



Der limitierte Raum

Ein ethischer Zugang zum Topos der Grenze

Thomas Laubach / Stefan Huber

In den Jahren 2020 und 2021 kämpft die Weltgesellschaft kollektiv, wenn auch nicht gemeinsam, einen Kampf, der als Immunisierungskampf verstanden werden kann. Gegen das Eindringen des Coronavirus SARS-CoV-2, gegen seine Fähigkeit, individuelle Körpergrenzen und staatliche Ländergrenzen zu überschreiten, gegen die Folgen der damit einhergehenden Krankheit COVID-19. Der Versuch, das Virus zu bändigen, beruht vor allem auf Begrenzungsstrategien: Menschen begrenzen ihre körperliche Nähe, gehen auf Distanz zueinander, beschränken ihren Aktivitätsradius, ziehen fast schon vergessene Ländergrenzen neu – und suchen schließlich auch nach Möglichkeiten, die Ausbreitung des Virus zu verhindern, indem der Körper mittels Impfstoffen selbst zu einer Grenze wird, der das Eindringen des Virus unmöglich macht. Diese vielfältigen Immunisierungsstrategien angesichts des SARS-CoV-2-Virus sind nichts weniger als Strategien der Limitierung in einer Zeit, die doch scheinbar schon längst über jedes Limit gegangen ist. Die großen ethischen Begriffe der Gegenwart wie etwa Freiheit, Globalisierung, Gerechtigkeit, Toleranz und Akzeptanz leben doch von der Öffnung von Handlungs- und Lebensräumen wie dem Niederreißen aller traditioneller Grenzen territorialer und sozialer, moralischer und körperlicher Art. Und auch die große Herausforderung der Moderne, der Klimawandel, kennt keine Grenzen, sondern betrifft im Gegenteil alle, selbst die, die ihn am wenigsten verursacht haben. Der Klimawandel ist raumübergreifend.

Die ständige Grenzüberschreitung ist eine Signatur der Jetzt-Zeit. Der Raum der Gegenwart ist so der Nicht-Raum geworden, ein offenes, grenzenloses Feld der Optionen und Möglichkeiten. Grenzen scheinen nur noch selbstgesetzt zu sein: Die Grenzen individuellen Muts und der Fan-

tasie, die wenigen Grenzen, die eine Gesellschaft braucht, um funktional das Leben aller sichern zu können, Grenzen der Gerechtigkeit in einer Welt, der es nicht gelingt, sich selbst zu humanisieren.

Mit dem Coronavirus hat sich das verändert. Limitierungen gewinnen zumindest auf Zeit neue Relevanz. Freiheiten werden (selbst)beschränkt, ein Rückzug in die eigenen vier Wände und hinter die Schlagbäume des eigenen Landes vollzogen. Ärztliches Personal muss sich im äußersten Fall zwischen denen, die intensiv behandelt werden können, und denen, für die keine Ressourcen mehr zur Verfügung gestellt werden, entscheiden. Politische Entscheidungsträger vollziehen fortlaufend Güterabwägungen zwischen wirtschaftlichem (Über)leben, sozial möglichem Miteinander und den physischen und psychischen Folgen eines Lockdowns. Mehr noch: Das grassierende Virus lässt deutlich die Grenzen zwischen Arm und Reich, zwischen technologisch hochgerüstet und abgehängt, zwischen politisch Mächtigen und an den Rand Gedrängten hervortreten. Kurz: Handlungsräume werden eingeschränkt, Leben limitiert, Grenzen gezogen oder wie unter einem Brennglas in der derzeitigen Situation erst recht erkennbar.

Dieser nur kursorisch erhobene Befund macht deutlich, dass mit der Corona-Pandemie erhebliche ethische Fragestellungen einhergehen. Die Beschränkungen des Lebens- und Handlungsraumes, Fragen der Gerechtigkeit und der Güterabwägungen stehen – auch – unter der Frage nach dem, was sein soll und damit auch ethisch begründet werden kann. Mit der ethischen Fokussierung geht die Erkenntnis einher, dass die Frage nach Räumen und ihren Grenzen nicht nur von praktisch-politischer oder menschenrechtlicher Provenienz ist. Zugleich aber muss bemerkt werden, dass die Frage danach, was denn Grenze heißt, wie sie bestimmt wird und welche Probleme und Chancen ein entwickelter Grenzbegriff bietet, im ethischen Diskurs unterbelichtet ist.¹ Zwar hat der *spatial turn* vor der Theologie wie der Ethik nicht Halt gemacht². Doch das Nachden-

¹ Eine Ausnahme bildet dabei die im Frühjahr 2020 eingereichte Masterarbeit: S. Huber 2020.

² Die Auseinandersetzung mit dem *spatial turn* hat sich vor allem in exegetischen (siehe Fonrobert 2009; Rügemeier 2018), systematischen (siehe Brace/Leyshon 2011; Erne 2018; Koch 2017; Lehmkuhler 2018; Sander 2013; Schmitt 2017) und pastoral-religionspädagogischen Kontexten (siehe Ehlert 2017; Rademacher 2016; Rothgangel 2017) etabliert. Explizit theologisch-ethisch arbeitet bisher nur die Stu-

ken über Grenze auch als Teil des ethischen Raumdiskurses führt ein Randdasein.

Im Folgenden wird dieses Desiderat allerdings nicht umfassend aufgearbeitet. Vielmehr soll die Reflexion auf den Begriff der Grenze als Beitrag zum Raumdanken in ethischen Diskursen im Vordergrund stehen. Gerade die aktuelle ethische Debatte angesichts der Coronavirus-Pandemie macht deutlich, dass der Grenzbegriff für die Reflexion auf Handlungs-, Freiheits- und Lebensräume essentiell ist – aber derzeit unterbestimmt bleibt.

Ausgehend von der Verhältnisbestimmung von Grenzziehung und Ethik (1) werden zwei Konzeptualisierungen des Grenzbegriffs im ethischen Diskurs vorgestellt und diskutiert: Hans Krämers Entwurf einer Integrativen Ethik mit ihrem Zentralbegriff der Hemmung, die von Werner Stegmaier weiterentwickelt wurde (2), sowie Götz Briefs Konzept der Grenz-moral, das von Werner Schöllgen aufgegriffen wurde (3). In einem abschließenden Schritt sollen die vorgestellten Überlegungen für den Topos der Grenze in der Ethik fruchtbar gemacht werden (4).

1. Limitierung und Ethik

Ethik ist die Wissenschaft vom richtigen Handeln. Friedo Ricken entfaltet diese kurze Definition so:

»Das menschliche Leben besteht aus einer Abfolge von Entscheidungen. In einer Entscheidung wählen wir zwischen verschiedenen Möglichkeiten des Verhaltens oder Handelns. [...] Worum es der Ethik geht, lässt sich in einem ersten, ungenauen Umriss etwa folgendermaßen formulieren: Ist es in unser Belieben gestellt, wie wir uns entscheiden?«³

Ethik antwortet auf diese Fragestellung mit der These von der Unbeliebigkeit menschlichen Handelns. Sie entfaltet in den Konzeptualisierungen normativer Ethik ihre Begründungsformen guten und gerechten Handelns und Urteilens. Allerdings wird dabei in aller Regel übersehen, dass die Ethik auch eine Disziplin des Raumes ist. Denn in grundsätzlicher

die: Schneider 2019; siehe dazu auch Schneider 2012.

³ Ricken 1998, 10.

Art und Weise besitzt die Ethik von ihrer Grundbestimmung her eine hohe Affinität zur Kategorie Raum. Dies zeigt sich bereits etymologisch:

In »einer ursprünglichen Auslegung des griechischen Terminus meint der Ausdruck »Ethos« – aus dem später der Begriff der Ethik abgeleitet wird – »Wohnstatt« oder »gewohnter Aufenthaltsort« [...]«⁴.

Ethik ist, folgt man dieser Definition, keine Raumdisziplin in der Hinsicht, die den *spatial turn* der letzten Jahrzehnte auszeichnete und die mit einer »gesteigerte[n] Aufmerksamkeit für Raum«⁵ einhergeht. Allerdings können raumbezogene Fragen oder ein in besonderer Weise raumbezogenes Denken für die Ethik fruchtbar gemacht werden.⁶ Allerdings ist in ganz fundamentaler Hinsicht Ethik ein Denken des Raumes, weil sie auf den Raum als Ort des Handelns und Entscheidens reflektiert. Dieser Raum gewinnt als Raum für die Ethik Bedeutung, an dem sich die Antwort auf die Frage nach dem Richtigen verbleibt und zeigt. Insofern reflektiert Ethik auf – gewohnte – Handlungs- und Entscheidungsräume. Mehr aber noch bedenkt sie die Grenzen dieser Räume. Auch wenn diese »Spatialisierung« der Ethik ungewöhnlich erscheinen mag, Grenzen dienen in einer allgemeinen Definition dazu, »soziale Sachverhalte zu regeln, und zwar in der Form, wer wo was tun und nicht tun kann«⁷. Diese phänomenologische Herangehensweise führt unmittelbar auch auf das Feld der Moral und Ethik. Denn Sätze, die auffordern, etwas Bestimmtes zu tun oder zu lassen, bezeichnet man im Allgemeinen als moralische Normen.⁸ Normen, im Sinne von Handlungsregeln, beschreiben den Handlungsraum, der Subjekten und Institutionen offen steht. Ethik wiederum kommt dann ins Spiel, wenn das selbstverständlich Geltende und als richtig Anerkannte hinterfragt, ignoriert oder bewusst überschritten wird. Kurz: Wenn Grenzen übertreten werden. Die Geschichte der Moral ist voll von solchen Grenzüberschreitungen: Von Kains Mord an seinem Bruder Abel bis zu den biomedizinischen Versuchen, das Erbgut mit CrisprCAS9 zu verändern. Hier wie dort werden geltende Normen überschritten, werden Grenzziehungen, die festsetzen, welches Handeln gut,

⁴ Lanzerath 2015, 36.

⁵ Günzel 2020, 9.

⁶ Vgl. dazu aus sozialetischer Perspektive: Schneider 2012; 2019.

⁷ Redepenning 2019, 141.

⁸ Vgl. Hilpert 2009, 86.

richtig und gerecht ist und welches nicht, übertreten. Die Festlegung von sittlichen Grenzen spiegelt sich praktisch in der Moral und theoretisch in der Ethik wider – und ist Gegenstand intensiver Debatten.

Kurz: Ethik zieht Grenzen. Insofern ist eine Bestimmung des Terminus der Grenze angezeigt. Grenze in einem engen Sinne, so der Kulturgeograph Marc Redepenning, benennt einen politischen, territorialen Aspekt. Doch Grenzen helfen darüber hinaus die Funktion, »soziale Phänomene (und damit die Interaktion und Kommunikation zwischen Personen) zu ordnen und handhabbar zu machen«⁹. Einen »weiten Grenzbe-griff«¹⁰ nennt Redepenning diese Bestimmung. Dabei fokussiert er sich auf den Menschen und seine sozialen Interaktionen. Grenzen in diesem umfassenden Sinn als Raumgrenzen menschlichen Agierens haben eine zentrale Bedeutung für das alltägliche Leben. Sie bestimmen als »Resultat allgemeiner sozialer Prozesse«¹¹ das Miteinander von Menschen und so auch die Ausgestaltung ihrer sozialen Räume.

Die Relevanz dieser Grenzen und Grenzziehungen bringt der Philosoph Konrad Paul Liessmann auf den Punkt: »Ohne Grenzen könnten wir nicht leben.«¹² Denn der Raum des Erlaubten und Verbotenen in seinen normativen Formulierungen der Moral erlaubt erst die Herstellung gesellschaftlicher Ordnungen. Mehr noch: Normen als Grenzziehungen gehen der sichtbaren räumlichen Umsetzung von Grenzen (z.B. durch Mauern) voraus, wie sie auch Inklusions- und Exklusionsprozessen vorgeschaltet sind. Wer oder was sich diesseits und jenseits der Grenze befindet ist zunächst Ergebnis sozialer Prozesse, die ihren Ausdruck in unterschiedlichen Formen der Grenzziehung findet.

Das Ergebnis jeder Grenzziehung ist zum einen die Grenze selbst, zum anderen

»die durch die Grenzziehung erst entstandenen beiden getrennten Seiten oder Objekte, also eine Unterscheidung. Bildlich gesprochen erzeugen Grenzziehungen ›Schachteln‹, in denen die Inhalte der durch eine Grenzziehung erzeugten zwei unterschiedenen Seiten aufgehoben sind.«¹³

⁹ Redepenning 2019, 142.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd., 144.

¹² Link/Liessmann 2013; vgl. auch Liessmann 2012.

¹³ Redepenning 2019, 156.

Letztlich entstammt die Ethik selbst dem Moment der Grenzziehung. Ethik verdankt als Reflexion auf Moral ihre Genese dem Umstand, dass das moralisch Selbstverständliche hinterfragt wird, dass es unselbstverständlich wird. Unselbstverständlich wird aber das moralisch Geltende nur dann, wenn Grenzen überschritten werden – oder wenn unklar ist, was das moralisch Richtige überhaupt sein kann. Die Geschichte der Moral ist voll von Grenzüberschreitungen – und die jüngste Vergangenheit und Gegenwart bestätigt das eindrucksvoll. So sind etwa die Diskussionen um Klonen, Stammzellenforschung oder die aktive Sterbehilfe bioethische Chiffren für solche Grenzdiskurse und die Überschreitungen von Grenzen. So fragt stellvertretend der Medizinethiker Axel W. Bauer: »Wie weit kann die Medizin gehen, bevor sie an Grenzen stößt, die aus moralischen Gründen auf keinen Fall überschritten werden dürfen?«¹⁴

Ein zweites ethisches Feld sei hier angeführt. In den Debatten um die Digitalisierung zeigt sich, wie brennend die Frage nach Grenzziehungen etwa angesichts neuer Technologien ist. So fragen Phillip Otto und Eike Graf in *3TH1CS. Die Ethik des digitalen Zeitalters*:

»Sollen wir Kampfroboter verbieten? Warum ist es ratsam, respektvoll mit unserer digitalen Umgebung umzugehen? Wie sollen sich Drohnen und andere Agenten des Internets der Dinge im Umgang mit dem Menschen verhalten? Anhand welcher Kriterien bestimmen Roboter, wie sie sich in moralisch komplizierten Situationen verhalten? Ist es in Ordnung, einen Roboter zu lieben? Ist künstliche Intelligenz eine Bedrohung für die Menschheit? Welche Anforderungen stellen wir an Algorithmen, die unser Leben beeinflussen? Wollen wir unsere Regeln und deren Durchsetzung automatisieren? In welchen Zusammenhängen brauchen wir eine Möglichkeit, die Regeln zu brechen?«¹⁵

Dieser Fragenkatalog macht deutlich: Es geht um Normen, die das digitalisierte Leben regeln. Doch Normen sind immer auch Ausweis von Limitierungen, die festhalten, welches Handeln gut, richtig und gerecht ist – und welches nicht. So zeigt die fortschreitende Digitalisierung beispielhaft, wie elementar die Suche nach Grenzen für das soziale Miteinander ist. Die gesuchten Grenzen müssen als sittliche Grenzen begriffen werden, die hier eine Antwort auf die Frage geben, wie eine bestimmte – zum Beispiel digitalisierte Gesellschaft – aussehen soll.

¹⁴ Bauer 2017, 29.

¹⁵ Otto/Graf 2018, 7.

Die Moral wiederum, als praktische Antwort auf die Frage, was in einer Gesellschaft gelten soll, lässt sich vor diesem Hintergrund als normativer Rahmen von »Grenzpraktiken«¹⁶ verstehen. Gemeint sind damit solche Vollzugsformen menschlichen Handelns, in denen sich zu erkennen gibt, wie eine Gesellschaft über erlaubt und verboten und über gesollt denkt. Christoph Kleinschmidt bestimmt Grenzpraktiken wie folgt:

»Unter dem Gesichtspunkt der Vollzugsform lässt sich das Liminale als ein Akt der sozialen Verständigung bestimmen, wobei hierunter nicht das Ideal einer machtfreien Kommunikation gemeint ist, sondern im Gegenteil eine auf Machtfaktoren begründete Übereinkunft, mit deren Hilfe sich eine Gemeinschaft nach außen abgrenzt und nach innen die Verhaltensweisen im Zusammenleben reguliert.«¹⁷

Mittels kodifizierter und verbaler Artikulation werden solche Grenzen praktisch erfahrbar: Menschen werden durch Beschimpfungen ausgegrenzt, durch Initiationsriten in eine Gruppe aufgenommen, durch soziale Tatsachen wie etwa eine Rampe für Gehandicapte an einer hohen Treppe inkludiert oder durch die Verleihung bestimmter Privilegien oder Ehren als zugehörig zu einem Kreis von Menschen ausgewiesen. Aber auch die semantischen Grenzziehungen, die durch Bezeichnungen wie das N*Wort oder abschätzigste Begrifflichkeiten für Sinti*zze und Roma*nja erzielt werden, gehören in diesen Kontext hinein. Gelten diese Bezeichnungen gesellschaftlich als akzeptabel, wird dadurch auch signalisiert, wie die sozialen Beziehungen zu Menschen anderer Hautfarbe oder Herkunft gestaltet werden dürfen und welche Bedeutung dem individuellen Empfinden denen zukommt, die derart bezeichnet werden. Hier zeigt sich deutlich, dass auch moralische Grenzen das Ergebnis des

»Zusammenspiel[s] von Diskursen, Praktiken und Institutionen [sind], bei denen verschiedene Akteure im Sinne eines Machtapparates über Inklusionen und Exklusionen entscheiden.«¹⁸

Zugleich aber sind Grenzüberschreitungen für die Moral und ihre Entwicklung zentral.¹⁹ Denn erst die Entgrenzung der Limitierung des Sittlichen führt dazu, dass sich neue moralische Standards durchsetzen kön-

¹⁶ Kleinschmidt 2014, 8.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Vgl. dazu Laubach 2007.

nen. Menschenrechte, Geschlechtergerechtigkeit, neue Möglichkeiten der Teilhabe an gesellschaftlichem Handeln, Akzeptanz von neuen Lebensformen u.a. können erst dann gesellschaftlich anerkannt und in rechtliche Standards überführt werden, wenn sie auch moralisch angefragt werden. Wenn also Begrenzungen durch Normen und Konventionen aufgebrochen und die Limits des Sittlichen verschoben werden.

Beispielhaft lässt sich dieser Umstand an Fragen der Geschlechtergerechtigkeit zeigen: Frauen konnten in Deutschland erstmals 1919 wählen und 1949 erhielt die Gleichbehandlung von Frauen und Männern durch das Grundgesetz (Art. 3 GG) Verfassungsrang. Doch erst knapp zehn Jahre später wurde durch das Inkrafttreten des Gleichberechtigungsgesetzes Frauen die Möglichkeit eröffnet, ohne Zustimmung ihres Ehemannes ein eigenes Bankkonto zu eröffnen. Erst 1977 schließlich waren Ehefrauen nicht mehr von der Einwilligung ihres Mannes abhängig, wenn sie arbeiten wollten. Es brauchte schließlich fast 50 Jahre nach Verabschiedung des Grundgesetzes, dass Vergewaltigung in der Ehe strafbar wurde.²⁰ Die gesetzlichen Veränderungen – Frauenwahlrecht, Grundgesetz, Gleichberechtigungsgesetze – markieren allerdings nur die Endpunkte einer Entwicklung, die stets weit vorher einsetzt und moralisch fokussiert ist. Dass Frauen Grenzen gesetzt werden, wird – zunächst von wenigen, dann von vielen – als ungerecht begriffen und deshalb werden Änderungen initiiert. Das zeigt auch: Was als gerecht und ungerecht angesehen und begründet wird, ist dynamisch, sprengt Grenzen und setzt neue moralische Überzeugungen und rechtliche Veränderungen in Gang. Damit verändern und weiten sich zugleich Gerechtigkeitsräume einer Gesellschaft.

Vor dem Hintergrund der hier vorgestellten, cursorischen Überlegungen zur Grenze als strukturellem Moment moralischen Sollens und ethischer Reflexion mag es überraschen, dass die Limitierung ein vernachlässigtes Thema der Ethik ist. Sicher: Der normativ-ethische Diskurs in angewandt-ethischen Fragestellungen fokussiert das Thema der Grenze. Denn die praktische Frage nach sittlich richtig und falsch geht zwangsläufig mit der Begrenzung von Handlungs- und Freiheitsräumen einher.²¹

²⁰ Siehe Bundeszentrale für politische Bildung 2012.

²¹ Dabei lässt sich gerade aus ethischer Perspektive nicht nur an geographische Räume denken (siehe Redepenning 2019). Auch der Körper als Raum (vgl. hierzu etwa Irigaray 1991, 46–70) oder mediale Räume (vgl. Günzel 2018), um nur zwei Beispiele zu nennen, sind für den ethischen Diskurs relevant.

Beispielhaft lässt sich dies etwa am ökologisch-ethischen Diskurs zeigen. Er ruft mit den Kategorien der Nachhaltigkeit wie der Generationengerechtigkeit zwei sittliche Prinzipien auf, die in besonderer Weise menschliches Handeln begrenzen und den Raum des Handelns auch für kommende Generationen weit halten wollen. Auch das damit verbundene Ringen um Grenzbestimmungen des Handelns in individueller wie sozialer Hinsicht etwa in der sogenannten Postwachstumsökonomie und in der Kritik am Wachstumsimperativ gehören in diesen Kontext.²² Doch in fundamentalethischer Perspektive tritt die Frage nach der Grenze nur als Randphänomen auf. So gibt es gegenwärtig nur zwei systematisch ethische Diskurse, in denen die Frage nach den Grenzen und ihrem Status für die Ethik reflektiert wird. Diese werden im Folgenden vorgestellt und diskutiert.

2. Strebensethische Perspektive: Hemmung (Krämer/Stegmaier)

Einen ersten Entwurf hat der Tübinger Philosoph Hans Krämer in seinem Konzept *Integrative Ethik* vorgelegt, die der Greifswalder Philosoph Werner Stegmaier vor dem Hintergrund seines orientierungsphilosophischen Ansatzes weitergeführt hat.

Ethik, so Krämer, ist eine Disziplin, der es im Kern um das Verhältnis des Menschen zu den Grenzen geht. Zentralbegriff hierbei ist die Hemmung:

»Die Präskriptive Ethik hat es zuletzt überhaupt nur mit Hemmung und Enthemmung zu tun: Sie hemmt entweder oder sie enthemmt und entbindet, tertium non datur. Genauer formuliert: Die Ethik geht entweder gegen ein Zuviel oder ein Zuwenig an Hemmung an.«²³

Krämer, der in der *Integrativen Ethik* die Strebensethik rehabilitiert und auf ein neues Fundament stellt, versteht die Kategorie der Hemmung in zweierlei Hinsicht. Zum einen bestimmt er die Strebensethik als Disziplin, die

²² Siehe dazu Vogt 2013; Paech 2018.

²³ Krämer 1992, 243.

»ein gehemmtes oder unklares Streben voraus[setzt], bei dem das eigentlich Gewollte nicht aktuell gewollt oder nicht gekonnt wird, und trägt durch Aufklärung und Anleitung zu seiner Realisierung und Erfüllung bei«²⁴.

Die Kategorie der Hemmung bezieht sich dabei »auf äußere wie auf innere und auf unbewusste Hemmungen.«²⁵ Krämer fasst vor diesem Hintergrund die Aufgabe individueller Lebensführung in ethischer Perspektive so: Der Adressat der Strebensethik ist »ein Streben, das gehemmt oder über sich im unklaren ist und da sich zu orientieren sucht und sich orientieren lässt.«²⁶ Strebensethik will dabei helfen, Hemmungen abzubauen, die das Streben nach dem Guten verhindern. Kurz: Sie ist als Entgrenzungsdisziplin zu verstehen, die dem Subjekt bei der Realisierung des sittlich Gesollten orientierend zur Seite steht. Krämer macht in seiner strebensethischen Konzeption deutlich, dass ein naiver Glaube an die (Selbst)realisierung des individuellen Wollen verkennt, dass zum Menschen auch »innere Hemmung[en]«²⁷ gehören, die eruiert und abgebaut werden müssen bzw. durch »konstruktive Anleitung zu beheben«²⁸ sind. Erst dadurch, dass Hemmungen gebrochen werden, lässt sich der »potentielle Akteur überhaupt zum Handelnkönnen und Inshandelnhineinkommen«²⁹ disponieren.

Zum anderen stellt Hans Krämer dieser fundamentalen Bestimmung der Strebensethik die Einsicht zur Seite, dass den konkreten Hemmungspotentialen von Moral und Ethik eine zentrale Bedeutung für die individuelle Lebensführung zukommt. Krämer geht dabei über die Einsicht hinaus, dass der Mensch auf innere Grenzen des eigenen Wollens trifft, auf bewusste und unbewusste Hemmungen. Vielmehr macht er in systematischer Hinsicht deutlich, dass Strebensethik »als systematische Instanz auch deshalb notwendig [ist], um den Brems- und Hemmungseffekt der Moral auszubalancieren.«³⁰ Der Grund:

²⁴ Krämer 1992, 77f.

²⁵ Ebd., 232.

²⁶ Ebd., 78.

²⁷ Ebd., 129.

²⁸ Ebd., 174.

²⁹ Ebd., 237.

³⁰ Ebd., 91f.

»Moral und Moralphilosophie gehen nämlich stillschweigend von der Annahme einer automatischen Selbstregulierung des Lebens aus, wobei sie Antriebsüberschüsse unterstellen, die lediglich zu beschneiden und zu reduzieren seien.«³¹

Moral dient nach Krämer der Grenzziehung und wird häufig auch so erfahren: Als Begrenzung der Freiheit, als Kategorie, die verbietet, untersagt, einengt, als »Hemmungssystem«³². In der Tat, so Krämer, besteht die Gefahr, dass durch Moral das Leben – mehr als notwendig – eingengt wird und die Führung des eigenen Lebens mehr als zulässig beschnitten wird. Moral erscheint dabei, wie vielfach auch der Vorwurf gegen Normen überhaupt lautet, als Instanz, die dafür sorgt, dass »man so lebt, dass es gar keinen Spaß macht, so zu leben«, wie ein verbreitetes Bonmot der Sängerin Edith Piaf lautet. Doch systematisch gesprochen steht Moral vor allem für die Möglichkeit der Gestaltung des Lebens in Gemeinschaft. Damit Menschen ihr Leben nicht ständig neu ausrichten müssen, dem Druck dauernder Veränderungen ausgeliefert sind, jede Lage immer wieder aufs Neue bewerten müssen, helfen gesellschaftliche Normen. Sie regeln das soziale Miteinander, stabilisieren es und machen es vorhersagbar. Moral muss durch ihre Normen vor allem hinsichtlich dieser Kompensationsfunktion wahrgenommen werden. Sie macht den Druck alltäglicher Lebensgestaltung durch Hemmung und Begrenzung ertragbar; sie schiebt willkürlichem Verhalten einen Riegel vor, lenkt das gemeinsame Leben in bekannte Bahnen. Ethik ist, so fasst Werner Stegmaier Krämers Konzept zusammen, als Ethik zu denken,

»die es sich zur Aufgabe gemacht hat, den Menschen zu hemmen, nämlich so zu hemmen, daß er mit seinen Mitmenschen auf eine für alle annehmbare Weise zusammenleben kann«³³.

Diese Funktion der Ethik stößt seinerseits aber wieder an Grenzen. Denn Ethik muss sich stets der Frage stellen, wie welche Hemmungen legitimiert werden und wo auch Hemmungen abzubauen sind, wenn sie sich als »überflüssig und schädlich«³⁴ erweisen. Hemmbarkeit ist für Krämer dabei keine Kategorie, die der Ethik von außen zufällt oder beliebig ist:

³¹ Ebd., 92.

³² Ebd., 242.

³³ Stegmaier 1995, 22.

³⁴ Krämer 1992, 243.

»Hemmbarkeit ist [...] eine zentrale kategoriale, transzendentalanthropologische Bestimmung des Menschen in dem Sinne, dass ohne sie menschliches Sein und Verhalten nicht verstehbar und für die philosophische Theorie nicht erklärbar sind.«³⁵

Insofern ist Krämers Ansatz anthropologisch-ethisch. Der Mensch tritt als Subjekt der Lebensführung auf, das in der Lage ist, sein Leben in Freiheit selbstständig zu gestalten. Doch Freiheit wird als ambivalent erfahren: Menschen erfahren ihr Nichtkönnen, erleben sich als gehemmt, werden begrenzt, sind Unfreiheiten ausgesetzt und dem eigenen Misslingen. Die Ethik hilft dann dem Menschen als das »hemmbare Wesen«³⁶

»die Grenzlinie zwischen Können und Nichtkönnen, Gehemmtsein und Ungehemmtsein in der einen oder anderen Richtung zu verschieben«³⁷.

Ethik kann demnach nicht nur hemmend sein, sie muss auch als »Ent-hemmungsethik«³⁸ verstanden werden. Ihr obliegt es dafür zu sorgen, dass eben das ganze Leben nicht durchweg gehemmt wird, sondern auch noch Raum für individuelle Entfaltung, für Neugier, für gesellschaftliche und technologische Erneuerung und Veränderung bleibt. Damit kommt der Ethik eine doppelte Aufgabe zu: Ethik muss so verfasst sein, dass sie

»nicht nur für die Bindung der Individuen durch das Allgemeine, sondern auch für die Freiheit der Individuen gegen alle Bindungen durch das Allgemeine Sorge tragen kann«³⁹.

Summarisch lässt sich festhalten: Der Begriff der Hemmung, wie ihn Krämer verwendet, kann als Begrenzungsbegriff verstanden werden. Es gehört zu Ethik, Grenzen zu bestimmen und vorzugeben wie auch entgrenzend zu wirken und falsch gezogene Grenzen zu kritisieren.

Werner Stegmaier hat diesen Ansatz explizit auf den Begriff der Grenze hin ausgearbeitet.⁴⁰ In doppelter Hinsicht. So hält Stegmaier fest, dass die Moral eines Individuums nicht nur in praktischer Hinsicht begrenzt, sie »zieht auch unserem Denken Grenzen«⁴¹. Gemeint ist hier, dass der

³⁵ Krämer 1992, 246.

³⁶ Ebd., 245.

³⁷ Ebd., 246.

³⁸ Ebd., 242.

³⁹ Stegmaier 1995, 23.

⁴⁰ Siehe Ebd., v.a. 26–33.

⁴¹ Ebd., 29.

moralische Kosmos, den Menschen in ihrer Individuation erwerben und ausbilden, dass die moralische Identität von Subjekten das Denken begrenzt und damit auch die Art und Weise, wie weit der individuelle moralische Horizont reicht. Auch Moral, so Stegmaier, »lässt uns über bestimmte Grenzen nicht hinausdenken.«⁴² Denn Moral muss als erste Hemmung, als ursprüngliche Grenze des Denkens und Lebens von Menschen in Blick auf ihr Wollen und Können verstanden werden. Immer da, wo Menschen sich an das halten, was ›man‹ tut, immer da, wo sie wie selbstverständlich Normen, Konventionen oder Bräuchen folgen, die ›schon immer‹ so waren, zeigt sich diese Begrenzung des eigenen Welt- und Wertbildes.

Zudem macht Stegmaier im Anschluss an Krämer darauf aufmerksam, dass moralische Identität selbst ein Begrenzungs- und Abgrenzungsbegriff ist. Sie entfaltet sich in Differenz zu anderen Moralitäten und anderen moralischen Identitäten:

»[M]oralische Identität [...] ist nicht nur auf Einheit, sondern auch auf Abgrenzung, nicht nur auf Konsens, sondern auch auf Dissens, nicht nur auf Nähe, sondern auch auf Distanz angelegt.«⁴³

Moralische Auseinandersetzungen, die damit einhergehen, ermöglichen dabei zweierlei. Einerseits können sie hemmen, indem die eine Moral die andere zurückdrängt. Das zeigt sich dort, wo es um Übergriffe aller Art im Miteinander von Menschen geht, die durch Ermahnungen, Belehrungen oder Sanktionen reglementiert werden. Andererseits aber ermöglicht der Grenzkonflikt auch Befreiung. So kann die moralische Identität durch Konflikte in Bewegung kommen und verändert werden. Die Identität selbst kann dabei zur Disposition gestellt werden:

»Die Freiheit, die sie [die Moral, d.V.] dadurch gewinnt, die Freiheit zum Umgang mit der eigenen Moral, ist zugleich auch eine Freiheit zum Umgang mit anderen Moralitäten. Sie verdankt sich dem inter-individuellen Verhältnis, das die moralischen Identitäten zu immer neuer Bewegung nötigt.«⁴⁴

So lässt sich im Blick auf die individuelle Lebensführung mit Krämer und Stegmaier Ethik wie Moral als grenzziehend und zugleich potentiell grenzüberschreitend markieren. Allerdings wird dabei nicht deutlich, ob

⁴² Ebd.

⁴³ Ebd., 30.

⁴⁴ Ebd., 32.

es »Untergrenzen« des Handelns und Verhaltens gibt, die nicht unterschritten werden dürfen – und wie sich diese begründen. Krämer wie Stegmaier favorisieren hier das tugendethische Moment. Stegmaier schlägt dazu den Topos der Orientierung – auch ein Raumbegriff – vor, der dabei hilft, eigene und fremde Standpunkte der Moral ins Gespräch zu bringen, »Tugenden des inter-individuellen Verhältnisses«⁴⁵ zu aktivieren, »Souveränität«⁴⁶ im Umgang mit anderen moralischen Identitäten und Handlungsalternativen zu gewinnen.

Zwei Probleme allerdings bekommt die Konzeptualisierung von Krämer und Stegmaier nicht in den Blick. Zum einen gelingt es ihnen nicht, die Leistungen der Moral jenseits von Hemmung und Begrenzung produktiv zu benennen. Denn gerade die Moral ermöglicht auch gelingendes menschliches Leben, in dem sie Interessen austariert und größtmögliche Freiheitsspielräume beschreibt. Dabei wird sie nicht vom Gestus der Hemmung gelenkt, sondern vielmehr vom Interesse an einem guten Leben für alle. Zum anderen blendet der Fokus auf die individuelle Hemmung aus, welche Bedeutung den sozialen Räumen menschlichen Miteinanders zukommt, in denen Handeln und Verhalten auch begrenzt wird.

3. Sozialethische Perspektive: Grenz-moral (Briefs/Schöllgen)

Den Konzepten Krämers und Stegmaiers kann der explizit sozialethische Blick zur Seite gestellt werden. In jüngerer Zeit konnte vor allem Martin Schneider deutlich machen, welchen »Gewinn die christliche Sozialethik aus der »Wende zum Raum« ziehen kann«⁴⁷. Raum lässt sich nach Schneider im Gefolge des *spatial turn* nicht mehr natural verstehen, als etwas, das gegeben ist und dem Subjekt gegenüber steht, sondern muss als sozial Hergestelltes begriffen werden. Räume, so Schneider mit Benno Werlen, werden von »handelnden Subjekten in und durch deren Alltagspraxis fortwährend produziert und reproduziert«⁴⁸. Im Gefolge dieser Grundüberlegung arbeitet Schneider die Verzahnung von Raum und sozi-

⁴⁵ Stegmaier 1995, 38.

⁴⁶ Krämer 1992, 154.173 u.ö.

⁴⁷ Schneider 2012, 222; siehe dazu auch Schneider 2019.

⁴⁸ Schneider 2012, 224.

aler Praxis heraus, die sich etwa an den »räumlichen Dimensionen von Chancengleichheit und sozialer Gerechtigkeit«⁴⁹ zeigen, wie er auch die sozialetische Dimension des relationalen Modells von Raum entfaltet. In diesem Modell

»ist der Raum keine schlichte Gegebenheit. Vielmehr wird er durch die relationale Ordnung körperlicher Objekte konstituiert. Der Raum besteht aus einem Relationsgefüge. [...] Es wird nicht mehr nur über konkrete Raumverhältnisse nachgedacht und reflektiert, sondern das Denken selbst wird raumbezogen und relational.«⁵⁰

Dadurch eröffnet sich die Möglichkeit, Raummodelle mit sozialen Ordnungsmodellen zu verbinden, und die damit verknüpften Mechanismen von Drinnen und Draußen, von Inklusion und Exklusion deutlich zu machen.

Es ist dabei allerdings überraschend, dass der naheliegende Begriff der Grenze in diesem Ansatz sozialetisch-räumlichen Denkens eine nur untergeordnete Rolle spielt. Mehr noch: Er wird im Wesentlichen verabschiedet. Denn der relationale Begriff des Sozialen, so Schneider, führt dazu, dass das Konzept räumlich festgelegter Grenzen, das sich im staatlichen Raumbild verleiht, infolge der globalen Entgrenzungsprozesse mehr und mehr an Bedeutung verliert. Das Bild streng abgrenzbarer Container-Räume weicht dem Bild des Netzwerkes. Globalisierung und neue Medien machen Grenzen durchlässig und fluid.⁵¹ Allerdings übersieht Schneider hier, dass damit zwar die traditionellen Raumgrenzen als Grenzen territorialstaatlicher Art aufgelöst werden. Doch Grenzziehungen in sozial-moralischer Hinsicht verschwinden damit keineswegs.

Dennoch ist der Begriff der Grenze im sozialetischen Diskurs anwendend. So machte bereits das Konzept der *Grenzmoral* des Sozialetikers Goetz Briefs auf die Bedeutung der moralischen Grenzen in sozialetischer Hinsicht aufmerksam. Briefs Konzept stammt aus den 1920er Jahren.⁵² Doch lässt sich die Reflexion auf die Grenze, so Briefs, bereits in der ethischen Tradition, etwa der spanischen Barockethik, aufweisen. Er bemerkt:

⁴⁹ Schneider 2012, 225.

⁵⁰ Ebd., 228f.

⁵¹ Vgl. ebd., 231.

⁵² Vgl. dazu Briefs 1964, 123. Briefs verweist hier auf seinen eigenen Band: Briefs 1920.

»Es wäre auch zu verwundern, wenn ein so alltägliches Phänomen, wie es die Grenze im ethischen oder moralischen Verhalten darstellt, unbemerkt geblieben wäre.«⁵³

In seinem eigenen Konzept markiert Briefs das Phänomen der Grenz-moral zunächst scheinbar als Teil individuellen Verhaltens.⁵⁴

»Mit ›Grenzmoral‹ ist das noch tolerierte, noch erträgliche Verhalten in zwischenmenschlichen Beziehungen gemeint, ein Verhalten, das noch innerhalb der in einem Lebenskreis geltenden Normen verbleibt.«⁵⁵

Doch schon der Fokus auf den »Lebenskreis geltender Normen« macht das eigentliche Interesse Briefs' deutlich: Ihm geht es um die sozialetische Bedeutung der Grenze, vor allem im Blick auf seine wirtschaftsethische Relevanz. Nicht von ungefähr hält der Sozialphilosoph fest:

»An der ›Grenze‹ scheiden sich Rationalität und Irrationalität wirtschaftlicher Gebarung; an der Grenze des Ertrages hört der Wirtschaftler auf zu konsumieren, zu arbeiten, zu investieren, zu kaufen und zu verkaufen. Somit ist der Grenzbegriff ein Kardinalbegriff der Wirtschaftstheorie.«⁵⁶

Briefs Überlegungen zur Grenz-moral nehmen so zweierlei normative Maßstäbe in den Blick: die einer »subjektiven, persönlichen Ethik und dem Standard, der gesetzt wird von einer sich identisch fühlende Gruppe«⁵⁷. Kurz: Individuelle Moralität und sozialer Ethos. Doch aufgrund seines vor allem wirtschaftsethischen Interesses an der Grenz-moral, drängt sich in Briefs Überlegungen das Verhalten als Teil eines Ethos, im Sinne einer Summe sittlicher Normen im Kontext bestimmter sozialer Gruppen, in den Vordergrund. Denn, so Briefs, das »jeweils herrschende Ethos zieht eine Grenze für den Handelnden in seinem spezifischen Wirkungskreis [...]«⁵⁸. Diese normative Grenze des Ethos fasst Briefs mit dem Begriff der »Marge«. Der üblicherweise in wirtschaftlichen Kontexten verwendete Begriff wird hierbei in seiner ursprünglichen Bedeutung von ›Spanne‹ oder ›Spielraum‹ verwendet. Marge, so Briefs,

⁵³ Briefs 1963/1980, 51.

⁵⁴ Siehe dazu Briefs 1920; 1963/1980; 1957/1980; 1964; 1931/1959, bes. 162.

⁵⁵ Briefs 1963/1980, 51.

⁵⁶ Briefs 1957/1980, 62.

⁵⁷ Ebd., 65.

⁵⁸ Briefs 1963/1980, 51.

»ist die Grenze des bestehenden Ethos, die gerade noch tragbar ist. Intramarginales Verhalten liegt innerhalb, submarginales Verhalten außerhalb dieser Grenze. Ein Schritt weiter, und der Handelnde verstößt gegen das bestehende Ethos.«⁵⁹

Mit Marge steht somit ein Begriff zur Verfügung, der kennzeichnen hilft, wann mit einem bestimmten Verhalten und Handeln die Grenze eines bestimmten Ethos überschritten wird und so dieses so als nicht mehr tragbar gekennzeichnet werden kann.

Durch den Fokus auf das Ethos zielt Briefs mit dem Begriff der Grenz-moral vor allem auf soziales Verhalten. Dabei nimmt er in seinen unterschiedlichen Schriften vorwiegend in sozialetischer Absicht die Wirtschaft und die »Beziehungen zwischen der Grenze und dem Druck gegen die Grenze, also den submarginalen Druck, der sich gegen die geltende Grenze richtet«⁶⁰ in den Blick.

»Die jeweils geltende Grenz-moral schwebt nicht im leeren wirtschaftlichen Raum noch in einer strukturlosen Gesellschaft. Sie selber ist im großen Umfang der Ausdruck dessen, was wirtschaftlich rational und strukturell tragbar ist.«⁶¹

Briefs zeigt dies anhand von Beispielen wie dem Verhältnis von Arbeitgebern zu ihren Arbeitnehmern, den Veränderungen von Standards in der Textilbranche, den Bedingungen auf dem Arbeitsmarkt, der Bedeutung von Gewerkschaften, der Relevanz von Schutzmarken oder dem Agieren von Interessensverbänden. Sie helfen Briefs zu erläutern, wie einerseits »submarginale Einbrüche in die geltenden Normen«⁶² funktionieren und welche Methoden andererseits Einbrüche in die Submarginalität verhüten helfen.⁶³

Briefs beschreibt das sich in der Grenz-moral ausdrückende Ringen um das Ethos, seine Unterschreitungen und die Versuche, höhere Ethos-formen zu etablieren, als dialektische Auseinandersetzung. Ethische Grenzen werden so als dynamische Grenzen bestimmt, die Handlungsräume beschreiben, die allerdings nicht festgelegt sind, sondern immer wieder neu bestimmt und begründet werden müssen.

⁵⁹ Briefs 1963/1980, 52f.

⁶⁰ Ebd., 53.

⁶¹ Briefs 1957/1980, 67.

⁶² Briefs 1963/1980, 55.

⁶³ Vgl. Ebd., 57. Siehe auch Briefs 1957/1980, 70ff.

Einen davon unterschiedenen Ansatz verfolgt der Moraltheologe Werner Schöllgen. Er greift zwar Briefs Begriff der Grenz-moral auf.⁶⁴ Doch Schöllgen interpretiert das Phänomen der Grenz-moral deutlicher negativ bzw. er spricht vom »negativen Kriterium der Grenz-moral«⁶⁵ und bettet es in eine kulturpessimistische Analyse der Gesellschaft ein. So formuliert er in *Grenz-moral. Soziale Krisis und neuer Aufbau* (wohl auch unter dem Eindruck der nationalsozialistischen Diktatur und ihrer Folgen):

»Die vorliegende Arbeit versucht den Nachweis, dass die *Gesinnung der ›Grenz-moral‹* wie ein Ferment des Abbaues die bisherige Kultur zersetzt hat; und zwar nicht als eine ihr besondere und eigene Form der Erkrankung und Bedrohung, sondern als eine Grundmöglichkeit menschlichen Verhaltens.«⁶⁶

Grenz-moral bestimmt Schöllgen in diesem Kontext als Begriff, der in das »Heiligtum des Gewissens«⁶⁷ führt, »in das Halbdunkel der Übergänge von Recht zu Unrecht, von Gut zu Böse«⁶⁸. Im Hintergrund dieser Charakteristik steht die Vorstellung einer Hierarchie des Moralischen. Menschliches Handeln, so Schöllgen, kann dem Ideal entsprechen oder gerade noch juristisch einklagbaren Pflichten, kann edel und selbstlos oder sündhaft sein, kann dem Motiv »ex caritate« gehorchen oder einer »Minimal-Moral«⁶⁹. Mit Grenz-moral wird dabei ein Verhalten gekennzeichnet, das sich »wohlüberlegt auf dem gesellschaftlich noch eben tragbaren untersten Niveau«⁷⁰ befindet, ein »nach unten, an die unterste Grenze des eben noch Erlaubten herunterdrängenden Tendenz des Abbaues höherer Motive«⁷¹. Allerdings hat diese Grenz-moral Auswirkungen, die die Gemeinschaft insgesamt betreffen, sie stellt »eine prinzipielle Frage an jede Sozialethik«⁷². Schöllgen versteht deshalb Grenz-moral als »Schlüsselbegriff zum soziologischen Verständnis des Vorganges moralischer und sozialer Zersetzung«⁷³.

⁶⁴ Siehe dazu Schöllgen 1946; 1953.

⁶⁵ Schöllgen 1953, 323.

⁶⁶ Schöllgen 1946, 11.

⁶⁷ Ebd., 18.

⁶⁸ Ebd., 19.

⁶⁹ Siehe dazu ebd., 19f.

⁷⁰ Ebd., 20.

⁷¹ Ebd., 39.

⁷² Ebd., 22.

⁷³ Ebd., 43.

Im Gegensatz zu Briefs spricht der Moraltheologe Schöllgen aus dieser kulturpessimistischen Perspektive heraus in seinem Grundlagenwerk *Die soziologischen Grundlagen der Katholischen Sittenlehre* von der Grenz-moral als einem »Un-Ethos«⁷⁴. Denn das Ethos, so Schöllgens These, bildet die »gesunde Mitte«⁷⁵ des Verhaltens ab, das vernünftige Maß dessen, was als gut erkannt wird. Grenz-moralisch Handelnde unterbieten nun dieses Ethos, um sich einen Vorteil zu verschaffen. Sie agieren dabei strategisch indem sie, etwa im Fall der Sexualmoral, versuchen

»das herrschende gesellschaftliche Ethos, die Regel der Anständigkeit, irgendwie mit Geschick zu unterbieten und zu unterlaufen, um die Aufmerksamkeit zu erregen und im Kampf der Geschlechter eine überdurchschnittliche Chance, beachtet zu werden, zu gewinnen«⁷⁶.

Dabei geht es dem grenzmoralisch Handelnden um seinen eigenen Vorteil, so »baut er Hemmungen ab, die das Ethos aufgerichtet hat«⁷⁷. Hierzu nutzt der »Grenzmoralist« den »Raum zwischen Ethos und Gesetz«⁷⁸ aus, er überschreitet keine Gesetze, sondern erzeugt einen »moralischen Unterdruck [...], der dann die Lawine des Bösen in Gang setzt«⁷⁹. Schöllgen verbleibt allerdings nicht in einem kulturpessimistischen Gestus angesichts der grenzmoralischen Realität. Zwei Auswege sieht er jenseits eines moralischen Heldentums, das sich der Unterschreitung des Ethos entgegenstellt: Die Familie, als Ort ethischer Bildung, kann das Ethos »gesund [...] erhalten«⁸⁰, und zugleich haben nach Schöllgen alle gesellschaftlichen Gruppen die Möglichkeit, »ihr spezifisches Ethos sauber [zu] halten«⁸¹. Schöllgen setzt dabei an der praktisch-ethischen Erkenntnis an, dass »es ohne sittliche Werte nirgends unter Menschen geht«⁸². Denn das Ethos, so Schöllgen, beruht letztlich auf dem formalen Prinzip der Gegenseitigkeit, das erst ein soziales Miteinander in die Balance bringen hilft. Der Grenz-moralist hingegen ist

⁷⁴ Schöllgen 1953, 313.

⁷⁵ Ebd., 316.

⁷⁶ Ebd., 317.

⁷⁷ Ebd., 323.

⁷⁸ Ebd., 317.

⁷⁹ Ebd., 318.

⁸⁰ Ebd., 319.

⁸¹ Ebd.

⁸² Ebd., 320.

»der gewissenlose Freibeuter, der sich auf Kosten der ihm durch Geschlecht, Stand, Beruf, Organisation [...] eine unerlaubte Chance durch Schmutzkonkurrenz verschaffen will, der also gebändigt werden muss [...]«⁸³.

Beide Konzepte unterscheiden sich vor allem hinsichtlich ihrer Bewertung grenzmoralischen Handelns. Während Briefs das »Operieren an der jeweiligen Grenze nicht an sich schon unethisch«⁸⁴ findet, hält Schöllgen grenzmoralisches Agieren für ethisch grundfalsch. Mit Grenz-moral fasst er die »Dynamik des Abbaues hoch-motivierter Gemeinschaftsformen und Ethos-Gestalten«⁸⁵ und lehnt sie deshalb ab. Den Grenz-moralist sieht Schöllgen so in Opposition zum

»echte[n] Christ als jemand, der sich mit aufgeschlossenem Gemüte und willigem Gewissen bemüht, in der Nachfolge Christi [...] zur inneren Fülle, zum Vollalter Christi emporzuwachsen«⁸⁶.

Dennoch verbindet Briefs und Schöllgen, dass sie den Begriff der Grenze bzw. der Grenz-moral als sozialetischen Grundbegriff begreifen. Mit seiner Hilfe lässt sich das Ringen um die Frage nach dem richtigen Agieren in sozialen Kontexten besser verstehen und die Dynamik des Unterschreitens von geltendem Ethos beschreiben.

Wiederum zeigen sich Unterschiede beider Konzepte in der Frage, welche Normen das Ethos bilden, auf das sich das grenzmoralische Handeln richtet. Schöllgen geht davon aus, dass es einen gültigen Normenkanon gibt: Das christliche Ethos. Es lässt sich als »ein bestimmtes Ideal von Moral überhaupt, von menschlicher Lebensordnung, einen bestimmten Lebensstil als den eigentlich gesollten«⁸⁷ charakterisieren. Wer sich an seinen Grenzen ausrichtet, der verfügt über eine »Gesinnungs- und Gemeinschaftsmoral«⁸⁸, die jedes grenzmoralische Handeln verhindert. Briefs hingegen sieht das Selbstinteresse des Menschen und seine Freiheit als Basis submarginalen Verhaltens.⁸⁹ Normative Maßstäbe wie Selbstverantwortung, objektives Sittengesetz, Ethos und Gesetze ziehen »Grenzen für die Ausdrucksform und Intensität von Selbstinteresse und

⁸³ Schöllgen 1953, 321.

⁸⁴ Briefs 1964, 124.

⁸⁵ Schöllgen 1946, 123.

⁸⁶ Ebd., 69.

⁸⁷ Ebd., 49.

⁸⁸ Ebd., 69.

⁸⁹ Vgl. Briefs 1963/1980, 61.

Wettbewerb«⁹⁰. Zugleich aber vermerkt Briefs, dass es in der pluralistischen Gesellschaft weder ein »autonomes Struktur- und Funktionsprinzip für Wirtschaft und Gesellschaft«⁹¹ gebe, noch ihr ein »politisches Form- und Ordnungsprinzip«⁹² innewohne, dass ein einheitliches Ethos garantieren könnte. Grenzen müssten demnach immer wieder neu gefunden und gezogen werden.

4. Ethik und Grenzüberschreitung

Sowohl die strebensethische Rede von der Hemmung wie auch die sozial-ethische Reflexion auf die Grenz-moral sind durch eine Klammer verbunden: Beiden Konzepten geht es auch um die Frage, wie mit Grenzüberschreitungen umzugehen ist und welche Relevanzen sie für den ethischen Diskurs wie für die moralische Normierung besitzen. Hier offenbart sich die ethische Reflexion auf die Grenze auch als Reflexion auf Überschreitungen von Limitierungen und Grenzverletzungen. In diesem Zusammenspiel von Grenzziehung und Grenzüberschreitung öffnet sich für den normativ-ethischen Diskurs ein hybrider Raum, der durch offene Felder und fließende Übergänge ausgezeichnet ist. Nur andeuten lässt sich hier, dass eine Geschichte der Moral sich auch als eine solche Geschichte moralischer Räume schreiben ließe. Es sind Räume, in denen sich Vorstellungen von Hochmoral, vom normativ selbstverständlichen Handeln, von gerade noch akzeptablen oder jenseits des moralisch Gesollten vollzogenen Verhaltensweisen finden. Es sind Spielräume, in denen Subjekte – auch und vor allem in Blick auf Beziehungen und Relationen zu anderen Subjekten – ihr Handeln moralischen Entscheidungen unterwerfen, die sie oder die Gesellschaft getroffen haben. Es sind Räume, die moralische Verhältnisse abbilden, offenbaren und auch verändern. Es sind Räume, die zugunsten einer anderen oder neuen Moral überschrritten und schließlich hinter sich gelassen werden.

Der Begriff des *Topological Turn*⁹³, der vor allem aus der soziologischen Analyse stammt, scheint hierfür am treffendsten zu sein. Er lässt sich auf

⁹⁰ Briefs 1957/1980, 64.

⁹¹ Ebd., 74.

⁹² Ebd.

⁹³ Siehe dazu Günzel 2020, 126–162.

die Ethik übertragen und steht dann für den gelebten Raum des Sittlichen, der eben nicht nur den Umgang mit tatsächlichen Räumen in geographischer Hinsicht meint, sondern auch Handlungsräume und Freiheitsspielräume umfasst und zudem ganz andere, auch metaphorische Räume (Körper, Medien, Symbole, Narrative u.a.) einbezieht. Ebenso markieren Kategorien wie Exklusion oder Inklusion, die Frage, wer dazugehört und wer nicht, die Differenz von privat und öffentlich, aber auch die Unterscheidung von heilig und profan solche Topologien. Dahinter gibt sich ein relationaler Raumbegriff zu erkennen, der in der Ethik nicht nur die Norm an sich und deren mögliche Übertretung erfasst, sondern soziale Relationen beschreiben lässt, in denen um Normen und ihre Grenzgerungen wird.

Vor dem Hintergrund der vorgestellten Konzepte zur Beziehung von Moral, Raum und Grenze sollen abschließend zwei Versuche gemacht werden, Ethik als Grenzwissenschaft näher zu charakterisieren.

4.1. Moral als Medium der Überschreitung

Die Möglichkeit, an die Grenze zu gehen und über sie hinauszugehen, lässt sich als immanente Strukturbedingung der Moral überhaupt lesen. Denn dass Grenzen des Richtigen verschoben werden können, Grenzüberschreitungen nicht mehr länger als solche wahrgenommen werden oder ein bestimmtes Handeln wiederum als delimitierend deklariert wird, liegt in der Konstruktion von Moral selbst begründet. Sie kann eben nicht essentialistisch verstanden werden, sondern ist das Produkt von Konsens und Konventionen, von Übereinkunft und Überliefertem.⁹⁴ Mit Wilhelm Korff heißt das:

»Sittliche Normen sind keine Eigenschaften der Natur, sondern Auslegungsergebnisse der Vernunft. Sie allein ist als die alles Gegebene ins Bewußtsein hebende, bewertende und auf sein jeweiliges Optimum hin entwerfende Instanz, Auslegungs- und Vollzugsprinzip des Sittlichen.«⁹⁵

Orientiert sich Moral so, wie das Korff beschreibt, an der Vernunft, so ist sie immer nur vorläufig. Das heißt: Sie ist wandelbar und ihre Grenzen können überschritten und neu gezogen werden. Menschheitsgeschicht-

⁹⁴ Vgl. dazu Korff 1993.

⁹⁵ Korff 1985, 268.

lich zeigt sich dies an vielfältigen moralischen Grenzziehungen wie etwa der Durchsetzung der Menschenrechte, der Abschaffung der Sklaverei, der Verbesserung der Lage von Arbeitnehmer*innen und vielem mehr. Aber auch dort, wo um das richtige Handeln angesichts des Klimawandels oder auch der Covid-19-Pandemie gerungen wird, zeigt sich dieser Prozess der Normveränderung deutlich. Annäherungen an normative Grenzen und ihre Überschreitung sind vor diesem Hintergrund keineswegs im Sinne eines moralischen Niedergangs zu verstehen. Sie gehören im Gegenteil zum Prozess des Moralischen hinzu.

Insofern beschreiben die liminalen Konzepte von Krämer, Stegmaier, Briefs und Schöllgen zentrale Aufgaben wie Grenzen moralischer Diskurse. Hemmung und Enthemmung, Orientierung am Ethos und die Kritik daran, sie alle sind Teil moralischer Diskurse. Gerade die im Zuge der Corona-Pandemie befeuerte Debatte um die Digitalisierung zeigt dies. Denn die Digitalisierung ermöglicht neue Ungerechtigkeiten, hält (Selbst)ausbeutung und ökonomische Ungleichheit bereit, bietet den Anlass für revidierte Ausdeutungen des Menschen und entgrenzt Privates und Öffentliches in bisher unbekannter Weise. Hier wird es aus ethischer Sicht eine andauernde Aufgabe aller gesellschaftlichen Akteure sein, Grenzen zu ziehen und somit die zentrale ethische Frage zu beantworten: Was wollen wir? Beantwortet werden kann diese Frage allerdings nur, solange Menschen eben noch die Möglichkeit besitzen, steuernd in die Prozesse des Digitalen einzugreifen – und nicht schon ihre eigenen Einflussmöglichkeiten unumkehrbar begrenzt haben. Gerade das Beispiel digitaler Technologien zeigt, wie limitiert der Begriff der Grenzmoral selbst ist. Denn was genau die Grenzen sind, die gesetzt werden, lässt sich bei neuen Technologien gar nicht mehr per se sagen. Es gibt, überspitzt gesprochen, keine Moral des Digitalen. Diese muss vielmehr erst – und immerwieder – gefunden, erprobt und eingeübt werden.

Zugleich ist in individualetischer Hinsicht zu bemerken, dass die Überschreitung von Grenzen auch für die moralische Individuation von Subjekten wesentlich ist. Zwar spielen Grenzen hier eine wichtige Rolle, wie die Psychologin Sigrun Anselm betont: »So wie es kein soziales Gebilde, keine Lebensform ohne Grenzen gibt, liegt auch die Identität der Subjekte in ihren Ichgrenzen beschlossen.«⁹⁶ Dabei übernehmen diese Gren-

⁹⁶ Anselm 1995, 199.

zen, darauf weist der Publizist Alexander Grau hin, wesentliche Aufgaben für das Subjekt:

»Sie [die Grenzen, d.V.] schützen das Individuum vor Vereinnahmung. Sie konstituieren Autonomie. Nicht in der Grenzüberwindung zeigt sich das Individuum, sondern in der frei gewählten Grenzsetzung.«⁹⁷

Nicht zu vergessen ist hierbei allerdings auch, dass zur Persönlichkeitsentwicklung und Identitätsfindung auch die Grenzüberschreitung manifest hinzugehört. Jurij M. Lotmans Grenzüberschreitungstheorie⁹⁸ hilft, diesen Aspekt zu verdeutlichen. Lotmans Theorie der Grenzüberschreitung geht davon aus, dass Kulturen räumliche Kategorien stets auch nicht-räumlich verwenden. So sind ›rechts‹ und ›links‹ nicht nur Richtungsanzeigen im Raum, sondern auch Metaphern für politische Positionen. In ganz analoger Weise lässt sich sagen, dass die Überschreitung moralischer Grenzen durch Menschen nicht einfach nur die Regeln anfragt, die diese Grenzen ziehen. Sondern Menschen setzen sich – etwa in der Pubertät – auch über den symbolischen Gehalt dieser Regeln hinweg. Über die hinter den Regeln stehenden Lebensentwürfen und gesellschaftlichen Megaerzählungen. Die durch solche Überschreitungen initiierte neue Moral steht dann nicht nur für neue Normen, sondern auch für neue Lebensräume, für neue Handlungsräume, für neue Konzepte des guten und gelingenden Lebens.

Exemplarisch lässt sich dies an der Geschichte des Frauenfußballs in Deutschland zeigen.⁹⁹ Hier werden gegen vielfältige Widerstände Grenzen überschritten. Das Fußballfeld ist dabei nicht nur Platz für eine Sportart, sondern ein metaphorischer Raum, in dem um Autonomie und Gleichberechtigung gestritten wird, in dem gegen Sexismus und Verbote angegangen wird. Auch wenn eine Gleichberechtigung auf diesem Gebiet noch lange nicht errungen ist, sieht man etwa auf mediale Präsenz oder Bezahlung, so hat sich doch die Moral grundlegend gewandelt. Fußball ist kein exklusiv männliches Reservat mehr, Frauenfußball hat sich von einem Objekt der Verachtung und Lächerlichmachung hin zu einer anerkannten – wenn auch immer noch unterrepräsentierten – Sportart entwickelt.

⁹⁷ Grau 2015.

⁹⁸ Siehe dazu Lotman 1972/1993; vgl. auch Lotman 1974.

⁹⁹ Siehe hierzu etwa Brüggemeier 2006; Herzog 2013.

4.2. Verflechtungen der (Un)Gerechtigkeit – liminale Raumethik

In stärker relationaler und sozialetisch fokussierter Hinsicht kann ein zweiter Aspekt einer Ethik der Grenzüberschreitung wahrgenommen werden. Es ist durchaus auffällig, dass viele – auch nichtethische – Raumdiskurse der Gegenwart die Frage nach der Gerechtigkeit in den Mittelpunkt ihrer Überlegungen rücken. Vor allem unter den Begriffen der Raumberechtigkeit¹⁰⁰ bzw. der *spatial justice*.¹⁰¹ Die Frage nach dem Beziehungsverhältnis von Raum und sozialer Gerechtigkeit wird dabei unter verschiedenen Perspektiven beleuchtet. Hier wird – weit über die Konzepte von Briefs oder Schöllgen hinausgehend – die Frage nach Räumen der Gerechtigkeit als Frage nach der Verteilungsgerechtigkeit (*redistribution*), der politischen Teilhabegerechtigkeit (*representation*) und der kulturellen Anerkennungsgerechtigkeit (*recognition*)¹⁰² gestellt. Dabei können die Konzepte der Raumberechtigkeit plausibel machen, dass in Räume bzw. räumliche Ordnungen oder Arrangements immer auch Fragen der Gerechtigkeit eingeschrieben sind.¹⁰³ Das zeigt beispielhaft das Phänomen der Inklusion. Menschen, so schreiben Hendrik Trescher und Teresa Hauck,

»die als ›behindert‹ bezeichnet werden, haben häufig nur eingeschränkte Möglichkeiten zur Aneignung bzw. können sich Raum mitunter nur als ›Territorium der Anderen‹ aneignen. [...] Aneignung wird dabei, in Rückbezug auf das von Löw entwickelte relationale Raumverständnis, als Konstitutionsmoment von Raum verstanden – Aneignungspraxen konstituieren Raum. Wird einem Subjekt, aus welchen Gründen auch immer, eine bestimmte Ausprägungsform der Aneignung von Raum, die anderen prinzipiell offensteht, erschwert, so kann es sich Raum primär als ›Raum der Anderen‹ aneignen.«¹⁰⁴

Räume sind damit nicht einfach nur Orte, an denen sich aus ethischer Perspektive sittliches Handeln vollzieht, sie selbst sind Narrationen von Vorstellungen über das, was eine Gesellschaft als gerecht ansieht. Anders formuliert: Im Raum selbst zieht die Gesellschaft Grenzen zwischen Ge-

¹⁰⁰ Becka 2013; W. Huber 2017; Jehling/Hartmann 2017; Redepenning 2013; Schneider 2019; Wüthrich 2013. Siehe auch das gesamte Heft 1/2013: *Der »spatial turn« der sozialen Gerechtigkeit* der Zeitschrift *Ethik und Gesellschaft*.

¹⁰¹ Vgl. Soja o.J.; Soja 2010.

¹⁰² Vgl. dazu Fraser 2009, 16f.

¹⁰³ Siehe Simonsen 1996, 501.

¹⁰⁴ Trescher/Hauck 2017.

rechtem und Ungerechtem. Dabei lässt sich an den Soziologen Georg Simmel anknüpfen, der die These vertrat, dass

»Grenzen eigentlich nichts anderes sind als symbolische Markierungen, durch die sich schon existierende soziale Einheiten einen Rahmen geben und dadurch von anderen Einheiten sichtbar abgrenzen«¹⁰⁵.

Diese Abgrenzungen können auch durch öffentliche Räume symbolisiert werden: Die Treppe, die es dem Rollstuhlfahrer verunmöglicht, voranzukommen, der Zaun, der Sichtachsen verstellt, oder der Umgang mit Licht, der es möglicherweise Frauen schwer macht, bestimmte Bereiche der Stadt ohne Angst zu betreten. An diesen räumlichen Grenzen lässt sich so auch das Selbstverständnis einer Gemeinschaft ablesen und erkennen, wer dazugehört und wer ausgegrenzt ist.¹⁰⁶

Gerade in relationalen Raummodellen wie etwa in postkolonialen Raumtheorien tritt diese ethische Frage nach der Gerechtigkeit von Räumen in den Mittelpunkt. Hier wird in besonderer Weise auf die Heterogenität von Räumen aufmerksam gemacht und damit auch zugleich auf die Limitationen, denen Räume unterworfen sind bzw. die mit Räumen verknüpft werden. So macht Doreen Massey auf die problematischen Narrative der »imagination of what are called ›the voyages of discovery«¹⁰⁷ etwa eines Hernán Cortés aufmerksam, in der allein die angeblichen Entdecker fremder Räume aktive Akteure sind:

»Those who are ›discovered‹ are implicitly conceptualised as located on this spatial surface which has been crossed, implicitly awaiting the arrival of the voyager. It is a classically colonial imagination, conceiving only the coloniser as active agent and in so doing depriving ›the other‹ both of autonomous active agency and of a history of their own.«¹⁰⁸

Der Raum selbst, so lässt sich Massey verstehen, wird zum Gegenstand von Deutungen, die ab- und ausgrenzend wirken, die Rollen zuschreiben und Handlungsakteure von Behandelten unterscheiden.

Gegen diese impliziten wie expliziten Ungerechtigkeiten stellt Massey ein relationales Raummodell, das an Michel Foucaults Überlegungen erinnert. So spricht Massey vom Raum als einem »Netz der multiplen Be-

¹⁰⁵ Link/Liessmann 2013.

¹⁰⁶ Ebd.

¹⁰⁷ Massey 2006, 92.

¹⁰⁸ Ebd.; vgl. dazu etwa auch Massey 1999.

wegungen« verschiedener Akteure. In ganz ähnlicher Weise schreibt Foucault in seinem kurzen Essay *Von anderen Räumen*:

Die Welt »wird heute nicht so sehr als ein großes Lebewesen verstanden, das sich in der Zeit entwickelt, sondern als ein Netz, dessen Stränge sich kreuzen und Punkte verbinden«¹⁰⁹.

Foucault schlägt in strukturalistischer Perspektive eine Sichtweise des Raums vor, die versucht,

»zwischen Elementen, die über die Zeit verteilt sein mögen, eine Reihe von Beziehungen herzustellen, die sie als ein Nebeneinander, als ein Gegenüber, als etwas ineinander Verschachteltes, kurz als Konfiguration erscheinen lassen«¹¹⁰.

Diese Beziehungslogik, die nach Foucault allen Räumen anhaftet, macht aus dem Raum mehr als bloß einen geographischen Ort. Es ist immer auch ein Raum, der von Aushandlungs- und Machtprozessen erzählt, der Vorstellungen von Gut und Gerech transportiert und für faktische (Un)gerechtigkeiten sorgt. Es ist ein Raum, der damit für Grenzziehungen sorgt. Die Rede von einer sich dahinter zu erkennen gebenden liminalen Raumethik ist deshalb nicht zu weit hergeholt. Grenze, Raum und Moral zeigen sich als zutiefst miteinander verschränkt.

4.3. Grenze, Raum und Ethik

Grenzen trennen und verbinden. Zwar stellt die Trennungsarbeit vordergründig ein zentrales Merkmal von Grenzziehung dar.¹¹¹ Doch gleichzeitig sorgen Grenzen auch für Verbindung. Diese Verbindung, so der Kulturgeograph Marc Redepenning, »besteht darin, dass man das Ab-, und ja nicht selten auch Ausgegrenzte *braucht*, um sich selbst besser markieren, verstehen oder darstellen zu können«¹¹². Auf diese unauf lösbare Verbindung zwischen dem Diesseits und dem Jenseits der Grenze, auf diese Dialektik der Grenzziehung hat auch der Soziologe Niklas Luhmann hingewiesen:

¹⁰⁹ Foucault 2006, 317.

¹¹⁰ Ebd.; Siehe dazu etwa Geisenhanslüke 2016.

¹¹¹ Vgl. Redepenning 2019, 154.

¹¹² Ebd.

»Grenzen sind nicht zu denken ohne ein ›dahinter‹, sie setzen also die Realität eines Jenseits und die Möglichkeit des Überschreitens voraus. Sie haben deshalb nach allgemeinem Verständnis die Doppelfunktion der Trennung und Verbindung von System und Umwelt.«¹¹³

Trennung und Verbindung sind, das sollten die vorausgegangenen Überlegungen zeigen, immer auch in ethischer Hinsicht brisant. Sie entscheiden über gesollte und gewollte Zugehörigkeiten, für Missachtungen anderer, für (Un)Gerechtigkeiten mannigfaltiger Art, für moralische Wertungen an den Limits des Lebens. Vor diesem Hintergrund ist die Rede von der Grenze als ein Zentralbegriff ethischer Diskurse nicht zu weit hergeholt. Ganz im Gegenteil bedarf die Ethik einer liminalen Kompetenz, mit der sie das Grenzregime alltäglicher und sozial-politischer Aus- und Begrenzung im Raum des Privaten wie des Öffentlichen besser in den Blick bekommt. Konzeptualisierungen wie die Hemmung und die Grenz-moral haben das deutlich machen können, die Reflexion auf Grenzüberschreitungen führte das weiter. Der Raum der Moral als eigentlicher Gegenstand ethischer Reflexion wird so geweitet. Durch den Blick auf die Grenze als zentralem Bindeglied zwischen den Räumen diesseits und jenseits dessen, was als gut und gesollt und dem, was als schlecht und verboten gilt. Gerade die Bestimmung dessen, wo die Grenze zwischen beidem liegt, gibt Auskunft darüber, welche Vorstellungen über das Gute und Richtige innerhalb einer Moral vorherrschen. Und gerade hier kann die Ethik als Reflexion auf Moral einsetzen und kritisch diese Grenzziehungen in den Blick nehmen.

Literatur

Anselm, Sigrun

- 1995 Grenzen trennen, Grenzen verbinden, in: Faber, Richard / Naumann, Barbara (Hg.): *Literatur der Grenze – Theorie der Grenze*, Würzburg, 197–210.

Bauer, Axel W.

- 2017 *Normative Entgrenzung. Themen und Dilemmata der Medizin- und Bioethik in Deutschland*, Wiesbaden.

¹¹³ Luhmann 1984, 52.

Becka, Michelle

- 2013 Gefängnis. Die Auslagerung von Unsicherheit und die Folgen für soziale Gerechtigkeit, in: *Ethik und Gesellschaft* 1, 1–24; online: www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-1-2013_Beck.pdf [10.12.2020].

Brace, Catherine / Leyshon, Catherine

- 2011 *Emerging geographies of belief*, Cambridge.

Fonrobert, Charlotte Elisheva

- 2009 The New Spatial Turn in Jewish Studies, in: *Association for Jewish Studies Review* 33, 155–164 [DOI: 10.1017/S0364009409000075].

Briefs, Goetz

- 1920 *Untergang des Abendlandes, Christentum und Sozialismus. Eine Auseinandersetzung mit Oswald Spengler*, Freiburg i.Br.
- 1931/1959 Art. *Gegenwart II. Sozialform und Sozialgeist der Gegenwart*, in: Vierkandt, Alfred (Hg.): *Handwörterbuch der Soziologie*, 160–173.
- 1957/1980 *Grenzmoral in der pluralistischen Gesellschaft*, in: Ders.: *Ausgewählte Schriften. Bd. 1 Mensch und Gesellschaft*, hg. von Heinrich Basilius Streithofen und Rüdiger von Voss, Berlin, 62–74.
- 1963/1980 *Zum Problem der »Grenzmoral«*, in: Ders.: *Ausgewählte Schriften. Bd. 1 Mensch und Gesellschaft*, hg. von Heinrich Basilius Streithofen und Rüdiger von Voss, Berlin, 51–61.
- 1964 *Zur Frage der Grenzmoral*, in: Böckle, Franz / Groner, Franz (Hg.): *Moral zwischen Anspruch und Verantwortung*. FS Werner Schöllgen, Düsseldorf, 121–130.

Brüggemeier, Franz-Josef

- 2006 *Aufstieg des Frauenfußballs*, in: *Bundeszentrale der politischen Bildung* (Hg.): *Fußball – mehr als ein Spiel*, *Informationen zur politischen Bildung* 290, Bonn; online: www.bpb.de/izpb/8773/aufstieg-des-frauenfussballs [10.12.2020].

Bundeszentrale für politische Bildung

- 2012 8. März: Weltfrauentag; online: www.bpb.de/politik/hintergrund-aktuell/76102/8-maerz-weltfrauentag-07-03-2012 [10.12.2020].

Ehlert, Franziska

- 2017 *Raumdeutungen. Eine religionspädagogische Studie zum Potential raumhermeneutischer Perspektiven für die Theorie und Praxis religiöser Bildung*, Rostock.

Erne, Thomas

- 2018 Gottes räumliche Gegenwart. Theologische Raumkonzepte, in: Theologische Literaturzeitung 143.11, 1103–1118.

Foucault, Michel

- 2006 Von anderen Räumen, in: Dünne, Jörg / Günzel, Stephan (Hg.): Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften, Frankfurt a.M., 317–327.

Fraser, Nancy

- 2009 Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World, New York.

Geisenhanslücke, Achim

- 2016 Von anderen Räumen. Michel Foucaults Schwellenkunde, in: Ernst, Thomas / Mein, Georg (Hg.): Literatur als Interdiskurs. Realismus und Normalismus, Interkulturalität und Intermedialität von der Moderne bis zur Gegenwart, FS Rolf Parr, München, 33–40.

Grau, Alexander

- 2015 Warum wir Grenzen brauchen (24.10.2015), in: Cicero; online: www.cicero.de/kultur/inklusion-durch-exklusion-warum-wir-grenzen-brauchen/60022 [10.12.2020].

Günzel, Stephan

- 2018 (Hg.) Mediale Räume, Berlin.
2020 Raum. Eine kulturwissenschaftliche Einführung, Bielefeld, 3. Auflage.

Herzog, Markwart

- 2013 (Hg.) Frauenfußball in Deutschland. Anfänge – Verbote – Widerstände – Durchbruch, Stuttgart.

Hilpert, Konrad

- 2009 Zentrale Frage[n] christlicher Ethik. Für Schule und Erwachsenenbildung, Regensburg.

Huber, Stefan

- 2020 Grenze und Begrenzung. Eine systematische Annäherung an einen ökologisch-ethischen Grundbegriff, Bamberg, unveröff. Mss.

Huber, Wolfgang

- 2017 Daseinsvorsorge und räumliche Gerechtigkeit. Vortrag auf der gemeinsamen Jahrestagung der Deutschen Akademie für Städtebau und Landesplanung (DASL) und der Akademie für Raumforschung und Landesplanung (ARL) in Hannover am 16. September 2016, in: Nachrichten der ARL 1, 5–8; online: https://shop.arl-net.de/media/direct/pdf/nachrichten/2017-1/NR_1_2017_Huber_S5-8_online.pdf [10.12.2020].

Irigaray, Luce

- 1991 Ethik der sexuellen Differenz, Frankfurt a.M.

Jehling, Mathias / Hartmann, Thomas

- 2017 Gerechtigkeit und Infrastrukturplanung, in: Politische Studien 475, 80–88; online: www.hss.de/download/publications/PS_475_AMERIKA_ZUERST_11.pdf [10.12.2020].

Kleinschmidt, Christoph

- 2014 Semantik der Grenze, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 4–5, 3–8.

Koch, Anne

- 2017 (Hg.) Raum – der spatial turn in Theologie und Religionswissenschaft, Gütersloh.

Korff, Wilhelm

- 1993 Normen als Gestaltungsträger menschlichen Daseins, in: Handbuch der christlichen Ethik, Band 1, Freiburg u.a., 114–125.
1985 Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik, München.

Krämer, Hans

- 1992 Integrative Ethik, Frankfurt a.M.

Lanzerath, Dirk

- 2015 Ethos, in: Sturma, Dieter / Heinrichs, Bert (Hg.): Handbuch Bioethik, Stuttgart-Weimar, 35–43.

Laubach, Thomas

- 2007 Grenze und Grenzüberschreitung. Ethische Überlegungen zu den Rändern des Lebens, in: Notizblock 41, 4–6.

Lehmkuhler, Karsten

- 2018 »But will God indeed dwell on the earth?« God and Space, in: Modern Theology 34, 469–479.

Liessmann, Konrad Paul

- 2012 Lob der Grenze. Kritik der politischen Unterscheidungskraft, Wien, 4. Auflage.

Link, Oliver / Liessmann, Konrad Paul

- 2013 Ohne Grenzen könnten wir nicht leben. Der Philosoph Paul Liessmann über den Segen einer unscheinbaren Linie. Interview, in: brand-eins; online: www.brandeins.de/magazine/brand-eins-wirtschaftsmagazin/2013/grenzen/ohne-grenzen-koennten-wir-nicht-leben [10.12.2020].

Lotman, Jurij M.

- 1993 Die Struktur literarischer Texte [1972], München, 4. Auflage.
1974 Zur Metasprache typologischer Kultur-Beschreibungen, in: Ders.: Aufsätze zur Theorie und Methodologie der Literatur und Kultur, Kronberg, 338–377.

Luhmann, Niklas

- 1984 Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a.M.

Massey, Doreen

- 1999 Power-Geometries and the Politics of Space-Time, Heidelberg.

Massey, Doreen

- 2006 Space, Time and Political Responsibility in the Midst of Global Inequality, in: Erdkunde 60.2, 89–95.

Otto, Phillip / Graf, Eike

- 2018 Die Neuerfindung der Ethik ist unsere Aufgabe!, in: Dies. (Hg.): 3TH1CS. Die Ethik des digitalen Zeitalters, Berlin, 2. Auflage, 6–9.

Paech, Niko

- 2018 Befreiung vom Überfluss. Auf dem Weg in die Postwachstumsökonomie, München, 10. Auflage.

Rademacher, Martin

- 2016 Space, Religion, and Bodies: Aspects of Concrete Emplacements of Religious Practice, in: Journal of religion in Europe 9.4, 304–323.

Redepenning, Marc

- 2013 Varianten raumbezogener sozialer Gerechtigkeit. Ein sozialgeographischer Versuch über das Verhältnis von Raum und Gerechtigkeit und ein Nachdenken über die Frage »Was soll wo sein?«, in: *Ethik und Gesellschaft* 1, 1–28; online: www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-1-2013_Redepenning.pdf [10.12.2020].
- 2019 Grenzziehungen und Grenzen – ein sozialgeographischer Blick, in: Kuhn, Barbara / Winter, Ursula (Hg.): *Grenzen. Annäherungen an einen transdisziplinären Gegenstand*, Würzburg, 141–166.

Ricken, Friedo

- 1998 *Allgemeine Ethik*, Stuttgart u.a., 3. Auflage.

Rothgangel, Martin

- 2017 *Location, Space and Place in Religious Education*, Münster / New York.

Rüggemeier, Jan

- 2018 Die Wiederentdeckung des Raumes: der »Spatial Turn« als Impuls für die Exegese, in: *Bibel und Kirche* 73.2, 69–70.

Sander, Hans-Joachim

- 2013 Der thirdspace raumbasierter Gerechtigkeit und die anderen Orte Gottes in liberalisierten Gesellschaften, in: *Ethik und Gesellschaft* 1, 1–34.

Schmitt, Thomas

- 2017 Religion in räumlichen Bezügen denken? Grundzüge und Perspektiven geographischer Religionsforschung, in: *Lebendige Seelsorge* 68, 231–238.

Schneider, Martin

- 2012 Spatial turn in der christlichen Sozialethik. Ein Plädoyer, in: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 53, 221–244.
- 2019 *Raum – Mensch – Gerechtigkeit. Sozialethische Reflexionen zur Kategorie des Raumes*, Paderborn.

Schöllgen, Werner

- 1946 *Grenzmoral. Soziale Krisis und neuer Aufbau*, Düsseldorf.
- 1953 *Die soziologischen Grundlagen der Katholischen Sittenlehre*, Düsseldorf.

Simonsen, Kirsten

- 1996 What kind of space in what kind of social theory?, in: *Progress in Human Geography* 20, 494–512.

Soja, Edward W.

- 2010 *Seeking Spatial Justice*, Minnesota.

o. J. The city and spatial justice; online: www.jssj.org/article/la-ville-et-la-justice-spatiale/ [10.12.2020].

Stegmaier, Werner

- 1995 Ethik als Hemmung und Befreiung, in: Endreß, Martin (Hg.): *Zur Grundlegung einer integrativen Ethik*. Für Hans Krämer, Frankfurt a.M., 19–39.

Trescher, Hendrik / Hauck, Teresa

- 2017 Raum und Inklusion. Zu einem relationalen Verhältnis; online: www.inklusion-online.net/index.php/inklusion-online/article/view/432/340 [10.12.2020].

Vogt, Markus

- 2013 *Prinzip Nachhaltigkeit*. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive, München, 3. Auflage.

Wüthrich, Matthias D.

- 2013 Raum und soziale Gerechtigkeit. Eine raumtheoretische Skizze der Voraussetzungen ihrer Relationierung, in: *Ethik und Gesellschaft* 1, 1–36; online: www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-1-2013_Wuethrich.pdf [10.12.2020].