²⁹ die wenig Spielraum für Abweichendes, Verstörendes und Fremdes lasse, die aber die Wirklichkeit der Welt dennoch nicht abzubilden vermöge.

Erst die Genderforschung hat in den Kulturwissenschaften bewirkt, dass sie die Frage nach dem Geschlecht aus dem Bereich der Populärintuition herausgeholt hat und als relevante wissenschaftliche Frage zur Diskussion stellt.

²⁸ Bauer, Thomas 2016: *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*. 6. Auflage. Berlin: Verlag der Weltreligionen.

²⁹ Bauer, Thomas 2018: *Die Vereinheitlichung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*. Ditzingen: reclam.

So haben die Erkenntnisse der Genderforschung die Dekonstruktion der Geschlechterrollen vollzogen, indem sie Geschlecht als soziale Größe von den Klischees, wie ein richtiger Mann und eine gute Frau zu sein hätten, befreit hat. Daraus ergaben sich viele neue Fragen. Die wichtigste dabei ist nach wie vor die der Geschlechtergerechtigkeit, nämlich die Hegemonie des Mannes gegenüber der Frau aufzulösen zugunsten eines paritätischen Geschlechterverhältnisses, in dem Klischees und festgeschriebene Geschlechterrollen aufgegeben werden.

Quer dazu stehen in einem Teil der Community die Wünsche von transidenten Personen. Ein Teil der betreffenden Personen identifiziert sich mit dem sozialen Wunschgeschlecht und durchkreuzt damit in gewisser Weise die Dekonstruktionsarbeit der Genderwissenschaftler*innen. Ein anderer Teil wehrt sich vehement gegen die Binarität von Geschlechtlichkeit und betont seine Fluidität gerade durch eine erfolgte Transition.³⁰ Wiederum eine andere Auseinandersetzungslinie bildet sich zum Teil zwischen queeren und homosexuellen Communities. Hierbei spielt auch die Generationenfrage eine Rolle. (Vgl. Lau 2021)³¹ Wie dem auch sei: Das „Unbehagen der Geschlechter“ (Butler 1991)³² bekommt durch diese Diskussionen eine andere Plausibilität, wenn queere Menschen darüber sprechen. Eine Vereindeutigung der Welt scheitert an der komplexen Wirklichkeit.

Spätestens an dieser Stelle kommt der Begriff der Ordnung ins Spiel. So wie der Mensch einerseits danach strebt, Ambiguität zu reduzieren, um sich besser orientieren und handeln zu können, so muss er andererseits anerkennen, wie seine Ordnungsbestrebungen immer wieder durchbrochen werden. Das liegt vor allem daran, dass sich die Lebenspraxis weder an vermeintlich natürliche noch an kulturelle Ordnungen hält. Der Mensch lebt in einer Welt im Werden. Die Entwicklung menschlichen Bewusstseins ist nicht abgeschlossen. Was immer der Mensch verändert und bewegt, verändert die Welt nachhaltig, weil er ein denkendes Wesen und erfinderisch ist. Warum soll es, wenn es um ihn selbst geht und niemandem schadet, anders sein?

³⁰ Z. B. Ewert, Felicia 2020: *Trans.Frau.Sein. Aspekte geschlechtlicher Marginalisierung*. 2. Auflage. Münster: Edition Assemblage.

³¹ Vgl. Lau, Mariam 2021: *Queer oder schwul?* In: Die Zeit, 1. Juli 2021. Online verfügbar unter www.zeit.de/2021/27/lgbtq-regenbogen-fahne-homosexualitaet-queerness, zuletzt geprüft am 31.3.2022.

³² Butler, Judith 1991: *Das Unbehagen der Geschlechter*. Gender Studies. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

9. Pastoraltheologische Desiderate

Die Gemengelage um geschlechtliche Identität ist also komplex. Wie jede Wirklichkeit, genauer betrachtet, komplex ist. Das Zweite Vatikanische Konzil sprach von „Zeichen der Zeit“, die zur Kenntnis genommen und gedeutet werden müssen. Diese werden immer wieder sichtbar oder erscheinen zunächst unsichtbar in einem anderen Gewand. Mit anderen Worten: Der Zeitpunkt ‚Gegenwart‘ ist stets der Beginn für die Hermeneutik dieser neu entstehenden Wirklichkeit. Dabei muss beim klassischen hermeneutischen Dreischritt „sehen, urteilen, handeln“ dem Sehen gegenwärtig wohl ein größeres Gewicht eingeräumt werden. Das hat mit der Komplexität der sichtbaren, aber auch (noch) nicht sichtbaren Wirklichkeit zu tun, die stärker als je zuvor ins menschliche Bewusstsein eintritt.

Das „Sehen“ im hermeneutischen Dreischritt ist somit eine eigenständige Disziplin der Pastoraltheologie. Es wird dann mehr zur Wahrnehmung und kann für die kirchliche Lehre und Pastoral zu einem instruktiven Erkenntnisinstrument werden. Der Schöpfung beim Werden zuzuschauen, das auch die menschliche Entwicklung einschließt, ist eine wieder zu entdeckende Tradition. Intensivere Wahrnehmung könnte helfen, tiefer zu schauen und würde dem anschließenden Urteilen fast zwangsläufig einen größeren Spielraum einräumen. Vertiefte Wahrnehmung weitet nämlich in der Regel, wirkt inklusiv und, je länger das Schauen dauert, weniger exklusionshemmend.³³

Hilfreich dabei ist die Tatsache, dass Philosophie und Theologie als geisteswissenschaftliche Disziplinen nie geschichtsvergessen waren. Insbesondere das katholische Lehramt ruft immer wieder die Tradition auf, wenn nach dem hermeneutischen Schlüssel für die Beurteilung der Gegenwart gesucht wird. Dies hat gute Gründe. Denn nie hat eine einzige Generation sich selbst neu erfunden. Sie steht immer auf den Schultern derer, die über das Leben auf dem Hintergrund ihrer jeweiligen Gegenwart nachgedacht haben. Dass diese Gegenwart allerdings allein aus den Quellen der Geschichte gedeutet und gestaltet werden könnte, wird hauptsächlich von Traditionalisten innerhalb der Kirche behauptet, kann aber durch die historische Faktenlage

³³ Diese Gedanken schließen an am geistlichen Konzept der Kontemplation, hier nach dem Jesuiten Franz Jalics, dessen geistlicher Weg hauptsächlich von der Wahrnehmung geprägt ist und dadurch das immer tiefere Eindringen in die göttliche Wirklichkeit ermöglicht. Vgl. Jalics, Franz 1996: *Kontemplative Exerzitien, Eine Einführung in die kontemplative Lebenshaltung und in das Jesusgebet*. Würzburg: echter.

nicht bestätigt werden. Etwas, was als „ewiggültig“ angesehen wird, weil es schon immer so gewesen sei, wird stets als traditionsidealisiertes Wunschenken entlarvt. Alles hat irgendwann begonnen, wurde dann manchmal behutsam, manchmal sogar brachial verändert. Keine Idee ist ohne Geschichte.

Mit dem Begriff von Geschlecht verhält es sich ähnlich. Wenn in der Schöpfungserzählung von Gott gesagt wird, er habe den Menschen „männlich und weiblich“ geschaffen, ist dies erstens lediglich eine Beschreibung der sichtbaren Erscheinung des Menschen in zwei unterscheidbaren Varianten und keine tiefergehende Betrachtung über die komplexe Verwobenheit dieser beiden Geschlechter, die der verallgemeinernde Begriff „Mensch“ allerdings zutreffend ausdrückt. Zweitens wird hier keine empirische Erkundung des Menschen vorgenommen. Diese müsste dann selbstverständlich auch alle anderen Phänomene von Geschlecht einbeziehen. Aber die Schöpfungserzählung hat als poetischer Text durchaus seine, aber doch andere Bedeutung. Dort geht es weniger um die *Unterscheidung* der Geschlechter. Dort geht es darum, dem Geheimnis der *Menschwerdung* und der komplexen Beziehung zur Möglichkeit der Selbsttranszendenz auf Gott hin auf die Spur zu kommen. Die Geschlechterfrage in der heutigen Sichtweise wird darin nicht behandelt. Also sollte dieser Text auch nicht auf Themen angewendet werden, die nicht seiner Intention entspricht.

Bei der Enthierarchisierung der Geschlechteradjektive „männlich“ und „weiblich“ ist viel in Bewegung, ohne dass dieser Prozess abgeschlossen wäre. Sollte einst die völlige soziale Gleichheit dieser beiden Geschlechter hergestellt sein, gäbe es auch keine Exklusionen mehr z. B. bei der Wahl von Berufen und keine Zuschreibungen mehr, was Frauen besser können als Männer und umgekehrt. Die Grabenkämpfe zwischen Maskulinität und Feminismus wären dann obsolet. Wenn die gegenseitigen Exklusionen an ein Ende kommen, können insbesondere andere Geschlechterdefinitionen viel eher zugelassen werden, ohne sie ständig daran zu messen, wie viel „männlich“ oder „weiblich“ sie sind.

Bis dahin ist noch ein gehöriges Stück Weg zurückzulegen. Beginnen könnte dieser bei der Geburt eines Menschen, der in der Regel in zwei sichtbaren Varianten sichtbar wird. Wenn das Bewusstsein zukünftig diese Varianten immer weniger stark mit bestimmten sozialen Erwartungen überfrachtete, dann wäre auch für andere Formen der Geschlechtervarianten, die nicht eindeutig oder sofort erkennbar sind, also zunächst unsichtbar sind, mehr Platz. Die Eltern können ja auch heute schon bei der Zuordnung des Ge-

schlechts „männlich“ oder „weiblich“ weder wissen, ob das Kind, das sie in Armen halten, einst z. B. heterosexuell begehren, oder ob es transgeschlechtlich fühlen wird. Sogar die Entwicklung zu einem intergeschlechtlichen Kind ist *nach* der Geburt noch möglich. Die Weitung der gesamten Skala von Geschlechtsempfinden schenkt dem neugeborenen Kind Freiheitsräume, in denen es im späteren Leben „nach seiner Façon selig“ werden kann.

Diese Weite ist ein höchst theologieproduzierender Ort. Die Schöpfung Gottes, so kann aus der Gegenwartsanalyse herausgearbeitet werden, „funktionierte“ nicht wie die definierte Mechanik einer Maschine. Die naive Vorstellung von Gott als dem Chefkonstrukteur der Welt, ist obsolet. Dass der Mensch aber seine Existenz verdankt und sich gleichzeitig selbst als fragendes Subjekt aufgegeben ist, das gezwungen ist, Antworten zu finden, um Sinn zu generieren, ist gleichwohl ein schwerwiegendes Desiderat seiner Menschlichkeit, seitdem er nicht mehr als unbewusstes, kindliches Wesen im Paradiesgarten lebt. Die Antworten auf diese essentiellen Fragen bekommt er nicht durch die Befragung eines Mechanismus. Menschen bestehen nicht aus Silicium wie z. B. Computer, sondern überwiegend aus Kohlenstoff, Sauerstoff und Wasserstoff. Aus dieser biologischen Unterscheidung zu Maschinen ergibt sich, warum sie grundlegend anders nach Lösungen für ihre Fragen suchen. Hier hat die Religion ihren Platz und ihre unaufgebbare Funktion.

10. Weiterentwicklung des Sakraments der Taufe?

Für die verletzlichsten Momente im menschlichen Leben haben sich in der Kirche die Sakramente und eine große Zahl von Sakramentalien etabliert. Wie gezeigt werden konnte, hat die Hermeneutik des Sakramentes der Taufe im Falle von Trans- und Intergeschlechtlichkeit jedoch Leerstellen. Die Kindertaufe müsste in diesem Punkt variantenreicher werden. Die unmittelbare Bindung zwischen dem Taufgeschehen an sich und der Namensgebung müsste überdacht werden. Dass Gott jeden Menschen mit einem individualisierenden Namen kennt, ist ein konkretisierendes *Bild* dafür, dass jeder Mensch von Gott angenommen und geliebt ist. Dies wird als gegenwärtige Zusage und zukünftige Verheißung zu dem hoch verletzlichen Zeitpunkt kurz nach der Geburt des Kindes rituell begangen. Der Zerbrechlichkeit des Lebens wird der lebensoptimistische, personale und heilsame Akt der Taufe entgegengesetzt.

Wie alle Sakramente ist die Taufe also ein höchst symbolischer Akt, und weniger ein juristischer, der die Person auf Geschlecht und konkreten Namen festlegt. Wenn die Namensgebung nicht so eng an diesen tiefen Sinngehalt des Sakramentes gebunden würde, wäre eine Namensänderung im späteren Verlauf des Lebens problemlos möglich.³⁴ Diese Möglichkeit einzu beziehen, nähme dem Sakrament nichts von seiner Bedeutung, aber könnte dem unvorhersehbaren Verlauf menschlichen Lebens Rechnung tragen. Damit wäre in der Ungesichertheit des Menschen ein stärkendes Ritual gesetzt.

Viele transgeschlechtliche, aber auch intergeschlechtliche Menschen können sich nur mühsam oder gar nicht mit dem ihnen mitgegebenen Geschlecht der Kindheit aussöhnen, was oftmals eng verknüpft mit der Namensgebung ist. Die christliche Taufe in der bisherigen dogmatischen Interpretation wirkt da oft besonders stark als Fessel, eben weil es eine Vermischung juristischer Festlegungen mit theologischen Sinndeutungen gibt. Von dieser ungunstigen Vermischung wollen, aus ihrer Sicht *müssen* sie sich befreien. Dabei stellen sie oftmals die gesamte christliche Religion in Frage, die sie vermeintlich seit der Taufe an das dort gegebene Geschlecht festband. Wäre die Verknüpfung zwischen Taufgeschehen und Geschlechtszuordnung durch die Namensgebung nicht so eng, stünde einer späteren Namensänderung nichts im Wege.

Ein solcher Namenswechsel könnte anknüpfen an ein Brauchtum in manchen Regionen anlässlich der Feier der Firmung.³⁵ Da das Firmsakrament die Vollendung des Taufsakramentes mit der bewussten Zustimmung zum Glauben durch den heranwachsenden oder erwachsenen Menschen darstellt, hätte eine Namensänderung dort einen guten Ort. Dieser Name wäre dann nicht mehr ein zusätzlicher „Firmname“, sondern der neue und ausschließliche Vorname. Der Taufname könnte dann möglicherweise zum Zweitnamen werden, um damit auszudrücken, dass das Gewordensein bis jetzt zur eigenen Geschichte gehört. Der neue Vorname müsste dann aber kirchenrechtlich bindend sein können, und nicht der ursprüngliche Tauf-

³⁴ Die immer noch gängige Praxis der Annahme eines Ordensnamens in der katholischen Kirche entspringt derselben Logik. Die Taufe bleibt gültig, auch wenn durch die Lebensform eine neue Identität angenommen wird.

³⁵ Vgl. z. B. Wikipedia: *Firmung*. Online verfügbar unter <https://de.wikipedia.org/wiki/Firmung>, zuletzt geprüft am 9.7.2021; Katholische Pfarrei Osterzgebirge: *Was brauche ich zur Firmung?* Online verfügbar unter www.kirche-osterzgebirge.de/was-brauche-ich.html, zuletzt geprüft am 09.07.2021.

name. Dies hätte allerdings Konsequenzen für den Empfang der Sakramente der Ehe und der Priesterweihe. Denn so ermöglichte ein kirchenamtlich vorgenommener Geschlechterwechsel sowohl eine Priesterweihe, wenn auch nur für Männer, als auch eine heterogeschlechtliche Ehe.

Sollte eine Transition bei der Firmung noch nicht erfolgt oder vollendet sein, weil diese möglicherweise schon in den frühen Jugendjahren gespendet wurde, lässt sich aus dem Brauch des Firmnamens durchaus ein neues Ritual in Form einer Sakramentalie ableiten. Ein Segensritual könnte dieser neuen Daseinsweise der Person Kraft schenken. In diesem Segen ist dann sowohl die Hinwendung zu und die Bindung an Gott enthalten, als auch die Besiegelung ihrer neuen Seinsweise durch die christliche Gemeinschaft. Beide Elemente hätten enorm heilsame Wirkung für die betreffenden Menschen. Für alle Gläubigen hätte eine solche Weitung auch Auswirkungen auf ihre eigene Gottesbeziehung. Sie könnten nämlich geistlich verstehen, dass Gott mit und in den Menschen weiter wächst.

Literaturverzeichnis

- Adamietz, Laura 2016: *Rechtliche Anerkennung von Transgeschlechtlichkeit und Anti-Diskriminierung*. In: Schreiber, Gerhard (Hg.): *Transsexualität in Theologie und Neurowissenschaften. Ergebnisse, Kontroversen, Perspektiven*. Berlin/Boston: De Gruyter, 357–372
- Anuth, Sven Bernhard 2022: *Transition: Lehramtliche Beurteilung und kirchenrechtliche Konsequenzen*. In: Brinkschröder, Michael / Ehebrecht-Zumsande, Jens / Gräwe, Veronika / Mönkebücher, Bernd / Werner, Gunda (Hg.): *#Out in Church. Für eine Kirche ohne Angst*. Freiburg i.Br.: Herder, 172–177
- Bauer, Thomas 2016: *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*. 6. Auflage. Berlin: Verlag der Weltreligionen
- Bauer, Thomas 2018: *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*. Ditzingen: reclam
- Bundesinstitut für Arzneimittel und Medizinprodukte 2022: *ICD.11 für Mortalitäts und Morbiditätsstatistiken (MMS)*. Online verfügbar unter www.bfarm.de/DE/Kodiersysteme/Klassifikationen/ICD/ICD-11/uebersetzung/_node.html;jsessionid=7C9CA14BA23D907DE25444AC18BD2EFE.internet281, zuletzt geprüft am 07.07.2022

- Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend / Bundesministerium der Justiz 2022: *Eckpunkte des Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend und des Bundesministeriums der Justiz zum Selbstbestimmungsgesetz*. Online verfügbar unter www.bmfsfj.de/resource/blob/199382/1e751a6b7f366eec396d146b3813eed2/20220630-selbstbestimmungsgesetz-eckpunkte-data.pdf, zuletzt geprüft am 5.8.2022
- Butler, Judith 1991: *Das Unbehagen der Geschlechter*. *Gender Studies*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Evers, Dirk 2016: *Sind wir unser Gehirn? Menschliche Identität im Spannungsfeld von Theologie und Wissenschaft*. In: Schreiber, Gerhard (Hg.): *Transsexualität in Theologie und Neurowissenschaften. Ergebnisse, Kontroversen, Perspektiven*. Berlin/Boston: De Gruyter, 465–482
- Ewert, Felicia 2020: *Trans.Frau.Sein. Aspekte geschlechtlicher Marginalisierung*. 2. Auflage. Münster: Edition Assemblage
- Förster, Peter 2013: *Transsexualität und ihre Auswirkungen auf die Ehefähigkeit. Eine kanonistische Untersuchung*. Kanonistische Reihe, Bd. 24. Sankt Ottilien: EOS
- Giese, Linus 2020: *Ich bin Linus. Wie ich der Mann wurde, der ich schon immer war*. Hamburg: rowohlt
- Goertz, Stephan 2016: *Theologien des transsexuellen Leibes. Eine moraltheologische Sichtung*. In: Schreiber, Gerhard (Hg.): *Transsexualität in Theologie und Neurowissenschaften. Ergebnisse, Kontroversen, Perspektiven*. Berlin/Boston: De Gruyter, 517–532
- Hilbig, Heidegard 2000: *Geschlechtsunterschiede aus neurowissenschaftlicher Sicht*. Online verfügbar unter www.spektrum.de/lexikon/neurowissenschaft/geschlechtsunterschiede-aus-neurowissenschaftlicher-sicht/4636, zuletzt geprüft: 06.07.2022
- Heek, Andreas 2022: *Nähe. Ein pastoraltheologisches Programm*. In: Heidkamp, Monika / Kranemann, Daniela / Prkačin, Elisa / Vilain, Clarissa (Hg.): *Abweichen, Von der Praxis, die findet, was sie nicht gesucht hat*. Münster: Aschendorff, 435–440
- International Classification of Diseases 11th Revision (ICD-11) 2022: *Conditions related to sexual health*. Online verfügbar unter <https://icd.who.int/browse11/l-m/en#/http%3a%2f%2fid.who.int%2fcd%2fentity%2f577470983>, zuletzt geprüft am 30.3.2022

- Jalics, Franz 1996: *Kontemplative Exerzitien, Eine Einführung in die kontemplative Lebenshaltung und in das Jesusgebet*. Würzburg: echter
- Katholische Pfarrei Osterzgebirge: *Was brauche ich zur Firmung?* Online verfügbar unter www.kirche-osterzgebirge.de/was-brauche-ich.html, zuletzt geprüft am 9.7.2021
- Kongregation für die Glaubenslehre (Kard. Joseph Ratzinger) 1995: *Schreiben an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz vom 28.05.1991*. In: *De Processibus Matrimonialibus*, Fachzeitschrift zu Fragen des kanonischen Ehe- und Prozeßrechtes, (2), 314
- Kost, Cornelia 2020: *Geschlechter- und Altersverteilung bei Transsexualität 2020*. Online verfügbar unter www.cornelia-mertens.de/?p=16990, zuletzt geprüft am 12.08.2021
- Lau, Mariam 2021: *Queer oder schwul?* In: *Die Zeit*, 1. Juli 2021. Online verfügbar unter www.zeit.de/2021/27/lgbtq-regenbogen-fahne-homosexualitaet-queerness, zuletzt geprüft am 31.3.2022
- Novotny, Rudi 2022: „*Ich will einfach eine Frau sein. Einfach so*“. In: *Zeit-Magazin* Nr. 26, 23.06.2022, 17–53
- Papst Franziskus, Nachsynodales Apostolisches Schreiben *Amoris Laetitia* vom 19. März 2016,. Bonn: hg. vom Sekretariat der DBK (VAST 204)
- Rehder, Stefan 2019: „*Wir erleben einen regelrechten Hype*“. In: *Die Tagespost*, 21.8.2019. Online verfügbar unter www.die-tagespost.de/gesellschaft/feuilleton/Wir-erleben-einen-regelrechten-Hype;art310,200632, zuletzt geprüft am 12.08.2021
- Römel, Josef 2015: *Sexualität und Gewissensfreiheit, Gleichgeschlechtliche Liebe, Lebenspartnerschaft und Humanökologie*. In: Goertz, Stephan (Hg.): *Wer bin ich, ihn zu verurteilen, Homosexualität und katholische Kirche*. Freiburg i. Br.: Herder, 325–350
- Schwarzer, Alice 2022: *Transsexualität*. In: *Emma*, Mai/Juni 2022, 44–47
- Schwarzer, Alice / Louis, Chantal (Hg.) 2022: *Transsexualität. Was ist eine Frau? Was ist ein Mann? Eine Streitschrift*. Köln: Kiepenheuer und Witsch
- Schockenhoff, Eberhard 2020: *Die „Theologie des Leibes“*. *Ausweg aus den Sackgassen der lehramtlichen Sexualmoral?* In: Goertz, Stephan / Striet, Magnus (Hg.): *Johannes Paul II. Vermächtnis und Hypothek eines Pontifikats*. Freiburg i. Br.: Herder, 114–143

- Schockenhoff, Eberhard 2021: *Die Kunst zu lieben. Unterwegs zu einer neuen Sexualethik*. Freiburg i. Br.: Herder
- Sigusch, Volkmar 1995: *Geschlechtswechsel*. Hamburg: Rotbuch
- Solms, Mark 2016: *The Biological Foundations of Gender: A Delicate Balance*. In: Schreiber, Gerhard (Hg.): *Transsexualität in Theologie und Neurowissenschaften. Ergebnisse, Kontroversen, Perspektiven*. Berlin/Boston: De Gruyter, 5–22
- Sonnenmoser, Marion 2020: *Transidentität bei Kindern und Jugendlichen: Im falschen Körper geboren*. In: *Ärzteblatt*, September 2020. Online verfügbar unter www.aerzteblatt.de/archiv/215579/Transidentitaet-bei-Kindern-und-Jugendlichen-Im-falschen-Koerper-geboren, zuletzt geprüft am 12.08.2021
- Spiewak, Martin 2020: *Transsexualität. Vom Recht, anders zu sein*. In: *Die Zeit*, 20. Mai 2020. Online verfügbar unter www.zeit.de/2020/22/transsexualitaet-lgtbq-geschlechtswechsel-gender, zuletzt geprüft am 1.4.2022
- Taylor, Charles 1985: *Self-Interpreting Animals*. In: *Philosophical Papers*, Bd 1, Human Agency and Language. Cambridge: Cambridge University Press, 45–76
- Wikipedia: *Firmung*. Online verfügbar unter <https://de.wikipedia.org/wiki/Firmung>, zuletzt geprüft am 9.7.2022

Zwischenruf: Toxische Theologien – toxische Therapien. Der unsägliche Fall des Tony Anatrella¹

Hildegund Keul

2005 untersagte die vatikanische „Kongregation für das katholische Bildungswesen“ auf Weisung von Papst Benedikt XVI. die Priesterweihe von Personen „mit tiefsitzenden homosexuellen Tendenzen“.² Diese Vorgabe stellt vor einschneidende Fragen. Wie lassen sich solche „Tendenzen“ feststellen? Die Frage ist für Priesterseminare relevant, denen die Aufgabe zukommt, die Eignung von Kandidaten (keinesfalls weiblich, keinesfalls divers) zu prüfen. Die sexuelle Orientierung steht niemandem auf der Stirn geschrieben. Wie lässt sie sich herausfinden? Seminaristen zur gegenseitigen Denunziation aufrufen, direkt oder ganz nebenbei? Ein Spitzelsystem installieren, inklusive Kontrolle von Medienkonsum und sozialer Kommunikation? In jedem Fall wird eine *peinliche Befragung* derer erforderlich, die unter *Verdacht* geraten sind. Spätestens jetzt setzt die Machtstrategie der Beschämung ein.

Peinliche Befragungen und die Macht der Beschämung

Aber von diesem Machtzugriff können nicht nur Seminaristen, sondern auch (potentielle) Ordensmänner betroffen sein. Als ich im Januar 2023 erstmals

¹ Die Erstveröffentlichung des folgenden, leicht überarbeiteten Beitrags vom 21.3.2023 erfolgte auf der Onlineplattform feinschwarz.net (www.feinschwarz.net/?s=anatrella). Die neue Bezeichnung „Zwischenruf“ markiert, dass es sich hierbei nicht um einen wissenschaftlichen Fachbeitrag, sondern um eine Kolumne handelt. – Die Internetquellen im folgenden Beitrag wurden alle zuletzt am 28.06.2023 geprüft.

² Papst Benedikt XVI. approbierte die Instruktion und ordnete sie zur Veröffentlichung an; sie geschah „im Einverständnis mit der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung“; siehe www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20051104_istruzione_ge.html.

über die Machenschaften des Tony Anatrella (geb. 1941) eine Kolumne³ geschrieben hatte, meldete sich ein Leser mit folgender Schilderung: „Ich selbst habe auch eine gewisse ‚Geschichte‘ mit dem Homosexuellenverbot ... Ich wollte damals in meinem beginnenden Studium in einen Orden eintreten, aber es gab im Aufnahmeverfahren einen psychologischen Test, bei dem die psychische Gesundheit der Kandidaten geprüft werden sollte, was an sich auch sinnvoll ist. Allerdings war damit auch verbunden, dass man auf Homosexualität hin ‚untersucht‘ wurde. Man kann sich vorstellen, was das bei einem ungeouteten jungen Mann auslösen kann. Ein Coming-out ist ein extrem vulnerabler Prozess, der viel Vertrauen und Freiheit braucht. Zu erzwingen, seine Identität zu offenbaren, kann katastrophale Folgen haben. Bei mir war es eine schwere Angststörung, die dadurch ausgelöst wurde. Zugleich bekam ich mit, wie einer meiner Kommilitonen von selbigem Orden abgelehnt wurde, weil er offen zugab, homosexuell zu sein.“

Vulnerante Machtwirkungen des Weiheverbots

Das Zeugnis zeigt eindrücklich, wie vulnerant die Machtwirkungen des Weiheverbots sind. Es bringt Menschen in Bedrängnis und kann sie in Angst und an den Rand der Verzweiflung stürzen. Aber wie so häufig in Sachen Machtmissbrauch kommt es noch weit schlimmer. Einer der Menschen, die sich vehement für das Verbot einsetzte und den entsprechenden Text mitverfasste, war der berühmte Priester und Psychotherapeut Tony Anatrella. Bis 2018 als Priester des Erzbistums Paris tätig, konnte er seinen Einfluss auf höchster kirchlicher Ebene geltend machen. Denn seit Jahren beriet er vaticanische Gremien wie den Päpstlichen Rat für die Familie in Sachen Sexualität und Gender, Familie und Homosexualität. Nebenbei agierte er als Mitglied der Medjugorje-Kommission der „Kongregation für die Glaubenslehre“ und war bei der „Familiensynode“ (2015) im Hintergrund beratend tätig. Seit vielen Jahren publizierte er Bücher *gegen* Gender und die sexuelle Befreiung sowie *für* die Alleinstellung heterosexueller Beziehungen und die herausragende Bedeutung des Weihepriestertums. Bei der Zeitschrift für Ethik und Moraltheologie „Le Supplément“ engagierte er sich als Mitglied

³ Siehe <https://vulnerabilitätsdiskurs.de/monatliche-kolumnen-in-die-furche/>, Kolumne vom 26.01.2023.

des wissenschaftlichen Beirats. Alles in allem war er ein erfolgreicher Autor, der auch gesellschaftlich Gehör fand; ein geschätzter Priester, der gar als charismatisch galt; ein Berater, dessen Wort bis in den Vatikan hinein Geltung erlangte. So verwundert es nicht, dass er den päpstlichen Ehrentitel „Monsignore“ erhielt.

Wo immer sich Gelegenheit⁴ bot, betonte Anatrella, dass homosexuelle Beziehungen unreif, narzisstisch und rein ideologischen Ursprungs seien. Theologisch führte er ins Feld, dass ein homosexueller Mann weder die „bräutliche Verbindung“ zwischen Christus und der Kirche verkörpern könne noch zu jener „geistlichen Vaterschaft“ fähig sei, die den Priester auszeichne. Dabei schreckte Anatrella auch vor Falschinformationen nicht zurück und behauptete beispielsweise, dass 40 % der Kinder, die von homosexuellen Menschen großgezogen werden, später ebenfalls homosexuell würden. Bei allem ging es ihm um die These, dass Homosexualität „heilbar“ sei, also ein Zustand, der korrigiert werden könne, wenn man(n) nur wolle.⁵

Da war es sehr praktisch, dass der Priester auch Therapeut war. Er wusste Rat, wenn ein junger Mann in sich „homosexuelle Tendenzen“ verspürte, diese Richtung aber nicht einschlagen wollte – sprich: aus Gründen internalisierter Homophobie nicht damit zurechtkam, homosexuell zu sein. Als Therapeut bot Anatrella sogenannte „Konversionstherapien“ an, die jene kleine Abweichung auf dem geraden Weg zölibatärer Heterosexualität zu korrigieren versprachen. Für junge Männer, die bereits tief verletzt und innerlich zerrissen waren, die mit sich selbst, Gott und der Welt nicht zurechtkamen und vielleicht sogar dem Suizid nahekamen, muss dieses Heilsversprechen wie eine bevorstehende Erlösung erschienen sein. Mancher junge Mann befürchtete, dass er es bei seiner sexuellen Orientierung mit einem riesigen, lebenslangen, erdrückenden Problem zu tun habe. Nun aber sollte ein kleiner Schubs genügen, um auf den rechten Pfad zurückzukommen und diesen unbeirrt beizubehalten. Es erschien als Glück, wenn ein erfahrener Priester oder der Ortsbischof eine solche Chance eröffnete. Das Problem würde

⁴ Er mischte sich auch in die gesellschaftlichen Debatten zur Anerkennung der Homosexualität ein und konnte beispielsweise in „Le Monde“ publizieren (26. Juni 1999, siehe www.lemonde.fr/archives/article/1999/06/26/a-propos-d-une-folie_3583062_1819218.html).

⁵ Noch heute (28.3.2023) finden sich Videos von Anatrella beispielsweise auf YouTube mit einem Beitrag gegen „die Gendertheorie“ in Toulon, September 2011 (www.youtube.com/watch?v=SNMipxQm5d4).

aus der Welt geschafft, endlich! Und das mit dem minimalen Aufwand einer Therapie.

Vergewaltigung als Preis für die Priesterweihe

Wie grausam das war, was die jungen Männer dann in dieser „Therapie“ erliden mussten, lässt sich nur entfernt erahnen. 2001, also bereits vor dem offiziellen Weiheverbot für Homosexuelle, ging eine Anzeige ein, dass Anatrella in diesen „Therapien“ sexuellen Missbrauch beging. Den Täter tastete das nicht an – wahrscheinlich wurde er zu sehr zur Verteidigung homophober Argumentationsmuster sowie im Kampf gegen den sogenannten „Genderismus“ gebraucht. „Erfolg als Täterstrategie“ nennt Regine Heyder ein solches Phänomen.⁶ Daniel Lamarca, der dem Täter zum Opfer gefallen war, wurde nicht geglaubt.⁷ Vertuschungsgewalt setzte ein, die bekanntlich die primäre Gewalt des Missbrauchs potenziert.

Aber im Verlauf der Jahre tauchten immer mehr Gerüchte auf, neue Anzeigen gingen ein.⁸ Geschädigte machten wenigstens einiges von dem, was ihnen Unsägliches geschehen war, auf anderen Wegen bekannt. Im Internet zeigt sich, was das war: In der Therapie schlug Anatrella den Männern „Körpertherapien“ vor, zu denen Entkleidung und Berührungen verschiedenster Art gehörten. Im schlimmsten Fall wollte Anatrella ihnen weismachen, dass Sex mit ihm sie von ihrer Homosexualität „heilen“ könne. Damit gerieten die jungen Männer in eine bittere Zwangslage. Entweder sie ließen eine Verge-

⁶ Heyder, Regina 2023: *Der Fall Marko Ivan Rupnik – Erfolg als Täterstrategie*. In: Herder Korrespondenz, Jg. 77 (3), 35–39.

⁷ Der ehemalige Seminarist berichtete, wie er während der „Therapie“ nackt auf einer Massagebank liegen musste, während Anatrella – „ebenfalls nackt, bis auf die Socken“ – ihn zum Orgasmus brachte, auch oral. Die Therapiesitzungen dauerten sechs Jahre lang. Bereits 1999 informierte Lamarca seinem Bericht zufolge Kardinal Lustiger, schwieg danach aber, bis er seine Geschichte 2006 gegenüber dem Wochenmagazin „Golias“ erzählte. Kardinal Vingt-Trois, Nachfolger von Lustiger in Paris, hielt trotz aller folgenden Einwände von Opferseite beharrlich an seiner Unterstützung für Anatrella fest. – Siehe hierzu den Bericht im „Nederlands Dagblad“ vom 29.4.2016, <https://www.nd.nl/geloof/geloof/613033/vaticaanse-homo-expert-opnieuw-verdacht-van-misbruik>.

⁸ <https://international.la-croix.com/news/religion/french-priest-therapist-removed-from-ministry-for-alleged-sexual-abuse/7980>; www.queer.de/detail.php?article_id=44428; <https://katholisch.de/artikel/43181-missbrauch-frueherer-vatikan-berater-zu-homosexualitaet-sanktioniert>.

waltung über sich ergehen, oder sie konnten nicht Priester werden.⁹ Wie auch immer sich die jungen Menschen entschieden, wenn sie sich überhaupt vor eine Wahl gestellt sahen, griff eine vernichtende Gewalt auf sie zu. Die Betroffenen stürzten aus allen Höhen der Heilserwartung mitten in die Hölle sexueller Gewalt.

Theologisch begründete Homophobie wirkt verstärkt toxisch, da sie mit der Macht des Heiligen agiert. Toxische Theologien münden in toxische Therapien, und umgekehrt.

- Unter Ausnutzung ihrer erhöhten Vulnerabilität wurde die Bereitschaft, eine Vergewaltigung über sich ergehen zu lassen, für die betroffenen Männer zum Eintrittspreis für die ersehnte Priesterexistenz. Welch perfide Absurdität.
- Tony Anatrella, ein Hauptvertreter katholischer Homophobie und selbst praktizierender Schwuler, sorgte im Vatikan dafür, dass Homosexuellen die Priesterweihe verweigert wird – um anschließend in seinen „Therapien“ junge Männer zum Sex nötigen zu können. Internalisierte und externalisierte Homophobie¹⁰ gehen eine prekäre Mischung ein, indem sie den vulneranten Zugriff auf junge Männer theologisch legitimieren und therapeutisch praktizieren.
- Die Aufdeckung der Verbrechen, immerhin Menschenrechtsverletzungen, wurde bis in den Vatikan hinein gezielt verhindert.¹¹ Das

⁹ In einem Bericht, der die „Jagd“ auf homosexuelle Seminaristen in der „Communauté-Saint-Martin“ beschreibt, heißt es: „Wir wurden entdeckt oder denunziert, dann wurden wir zu Tony Anatrella geschickt, wo wir eine Art Konversionstherapie machten. Wenn wir uns weigerten, wurden wir aus dem Seminar geworfen.“ (<https://lesjours.fr/obsessions/communaute-saint-martin/ep3-therapies-conversion/>, Übersetzung HK).

¹⁰ Unter „externalisierter Homophobie“ verstehe ich eine solche, die als Komplementärbewegung zur internalisierten Homophobie (siehe Schneider, Ruben 2019: Found again. Mein Leben als homosexueller Katholik im Kampf mit internalisierter Homosexualität. In: Reményi, Matthias / Schärfl, Thomas (Hg.): Nicht ausweichen. Theologie angesichts der Missbrauchskrise. Pustet: Regensburg, 38–51) nach außen geht und in konkreten Handlungen die eigene Homophobie auf andere Menschen hin praktiziert. Solche Praktiken können verbaler Art in Form von diskriminierenden Beschimpfungen sein, aber auch Überfälle auf offener Straße bis hin zur Tötung homosexueller Menschen, wie sie auch in Europa immer wieder vorkommt; auch sexuelle Verbrechen wie die von Anatrella fallen aus meiner Sicht unter diese Kategorie.

¹¹ Der Schweizer Theologe und Dominikaner Philippe Lefebvre, Universität Fribourg, beschreibt: „Es ging nicht nur darum, die Augen zu verschließen, sondern eine ganze Maschinerie zu organisieren, um Anschuldigungen zu verhindern.“ Jeder habe gewusst, was zu tun sei: ‚einen Brief

kirchliche System tolerierte die primäre Vulneranz des Täters und verstärkte sie durch Vertuschungsgewalt. Um die Ideologie der angeblichen Heilbarkeit der Homosexualität aufrechtzuerhalten und den „Genderismus“ abwehren zu können, war jedes Mittel Recht – bis hin zum Opfer junger Menschen, die Priester werden wollten. Homophober Klerikalismus offenbart seine systemische Abgründigkeit.

Die vatikanische Verurteilung nach mehr als zwanzig Jahren – halbherzig

Dann endlich, am 17. Januar 2023, nach zweiundzwanzig Jahren, weiteren Anzeigen und einer kanonischen Untersuchung, wurden dem Täter seine priesterlichen, therapeutischen und publizistischen Tätigkeiten untersagt.¹² Allerdings hatte das Dikasterium für die Glaubenslehre den 81-Jährigen lediglich angewiesen, ohne jede Verzögerung auf die Ausübung seines Berufs als Therapeut zu verzichten. Er hatte außer Seminaristen weitere junge Männer missbraucht, die – aus katholischem Milieu stammend – mit ihrer Homosexualität nicht zurechtkamen. Die Anwältin einiger Opfer, Nadia Debache, beklagte, dass das Urteil „is a big disappointment for the victims“.¹³ Zu Recht. Wäre für solch perfide Straftaten nicht auch die Exkommunikation angemessen, ja erforderlich?¹⁴ Jedenfalls griff die Erzdiözese von Paris, bei der die Anzeigen eingegangen waren, verschärfend ein, indem sie das Urteil ausweitete und dem Täter verbot, öffentlich die Messe zu feiern oder zu kon-

blockieren, die Opfer herausfordern, die Zeugen bedrohen.“ (<https://katholisch.de/artikel/43251-ordensmann-kirche-hat-ex-vatikan-berater-buchstaeblich-geschuetzt>; <https://international.la-croix.com/news/religion/the-institution-protected-sex-abuser-tony-anatrella-says-dominican/17208>).

¹² Krause, Suzanne 2023: *Priester, „Homo-Heiler“ und Papstberater: Was Toni Anatrella anrichtete*. In: Deutschlandfunk, Tag für Tag, 13.06.2023. Online verfügbar unter www.deutschlandfunk.de/priester-homo-heiler-und-papstberater-was-toni-anatrella-anrichtete-dlf-84d248a8-100.html

¹³ <https://apnews.com/article/vatican-city-sex-and-sexuality-psychotherapy-religion-f89f7cba4f0497ec0784d51615b62b38>.

¹⁴ Eine Exkommunikation geschieht beispielsweise bei der Verletzung des Beichtsakraments durch „Lossprechung eines Komplizen“. Anatrella verletzte in ähnlich schamloser Weise das Sakrament der Priesterweihe, indem er dieses zum eigenen Lustgewinn als Druckmittel gegen Weiehkandidaten einsetzte.

zelebrieren, die Beichte zu hören, Bücher zu veröffentlichen oder an Veranstaltungen mit Vorträgen oder auf Podien teilzunehmen.¹⁵ Das Erzbistum Paris hatte 2016 Betroffene aufgefordert, sich zu melden, es brachte die kanonische Untersuchung in Gang und belegte Anatrella bereits 2018 mit Sanktionen.

Notwendige Konsequenz: kirchliches Verbot der „Konversionstherapien“

Wie in solchen Fällen leider üblich, nannte das Erzbistum Paris im Januar 2023 nicht die Taten, die zur Verurteilung Anatrellas führten, sondern nur die Strafe. Erst wenn man weiß, wofür er verurteilt wurde, tritt die Bedeutung des Falls hervor: Er stellt die „Konversionstherapien“, die wissenschaftlich längst scharf kritisiert, kirchlich aber dennoch global praktiziert werden, gänzlich in Frage.¹⁶ Der Weltärztebund hatte bereits 2013 solche Behandlungen als Menschenrechtsverletzung verurteilt, denn sie verstärken die internalisierte Homophobie der Betroffenen und können sogar zur Suizidalität führen.¹⁷ Mit dem Aufdecken des Falls Anatrella ist nun auch innerkirchlich bekannt, welche Vulneranz in solchen „Therapien“ am Werk ist. Es kann gar keine „guten“ Konversionstherapien geben, weil Homosexualität keine Krankheit ist und daher auch nicht „heilbar“ sein kann. Konversionstherapien sind nicht mehr haltbar und müssen kirchlich global untersagt und effektiv verhindert werden.

Höchsten Respekt verdienen jene Männer, die sich dem Machtzugriff der Beschämung widersetzen und die Verbrechen Anatrellas öffentlich machen. Sie transformierten ihre bleibend schmerzlichen Leidensgeschichten in Geschichten des Widerstands, denen Offenbarungsqualität zukommt. Ob-

¹⁵ <https://dioceseparis.fr/communique-de-presse-a-propos-de-l.html>.

¹⁶ Es mag sein, dass das, was in den Therapien geschieht, nicht immer unerwünscht ist. Wurde die Therapie in manchen Fällen eventuell als Möglichkeit genutzt, um ohne schlechtes Gewissen Sex mit anderen Männern zu haben, mit der Begründung, dass es sich um eine Therapie und keineswegs um schwulen Sex handelt?

¹⁷ In Deutschland wurden „Konversionstherapien“ 2020 bei Minderjährigen bis 18 Jahre verboten sowie bei Erwachsenen, wenn ihre Einwilligung aufgrund eines „Willensmangels“ zustande gekommen ist, d. h. durch Zwang, Drohung, aber auch Täuschung oder Irrtum, wenn z. B. der Behandler sie nicht über das Schadenspotential der Behandlung aufklärt (siehe www.gesetze-im-internet.de/convbehschg/BJNR128500020.html).

wohl sie mit der Offenlegung ihre Vulnerabilität erhöhten und sogar eine Retraumatisierung befürchten mussten, gingen sie diesen Weg, um die Vulneranz des Täters und der ihn schützenden Institution zu stoppen. Ihrer Beharrlichkeit und Widerstandskraft ist es zu verdanken, dass die systemische Verquickung von internalisierter und externalisierter Homophobie, geistlichem wie sexuellem Missbrauch sowie vielfacher Erpressbarkeit aus der Unsichtbarkeit hervortrat. Damit haben Kirche und Theologie eine Steilvorlage, um den Ursachen des Problems auf den Grund zu gehen.

3. Teil

Vulnerable Menschen und die Vulnerabilität der Menschenrechte.

An der Schwelle des UnSichtbaren –
eine offenbarende Kraft

Verletzbarkeit und Menschenrechte

Peter G. Kirchschräger

Einleitung

Im Menschenrechtsdiskurs dominierte (und dominiert möglicherweise bis heute?) die Bezugnahme auf die Verletzbarkeit im Dienste der Identifizierung von sogenannten „vulnerable groups“ oder „vulnerable populations“. Unter „vulnerable populations“ versteht man z. B. ethnische Minderheiten, ökonomisch Benachteiligte, Kranke, Kinder, (vgl. Benporath 2003, 135)¹ Frauen, Häftlinge, schwangere Frauen,² Menschen mit mentalen oder Verhaltens-Problemen, Ältere, Sozialhilfeempfänger*innen, Arbeitslose, Menschen mit unheilbaren Krankheiten, politisch Machtlose, ... (vgl. Hurst 2008, 193)³ Kontext, Ressourcen und Macht können die Verletzbarkeit minimieren, oder deren spezifische Beschaffenheit bzw. deren Mangel können die Verletzbarkeit maximieren.⁴ So erweist sich z. B. die Verletzbarkeit bei sogenannten „vulnerable populations“ als höher.⁵ Dabei gilt es jedoch zu betonen,

¹ Benporath, Sigal R. 2003: *Autonomy and Vulnerability: On Just Relations Between Adults and Children*. In: *Journal of Philosophy of Education*, Jg. 37 (1), 127–145.

² Beispielsweise wird diese Zuordnung von „schwangeren Frauen“ auch als sexistisch kritisiert (vgl. DeBruin, Debra 2001: *Reflections on "Vulnerability"*. In: *Bioethics Examiner*, Jg. 5 (2), 1–7, hier 7).

³ Hurst, Samia A. 2008: *Vulnerability in research and health care; describing the elephant in the room?* In: *Bioethics*, Jg. 22 (4), 191–202. Ein Kriterium für die Differenzierung als „vulnerable members of society“ verwendet P. Vanderschraaf: „those humans living in this society who are unable through their own efforts to contribute to the cooperative surplus“ (Vanderschraaf, Peter 2011: *Justice as mutual advantage and the vulnerable*. In: *Politics Philosophy Economics*, Jg. 10 (2), 119–147, hier 125).

⁴ J. Butler spricht in diesem Zusammenhang von einer „differential distribution of vulnerability“ (Bell, Vikki 2010: *New Scenes of Vulnerability, Agency and Plurality. An Interview with Judith Butler*. In: *Theory, Culture & Society*, Jg. 27 (1), 130–152, hier 147).

⁵ M. H. Kottow verdeutlicht dies: „In a nutshell, the vulnerable are intact but at risk, in the same way a fine piece of porcelain is unblemished but highly vulnerable to being damaged. The susceptible are already injured, they already suffer from some deficiency that handicaps them, renders them defenceless and predisposed to further injury; their wounds lower the threshold to

dass „vulnerable populations“ nicht einfach per se eine höhere Verletzbarkeit aufweisen,⁶ sondern dass diese von der Gesellschaft bzw. den Gesellschaften erzeugt bzw. verursacht wird.⁷ Aus menschenrechtlicher Sicht ist höhere, von der Gesellschaft bzw. den Gesellschaften erzeugte bzw. verursachte Verletzbarkeit entweder zu unterbinden und auszugleichen, oder – um einem allfälligen Paternalismus vorzugreifen – es sind Wege des „Empowerments“ der Betroffenen zu finden, dass deren Selbstbestimmung in Bezug auf den Umgang mit ihrer Verletzbarkeit gestärkt wird. Bei der Auseinandersetzung mit der Verletzbarkeit von „vulnerable populations“ geht es darum, festzustellen, ob diese von der Gesellschaft bzw. den Gesellschaften erzeugt bzw. verursacht wird, und wenn dies zutrifft, es zu vermeiden. Dabei geht es nicht darum, „vulnerable populations“ zu bevorzugen, sondern ihnen den gleichen Zugang zu ihren rechtlichen Ansprüchen zu verschaffen.⁸

Im Rahmen dieses Beitrags soll untersucht werden, ob die Beziehung zwischen Verletzbarkeit und Menschenrechte nicht noch darüber hinausgeht.

additional suffering“ (Kottow, Michael H. 2003: *The Vulnerable and the Susceptible*. In: *Bioethics*. Jg. 17 (5–6), 460–471, hier 464).

⁶ „Labeling individuals as ‚vulnerable‘ risks viewing vulnerable individuals as ‚others‘ worthy of pity, a view rarely appreciated“ (Danis, Marion / Patrick, Donald L. 2002: *Health Policy, Vulnerability, and Vulnerable Populations*. In: Danis, Marion / Clancy, Carolyn / Churchill, Larry R. (Hg.): *Ethical Dimensions of Health Policy*, New York: Oxford University Press, 310–334, hier 320).

⁷ So auch F. Luna, die diesen Punkt mit folgendem Beispiel verdeutlicht: „Women may not be per se vulnerable or essentially vulnerable, but they might be rendered vulnerable, for example, if their culture hinders valid informed consent or if they do not have access to safe contraception“ (Luna, Florencia 2009: *Elucidating the Concept of Vulnerability: Layers Not Labels*. In: *International Journal of Feminist Approaches to Bioethics*, Jg. 2 (1), 121–139, hier 122). Vgl. auch Flaskerud, Jacquelyn H. / Winslow, Betty J. 1998: *Conceptualizing Vulnerable Populations Health Related Research*. In: *Nursing Research*, Jg. 47 (2), 69–78. Vgl. ausführlicher zu gender-bedingter Verletzbarkeit Alvarez-Castillo, Fatima / Lucas, Julie C. / Castillo, Rosa C. 2009: *Gender and Vulnerable Populations in Benefit Sharing: An Exploration of Conceptual and Contextual Points*. In: *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, Jg. 18 (2), 130–137. Vgl. dazu auch Brock, Dan W. 2002: *Health Resource Allocation for Vulnerable Populations*. In: Danis, Marion / Clancy, Carolyn / Churchill, Larry R. (Hg.): *Ethical Dimensions of Health Policy*, New York: Oxford University Press, 283–309.

⁸ Dies kann in Analogie zum menschenrechtlichen Schutz von gewissen Gruppen durch spezifische Menschenrechtsverträge gedacht werden, z. B. von Rechten von Kindern durch die UN-Kinderrechtskonvention von 1989. Dabei zielen die Kinderrechte darauf ab, Kindern den gleichen Genuss an Menschenrechten zu ermöglichen wie allen anderen Menschen.

1. Menschen in ihrer Verletzbarkeit

Verletzbarkeit kann verstanden werden als Möglichkeit, angegriffen oder verletzt zu werden.⁹ Zugleich umfasst es den Mangel der Fähigkeit oder der Mittel, sich aus dieser Situation zu befreien und sich selbst vor Verletzungen schützen zu können (vgl. Schroeder / Gefenas 2009)¹⁰. Verletzbar ist der Mensch auch insofern, als mit ihm etwas gemacht werden kann, ohne dass er dazu seine Zustimmung erteilt (vgl. Bergoffen 2003, 121)¹¹. Verletzbarkeit kann zu Machtverlust und zu erzwungener Abgabe von Kontrolle und Selbstversorgung führen.¹² In letzter Konsequenz begrenzt ihre Verletzbarkeit die Individualität der Menschen.

Verletzbarkeit beinhaltet demnach eine äußere (Möglichkeit des Angriffs und der Verletzung von außen) und eine innere Form (Unfähigkeit und Mangel an Mitteln für einen korrespondierenden Schutz) (vgl. Schroeder/Gefenas 2009, 116). In einem ersten Moment liegt der Gedanke nahe, dass man durch mehr Macht, Intelligenz, Bildung, Ressourcen und Stärke diese „Schwäche“ ausgleichen könnte. Und damit verbunden ist auch die Überlegung, dass Machtgefüge zur Verletzbarkeit der Machtlosen beitragen können (vgl. Margalit 1998)¹³. Beides trifft in gewissen Fällen auch zu. Grundsätzlich gilt es jedoch festzuhalten, dass Menschen eine Verletzbarkeit teilen, die nicht beeinflussbar ist (vgl. Nussbaum 1986, 86; Adorno 2011, 136)¹⁴. „All persons are made of ‚flesh‘ not steel.“ (Jecker 2004, 60)¹⁵ Darauf hat bereits Thomas Hobbes hingewiesen, wenn er beobachtet, dass jeder

⁹ Vgl. zum Folgenden Kirchschräger, Peter G. 2013a: Wie können Menschenrechte begründet werden? Ein für religiöse und säkulare Menschenrechtskonzeptionen anschlussfähiger Ansatz (ReligionsRecht im Dialog, Bd. 15). Münster: LIT-Verlag.

¹⁰ Schroeder, Doris / Gefenas, Eugenijus 2009: *Vulnerability: Too Vague and Too Broad?* In: Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics, Jg. 18 (2), 113–121.

¹¹ Bergoffen, Debra 2003: *Toward a Politics of the Vulnerable Body*. In: Hypatia, Jg. 18 (1), 117–133).

¹² R. May hält fest: „No human being can stand the perpetually numbing experience of his own powerlessness“ (May, Rollo 1969: *Love and Will*. New York: Dell, 14).

¹³ Margalit, Avishai 1998: *The Decent Society*. Cambridge: Harvard University Press, 9–53.

¹⁴ Nussbaum, Martha C. 1986: *The fragility of goodness: Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. Vgl. dazu Adorno, Roberto 2011: *Four Paradoxes of Human Dignity*. In: Joerden, Jan C. et al. (Hg.): *Menschenwürde und moderne Medizintechnik*. Baden-Baden, 131–139.

¹⁵ Jecker, Nancy S. 2004: *Protecting the vulnerable*. In: The American Journal of Bioethics, Jg. 4 (3), 60–62.

Mensch verletzbar ist – selbst der stärkste Mensch durch den schwächsten – durch Intrigen und durch einen Zusammenschluss mit anderen (vgl. Hobbes / Fetscher 1966)¹⁶. Die Verletzbarkeit bildet in diesem Sinne ein wichtiges Element der *conditio humana* (so auch Rendtorff 2002, 237; Lévinas 1993, 123; Callahan 2000)¹⁷. Die Verletzbarkeit des Menschen weist also eine Universalität auf, da sie *alle* Menschen betrifft – kultur- und generationenübergreifend (vgl. Turner 2006, 35)¹⁸.

Die Verletzbarkeit des Menschen bringt mit sich, dass der Mensch etwas verlieren kann. Es führt auch dazu, dass der Mensch immer auch Einschränkungen unterlegen ist und nie vollumfänglich das sein kann, was er sein will (vgl. Fultner 1998, 99)¹⁹. Des Weiteren ist der Mensch eingebunden in Machtstrukturen, die ihn beschützen aber auch verletzen können.

Die Verletzbarkeit geht auf das sich selbst, seinem Mitmenschen, seinem Kontext und seiner Umwelt physisch und psychisch Ausgeliefertsein²⁰ und sein Verwiesensein auf die Welt zurück (so auch MacIntyre 1999, 1)²¹. Der Mensch ist von sich selbst, Menschen, Kontext und Umwelt insofern abhängig, als sie ihn einerseits verletzen, andererseits ihn vor Verletzungen bewahren können. J. Butler erläutert: „Perte et vulnérabilité viennent de ce que nous sommes des corps socialement constitués, attachés aux autres, menacés de perdre ces attachements, exposés aux autres, menacés de violence du fait de cette exposition“ (Butler 2004, 77)²². Der Mensch kann sich davon nicht be-

¹⁶ Hobbes, Thomas / Fetscher, Iring 1966: *Leviathan, oder, Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen kirchlichen Staates*. Neuwied: Luchterhand, 94–98.

¹⁷ Rendtorff, Jacob D. 2002: Basic ethical principles in European bioethics and biolaw: Autonomy, dignity, integrity and vulnerability – Towards a foundation of bioethics and biolaw. In: *Medicine, Health Care and Philosophy*, Jg. 5 (3), 235–244, hier 237; Lévinas, Emmanuel. 1993: *Humanismo del otro hombre*. Mexico: Siglo Veintiuno Editores, 123; Callahan, Daniel 2000: *The Vulnerability of the Human Condition*. In: Kemp, Peter / Rendtorff, Jacob D. / Johansen, Mattson N. (Hg.): *Bioethics and Biolaw*, Bd. 2: *Four Ethical Principles*, Copenhagen: Rhodos, 115–122. Vgl. dazu auch Lévinas, Emmanuel 1961: *Totalité et infini*. Den Haag: Nijhoff.

¹⁸ Turner, Bryan S. 2006: *Vulnerability and Human Rights*. Pennsylvania: Paperback.

¹⁹ Fultner, Barbara 1998: *The Politics of Vulnerability. On the Role of Idealization in Butler and Habermas*. In: *Philosophy Today*, Jg 42 (Suppl.), 94–103.

²⁰ Bezugnehmend auf E. Lévinas formuliert K. S. Ong-Van-Cung: „Le pathétique de la vulnérabilité se vit en decà de la passivité recevant des coups“ (Ong-Van-Cung, Kim Sang 2010: *Reconnaissance et vulnérabilité*. In: *Archives de Philosophie*, Jg. 73 (1), 119–141).

²¹ MacIntyre, Alasdair 1999: *Dependent Rational Animals*, Chicago: Open Court.

²² Butler, Judith 2004: *Le pouvoir des mots. Politique du performatif*. Paris: Éditions Amsterdam.

freien. Verletzbarkeit macht den Menschen aus.²³ Er ist gleichsam Gefangener seiner Verletzbarkeit, die in letzter Konsequenz auch seine Selbstbestimmung einschränken kann. Seine Verletzbarkeit kann bis zur Bedrohung seines menschenwürdigen Lebens und seines Lebens per se führen und hält dem Menschen stets seine Vergänglichkeit vor Augen. Die Wahrnehmung dieser eigenen Verletzbarkeit kann auch Angst auslösen (vgl. Davis 1987)²⁴.

Dabei handelt es sich um eine Verletzbarkeit, welche die Vergangenheit, die Gegenwart und die Zukunft umfasst und keine räumlichen Grenzen kennt. Mit den ersten beiden ist gemeint, dass Verletzungen ihren Ursprung im Gestern und Heute haben können. Mit dem Dritten kommt die Unsicherheit zum Ausdruck, die der Gedanke an die Zukunft mit der Verletzbarkeit verbindet. Im Bewusstsein der Verletzbarkeit des Menschen spielt auch die Möglichkeit eine Rolle, dass diese Verletzbarkeit sich in Gegenwart und Zukunft in konkrete Verletzungen und Unrechtserfahrungen wandeln kann. In den ersten drei wird zudem die intergenerationelle Dimension deutlich. Der Mensch teilt diese Verletzbarkeit nicht nur mit den gegenwärtigen Mit-Menschen, sondern auch mit den zukünftigen Mit-Menschen. Dies bedeutet nicht nur, diese Menschen ebenfalls als Objekte der Verletzbarkeit zu verstehen mit der dazu korrespondierenden Verantwortung bei sich selbst, sondern in ihnen auch potenzielle Subjekte von Entscheidungen und Handlungen zu sehen, die aus der eigenen Verletzbarkeit konkrete Verletzungen und Unrechtserfahrungen entstehen lassen können.

Die räumliche Grenzenlosigkeit erfasst den Menschen als Weltbürgerin und -bürger, der sich seiner globalen Verantwortung und universellen Interdependenz bewusst ist. Habermas versteht es daher als wesentliche Aufgabe des menschlichen Zusammenlebens, „durch Schonung und Rücksichtnahme der extremen Verletzbarkeit von Personen entgegenzuwirken“ (Habermas 1997, 14)²⁵.

²³ So auch B. Hoffmaster: „Vulnerability is an even more basic feature of our human constitution than rationality because, while all human beings are vulnerable, not all human beings are rational or even possess the potential to become rational. All human beings are born into vulnerability and remain deeply vulnerable for some time, but human beings who are born without certain portions of their brains or with extreme mental impairments never will become rational“ (Hoffmaster, Barry 2006: *What Does Vulnerability Mean?* In: The Hastings Center Report, Jg. 36 (2), 38–45, hier 43).

²⁴ Davis, Wayne A. 1987: *The Varieties of Fear*. In: *Philosophical Studies*, Jg. 51 (3), 287–310.

²⁵ Habermas, Jürgen 1997: *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Die Verletzbarkeit, die auf Menschen zurückgeht, kann auch umfassen, dass ich mich auf die Verletzbarkeit des Anderen einlasse, diese mich bewegt und beschäftigt, und so meine Verletzbarkeit eine neue Dimension erhält. Schließlich wird auf diese Weise meine Verletzbarkeit erhöht.²⁶

Darüber hinaus erweist sich Verletzbarkeit als etwas Dynamisches, nicht als etwas Statisches, da sich Verletzbarkeit in eine konkrete Verletzung transformieren kann.

Schließlich gilt es zu bedenken, dass der Mensch nie ganz seine Verletzbarkeit auslöschen kann (vgl. MacIntyre 1999, 71–72). Der Mensch hat immer nach seiner Vollendung gesucht – lange Zeit sollte ihm Gott dabei helfen, dann die Naturgesetze, und schließlich war der Mensch seit der Moderne auf sich allein gestellt. Und besonders in dieser Phase, in der das Individuum auf sich allein gestellt nach Perfektion strebte, wurde offensichtlich, wie verletzbar das menschliche Individuum unter verschiedenen Aspekten ist.

Auf dieser Grundlage können zwei Arten von Verletzbarkeit unterschieden werden, von denen sich die zweite Art in drei Herleitungen gliedert:

- *Grundlegende Verletzbarkeit (A)*, die allen Menschen eigen ist und auf deren Vorkommen und Existenz der Mensch keinen Einfluss hat (z. B. Vergänglichkeit des Menschen);
- *Selektive und variable Verletzbarkeit (B)*,
 - a. die auf Ungerechtigkeit zurückzuführen ist;
 - b. die auf Unglück zurückzuführen ist;
 - c. die auf eigenes Verschulden zurückzuführen ist.

Alle Arten der Verletzbarkeit können verschiedene Bereiche bzw. Aspekte der menschlichen Existenz umfassen. Zum einen kann es sich um physische oder psychische Verletzbarkeit handeln. Physische und psychische Verletzbarkeit gehören gleichsam zum Individuum und können daher als „*innere Bereiche und Aspekte der Verletzbarkeit*“ (C) bezeichnet werden. Die Verletzbarkeit wird zu Verletzungen bei Folter, Gewalt, ... Beide – sowohl physische als auch psychische Verletzbarkeit – werden durch die menschliche Heterogenität nicht eingegrenzt. Z. B. sind Menschen mit Behinderungen subjektiv und objektiv in gleichem Maße der Verletzbarkeit ausgesetzt wie Menschen ohne Behinderungen.

²⁶ Vgl. dazu ausführlicher Harris, Georg W. 1997: *Dignity and Vulnerability. Strength and Quality of Character*. Berkeley: University of California Press.

Von den „inneren Bereichen und Aspekten der Verletzbarkeit“ sind zum anderen die „äußeren Bereiche und Aspekte der Verletzbarkeit“ (D) zu unterscheiden, wie z. B. Glaube, Religiosität und Weltanschauung (vgl. Barnes 2002, 3)²⁷, Recht, Nahrung, medizinische Versorgung, Bildung, Allokation von finanziellen Mitteln, Infrastruktur, ... Die Verletzbarkeit wird zu Verletzungen bei diesbezüglicher Missachtung,²⁸ Benachteiligung, Diskriminierung und entsprechendem Ausschluss.

Von den inneren und äußeren Bereichen und Aspekten der Verletzbarkeit zu unterscheiden sind die oben eingeführte *äußere Form (E)* (Möglichkeit des Angriffs und der Verletzung von außen) und *innere Form (F)* (Unfähigkeit und Mangel an Mitteln für einen korrespondierenden Schutz) der Verletzbarkeit, die ebenfalls bei beiden Arten der Verletzbarkeit vorkommen können.

Aus sozialetischer Perspektive kann Verletzbarkeit noch zusätzlich in einen umfassenden Sinnhorizont verortet werden. Dabei wird sie gedacht als „Tatsache, dass Menschen hinsichtlich ihres Überlebens und ihres basalen menschlichen Wohlergehens auf andere angewiesen sind und von ihnen abhängig sind. Dies ist der Hintergrund für eine spezielle Form von menschlichen Beziehungen, die auch Abhängigkeit und menschliche Verletzbarkeit inkludiert.“ (Schnabl 2005, 443)²⁹ Die menschliche Verletzbarkeit wird aus sozialetischer Sicht v. a. in der Körperlichkeit und in der damit verbundenen Erfahrung von Kontingenz (Alter, Krankheit, ...) und in der sozialen Abhängigkeit des Menschen verstanden (vgl. Champagne 2010, 395)³⁰. Die Basis dafür ist das Verständnis vom Menschen in seinem Geschaffensein

²⁷ Barnes, Michael 2002: *Theology and the Dialogue of Religions*. Cambridge: Cambridge University Press.

²⁸ C. Taylor (vgl. Taylor, Charles 1994: *The Politics of Recognition*. In: *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 25–74), J. Habermas (vgl. Habermas, Jürgen 1995: *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge: Polity.) und A. Honneth (vgl. Honneth, Axel 1995: *The Struggle for Recognition*. Cambridge: Polity.) streichen die konstitutive Rolle der intersubjektiven Anerkennung für die Individualität heraus, die demzufolge ebenfalls zur Verletzbarkeit zu zählen ist (vgl. Ferrarese, Estelle 2009: „*Gabba-Gabba*, *We Accept you, One of us*“: *Vulnerability and Power in the Relationship of Recognition*. In: *Constellations*, Jg. 16 (4), 604–614).

²⁹ Schnabl, Christa 2005: *Gerecht sorgen. Grundlagen einer sozialetischen Theorie der Fürsorge* (Studien zur theologischen Ethik, Bd. 109). Freiburg i. Ü.: Schwabe Verlag.

³⁰ Champagne, Elaine 2010: *Children's inner voice. Exploring children's contribution to spirituality*. In: Dillen, Annemie / Pollefeyt, Didier (Hg.): *Children's voices. Children's perspectives in ethics, theology and religious education*. Leuven: Peeters Publishers, 373–396.

(Gen 1), in seiner Bezogenheit (u. a. Gen 1,26.27), seiner Vorläufigkeit und Endlichkeit vor Gott. Die Menschen teilen Verletzbarkeit, Schmerzen und Leiden, gemeinsame Unrechtserfahrungen – wie z. B. Hunger, Krankheit, Armut, Unterdrückung, Diskriminierung, Heteronomie, Unfreiheit, Tod... Die darauf bezogene zentrale biblische Botschaft kommt in der Erzählung von Hiob zum Ausdruck, die dem Menschen vermittelt, dass Gott die Verletzbarkeit des Menschen in seinem irdischen Dasein nicht aufhebt, aber immer an der Seite des Menschen ist – besonders, wenn der Mensch in seiner Verletzbarkeit getroffen wird.³¹

Das Prinzip der Verletzbarkeit nimmt einen hohen Stellenwert ein, denn es entspricht dem Kern der christlichen Botschaft, sich mit in ihrer Verletzbarkeit getroffenen Menschen zu solidarisieren und sich für die Armen, Schwachen, Benachteiligten, Bedürftigen, ... einzusetzen. Die Verletzbarkeit des Menschen erweist sich als Bezugsgröße für die Option für die Armen. Denn die Verletzbarkeit, die alle Menschen teilen, manifestiert sich bei ihnen bereits in einer spezifischen Hinsicht. Die christliche Größe „*compassio*“ – das Mit-Leiden – bringt zum Ausdruck, dass es Menschen möglich ist, sich in die Situation von Menschen, die leiden müssen, hineinzusetzen, daran teilzuhaben, damit diese nicht so allein in ihrem Leiden sind. Den Ursprung dieses Mit-Leidens bilden wie oben dargelegt die Gottebenbildlichkeit, die eigene Verletzbarkeit, entsprechende Erfahrungen und das zwischenmenschliche Verbundensein. Erstere führt insofern zum Mit-Leiden, als die Gottebenbildlichkeit des Menschen in Bezug auf einen Gott ausgesagt wird, „der den Schmerz des Menschen fühlt und daraufhin handelt“ (Ammicht Quinn 2011, 28)³². So folgt daraus, dass der Mensch, als „Abbild Gottes, den Schmerz des Mitmenschen fühlt und handelt“ (ebd.). Deutlich wird dies auch in der Bilderzählung vom Weltgericht (Mt 25,31–46): „Jesus Christus identifiziert sich voll und unmittelbar mit diesen Menschen, die in ganz unterschiedlichen Notlagen dargestellt sind, seien es verschiedene Erscheinungs-

³¹ Vgl. ausführlicher zur biblischen Botschaft hinsichtlich des menschlichen Leidens Heimbach-Steins, Marianne 2001: *Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche. Lernprozesse, Konfliktfelder, Zukunftschancen*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 135–140.

³² Ammicht Quinn, Regina 2011: *Menschenwürde – auch für die „Anderen“? Zwischen Normalität, Perfektion und Angewiesensein*. In: Wuckelt, Agnes / Pithan, Annabelle / Beuers Christoph (Hg.): „Und schuf dem Menschen ein Gegenüber...“ – Im Spannungsfeld zwischen Autonomie und Angewiesensein (Forum für Heil- und Religionspädagogik, Bd. 6). Münster: Comenius-Institut, 19–31.

formen sozialer Not (wie Nahrungs-, Kleidungs- und Wohnungsmangel), sei es Krankheit, sei es Marginalisierung durch Gefängnis. Keines dieser Defizite vermindert die in der Bilderzählung vorgenommene Identifizierung oder verhindert sie. [...] Der einzelne Mensch in Not steht dabei im Vordergrund. Er ist das personale Du des Handelns, nicht Mittel zu einem anderen Zweck.“ (Kirchschläger 2011, 76)³³

Insbesondere die Befreiungstheologie rückt die aus christlicher Sicht inakzeptable Realität ins Zentrum der Aufmerksamkeit, dass Menschen erniedrigt und unterdrückt und somit menschenunwürdig behandelt werden können (z. B. Missbrauch und Versklavung von Menschen, Folter, Verelendung durch Ausbeutung, Massenmord, ...). L. Boff stellt den sozialetischen Bezug zwischen der Verletzbarkeit und den Menschenrechten her: „So tritt klar zutage, dass die Menschenrechte – wie die Geschichte bestätigt – eine Begrenzung des Rechtes der Mächtigen zugunsten der Rechte der Schwachen bedeuten. Nur so werden alle in gleicher Weise eine gerechte und brüderliche Form des Zusammenlebens schaffen und genießen können.“ (Boff 1982, 128)³⁴ Menschenrechte haben „ihren geschichtlichen und normativen Sinn“ in „der Ausschaltung elementarer Unrechtserfahrungen“ (Brugger 1989, 554)³⁵.

2. Das Prinzip der Verletzbarkeit als Begründung der Menschenrechte

Von der Verletzbarkeit zu unterscheiden ist das *Prinzip der Verletzbarkeit*. Im Zuge der Bewusstwerdung seiner Verletzbarkeit erschließen sich dem Menschen die „Erste-Person-Perspektive“ und das „Selbstverhältnis“. Das Prinzip der Verletzbarkeit umfasst den moralischen Anspruch, die „Erste-Person-Perspektive“ und das „Selbstverhältnis“ von allen Menschen als Bedingung der Möglichkeit eines Lebens als Mensch zu schützen. Dies soll nun

³³ Kirchschläger, Walter 2011: *Über die ungeteilte Würde des Menschen. Biblische Herleitungen*. In: Dangl, Oskar / Schrei, Thomas (Hg.): *Bildungsrecht für alle? (Schriften der Kirchlichen Pädagogischen Hochschule Wien/Krem, Bd. 4)*. Wien: LIT-Verlag, 63–82.

³⁴ Boff, Leonardo 1982: *Menschenrechte – Rechte der Armen*. In: ders. *Aus dem Tal der Tränen ins Gelobte Land. Der Weg der Kirche mit den Unterdrückten*, Düsseldorf: Patmos, 124–128.

³⁵ Brugger, Winfried 1989: *Menschenwürde im modernen Staat*. In: *Archiv des öffentlichen Rechts*, Jg. 114, 537–588.

im Fokus der folgenden Erschließung des Begründungsansatzes der Menschenrechte mit dem Prinzip der Verletzbarkeit stehen:

Erster Filterungsschritt

Der auf dem Prinzip der Verletzbarkeit basierende Begründungsansatz der Menschenrechte³⁶ findet seinen Anfang darin, dass der Mensch sich in seiner eigenen Verletzbarkeit selbst wahrnimmt – ein *erstes* Element des Prinzips der Verletzbarkeit.³⁷ Der z. B. jetzt gesunde Mensch weiß, dass er morgen krank werden könnte. Diese Möglichkeit der Selbstwahrnehmung betrifft alle Menschen. Dabei durchläuft der Mensch einen Prozess der Verunsicherung. Denn es wird ihm seine Verletzbarkeit und in letzter Konsequenz seine Vergänglichkeit vor Augen geführt (vgl. Hoffmaster 2006, 42). Bei der Bewusstwerdung der eigenen Verletzbarkeit handelt es sich um eine Selbstwahrnehmung des Menschen, deren empirische Richtigkeit sich als irrelevant erweist. Entscheidend ist, dass der Mensch aufgrund dieses Bewusstseins seiner Verletzbarkeit etwas unternehmen möchte, um sich vor der Verletzbarkeit zu schützen bzw. einen sinnvollen Umgang mit ihr zu finden. Auch davon sind alle Menschen betroffen.

Einen essenziellen Teil des Prinzips der Verletzbarkeit bilde *zweitens* die „Erste-Person-Perspektive“ (vgl. Runggaldier 2003)³⁸ und das „Selbstverhältnis“. Während des Bewusstseinsbildungsprozesses der eigenen Verletzbarkeit eröffnet sich dem Menschen *ex negativo* die „Erste-Person-Perspektive“ und das „Selbstverhältnis“. Diese umfasst die Wahrnehmung des Menschen, dass er zum einen als Ich Subjekt der Selbstwahrnehmung ist, die ihm einen Zugang zu seiner Verletzbarkeit bietet. Zum anderen erlebt er diese anthropologische Grundsituation der Verletzbarkeit als das Ich-Subjekt (d. h. als die erste Person Singular). Die Handlungen, die Entscheidungen, das Leiden, das Leben des Menschen gehen auf ihn selbst als Ich-Subjekt zurück. Des Weiteren interpretiert er diese anthropologische Grundsituation der Verletzbarkeit

³⁶ Vgl. zum Folgenden Kirchschräger, 2013a; Kirchschräger, Peter G. 2015a: *Das Prinzip der Verletzbarkeit als Begründungsweg der Menschenrechte*. In: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Jg. 62 (1), 121–141; Kirchschräger, Peter G. 2016: *Menschenrechte und Religionen: Nichtstaatliche Akteure und ihr Verhältnis zu den Menschenrechten* (Gesellschaft - Ethik - Religion, Bd. 7). Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag.

³⁷ Vgl. dazu ausführlicher Kirchschräger, Peter. G. 2013a: 231–267.

³⁸ Runggaldier, Edmund 2003: *Deutung menschlicher Grunderfahrungen im Hinblick auf unser Selbst*. In: Rager, Günter / Quitterer, Josef / ders. (Hg.): *Unser Selbst – Identität im Wandel neuronaler Prozesse*. 2. Auflage. Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag, 143–221.

als das Ich-Subjekt: „Denn handelnd und leidend erfährt er sich als das Lebewesen, das nicht einfach lebt wie alle anderen Lebewesen, sondern das nur lebt, indem es sein Leben führt. Sich zu sich zu verhalten, weder naturnotwendig noch beliebig zu handeln, sondern sich an Gründen zu orientieren und frei gewählte Zwecke zu verfolgen, macht die Lebensform aus, die ihn mit allen Menschen als seinesgleichen verbindet. Sie macht ihn zugleich verletzbar, ist doch das zu seiner Lebensform gehörende Selbstverhältnis auf fundamentale Realisierungsbedingungen angewiesen.“ (Honnfelder 2012)³⁹ Letztere⁴⁰ können zu beiden oben eingeführten Arten der Verletzbarkeit – der grundlegenden Verletzbarkeit sowie der selektiven und variablen Verletzbarkeit –, sowie zu den inneren und äußeren Bereichen und Aspekten der Verletzbarkeit zählen und in einer inneren und in einer äußeren Form zum Zuge kommen.

Schließlich merkt der Mensch, dass er sich zu sich selbst verhalten bzw. auf sich selbst beziehen kann.

Die Verletzbarkeit wird *drittens* vom Menschen aus seiner „Erste-Person-Perspektive“ ebenfalls für die „Erste-Person-Perspektive“ selbst und das „Selbstverhältnis“ wahrgenommen und ausgesagt.

Dieser Bewusstwerdungsprozess über seine Verletzbarkeit und seine „Erste-Person-Perspektive“ führen *viertens* zu einer Verortung des Menschen in einem Selbstverhältnis und in einem Verhältnis zu allen anderen Menschen. Im Zuge dieser Verortung wird ihm klar, dass er sich nicht durch die Verletzbarkeit von anderen Menschen unterscheidet, sondern die Verletzbarkeit mit allen Menschen teilt.

Dies ermöglicht dem Menschen *fünftens* im Zuge der Wahrnehmung der eigenen Verletzbarkeit und der Verletzbarkeit aller anderen Menschen die Bewusstwerdung, dass er mit allen anderen Menschen nicht nur die Verletzbarkeit, sondern auch die je individuelle „Erste-Person-Perspektive“ auf die je eigene Verletzbarkeit und auf die Verletzbarkeit von allen anderen Men-

³⁹ Honnfelder, Ludger 2012: *Theologische und metaphysische Menschenrechtsbegründungen*. In: Pollmann, Arnd / Lohmann, Georg (Hg.): *Menschenrechte: Ein interdisziplinäres Handbuch*. Stuttgart: J. B. Metzler, 171–172.

⁴⁰ Vgl. dazu Höffe, Otfried 1991: *Transzendente Interessen: Zur Anthropologie der Menschenrechte*. In: Kerber, Walter (Hg.): *Menschenrechte und kulturelle Identität*. München: Kindt, 15–36; Nussbaum, Martha C. 1993: *Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus*. In: Brumlik, Micha / Brunkhorst, Hauke (Hg.): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 324–363.

schen sowie das je individuelle „Selbstverhältnis“ teilt: Jeder Mensch ist Subjekt seines Lebens. Die „Erste-Person-Perspektive“ und das „Selbstverhältnis“ erkennt der Mensch so als Bedingung der Möglichkeit eines Lebens als Mensch.

Auf der Grundlage der Wahrnehmung der Verletzbarkeit der eigenen „Erste-Person-Perspektive“ und des eigenen „Selbstverhältnisses“ wird sich der Mensch der gleichen Verletzbarkeit für die „Erste-Person-Perspektive“ und das „Selbstverhältnis“ von allen anderen Menschen bewusst. Der Mensch, der in erster Linie überleben und als Mensch leben will, wird sich bewusst, dass die Verletzbarkeit sowohl sein und das Überleben von allen anderen Menschen als auch sein Leben als Mensch und das Leben als Mensch von allen anderen Menschen betrifft, weil die Verletzbarkeit auch vor der „Erste-Person-Perspektive“ und dem „Selbstverhältnis“ als Bedingung der Möglichkeit eines Lebens als Mensch nicht Halt macht. Angesichts seiner Verletzbarkeit will der Mensch in erster Linie überleben und ein menschenwürdiges Leben führen. Überleben und menschenwürdiges Leben sollen dem Menschen nicht genommen werden dürfen. Sie müssen rechtlich durchsetzbar sein, um sich ihres Schutzes auch sicher sein zu können, und in verschiedenen Dimensionen gelten, denn die Verletzbarkeit kann die rechtliche, die politische, die historische und die moralische Dimension erfassen. Für Überleben und menschenwürdiges Leben sollen wegen ihrer oben erwähnten höchstprioritären Bedeutung und aufgrund der Unberechenbarkeit der Verletzbarkeit keine Bedingungen und Voraussetzungen erfüllt werden müssen. Dieses Anliegen, überleben und menschenwürdig leben zu können, teilt der Mensch mit allen anderen Menschen in gleichem Masse. Denn dieses Anliegen zeichnet sich nicht durch eine individuelle Note aus, auch wenn es sich dabei um ein je individuelles Anliegen handelt, das sich dem Individuum je in seiner „Erste-Person-Perspektive“ und seinem „Selbstverhältnis“ erschließt.

Da sich der Mensch seiner Verletzbarkeit bewusst ist, gleichzeitig aber nicht weiß, ob und wann sich seine Verletzbarkeit bemerkbar macht oder sich in Verletzung wandelt, entfaltet sich *sechstens* die Bereitschaft, als für ihn vernünftigste und vorteilhafteste Lösung sich selbst und damit – aufgrund der diesbezüglichen Gleichheit aller Menschen – allen Menschen die „Erste-Person-Perspektive“ und das „Selbstverhältnis“ zuzugestehen. Dies bedeutet, sich und alle anderen Menschen aufgrund der sogar auch die „Erste-Person-Perspektive“ und das „Selbstverhältnis“ umfassenden Verletzbarkeit aller

Menschen mit Rechten, die allen Menschen zustehen – d. h. mit Menschenrechten –, zu schützen. Dieser Schutz durch die Menschenrechte zielt darauf ab, zum einen eine Transformation von Verletzbarkeit zu einer konkreten Verletzung zu verhindern oder zum anderen im Falle einer eventuellen Transformation von Verletzbarkeit zu konkreten Verletzungen bzw. bei konkreten Verletzungen aktive Kompensation zu erfahren. Dabei sind sich die Menschen bewusst, dass dieser Schutz der Menschenrechte auch mit den Menschenrechten korrespondierende Pflichten umfasst, da es sich ja um keine exklusiven Rechte, sondern um Menschenrechte handelt, die allen Menschen zustehen. (Vgl. Kirchschräger 2014; Kirchschräger 2017)⁴¹

Hinsichtlich dieses sechsten Schrittes stellt sich die Frage, ob es wirklich für jeden beliebigen Menschen vorteilhaft ist, sich auf die Menschenrechte zu einigen. Denn es ist denkbar, dass ein Mensch vor seinem religiösen oder weltanschaulichen Hintergrund Verletzbarkeit bzw. Verletzungen nicht scheut, sondern sucht, oder dass Verletzbarkeit für ihn (heils-)irrelevant ist. Ein Argument gegen diesen Einwand wäre, dass sich eine solche Bezugnahme auf die Freiheit der Gedanken, der Überzeugungen, des Gewissens, des Glaubens, der Religion und der Weltanschauung ebenfalls als verletzbar erweist. Dies bedeutet, dass auch in diesem Fall das Eintreten für einen menschenrechtlichen Schutz vernünftig und vorteilhaft wäre.

Ein weiterer möglicher Einwand zum sechsten Element des ersten Filterungsschrittes lautet, dass es doch eigentlich nicht mehr klug ist, sich und allen anderen Menschen Menschenrechte zuzugestehen und sich an die eingegangenen Verpflichtungen zu halten, wenn es keine Durchsetzung der Menschenrechte oder keine Sanktionen bei ihrer Verletzung mehr gäbe. Auch hier dient die Unberechenbarkeit der Verletzbarkeit bzw. die Unberechenbarkeit einer eventuellen Transformation von Verletzbarkeit zu Verletzung als Gegenargument. Denn angesichts der Unsicherheit in Bezug auf die eigene individuelle Situation und die individuellen Aussichten erweisen sich die Menschenrechte mit der ihnen innewohnenden Gerechtigkeit und mit ihrer Gleichbehandlung aller Menschen als beste Lösung.

⁴¹ Kirchschräger, Peter G. 2014: *Human Rights and Corresponding Duties and Duty Bearers*. In: *International Journal of Human Rights and Constitutional Studies*, Jg. 2 (4), 309–321; Kirchschräger, Peter G. (Hrsg.) 2017: *Die Verantwortung von nichtstaatlichen Akteuren gegenüber den Menschenrechten* (Religionsrechtliche Studien, Bd. 4). Zürich: TVZ Theologischer Verlag Zürich.

Diese bisherigen sechs Punkte zum Prinzip der Verletzbarkeit machen deutlich, dass *siebtens* die Verletzbarkeit an sich keine moralische Qualität aufweist, sondern dass das Prinzip der Verletzbarkeit mit der Verletzbarkeit, der „Erste-Person-Perspektive“ und dem „Selbstverhältnis“ als moralischem Anspruch normativ geladen ist. Das Prinzip der Verletzbarkeit betrifft alle Menschen und unterscheidet sie von allen anderen Lebewesen. Wegen des Prinzips der Verletzbarkeit sprechen sich die Menschen gegenseitig Menschenrechte zu. Denn sie einigen sich darauf, mit Menschenrechten zum einen für sich selbst und für alle Menschen eine Transformation von Verletzbarkeit zu einer konkreten Verletzung zu verhindern oder zum anderen für alle Menschen im Falle einer eventuellen Transformation von Verletzbarkeit zu konkreten Verletzungen bzw. bei konkreten Verletzungen eine aktive Kompensation vorzusehen. Es handelt sich dabei um eine Entscheidung der moralischen Gemeinschaft, dass sich die Menschen gegenseitig aufgrund des Prinzips der Verletzbarkeit Menschenrechte zusprechen und so alle Menschen zu Trägerinnen und Trägern von Menschenrechten machen.

Demzufolge sind Menschen nicht Trägerinnen und Träger von Menschenrechten aufgrund ihrer Verletzbarkeit. Sie sind Trägerinnen und Träger von Menschenrechten, weil sie sich mit ihrer Verletzbarkeit und deren Relevanz auseinandersetzen, sich der „Erste-Person-Perspektive“ und des „Selbstverhältnisses“ ihrer selbst und aller Menschen bewusst werden, diese als Bedingung der Möglichkeit eines Lebens als Mensch erkennen und die sogar die „Erste-Person-Perspektive“ und das „Selbstverhältnis“ umfassende Verletzbarkeit aller Menschen wahrnehmen – wegen des Prinzips der Verletzbarkeit. Die Menschen differenzieren Verletzbarkeit basierend auf Unrechtserfahrungen, Ungerechtigkeit und Verletzungen, und sie etablieren wegen des Prinzips der Verletzbarkeit einen Schutz von Elementen und Bereichen der menschlichen Existenz mit spezifischen Menschenrechten. Das Prinzip der Verletzbarkeit stellt daher einen Anfangspunkt der Begründung von Menschenrechten an sich und von spezifischen Menschenrechten dar.

Achtens ist es angesichts des Prinzips der Verletzbarkeit durchaus möglich, dass die Menschen neuen Leidens- und Unrechtserfahrungen ausgesetzt sind, die aufgrund ihres bedrohlichen Charakters menschenrechtlichen Schutz notwendig machen (vgl. dazu Kirchschräger 2018; Kirchschräger

2021)⁴². Diese Notwendigkeit ruft eine Formulierung von Rechten hervor, die über die bisherigen Menschenrechte hinausgeht. Damit in Kohärenz erweist sich die oben angesprochene Dynamik, welche die Menschenrechte für neue Herausforderungen, die möglicherweise auftreten können, offenlässt. Das Prinzip der Verletzbarkeit besitzt hier eine „Entdeckungsfunktion“ (Habermas 2011, 18)⁴³ und führt zu neuen Aktualisierungen und Präzisierungen des Menschenrechtsschutzes.

Zweiter Filterungsschritt

Der zweite Filterungsschritt nimmt die bisherigen Überlegungen auf und präzisiert sie hinsichtlich der Schutzbereiche, auf die alle Menschen als Trägerinnen und Träger von Menschenrechten einen Anspruch besitzen. Denn der Konsens über den Schutz vor der Verletzbarkeit und ihren Folgen umfasst nicht alle möglichen Elemente und Bereiche der menschlichen Existenz. Welche Elemente und Bereiche der menschlichen Existenz sollen aber unter den Schutz der Menschenrechte gestellt werden? Welche Kriterien sollen die Auswahl dieser Elemente und Bereiche der menschlichen Existenz leiten?

Ausgangspunkt sind historische Leidens- und Unrechtserfahrungen, denen der Mensch aufgrund des Prinzips der Verletzbarkeit des Menschen ausgeliefert ist bzw. sein könnte. Angesichts dieser historisch gravierenden Unrechts- und Verletzungserfahrungen und aufgrund des Prinzips der Verletzbarkeit stimmt der Mensch zu, mit Menschenrechten zum einen für sich selbst und für alle Menschen eine Transformation von Verletzbarkeit zu einer konkreten Verletzung zu verhindern und zum anderen für alle Menschen im Falle einer eventuellen Transformation von Verletzbarkeit zu konkreten Verletzungen bzw. bei konkreten Verletzungen aktive Kompensation vorzusehen.

Nicht allen historischen Verletzungserfahrungen gilt der Menschenrechtsschutz. Eine Auswahl von historischen Unrechtserfahrungen ist notwendig, die den Schutz der Menschenrechte verlangen. Dies wiederum be-

⁴² Kirchschräger, Peter G. 2018: Die Menschenrechte als hermeneutischer Schlüssel zu ethischen Grundfragen des 21. Jahrhunderts. Begründung und Ausblick. In: Zeitschrift für katholische Theologie, Jg. 140, 361–379; Kirchschräger, Peter G. 2021: Digital Transformation and Ethics: Ethical Considerations on the Robotization and Automatization of Society and Economy and the Use of Artificial Intelligence. Baden-Baden: Nomos-Verlag.

⁴³ Habermas, Jürgen 2011: *Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte*. In: ders. (Hg.): Zur Verfassung Europas. Ein Essay. Berlin: Edition Suhrkamp, 13–38.

dingt Kriterien für diesen Auswahlprozess. Diese können aus der obigen Beschreibung des Menschen und der obigen Gewichtung gewonnen werden, da sich darin zeigt, wogegen sich der Mensch schützen will. Dies erlaubt es zu verstehen, welche Charakteristika dazu führen, dass eine historische Verletzungserfahrung den Menschenrechtsschutz braucht. Der Mensch will in erster Linie überleben und als Mensch leben (Fundamentalität). Denn der Mensch wird sich bewusst, dass die Verletzbarkeit sowohl sein Überleben und das Überleben aller anderen Menschen als auch sein Leben als Mensch und das Leben als Mensch eines jeden Menschen betrifft (Universalität), weil die Verletzbarkeit auch vor der „Erste-Person-Perspektive“ und dem „Selbstverhältnis“ als Bedingung der Möglichkeit eines Lebens als Mensch nicht Halt macht. Überleben und menschenwürdiges Leben sollen dem Menschen nicht genommen werden dürfen (Unveräußerlichkeit). Sie müssen rechtlich durchsetzbar sein (Justiziabilität) und in verschiedenen Dimensionen gelten (Multidimensionalität), denn die Verletzbarkeit kann die rechtliche, die politische, die historische und die moralische Dimension erfassen. Für Überleben und menschenwürdiges Leben sollen wegen ihrer oben erwähnten höchstprioritären Bedeutung und aufgrund der Unberechenbarkeit der Verletzbarkeit bzw. einer eventuellen Transformation von Verletzbarkeit zu Verletzung keine Bedingungen und Voraussetzungen erfüllt werden müssen (kategorischer Charakter). Dieses Anliegen, überleben und menschenwürdig leben zu können, teilt der Mensch mit allen anderen Menschen in gleichem Maße (Egalität). Denn es zeichnet sich nicht durch eine individuelle Note aus, auch wenn es sich dem Individuum je in seiner „Erste-Person-Perspektive“ und seinem „Selbstverhältnis“ erschließt (individuelle Geltung). Daher bestimmen die folgenden acht Kriterien die Auswahl derjenigen historischen Verletzungserfahrungen und Verletzbarkeiten, in denen alle Menschen den Schutz durch spezifische Menschenrechte erfahren sollen: Fundamentalität, Universalität, Unveräußerlichkeit, Justiziabilität, Multidimensionalität, kategorischer Charakter, Egalität und individuelle Geltung.

Den zweiten Filterungsschritt des Begründungswegs, der auf dem Prinzip der Verletzbarkeit basiert, charakterisiert eine immanente Offenheit für neue Bedrohungen, Risiken und Unrechtserfahrungen, die sich in der Gegenwart dem Bewusstsein und der Vorstellungskraft entziehen oder noch nicht aufgetreten sind, sowie die Offenheit für Unrechtserfahrungen, die sich in unterschiedlichen Religionen, Kulturen, Traditionen, Zivilisationen und Weltanschauungen ergeben.

Dritter Filterungsschritt

Dieser umfasst die Anwendung der oben erwähnten acht Kriterien mit dem Ziel, die Elemente und Bereiche der menschlichen Existenz zu identifizieren, die den Schutz der Menschenrechte benötigen.

Beim Kriterium „Fundamentalität“ hängt dessen Erfüllung von der Prüfung ab, ob eine historische Unrechtserfahrung ein Element oder einen Bereich der menschlichen Existenz berührt, der überlebensnotwendig oder für ein Leben als Mensch notwendig ist.

Beim Kriterium „Universalität“ und bei der oben erwähnten Herausforderung der historischen Kontingenz und der Universalisierung von partikularen Unrechtserfahrungen müssen zur Erfüllung rationale Gründe angegeben werden, warum eine Unrechts- und Verletzungserfahrung menschenrechtsrelevant ist und ein Element bzw. einen Bereich der menschlichen Existenz betrifft, das bzw. der für alle Menschen überall und immer geschützt werden muss. Die Voraussetzung der Angabe von rationalen Gründen ermöglicht den Übergang von einer subjektiven Unrechts- und Verletzungserfahrung zur universalisierbaren Unrechts- und Verletzungserfahrung. (vgl. Hörnle 2011, 67)⁴⁴

Beim Kriterium „Unveräußerlichkeit“ bedingt dessen Erfüllung, dass von einem Element oder einem Bereich ausgesagt werden kann, dass das damit korrespondierende Recht weder erworben noch verloren werden kann und als jedem Menschen zustehend gedacht werden kann.

Beim Kriterium „Justiziabilität“ hängt dessen Erfüllung von der Möglichkeit ab, das damit korrespondierende Recht in einem Rechtssystem durchsetzen zu können.

Beim Kriterium „Multidimensionalität“ bedingt dessen Erfüllung, dass es in der rechtlichen, politischen, moralischen und historischen Dimension gedacht werden kann.

Beim Kriterium „kategorischer Charakter“ wird dessen Erfüllung erreicht, indem gezeigt wird, dass keine Voraussetzungen von einem Menschen erwartet werden, um diese Verletzbarkeit, diese Verletzung oder das damit korrespondierende Recht, das vor dieser Verletzbarkeit oder vor dieser Verletzung schützt, zu haben.

⁴⁴ Hörnle, Tatjana 2011: *Zur Konkretisierung des Begriffs „Menschenwürde“*. In: Joerden, Jan C. / Hilgendorf, Eric / Petrillo, Natalia / Thiele, Felix (Hg.): *Menschenwürde und moderne Medizintechnik*. Baden-Baden: Nomos, 57–76.

Bei der „Egalität“ ist das Kriterium erfüllt, wenn die Möglichkeit besteht, dass jeder Mensch in den Genuss des korrespondierenden Rechts ohne Unterschied kommen kann.

Beim Kriterium „individuelle Geltung“ beinhaltet dessen Erfüllung die Möglichkeit, das korrespondierende Recht als Individuum unabhängig von einem Kollektiv zu besitzen.

Eine Begründung der Menschenrechte und ihrer universellen Geltung muss so gestaltet sein, dass sie nicht nur die Menschenrechte an sich begründet, sondern auch für alle einzelnen Menschenrechte durchgeführt werden kann. Die auf dem Prinzip der Verletzbarkeit basierende Begründung der Menschenrechte lässt sich auf die spezifischen Menschenrechte anwenden, wie exemplarisch an einzelnen Menschenrechten an anderer Stelle bereits gezeigt werden konnte (vgl. Kirchschräger 2013a, 390–335; Kirchschräger, Peter G. 2015a). Die Begründung der Menschenrechte auf der Basis des Prinzips der Verletzbarkeit erweist sich für religiöse und säkulare Menschenrechtskonzeptionen (vgl. Kirchschräger 2015b)⁴⁵ als anschlussfähig.

3. Die Verletzbarkeit der Menschenrechte

Ein Blick in die Menschheitsgeschichte und auf die gegenwärtige Wirklichkeit, in der nur eine Minderheit der Menschen in den Genuss der Realisierung ihrer Menschenrechte kommt, vermittelt eine *erste Hinsicht der Verletzbarkeit der Menschenrechte – die Diskrepanz zwischen Idee und Wirklichkeit*, die sich in zahlreichen Menschenrechtsverletzungen und in der Gefahr von zukünftigen Menschenrechtsverletzungen manifestiert. Dabei spielen Argumentationsfiguren der Exklusion, die zur Verteidigung von Partikularpositionen von staatlichen und nichtstaatlichen Akteurinnen und Akteuren weltweit eingesetzt werden, eine zentrale Rolle. Als Fallbeispiel soll die Diskussion über das Frauenstimmrecht in der Schweiz dienen (vgl. NZZ 2011)⁴⁶. Im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts wurden in der Schweiz folgende zehn ethisch inakzeptable Argumente gegen das Frauenstimmrecht aufgeführt:

⁴⁵ Vgl. Kirchschräger, Peter G. 2015b: *Adaptation – A Model for Bringing Human Rights and Religions Together*. Acta Academica, Jg 47 (2), 163–191.

⁴⁶ Vgl. NZZ 2011: *Der lange Weg zum Frauenstimmrecht*. Online verfügbar unter www.nzz.ch/frauenstimmrecht-1.9350588, zuletzt geprüft am 28. 01. 2022.

1. die Rolle, die für die Frauen als Individuen vom Kollektiv vorgesehen war – nämlich die der Mutter –, würde sich nicht mit der Politik verknüpfen lassen;
2. der Beitrag von Frauen als Individuen zum Kollektiv sei ein anderer als die politische Mitwirkung und ließe sich mit Letzterer nicht vereinbaren, im Sinne von: „die Gesellschaft ist auf Frauen ohne Stimmrecht angewiesen, um zu funktionieren, um sich weiterzuentwickeln und um zu überleben“;
3. eine Änderung würde dem, was mehrheitlich in einer Gesellschaft abgelehnt wird und gleichsam „als Böses“ markiert wird, Tür und Tor öffnen – im Falle des Frauenstimmrechts in der Schweiz wurde argumentiert, dass das Frauenstimmrecht den Bolschewismus in die Schweiz bringen würde; (vgl. Gariup 2011)⁴⁷
4. das präsumierte Selbstverständnis der Frauen selbst spräche gegen das Frauenstimmrecht, im Sinne von: „wenn man die Frauen fragen würde, würden sie selbst gar nicht politisch mitbestimmen wollen“;
5. der Mangel der für die Ausübung dieses Menschenrechts notwendigen Kompetenzen bei Frauen wird behauptet;
6. die eigene Tradition und Kultur widerspricht einer Inklusion der Frauen in die Gemeinschaft der Trägerinnen und Träger von Rechten, im Sinne von: „diese Exklusion der Frauen von der politischen Partizipation entspricht unserer Tradition und Kultur“ bzw. „das ist unsere Tradition und Kultur“ bzw. „wir sind ein Sonderfall – und das ist gut so und soll auch so bleiben“;
7. die eigene Geschichte kennt kein Frauenstimmrecht, im Sinne von: „das haben wir immer so gemacht“;
8. die eigene Geschichte ohne Frauenstimmrecht gilt als Erfolgsmodell, im Sinne von: „wir sind bisher sehr gut gefahren mit diesem Weg“;
9. die eigene Souveränität sieht kein Frauenstimmrecht vor, im Sinne von: „das ist unsere Sache“;
10. die Forderung nach einem Frauenstimmrecht im Sinne der Achtung der Menschenrechte aller Menschen wird als Versuch externer Einflussnahme verortet und es wird daher auf den inneren Zusammen-

⁴⁷ Vgl. Gariup, Deana 2011: *Der harzige Weg zum Frauenstimmrecht*. In: Polithink.ch, 7.2.2011. Online verfügbar unter <https://swisspolithink.wordpress.com/2011/02/07/der-harzige-weg-zum-frauenstimmrecht/>, zuletzt geprüft am 28.01.22.

halt gegen Einflüsse von außen Bezug genommen: „wir lassen uns da von niemandem hineinreden“.

Diese zehn Argumentationsfiguren der Exklusion kamen in unterschiedlicher Kombination im damaligen Meinungsbildungs- und Entscheidungsfindungsprozess vor. Ihre ethischen Gegenargumente bilden u. a. *erstens* die eben dargelegte ethische Begründung der Menschenrechte. *Zweitens* wird die ethische Überzeugungskraft dieser zehn Argumentationsfiguren der Exklusion dadurch abgeschwächt, dass sie kultur-, religions- und staatenübergreifend zum Zuge kommen, wenn irgendwo auf dieser Welt mit einem Partikularinteresse versucht wird, allen Menschen, einer bestimmten Gruppe von Menschen oder einzelnen Individuen ihre Menschenrechte an sich oder einzelne Menschenrechte abzusprechen. In Wahrheit sprechen also nicht das Eigene bzw. die Einzigartigkeit des Eigenen für die Exklusion, sondern etwas Kontext-Übergreifendes. Ihr vermeintlich essenzieller Bezug auf das Eigene erweist sich demnach als falsch, was die zehn Argumentationsfiguren der Exklusion in einem ethischen Diskurs schwächt.

Mit diesen Exklusionsversuchen verbunden ergibt sich beispielsweise die ethische Frage, wie der Staat bei Menschenrechtsverletzungen in bzw. durch Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften reagieren soll. Solche Menschenrechtsverletzungen zu tolerieren unter Verweis auf die Freiheit des Individuums, einer Religions- und Weltanschauungsgemeinschaft anzugehören und diese verlassen zu können, oder unter Bezugnahme auf die kollektive Religionsfreiheit erweisen sich als illegitim, da Menschen beim Betreten einer Kirche, eines hinduistischen oder buddhistischen Tempels, einer Synagoge oder einer Moschee nicht auf ihre Menschenrechte verzichten, sondern Trägerinnen und Träger von Menschenrechten bleiben (vgl. Kirchschräger 2016, 123–161; Kirchschräger 2013b)⁴⁸. Des Weiteren käme der Verweis auf die Austrittsmöglichkeit einer Zustimmung des Staates zu Menschenrechtsverletzungen gleich, weil vom Opfer einer Menschenrechtsverletzung ein Austritt erwartet wird. Darüber hinaus würde es sich sogar um eine Förderung von Menschenrechtsverletzungen durch den Staat handeln, da so Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften zu „geschützten Bereichen“ für Täter*innen bzw. zu „menschenrechtsfreien Räumen“ entfremdet werden würden (vgl. ebd.). Schlussendlich kann die Bezugnahme auf die kollektive Reli-

⁴⁸ Kirchschräger, Peter G. 2013b: *Religionsfreiheit – ein Menschenrecht im Konflikt*. In: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Jg. 60 (2), 353–374.

gionsfreiheit nicht als Legitimation des staatlichen Wegschauens hinhalten, weil kollektive Menschenrechte ausschließlich im Dienst der Durchsetzung von individuellen Rechtsansprüchen stehen (vgl. ebd.).

Der Staat muss also aktiv werden. Dabei kann das Konzept der „Adaption“ (vgl. Kirchschräger 2015b) weiterhelfen, welches das Verhältnis zwischen Menschenrechten und Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften als dialogische Begegnung reziproker Kritik unter Partnern denkt. Adaption berücksichtigt die implizite Einladung von 1948 an Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften, aus ihrer Perspektive, vor ihrem Glaubens-, Wissens-, Denk- und Verstehenshorizont sowie in ihrer Sprache die Menschenrechte zu begründen (vgl. Maritain 1948)⁴⁹. Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften beteiligen sich zudem als kritische Stimme am Menschenrechtsdiskurs. Gleichzeitig führt menschenrechtliche Kritik zu einer Veränderung in Religions- oder Weltanschauungsgemeinschaften. Schließlich wird gewürdigt, dass die Menschenrechte durch den Schutz der Selbstbestimmung des Individuums kulturelle, religiöse und weltanschauliche Pluralität ermöglichen und gezielt fördern (vgl. Kirchschräger 2020)⁵⁰.

Solange Menschenrechte in einem Spannungsverhältnis zur Lebenswirklichkeit stehen und nicht gelebtes Leben, sondern Maximen humanen Lebens beschreiben, werden Menschenrechte mit ihrem kritischen Charakter dazu beitragen, dass Menschenrechtsverletzungen beim Namen genannt und bekämpft werden. Dabei wird das Prinzip der Verletzbarkeit zu einem Appell aller Menschen gegenüber allen Menschen, da sich die Menschen ihrer Verletzbarkeit bewusstwerden und wahrnehmen, dass sie auf beiden Seiten der Macht stehen könnten.

Eine *zweite Hinsicht der Verletzbarkeit der Menschenrechte – die Diskrepanz zwischen Menschenrechtstheorie und -praxis, die dazu führen kann, die Menschenrechte als solche in Frage zu stellen* – erschließt sich u. a. anhand des Kolonialismus-Vorwurfes, dem die Menschenrechte vor dem Hintergrund ihrer Universalität ausgesetzt sind. Im Zuge dessen wird die Frage gestellt,

⁴⁹ Vgl. Maritain, Jacques 1948: *Introduction*. In: UNESCO (Hg.): *Human Rights. Comments and interpretations*. UNESCO/PHS/3 (rev.). Paris: UNESCO, I–IX.

⁵⁰ Kirchschräger, Peter G. 2020: *Human Dignity and Human Rights: Fostering and Protecting Pluralism and Particularity*. In: *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society*, Jg. 6 (1), 90–106.

wie aber für die Menschenrechte Universalität (vgl. Kirchschräger 2011)⁵¹ beansprucht werden kann, wenn doch 1948 Kolonialmächte Mitunterzeichner waren. Im Rahmen dieser Kritiklinie wird die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 wegen der Mitwirkung von Kolonialmächten (z. B. Großbritannien, Frankreich) als Text von „weißen Männern über weiße Männer“ diskreditiert. Diese Kritik fordert zu einer Differenzierung auf zwischen den ethisch begründbaren Menschenrechten (Theorie) und ihrer historischen Verwirklichung (Praxis) – in diesem Fall der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948. Gegen eine Ablehnung der Menschenrechte spricht zudem die eben erläuterte ethische Begründbarkeit der Menschenrechte. Darüber hinaus soll gerade die Rolle der Kolonialmächte 1948 ein stetiger kritischer Stachel für die Menschenrechtstheorie und -praxis sein, sich stets von Neuem partizipativ unter Einbezug von allen Stimmen selbstkritisch von kolonialistischen oder imperialistischen Mustern sowie von „blinden Flecken“ zu befreien und die Realisierung der Menschenrechte jeweils zu kontextualisieren. Außerdem gehört ja die Bekämpfung von Kolonialismus, Imperialismus und anderer Zwangsherrschaft gerade zum Kern der Menschenrechte. Schließlich bedient sich weltweit Protest gegen Ungerechtigkeit unabhängig vom kulturellen Kontext der Sprache der Menschenrechte (vgl. Habermas 1998, 221; Annan 2005)⁵².

Eine *dritte Hinsicht der Verletzbarkeit der Menschenrechte* beinhaltet die missbräuchliche Bezugnahme auf die Menschenrechte. Die Menschenrechte laufen Gefahr, politisch für andere Zwecke instrumentalisiert zu werden (vgl. Kirchschräger 2013c)⁵³, was jeglicher Legitimation entbehrt und den Menschenrechten massiven und nachhaltigen Schaden zufügt.

⁵¹ Kirchschräger, Peter G. 2011: Das ethische Charakteristikum der Universalisierung im Zusammenhang des Universalitätsanspruchs der Menschenrechte. In: Ast, Stefan / Mathis, Klaus / Hänni, Julia / Zabel, Benno (Hg.): Gleichheit und Universalität (Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Bd. 128). Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 301–312.

⁵² Habermas, Jürgen 1998: *Konzeptionen der Moderne, Ein Rückblick auf zwei Traditionen*. In: ders. (Hg.): Die postnationale Konstellation. Politische Essays. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 195–231; Annan, Kofi 2005: *In Larger Freedom: Towards Development, Security and Human Rights for All*. Report of the Secretary-General, UN-Dok. A/59/2005, New York: UN.

⁵³ Kirchschräger, Peter G. 2013c: Menschenrechte und Politik. In: Yousefi, Hamid Reza (Hg.): *Menschenrechte im Weltkontext: Geschichten – Erscheinungsformen – Neuere Entwicklungen*. Heidelberg: Springer, 255–260.

4. Schlussbemerkungen

Auf der Grundlage der bisherigen Überlegungen legt es sich nahe, das Verhältnis von Menschenrechten und Verletzbarkeit über die Möglichkeit der Identifizierung von hinsichtlich ihrer Menschenrechte besonders verletzba- ren Menschen und Gruppen hinauszudenken und auch die moralische Be- gründung der Menschenrechte mit dem Prinzip der Verletzbarkeit sowie die Verletzbarkeit der Menschenrechte selbst im Zuge dieser Verhältnisbestim- mung zu berücksichtigen. Damit verbunden ist die Hoffnung, dass mehr konzeptionelle Klarheit die Transformation von menschenrechtsrelevanter Verletzbarkeit in konkrete Menschenrechtsverletzungen zu verhindern, zu unterbinden und zu stoppen vermag; oder dass – im Falle von durch Men- schen nicht beeinflussbarer Transformation von menschenrechtsrelevanter Verletzbarkeit in konkrete Verletzungen – menschenrechtliche Kompensa- tion ermöglicht und garantiert wird.

Literaturverzeichnis

- Ammicht Quinn, Regina 2011: *Menschenwürde – auch für die „Anderen“? Zwischen Nor- malität, Perfektion und Angewiesensein*. In: Wuckelt, Agnes / Pithan, Annabelle / Beuers Christoph (Hg.): „Und schuf dem Menschen ein Gegenüber...“ – Im Span- nungsfeld zwischen Autonomie und Angewiesensein (Forum für Heil- und Reli- gionspädagogik, Bd. 6). Münster: Comenius-Institut, 19–31
- Andorno, Roberto 2011: *Four Paradoxes of Human Dignity*. In: Joerden, Jan C. / Hilgen- dorf, Eric / Petrillo, Natalia / Thiele, Felix (Hg.): *Menschenwürde und moderne Medizintechnik*. Baden-Baden: Nomos, 131–139
- Annan, Kofi 2005: *In Larger Freedom: Towards Development, Security and Human Rights for All*. Report of the Secretary-General, UN-Dok. A/59/2005, New York: UN
- Alvarez-Castillo, Fatima / Lucas, Julie C. / Castillo, Rosa C. 2009: *Gender and Vulnerable Populations in Benefit Sharing: An Exploration of Conceptual and Contextual Points*. In: *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, Jg. 18 (2), 130–137
- Barnes, Michael 2002: *Theology and the Dialogue of Religions*. Cambridge: Cambridge University Press

- Bell, Vikki 2010: *New Scenes of Vulnerability, Agency and Plurality. An Interview with Judith Butler*. In: *Theory, Culture & Society*, Jg. 27 (1), 130–152
- Benporath, Sigal R. 2003: *Autonomy and Vulnerability: On Just Relations Between Adults and Children*. In: *Journal of Philosophy of Education*, Jg. 37 (1), 127–145
- Bergoffen, Debra 2003: *Toward a Politics of the Vulnerable Body*. In: *Hypatia*, Jg. 18 (1), 117–133
- Boff, Leonardo 1982: *Menschenrechte – Rechte der Armen*. In: ders. (Hg.): *Aus dem Tal der Tränen ins Gelobte Land. Der Weg der Kirche mit den Unterdrückten*, Düsseldorf: Patmos, 124–128
- Butler, Judith 2004: *Le pouvoir des mots. Politique du performatif*. Paris: Éditions Amsterdam
- Brock, Dan W. 2002: *Health Resource Allocation for Vulnerable Populations*. In: Danis, Marion / Clancy, Carolyn / Churchill, Larry R. (Hg.): *Ethical Dimensions of Health Policy*, New York: Oxford University Press, 283–309
- Brugger, Winfried 1989: *Menschenwürde im modernen Staat*. In: *Archiv des öffentlichen Rechts*, Jg. 114, 537–588
- Callahan, Daniel 2000: *The Vulnerability of the Human Condition*. In: Kemp, Peter / Rendtorff, Jacob D. / Johansen, Mattson N. (Hg.): *Bioethics and Biolaw*, Bd. 2: *Four Ethical Principles*, Copenhagen: Rhodos, 115–122
- Champagne, Elaine 2010: *Children's inner voice. Exploring children's contribution to spirituality*. In: Dillen, Annemie / Pollefeyt, Didier (Hg.): *Children's voices. Children's perspectives in ethics, theology and religious education*. Leuven: Peeters Publishers, 373–396
- Danis, Marion / Patrick, Donald L. 2002: *Health Policy, Vulnerability, and Vulnerable Populations*. In: Danis, Marion / Clancy, Carolyn / Churchill, Larry R. (Hg.): *Ethical Dimensions of Health Policy*, New York: Oxford University Press, 310–334
- Davis, Wayne A. 1987: *The Varieties of Fear*. In: *Philosophical Studies*, Jg. 51 (3), 287–310
- DeBruin, Debra 2001: *Reflections on "Vulnerability"*. In: *Bioethics Examiner*, Jg. 5 (2), 1–7
- Ferrarese, Estelle 2009: *"Gabb-Gabb, We Accept you, One of us": Vulnerability and Power in the Relationship of Recognition*. In: *Constellations*, Jg. 16 (4), 604–614

- Flaskerud, Jacquelyn H. / Winslow, Betty J. 1998: *Conceptualizing Vulnerable Populations Health Related Research*. In: *Nursing Research*, Jg. 47 (2), 69–78
- Fultner, Barbara 1998: *The Politics of Vulnerability. On the Role of Idealization in Butler and Habermas*. In: *Philosophy Today*, Jg 42 (Suppl.), 94–103
- Gariup, Deana 2011: *Der harzige Weg zum Frauenstimmrecht*. In: *Polithink*, 7.2.2011. Online verfügbar unter <https://swisspolithink.wordpress.com/2011/02/07/der-harzige-weg-zum-frauenstimmrecht/>, zuletzt geprüft am 28.01.2022
- Habermas, Jürgen 1995: *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge: Polity
- Habermas, Jürgen 1997: *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Habermas, Jürgen 1998: *Konzeptionen der Moderne, Ein Rückblick auf zwei Traditionen*. In: ders. (Hg.): *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 195–231
- Habermas, Jürgen 2011: *Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte*. In: ders. (Hg.): *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*. Berlin: Edition Suhrkamp, 13–38
- Harris, Georg W. 1997: *Dignity and Vulnerability. Strength and Quality of Character*. Berkeley: University of California Press
- Heimbach-Steins, Marianne 2001: *Menschenrechte in Gesellschaft und Kirche. Lernprozesse, Konfliktfelder, Zukunftschancen*. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag
- Hobbes, Thomas / Fetscher, Iring 1966: *Leviathan, oder, Stoff, Form und Gewalt eines bürgerlichen kirchlichen Staates*. Neuwied: Luchterhand
- Honneth, Axel 1995: *The Struggle for Recognition*. Cambridge: Polity
- Höffe, Otfried 1991: *Transzendente Interessen: Zur Anthropologie der Menschenrechte*. In: Kerber, Walter (Hg.): *Menschenrechte und kulturelle Identität*. München: Kindt
- Hörnle, Tatjana 2011: *Zur Konkretisierung des Begriffs „Menschenwürde“*. In: Joerden, Jan C. / Hilgendorf, Eric / Petrillo, Natalia / Thiele, Felix (Hg.): *Menschenwürde und moderne Medizintechnik*. Baden-Baden: Nomos, 57–76
- Hoffmaster, Barry 2006: *What Does Vulnerability Mean?* In: *The Hastings Center Report*, Jg. 36 (2), 38–45

- Hurst, Samia A. 2008: *Vulnerability in research and health care; describing the elephant in the room?* In: *Bioethics*, Jg. 22 (4), 191–202
- Jecker, Nancy S. 2004: *Protecting the vulnerable*. In: *The American Journal of Bioethics*, Jg. 4 (3), 60–62
- Kirchschräger, Peter G. 2011: *Das ethische Charakteristikum der Universalisierung im Zusammenhang des Universalitätsanspruchs der Menschenrechte*. In: Ast, Stefan / Mathis, Klaus / Hänni, Julia / Zabel, Benno (Hg.): *Gleichheit und Universalität* (Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Bd. 128). Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 301–312
- Kirchschräger, Peter G. 2013a: *Wie können Menschenrechte begründet werden? Ein für religiöse und säkulare Menschenrechtskonzeptionen anschlussfähiger Ansatz* (ReligionsRecht im Dialog, Bd. 15). Münster: LIT-Verlag
- Kirchschräger, Peter G. 2013b: *Religionsfreiheit – ein Menschenrecht im Konflikt*. In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, Jg. 60 (2), 353–374
- Kirchschräger, Peter G. 2013c: *Menschenrechte und Politik*. In: Yousefi, Hamid Reza (Hg.): *Menschenrechte im Weltkontext: Geschichten – Erscheinungsformen – Neuere Entwicklungen*. Heidelberg: Springer, 255–260
- Kirchschräger, Peter G. 2014: *Human Rights and Corresponding Duties and Duty Bearers*. In: *International Journal of Human Rights and Constitutional Studies*, Jg. 2 (4), 309–321
- Kirchschräger, Peter G. 2015a: *Das Prinzip der Verletzbarkeit als Begründungsweg der Menschenrechte*. In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, Jg. 62 (1), 121–141
- Kirchschräger, Peter G. 2015b: *Adaptation – A Model for Bringing Human Rights and Religions Together*. *Acta Academica*, Jg. 47 (2), 163–191
- Kirchschräger, Peter G. 2016: *Menschenrechte und Religionen: Nichtstaatliche Akteure und ihr Verhältnis zu den Menschenrechten* (Gesellschaft – Ethik – Religion, Bd. 7). Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag
- Kirchschräger, Peter G. (Hrsg.) 2017: *Die Verantwortung von nichtstaatlichen Akteuren gegenüber den Menschenrechten* (Religionsrechtliche Studien, Bd. 4). Zürich: TVZ Theologischer Verlag Zürich

- Kirchschläger, Peter G. 2018: *Die Menschenrechte als hermeneutischer Schlüssel zu ethischen Grundfragen des 21. Jahrhunderts. Begründung und Ausblick*. In: Zeitschrift für katholische Theologie, Jg. 140, 361–379
- Kirchschläger, Peter G. 2020: *Human Dignity and Human Rights: Fostering and Protecting Pluralism and Particularity*. In: Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society, Jg. 6 (1), 90–106
- Kirchschläger, Peter G. 2021: *Digital Transformation and Ethics: Ethical Considerations on the Robotization and Automatization of Society and Economy and the Use of Artificial Intelligence*. Baden-Baden: Nomos-Verlag
- Kirchschläger, Walter 2011: *Über die ungeteilte Würde des Menschen. Biblische Herleitungen*. In: Dangl, Oskar / Schrei, Thomas (Hg.): *Bildungsrecht für alle?* (Schriften der Kirchlichen Pädagogischen Hochschule Wien/Krem, Bd. 4). Wien: LIT-Verlag, 63–82
- Kottow, Michael H. 2003: *The Vulnerable and the Susceptible*. In: Bioethics, Jg. 17 (5–6), 460–471.
- Lévinas, Emmanuel 1961: *Totalité et infini*. Den Haag: Nijhoff
- Lévinas, Emmanuel. 1993: *Humanismo del otro hombre*. Mexico: Siglo Veintiuno Editores
- Luna, Florencia 2009: *Elucidating the Concept of Vulnerability: Layers Not Labels*. In: International Journal of Feminist Approaches to Bioethics, Jg. 2 (1), 121–139
- MacIntyre, Alasdair 1999: *Dependent Rational Animals*, Chicago: Open Court
- Margalit, Avishai 1998: *The Decent Society*. Cambridge: Harvard University Press
- Maritain, Jacques 1948: *Introduction*. In: UNESCO (Hg.): *Human Rights. Comments and interpretations*. UNESCO/PHS/3 (rev.). Paris: UNESCO, I–IX
- May, Rollo 1969: *Love and Will*. New York: Dell
- Nussbaum, Martha C. 1986: *The fragility of goodness: Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press
- Nussbaum, Martha C. 1993: *Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus*. In: Brumlik, Micha / Brunkhorst, Hauke (Hg.): *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 324–363

- NZZ 2011: *Der lange Weg zum Frauenstimmrecht*. Online verfügbar unter www.nzz.ch/frauenstimmrecht-1.9350588, zuletzt geprüft am 28.01.2022
- Ong-Van-Cung, Kim Sang 2010: *Reconnaissance et vulnérabilité*. In: Archives de Philosophie, Jg 73 (1), 119–141
- Rendtorff, Jacob D. 2002: *Basic ethical principles in European bioethics and biolaw: Autonomy, dignity, integrity and vulnerability – Towards a foundation of bioethics and biolaw*. In: Medicine, Health Care and Philosophy, Jg. 5 (3), 235–244
- Runggaldier, Edmund 2003: *Deutung menschlicher Grunderfahrungen im Hinblick auf unser Selbst*. In: Rager, Günter / QUITTERER, Josef / ders. (Hg.): *Unser Selbst – Identität im Wandel neuronaler Prozesse*. 2. Auflage. Paderborn: Ferdinand Schöningh Verlag, 143–221
- Schnabl, Christa 2005: *Gerecht sorgen. Grundlagen einer sozialetischen Theorie der Fürsorge* (Studien zur theologischen Ethik, Bd. 109). Freiburg i. Ü: Schwabe Verlag
- Schroeder, Doris / Gefenas, Eugenijus 2009: *Vulnerability: Too Vague and Too Broad?* In: Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics, Jg. 18 (2), 113–121
- Taylor, Charles 1994: *The Politics of Recognition*. In: *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton University Press, 25–74
- Turner, Bryan S. 2006: *Vulnerability and Human Rights*. Pennsylvania: Paperback
- Vanderschraaf, Peter 2011: *Justice as mutual advantage and the vulnerable*. In: Politics Philosophy Economics, Jg. 10 (2), 119–147

Verwundbares Antlitz. Die Menschenrechte im Denken von Emmanuel Levinas

Jutta Czapski

Der jüdische Philosoph Emmanuel Levinas (1905–1995) widmete sein gesamtes philosophisches Werk einer einzigen brennenden Frage: Was ist die Menschlichkeit und worin liegt ihr Sinn und ihre Bestimmung? Da die Menschenrechte als juristische Manifestation der Menschlichkeit überhaupt nicht von ihr zu trennen sind, ist Levinas’ Stimme dafür prädestiniert, einen Beitrag zu leisten, gerade wenn die gewichtige Frage nach der Bedeutung und der Verletzlichkeit der Menschenrechte gestellt wird. Levinas hat in seinem persönlichen Leben diese Verletzlichkeit am eigenen Leib zu spüren bekommen.

In einem Interview wurde er einmal gefragt, was die Initialzündung philosophischen Denkens sei. Daraufhin antwortete er: „Vermutlich beginnt es mit Traumatismen“ (Levinas 2008, 15)¹, und damit meint er sich selbst. Levinas hat niemals einen Hehl daraus gemacht, dass der Ausgangspunkt seines eigenen Denkens in traumatischen Schmerzerfahrungen liegt. Sein erstes Buch schrieb er als junger Philosoph in Vorahnung des Nazigrauens, und das zweite als französischer Soldat während seiner fünfjährigen deutschen Gefangenschaft in einem Arbeitslager. Als litauischer Jude – 1905 in Kaunas geboren – ging Levinas 1923 nach Frankreich, um Philosophie zu studieren. Da er die französische Staatsbürgerschaft annahm, wurde er mit Ausbruch des Krieges als französischer Soldat an die Front geschickt. Doch schon bald geriet Levinas in deutsche Gefangenschaft. Fünf Jahre lebte er in dem Arbeitslager Fallingbostal, in der Nähe Hannovers, unter härtesten Bedingungen und ständiger Todesangst. Nach Beendigung des Krieges erfuhr er, dass der

¹ Levinas, Emmanuel 2008: *Ethik und Unendliches*. Wien: Passagen, 15 (Das Interview führte Philippe Nemo 1981).

Großteil seiner Familie in einem Konzentrationslager umgebracht worden war.²

Levinas schreibt mit dem Nachdruck eigener Betroffenheit. Leben, Denken und Schreiben sind im Werk des Philosophen so ineinander verwoben, dass sie nicht zu trennen sind. Mit dem Bewusstsein desjenigen, der weiß, dass die Menschlichkeit – und mit ihr die Menschenrechte – ständig und ernsthaft bedroht sind, entzündet sich Levinas' Denken an der Erfahrung der Unmenschlichkeit und der verlorenen Orientierung der Moderne. So beginnt der abrechnende Auftakt seines ersten Hauptwerkes *Totalität und Unendlichkeit* von 1961 implizit mit der einst von Spinoza gestellten unbequemen Frage:

Werden wir nicht von der Moral zum Narren gehalten? (vgl. Levinas 2002, 19)³

Der Kriegszustand – das hat Levinas ja selbst hautnah miterlebt – setzt die Moral als Vernunftprinzip und Sinnhorizont der Menschenrechte außer Kraft. Er macht sie lächerlich. Das *cogito* Descartes, das *animal rationale*, auf das der Mensch doch so stolz war und auf das er sein Selbstbewusstsein gründete, entpuppt sich nicht als ordnender Fels in der Brandung, sondern als unbeständig und illusorisch.

Am Ende zweier Weltkriege ist die Krise des Humanismus eklatant. Die Erfahrung der menschlichen Wirkungslosigkeit, Katastrophen und gewaltige Verbrechen lassen das, was der klassische Humanismus einst als vorrangigstes Wesensmerkmal des Menschen bezeichnet hatte, tragikomisch wirken, nämlich die Sorge um die freie Entfaltung und die Selbstverwirklichung der eigenen Persönlichkeit. Überdeutlich hat die Gewalt der Weltkriege vor Augen geführt, wohin das Kreisen um sich selbst nur führen kann: Levinas ist davon überzeugt, dass es in letzter Konsequenz in der Katastrophe mündet, und darum *kann* aus seiner Sicht die Bestimmung des Menschen nicht in der Sorge um sich selbst liegen.⁴

Der abendländischen Philosophie macht Levinas den generellen Vorwurf, um sich selbst zu kreisen und den Anderen vergessen zu haben (vgl. Levinas

² Zur Biographie vgl. Funk, Rudolf 1989: *Sprache und Transzendenz im Denken von Emmanuel Lévinas*. Freiburg / München: Alber, 35ff.

³ Vgl. Levinas, Emmanuel 2002: *Totalität und Unendlichkeit*. Freiburg / München: Alber, 19.

⁴ Zur Krise des Humanismus und Levinas' Reaktion darauf vergleiche: Wenzler, Ludwig 2005: *Menschsein vom Anderen her*. In: Levinas, Emmanuel: *Humanismus des anderen Menschen*. Hamburg: Meiner, VIII.61ff.

2002, 20ff.; 56) Und ganz besonders – so die harsche Kritik des jüdischen Denkers – hätten die Philosophen weggeschaut angesichts der Verfolgten und von Krieg, Hunger und Gewalt Bedrohten und Flüchtenden, angesichts all derer also, deren Menschenrechte mit Füßen getreten werden:

„Ohne Ruhe in sich selbst, ohne Ruhestätte in der Welt, in dieser Fremdheit gegenüber jedem Ort, das ist zweifellos eine Innerlichkeit eigener Art! Irreale Realität der Menschen, die im alltäglichen Weltgeschehen verfolgt werden, um deren Würde und Sinn sich die Metaphysik nie gekümmert hat und vor der sich die Philosophen das Gesicht verhüllen.“ (Levinas 2005, 101)

Kann man nach Auschwitz überhaupt noch philosophieren? Ja, mit großer Dringlichkeit, so beantwortet Levinas für sich diese Frage; aber nur dann, wenn sich die Philosophie wieder an ihre vornehmste Aufgabe erinnert, nämlich dass sie ein Denken ist, das der Suche nach dem Wesen und dem Sinn der Menschlichkeit geweiht ist – eine Weisheit der Liebe im Dienste der Liebe (vgl. Levinas 2011, 353)⁵. Diese Suche ist für Levinas mehr denn je unverzichtbar – gerade im Hinblick darauf, dass die Menschlichkeit in der Gewalt fast erstickt und vergessen wurde in den Katastrophen des Jahrhunderts. Dieses einzig Sinnhafte, Menschliche, kann nicht in uns selbst liegen, da wir – gekettet an uns selbst – keine Chance haben, aus dem Gefängnis unseres Egoismus herauszukommen.⁶ Nur durch den anderen Menschen führt sich ein solches Phänomen wie Bedeutung und Sinn in das Sein ein: Ohne den Gesprächspartner, an den sich meine Worte richten, wenn ich spreche, den Zuhörer, den Betrachter, wäre alles, was ich bin und tue, zur Belanglosigkeit verurteilt (vgl. Levinas 2005, 39). Dass diese Bedeutung vorrangig und grundlegend ist und jedem egoistischen Beharren im Sein vorangeht, zeigt Levinas in folgender Weise auf: Bevor ich spreche, ist meine Sprache schon ein Verhältnis zu demjenigen, dem ich mich ausdrücke (vgl. Levinas 2012, 111f; Czapski 2017, 72f)⁷.

„Man muss sich diese Begegnung – deren Intensität das Levinassche Werk bis zur ‚Obsession‘ steigert und die mit der Intimität des Buber-

⁵ Vgl. Levinas, Emmanuel 2011: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg: Alber, 353.

⁶ Zu Levinas' Zurückweisung eines Sinns im Sein vergleiche: Funk 1989, 105ff, und Wiemer, Thomas 1988: *Die Passion des Sagens*. Freiburg / München: Alber, 27ff.

⁷ Vgl. Levinas, Emmanuel 2012: *Die Spur des Anderen*. Freiburg: Alber, und Czapski, Jutta 2017: *Verwundbarkeit in der Ethik von Emmanuel Levinas*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

schen Ich-Du-Verhältnisses wenig gemeinsam hat – durchaus als Schock vorstellen, der das ‚Ich‘ darüber belehrt, daß es vor aller Selbstgewißheit Ausgesetztheit (exposition) ist. Levinas hat mit Sartres Wort, daß der Andere das ‚Loch in der Welt‘ sei, radikal ernst gemacht.“ (Wolzogen 2005, 19)⁸

Und weil die ethische Beziehung zum anderen Menschen derart vorrangig ist, muss Philosophie die Nähe zum Anderen fortan in den Mittelpunkt stellen, so Levinas' Überzeugung. Mit anderen Worten: die Erste Philosophie ist eine Ethik (vgl. Levinas 2002, 58).

Das Antlitz des anderen Menschen

Doch worin zeigt sich die Nähe zum Anderen, woran wird diese aller gewichtigste Dimension im Leben spürbar? Nähe, so Levinas, bricht plötzlich in das persönliche Leben ein wie ein Meteorit, und zwar durch das Antlitz des anderen Menschen.⁹ Das Antlitz ist in seinem Denken der exponierte Ort, mit dem Anderen in Beziehung zu treten. Mit Antlitz meint Levinas nicht den Gesichtsausdruck, an dem ich Stimmungen ablesen könnte, oder hinter dem sich etwas verbergen könnte. Das Antlitz ist das Mehr, das über die Manifestation des konkreten Gesichts hinausgeht, etwas hochgradig Lebendiges. Als Epiphanie ist es reiner, irreduzibler Ausdruck. Er verweist auf nichts als auf sich selbst, Bedeutung *par excellence*. Meinem Begreifenwollen setzt das Antlitz einen ethischen Widerstand entgegen: Es überflutet in jedem Moment meine Fassungskraft und setzt den permanenten Drang des Bewusstseins, nämlich alles begreifen und damit kognitiv über alles verfügen zu wollen, außer Kraft: Die fundamentale Fremdheit und Nacktheit, die mir im Antlitz des Anderen begegnet, ist nichts, was ich auch nur irgendwie beherrschen oder fassen könnte. Das Antlitz „hat nicht die Zone des Bewusstseins durchquert und läßt sich nicht wieder herbeiholen“ (Levinas 2005, 72), weil ich es weder denken noch fassen kann. Mit dem Antlitz bricht eine andere Zeit ein: die Unendlichkeit (vgl. Levinas 2002, 277ff; Czapski, 2017, 95). Was Levinas mit „Unendlichkeit“ bezeichnet, ist eine radikal andere Zeitdimension als unsere erinnerbare Zeit, in der wir leben, oder in Levinas' Terminologie: in der sich

⁸ Wolzogen, Christoph v. 2005: *Emmanuel Levinas – Denken bis zum Äußersten*. Freiburg / München: Alber.

⁹ Vgl. zur Antlitzphilosophie bei Levinas: Levinas 2005, 42; Levinas 2002, 267ff; Czapski 2017, 91ff.

unser Sein manifestiert. Die unendliche Zeit des Antlitzes hat weder Anfang noch Ende und versammelt sich nie in der Gegenwart. Ich kann sie also nicht denken, nicht durchleben, nicht erinnern. Das Antlitz gehört nicht mehr zur Ordnung des Seins. Im wahrsten Sinne des Wortes ist es außerordentlich. In diesem Sinne spricht Levinas von einem Jenseits des Seins.

Doch wie kann ich überhaupt wissen, dass ich vom Antlitz des Anderen berührt und getroffen worden bin, wenn ich das, was mir angesichts des Anderen widerfährt, weder denken noch fassen kann? Ich kann es nicht wissen, ich kann es rein in meiner Sinnlichkeit fühlen: Das Antlitz ruft mich an und appelliert an mich, weil es pure, schutzlose Nacktheit ist, wehrlose Schwäche, verwundbar und sterblich. Eben dadurch ist es inständiges Flehen: „Du wirst mich nicht töten“ und „lass mich in meinem Sterben nicht allein“, lautet der stumme Appell des Antlitzes, dessen unvergleichliche Wucht tief unter die Haut geht.¹⁰

Levinas bezeichnet den Anruf des Antlitzes als anarchisch, denn es gibt keinen Anfang dieses Anrufes, den sich das Bewusstsein vorstellen könnte, und somit auch keine Evidenz, kein Prinzip. Der Anruf wird empfunden als Beunruhigung und Verunsicherung: Ob ich will oder nicht, ich muss auf die Verwundbarkeit des Antlitzes antworten, und genau in diesem Sinne bin ich für den Anderen verantwortlich. Selbst wenn ich die Antwort verweigere, kann ich nicht ungeschehen machen, dass ich angerufen worden bin. In der Verantwortung geschieht etwas Unbegreifliches, etwas geradezu Verrücktes, wie Levinas in einem Interview einmal sagte (vgl. Levinas 2005, 136), nämlich das eigentlich Menschliche: Zunächst einmal muss sich der Mensch egoistisch in seinem Sein behaupten und sein Sein vollziehen. Das heißt, er muss sich ins Sein stellen, er muss spüren, dass er „da“ ist, er muss sich identifizieren und „ich“ sagen. Levinas nennt diesen Seinsvollzug in Anlehnung an Spinoza *conatus essendi* oder *interesse*. Auf sozialer Ebene wird der Seinsvollzug zu einem unschuldigen Kampf aller gegen alle, indem der Mensch seine Freiheit gegen die der Anderen geltend macht. Ein jeder beansprucht seinen eigenen Platz an der Sonne. Doch der Anruf des Anderen greift in diesen permanenten Selbstbezug störend ein, und zwar so, dass er den Egoismus umwendet in Verantwortung für den Anderen.

Indem mir der Andere in seinem Antlitz nicht mehr auf der Ebene begegnet, auf der ein Ego gegen das des Anderen steht, sondern in seiner unendli-

¹⁰ Zum Appell des Antlitzes vgl.: Levinas 2002, 285, und Czapski 2017, 104ff.

chen, überflutenden Zartheit, Zerbrechlichkeit, Sterblichkeit, fällt mir überhaupt erst auf, dass mein Daseinskampf, den ich gegen die Anderen führe, Gewalt ist: Indem ich meinen Platz behaupte, habe ich dem Anderen schon seinen Platz genommen. In der Nähe des Antlitzes geht mir überhaupt erst auf, dass meine eigene Daseinsberechtigung nicht einfach selbstverständlich gegeben ist und nicht einfach in mir selbst begründet liegt (vgl. Czapski 2017, 95).

Verantwortung ist Verlangen, dass es dem Anderen gut ergehen möge bis dahin, dass Leben und Tod des Anderen wichtiger werden als das eigene Leben und die eigene Angst vor dem Tod.

Levinas verwendet dafür den Ausdruck *désir*, den man mit Begehren, Verlangen oder Sehnsucht wiedergeben könnte.¹¹ In poetischer Sprache nähert er sich diesem metaphysischen Begehren an, das sich immer weiter vertieft, so als grabe es eine Kuhle ins Herz.

Der ganze Ernst der Verantwortung gipfelt in der Empfänglichkeit, für den Anderen sterben zu können, wenn es darauf ankäme, was bedeutet: Bejahung des Lebens des Anderen bis ins Letzte, für ihn zu leben und für ihn zu sein. Diese ethische Beziehungsdimension ist die einzige Möglichkeit, dem Anderen gerecht zu werden (vgl. Levinas 2011, 120; 186ff; Levinas 2007, 146; Czapski 2017, 116–134).

Sie ist Ansprache, in der ich Antwort bin auf den stummen Appell des Antlitzes, der mich beunruhigt und affiziert. In diesem sehr ursprünglichen und wörtlichen Sinn versteht Levinas die Dimension der Verantwortung. Dem vom Antlitz Getroffenen ist es unmöglich zu sagen, welche Autorität ihm da gebietet und ihn beunruhigt. Etwas hat sich eingeschlichen wie ein Dieb in der Nacht, das ihn umwälzt und sich seiner bemächtigt, und zwar wider Willen. Der Wille kommt längst zu spät. Etwas hat mich getroffen, noch bevor ich ja oder nein sagen kann.¹² Ich wähle nicht, aber ich bin erwählt, und zwar erwählt in dem Sinne, dass das Antlitz des Anderen an mich appelliert, und ich nicht austauschbar bin. Ich kann den Anruf nicht delegieren, denn ich werde in meinem Selbstsein angesprochen. Wie wir gesehen haben, kann ich nicht begreifen oder reflektieren, dass ich affiziert worden bin vom Antlitz des Anderen. Die Betroffenheit durch das Antlitz kündigt sich nur an als Spur: nämlich in meiner Sehnsucht und meinem Verlangen

¹¹ Vgl. z. B. Levinas 2002, 35ff, 81ff; Czapski 2017, 101–102.

¹² Zur Verantwortung wider Willen vgl. Levinas 2011, 123.

nach dem anderen Menschen, Verlangen um seinetwillen, dass es ihm gut ergehen möge, in meiner Verantwortung für ihn. Im Gegensatz zum Zeichen verweist die Spur auf nichts, sie bleibt entzogen und völlig intentionslos. Sie vibriert einzig in der Unruhe und dem Gefühl, von einem Feuer zu brennen, das sich nach dem Anderen verzehrt, unersättlich und niemals auf den Punkt kommend.¹³

Das Verlangen, seinem Wesen nach maßlos, da es selbst einer maßlosen Spur folgt, kann sich bis hin zur Obsession steigern. Das Flehen, die Demut, die Nacktheit und Wehrlosigkeit des menschlichen Antlitzes ist zugleich seine Hoheit und die Würde der Humanität über den Tod hinaus. Im Anruf des Anderen liegt eine Zu-mutung im wörtlichen Sinne, doch erst durch sie wird mein eigenes Leben bedeutsam.

Es gerät in einen lebenslangen Übergang hin zur Nähe des Anderen im Sinne einer Dezentrierung: Ich kreise nicht mehr um mich, sondern um den Anderen. Indem sich mir das Antlitz anbefiehlt, befreit es mich von mir selbst. Doch nur so finde ich meine Integrität wieder und bin nicht länger entfremdet. Diesen unaufhörlichen Übergang des vom Antlitz Affizierten vergleicht Levinas mit Abraham, der aufbrach, ohne wiederzukehren (vgl. Levinas 2012, 215–216).

In der Tiefendimension der Nähe zum Anderen stößt Levinas auf pure Verwundbarkeit. „Das [vom Anderen affizierte] Ich ist vom Scheitel bis zur Sohle, bis ins Mark seiner Knochen Verwundbarkeit.“ (Levinas 2005, 94) Als eine Art Überempfindlichkeit und Empfänglichkeit für den Anderen, beschreibt Levinas sie als radikale Passivität und Fähigkeit, sich dem Anderen auszusetzen bis hin zur Verwundung (vgl. Levinas 2011, 130ff; Czapski 2017, 63ff).

Die Nähe des Anderen gräbt eine Kuhle in mich, die sich unaufhörlich weiter vertieft und gleichzeitig blutet und strahlt. Nur kraft der Verwundbarkeit bin ich empfänglich für die ganze Ungeheuerlichkeit, Maßlosigkeit und Unendlichkeit des Anderen.

Verwundbarkeit eröffnet eine Dimension, die nichts mit Gefälligem zu tun hat und schon gar nichts mit Selbstgefälligem. Sie ist weder Haltung noch Großzügigkeit – denn ich werde wider Willen mir selbst entrissen. Es war zu sehen, dass das Berührtwerden durch den anderen Menschen konkret in der Fähigkeit gipfelt, um seinetwillen leiden zu können und ein Selbstopfer für

¹³ Zum Unterschied zwischen Spur und Zeichen bei Levinas vgl. Levinas 2012, 226ff.

ihn zu bringen, das ich nicht freiwillig gewählt habe und kein gesunder Menschenverstand freiwillig wählen kann: Mit meinem Fasten seinen Hunger zu stillen, ihm den Bissen Brot geben, den ich gerade genüsslich selbst verspeisen wollte, um darin mein Herz zu geben. Die Gabe schneidet ins eigene Fleisch – sie bedeutet nicht lockeres Ausgeben von Überflüssigem, das mir nicht weh tun würde. Im Gegenteil: Sie ist ganz ohne Berechnung, ohne Leichtfertigkeit des Spiels in totaler Unentgeltlichkeit der Handlung wie die Liebe, die sich nicht darum schert, ob sie zurückgeliebt wird: Verlangen für den Anderen, das nicht für sich selbst verlangt, dem es nicht darum geht, selbst ergänzt oder befriedigt zu werden – das bezeichnet Levinas als Güte (vgl. Levinas 2002, 36ff).

Dem jüdischen Philosophen ist alles darum zu tun aufzuzeigen, dass das Gütige das eigentlich Menschliche ist. Es ist kein angeborener Naturzustand des Menschen, sondern es kann nur erweckt werden durch den Anderen, und diese Erweckung ist gerade keine Denkooperation oder Willensentscheidung: Die Andersheit des Anderen, die mir immer als Vokativ entgegentritt, als Appell, ist im eigentlichen Sinne eine Erwählung, eine Erwählung durch das Gute, das an meine Verantwortung appelliert.

Mit anderen Worten: Das eigentlich Menschliche zeigt sich genau da, wo man es vielleicht am wenigsten vermutet hätte. Nämlich in der Schwäche, in der Ohnmacht, in der absoluten Passivität der Verwundbarkeit, und gerade nicht auf der Ebene des freien Willens und souveränen Handelns: Denn dem Willen und dem Handeln, und seien sie auch noch so empathisch, ist schon längst etwas vorausgegangen, und längst werden sie von etwas beseelt und getragen, nämlich vom Anruf des Anderen. Das Gütige kann man nicht erklären. Es muss auf Letztbegründungen verzichten, denn es geht in keinem System auf und kompromittiert den wissenschaftlichen Diskurs. Doch nichts ist Levinas wichtiger, als hierfür seine philosophische Stimme zu erheben.

Für ihn gilt es, die besessene Welt mit einer anderen Besessenheit zu konfrontieren, nämlich mit der vom anderen Menschen.

Die Ethik der Menschenrechte

Auf der Grundlage der Antlitzphilosophie des jüdischen Denkers, eröffnet sich eine politische Dimension: nämlich eine direkte Überleitung zu den Menschenrechten. In seinen politischen Schriften verbindet sie Levinas ex-

plizit mit dem Antlitz und mit dem Wesen und der Bestimmung des Menschen. In dieser Bestimmung fundiert er die Menschenrechte und vertieft damit wesentlich das Verständnis für ihren genetischen Impuls und ihre metaphysische Bedeutung. Im Folgenden soll der Levinassche Gedankengang nachvollzogen werden:

Die Rechte, die seit dem 18. Jahrhundert als Menschenrechte proklamiert werden, beruhen auf einem ursprünglichen Bewusstsein für Gerechtigkeit (vgl. Levinas 2007, 97)¹⁴. Für die heutige Denkart, so definiert sie Levinas, „handelt es sich hierbei um Rechte, die legitimer als alle Gesetzgebung, gerechter als alle Rechtfertigung sind.“ (ebd.) Sie sind „das Maß allen Rechts“ (ebd.), und somit sind sie die Grundprinzipien der Gesetzgebung und der sozialen Ordnung. Mit anderen Worten fasst Koenig diesen Gedankengang zusammen:

„Menschenrechte bezeichnen Ansprüche, die im faktisch geltenden Recht zu verankern sind, deren Legitimität aber in einer höheren normativen Ordnung begründet ist.“ (Koenig 2005, 16)¹⁵

Offensichtlich liegt den Menschenrechten also eine Ethik zu Grunde. Diese Ethik übersteigt eine aus bloßer Logik geborene Denkooperation und kann an keiner geistesgeschichtlichen Epoche festgemacht werden, denn seit sich der Mensch vom Tier zu unterscheiden begann, begleitet ihn ein spezifisches archaisch ethisches Empfinden. Bataille beispielsweise entdeckt am Ursprung der Menschheit, sozusagen als ihren Geburtsmoment, ein Erschauern vor dem Anderen, und zwar besonders in der Wahrnehmung, dass der tote Körper des Anderen nicht einfach ein bloßes Objekt ist wie ein Stück Holz oder ein Stein. Er ist mehr als das. Er transzendiert das Objekthafte. Als Ausdruck und Konsequenz dieser Empfindung, begannen schon unsere ersten Urahnen ihre Toten feierlich zu beerdigen.¹⁶

¹⁴ Vgl.: Levinas, Emmanuel 2007: *Verletzlichkeit und Frieden*. Zürich / Berlin: Diaphanes.

¹⁵ Koenig, Matthias 2005: *Menschenrechte*. Frankfurt / New York: Campus.

¹⁶ Vgl. Bataille, Georges 1993: *Die Tränen des Eros*. München: Matthes & Seitz, 25ff sowie Ders. 1984: *Der heilige Eros*. Frankfurt a. M. / Berlin / Wien: Ullstein Materialien, 40ff. Es sei an dieser Stelle bemerkt, dass Bataille das Erschauern vor dem Toten und die Beerdigungsrituale in der mittleren Steinzeit ausmacht und zunächst mit der Angst und dem Schrecken vor dem Tod in Verbindung setzt: Der Tod ist die Erfahrung, dass etwas Gewalttätiges einbricht in das Leben und seine Kontinuität zerreißt. Der Tote, selbst Inbegriff dieser Gewalttätigkeit, muss „unschädlich“ gemacht werden, damit sich die Lebenden nicht auch infizieren mit der Gewalttätigkeit, die er verkörpert. Gleichzeitig verankert Bataille in diesem Erschauern und Begraben einen ethischen Impuls der Fürsorglichkeit, abgesehen von der Erfahrung der Maßlosigkeit des Anderen: „Der

Auf diesen Zusammenhang verweist auch die Etymologie des Wortes Humanität. Es kommt aus dem Lateinischen und leitet sich von dem Verb *humare* ab = beerdigen, begraben (vgl. Mayer 2001, 75)¹⁷

Von den Anfängen der Menschheit an zeigen sich also Spuren eines ursprünglich „ethischen“ Empfindens, das untrennbar zum Menschen gehört, wenn es auch Jahrtausende der Entwicklung brauchte, um sich als Recht zu manifestieren (vgl. Tönnies 2011, 15)¹⁸.

Menschenrechte sind Rechte *a priori*, sie sind allein im Menschsein als solchem begründet und gelten als absolut (vgl. Koenig 2005, 9). Der Absolutheitsanspruch bildet eine Metaebene, die das, was die reine Natur und die Sozialität an Ungerechtigkeit beinhalten, transzendiert – völlig unabhängig von allen Traditionen, Verdiensten, Attributen, Eigenschaften und Privilegien. Menschenrechte können nicht verliehen werden. Sie sind unwiderruflich und unveräußerlich. Sicherlich markieren sie ein wesentliches Moment der abendländischen Geistesgeschichte, „wenn so auch die biblischen Aufforderungen: ‚du sollst nicht töten‘ und ‚liebe den Fremdling‘ Jahrtausende sich hatten gedulden müssen, bevor sie als Rechte, mit dem Menschsein selbst verbundene Rechte, in den juristischen Hauptdiskurs unseres Kulturkreises aufgenommen wurden“ (Levinas 2007, 109) und zur Grundlage der Rechtsprechung wurden. Das Modell für diese hohe Autorität des Menschlichen sieht Levinas am prägnantesten in der Liebe: In der Liebe wird der Geliebte oder die Geliebte zur Einzigen, zur Unersetzlichen. Die Liebe löst die Liebenden aus der Verstrickung des Sich-Behauptens im Sein, in dem ein Ego gegen das Ego des Anderen steht und sich gegen ihn behauptet (vgl. Levinas 2007, 106ff; 116; 143). Ich werde vom Antlitz des Anderen affiziert und angegangen, es löst mich, um es zu wiederholen, aus dem Kreisen um mich selbst. Das Antlitz öffnet mich für die Verantwortung, um genau die Rechte des Anderen zu verteidigen.

Tote mußte für jene, deren Kamerad er zu Lebzeiten war, auch als Leiche immer noch ein Gegenstand des Interesses sein, und wir dürfen annehmen, daß seine Angehörigen ihn, der das Opfer von Gewalttätigkeit wurde, vor neuerlichen Gewalttätigkeiten bewahren wollten. Die Bestattung drückte zweifellos von den frühesten Zeiten an den Wunsch jener, die bestatteten, aus, die Toten vor der Gefräßigkeit der Tiere zu schützen.“ Bataille 1984, 42.

¹⁷ Vgl. Mayer, Michael 2001: *Totenwache*. Wien: Passagen.

¹⁸ Vgl. Tönnies, Sybille 2011: *Die Menschenrechtsidee. Ein abendländisches Exportgut*. Wiesbaden: Springer.

Im Kern der Ethik der Menschenrechte stößt Levinas wieder auf das Antlitz und seinen einzigartigen, dringlichen Appell, verantwortlich zu sein für den Anderen. Genau darum dreht Levinas den Wahlspruch der französischen Revolution – Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit – um: Die Brüderlichkeit (bzw. Geschwisterlichkeit) kommt zuerst, die Nähe zum Anderen. Sie ist das Grundlegende und das Wichtigste (vgl. Levinas 2007, 39ff.; 97ff.; 108). Aus ihr erst folgen die Freiheit und die Gleichheit als Verteidigung der Rechte des Anderen, denn ihm gebührt nichts anderes, als sich frei und gleich als Mensch unter Menschen zu bewegen.

Im Konkreten verankern sich also in der Brüderlichkeit [Geschwisterlichkeit] die Menschenrechte als das Recht des jeweils Anderen, für das ich Verantwortung tragen muss.

Die ursprüngliche Phänomenologie der Menschenrechte ist somit das Recht des anderen Menschen und meine Pflicht, dafür zu sorgen (vgl. Levinas 2007, 121). Indem ich Verantwortung für den Anderen übernehme, setze ich meine eigene Freiheit dafür ein und erlange dadurch die eigentliche, die wahre Freiheit: nämlich befreit zu werden von dem Kreisen um mein Ego, in dem ich gefangen bin. „Der freie Mensch ist dem Nächsten geweiht, niemand kann sich ohne die Anderen retten.“ (Levinas 2005, 99)

Nicht mehr länger irgendeiner unter Tausenden zu sein, sondern der/die Einzige, der/die Unersetzliche, macht erst wahrhaft frei. Dieser ethische Sinn von Freiheit, der mir zukommt, indem ich für die Freiheit der Anderen einstehe und kämpfe, ist absolut vorrangig und übersteigt das, was gemeinhin unter Freiheit verstanden oder missverstanden wird, bei Weitem.

Wenn zuvor die Rede davon war, dass die ethische Beziehung zum Anderen eine Beziehung der Ansprache ist, in der ich seiner Andersheit gerecht werde und sie nicht missachte und assimiliere, so findet sich dieser tiefe ethische Impuls auch auf der Ebene der Menschenrechte wieder.

Den Menschenrechten liegt die Verpflichtung zu Grunde, den Anderen nicht zum bloßen Mittel einer Zweckmäßigkeit zu machen (vgl. Levinas 2007, 109). Die Einzigkeit und die Nicht-Austauschbarkeit der Person, die sich niemals wie eine Nummer zu einer Masse addiert, werden durch alle Zwänge der Geschichte hindurch in den Menschenrechten hochgehalten, bewahrt, verteidigt und nicht vergessen.

Die Ethik der Menschenrechte führt konkret zu der „Verpflichtung, dem Menschen die Zwänge und Erniedrigungen des Elends, der Heimatlosigkeit und selbst der Schmerzen und der Folter zu ersparen“ (Levinas 2007, 109).

Es ist mitnichten der kategorische Imperativ Kants, der in seiner vernünftigen Übereinkunft das tiefste Prinzip der Menschlichkeit und damit der Menschenrechte ausmacht und ihren Frieden weitertragen könnte. Der Gesellschaftsvertrag eines Thomas Hobbes oder der kategorische Imperativ eines Immanuel Kant folgen einem utilitaristischen Vernunftprinzip. Für Levinas erreicht der Utilitarismus aber nicht die Tiefendimension des Friedens und durchbricht nicht den Kampf aller gegen alle, er modifiziert ihn nur. Er erreicht aus seiner Sicht auch nicht ansatzweise die Tiefendimension der ethischen Beziehung zum Anderen, die einzig maßgebend und grundlegend sein kann für die Menschenrechte (vgl. Levinas 2007, 29, 32ff;111).

Die Quelle, aus der sich die Menschenrechte ableiten, liegt viel tiefer als jede logische Denkoperation: Denn ihre Quelle ist das nackte, verletzte, sterbliche Antlitz des anderen Menschen. Erst im Affiziertwerden durch das Antlitz kommt die Menschlichkeit zum Ausbruch.

Die Menschlichkeit ist aber nicht nur Ausbruch, sie ist vor allem Durchbruch – ein Durchbrechen der Gewalt. Somit manifestieren sich die Menschenrechte für Levinas als ein Riss in der Geschichte, als die Idee Gottes, die ins Denken einfällt (vgl. Levinas 2007, 99).

Der Philosoph verortet die Menschenrechte also in einer ethischen, transzendenten Dimension, die die permanente Gewalt auf der Ebene des Seins durchbricht und auf letzte Erklärbarkeiten verzichten muss. Und so muss auch die Frage der Gerechtigkeit in einem Wissen erläutert werden, das nicht aus kausalen Prinzipien stammt, sondern aus der Beunruhigung durch den Anderen. Im Brennen für den Anderen ist es unmöglich, guten Gewissens und in Seelenruhe im Sein zu beharren und die Anderen ihrem Unglück zu überlassen. Der Anruf des Anderen wirft das gute Gewissen aus der Bahn (vgl. Levinas 2007, 146): Sein erlittenes Unglück und die ihm angetanen Grausamkeiten werden mir zur Wunde, die wie ein Stachel im eigenen Fleisch brennt und mich beunruhigt und herausfordert.

Du wirst nicht töten – das heißt an erster Stelle: Du wirst dafür Sorge tragen, dass der Andere lebt, und dass es ihm gut ergehen möge (vgl. Levinas 2007, 120). Der Appell des verwundbaren, sterblichen Antlitzes des anderen Menschen befiehlt in seiner „transzendenten Gewalt“¹⁹ geradezu das Han-

¹⁹ Levinas bezeichnet die Wucht, die vom Appell des Antlitzes ausgeht, als transzendente Gewalt, da es unmöglich ist, sie ungeschehen zu machen und sich ihr zu entziehen, und da sie bis ins tiefste Selbstsein den Angesprochenen trifft. Jedoch geht es hier um eine Gewalt, die nicht rück-

deln und Sprechen um des Anderen Willen. Im Einstehen für den Anderen, auf dem Grund des Menschenrechts, erkennt Levinas eine heilige Spur, die höchste Würde des Menschlichen.

Doch diese hohe Sensibilität um des Anderen willen, die sich in den Menschenrechten ausdrückt, machen sie auch so verletzlich.

Den Menschenrechten liegt die Wehrlosigkeit des Antlitzes zu Grunde. Aber ist es andererseits nicht gerade die Wehrlosigkeit, die auch die Versuchung der Gewalt evoziert? Wenn das Antlitz an mich appelliert: „du wirst mich nicht töten“, verdächtigt es mich dann nicht auch schon, klagt es an, während es gleichzeitig ruft und bittet? Die Menschlichkeit wird permanent versucht, sie bleibt immer ein schwankender Boden ohne festen Grund.²⁰

Aufgrund der Gegenwart mitten im Sein wird die ethische Verbindung zum Anderen ständig der Gefahr der Gewalt ausgesetzt. Der Ontologie des Seins ist es eingeschrieben, dass der Egoismus permanent einbricht mit all seinen Belangen, und sich auch zum Bösen abhärten und aufblähen kann.

Die Menschenrechte sind darum nicht von vorneherein und selbstverständlich garantiert. Sie sind ein Orientierungspunkt, auf den es sich immer wieder zu besinnen gilt.²¹ Wie Levinas gezeigt hat, steht die Beziehung zum Anderen noch vor jedem Denken, vor der Kultur, vor der Sprache: denn bevor ich spreche, hat mich der Andere schon angeblickt, für den ich spreche, für den ich mich ausdrücke. Er hat mich anders gesagt schon ergriffen, bevor ich überhaupt irgendetwas denken kann, bevor ich sprechen kann. Somit ist die Ethik früher als die Kultur, sie ist die Voraussetzung der Kultur (vgl. Levinas 2005, 39;48).

Übertragen auf die Menschenrechte bedeutet das, dass ihre Ethik selbst nicht Teil der Kultur ist, sie erlaubt vielmehr, die Kultur zu beurteilen (vgl. Levinas 2007, 105ff). Gleichzeitig versteht es sich von selbst, dass das tiefste Wesen der Menschenrechte, das selbst nicht im Kulturellen aufgeht, nur innerhalb eines kulturellen Kontextes entstehen konnte und mit ihm verzahnt bleibt, so wie jedwede Erscheinungsform des Ethischen nur in seiner paradoxen Verstrickung mit dem Sein aufleuchtet.

sichtslos niederzwingt, da sie zugleich Güte ist. (Zum Begriff der transzendenten Gewalt bei Levinas vgl. Levinas 2011, 136 und Czapski 2017, 123ff.

²⁰ Zur Doppeldeutigkeit der Verwundbarkeit vergleiche: Czapski 2017, 142.

²¹ Zur permanenten Gefährdung der Menschenrechte vergleiche: Deutsches Institut für Menschenrechte 2006: *Jahrbuch Menschenrechte. Freiheit in Gefahr. Strategien für die Menschenrechte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Die Ethik der Menschenrechte ist dennoch der Kultur übergeordnet, mit der sie gleichzeitig verstrickt bleibt. Sie ist der Orientierungspunkt für Kultur, Politik und Gesellschaft in Bezug auf ihre Gerechtigkeit. Aus dieser Perspektive wird deutlich, dass gerechte Politik ein Eindringen des Ethischen ins Politische geradezu erfordert. Politik muss immer wieder dazu gebracht werden, die eigene Gewalt zu hinterfragen anhand des Orientierungspunktes der Menschenrechte (vgl. Levinas 2007, 8;44).

Da dieser Orientierungspunkt in dem Sinne ein transzendenter ist, da das appellierende Antlitz als Ursprung der Menschenrechte Antwort und Gerechtigkeit fordert und somit zum Frieden aufruft, kann es vom Frieden nur eine Eschatologie geben (vgl. Levinas 2007, 146; Ders. 2002, 21ff). Das große Verdienst des jüdischen Denkers besteht darin, anhand seiner Menschenrechtsanalyse aufzuweisen, dass die Basis gerechten und friedlichen Zusammenlebens nicht vorstellbar ist ohne eine transzendente – oder wie Levinas sie auch nennt – religiöse Dimension.

Die Ethik der Menschenrechte begründet für Levinas keinen Optimismus, dazu kann sie in seinen Augen zu wenig Bollwerk sein gegen die egoistischen Interessen und Machenschaften in der Welt, die so leichtfertig das Gebot der Menschenrechte brechen (vgl. Levinas 2007, 110). Was ihm bleibt, ist die Hoffnung, dass das Böse vielleicht doch nicht fähig ist, die Anarchie des Antlitzes zum Verstummen zu bringen.

Wenn auch Gewalt, Kriege, Mord und alle anderen Verbrechen an der Menschlichkeit nicht auszumerzen sind, so bleibt die Hoffnung, dass die Spur der Güte ebenso wenig auszurotten ist und immer wieder aufleuchtet.

Unbesiegbare Güte von einem zum Anderen. Leuchtende und hoffnungsvolle Spur seit Entstehung der Menschheit. Was Levinas Hoffnung gibt, und was er als das Wunder der Wunder ansieht, ist, dass „der Mensch nicht aufgehört hat für den Menschen zu zählen“ (Levinas 2005, 103), sogar nicht unter Stalin und Hitler. Für Levinas gilt es, für diese Hoffnung zu kämpfen und alles zu geben (vgl. Czapski 2017, 141ff).

Levinas im Kontext der Vulnerabilitätstheorie

Für die Vulnerabilitätsforschung ist Levinas' Untersuchung über das Wesen der Menschenrechte vor allem darum bedeutsam, weil sowohl Levinas als auch die Vulnerabilitätstheorie von einem bestimmten Subjektbegriff ausge-

hen, der die Verletzlichkeit des Menschen fokussiert und sie als konstitutiv für seine Subjektivität ansieht. Zum anderen zielen verschiedene vulnerabilitätstheoretische Untersuchungen ebenso wie der jüdische Philosoph auf eine Kernfrage ab, nämlich die dringliche Frage, was die Gewalt durchbrechen kann. In diesem existenziellen Anliegen stoßen vulnerabilitätstheoretisches Denken und Levinas' Philosophie auf die größte gemeinsame Resonanz bei einigen Unterschieden: Während es vulnerabilitätstheoretischem Denken in seinem zentralen Anliegen darum geht, die verschiedenen Mechanismen interdisziplinär zu analysieren, die Vulneranz (Gewalt durch Verletzlichkeit)²² und Vulnerabilität miteinander verbinden und diese Verknüpfung dialektisch denkt, ist Levinas' Ansatz radikal anti-dialektisch: Die Dimensionen von Gewalt und Verwundbarkeit verweisen in seinem Denken nicht aufeinander, eher ist die ethische Dimension der Verwundbarkeit ein Zerbrechen der Gewalt als Bruch mit dem Sein. Diese Unterschiedlichkeit liegt auch in einer unterschiedlichen Begriffsdefinition der Verwundbarkeit begründet: während Levinas „Verwundbarkeit“ strikt ethisch denkt und nur die Beziehung zum Anderen als Ausgesetztheit mit dem Wort *vulnerabilité* bezeichnet, fasst die Vulnerabilitätsforschung diesen Begriff weiter. Hier beinhaltet die Vulnerabilität sowohl ethische als auch ontologische Dimensionen, was wiederum zu anderen Fragestellungen führt. Gemeinsam ist beiden Denkrichtungen jedoch die exponierte Bedeutung, die sie der Verwundbarkeit des Menschen beimessen. In weitem Konsens erachtet die Vulnerabilitätsforschung dabei die Verwundbarkeit des Menschen ebenso wie Levinas als wesentlich für seine Humanität.

Wir haben gesehen, dass für Levinas der Ort des Anderen, zu mir in Beziehung zu treten, sein Antlitz ist. Das Erstaunliche ist, dass mir im Antlitz des Anderen eine Andersheit entgegentritt, die Gebot und Appell in eine gewisse Zustimmung wendet, denn sie macht auch sehnsüchtig und erweckt das Verlangen nach dem Anderen um seinetwillen (*désir*). Diese alles entscheidende Dimension ist so gewichtig, dass Levinas die Menschenrechte von ihr ableitet.

²² Vgl. Link, Pierre-Carl / Keul, Hildegund 2017: *Verwundbarkeitstheoretische Lesarten des Jugendstrafvollzugs*. In: AndersOrt. Fachzeitschrift der katholischen Gefängnisseelsorge, Jg. 7 (2), 54–59, 55, Keul, Hildegund 2014: *Weihnachten. Das Wagnis der Verwundbarkeit*. Ostfildern: Patmos, 19ff, Stöhr, Robert / Lohwasser, Diana u. a. 2019: *Schlüsselwerke der Vulnerabilitätsforschung*. Wiesbaden: Springer, 145ff.

An dieser Stelle findet sich ein weiterer wesentlicher Bezug zur Vulnerabilitätsforschung, und zwar zu ihrer theologischen Perspektive: Wo Levinas von *désir* spricht, spricht die Theologie von Gottes Gnade (vgl. Keul 2015, 650). Diese Formulierung kündigt an, dass etwas einbricht, was über mich selbst hinausgeht, etwas zutiefst Hoffnungsvolles, das nicht nur Gewalt durchbrechen und Frieden stiften kann, sondern auch pulsierende Lebendigkeit hervorrufen kann. Dieses Hoffnungsvolle und Sinnhafte, sei es Gottes Gnade oder Verlangen für den Anderen, ist unmittelbar mit der Verwundbarkeit verbunden, der Fähigkeit, empfangend und hingebungsvoll zu sein für den anderen Menschen. Aus dieser speziellen Perspektive auf die Vulnerabilität spricht Hildegund Keul auch von der ‚Andersmacht der Verwundbarkeit‘, da in ihr eine umwälzende Kraft am Wirken ist:

„Diese andere Macht aus Verwundbarkeit ist dort am Werk, wo Menschen eine Schwäche haben für ihre Mitmenschen, die in Not geraten sind. Wenn man die eigene Verwundbarkeit riskiert, um das Leben Anderer zu schützen und zu fördern, so kann in diesem Wagnis eine neue Macht entstehen, die Leben eröffnet, schützt und damit sichert. Diese ‚Andersmacht‘, die den Gewaltspielen der Verwundbarkeit zu widerstehen vermag, ist nicht exklusiv bei Jesus oder in der Kirche am Werk, sondern im Leben aller, die in der Gewaltsamkeit menschlicher Vulnerabilität Hingabe wagen.“ (Keul 2015, 650)²³

Von der Verwundbarkeit des Anderen getroffen, kann ich nicht mehr wegsehen, wenn Anderen Gewalt zugefügt wird. Ich kann es mir nicht mehr erlauben, die Anderen ihrem Tod zu überlassen. Es kann mir nicht egal sein (vgl. Levinas 2005, 136; Czapski 2021, 54ff²⁴). Das Einstehen für den Anderen sogar bis dahin, dass mir der Tod des Anderen wichtiger wird als mein eigener, ist für Levinas etwas Heiliges, die Bestimmung des Menschen (vgl. Levinas 2011, 140ff). Der jüdische Denker spricht in manchen Kontexten lieber von Heiligkeit und von Güte als von Ethik, weil das Heilige und Gütige nicht wissenschaftlich vereinnahmt werden und der Kognition unterworfen werden kann im trügerischen Glauben, man könne denkerisch beherrschen, wovon man spricht. Das Heilige bleibt sperrig und störend im Diskurs stehen,

²³ Keul, Hildegund 2015: *Verwundbarkeit – eine unerhörte Macht*. In: HerKorr Jg. 39 (12), 647–651. Vgl. auch: Keul 2014, 74.

²⁴ Czapski, Jutta 2021: Ausbruch aus dem Sein. Verwundbarkeit als rätselhafter Sinn der Menschlichkeit im Denken von Emmanuel Levinas. In: Bahne, Thomas (Hg.): *Verletzbarkeit des Humanen*. Regensburg: Friedrich Pustet.

angreifbar und verwundbar. Aus theologischer, vulnerabilitätstheoretischer Perspektive spricht Hildegund Keul in ganz ähnlichem Sinne von Jesu hingebungsvollem Opfer am Kreuz als Gabe:

„Er [Jesus] tut das, was kein Mensch von einem Anderen verlangen, nicht einmal erbitten kann. ‚Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird‘ (Lk 22,19). Das eigene Leben zu opfern für Andere, das ist die höchste Gabe des Lebens, die überhaupt möglich ist.“ (Keul 2014, 87)

Auch wenn der Blick auf die Verwundbarkeit innerhalb der Philosophie und der Theologie aus zwei unterschiedlichen Fließkräften stammt, weist er doch eine elementare Verbundenheit auf. Beiden gemeinsam ist, dass sie eine Vakanz offenhalten: das Wagnis der Verwundbarkeit geht über mein Handeln und Denken hinaus. Etwas ist im Spiel, das tiefes Leben und Liebe stiftet, und das nicht in letzten Erklärbarkeiten aufgeht. Dieses „Wunder“ der Verwundbarkeit zentral zu setzen, und zwar so zentral, dass es zum ethischen Fundament der Menschenrechte wird, ist der entscheidende Gedanke, den Levinas auf fruchtbare Weise dem interdisziplinären Vulnerabilitätsdenken zuträgt.

Gemeinsam mit vulnerabilitätstheoretischem Denken sensibilisiert er dafür, dass zuvor etwas in mir umschlagen muss, um Gewalt zu durchbrechen. Die pure Akzeptanz oder Toleranz der Freiheit des Anderen reicht nicht. Akzeptanz ist ein kategorischer Imperativ, auf dessen kognitiver Ebene wir uns noch im Reich des Utilitarismus bewegen: Ich bin freundlich zu dir, damit du freundlich zu mir bist, ich respektiere deine Grenzen, damit du meine respektierst. Das versetzt noch keine Berge, wenn es auch die Sozialität verbessert und ein Wert für sich ist. Die Dimension des wirklichen Friedens, der für Levinas nur ein eschatologischer Frieden sein kann, liegt viel tiefer: Er liegt in der Verwundbarkeit als Empfänglichkeit für den anderen Menschen.

Literaturverzeichnis

- Bataille, Georges 1984: *Der heilige Eros*. Frankfurt am Main / Berlin / Wien: Ullstein Materialien
- Bataille, Georges 1993: *Die Tränen des Eros*. München: Matthes & Seitz
- Czapski, Jutta 2017: *Verwundbarkeit in der Ethik von Emmanuel Levinas*. Würzburg: Königshausen & Neumann

- Czapski, Jutta 2021: *Ausbruch aus dem Sein. Verwundbarkeit als rätselhafter Sinn der Menschlichkeit im Denken von Emmanuel Levinas*. In: Bahne, Thomas (Hg.): *Verletzbarkeit des Humanen*. Regensburg: Friedrich Pustet
- Deutsches Institut für Menschenrechte 2006: *Jahrbuch Menschenrechte. Freiheit in Gefahr. Strategien für die Menschenrechte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Funk, Rudolf 1989: *Sprache und Transzendenz im Denken von Emmanuel Lévinas*. Freiburg / München: Alber
- Levinas, Emmanuel 2002: *Totalität und Unendlichkeit*. Freiburg / München: Alber
- Levinas, Emmanuel 2005: *Humanismus des anderen Menschen*. Hamburg: Meiner
- Levinas, Emmanuel 2007: *Verletzlichkeit und Frieden*. Zürich / Berlin: Diaphanes
- Levinas, Emmanuel 2008: *Ethik und Unendliches*. Wien: Passagen
- Levinas, Emmanuel 2011: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg / München: Alber
- Levinas, Emmanuel 2012: *Die Spur des Anderen*. Freiburg / München: Alber
- Keul, Hildegund 2014: *Weihnachten – Das Wagnis der Verwundbarkeit*. Ostfildern: Patmos
- Keul, Hildegund 2015: *Verwundbarkeit – eine unerhörte Macht. Christliche Perspektiven im Vulnerabilitätsdiskurs*. In: *HerKorr* Jg. 39 (12), 647–651
- Keul, Hildegund / Link, Pierre-Carl 2017: *Verwundbarkeitstheoretische Lesarten des Jugendstrafvollzugs*. In: *AndersOrt. Fachzeitschrift der katholischen Gefängnisseelsorge*, Jg. 7 (2), 54–59
- Koenig, Matthias 2005: *Menschenrechte*. Frankfurt / New York: Campus
- Mayer, Michael 2001: *Totenwache*. Wien: Passagen
- Stöhr, Robert / Lohwasser, Diana u. a. 2019: *Schlüsselwerke der Vulnerabilitätsforschung*. Wiesbaden: Springer
- Tönnies, Sybille 2011: *Die Menschenrechtsidee. Ein abendländisches Exportgut*. Wiesbaden: Springer
- Wenzler, Ludwig 2005: *Menschsein vom Anderen her*. In: Levinas, Emmanuel: *Humanismus des anderen Menschen*. Hamburg: Meiner

Wiemer, Thomas 1988: *Die Passion des Sagens*. Freiburg / München: Alber

Wolzogen, Christoph v. 2005: *Emmanuel Levinas – Denken bis zum Äußersten*. Freiburg / München

„Die im Dunkeln sieht man doch.“¹ Christliche Offenbarung als Wahrnehmungsschulung für sozialen Ausschluss

Ansgar Kreutzer

Einleitung: (Not) MyZeil. Inklusion und Exklusion im öffentlichen Raum

Die Architektur des Einkaufszentrums „MyZeil“, das im Herzen Frankfurts am Main liegt und nach der wichtigsten Einkaufsstraße der Stadt, der „Zeil“, benannt ist, ist spektakulär.² Der italienische Stararchitekt Massiliano Fuksas hat einen gigantischen Glaspalast erschaffen mit „100 Geschäften auf einer Verkaufsfläche von 47 000 Quadratmetern“ (Hartmann 2012, 150)³. Fuksas

¹ Die Überschrift ist eine Umformulierung eines bekannten Zitates von Bertolt Brecht aus der Dreigroschenoper, genauer aus den Schlussstrophen des Dreigroschenfilms (1930). Dort heißt es in der dritten Strophe: „Denn die einen sind im Dunkeln / Und die andern sind im Licht / Und man siehet die im Lichte / Die im Dunkeln sieht man nicht.“ (Brecht, Bertolt 1968: *Die Dreigroschenoper*. Berlin: Suhrkamp, 109) Die Umformulierung des Zitats findet sich in einem Aufsatz, der ebenfalls dem Phänomen sozialer Exklusion und deren Wahrnehmbarkeit gewidmet ist: Schroer, Markus 2008: *Die im Dunkeln sieht man doch. Inklusion, Exklusion und die Entdeckung der Überflüssigen*. In: Bude, Heinz / Willis, Andreas (Hg.): *Exklusion. Die Debatte über die „Überflüssigen“*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 178–193. Der vorliegende Aufsatz steht im Zusammenhang mit dem von mir geleiteten DFG-Forschungsprojekt „Das Sozialkapital religiöser Wahrnehmungsmuster – am Beispiel der ästhetisch gewendeten Inklusionstheologie von Papst Franziskus“.

² Informationen und Bilder zum Shopping Center „MyZeil“ finden sich beim Internetauftritt unter www.myzeil.de/center/, zuletzt geprüft am 28.03.23; weitere Bilder zur zweifellos eindrücklichen Architektur und ihrer performativen Ästhetik lassen sich leicht über eine entsprechende Suchanfrage zu Bildern von „MyZeil“ bei einer Internet-Suchmaschine finden.

³ Hartmann, Kathrin 2012: *Wir müssen leider draußen bleiben. Die neue Armut in der Konsumgesellschaft*. München: Blessing, 150. Die sozialkritische Journalistin geht in ihrem Buch über soziale Ausgrenzung nicht zuletzt auf diese subjektiven und kulturellen Seiten von sozialer Exklusion ein und in diesem Zusammenhang auch auf die „Inszenierung“ von „MyZeil“. Vgl. zu diesen Perspektiven (kulturelle Dimensionen und subjektive Seiten von Ausgrenzung) u. a. auch: Sedmak, Clemens u. a. (Hg.) 2014: *Lesebuch Soziale Ausgrenzung*. Wien: Mandelbaum; Bosch, Aida 2011: *Konsum und Exklusion. Eine Kulturosoziologie der Dinge*, 2. Auflage. Bielefeld: Transcript;

liebstes Stilmittel ist das Spiel mit dem Innen und Außen des Gebäudes, genauer mit dem Verwischen der Grenzen von Innen und Außen. Das wichtigste Baumaterial, Glas, sorgt für Transparenz. Auf dem Dach fällt die spannungsreiche Linienführung in den Konturen des Gebäudes auf, die scharfe Abgrenzungen unterläuft. Eine Art „Trichter“, der in der zur Einkaufsstraße ausgerichteten Glasfassade eingelassen ist, soll gewissermaßen eine Sogwirkung entfalten, die das Äußere, also kaufstarke Konsument*innen, ins Innere, also in die hochpreisigen Shops mit den „angesagtesten Modelabels“⁴ zieht. In starkem Kontrast zu diesem Verwischen von Innen und Außen steht die Geschäftsidee von MyZeil. Denn das hier feilgebotene Warenangebot soll nur eine bestimmte Klientel in Bann ziehen. Die hochpreisigen Läden und deren glänzende Inszenierung sollen lediglich finanziell potente Käufer*innen anlocken, andere Gruppen jedoch mit anderen kulturellen Ausdrucksformen abschrecken: „Herumlungern, Skateboard fahren, Alkohol trinken und Betteln ist hier nicht mehr erwünscht, so wie in allen großen Städten, deren öffentlicher Raum der ungestörten Konsumstimmung geopfert wird“ (Hartmann 2012, 153). Das Einkaufszentrum ist ein paradigmatisches Beispiel dafür, wie mit sozialem Ausschluss in unserer Gesellschaft umgegangen wird: indem nämlich dieser Ausschluss, der sich in der Präsenz von Obdachlosen, Bettler*innen oder sozial schwachen Jugendlichen manifestiert, von den Hochglanzfassaden elitären Konsums ferngehalten und unsichtbar gemacht wird. Offenbar entfalten diese Inszenierungen Wirkung. Immerhin 38 % der Deutschen empfanden nach einer Untersuchung aus dem Jahr 2011 Obdachlose (wohlgemerkt nicht die Obdachlosigkeit) als „unangenehm“

Thiel, Jeremias 2020: *Kein Pausenbrot, keine Kindheit, keine Chance. Wie sich Armut in Deutschland anfühlt und was sich ändern muss*, 3. Auflage. München: Piper; Kreutzer, Ansgar 2013: *Brot und Rosen. Die Symbolik von Inklusion und Exklusion aus systematisch-theologischer Sicht*. In: Koller, Edeltraud / Rosenberger, Michael / Schwantner, Anita (Hg.): *Werke der Barmherzigkeit. Mittel zur Gewissensberuhigung oder Motor zur Strukturveränderung?* Linz, 118–133. Online verfügbar unter www.wiege-linz.at/band5, zuletzt geprüft am 28.03.2023.

⁴ Zitat aus: www.myzeil.de/center/ueber-uns/, zuletzt geprüft am 28.03.23. Vgl. auch die Beschreibung von Fuksas' Architektur ebd.: „Unter der verglasten Dachlandschaft ist der Besucher dem Himmel so nah – auch im übertragenen Sinne [...]. Die transparente Außenhülle lässt Sonnenlicht in das Center fluten und gibt gleichzeitig den Blick frei auf die spektakuläre Skyline. Licht und Transparenz, Weite und Nähe – so kommt alles ins Fließen, und man kann sich entspannt durch die Shopping-Welt von MyZeil treiben lassen.“ Zur Spiegelung von Prozessen sozialen Ausschlusses im öffentlichen Raum vgl. auch Koch, Andreas 2014: *Im Raume lesen wir die soziale Ungleichheit – Soziale Geographien der In-/Exklusion*. In: Sedmak u. a. (Hg.) 2014, 45–48.

und 35,4 % sprachen sich dafür aus, „dass bettelnde Obdachlose aus den Fußgängerzonen entfernt werden sollen“ (ebd., 154)⁵.

Die folgenden Überlegungen sind diesen kulturellen Dimensionen der sozialen Exklusion – dem Thema des Sammelbandes insgesamt gemäß – dem *Unsichtbarmachen*, dem kulturellen Verdrängen sozialer Notlagen gewidmet. Dabei wird die These vertreten, dass religiöse Traditionen, näherhin der christliche Offenbarungsglaube, das Potenzial besitzen, diesem „Ausschluss des Ausschlusses“ eine gesteigerte Sensibilität für Exklusion und Marginalisierung entgegenzustellen. In einem Dreischritt soll zunächst – mithilfe des Armutforschers Christoph Butterwegge – die Logik der Verdrängung von Armut und Not, gerade in der Wohlstandsgesellschaft, entschlüsselt werden (1). Gegen die Unsichtbarmachung sozialer Randgruppen möchte ich sodann den christlichen Offenbarungsglauben und konkret das christologisch bedeutsame *Kenosismotiv* als „Wahrnehmungsschulungen“ für menschenunwürdige Marginalisierung ins Feld führen (2). Schließlich wird ein Beispiel aus der Kunst angeführt, das der Performanz des Ausschlusses, wie sie etwa beim Einkaufscenter „MyZeit“ im öffentlichen Raum inszeniert wird, eine christlich motivierte und mit ästhetischen Mitteln arbeitende Performanz der „Wahrnehmbarmachung“ sozial Verdrängter, somit eine Performanz von Inklusion und Anerkennung entgegenstellt.⁶

1. Ausgeblendete Wahrnehmung. Die Verdrängung sozialen Ausschlusses in der Wohlstandsgesellschaft

Der bekannte Armutsforscher Christoph Butterwegge erklärt das Phänomen der Verdrängung bedrückender Armut, gerade im Kontext reicher Gesellschaften, mit einer sogenannten „sozialwissenschaftlichen Relativitätstheo-

⁵ Hartmann bezieht sich hier auf die Untersuchung „Deutsche Zustände“ des Sozialwissenschaftlers Wilhelm Heitmeyer u. a. von 2011.

⁶ Ähnlich gelagerte Überlegungen zur Sensibilisierung für sozialen Ausschluss durch christliche Deutungsmuster habe ich – im Kontext einer Auseinandersetzung mit der nicht zuletzt pragmatisch ausgerichteten Theologie von Edward Schillebeeckx – ebenfalls angestellt im Beitrag: Kreuzer, Ansgar 2021: „In den Armen Christus entdecken“? Relevanz und Pragmatik eines theologischen Deutungsmusters. In: Kreuzer, Ansgar u. a. (Hg.): Pragmatik christlicher Heilshoffnung unter Bedingungen der Säkularität. Zugänge zu einer differenzsensiblen Pragmatik erfahrungsbezogener Theologie. Basel: Schwabe, 247–274.

rie“ (Butterwegge 2016, 19).⁷ Leitend ist für ihn, wie für die zeitgenössische Armutsforschung im Kontext von Wohlfahrtsstaaten insgesamt, das Konzept der *relativen* Armut.⁸ Armut lässt sich zwar grundsätzlich auch *absolut* definieren: als ein vom sozialen Kontext unabhängiger schwerer materieller Mangel, der menschenwürdiges Leben nicht zulässt – wenn Menschen etwa „die für ihr Überleben nötigen Dinge“ (ebd., 18) wie Nahrung, Wasser, Kleidung, Obdach, Heizung, medizinische Grundversorgung nicht in ausreichendem Maße zur Verfügung haben. Aber auch diese scheinbar klar an materiellen Indikatoren und körperlichen Bedürfnissen orientierte, in diesem Sinne sozial und kulturell unabhängig scheinende absolute Armut erweist sich bei näherem Hinsehen als relativ. Denn auch rein materielle Armut hängt zum Beispiel ab von bestimmten geographisch-klimatischen Umständen, welche die Notwendigkeit von Obdach determinieren. Armut steht immer schon in Relation zu sozialen Konventionen, die letztlich darüber entscheiden, was in diesem Kontext als angemessene Nahrung und als angemessene Kleidung erachtet wird. „Armut [ist] nie ohne ihr jeweiliges soziales Umfeld zu greifen, sondern nur, wenn man das spezifische Verhältnis berücksichtigt, in dem die Betroffenen zu ihren Mitbürger(inne)n und deren Lebensweise stehen“ (ebd., 19).

In normativer Hinsicht lassen sich zwei Aspekte dieser unhintergehbaren Relativität von Armut und des Leidens darunter unterscheiden: Wenn Armut primär als „relativ“ begriffen wird, entsteht das Leiden unter Armut aus dem Leiden unter einer bestimmten sozialen Relation. Bedrückend an Armut ist in einem soziokulturellen Sinne nicht die rein materielle Entbehrung, sondern sind die ständig vor Augen geführten „inferiore[n] Lebenslagen“ (Glatzer / Hübinger, zit. n. ebd., 16), das Bewusstsein, gesellschaftlichen Standards,

⁷ Vgl. von ihm etwa die drei einschlägigen Monographien: Butterwegge, Christoph 2016: *Armut in einem reichen Land. Wie das Problem verharmlost und verdrängt wird*, 3. Auflage. Frankfurt a. M.: Campus; Butterwegge, Christoph 2018: *Armut*, 3. Auflage. Köln: PapyRossa; Butterwegge, Christoph 2020: *Die zerrissene Republik. Wirtschaftliche, soziale und politische Ungleichheit in Deutschland*, 2. Auflage. Weinheim: Springer. (Das Buch ist auch in einer Sonderausgabe für die Bundeszentrale für Politische Bildung erschienen).

⁸ Vgl. zur Abgrenzung absoluter von relativer Armut etwa: Hauser, Richard 2018: *Das Maß der Armut. Armutsgrenzen im sozialstaatlichen Kontext. Der sozialstatistische Diskurs*. In: Huster, Ernst-Ulrich u. a. (Hg.): *Handbuch Armut und soziale Ausgrenzung*, 2. Auflage. Wiesbaden: Springer, 149–178; auf den – gerade auch im Hinblick auf die inhaltliche Gesamtausrichtung dieses Sammelbands – wichtigen Zusammenhang von Armut und Vulnerabilität weist instruktiv hin: Keul, Hildegund 2021: *Vulnerabilität und Armut*. In: Schweiger, Gottfried / Sedmak, Clemens (Hg.): *Handbuch Philosophie und Armut*. Stuttgart: Metzler, 251–257.

Konventionen, Normalitätskonstruktionen, die über Anerkennung und Teilhabe entscheiden, nicht entsprechen zu können. Zugespißt formuliert: „Wenn die Bedürftigen nicht den Eindruck hätten, dass manche anderen Personen reich wären, gäbe es keine Armut.“ (Berthold Dietz, zit. n. ebd., 19)⁹

Zum Leiden unter relativer Armut als Bewusstsein einer inferioren, einer unterlegenen sozialen Position kommt ein zweiter, damit zusammenhängender Aspekt: Gerade im Kontext reicher Gesellschaften wird Armut, die sich eben nicht als absolute Armut im Sinne eklatanten materiellen Mangels zeigt, gänzlich relativiert, kleingeredet, aus einer problematisierenden Wahrnehmung herausgenommen. „Für manche Beobachter existiert Armut [...] bloß dort, wo Menschen total verelenden oder gar wie Vieh auf den Straßen verenden.“ (Butterwegge 2016, 19) Solche Relativisten der Armut fordern folgerichtig „in Deutschland und weiten Teilen der Europäischen Union auf den Begriff der Armut für die Beschreibung der hier herrschenden Zustände zu verzichten“ (Meinhard Miegel, zit. n. ebd., 20). Dieses Relativieren der relativen Armut jedoch verstärkt gerade das Leiden darunter: Man glaubt „irrtümlich, Armut in Kamenz, Karlsruhe oder Kassel sei weniger problematisch als solche in Kalkutta, Kapstadt oder Karatschi, sodass es sich überhaupt nicht lohne, darüber zu reden. Dabei kann Armut hierzulande sogar erniedrigender, bedrückender und bedrängender sein, weil vor allem Kinder und Jugendliche in einer Wohlstandsgesellschaft wie der unseren einem viel stärkeren Druck seitens der Werbeindustrie wie auch ihrer Spielkamerad(inn)en und Mitschüler/innen unterworfen sind, durch das Tragen teurer Markenkleidung oder den Besitz immer neuer, möglichst hochwertiger Konsum-

⁹ Dieses Leiden unter sozialer Inferiorität, das typisch für reiche Gesellschaften wie die Mitteleuropas ist, hat Pierre Bourdieu auf den ähnlich gelagerten Begriff des „positionsbedingten Leidens“ gebracht. Vgl. die empirische Studie Bourdieu, Pierre u. a. 2005: *Das Elend der Welt. Gekürzte Studienausgabe*. Konstanz: UTB, wo diese Art sozialer Pathologie konzeptionell beschrieben und vor allem mit konkreten Sozialreportagen anschaulich gemacht wird. Zu einer politisch-theologischen Rezeption vgl. Kreutzer, Ansgar 2017: *Politische Theologie für heute. Aktualisierungen und Konkretionen*. Freiburg i. Br.: Herder, 91f., 173f. Zur generellen theologischen Bedeutung der sozial- und religionskritischen Soziologie Bourdieus vgl. Kreutzer, Ansgar / Sander, Hans-Joachim (Hg.) 2018: *Religion und soziale Distinktion. Resonanzen Pierre Bourdieus in der Theologie*. Freiburg i. Br.: Herder.

güter ‚mitzuhalten‘, als in einer weniger wohlhabenden Umgebung“ (ebd., 14f)¹⁰.

Theologisch aufschlussreich ist, dass der säkulare Armutsforscher Butterwege in seinem Buch „Die zerrissene Republik“ eine zentrale Instanz der Sensibilisierung für übersehene Armut ausmacht: Papst Franziskus. Ein diesem und dem Ökonomen Thomas Piketty gewidmetes Kapitel ist mit „Ungleichheit im Visier“ (vgl. Butterwege 2020, 199) überschrieben und macht damit auf die Sensibilisierungsleistung aufmerksam, die das Oberhaupt der katholischen Kirche für die Thematik von Armut und Ausschluss erbringt. In der Tat betreibt Franziskus in seiner „Option für die Armen“ ein theologisch unterfüttertes Sensibilisierungsprogramm für menschenunwürdigen Ausschluss, das sich schematisch in drei Schritten systematisieren lässt: In seinem Protest gegen eine „Globalisierung der Gleichgültigkeit“ (EG 54)¹¹ betont er *erstens* die notwendige Aufmerksamkeit für ausgeblendetes soziales Leiden. So ruft er in seiner Programmschrift „Evangelii Gaudium“ (EG) zu einer Schärfung der Sinne auf, ermahnt „aufmerksam zu sein“ und den „Gesichtskreis zu erweitern“ (EG 187). Diese grundsätzliche Sensibilisierung verstärkt er *zweitens* mit Metaphern der sinnlichen Wahrnehmung. So wiederholt er in EG vielfach, fast refrainartig den Aufruf, den „Schrei der Armen“ (EG 187, 191, 193 und weitere Variationen der Formulierung) zu hören. Und *drittens* unterlegt Franziskus sein sinnliches Sensibilisierungsprogramm für sozialen Ausschluss theologisch im Rückgriff auf biblische Topoi. Zentral ist ihm hier einerseits das Exodusmotiv: „Ich habe das Elend meines Volkes in Ägypten gesehen und ihre laute Klage über ihre Antreiber habe ich gehört.“ (zit. n. EG 187) Andererseits betont er die aus der Endgerichtsrede Mt 25 abgeleitete Identifizierung Jesu Christi mit den Armen: „mit ihnen [den Armen, A.K.] identifizierte er sich: ‚Ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben‘ [...]“ (EG 197) Diese von Franziskus programmatisch formulierte Aufmerksamkeitsschulung für sozialen Ausschluss aus dem christlichen Glau-

¹⁰ Vgl. zur beschämenden und Scham auslösenden Situation, in der von (versteckter) Armut betroffene Menschen gerade im Kontext reicher Gesellschaften leben, auch die kritische Analyse und Stellungnahme: Selke, Stefan 2015: *Schamland. Die Armut mitten unter uns*. Berlin: Econ.

¹¹ Franziskus 2013: Die Freude des Evangeliums. Das Apostolische Schreiben „Evangelii gaudium“ über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute. Freiburg i. Br.. (Im Folgenden wird „Evangelii Gaudium“ mit EG abgekürzt und die entsprechende Nummer beigelegt.) Vgl. als Überblick zur sozialen Botschaft Franziskus’ (unter Aufnahme der Forderung gegenüber Not und Elend nicht gleichgültig zu bleiben, sondern kritisch-sensibel zu sein): Mette, Norbert 2017: Nicht gleichgültig bleiben! Die soziale Botschaft von Papst Franziskus. Ostfildern: Grünewald.

ben heraus lohnt der methodischen und theologischen Vertiefung: Inwiefern können christliche Traditionsbestände zu einer „Sehhilfe“ für gesellschaftliches Leiden unter Armut werden, das ausgerechnet in wohlhabenden Gesellschaften als „bloß“ relativ abgetan, damit übersehen, verdrängt und – folgt man Butterwegges Relativitätstheorie – gerade dadurch verschlimmert wird.

2. Geschärfte Wahrnehmung: Christliches Offenbarungsverständnis

2.1 Theologische Grundlegung: Schillebeeckx' Theologie der (Offenbarungs-)Erfahrung

Ein entscheidender Hinweis, inwiefern christliche Deutungsmuster zur Sensibilisierung für menschliche Erfahrungen, auch und gerade für menschliche Leiderfahrungen beitragen können, lässt sich der erfahrungstheoretisch untermauerten Offenbarungstheologie des niederländischen theologischen Klassikers Edward Schillebeeckx OP (1915–2009) entnehmen.¹² Schille-

¹² Vgl. als relativ neuen Überblick zu Leben und Denken Schillebeeckx': Ruh, Ulrich 2019: *Edward Schillebeeckx. Leben und Denken*. Freiburg i. Br.: Herder.; spezifischer zu seinem Offenbarungsverständnis vgl. die im Internet publizierte Freiburger Dissertationsschrift: Sudarko, Adrianus 2002: *Die Entwicklung des Offenbarungsverständnisses von Edward Schillebeeckx und dessen Konsequenz für sein Kirchenverständnis*. Freiburg. Online verfügbar unter www.freidok.uni-freiburg.de/fedora/objects/freidok:575/datastreams/FILE1/content, zuletzt geprüft am 28.03.2023. Von der Primärliteratur ist besonders aussagekräftig der wichtige Überblicksartikel: Edward Schillebeeckx 1980a: *Erfahrung und Glaube*. In: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft XXV*. Freiburg i. Br.: Herder, 73–116. Eine komprimierte Fassung zu Schillebeeckx' Offenbarungs- und, damit engstens zusammenhängend, Erfahrungsverständnis findet sich in: Edward Schillebeeckx 1980b: *Offenbarung, Glaube und Erfahrung*. In: *Katechetische Blätter*, Jg. 105 (2), 84–95. In der hier gerafft vorgetragenen Skizze des Schillebeeckx'schen Offenbarungsverständnisses werde ich mich insbesondere auf diese konzise Darstellung stützen. Breiter ausgeführt hat Schillebeeckx sein Offenbarungsverständnis auch in seinen Büchern: Edward Schillebeeckx 1977: *Christus und die Christen. Die Geschichten einer neuen Lebenspraxis*. Freiburg i. Br.: Herder, 24–71; Edward Schillebeeckx 1990: *Menschen. Die Geschichte von Gott*. Freiburg i. Br.: Herder, 21–71. Vgl. zu Schillebeeckx' Offenbarungsverständnis im Kontext der (post)säkularen Gesellschaft auch: Ansgar Kreuzer 2022: *Die Welt anders sehen und verändern. Soziale Relevanz und Pragmatik des Offenbarungsglaubens in der säkularen Gesellschaft*. In: Bernhard Nitsche/Matthias Remenyi (Hg.), *Problemfall Offenbarung. Grund – Konzepte – Erkennbarkeit*. Freiburg i. Br.: Herder, 473–506.

beeckx verfolgt im Umfeld der anthropologisch gewendeten Theologie des II. Vatikanischen Konzils das Ziel, das „unechte Dilemma“ von „Glaube aus dem Hören“ und „Glaube aufgrund von Erfahrung“ (Schillebeeckx 1980b, 86) zu überwinden. Vielmehr gibt es – so Schillebeeckx’ spezifische Verknüpfung von Anthropologie und Theologie – eine Ausrichtung menschlicher Erfahrung auf „Offenbarung“ (zunächst einmal in einem weiten Sinne) und umgekehrt eine Angewiesenheit von göttlicher Offenbarung auf Erfahrung. „Offenbarung“ ist „ohne menschliche Erfahrung“ gar nicht „wahrnehmbar“ (ebd., 84). Die Argumentation für eine solche Koinzidenz von Offenbarung und Erfahrung lässt sich komprimiert zusammengefasst in drei methodischen Schritten nachvollziehen:

1) Schillebeeckx nimmt seinen argumentativen Ausgang anthropologisch von einer „allgemeinen Struktur von Erfahrung“, die er in zwei Komponenten aufteilt: Einerseits geht Erfahrung von einem *Gegenstand* aus. „Erfahrung setzt voraus, dass etwas geschehen ist.“ (Ebd., 86) Andererseits bedeutet eine Erfahrung zu machen, diesen Gegenstand in einen *Erfahrungs- oder Interpretationsrahmen* zu stellen und auf diese Weise zu deuten. „Erst durch die Aufnahme in einen Interpretationsrahmen werden Einzelerfahrungen bedeutungsvoll.“ (Ebd.) Dabei ist es möglich, dass Erfahrungen einen bisherige Selbstverständlichkeiten so umstürzenden Charakter haben, dass der bisher herangezogene Interpretationsrahmen modifiziert werden muss oder gar „gesprengt“ wird. „Andererseits können (eine Reihe von) Einzelerfahrungen den Rahmen korrigieren, neu sehen lassen, sogar sprengen.“ (Ebd.)¹³

2) Schillebeeckx wendet nun die – hier stark komprimierte – Theorie der Erfahrung auf das Phänomen der religiösen Erfahrung, in diesem Sinne auch der religiösen *Offenbarungserfahrung* an, indem er sie als eine Art Metaerfahrung begreift. Im Rückgriff auf die zwei genannten Komponenten seiner Erfahrungstheorie, den Erfahrungsgegenstand und den Interpretationsrahmen, in den die Erfahrungsgegenstände eingeordnet werden, lässt sich sagen,

¹³ Gerade eine solche den bisherigen Erfahrungs- und Interpretationsrahmen sprengende Erfahrung lässt sich – mit Schillebeeckx – in einem zunächst noch nicht religiösen, sondern „rein“ anthropologischen Sinn als „Offenbarungserfahrung“ verstehen: „Wenn aber die alltägliche Routine durchbrochen wird und wir etwas Überraschendes erleben, das sich als wirklich Neues erweist, und wenn wir darin das Tiefste von uns selbst (wieder-)erkennen, dann sagen wir: ‚Das war für mich eine Offenbarung.‘“ (Ebd., 84) Solche Offenbarungserfahrungen sind m. E. den „Moments of Disclosure“, von denen Hildegund Keul in ihrer Einleitung zu diesem Band auf Seite III spricht, ganz ähnlich.

dass eine religiöse Erfahrung die Einordnung einer allgemeinmenschlichen Erfahrung in einen religiösen Interpretationsrahmen bedeutet: „Religiöse Erfahrungen macht man an und mit alltäglichen einzelnen menschlichen Erfahrungen, aber im Licht und aufgrund der bestimmten religiösen Tradition, in der man steht, und die als sinngebender Interpretationsrahmen dient.“ (Schillebeeckx 1980b, 86)

3) Aus dieser theologischen Erfahrungstheorie, die eine religiöse Erfahrung als eine Erfahrung mit einer Erfahrung innerhalb eines religiösen Deutkontexts versteht, entwickelt Schillebeeckx in einem folgerichtigen dritten Schritt das für ihn theologisch leitende Verfahren der *kritischen Korrelation*. Den christlichen Glauben zu erschließen und mit (existenzieller) Relevanz zu versehen, bedeutet für Schillebeeckx, die religiösen Traditionen (also religiöse Erfahrungen der Vergangenheit, die nun den religiösen Interpretationsrahmen bilden) mit heutigen Erfahrungen wechselseitig-kritisch zu vermitteln. Christologisch konkretisiert bedeutet dies: „Wer Jesus Christus ist und welches Heil wir in ihm von Gott her in unserer Zeit erfahren, das können wir weder *nur* aus Schrift und Tradition noch *nur* aus der Analyse heutiger Grunderfahrungen und unserer Gesellschaft erkennen, sondern nur in einer *gegenseitigen kritischen Korrelation* beider ‚Quellen‘.“ (Ebd.)

Für unseren Kontext, in dem es um die Sensibilisierung für verdrängte Erfahrungen von Armut und sozialem Leiden inmitten der Wohlstandsgesellschaft geht, sind zwei Erkenntnisse aus Schillebeeckx' erfahrungsbasierter Offenbarungstheologie zentral:

1. Mit seinem Verständnis von religiösen Erfahrungen als Erfahrungen mit allgemeinmenschlichen Erfahrungen, die innerhalb eines religiösen Sinnhorizonts gedeutet werden, weist er auf die grundsätzliche Bedeutung vorgängiger, tradiert (auch religiöser) Deutungsmuster hin, um für bestimmte Erfahrungen überhaupt sensibel zu sein, um sie überhaupt „machen“ zu können. Erfahrungssensibilität hängt damit grundsätzlich von den zur Verfügung stehenden Deutungsmustern ab.¹⁴

¹⁴ Ein ähnliches Argument zur Bedeutung vorgängiger Deutungsmuster, um eine bestimmte Wahrnehmung oder – weitergehend – eine bestimmte Erfahrung überhaupt machen zu können (damit letztlich auch ein Argument für die Bedeutung von tradierten Glaubensbeständen für den Glauben) entwickelt Klaus von Stosch im Rückgriff auf die Erkenntnistheorie von Ludwig Wittgenstein, vgl. von Stosch, Klaus 2010: *Offenbarung*. Paderborn: UTB, 37–45. (Obwohl von Stosch in diesem Textabschnitt gar nicht weiter auf ihn eingeht, verweist er in der beigefügten Literaturangabe ebenfalls auf Schillebeeckx.)

2. Schillebeeckx legt, insbesondere in seinem Spätwerk, für Glaubenserfahrungen besonderen Wert auf Leiderfahrungen und „Kontrasterfahrungen“ als „Veto, das der Mensch gegen die Welt, wie diese ist, erfährt“ (Schillebeeckx 1990, 27). Ihnen schreibt er eine besondere theologische „Autorität“ zu: „Erfahrungen von Sinnlosigkeit, Unrecht, Leid, also von Widerspenstigkeit der Wirklichkeit, haben besondere Autorität.“ (Schillebeeckx 1980b, 88) Denn Glaube, wie Schillebeeckx ihn aus der jüdisch-christlichen Tradition heraus versteht, knüpft – durchaus im Sinne der kritischen Korrelation – gerade an der „Empörung“ an, die solche Leiderfahrungen hervorrufen. Leidenserfahrungen sind gewissermaßen „offenbarungs-“ oder „glaubensgenerativ“, aber nicht als Verklärung des Leidens, sondern im Sinne der Empörung, des Protests und des Widerstandes dagegen. „Leidensgeschichten offenbaren indirekt die Berufung zum Humanum, weil sie den Widerstand gegen die Bedrohung des Menschseins herausfordern.“ (Ebd., 89) Daraus leitet Schillebeeckx eine ganz konkrete Optionalität von Christ*innen ab, die aus der Hoffnung auf „eine[n] andere[n], bessere[n] Welt“ (Schillebeeckx 1990, 28) heraus leben: Sie kommen auf der Seite derjenigen zu stehen, deren Humanität bedroht ist und sind so aufgerufen, sich „solidarisch mit Unterdrückten und Vereinsamten“ (ebd., 30) zu zeigen.

Folgt man Schillebeeckx darin, dass der vorgegebene (religiöse) Interpretationsrahmen zum Machen bestimmter Erfahrungen von zentraler Bedeutung ist, und dass christlich-religiöse Erfahrungen auch und zentral auf der Empörung aufrufen, die Leiden hervorruft, stellt sich die materiale Anschlussfrage, aus welchen religiösen Deutungsmustern, oder christologisch gewendet, aus welchen Christusbildern eine Leidsensibilität erwachsen kann.

2.2 Inhaltliche Konkretion: Christologisches Kenosismotiv

Der Paderborner Pastoraltheologe Herbert Haslinger hat im Sinne einer Leidsensibilisierung für die *pastorale Notwendigkeit* eines nicht schönen Jesusbildes plädiert (vgl. Haslinger 2008)¹⁵. Mit „pastoral notwendig“ meint er gerade nicht, was dem institutionellen Selbsterhalt von Kirche zuträglich

¹⁵ Vgl. Haslinger, Herbert 2008: „Der Heruntergekommene“. Zur pastoralen Notwendigkeit eines nicht schönen Jesusbildes. In: Theologie und Glaube, Jg. 98 (4), 392–413.

ist.¹⁶ Haslinger geht es vielmehr um ein Jesusbild, das „im buchstäblichen Sinn des Wortes Not wendend“ (Haslinger 2008, 406) ist: „Es wird ein Jesusbild sein müssen, in dem sich die von [...] Nöten betroffenen Menschen wieder erkennen können [...], das es ermöglicht, gegenüber den von Not betroffenen Menschen glaubwürdig davon zu sprechen, dass in Jesus Gott Mensch geworden ist“ (ebd.). Mit diesem Suchraster eines notwendigen Jesusbildes wird Haslinger im Zentrum der biblischen und dogmatischen Christologie fündig, im sprachlich wie theologisch verdichteten Christushymnus des Philipperbriefes und seinem Motiv der Selbstentäußerung Christi, in der in Anlehnung an den griechischen Text so genannten Kenosis.¹⁷ In Phil 2,6 heißt es in rhetorischer und kerygmatischer Verdichtung: „Er [Christus, A.K.] war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern er entäußerte sich [griech.: ekénōsen, A.K.] und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich.“ Es ist Haslingers Verdienst, diesen Grundbestand neutestamentlicher Christologie in eine aussagekräftige, doppeldeutig-wortspielhafte Metapher zu überführen: Der Christus des Philipperhymnus zeigt sich für Haslinger nämlich in einer doppelten Weise als „*der Heruntergekommene*“ – einmal in einem klassisch inkarnationstheologischen Sinne als von Gott *herunter Gekommener*: „Es geht hier um den zentralen Inhalt unseres Glaubens: Gott ist in Jesus Christus Mensch geworden, zu uns Menschen heruntergekommen.“ (Haslinger 2008, 409) Jedoch hat – dies ist die zweite Seite des Wortspiels – diese Gottherkünftigkeit Jesu Christi eine bestimmte Form angenommen, die mit der landläufigen Bedeutung des

¹⁶ Mit „pastoral notwendig“ meint Haslinger ausdrücklich nicht, „die kalkulierende [...] Überlegung, was sich in der heutigen gesellschaftlich-kulturellen Situation für die Kirche als herausfordernd, problematisch oder krisenhaft erweise und was dementsprechend im pastoralen Handeln notwendig sei, um das für den Bestand der Kirche als herausfordernd bzw. krisenhaft Erlebte zu bewältigen oder zumindest in seinen belastenden Wirkungen zu dämpfen“ (ebd., 399). Vielmehr ist Haslinger zufolge das „pastoral Notwendige“ das, „was die Kirche tun muss, um sich in ihrem In-der-Welt-Sein und Bei-den-Menschen-Sein zu bewähren“ (ebd., 401). Zu Haslingers pastoral- und diakonietheologischem Ansatz vgl. Haslinger, Herbert 2015: *Pastoraltheologie*. Paderborn: UTB.; Haslinger, Herbert 2009: *Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche*. Paderborn: UTB.

¹⁷ Vgl. zur theologischen Zentralität des Kenosismotivs, gerade auch in seiner ebenfalls von Haslinger thematisch gemachten handlungsbezogenen Relevanz: Kreutzer, Ansgar 2011: *Kenopraxis. Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie*. Freiburg i. Br.: Herder; Kreutzer 2017, 181–203; Kreutzer, Ansgar 2020: *(Meta-)Identität des Christlichen in der pluralen Gesellschaft. Zu Aktualität und Relevanz einer kenotischen Theologie*. In: Theologisch-praktische Quartalschrift, Jg. 168 (3), 309–322.

deutschen Wortes „heruntergekommen“ erfasst wird: Christus ist nicht nur der von Gott Herabgekommene. Er ist auch der nach menschlichen Maßstäben Heruntergekommene, der Deklassierte und Marginalisierte. „Jesus Christus hat sich in die Niedrigkeit der Niedrigen hineinbegeben, ist selbst ein Niedriger geworden; er ist der ‚Heruntergekommene‘.“ (Ebd., 410) Entscheidend ist – dies ist der rhetorisch überzeugende „Kniff“ von Haslingers Wortspiel – diese beiden Bedeutungen von „heruntergekommen“ zusammenzudenken: Jesus Christus ist eben beides zugleich, der von Gott Stamme wie der in der unteren sozialen Schichtung, in der Sphäre von Marginalisierung und Ausschluss Angekommene. „Gott hat sich in die Niedrigkeit ihres Daseins [der sozial deklassierten, gering geschätzten Leute, A.K.] hineinbegeben; er hat sich solidarisch mit ihnen der Wirklichkeit ihres alltäglichen Lebens ausgesetzt: der Ohnmacht, dem Verachtet-Werden, dem Leiden, der Unvollkommenheit.“ (Ebd.)

Im Sinne eines Interpretationsrahmens, den in Schillebeeckx' Erfahrungstheologie die religiösen Deutungsmuster für Erfahrungswirklichkeiten bilden, bedeutet das Kenosismotiv damit eine entscheidende Seh- und Deutehilfe für sozialen Ausschluss: Denn innerhalb des kenotischen Interpretationsrahmens, der die Identifizierung und Solidarisierung Gottes mit den Heruntergekommenen beinhaltet, gewinnt das Leben der Menschen im sozialen Unten, im sozialen Aus, das nach konventionellen Maßstäben übersehen, nach Butterwegges Diagnose von Armut in Wohlstandsgesellschaften gar aktiv verdrängt wird, eine andere Aufmerksamkeit und Relevanz. Haslingers Plädoyer für ein „nicht schönes“ Jesusbild und seine davon motivierte Fokussierung auf das Kenosismotiv, das er als Identifizierung und Solidaritätsbekundung Gottes mit den „Heruntergekommenen“ interpretiert, mündet folgerichtig in die gegenüber den Hochglanzfassaden unserer Gesellschaft, wie wir sie im „MyZeil“ besichtigen können, zutiefst kritische Frage: „Ist es nicht gerade das Unschöne, Irritierende und Verstörende am christlichen Glauben, darunter das Bild des geknechteten und erniedrigten Gottessohnes [= Kenosis, A.K.], mit dem dieser Glaube offenbar heute Relevanz erreichen und Eingang in den allgemeinen Diskurs der Gesellschaft finden kann, weil er damit den Menschen einen Ort und ein Artikulationsmedium für Erfahrungen bietet, die unweigerlich zu ihrem Leben gehören, aber im ständigen Wettlauf der gesellschaftlichen Kräfte um das schönste, erfolgreichste Sich-Präsentieren keinen Platz und keine Geltung mehr zugesprochen bekommen?“ (Ebd., 393) Eine sozialen Ausschluss ebenso produzierende wie ver-

drängende Wohlstandsgesellschaft, in der Armut – zu Lasten der Betroffenen – als „bloß“ relativ, als nicht der Rede wert erachtet zu werden droht, bedarf zu ihrer Humanisierung solcher Wahrnehmungssensibilisierungen, solcher Sehhilfen, wie sie im christlichen Offenbarungsglauben und seinem Zentrum der kenotischen Christologie zu finden sind.

3. Gelenkte Wahrnehmung: Die paradigmatische Ausstellung „Kunst trotz(t) Armut“

Bleibt man in der Spur von Schillebeeckx' kritisch-korrelativer Theologie, so ist mit dem (mit Haslinger gesprochen) pastoral „Not wendenden“ Bild des nicht schönen Jesus, dem Kenosismotiv, der eine Pol der Korrelation, der religiöse Interpretationsrahmen, näher bestimmt. Um jedoch, wie sich mit Schillebeeckx formulieren lässt, „Heil [...] von Gott her in unserer Zeit [zu] erfahren“ (Schillebeeckx 1980b, 86), müssen die religiösen Sinnbestände, gewonnen aus Schrift und Tradition (z.B. das kenotische Christusbild), zugleich mit heutigen Erfahrungen vermittelt, in einen wechselseitig-kritischen Bezug gesetzt werden. Wie aber lassen sich Erfahrungen verdrängter Armut angemessen wahrnehmen? Zurecht hat der politische Theologe Jürgen Moltmann kritisch zur christlichen Option für die Armen vermerkt, dass sie in der paternalistischen Gefahr steht, zu einer „Option *for the poor*“ statt einer „Option *of the poor*“ zu werden und damit – freilich ungewollt – von Armut Betroffene auf ihre Defizite festlegt. So betont er, „dass die Armen nicht nur auf das angesprochen werden wollen, was ihnen in Beziehung zu den Reichen fehlt, sondern zuerst auf das, was sie sind, ihre Kräfte, ihre Kultur [...]“ (Moltmann 2011, 5)¹⁸.

Ein paradigmatisches Beispiel, wie es im kirchlichen Rahmen gelingen kann, aus der „Option *for the poor*“ tatsächlich eine „Option *of the poor*“ zu machen, stellt die von der Evangelischen Obdachlosenhilfe initiierte Wanderausstellung „Kunst trotz(t) Armut“ dar (Pitz 2009).¹⁹ Das 2007 ins Leben

¹⁸ Moltmann, Jürgen 2011: *Politische Theologie in ökumenischen Kontexten*. In: Schüssler-Fiorenza, Francis / Tanner, Klaus / Welker, Michael (Hg.): *Politische Theologie. Neuere Geschichte und Potenziale*. Neukirchen-Vlyn: Neukirchener Theologie, 1–12.

¹⁹ Vgl. Pitz, Andreas (Hg.) 2009: *Katalog zur Wanderausstellung Kunst trotz(t) Armut*, hg. im Auftrag der Evangelischen Obdachlosenhilfe e.V. v. Andreas Pitz, 2. Auflage. Stuttgart: Hansisches Druck und Verlagshaus.

gerufene Projekt, das Arbeiten von etablierten Künstler*innen mit Kunstwerken von von Armut selbst Betroffenen zusammenführt, wird dem von Moltmann formulierten Anspruch einer Solidarität mit armen Menschen in bemerkenswertem Maße gerecht, nämlich an deren zweifellos vorhandenen Fähigkeiten zur Selbstexpression anzusetzen: „Es [das Projekt „Kunst trotz(t) Armut“, A.K.] bezieht Betroffene als gleichberechtigte Akteure mit ein und gibt ihnen Raum für eigene künstlerische Ausdrucksformen. Es werden Fähigkeiten und Stärken des Einzelnen wertgeschätzt, gefördert und zur Entfaltung gebracht. Wir setzen nicht mehr, wie früher in der Sozialpädagogik üblich, an den Schwächen und Defiziten unserer Klientel an, sondern sehen [deren] Stärken und Fähigkeiten. Lobbyarbeit funktioniert am besten, wenn man die Betroffenen dadurch stark macht, dass man sie selbst zu Wort kommen lässt, ihnen ihre jeweils eigene Sprache lässt und auf Augenhöhe mit ihnen kommuniziert. Letzteres erwies sich als eindrucksvolle Fähigkeit vieler am Projekt beteiligter Künstlerinnen und Künstler.“ (Pitz 2018, 77)²⁰

Paradigmatisch deutlich wird diese Programmatik von „Kunst trotz(t) Armut“ am Exponat „Resoflipper“ von Sebastian Blei (vgl. Pitz 2009, 44f). Zu sehen ist ein Flipperautomat, bei dem die Spielelemente als allegorische Figuren dargestellt sind: die Hebel als Hände, die Elektroden als Gesichter. Zur weiteren Verdeutlichung findet sich im Ausstellungskatalog eine Interpretationshilfe: „die Hände: das sind die des Sozialarbeiters / die Kugel: das ist er selbst als Klient / die Elektroden sind die institutionellen Repräsentanten“ (ebd., 44). Beeindruckend ist die – man könnte sagen – paradoxe Performance, die das Kunstwerk in dem Rahmen, in den es gestellt ist, nämlich eine Ausstellung zum Thema Armut, entfaltet: Indem der Künstler, Sebastian Blei, der selbst von Obdachlosigkeit betroffen war, in der von ihm gestalteten künstlerischen Darstellung des „Resoflippers“ seine in Resozialisierungsprozessen erlebte Verobjektivierung (als eine von den verschiedenen Instanzen hin und her geschleuderte „Flipperkugel“) selbst thematisch machen kann,

²⁰ So der Ausstellungskurator: Andreas Pitz 2018: *Kunst trotz(t) Armut*. In: Schäfer, Gerhard K. / Montag, Barbara / Deterding, Joachim (Hg.): „Arme habt ihr immer bei euch“. Armut und soziale Ausgrenzung wahrnehmen, reduzieren, überwinden. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 74–84, 77. Zur Bedeutung von Kirche, Kirchengemeinden und diakonischen Institutionen, um die in der Wohlstandsgesellschaft „gut versteckte“ Armut wahrzunehmen vgl. auch den Präsidenten der Diakonie Deutschland: Lilie, Ulrich 2016: *Versteckte Armut vor Ort wahrnehmen*. In: Dietz, Alexander / Gillich, Stefan (Hg.): *Armut und Ausgrenzung überwinden. Impulse aus Theologie, Kirche und Diakonie*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 169–180.

gewinnt er Subjektivität, gewinnt er Handlungsmacht, zurück. Indem er die Mühlen des Sozialstaats ins Bild hebt, vor aller Augen darstellt und inszeniert, gewinnt Bleis Schicksal – inmitten der zur Verdrängung von Armut neigenden Wohlstandsgesellschaft – buchstäblich Sichtbarkeit. Indem Sebastian Blei die Erfahrungen fehlender Anerkennung und Integration – als hin und hergeworfener, nirgends verweilen dürfender Spielball der Resozialisierungsmächte – künstlerisch darstellt, macht er Erfahrungen von Würdigung und sozialer Teilhabe.

4. (Kenosistheologischer) Schluss

Theologisch auffällig am kirchlich initiierten und durchgeführten Projekt „Kunst trotz(t) Armut“, das sich der Sichtbarmachung unsichtbarer Marginalisierung inmitten der Wohlstandsgesellschaft verschrieben hat, ist die geradezu augenfällige *Nichtpräsenz* expliziter Religiosität. Christliche Sujets, Symbole oder Anspielungen fehlen in der Ausstellung. Dennoch liegt gerade in diesem Tatbestand ein inspirierendes theologisches Selbstverständnis von Kirchlichkeit. Die in der Ausstellung „Kunst trotz(t) Armut“ ausgeübte Option *für die Armen* bemüht sich redlich und m.E. erfolgreich darum, zu einer Option *der Armen* zu werden. Ein zentrales inszenatorisches Mittel, um versteckter Armut zur Wahrnehmbarkeit zu verhelfen, ist gerade der Verzicht auf jegliche christlich-kirchliche Selbstdarstellung. Innerhalb eines offenbarungstheologischen und kenotischen Deuterahmens, dessen Produktivität zur Sensibilisierung für soziales Leiden hier deutlich werden sollte, ist dies nur konsequent. Denn in kenotischer Lesart, in der Logik von Selbstentäußerung, Selbstzurücknahme und Selbstlosigkeit, und zwar nicht zum asketischen Selbstzweck, sondern zu Gunsten und zum Heil derer, die den Platz nötiger brauchen als man selbst, scheint gerade in der *selbstvergessenen* Entscheidung für andere das spezifisch Christliche durch.

In Kongruenz zur berühmten Endgerichtsrede Mt 25, der zufolge sich die Christusbeziehung in der menschlichen Solidarität mit den Geringsten, mit den auf vielerlei Arten Leidenden, Ausgestoßenen und Heruntergekommenen verborgen zeigt und realisiert,²¹ bringt die damalige Kulturbeauftragte

²¹ Vgl. Mt 25,31–40: „Wenn der Menschensohn in seiner Herrlichkeit kommt und alle Engel mit ihm, dann wird er sich auf den Thron seiner Herrlichkeit setzen. Und alle Völker werden vor

der EKD, Petra Bahr, in ihrem Vorwort zum Katalog der Ausstellung „Kunst trotz(t) Armut“ deren ohne jeglichen expliziten religiösen Bezug auskommende und dennoch und gerade deshalb tiefe theologische Botschaft auf den Punkt: „Näher können sich Kunst und Diakonie nicht sein. Und für einen Moment funkelt [auch und gerade in den nicht religiösen Exponaten!, A.K.] die Nachricht von Gottes Menschlichkeit.“ (Pitz 2009, 8)

Literaturverzeichnis

- Bosch, Aida 2011: *Konsum und Exklusion. Eine Kulturosoziologie der Dinge*, 2. Auflage. Bielefeld: Transcript
- Bourdieu, Pierre u. a. 2005: *Das Elend der Welt. Gekürzte Studienausgabe*. Konstanz: UTB
- Brecht, Bertolt 1968: *Die Dreigroschenoper*. Berlin: Suhrkamp
- Butterwegge, Christoph 2016: *Armut in einem reichen Land. Wie das Problem verharmlost und verdrängt wird*, 3. Auflage. Frankfurt a. M.: Campus
- Butterwegge, Christoph 2018: *Armut*, 3. Auflage. Köln: PapyRossa
- Butterwegge, Christoph 2020: *Die zerrissene Republik. Wirtschaftliche, soziale und politische Ungleichheit in Deutschland*, 2. Auflage. Weinheim: Springer

ihm versammelt werden und er wird sie voneinander scheiden, wie der Hirt die Schafe von den Böcken scheidet. Er wird die Schafe zu seiner Rechten stellen, die Böcke aber zur Linken. Dann wird der König denen zu seiner Rechten sagen: Kommt her, die ihr von meinem Vater gesegnet seid, empfangt das Reich als Erbe, das seit der Erschaffung der Welt für euch bestimmt ist! Denn ich war hungrig und ihr habt mir zu essen gegeben; ich war durstig und ihr habt mir zu trinken gegeben; ich war fremd und ihr habt mich aufgenommen; ich war nackt und ihr habt mir Kleidung gegeben; ich war krank und ihr habt mich besucht; ich war im Gefängnis und ihr seid zu mir gekommen. Dann werden ihm die Gerechten antworten und sagen: Herr, wann haben wir dich hungrig gesehen und dir zu essen gegeben oder durstig und dir zu trinken gegeben? Und wann haben wir dich fremd gesehen und aufgenommen oder nackt und dir Kleidung gegeben? Und wann haben wir dich krank oder im Gefängnis gesehen und sind zu dir gekommen? Darauf wird der König ihnen antworten: Amen, ich sage euch: Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.“

- Franziskus 2013: Die Freude des Evangeliums. Das Apostolische Schreiben „Evangelii gaudium“ über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute. Freiburg im Breisgau
- Hartmann, Kathrin 2012: *Wir müssen leider draußen bleiben. Die neue Armut in der Konsumgesellschaft*. München: Blessing
- Haslinger, Herbert 2008: „Der Heruntergekommene“. Zur pastoralen Notwendigkeit eines nicht schönen Jesusbildes. In: Theologie und Glaube, Jg. 98 (4), 392–413
- Haslinger, Herbert 2009: Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche. Paderborn: UTB
- Haslinger, Herbert 2015: *Pastoraltheologie*. Paderborn: UTB
- Hauser, Richard 2018: *Das Maß der Armut. Armutsgrenzen im sozialstaatlichen Kontext. Der sozialstatistische Diskurs*. In: Huster, Ernst-Ulrich u. a. (Hg.): Handbuch Armut und soziale Ausgrenzung, 3. Auflage. Wiesbaden: Springer, 149–178
- Keul, Hildegund 2021: *Vulnerabilität und Armut*. In: Schweiger, Gottfried / Sedmak, Clemens (Hg.): Handbuch Philosophie und Armut. Stuttgart: Metzler, 251–257
- Koch, Andreas 2014: *Im Raume lesen wir die soziale Ungleichheit – Soziale Geographien der In-/Exklusion*. In: Sedmak u. a. (Hg.) 2014, 45–48
- Kreutzer, Ansgar 2011: Kenopraxis. Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie. Freiburg i. Br.: Herder
- Kreutzer, Ansgar 2013: *Brot und Rosen. Die Symbolik von Inklusion und Exklusion aus systematisch-theologischer Sicht*. In: Koller, Edeltraud / Rosenberger, Michael / Schwantner, Anita (Hg.): Werke der Barmherzigkeit. Mittel zur Gewissensberuhigung oder Motor zur Strukturveränderung? Linz, 118–133. Online verfügbar unter www.wiege-linz.at/band5, zuletzt geprüft am 28.03.2023
- Kreutzer, Ansgar 2017: Politische Theologie für heute. Aktualisierungen und Konkretionen eines theologischen Programms. Freiburg i. Br.: Herder
- Kreutzer, Ansgar / Sander, Hans-Joachim (Hg.) 2018: Religion und soziale Distinktion. Resonanzen Pierre Bourdieus in der Theologie. Freiburg i. Br.: Herder
- Kreutzer, Ansgar 2020: *(Meta-)Identität des Christlichen in der pluralen Gesellschaft. Zu Aktualität und Relevanz einer kenotischen Theologie*. In: Theologisch-praktische Quartalschrift, Jg. 168 (3), 309–322

- Kreutzer, Ansgar 2021: „*In den Armen Christus entdecken*“? *Relevanz und Pragmatik eines theologischen Deutungsmusters*. In: Kreutzer, Ansgar u. a. (Hg.): *Pragmatik christlicher Heilshoffnung unter Bedingungen der Säkularität. Zugänge zu einer differenzsensiblen Pragmatik erfahrungsbezogener Theologie*. Basel: Schwabe, 247–274
- Kreutzer, Ansgar 2022: *Die Welt anders sehen und verändern. Soziale Relevanz und Pragmatik des Offenbarungsglaubens in der säkularen Gesellschaft*. In: Bernhard Nitsche/Matthias Remenyi (Hg.), *Problemfall Offenbarung. Grund – Konzepte – Erkennbarkeit*. Freiburg i. Br.: Herder, 473–506.
- Lilie, Ulrich 2016: *Versteckte Armut vor Ort wahrnehmen*. In: Dietz, Alexander / Gillich, Stefan (Hg.): *Armut und Ausgrenzung überwinden. Impulse aus Theologie, Kirche und Diakonie*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 169–180
- Mette, Norbert 2017: *Nicht gleichgültig bleiben! Die soziale Botschaft von Papst Franziskus*. Ostfildern: Grünewald
- Moltmann, Jürgen 2011: *Politische Theologie in ökumenischen Kontexten*. In: Schüssler-Fiozenza, Francis / Tanner, Klaus / Welker, Michael (Hg.): *Politische Theologie. Neuere Geschichte und Potenziale*. Neukirchen-Vllyn: Vandenhoeck & Ruprecht, 1–12
- Pitz, Andreas (Hg.) 2009: *Katalog zur Wanderausstellung Kunst trotz(t) Armut*, hg. im Auftrag der Evangelischen Obdachlosenhilfe e.V. v. Andreas Pitz, 2. Auflage. Stuttgart: Hansisches Druck und Verlagshaus
- Pitz, Andreas 2018: *Kunst trotz(t) Armut*. In: Schäfer, Gerhard K. / Montag, Barbara / Deterding, Joachim (Hg.): „Arme habt ihr immer bei euch“. *Armut und soziale Ausgrenzung wahrnehmen, reduzieren, überwinden*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 74–84
- Ruh, Ulrich 2019: *Edward Schillebeeckx. Leben und Denken*. Freiburg i. Br.: Herder
- Schillebeeckx, Edward 1977: *Christus und die Christen. Die Geschichten einer neuen Lebenspraxis*. Freiburg i. Br.: Herder
- Schillebeeckx, Edward 1980a: *Erfahrung und Glaube*. In: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft XXV*. Freiburg i. Br.: Herder
- Schillebeeckx, Edward 1980b: *Offenbarung, Glaube und Erfahrung*. In: *Katechetische Blätter*, Jg. 105 (2), 84–95

- Schillebeeckx, Edward 1990: *Menschen. Die Geschichte von Gott*. Freiburg i. Br.: Herder
- Schroer, Markus 2008: *Die im Dunkeln sieht man doch. Inklusion, Exklusion und die Entdeckung der Überflüssigen*. In: Bude, Heinz / Willisch, Andreas (Hg.): *Exklusion. Die Debatte über die „Überflüssigen“*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 178–193
- Sedmak, von Stosch, Klaus 2010: *Offenbarung*. Paderborn: UTB
- Sedmak, Clemens u.a. (Hg.) 2014: *Lesebuch Soziale Ausgrenzung*. Wien: Mandelbaum
- Selke, Stefan 2015: *Schamland. Die Armut mitten unter uns*. Berlin: Econ
- Sudarko, Adriano 2002: *Die Entwicklung des Offenbarungsverständnisses von Edward Schillebeeckx und dessen Konsequenz für sein Kirchenverständnis*. Freiburg. Online verfügbar unter www.freidok.uni-freiburg.de/fedora/objects/freidok:575/datastreams/FILE1/content, zuletzt geprüft am 28.03.2023
- Thiel, Jeremias 2020: *Kein Pausenbrot, keine Kindheit, keine Chance. Wie sich Armut in Deutschland anfühlt und was sich ändern muss*, 3. Auflage. München: Piper
- von Stosch, Klaus 2010: *Offenbarung*. Paderborn: UTB

Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

Dr. Sabine Bauer-Amin

Institut für Sozialanthropologie

Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien

E-Mail: sabine.m.bauer@hotmail.de

Homepage: <https://vulnerabilitätsdiskurs.de/mag-a-dr-in-sabine-bauer-amin/>

Dr. phil. Jutta Czapski

Philosophin und Forscherin zu Emmanuel Levinas

Trauma- und Kunsttherapeutin in einem Berliner Kinderhospiz

E-Mail: juttaczapski@yahoo.de

Homepage: <https://vulnerabilitätsdiskurs.de/dr-phil-jutta-czapski/>

Dr. Andreas Heek

Leiter der Kirchlichen Arbeitsstelle für Männerseelsorge und Männerarbeit in deutschen Diözesen e.V., Deutsche Bischofskonferenz

E-Mail: heek@kath-maennerarbeit.de

Homepage: <https://kath-maennerarbeit.de/ueber-uns/arbeitsstelle-fur-mannerseelsorge/>

Steven Höfner

Leiter des KAS-Büros für die Palästinensischen Gebiete in Ramallah, Konrad-Adenauer-Stiftung

E-Mail: steven.hoefner@kas.de

Homepage: www.kas.de/de/mitarbeiter/detail/-/content/steven-hoefner

Prof. Dr. Hildegund Keul M. A.

Leiterin des DFG-Forschungsprojekts „Verwundbarkeiten. Eine Heterologie der Inkarnation im Vulnerabilitätsdiskurs“; Apl.-Professur für Fundamentaltheologie und vergleichende Religionswissenschaft, Julius-Maximilians-Universität Würzburg

E-Mail: h.keul@theologie.uni-wuerzburg.de

Homepage: www.verwundbarkeiten.de

Prof. Dr. theol. lic. Phil. Peter G. Kirchschräger

Professor für Theologische Ethik

Leiter des Instituts für Sozialethik ISE, Universität Luzern

E-Mail: peter.kirchschräger@unilu.ch

Homepage: www.unilu.ch/fakultaeten/tf/professuren/theologische-ethik/mitarbeitende/peter-kirchschräger/#tab=c38079

Prof. Dr. Ansgar Kreutzer

Dekan des Fachbereichs Geschichts- und Kulturwissenschaften, Justus-Liebig-Universität Gießen

Professor für Systematische Theologie am Institut für Katholische Theologie, Justus-Liebig-Universität Gießen

E-Mail: ansgar.kreutzer@kathologie.uni-giessen.de

Homepage: www.uni-giessen.de/de/fbz/fb04/institute/kath-theol/personen/kreutzer-ansgar

Prof. Dr. Ute Leimgruber

Inhaberin der Professur für Pastoraltheologie und Homiletik

Fakultät für Katholische Theologie, Universität Regensburg

E-Mail: ute.leimgruber@theologie.uni-regensburg.de

Homepage: www.uni-regensburg.de/theologie/pastoraltheologie/team/lehrstuhlinhaber/index.html

Prof. Dr. Stephan Lessenich

Direktor des Instituts für Sozialforschung

Professor für Gesellschaftstheorie und Sozialforschung, Goethe-Universität Frankfurt am Main

E-Mail: lessenich@soz.uni-frankfurt.de

Homepage: www.ifs.uni-frankfurt.de/personendetails/stephan-lessenich.html

M. A. Florian Pistorl

Universitätsassistent am Institut für Philosophie der Universität Innsbruck

Mitarbeiter beim FWF-Projekt „Membership Metaphors as „Doorkeepers““

E-Mail: Florian.Pistorl@uibk.ac.at

Homepage: www.uibk.ac.at/de/philosophie/personen/florian-pistorl/

Wo etwas Verborgenes, das vom öffentlichen Diskurs ausgeschlossen wurde, plötzlich sichtbar wird, ereignen sich Offenbarungen. Wenn es dabei um Menschenrechte geht, so entsteht ein prekärer Augenblick, der große Chancen und zugleich unübersehbare Risiken birgt. Verworfenes Leben kann sich Bahn brechen; oder es wird durch schmerzliche Vulneranz erneut verfermt und zerstört. In Verwundungen, die an der Schwelle des UnSichtbaren geschehen, tritt die Vulnerabilität der Menschenrechte hervor.

Das vorliegende Buch erscheint 2023 und damit 75 Jahre nach der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ der Vereinten Nationen. Menschenrechte sind eine gegen viele Widerstände und mit großen Opfern durchgesetzte Errungenschaft der Menschheit. Heute werden sie erneut zu einem verletzten und verletzbaaren Gut.

Daher analysiert das Buch die ambivalente Macht der Vulnerabilität an signifikanten Diskursorten der Gegenwart; es legt die Vulneranz der katholischen Kirche bezüglich Missbrauch, Vertuschung und Gendertrouble frei; und es fragt nach der offenbarenden Kraft an jener Schwelle, wo die Menschenrechte in Gefahr sind.

Mit Beiträgen von Prof. Dr. Stephan Lessenich, Dr. Sabine Bauer-Amin, Florian Pistol, Steven Höfner, Prof. Dr. Ute Leimgruber, Prof. Dr. Hildegund Keul, Dr. Andreas Heek, Prof. Dr. Peter G. Kirchschräger, Dr. Jutta Czapski, Prof. Dr. Ansgar Kreutzer.

Würzburg University Press

ISBN 978-3-95826-202-7



9 783958 262027