



Amosinternational

Gesellschaft gerecht gestalten



Internationale Zeitschrift für christliche Sozialethik

Geschlechter
Gerechtigkeit

Edeltraud Koller
Geschlechtergerechte Entlohnung

Sonja Sailer-Pfister
Hüter der gläsernen Decke –
warum Frauen nicht oben ankommen

Michelle Becka
Frauen in der Migration

Axel Bernd Kunze
Wann ist Bildung geschlechtergerecht?

Margareta Gruber OSF
Zur Rolle der Frau in biblischer Zeit und heute

Sozialinstitut Kommende Dortmund
3/2013



Editorial	<i>Joachim Wiemeyer (Bochum)</i> Geschlechtergerechtigkeit in Wirtschaft, Gesellschaft und Kirche Zu diesem Heft	2
Schwerpunktthema	<i>Edeltraud Koller (Linz)</i> Was meint „geschlechtergerechte Entlohnung“? Sozialethische Überlegungen	3
	<i>Sonja Sailer-Pfister (Vallendar)</i> „Hüter der gläsernen Decke“ – oder warum Frauen nicht oben ankommen Zur Verteilung von Macht- und Führungspositionen	10
	<i>Michelle Becka (Mainz)</i> Frauen in der Migration Unterwegs zu einem besseren Leben?	18
	<i>Axel Bernd Kunze (Weinstadt)</i> Wann ist Bildung „geschlechtergerecht“? Zur Balance zwischen Gleichheits- und Freiheitsansprüchen	25
Arts & ethics	<i>Christoph Worringer (Düsseldorf)</i> Alma Mater, 2009 Öl auf Leinwand	28
	Interview <i>Margareta Gruber OSF (Jerusalem)</i> „Wir erleben weltweit dramatische Umbrüche im Geschlechterverhältnis“ Gespräch über die Rolle der Frau in biblischer Zeit und heute	34
Bericht	Was hält Europa zusammen? Sozialethische Gespräche am 14. und 15. Juni 2013 in Mönchengladbach	41
Dokumentation	<i>Mario Toso SDB (Rom)</i> Eine Kultur der Verantwortung Die verwandelnde Kraft des Evangeliums in der Welt von heute und die spirituelle Dimension des sozialen Handelns	43
Buchbesprechungen	Religionsfreiheit	49
	Religiöser Pluralismus	50
	Caritas in veritate	52
	Gesundheitssystem und Gerechtigkeit	53
Der Überblick	Summaries	54
	Résumés	55
Impressum		U2



Joachim Wiemeyer

In der kirchlichen Sozialverkündigung ist es erst seit *Laborem exercens*, der 1981 von Papst Johannes Paul II. veröffentlichten Enzyklika, üblich geworden, nicht nur die „Söhne“ der Kirche, sondern mit den „Töchtern“ auch Frauen als unmittelbare Adressaten einer Sozialenzyklika anzusprechen. Dabei hatte Papst Johannes XXIII. bereits in *Pacem in terris* (1963) das „Hervortreten von Frauen im öffentlichen Leben“ als ein wesentliches „Zeichen der Zeit“ bezeichnet. Auch *Gaudium et spes* (1965), die Pastorkonstitution des Konzils, spricht sich für die Gleichberechtigung von Männern und Frauen in der Gesellschaft aus. Leider sind diese Ansätze in den späteren Sozialenzykliken *Centesimus annus* (1991) oder *Caritas in veritate* (2009) nicht aufgegriffen oder gar weitergeführt und zu einem eigenständigen Thema gemacht worden. Während in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft die Gleichstellung von Männern und Frauen zu einem zentralen Politikfeld geworden ist, das breite gesellschaftliche Debatten auslöst, bleibt die kirchliche Sozialverkündigung auffällig still. In der Öffentlichkeit wird über ungleiche Bezahlung von Männern und Frauen, über Quotenregelungen in Wissenschaft, Wirtschaft und Politik debattiert. Im weltweiten Horizont gelten, etwa bei den Millenniumsentwicklungszielen der UN, Fragen der Gleichberechtigung (z. B. Einschulungsquoten und weitere Maßnahmen zur Verringerung des Analphabetismus von Mädchen) als Schlüsselfragen eines weltweiten Ethos. Solange hier die römische Sozialverkündigung weitgehend stumm bleibt, ignoriert sie einen wesentlichen Teil der weltweiten so-

ziales Diskussion der Gegenwart.

Die kirchliche Sprachlosigkeit in diesem Bereich ist vermutlich auch darauf zurückzuführen, dass man sich in kirchlichen Gremien, in denen mit den Bischöfen und Priestern ausschließlich Männer vertreten sind, beim Hinzuziehen weiterer Berater, die nicht Kleriker sind, wiederum auf männliche Laien beschränkt. In solchen von Männern besetzten Gremien, in denen es kaum eine Frau gibt, wird die weitreichende gesellschaftliche Brisanz mancher kirchlicher Probleme (sexueller Missbrauch, „Pille danach“ bei Vergewaltigung, Sexualethik) häufig verkannt. Es fehlt an Betroffenheit bzw. an einer lebensweltlichen Nähe zu betroffenen Frauen. Erfreulicherweise gibt es im Kontext der Deutschen Bischofskonferenz auch Gremien, in denen mehrere Frauen vertreten sind, so z. B. in der Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen sowie in der Caritas-Kommission.

In den letzten Jahren hat sich allerdings, wenn auch spät und zögerlich, die wissenschaftliche Sozialethik im deutschsprachigen Raum verstärkt Fragen der Geschlechtergerechtigkeit zugewandt. Davon zeugen die Beiträge im vorliegenden Heft, in dem Edeltraut Koller, die auch die Gesamtkoordination des Schwerpunktthemas übernommen hat, Lohndifferenzen zwischen Männern und Frauen aus gerechtigkeits-theoretischer Sicht behandelt, Mo-

Geschlechtergerechtigkeit in Wirtschaft, Gesellschaft und Kirche

nika Sailer-Pfister vor allem auf die Aufstiegschancen und Aufstiegschancen von Frauen eingeht und Michelle Becka die Migration von Frauen unter besonderer Berücksichtigung von Fürsorgearbeit analysiert. Weiterhin behandelt Axel Bernd Kunze das Spannungsfeld, dass Bildung zwar gleiche Chancen für beide Geschlechter bieten soll, aber eine richtig verstandene Bildung immer auch dem/der Einzelnen Freiräume bieten muss, um die Herausbildung und Entwicklung einer spezifischen Geschlechteridentität zu ermöglichen und zu unterstützen. Abgerundet werden diese Beiträge durch ein Interview mit der Franziskanerin Margareta Gruber, die das christlich-biblische Menschenbild in Verbindung mit der modernen Frauenfrage ins Gespräch bringt.

Ein zusätzlicher Beitrag dokumentiert einen Vortrag von Erzbischof Mario Toso, dem „zweiten Mann“ im Päpstlichen Rat für „Gerechtigkeit und Frieden“, zu wesentliche Anliegen und Intentionen der Sozialenzyklika *Caritas in veritate*. Ein Band zu dieser Enzyklika findet sich im Rezensionsteil unter den besprochen Büchern.



Was meint „geschlechtergerechte Entlohnung“?

Sozialethische Überlegungen

Geschlechtergerechte Entlohnung gehört zu den Grundsätzen europäischer Politik. Sie wird gefasst als „gleicher Lohn für gleiche oder gleichwertige Arbeit von Frauen und Männern“. Dennoch sind geschlechtsspezifische Verdienstunterschiede vorhanden. Vor allem Frauen sind von dieser Art der Benachteiligung betroffen: Der durchschnittliche Stundenlohn von Frauen ist regelmäßig beträchtlich niedriger als der von Männern. Aus ethischer Sicht ist hervorzuheben, dass die Fragen der geschlechtergerechten Entlohnung aber weder auf den Erwerbsarbeitsbereich beschränkt noch ausschließlich auf die Verbesserung der Lage von Frauen bezogen sind. Dabei stellt Geschlechtergerechtigkeit keine Sonderform der Gerechtigkeit dar. Vielmehr unterstreicht „geschlechtergerechte Entlohnung“, dass die Behandlung von Gerechtigkeitsfragen Gendersensibilität verlangt.



Edeltraud Koller

Der politische Maßstab für geschlechtergerechte Entlohnung: gleiches Entgelt für gleiche Arbeit von Frauen und Männern

Geschlechtergerechte Entlohnung wird in sozialen Untersuchungen in der Regel mit „gleichem Verdienst“ gleichgesetzt. Frauen und Männer müssen für gleichwertige Arbeit gleich entlohnt werden. Diese Forderung ist zumindest in der europäischen Politik nicht neu. Bereits im EWG-Vertrag von 1957 ist dieser Anspruch formuliert. In den folgenden Verträgen bis heute wurde der Grundsatz der Entgeltgleichheit beibehalten und zunehmend durch europäische Richtlinien, Gerichtsentseide, nationale Rechtsanpassungen und Initiativen bzw. Projekte konkretisiert (vgl. dazu den Überblick bei Foubert, 2010, 5).

Dennoch hinkt die Umsetzung diesem Ziel teilweise beträchtlich hinterher. Wie groß ist das Problem? In der Politik braucht man für die Feststellung

so genannte Indikatoren, die die unterschiedliche Entlohnung von Frauen und Männern für gleiche oder gleichwertige Arbeit messbar machen. Festgemacht wird diese Lücke zwischen politischem Grundsatz und konkreter Verwirklichung in den statistischen Zahlen zum geschlechterspezifischen Verdienstabstand bzw. *gender pay gap* (vgl. Geisberger/Till, 2009; OECD, 2012). Um Entwicklungen in den einzelnen Ländern und zwischen den Staaten vergleichen zu können, wird auf der Ebene der EU das Kriterium des geschlechterspezifischen Verdienstabstands „definiert als der auf die Gesamtwirtschaft bezogene relative Unterschied zwischen dem durchschnittlichen Bruttostundenverdienst von Frauen und dem von Männern.“ (Foubert, 2010, 7)

Diese Zahl gilt als „unbereinigter“ oder „absoluter“ Verdienstabstand. Mit dem Zusatz „unbereinigt“ wird ausgedrückt, dass die festgestellten Entgelt-

 Trotz anders lautender Gesetze ist der Entgelt-Abstand zwischen Männern und Frauen auch in den Ländern der EU unbestrittene Realität

unterschiede teilweise auf Diskriminierung hinweisen, aber teilweise auch auf anderen, nämlich sozial-kulturellen Faktoren beruhen. Als solche werden beispielsweise

- die kulturell bedingte unterschiedliche Berufswahl bzw. Anstellung in unterschiedlichen, frauen- oder männerspezifischen Branchen oder
- die Tradition eines hohen Anteils von Frauen in Teilzeitbeschäftigungen des Niedriglohnssektors gesehen.



Niedrigerer Verdienst von Frauen, der mit solchen kulturellen Faktoren erklärt werden kann, ist beim „bereinigten“ Verdienstabstand herausgerechnet; dieser Indikator gibt daher jenen Teil der Verdienstdifferenz an, der im Wesentlichen auf so genannter Entgeltdiskriminierung beruht (vgl. Foubert, 2010, 7 f.). Allerdings sind sowohl die Feststellung solcher kultureller Faktoren als auch dieses sehr enge Verständnis von Diskriminierung problematisch. Vermutlich wird auch deshalb häufig der unbereinigte Verdienstabstand herangezogen.

Wie groß ist der geschlechtsspezifische Verdienstabstand?

Sowohl die Zahlen der EU als auch jene der OECD zeigen, dass Frauen gegenwärtig durchschnittlich gut 16% weniger Bruttostundenlohn als Männer erhalten (vgl. European Commission – eurostat, 2013; OECD, 2012, 166). Es bestehen aber zwischen den Ländern beträchtliche Unterschiede: von unter 10% etwa in Slowenien, Polen und Italien bis über 20% z.B. in Deutschland, Österreich und Tschechien (vgl. European Commission – eurostat, 2013). Die Gesamtzahl des *gender pay gap* ist dabei nur eine erste Richtgröße. Wichtig ist es, in den jeweiligen Ländern die Unterschiede zwischen verschiedenen Gruppen zu beachten:

Differenzierung nach Einkommenshöhe

Der Verdienstabstand nimmt in vielen Ländern mit der Einkommenshöhe zu. Die Entlohnung von Spitzenverdienerinnen ist in den OECD-Ländern im Vergleich zu den Spitzenverdienern durchschnittlich um 21% niedriger. In manchen Ländern – so auch in Deutschland und Österreich – ist aber die Verdienstdifferenz im Niedriglohnbereich größer (vgl. OECD, 2012, 166).

Differenzierung nach Branchen

Damit zusammenhängend zeigen sich beträchtliche Unterschiede zwischen den Branchen. Es gibt Wirtschafts-

Wie groß der Verdienstabstand pro Land bzw. im Durchschnitt der Europäischen Union ist, hängt zudem von der Berechnungsmethode ab. Das ist keine banale Einsicht: Verdienstniveaus und Einkommensunterschiede zu erkennen, ist auch ein Problem der Datenerhebung und -interpretation. Diese Schwierigkeit soll hier nicht weiter im Vordergrund stehen. Denn die Tatsache eines hohen Verdienstabstandes zwischen Männern und Frauen zu Lasten der Frauen ist unstrittig.

zweige, in denen europaweit der Verdienstnachteil der Frauen gegenüber den Männern auffällig hoch ist; so etwa im „Kredit- und Versicherungsgewerbe“, das für beide Geschlechter hohe Durchschnittseinkommen aufweist. Zudem ist der Verdienstabstand in jenen Bereichen hoch, die wie Erziehung, Pflegearbeit und Sozialarbeit sowohl durch einen hohen Frauenanteil als auch durch eine niedrige Verdiensthöhe gekennzeichnet sind (vgl. Foubert, 2010, 9). In Branchen wie dem Baugewerbe oder dem Bergbau, die einen geringen Frauenanteil haben, ist hingegen ein sehr geringer Verdienstabstand zwischen Männern und Frauen zu verzeichnen (vgl. Foubert, 2010, 9).

Differenzierung nach Alter

Unterschiede gibt es zwischen den Ländern im Hinblick auf die Bedeutung des Alters. Dennoch sind Zusammenhänge unübersehbar: Bei jüngeren Frauen gleicht sich der Verdienst immer mehr jenem der Männer an, während zunehmendes Alter in Verbindung mit Kindern den geschlechtsspezifischen Verdienstunterschied erhöht (vgl. OECD, 2012, 166; Foubert, 2010, 9).

Differenzierung nach privatwirtschaftlichem und öffentlichem Sektor

Europäische Studien kommen zudem zum Ergebnis, dass in den meisten EU-Staaten der geschlechtsspezifische Verdienstnachteil in der Privatwirtschaft deutlich größer ist als im öffentlichen Sektor (vgl. Foubert, 2010, 9).

Soziale Gründe für die geschlechtsbedingten Verdienstunterschiede

Welche Gründe gibt es für den niedrigeren Durchschnittsverdienst bei Frauen und für die skizzierten Unterschiede? Die Faktoren des Verdienstunterschiedes sind vielfältig:

- Erstens kann er auf unmittelbarer Diskriminierung beruhen. Frauen werden in diesem Fall geringer entlohnt, weil sie Frauen sind. Gegen diesen Aspekt sind rechtliche Regelungen in der EU und in den Mitgliedsstaaten gerichtet. Entgelt-diskriminierung ist aber dennoch vorhanden und wird etwa durch den bereinigten *gender pay gap* zu erfassen versucht.
- Zweitens wirkt sich das Ausmaß der Frauenbeschäftigung aus. Es scheint einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen Anteil der berufstätigen Frauen und dem Lohnunterschied zu geben. Häufig ist der geschlechtsspezifische Verdienstabstand dann geringer, wenn ein Land eine niedrige Frauenerwerbstätigenquote aufweist (vgl. Foubert, 2010, 10).
- Drittens trägt der Anteil an Teilzeitarbeit und befristeten Beschäftigungsverhältnissen von Frauen zum Lohnunterschied bei. In mehreren Ländern ist in der Privatwirtschaft der Bruttostundenverdienst von Teilzeitbeschäftigten erheblich niedriger als jener von Vollzeitbeschäftigten (vgl. Foubert, 2010, 11). Hier wirkt sich neben Geschlechtsdiskriminierung auch die Tatsache aus, dass es häufig die Bereiche mit geringem Lohnniveau sind, die einen hohen Frauenanteil und viele

Teilzeitstellen aufweisen (vgl. Foubert, 2010, 11).

- Viertens ist ein Faktor die Unterbrechung der beruflichen Laufbahn aufgrund der Familiengründung. Daher ist der Unterschied in europäischen Studien bei den 30- bis 49jährigen am höchsten, weil überwiegend die Frauen (und weniger die Männer) berufliche Auszeiten zugunsten der Kinderbetreuung nehmen und sie in dieser Zeit ihre Verdienstzuwächse nicht wie die Gruppe der Männer steigern können (vgl. Foubert, 2010, 9).
- Fünftens ist die niedrigere Entlohnung häufig eine Folge der Chancenungleichheit im Hinblick auf berufliche Karrieren. Bei der Gruppe der Spitzenverdienerinnen wirkt sich das Nichterreichen der obersten Karrierestufen durch Frauen unmittelbar auf die Einkommen aus (vgl. OECD, 2012, 166). Auch die Ausbildung ist dabei ein wichtiger Faktor: In den meisten europäischen Ländern gibt es die größten Verdienstunterschiede bei Personen entweder mit niedrigem Bildungsabschluss oder mit Studienabschluss (vgl. Foubert, 2010, 10). „Dies deutet darauf hin, dass einerseits ein ‚klebriger Boden‘ und andererseits eine ‚gläserne Decke‘ existieren.“ (Foubert, 2010, 10).
- Sechstens liegt ein wichtiger Grund für geschlechtsspezifische Verdienstabstände in der niedrigeren Bewertung der Arbeit von Frauen. Hier ist zweierlei bedeutsam: Einerseits arbeiten Frauen „häufig in Berufen, in denen ihre Arbeitskraft geringer bewertet und geringer vergütet wird als in Berufen, in denen vorwiegend Männer arbeiten. [...] Andererseits üben Frauen innerhalb derselben Branche oder desselben Betriebs vorwiegend geringer bewertete und geringer vergütete Tätigkeiten aus“ (Foubert, 2010, 11).

Diese Faktoren machen darauf aufmerksam, dass geschlechtsspezifische Einkommensunterschiede bei Frauen mit verschiedenen Gründen zusammenhängen. Aber sie erklären noch nicht von sich aus, warum sie in der Regel in der Gruppe der Frauen und nicht bei der Gruppe der Männer zu



Das Gebot der Entgeltgleichheit muss auch auf gleichwertige Arbeiten in unterschiedlichen Berufen bezogen werden

Benachteiligungen führen. Die Erklärung liegt in der – überwiegend unausgesprochenen oder unbewussten – Bewertung der Arbeit von Frauen bzw. von Arbeiten, die traditionell überwiegend von Frauen gemacht werden. In der Entlohnung findet diese Bewertung

Entlohnungsgerechtigkeit – nur ein Problem der Erwerbsarbeit?

Diese Überlegung führt zu einem weiteren Problem: Indikatoren wie der geschlechtsspezifische Verdienstabstand in der EU beziehen sich auf die Entlohnung von Erwerbsarbeit. Damit ist aber nur ein Teil des Problems geschlechtergerechter Entlohnung erfasst. Die häufige Betonung in der feministischen Debatte, dass die Arbeit von Frauen



Auch Nicht-Erwerbsarbeit wie Kindererziehung und Pflege ist Arbeit und muss mit einer finanziellen Absicherung verbunden sein

chronisch unterbewertet ist, betrifft insbesondere auch die Nicht-Erwerbsarbeit. Das heißt freilich noch nicht notwendigerweise, dass der Geldwert nicht-bezahlter Arbeit errechnet werden und eine Art Lohn bzw. Gehalt bezahlt werden muss. Es heißt aber, dass die finanzielle Absicherung von Betroffenen auch aus Gründen der Entlohnungsgerechtigkeit konsequent zu verfolgen ist. Denn gerade aus einer ge-

einen geldmäßigen Ausdruck. Daher ist dieser Aspekt besonders hervorzuheben. Denn wenn gleiche Entlohnung nicht nur für gleiche, sondern auch für gleichwertige Arbeit gefordert ist, ist die unkritische Fortschreibung der gesellschaftlichen Bewertung ein Problem. Der Kritik, dass die moderne Gesellschaft traditionell „männliche“ Tätigkeiten (Kapitalverantwortung, Planung etc.) höher bewertet als „weibliche“ Tätigkeiten (Kommunikation, Care etc.), ist daher nicht beizukommen, wenn ausschließlich auf Entgeltgleichheit bei gleichen Stellen geachtet wird. Die Entgeltgerechtigkeit innerhalb gleicher Berufe bei unterschiedlicher Stellenbeschreibung sowie zwischen verschiedenen Berufen bedarf der Sensibilität dafür, dass traditionelle Lohnniveaus und -unterschiede nicht zwingend gerecht sein müssen.

schlechtersensiblen Perspektive ergibt sich die Forderung, „Entlohnung“ in einem weiten Sinn zu sehen und finanzielle Absicherung von Nicht-Erwerbstätigen oder NiedrigverdienerInnen als Frage der Gerechtigkeit zu betrachten: Auch Nicht-Erwerbsarbeit ist Arbeit, und die nicht bezahlten Arbeitsbereiche der Pflege oder Erziehung tragen dazu bei, Wohlstand zu schaffen und zu sichern. Das Problem, dass derartige Tätigkeiten unsichtbar bzw. unterbewertet sind, wird indirekt festgeschrieben durch die niedrige Entlohnung von Berufen, die traditionelle „Fraufaufgaben“ beinhalten. Somit wird mit der Frage der geschlechtergerechten Lohngerechtigkeit bzw. Entgeltgleichheit im Bereich der Erwerbsarbeit ein Problembereich herausgehoben, der aber nur einen Teil der Herausforderungen erfasst, und der den Blick für das Feld der Nicht-Erwerbsarbeit weiten sollte.

Hier betrifft das Problem freilich nicht nur Frauen, sondern auch Männer, die diese Tätigkeiten ausführen oder bewerten.



Geschlechtergerechtigkeit oder Gerechtigkeit für Frauen?

Wenn Entlohnung im Hinblick darauf diskutiert wird, inwieweit sie der Geschlechtergerechtigkeit genügt, so stehen regelmäßig die Frauen im Mittelpunkt des Interesses. Nun ist aber das Problem der geschlechtergerechten Entlohnung nicht nur ein Problem der Benachteiligung von Frauen. Gerechtigkeit muss beide Geschlechter betreffen. Natürlich bedeutet das Verbot der Geschlechterdiskriminierung, dass weder Frauen noch Männer aufgrund ihres Geschlechts benachteiligt werden dürfen. In herkömmlich patriarchal geprägten Gesellschaften treffen geschlechtsspezifische Lohnnachteile jedoch empirisch nachweisbar viel mehr Frauen als Männer. Trotzdem geht es dabei nicht um „Frauenprobleme“; sie müssen als gesellschaftliche und ethische Probleme verstanden werden, damit gerechtere Strukturen und Lohnentscheidungen entwickelt werden können.



Die Forderung nach gerechter Entlohnung muss beide Geschlechter betreffen

Dabei ist mit der Untersuchung insbesondere der Verdienstbenachteiligungen von Frauen zunächst rechtlich schon einiges gewonnen, weil Diskriminierungen sichtbar werden und auch nach den sozialen Gründen, etwa für die Häufigkeit von Niedriglohnbeschäftigungen bei Frauen, gefragt und gezielt dagegen gesteuert werden kann. Allerdings ist grundsätzlich auch die Gerechtigkeit hinsichtlich des Verdienstes von Männern relevant. Die großen Indikatoren, die die Verdienstunterschiede zwischen Männern und Frauen messen, erfassen das freilich nicht. Bedeutsam ist dennoch, dass das Instrumentarium ebenfalls bezogen auf die Benachteiligungen und gegebenenfalls auch Diskriminierungen von Männern genutzt werden kann – für die Fälle nämlich, in denen Männer unter

Bedingungen beschäftigt sind, die herkömmlich und zahlenmäßig noch immer überwiegend Nachteile für Frauen bringen: Senken des (Lebens)Einkommensniveaus

- durch Teilbeschäftigungen bzw.
- durch niedrige Löhne in so genannten Frauenberufen,
- durch Verdienstnachteile aufgrund von Zeiten der Kindererziehung bei Väterzeiten oder bei Alleinerziehern usw.

Für den einzelnen betroffenen Mann besteht hier eine analoge Situation wie für Frauen – ungeachtet von Besonderheiten wie etwa der, dass Männer z. B. als Kindergärtner überdurchschnittlich häufig und rasch besser bezahlte Leitungspositionen erlangen; das kann hier nicht weiter verfolgt werden, verweist aber jedenfalls auf den Zusammenhang von Entgeltgerechtigkeit und Chancengleichheit.

Was bedeutet dies nun für die Sozialethik?

Sozialethische Erfordernisse

Geschlechtergerechtigkeit ist aus ethischer Sicht zunächst ein Wort, das zu viel des Guten formuliert: Denn Gerechtigkeit inkludiert immer auch, dass etwas für die jeweiligen Geschlechter und zwischen den Geschlechtern gerecht ist. Das gilt auch für die gerechte Entlohnung. Dennoch ist es sinnvoll, das Kriterium der Geschlechtergerechtigkeit zu stärken. Schon der Begriff der Geschlechtergerechtigkeit weist darauf hin, dass es Ungerechtigkeiten gibt, die mit dem Geschlecht in Verbindung stehen.

Bedeutsam ist dabei insbesondere das Geschlecht als soziales Konstrukt, also als *gender*. Auch bei der Entlohnung sind einerseits – von Aspekten der Gleichheit von Frauen und Männern ausgehend – Grundsätze der Gleichbehandlung zu berücksichtigen. An-

dererseits sind spezifische Erfordernisse aufgrund der Differenzen zwischen den Geschlechtern zu beachten und insbesondere Benachteiligungen aufgrund der sozialen Konstruktion des Geschlechts zu bearbeiten. Sozial-ethisch sind daher fünf Schritte von besonderer Bedeutung:

Gender als zentrale sozialethische Kategorie

Zunächst ist die Kategorie des Geschlechts im Sinne von *gender* überhaupt als maßgebliche Dimension in den Blick zu nehmen. Gerechtigkeitsdiskurse, auch im Themenfeld von Entlohnung, können ethisch gesehen nicht bei der Forderung nach gleicher Entlohnung stehen bleiben. Denn gerechte Entlohnung muss auch berücksichtigen, dass über gesellschaftliche Übereinkünfte und Tradierungen die sozialen Rahmenbedingungen für Arbeit (d. h. Erwerbsarbeit und Nicht-Erwerbsarbeit) eine Art Geschlechterordnung abbilden: Gestaltung der Arbeitsteilung, Kompetenzzuschreibungen im Sinne von Fähigkeiten, Zuständigkeiten und Verantwortungen in verschiedenen gesellschaftlichen Feldern, Gewichtung und Bewertung der Zuständigkeitsbereiche usw. (vgl. Schnabl, 2008, 75).

Geschlechtergerechtigkeit erweist sich auch auf dem Gebiet der Entgeltgerechtigkeit als Dimension der ethischen Analyse und Begründung, die alle Schritte der ethischen Überlegungen mit den entsprechenden Fragen begleitet:

- Welche Entlohnungssituationen sind für Männer und welche für Frauen vorhanden?
- Welche Wirkungen haben die politischen bzw. unternehmerischen Maßnahmen im Zusammenhang mit Entlohnung für Frauen und Männer?
- Wie sind die Leistungen, die Bedürfnisse usw. jeweils für Männer und Frauen differenziert zu fassen und zu bewerten?

- Welche gesellschaftliche Geschlechterordnung ist angezielt?
- Bevorzugt die ethische Methode – womöglich auf subtile Weise – ein Geschlecht oder ein bestimmtes Idealverständnis der Geschlechter?

Gleichheit als ethische Grundforderung

Im Fokus der Gleichheitsforderung geht es um die Gleichbehandlung von Frauen und Männern, wenn es um Kriterien der Entlohnung geht. Dies gilt in jedem Fall: Wenn von einem Ansatz ausgegangen wird, in dem die Gleichheit der Geschlechter betont wird, liegt das auf der Hand. Aber auch wenn ein Ansatz verfolgt wird, in dem man die Unterschiede zwischen den Geschlechtern stärker betont, darf die Kategorie der Gleichheit nicht vernachlässigt werden. Denn aus etwaigen unterschiedlichen Fähigkeiten, aus jeweilig unterschiedlichen Zuständigkeiten etc. leitet sich nicht von selbst eine Differenzierung der Bewertung bzw. Entlohnung ab. Ungleiche Verteilung der Wertschöpfung bzw. des gesellschaftlichen Wohlstandes – insbesondere auch zwischen den Geschlechtern – müssen legitimierbar sein oder eben verändert und gerecht gestaltet werden.

Gerechtigkeit als komplexe Leitperspektive

Nun ist Gleichheit aber nicht schon Gerechtigkeit. Das muss aus ethischer Sicht bei der impliziten Problemdefinition von Indikatoren wie dem „geschlechtsspezifischen Verdienstabstand“ angemerkt werden: Wenn in einer Erhebung (vgl. Foubert, 2010) der Zahlen für europäische Länder der so genannte bereinigte Verdienstabstand herangezogen wird, liegt der Fokus auf Entgeltdiskriminierung. Geschlechtergerechtigkeit bedeutet hier, dass keine Diskriminierung aufgrund des Geschlechts vorliegt. Geschlechtergerechte Entlohnung ist aber etwas anderes als (bloß) gleicher Lohn für gleiche/gleichwertige Arbeit von Männern und Frauen. Somit befindet man sich im Feld der Entlohnungsgerechtigkeit ins-

gesamt – und da hat man das Problem, es unter anderem mit Vorstellungen der Bedarfs-, Leistungs- und Verteilungsgerechtigkeit zu tun zu haben.

Ein Kriterium der Lohngerechtigkeit ist die **Bedarfsgerechtigkeit** (vgl. Hengsbach, 2011, 31). Im Sinne eines Mindestlohnes müssen Löhne und Gehälter in einer Gesellschaft zumindest das (wie auch immer gefasste) Existenzminimum abdecken. Demnach muss Arbeit grundsätzlich so entlohnt werden, dass Menschen von dieser Arbeit in der konkreten Gesellschaft menschenwürdig leben können. Die Schwierigkeiten, das gesellschaftliche Existenzminimum zu definieren, werden unter geschlechtersensiblen Blick noch vielfältiger: Es ist weitgehend unbestritten, dass die Höhe des Entgelts



Die Gender-Perspektive sensibilisiert für eine kritische Reflexion der Bilder und Modelle, die den Hintergrund für geschlechtsspezifische Verdienstdifferenzen bilden

nicht von der Lebenssituation abhängig gemacht werden darf; d. h. es wäre gesellschaftlich nicht konsensfähig, höhere Löhne für Eltern im Vergleich zu Alleinstehenden zu fordern oder für Alleinerzieherinnen oder Alleinerzieher im Vergleich zu PartnerInnen, die gemeinsam ein Familieneinkommen erwirtschaften. Denn der Grundsatz „gleicher Lohn für gleich(wertig)e Arbeit“ gilt unabhängig vom Einkommensbedarf. Allerdings rückt der Aspekt der Geschlechtergerechtigkeit das Kriterium des Bedarfs deutlicher in den Blick und spricht für Mindestlöhne, vor allem auch bei Arbeiten, die größtenteils von Frauen und auf niedrigem Entgeltniveau ausgeführt werden. Diese Mindestlöhne müssen gewährleisten, dass bei einer Vollzeitstelle ausreichendes Familieneinkommen erzielt wird. Lücken aufgrund von Teilzeitbeschäftigungseinkommen sind letztlich

sozialstaatlich zu regeln: Bereitstellung von bezahlbarer Kinderbetreuung, Transferzahlungen in Form von Kindergeld, Elterngeld, Sozialhilfen und ähnlichem. Gender-orientierte Überlegungen sensibilisieren vor allem auch dafür, die vielfach im Hintergrund wirkenden Bilder und Modelle hinsichtlich des Entgelts von Männern und Frauen zu berücksichtigen und kritisch zu hinterfragen: Der (Frauen-)Niedriglohnbereich ist in vielen Ländern faktisch so angelegt, dass ein Modell des Mannes als natürlichem oder regelmäßigem Familienernährer unterstellt werden kann, in dem das Einkommen der Frau ein „Zubrot“ darstellt. Lohngerechtigkeit vermindert hier Benachteiligungen bei den Frauen, bringt aber kulturell und strukturell auch den Männern Vorteile: Sie fördert, wenn Frauen angemessen entlohnt werden, tendenziell beispielsweise die Wahlfreiheit der Männer zu langfristiger oder vorübergehender freiwilliger Teilzeitarbeit oder die Möglichkeit, Erfahrungen in herkömmlichen Frauenberufen zu machen.

Die Konzeption der Lohngerechtigkeit im Sinne von **Leistungsgerechtigkeit** (vgl. Hengsbach, 2011, 31f) rückt die erbrachte Arbeitskraft und den Erfolg der Arbeit in den Vordergrund. Das Problem liegt zunächst in der prinzipiellen Schwierigkeit, Leistung zu definieren bzw. einer konkreten Arbeit zuzuordnen. Im Hinblick auf die Dimension der Geschlechtergerechtigkeit ist aber – gerade wenn in der modernen Gesellschaft diese Gerechtigkeitsvorstellung vielen überzeugend erscheint – der Aspekt der Leistung konsequent auch bei nichtbezahlter Arbeit von Frauen und bei niedrig entlohnten Branchen wie dem Care-Sektor zu beachten. Die Problematik der Leistungsdefinition wird damit freilich nicht bewältigt, sondern übernommen. Allerdings muss, wenn mehr Leistung und mehr Leistungsgerechtigkeit gefordert wird, auch die Frage ernsthaft behandelt werden, ob die Leistung und folglich die Bezahlung in Niedriglohnsek-

toren eventuell höher zu bewerten ist, und inwiefern bestimmte, herkömmlich als „männlich“ verstandene Tätigkeiten oder Fähigkeiten faktisch höher bewertet werden als andere so genannte „weibliche“ Berufe oder Kompetenzen.

Die Sicht der Lohngerechtigkeit als **Verteilungsgerechtigkeit** (vgl. Hengsbach, 2011, 33f) hingegen fordert die Verteilung der volkswirtschaftlich oder betrieblich erwirtschafteten Wertschöpfung an alle Beteiligten, nämlich die BereitstellerInnen von Arbeits-, Sozial-, Umwelt- und Geldvermögen (vgl. Hengsbach, 2011, 33). Diese Konzeption beinhaltet den Blick darauf, inwiefern die Transferleistungen an sozial produktive Nichterwerbstätige als eine Art Entlohnung für soziale Tätigkeit und in diesem Sinne als Vor- und Grundleistungen für die gesellschaftlichen Produktivität und Wertschöpfung angesehen werden können oder sollen. Unmittelbar für die Erwerbsarbeit rückt der Punkt in den Vordergrund, dass geschlechterspezifische Entlohnungscharakteristika (z. B. Niedriglohnbereiche bei Frauen) oder auch Ergebnisse und Verfahren von Arbeitsbewertungen so zu gestalten sind, dass nicht herkömmliche und unkritisch tradierte Einschätzungen von Relevanz und Gewichtung

der Mitwirkung (etwa mit der hohen Bewertung von Finanzvermögensverantwortung) übernommen werden. Eine geschlechtersensible Sicht lässt zumindest erwarten, dass das Bewusstsein für die Problemlage gefördert wird.

Der symbolische Wert des Problems geschlechtergerechter Entlohnung

Die Frage der geschlechtergerechten Entlohnung sollte aus sozialetischer Perspektive nicht zuletzt exemplarisch und symbolisch gesehen werden: Am Einkommen – hier am Erwerbsarbeits-einkommen – werden gesellschaftliche Teilhabemöglichkeiten, prekäre bzw. benachteiligte Lebensverhältnisse und Armutsrisiken festgemacht. Was Arbeit wert ist, zeigt sich (zumindest in unserer Gesellschaft) nicht an der Anerkennungsrhetorik, sondern viel deutlicher an der Bewertung der Tätigkeit durch Geld. Worin liegen die Beiträge von Arbeitenden zum Gemeinwohl? Die Antwort findet die moderne Gesellschaft vorrangig im Geld: Faktisch wird am Verdienst abgelesen, welcher Wert zugemessen wird. Mit der Frage der geschlechtergerechten Entlohnung wird die Bewertung als Genderproblem sichtbar und kritisierbar. Im Symbol des Lohnes bündelt sich damit

das komplexe Feld der geschlechtsbedingten Machtvorteile bzw. Benachteiligungen.

Das Veränderungspotenzial

Aus ethischer Sicht hat Geschlechter-sensibilität im Rahmen der ethischen Reflexion und politischen Entscheidungsprozesse als vorrangiger Imperativ zu gelten. Das gilt auch für das Thema des Verdienstes. Die politischen Maßnahmen zielen dabei wesentlich auf Handlungsregeln ab. Sie reichen in den verschiedenen Ländern

- von Antidiskriminierungsgesetzen für die Entlohnung
- über Regelungen zur Berücksichtigung von familienbedingten Erwerbsarbeits-Auszeiten bei der Altersrente
- bis hin zur Verpflichtung zur Entgelttransparenz etwa durch Angabe des vorgesehenen Entgelts bei der Ausschreibung von Stellen zwecks Informationsgleichheit.

Darüber hinaus bedarf es der Bewusstseinsbildung. Denn Gender-Ungerechtigkeiten werden auch bei der Entlohnung vielfach auf subtile Weise gebildet oder fortgeschrieben und betreffen unmittelbar das Verständnis und die

LITERATUR

- European Commission – eurostat (2013): Gender pay gap statistics; http://epp.eurostat.ec.europa.eu/statistics_explained/index.php/Gender_pay_gap_statistics (12.06.2013).
- Foubert, Petra (2010): Der geschlechtsspezifische Verdienstabstand in Europa aus rechtlicher Sicht, aus dem Engl. übers. v. Gundi Roth, hg.v. Europäische Kommission – Generaldirektion Beschäftigung, Soziales und Chancengleichheit Referat G.2, Luxemburg; <http://ec.europa.eu/social/BlobServlet?docId=6138&langId=de> (12.06.2013).
- Geisberger, Tamara/Till, Matthias (2009): Der neue EU-Strukturindikator „Gender Pay Gap“, in: Statistische Nachrichten 1/2009, 64–70.
- Hengsbach, Friedhelm (2011): Gerechter Lohn – was soll das sein? Für eine andere Verteilung der unternehmerischen Wertschöpfung, in: AmosInternational 5 (2011) H2, 27–35.
- Lamei, Nadja/Skina-Tabue, Magdalena (2011): Lebensstandard aus Geschlechterperspektive. Indikatoren zu Einkommen, Armutsgefährdung und benachteiligten Lebenslagen von Frauen und Männern, in: Statistische Nachrichten 12/2011, 1205–1215.
- OECD (2012): Closing the Gender Gap: Act now, Paris: OECD Publishing.
- Schnabl, Christa (2008): Christliche Sozialethik und katholische Soziallehre zwischen Gleichheit und Differenz, in: Spieß, Christian/Winkler, Katja (Hg.), Feministische Ethik und christliche Sozialethik, Berlin: Lit (ICS, 57), 73–107.
- Dies. (2002): Feministische Ethik: Profil und Herausforderungen, in: SaThZ 6 (2002), 269–282.



Beurteilung von Leistung, Bedarf und Verteilungsansprüche. Bewusstseinsbildung erfolgt nun

- einerseits durch die Praxis auf Grundlage von politischen Regelungen.
- Andererseits wird sie gefördert durch Instrumente, die zwar nicht direkt auf die Entlohnung zielen, die aber über die Hervorhebung des Geldes mittelbar die geschlechtergerechte Entlohnung als Aufgabe wahrzunehmen helfen:
- Dabei ist z. B. an eine geschlechtergerechte Budgetgestaltung oder an die Diskussion zum bedingungslosen Grundeinkommen zu denken.

Insgesamt gewinnt auch die Sozialethik selbst aus dieser Perspektive der Geschlechtergerechtigkeit: Der gendersensible Blick macht die strukturelle Verwobenheit der Herausforderungen der Lebenslagen von Männern und

Die Genderkategorie verfeinert den Blick der Sozialethik auf die Gerechtigkeitsfrage

Frauen in der Gesellschaft deutlich. Gerechtigkeit in der Arbeitswelt, der Entlohnung und bei der finanziellen Absicherung verlangt nach Konkretisierung, die allerdings nur dann zielgerichtet sein kann, wenn Herausforderungen erkannt werden. Der Genderkategorie kommt somit eine grundlegend hermeneutische Funktion für die Wahrnehmung und Analyse der ethischen Frage von gerechter Entlohnung zu (vgl. Schnabl, 2002, 279).

Fazit

Zusammenfassend ist festzustellen:

1. Der Grundsatz „gleicher Lohn für gleiche Arbeit“ von Frauen und Männern steht in unserer Gesellschaft nicht zur Debatte. Der Erfolg bei der Umsetzung ist aber vielfach enttäuschend.

2. Geschlechtergerechte Entlohnung ist nicht nur ein Problem der politischen oder unternehmerischen Umsetzung. Sie muss auch für die Sozialethik als bedeutsames Thema gesehen werden. Herkömmlich ist der Zusatz „geschlechtergerecht“ stark vernachlässigt, weil „Gerechtigkeit“ sich ohnehin auf alle Menschen bezieht und somit Männer und Frauen einschließt. Gerade dadurch besteht aber die Gefahr, geschlechterspezifische Probleme, die sich in der Entlohnung abbilden, zu übersehen oder zu wenig zu berücksichtigen.

3. Das Thema der geschlechtergerechten Entlohnung ist nicht nur für sich gesehen ein wichtiges Thema. Unverzichtbar ist es insbesondere deshalb, weil es über die Frage des Erwerbsverdienstes hinausreicht. Gerade in einer geschlechtersensiblen Perspektive ergibt sich die Forderung, „Entlohnung“ in einem weiten Sinn zu sehen und die finanzielle Absicherung etwa von Nicht-Erwerbstätigen als entscheidende Frage mitzubetrachten. Das Thema steht nicht zuletzt in einer engen Verbindung mit den Problemen der
 - Armutgefährdung,
 - eingeschränkter gesellschaftlicher Beteiligungschancen und
 - mangelnder Anerkennung von Beiträgen zur Wertschöpfung oder Wohlstandsschaffung.

4. Deshalb ist der Symbolwert des Themas „geschlechtergerechte Entlohnung“ zu betonen. Über die monetäre Vergütung werden nicht nur finanziell-existenzielle Voraussetzungen für die Lebensgestaltung erbracht. Sie ist vielmehr auch symbolisch bedeutsam: Denn einerseits drückt sie gesellschaftliche Anerkennung für die Arbeit sowie für einzelne Tätigkeiten aus. Andererseits zeigt die Entlohnungsgestaltung, wie das Geschlechterverhältnis – jenseits aller Lippenbe-

KURZBIOGRAPHIE

Edeltraud Koller (*1970), Mag.^a rer. soc.oec. Dr.ⁱⁿ theol., Universitätsassistentin am Lehrstuhl für Gesellschaftslehre und für die Arbeitsgruppe Wirtschaft – Ethik – Gesellschaft (WiEGe), Katholisch-Theologische Privatuniversität Linz. Arbeitsschwerpunkte: Quellen christlicher Ethik, Wirtschafts- und Unternehmensethik, soziale Inklusion und Exklusion. Veröffentlichungen:

- Birgit Feldbauer-Durstmüller/Edeltraud Koller (Hg.), Wirtschaft und Ethik – ein notwendiger Dialog, Wien 2010.
- Edeltraud Koller, Die Leistungsmaxime moderner Wirtschaft und Gesellschaft. Zum Paradigma der Nützlichkeit und dessen Folgen, in: Edeltraud Koller/Michael Rosenberger (Hg.), Pietas et iustitia. FS für Ferdinand Reisinger, Frankfurt a.M. u. a. 2011 (LPhThB, 22), 135–156.
- Gutes Leben durch die Wirtschaft? Eine theologisch-ethische Kritik der Dominanz der Ökonomie – dargestellt am Einfluss der Rede vom „ökonomischen Sachzwang“ auf die menschliche Orientierung und Sinnerfahrung, München/Mering 2008 (SWU, 19).

kenntnisse – faktisch gesehen wird: Wo Geld als Verdienst im Spiel ist, zeigt sich unüberbietbar deutlich, wie Arbeit bewertet wird und ob die geschlechterspezifischen Beiträge und Bedürfnisse gleichermaßen im Blick sind.

„Hüter der gläsernen Decke“ – oder warum Frauen nicht oben ankommen

Zur Verteilung von Macht- und Führungspositionen



Frauen in Führungspositionen – das ist nach wie vor ein brisantes gesellschaftliches Thema. Unser Alltag ist immer noch von Vorurteilen und auch falschen Annahmen geprägt, die sich negativ auf Frauenkarrieren auswirken. Sowohl die Studie des Bundesministeriums für Familie, Senioren, Frauen und Jugend als auch die Sozialtheorie von Pierre Bourdieu, die exemplarisch herangezogen wird, veranschaulichen das eindrucksvoll. Eine Christliche Sozialethik muss diese Tatsachen erkennen, auf strukturelle Ursachen und Diskriminierungen im Sinne ihrer prophetischen Tradition aufmerksam machen und sich aus theologisch-ethischer Perspektive der Problematik der Geschlechtergerechtigkeit stellen. Die Frauenfrage ist ein „Zeichen der Zeit“, und als solches ist sie theologisch zu reflektieren – mit ihren Konsequenzen sowohl für die Christliche Sozialethik als auch für gesellschaftliches und kirchliches Handeln.



Sonja Sailer-Pfister

„Männer unter sich – die Deutsche Bank hat ein Frauenproblem“ – so lautete eine Überschrift im Wochenmagazin DIE ZEIT vom April 2013. Der größten Bank des Landes fehlen Top-Managerinnen. Die Geschicke der Deutschen Bank werden ausschließlich von Männern bestimmt, das hat sich trotz massiver Appelle aus Politik und Zivilgesellschaft in den letzten Jahren nicht geändert. Da helfen auch Lippenbekenntnisse des amtierenden Vorstandschefs nichts, der nach eigener Aussage das Thema Frauen in der Führung auf seine persönliche Agenda ganz nach oben gestellt hat (vgl. Storn, 2013, 29).

Ein weiterer Titel heißt: „Meine Herren ... Erst mal klar machen, dass man nicht Sekretärin ist: Zwei Ingenieurinnen berichten, wie es ist, in einer Männerwelt zu arbeiten“ (Otto, 2013, 71).

Man sollte meinen, solche Stories und Tatsachen gehörten der Vergangenheit an. In der modernen und emanzipierten Gesellschaft, die äußersten Wert auf Frauenförderung und Gleichberechtigung legt, müssten solche Probleme und Vorkommnisse doch längst obsolet sein! Sind sie aber leider nicht,

eher im Gegenteil. In den Medien und in der Politik ist das Thema sehr präsent und das nicht nur in Deutschland, sondern auch in den USA, von denen

The Leadership Ambition Gap – oder wie Geschlechterstereotypen weitertradiert werden

Sie hat erst vor kurzem ein Buch (Sandberg, Sheryl, 2013) geschrieben, das sich mit den Erfahrungen von Frauen in Führungsetagen beschäftigt. Ein Indiz dafür, dass es anscheinend immer noch nicht selbstverständlich ist, dass Frauen solche Spitzenpositionen einnehmen. Sowohl der Weg dorthin als auch die Wahrnehmung einer solchen Funktion ringt Frauen immer noch mehr Leistung, Disziplin und Verzicht auf andere Lebensperspektiven ab. Eine berufliche Karriere ist für Frauen nach wie vor mit größeren Hürden verbunden und stellt immer noch die große Ausnahme dar.

Eindrucklich berichtet Sheryl Sandberg von einer Präsentation bei einer Private-Equity-Firma: In der Pause fragt sie nach der Damentoilette und bekommt die Antwort des Senior Part-

ner man annehmen könnte, dass Frauen in Führungspositionen etwas Alltägliches wären. Die Erfahrungen der Facebook-Chefin sprechen eine andere Sprache.

ners, dass das Unternehmen erst vor einem Jahr hier eingezogen sei und er nicht wisse, wo die Damentoiletten seien (vgl. Sandberg, Britta, 2013, 104). Sheryl Sandberg war entsetzt und antwortet: „Wollen Sie mir sagen, dass ich die erste Frau bin, die mit Ihnen hier heute einen Deal machen möchte?“ „... oder die Erste, die dabei auf die Toilette muss“, antwortet der Kunde. (Sandberg, Britta, 2013, 104 bzw. Sandberg, Sheryl, 2013, 6f.)

Für diese Firma war es offensichtlich eine Ausnahme, dass Frauen auf dieser Ebene agieren und präsent sind. In ihrem Buch „Lean In“ geht Sheryl Sandberg intensiv der Frage nach, woran es denn liegt, dass Führungspositionen Männersache sind. Einen Grund beschreibt sie als „leadership ambition gap“. Was ist damit gemeint?



Es mangelt Frauen keineswegs an persönlichem Ehrgeiz, sondern die gesellschaftlichen Erwartungen, die an Frauen gestellt werden, sind karrierehinderlich. Geschlechtsspezifische Rollenvorstellungen prägen immer noch selbst hochentwickelte Industriegesellschaften und werden unbewusst in die nächste Generation tradiert. Männer

Geschlechtsspezifische Rollenerwartungen erschweren es Frauen, Karriere zu machen

müssen selbstverständlich Karriere machen. Sie werden nie nach ihrer Familienplanung oder potenziellen familiären Verpflichtungen gefragt. Frauen dagegen werden automatisch mit der Frage „Familie oder Karriere“ konfrontiert, was sich häufig, aufgrund einer sehr engen und nach männlichen Rollenmustern ausgerichteten Karrierevorstellung, immer noch ausschließt.

Durch den Streit um die Einführung einer Frauenquote in Aufsichtsräten war das Thema wieder in aller Munde. In der gesellschaftlichen Debatte ist „Gleichberechtigung in der Arbeitswelt“ (Lohnleichheit, Vereinbarkeit von Familie und Beruf oder die Unterrepräsentanz von Frauen in Führungspositionen, die wirklich mit Macht ausgestattet sind) ein Dauerbrenner. Für die betroffenen, mittlerweile bestens ausgebildeten Frauen, handelt es sich um eine lebensprägende und -entscheidende, aber auch eine sehr frustrierende und ernüchternde Angelegenheit. Gelungene „Frauenkarrieren“ stellen nach wie vor ein persönliches und gesellschaftliches Problem dar, da keine befriedigenden Lösungen in Aussicht stehen. Die Frauen werden mit dieser Problematik allein gelassen. Das Problem wird ihnen häufig persönlich angelastet. Frauen wird vorgeworfen, dass sie die falschen Fächer studiert haben, nach der Geburt ihres Kindes zu lange aussetzen und nach dem Wiedereinstieg nur noch Teilzeitarbeit wollen. Geringere Verdienste werden

auf die schlechteren Verhandlungsfähigkeiten in Bezug auf Lohnerhöhung oder Beförderung zurückgeführt. Oft wird argumentiert: Frauen finden die Machtspiele der Männer nicht attraktiv, und ziehen sich deshalb freiwillig zurück (vgl. Krell, 2012, 12).

Dass Gleichberechtigung und Geschlechtergerechtigkeit in der Wirtschaft brennende Probleme sind, zeigen auch die Forschungen, die im Rahmen des Ökonominen-Netzwerks efas (economics, feminism and science) entstehen. Efas ist ein deutschsprachiges Netzwerk von Ökonominen und Wissenschaftlerinnen aus angrenzenden Disziplinen, „für die Geschlecht als strukturierende und strukturierte Kategorie eine wichtige wirtschafts- und gesellschaftspolitische Bedeutung hat. Auch bildet Geschlecht als vertikale und horizontale Dimension der (Re-)Produktion von sozialer Ungleichheit die Basis für den aktuellen Diskurs und

Wirtschaftswissenschaften und Politik sind nach wie vor männlich dominiert

die Vernetzung von Wirtschaftsakademikerinnen, die in Lehre, Forschung und Praxis tätig sind.“ (Krell, 2012, 7) Die Frauen haben ein Netzwerk gegründet, um geschlechtsspezifische Fragen wissenschaftlich zu reflektieren und systematisch aufzubereiten. Dieser kritische Blick ist immer noch dringend notwendig, da die Wirtschaftswissenschaften wie auch die Politik nach wie vor männlich dominiert sind.

Zahlreiche Studien belegen, dass der Handlungsbedarf groß ist: Im Folgenden berufe ich mich auf die vom Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend in Auftrag gegebene Studie: Frauen in Führungspositionen. Barrieren und Brücken (Wippermann 2010).

Die sogenannte gläserne Decke – ein Problemaufriss

Frauen sind in Führungspositionen unterrepräsentiert.

	Männer	Frauen
Gesamtbevölkerung	49 %	51 %
Erwerbstätige	54 %	46 %
Hochschulabsolventen	49 %	51 %
Führungspositionen allg.	69 %	31 %
Mittleres Management	85 %	15 %
Vorstandsebene	97 %	3 %
Aufsichtsräte	90 %	10 %

(Vgl. Wippermann, 2012, 7)

Die Zahlen sprechen für sich. Besonders gering ist der Anteil von Frauen auf der Vorstandsebene (3 %) und in Aufsichtsgremien (10 %). Dabei ist interessanterweise anzumerken, dass die Frauen, die in Aufsichtsräten sitzen, überwiegend von der Arbeitnehmerseite gestellt werden. Die oben angeführten Zahlen beziehen sich auf das Jahr 2010. Ein Blick in die Zeitreihen zeigt, dass sich seit Jahren keine signifikanten Änderungen

vollzogen haben. (Frauenanteil in deutschen Aufsichtsräten 2008, vgl. Oemichen, 2012, 125) Die Ergebnisse machen deutlich, warum seit Jahren zur Diskussion steht, einen Mindestprozentsatz für den Frauenanteil in Aufsichtsräten festzuschreiben. Als Vorbild dafür wird immer wieder Norwegen angeführt. Das norwegische Parlament hat 2003 ein Gesetz verabschiedet, das Geschlechterquoten für alle allgemeinen

Aktiengesellschaften und für alle anderen Aktiengesellschaften eingeführt hat, die in Mehrheitsbesitz des Staates oder der Kommunen sind (vgl. Hansen u. a., 2012, 102). Bei aller Ambivalenz solcher Maßnahmen und allen negativen Reaktionen aus der Wirtschaft, die Maßnahme hat ihre Wirkung gezeitigt. Die Regelung in Norwegen wird häufig als die 40% Regelung beschrieben, auch wenn der vorgeschriebene Frauenanteil nach Porpor variiert.

Weitere interessante Ergebnisse sind:

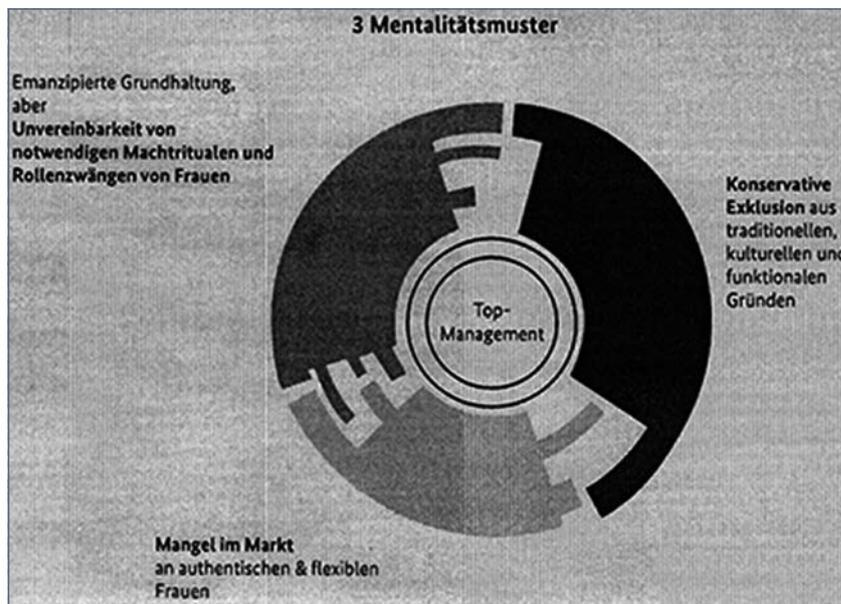
- Es herrscht Konsens sowohl unter Männern als auch unter Frauen, dass mehr Frauen in Führungspositionen benötigt werden.
- Immer mehr Frauen, aber auch Männer bezweifeln, dass sich ohne klare gesetzliche Regelungen die Unterrepräsentanz der Frauen von alleine ändert.
- Sozialwissenschaftliche Interviews mit Männern machen deutlich, dass sie Frauen für Führungspositionen

kompetent halten und es bedauern, dass es nicht mehr Frauen in diesen Positionen gibt. Bei konkreten Stellenbesetzungen wirken dann aber noch vielfältige Vorbehalte, so dass Männer unbewusst als sogenannte „Hüter der gläsernen Decke“ agieren.

- Seitens der Frauen kann festgestellt werden, dass sie häufig noch vor Führungspositionen zurückschrecken. Einige fürchten den zu großen Erwartungsdruck und dass die Belastungen, Beruf und Familie zu vereinbaren, zu hoch werden. (Vgl. Wippermann, 2010, S. 8 f.)

Es gibt trotz aller Lippenbekenntnisse und vorhandenen Willenserklärungen seitens der Personalverantwortlichen immer noch erhebliche oft unsichtbare Hürden für Frauen. Daher möchte ich die „Hüter der gläsernen Decke“ näher analysieren.

„Hüter der gläsernen Decke“ – Mentalitätsmuster von Männern in Führungspositionen



(Wippermann, 2010, 19)

Bei einer sozialwissenschaftlichen Befragung von Männern im Management kristallisierten sich drei Mentalitätsmuster heraus. Jedes Muster wird exemplarisch mit einer signifikanten Aussage charakterisiert.

(1) Konservativ eingestellte Männer

Sie lehnen Frauen in Führungspositionen prinzipiell ab und leiten aus dem Ist-Zustand die geltende Norm ab. Ihre Sichtweise ist geschlossen und konsistent.

„Die Wirtschaft sei nun mal konservativ und eine Führungsperson brauche – für sich persönlich, aber auch für Firmenkontakte – einen stabilen familiären Background. Dieser diene der persönlichen Erholung, signalisiere auch Wirtschaftspartnern ordentliche Verhältnisse.“ (Wippermann, 2010, 17) Dahinter steht selbstverständlich das klassische Familienmodell. Die Frau hält dem Mann den Rücken für seine berufliche Karriere frei. Diese Gruppe von Managern lehnt Frauen in Führungspositionen qua Geschlecht ab. Sie schildern auch häufig die Erfahrung, dass weibliche Führungskräfte verbissenen Einzelkämpferinnen sind und die männlichen Netzwerke und Zirkel stören.

(2) Männer mit aufgeschlossener Haltung

Männer mit dieser Haltung finden sich meist im mittleren Management. Sie vertreten die Meinung, dass Männer und Frauen gleichberechtigt sind und daher auf der mittleren Führungsebene auch stark vertreten sein müssen, aber: „Im Top-Management gehe es einzig um ökonomischen, in der Bilanz dokumentierten, in immer kürzeren Intervallen messbaren Erfolg. ... Vorstände müssen der Maxime folgen, möglichst viel aus den vorhandenen Ressourcen herauszuholen, die Effizienz zu steigern, um das Ergebnis zu optimieren. Ein gnadenloses Auspressen werde verlangt. ... Härte. Frauen traue man diese Härte durchaus zu – aber sie stehe im Widerspruch zum Frauenbild in unserer Gesellschaft (sozial, weich, ganzheitlich, nachhaltig).“ (Wippermann, 2010, 18)

Trotz aller Aufgeschlossenheit wirken auch hier unbewusste und gesellschaftlich tradierte Rollenmuster, die Frauen Eigenschaften zuschreiben, die



den Anforderungen im Top-Management entgegenstehen.

(3) Männer mit individualistischer Grundhaltung

Sie vertreten die Auffassung, dass das Geschlecht keine Rolle spielt, es komme auf die Persönlichkeit, die Qualifikation und die kontinuierliche Berufsbiographie der jeweiligen Person an. „Es gebe zu wenige Frauen, die sich für Führungspositionen bewerben. Das liege daran, dass ein Teil der qualifizierten Frauen sich für eine Familie entscheiden und einige Jahre ganz für ihre Kinder da sei. Damit fehle die notwendige berufliche Kontinuität.“ (Wippermann, 2010, 18). Auch in dieser Gruppe hält sich hartnäckig die Ansicht, dass Familie und Karriere, die beide jeweils natürlich eine Dauerpräsenz erfordern, nicht vereinbar sind und dass selbstverständlich die Frauen für die Familie zuständig sind.

Die Studie stellt weiter fest, dass innerhalb eines Unternehmens auf allen Hierarchiestufen alle drei Typen vertreten sind, was den Effekt hervorbringt, dass durch das Zusammenspiel dieser Mentalitäten die Sperre für Frauen hervorragend funktioniert. „Hüter der glä-



Frauen sind noch immer mit überkommenen Rollenbildern und Vorurteilen konfrontiert, die mühsam abgebaut werden müssen

sernen Decke“ sind daher auch nicht die einzelnen Männer, die sehr aufgeschlossen gegenüber qualifizierten und kompetenten Frauen auftreten, sondern „die – meist vorbewusst – zementierten Mentalitätsmuster in den Köpfen und Herzen der Männer, die sich zu Rollenbildern und Führungskulturen mit eigenen Ritualen, Sprachspielen und Habitusformen formiert haben.“ (Wippermann, 2010, 19)

Zusammenfassend kann man feststellen, dass Frauen immer noch mit überkommenen Rollenbildern konfrontiert werden und sich Vorurteile nur sehr langsam und in mühsamen Prozessen entkräften lassen. Auf der Ebene der Sozialtheorie hat sich Pierre Bourdieu mit diesen Zusammenhängen beschäftigt und einige im Diskurs um Frauenkarrieren so selbstverständliche Annahmen als nicht zutreffend entlarvt.

Die Methode der „virtuellen Zwillinge“ – oder welche Rolle spielt das Geschlecht bei der Karriere?

Um geschlechtsbedingte Ungleichheiten in Karrieren von Männern und Frauen wirklich aufdecken zu können, ist es notwendig, eine gemeinsame Vergleichsbasis zu schaffen. Diese empirische Basis schafft Bourdieu durch die von ihm entwickelte Methode der virtuellen Zwillinge. Um den Hintergrund dieser Methode zu verstehen, sind noch folgende Bemerkungen vorzuschieben.

Hartnäckige Vorurteile

Bei den ganzen Diskursen um die Besetzung von Führungspositionen, Frauenkarrieren oder in der Debatte um den *Gender Pay Gap*¹ fehlt in den meisten Fällen eine differenzier-

te Betrachtung der jeweiligen Genusgruppe, d. h. andere gesellschaftliche Zusammenhänge und Einflussfaktoren werden nicht berücksichtigt. „Die Zuordnung zu der sozialen Kategorie „Frau“ oder „Mann“ blendet Diversitätsaspekte innerhalb der Genusgruppe sowie sich überschneidende Mechanismen von Ungleichbehandlung aus wie soziale Schicht, Bildungsgrad, Profession, Ethnie oder Behinderung, die nicht immer in erster Linie auf die Genderdimension zurückzuführen sind, aber auch nicht unabhängig von dieser betrachtet werden können.“ (Hermann/Strunk, 2012, 42)

Geringeres Einkommen und niedrigere Positionierungen werden unhinterfragt auf Karriereunterbrechungen wegen Mutterschaft zurückgeführt. Ebenfalls unhinterfragt gilt die Meinung, dass Teilzeitarbeit karrierehinderlich ist, männliche Netzwerke besser funktionieren oder dass Frauen karriereunwillig sind, da sie sich dem männlichen Machtgebaren verweigern.

All diese bekannten Argumentationen werden herangezogen, „ohne tief verwurzelte Mechanismen auf individueller und Gesellschaftsebene miteinander in Beziehung zu setzen.“ (Ebd., 43)

Diese Mechanismen versucht die Sozialtheorie von Bourdieu aufzuschlüsseln und zu entlarven, um gängige Vorurteile aufzudecken und der Komplexität gesellschaftlicher Prozesse gerecht zu werden.

Verengtes Karriereverständnis

Die moderne Arbeitsgesellschaft ist zudem durch ein sehr verengtes Karriereverständnis geprägt. Karriere wird ausschließlich mit Erwerbsarbeit assoziiert und ökonomisch definiert. Karriere impliziert immer sozialen Aufstieg und steht in enger Verbindung mit dem Bild des männlichen Normalarbeitnehmers (vgl. ebd., 43).

Die gesellschaftlich dominierende Karrierevorstellung bezieht sich ausschließlich auf Erwerbsarbeit und blendet somit alle anderen Lebensbezüge



Karriere wird oft ausschließlich mit Erwerbsarbeit, sozialem Aufstieg und dem Bild des männlichen Arbeitnehmers assoziiert

aus, was für Frauenbiographien, die in der Regel nicht nur erwerbsarbeitszentriert waren und sind, massive negative Konsequenzen hat. Diese verengte Sichtweise von Karriere versucht Bour-

¹Erklärung: Die Lücke zwischen Frauen- und Männergehältern



dieu ebenfalls in seiner Sozialtheorie aufzulösen.

Die Sozialtheorie Pierre Bourdieus²

Bourdieu geht vom Primat der Relationen aus, d.h. Handeln ist nicht das Ergebnis eines Zwecks oder Ziels, sondern wird vom „Habitus“ bestimmt, der das Ergebnis erworbener Dispositionen darstellt. Diese Prämisse ermöglicht es, Diversität und Karriereverläufe bei Individuen über die unterschiedliche Ausstattung mit Kapitalien zu beschreiben. So wird eine differenzierte Betrachtung des Konzepts Habitus und des sozialen Feldes ermöglicht (vgl. Hermann/Strunk, 2012, 44). „Bourdieu thematisiert in erster Linie Herrschaftsbeziehungen, deren Konstruktion, Produktion sowie Reproduktion und über diese soziale Diskriminierung.“ (Ebd., 44)

Grundlage seiner Theorie sind somit folgende Kategorien: Kapitalien, soziale Felder und Habitus (vgl. ebd., S. 45–47). Er unterscheidet vier Hauptformen des Kapitals:

- Kulturelles Kapital: Es bestimmt die Verhaltensformen der Individuen und Gruppen innerhalb ihrer beruflichen Laufbahn in dem jeweiligen sozialen Feld (z.B. im Wissenschaftsbereich) und besteht u. a. aus Wissen, Erziehung, Abschlüssen oder Titeln.
- Soziales Kapital: Es definiert die Quantität und die Qualität sozialer Beziehungen und hat im Hinblick auf die berufliche Karriere eine Art Gatekeeper-Funktion.
- Ökonomisches Kapital: Im Hinblick auf die Karriere hat es einen herausragenden Stellenwert durch die besondere Betonung von Einkommen oder durch materielle Bewertung von Professionen.
- Symbolisches Kapital: Es beschreibt das Zusammenspiel der Kapitalformen. Dieses hat eine sehr hohe Bedeutung für eine berufliche Karriere. Kapitalzusammensetzung und -volumen stehen im Zusammenhang mit sozioökonomischen Vorausset-

zungen und prägen somit Berufserfolg und Karriere.

Soziale Felder: Sie bilden sich dort, wo um Positionen und Kapital gekämpft wird.

Habitus: Er bestimmt die Wahrnehmung, das Denken und das Handeln von Individuen oder Gruppen. Dazu gehören Auftreten, Stil, Kommunikation, Angewohnheiten, Werthaltungen und Normen.

Um der Bedeutung des Geschlechts für die Karriere auf die Spur zu kommen, müssen Individuen verglichen werden, die vergleichbare habituelle Dispositionen haben. Die Probanden müssen daher über eine homogene Ausstattung von Kapitalien verfügen in Bezug auf soziale Herkunft, Bildungsabschluss, Studien- und Berufswahlverhalten. Denn soziales und symbolisches Kapital sind sehr bedeutsam für die Schaffung von Frauen- und Männerbildern, sowie für Anerkennungsprozesse und Zugehörigkeiten.

Bewegt man sich in einem sozialen Feld, gelten ganz bestimmte Spielregeln und Ausschlussmechanismen. Man muss die Spielregeln kennen, z. B.: Wie bekomme ich eine bestimmte Führungsposition? Welche Abschlüsse, Netzwerke etc. sind notwendig? Problematisch gerade für Frauen wird dann die strukturelle Ebene, da es noch oft versteckte Mechanismen von Karriere-Begrenzungen gibt, die empirisch belegbar sind.

Auf dieser theoretischen Basis wurden im Rahmen einer empirischen Untersuchung sog. „virtuelle Zwillinge“ jeweils aus einem Mann und einer Frau gebildet mit folgenden Ergebnissen (Vgl. Hermann/Stunk, 2012, 50–54):

- Von Berufsunterbrechung durch Mutterschaft, Karenz- bzw. Erziehungszeit sind nur Frauen betroffen, ebenfalls von Teilzeitarbeit.

- Gehaltunterschiede sind zu Beginn der Karriere kaum sichtbar. Sie nehmen ab dem 4. Berufsjahr zu und erreichen im 10. Jahr ca. 18 000 € weniger Bruttojahresgehalt. Über die Jahre hinweg steigert sich die Summe der Einkommensverluste bis zu 71 000 €.
- Dabei ist festzustellen, dass nur ein geringer Teil der Gehaltsunterschiede auf mutterschaftsbedingte Unterbrechungen zurückzuführen ist. Empirisch belegt können also die Gehaltsunterschiede nicht durch elternschaftsbedingte Unterbrechungen erklärt werden.
- Ab dem 5. Berufsjahr setzt bei den Frauen eine Art Stagnation ein, sowohl im Hinblick auf das Gehalt als auch im Hinblick auf die Übertragung der Führungsverantwortung, gemessen an der Anzahl der ihnen unterstellten Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter.
- Bei Männern gehen beide Werte, d.h. Gehalt und Führungsverantwortung, kontinuierlich nach oben.

Mit der Methode der virtuellen Zwillinge wurde sehr deutlich nachgewiesen, dass geringeres Einkommen und geringere Führungsverantwortung nicht auf Karriereunterbrechungen oder auf Teilzeitarbeit zurückzuführen sind, sondern dass eindeutige Diskriminierungen aufgrund der Geschlechtszugehörigkeit vorhanden und wirksam sind. Deutlich wird hier die Relevanz des kulturellen Kapitals. Karrieren sind abhängig vom Habitus, welcher tief verankerte Sinnstrukturen enthält und strukturelles Verharrungsvermögen impliziert. So sind die Ergebnisse aus Frauensperspektive sehr ernüchternd und zugleich aufschlussreich, denn die üblichen Erklärungsmechanismen greifen nicht. Nicht eine zeitliche Unterbrechung führt zu Diskriminierung und Gehaltseinbußen, sondern tief verwur-

² Vgl. Bourdieu, Pierre: Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft, Frankfurt a.M. 1993; Ders.: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt a.M. 1987.

zelle, im Habitus verankerte Diskriminierungsmechanismen qua Genuszuge-

hörigkeit. Auch die sozialetische Reflexion sollte dem Rechnung tragen.

Der Geschlechterdiskurs in der Christlichen Sozialethik

Blickt man auf die ethischen Diskurse, die im Rahmen der christlichen Sozialethik geführt und bearbeitet werden, so muss man leider feststellen, dass die ethische Herausforderung einer geschlechtergerechten Gesellschaft, die Chancengleichheit zwischen den Geschlechtern bzw. die immer noch deutlich feststellbare Diskriminierung von Frauen in vielen gesellschaftlichen Bereichen wenig thematisiert wird und eine Sensibilisierung für dieses Thematik überwiegend fehlt. Marianne Heimbach-Steins, die sich als eine der wenigen in ihrer Monographie „... nicht mehr Mann noch Frau“ mit dieser Thematik beschäftigt, schreibt im Vorwort: „Die Analysen stehen mit Bedacht unter dem Stichwort *Sichtbehinderungen*: Denn trotz aller Wandlungsprozesse in der kirchlichen Lehrentwicklung wie in der sozialetischen Wissenschaftsgeschichte im Verlauf des 20. Jahrhunderts zeigen die Befunde eine weitgehende *Blindheit* gegenüber der Geschlechterperspektive.“ (Heimbach-Steins, 2009, 5) Geschlechtergerechtigkeit ist gerade im Hinblick auf die moderne erwerbsarbeitszentrierte Gesellschaft ein wichtiges ethisches Kriterium, das von Seiten der Christlichen Sozialethik eingefordert werden muss. (Vgl. Sailer-Pfister, 2005, 541–544)

Die Frauenfrage als „Zeichen der Zeit“ – Erinnerung an das 2. Vatikanische Konzil

In der Enzyklika *Pacem in terris* (PT) von 1963 hat Papst Johannes XXIII. die Frauenfrage als „Zeichen der Zeit“ anerkannt. „Die Frau, die sich ihrer Menschenwürde heutzutage immer mehr bewußt wird, ist weit davon entfernt, sich als seelenlose Sache oder als bloßes Werkzeug einschätzen zu lassen; sie nimmt vielmehr sowohl im häuslichen Leben wie im Staat jene Rech-

te und Pflichten in Anspruch, die der Würde der menschlichen Person entsprechen.“ (PT 41) Auch die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (GS) des Zweiten Vatikanischen Konzils nimmt diesen Gedanken auf: „Die Frauen verlangen für sich die rechtliche und faktische Gleichstellung mit den Männern, wo sie diese noch nicht erlangt haben“ (GS 9). Im Weiteren spricht sich der Text sehr deutlich gegen jegliche Diskriminierung von Frauen aus. „... jede Form einer Diskriminierung in den gesellschaftlichen und kulturellen Grundrechten der Person, sei es wegen des Geschlechts oder der Rasse, der Farbe, der gesellschaftlichen Stellung, der Sprache oder der Religion, muß überwunden und beseitigt werden, da sie dem Plan Gottes widerspricht. Es ist eine beklagenswerte Tatsache, daß jene Grundrechte der Person noch immer nicht überall unverletzlich gelten; wenn man etwa der Frau das Recht der freien Wahl des Gatten und des Lebensstandes oder die gleiche Stufe der Bildungsmöglichkeit und Kultur, wie sie dem Mann zuerkannt wird, verweigert.“ (GS 29) Hier spricht *Gaudium et spes* eine deutliche Sprache. Frauen sind gleichberechtigt und es widerspricht dem Willen Gottes, wenn die Personenwürde der Frau verletzt wird und ihr gleiche Rechte und Chancen verwehrt werden. Das gilt auch für den Zugang zu Spitzenpositionen in allen gesellschaftlichen Bereichen.

Wird die Frauenfrage als „Zeichen der Zeit“ ernst genommen, so ergeben sich erhebliche gesellschaftliche, kulturelle und theologische Konsequenzen. Es ist zunächst zu erkennen und zu akzeptieren, dass die klassische Rollenaufteilung zwischen den Geschlechtern sich auflöst und Frauenbiographien vielfältig und plural geworden sind. Frauen haben das Recht, ihre Biogra-



Die Zeichen der Zeit fordern heraus, frauendiskriminierende Strukturen und Mechanismen aufzudecken

phie zu gestalten und ihren Lebensweg zu planen. Sie wollen sich nicht mehr auf bestimmte Rollen und Tätigkeiten festlegen lassen.

- Die Frauenfrage als „Zeichen der Zeit“ ernst zu nehmen, heißt die Vielfalt von Frauenbiographien wahrnehmen (vgl. Eckholt, 2006, 110), zulassen und als gesellschaftliche Bereicherung fördern.
- Die „Zeichen der Zeit“ ernst zu nehmen, heißt im hier bearbeiteten Kontext, auch ungewöhnliche Frauenkarrieren zuzulassen, anzuerkennen, zu fördern. Auch in der Theologie sowie im kirchlichen Bereich gilt es, sich mit Diskriminierungen und Vorurteilsstrukturen auseinanderzusetzen und auf deren Überwindung hinzuwirken.
- Die Frauenfrage als Zeichen der Zeit ernst zu nehmen heißt, gemäß der theologischen Krioteriologie von Christoph Theobald, „dass es sich bei diesem (dem christlichen Glauben; S. S.-Pf.) jeweils um einen mutigen Akt des Widerstands gegenüber individueller und gesellschaftlicher Krankheit, gegenüber Unheil und Bösem handelt, ja dass dieser Akt bereits *Sieg* bedeutet, das schwingt im französischen Begriff der „con-viction“ (victoire) – Überzeugung – jeweils mit.“ (Theobald, 2012, 81)

Aus der Überzeugung des christlichen Glaubens heraus, der die Zeichen der Zeit anerkennt, ist also ein Widerstand gegen die gesellschaftliche Krankheit der Diskriminierung der Frauen zu fordern. Christinnen und Christen sind aufgefordert, gegen Benachteiligungen und schlechtere Rahmenbedingungen für Frauenkarrieren zu protestieren und aktiv gegen zu steu-

ern. Die „Zeichen der Zeit“ erfordern, frauendiskriminierende Strukturen und Mechanismen aufzudecken und gegen sie Widerstand zu leisten, sowohl in Wirtschaft und Gesellschaft als auch im innerkirchlichen Bereich. Das verpflichtet, auch unbewusste und subtile, selbstverständliche Diskriminierungsmechanismen zu entlarven, Vorurteile zu überwinden und neue Rollenbilder zuzulassen.

Die Frau als Gottes Ebenbild und die Forderung der Geschlechtergerechtigkeit

Nach christlichem Verständnis ist der Mensch als Gottes Ebenbild geschaffen und mit einer einzigartigen und unveräußerlichen Würde ausgestattet. Der Mensch ist dazu aufgefordert und berufen, sein Leben und das Leben der jeweiligen Gesellschaft zu gestalten. Die Vorstellung des Menschen als

Ebenbild Gottes ist im Alten Testament grundgelegt und steht im Kontext der Erschaffung des Menschen. (Gen 1,26–28/Vgl. Sailer-Pfister, 2005, 481) Diese Gottebenbildlichkeit kommt Mann und Frau gleichermaßen zu (Gen 1,27). Sie sind gleichberechtigt und haben die gleiche Würde. Beide Geschlechter haben die gleiche Teilhabe an der von Gott übertragenen Verantwortung für die Schöpfung. Diese schöpfungstheologische Aussage hat Konsequenzen für die Gestaltung aller Lebensbereiche, also auch für den Zugang von Frauen zu Führungspositionen. Daher widerspricht jegliche Abwertung und Benachteiligung von Frauen grundlegend dem christlichen Verständnis des Menschen.

Daraus folgend ist Geschlechtergerechtigkeit eine Forderung der theologischen Ethik und insbesondere der Christlichen Sozialethik. Im Hinblick

auf Frauenkarrieren ist zu fordern, dass Frauen die gleichen Chancen und Möglichkeiten haben, sich gleichermaßen für eine Karriere entscheiden zu können wie Männer, ohne dabei auf andere Lebensperspektiven verzichten zu müssen. Es geht um die Wahlfreiheit der Lebensgestaltung für Frauen und Männer. Es müssen Mentalitäten entstehen und Strukturen geschaffen werden, die Frauen als Führungspersönlichkeiten gleichermaßen akzeptieren und fördern. Führungspositionen müssen so gestaltet werden, dass auch andere Lebensbereiche wie Privatleben und Familie einen Platz haben.

Praktische Konsequenzen

Trotz aller Schwierigkeiten und gesellschaftlichen Hürden müssen Frauen ermutigt werden, eine Karriere anzugehen.

LITERATUR

- Bode, Franz-Josef (2013): Statement beim Pressegespräch zum Studientag „Das Zusammenwirken von Frauen und Männern im Dienst und Leben der Kirche“ in der Frühjahrs-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 20. Februar 2013 in Trier; http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2012/2013-036-Pressespraech-Studientag-FVV-Trier_Statement-B-Bode.pdf (Stand: 21.06.2013).
- Eckholt, Margit (2006): „Ohne die Frauen ist keine Kirche zu machen!“ Ein Zeichen der Zeit endlich wahrnehmen, in: Hünermann, Peter (Hg.): Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute, Freiburg i. Br., S. 103–115.
- Hansen, Katrin/ Bührmann, Andreas D./Heidenreich, Vibeke (2012): „Woman on Boards“. Wie kann Deutschland von Norwegen lernen?, in: Krell, Gertraude u. a. (Hg.): Geschlecht macht Karriere in Organisationen, Berlin, S. 99–121.
- Heimbach-Steins, Marianne (2009): „... nicht mehr Mann noch Frau“. Sozialethische Studien zu Geschlechterverhältnis und Geschlechtergerechtigkeit, Regensburg.
- Herrmann, Anett/Strunk, Guido (2012): Wichtig? Unwichtig? Welche Rolle spielt Geschlecht in der Karriere?, in: Krell, Gertraude u. a., S. 41–58.
- Krell, Gertraude u. a. (Hg.) (2012): Geschlecht macht Karriere in Organisationen. Analysen zur Chancengleichheit in Fach- und Führungspositionen, Berlin.
- Oemichen, Jana (2012): Frauen in Aufsichtsräten. Status quo, Erklärungen, Implikationen, in: Krell, Gertraude u. a., S. 123–127.
- Otto, Jeannette (2013): „Meine Herren ...!“ Erst mal klarmachen, dass man nicht die Sekretärin ist: Zwei Ingenieurinnen berichten, wie es ist, in einer Männerwelt zu arbeiten, in: DIE ZEIT Nr. 16/2013, S. 71.
- Sailer-Pfister, Sonja (2006): Theologie der Arbeit vor neuen Herausforderungen. Sozialethische Untersuchungen im Anschluß an Marie-Dominique Chenu und Dorothee Sölle, Berlin.
- Sandberg, Britta (2013): Wider die Barrieren, in: DER SPIEGEL, 10/2013, S. 104–106.
- Sandberg, Sheryl (2013): Lean In. WOMEN, WORK, AND THE WILL TO LEAD, New York.
- Storn, Arne (2013): Männer unter sich. Die Deutsche Bank hat ein Frauenproblem, in: DIE ZEIT Nr. 16/2013, S. 29.
- Theobald, Christoph SJ (2006): Zur Theologie der Zeichen der Zeit. Bedeutung und Kriterien heute, in: Hünermann, Peter (Hg.): Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute, Freiburg i. Br., S. 71–84.
- Wippermann, Carsten (2010): Frauen in Führungspositionen, Barrieren und Brücken, Heidelberg.

INTERNETSEITEN

- <http://www.dbk.de>
<http://efas.htw-berlin.de>
<http://frauenseelsorge.de>
<https://ssl:schulserver.24.de/?org=1100>



streben. Dafür sind m. E. nach wie vor Förderprogramme und spezifische Coachings für Frauen notwendig. Bei aller Ambivalenz und trotz der Etikettierung als Quotenfrau ist es m. E. sinnvoll und notwendig Quotenregelungen einzuführen, da freiwillige Selbstverpflichtungen nicht zum Erfolg führen. Quotenregelungen müssen nicht für immer, aber doch solange gelten, bis eine gerechte Geschlechterverteilung in den Führungsetagen erreicht ist. „Schließlich hat schon die Forderung nach Quoten eindeutig bewusstseinsbildende Funktion, insofern sie zur Sichtbarmachung der Frauen ... im öffentlichen Bereich beiträgt.“ (Heimbach-Steins, 2009, 206) Es geht zunächst um Bewusstseinsbildung. Frauen in Führungsetagen müssen selbstverständlich und zum Bestandteil des „Habitus“ werden. Dann sind auch Quoten überflüssig.

Auch im kirchlichen Bereich muss die Thematik aufgenommen werden. Der Studientag der Deutschen Bischöfe auf der Frühjahrsvollversammlung 2013 unter dem Thema: „Das Zusammenwirken von Frauen und Männern im Dienst und Leben der Kirche“ ist ein Indiz dafür, dass auch die Kirchenleitung die Problematik erkennt und ernst

 Die Frage der Geschlechtergerechtigkeit ist auch innerhalb der katholischen Kirche als dringlich anerkannt

nimmt. Im Statement von Bischof Dr. Franz-Josef Bode heißt es: „Die Deutsche Bischofskonferenz hat es bei ihrem Studientag ausdrücklich bedauert, dass wir die Möglichkeiten, verantwortliche Aufgaben der Kirche mit Frauen zu besetzen, noch viel zu wenig nutzen. Viele Frauen vermissen weibliche Vorbilder in kirchlichen Führungspositionen, an denen sie sich orientieren können. Diese sind aber wichtig, um Kirche für Frauen heute attraktiv zu machen und zu einer Identifikation zu führen.“ (Bode, 2013, 2) Im beigefügten Maßnah-

menkatalog heißt es dann: „Die Bischöfe verpflichten sich, den Anteil von Frauen bei den Leitungspositionen, die die Weihe nicht voraussetzen, deutlich zu erhöhen. Nach fünf Jahren sollen die Entwicklungen in diesem Bereich ausgewertet werden.“ (Bode, 2013, 3) Die Problematik ist also auch von Seiten der Bischöfe erkannt worden. Dies lässt hoffen, dass in Zukunft der Frauenanteil in kirchlichen Führungspositionen steigt.³

In diesem Zusammenhang möchte ich auch auf „AGENDA – Forum Katholischer Theologinnen e.V.“ verweisen. AGENDA ist ein Zusammenschluss katholischer Theologinnen, die in der Wissenschaft tätig sind und in Kirche und Gesellschaft verantwortliche Aufgaben übernehmen. Dieses Netzwerk dient dem gegenseitigen wissenschaftlichen Austausch, der Frauenförderung und der Interessenvertretung.⁴ Zusammenschlüsse wie dieser sind extrem nützlich und bereichernd für Frauen, die im kirchlichen Bereich tätig sind und in Zukunft Kirche und Gesellschaft mitgestalten wollen. AGENDA ermutigt Frauen, ihren Platz in der Kirche zu suchen und sich nicht entmutigen zu lassen.

Postulate an die Christliche Sozialethik

- Die Christliche Sozialethik muss sich intensiver mit Fragen der Geschlechtergerechtigkeit auseinandersetzen. Geschlechtergerechtigkeit und Partizipation von Frauen sollten nicht nur ein Randthema sein, sondern alle Themenbereiche durchziehen!
- Die Christliche Sozialethik muss im Sinne ihrer prophetischen Tradition (der Name **Amos** ist ganz bewusst als Titel dieser Zeitschrift gewählt worden) scheinbare Selbstverständlichkeiten hinterfragen und Diskriminierungen aufdecken und anprangern. Die „Sichtbehinderungen“, wie es Marianne Heimbach-

KURZBIOGRAPHIE

Sonja Sailer-Pfister (*1974), Dr. theol., Juniorprofessorin für Christliche Gesellschaftswissenschaften und Sozialethik an der Philosophisch-theologischen Hochschule Vallendar: Forschungsschwerpunkte: Theologie und Ethik der Arbeit, Gesellschaft und Gesundheit, Interreligiöser Dialog: Schwerpunkt Islam-Christentum; Veröffentlichungen:

- Theologie der Arbeit vor neuen Herausforderungen. Sozialethische Untersuchungen im Anschluß an Marie-Dominique Chenu und Dorothee Sölle, Berlin 2006.
- Geschlechtergerechtigkeit interreligiös gedacht! Einblicke in einen christlich-muslimischen Forschungsdiskurs, in: Theologie und Glaube 2/2012, S. 240–260.
- Muße – Eine vernachlässigte Dimension in der beschleunigten Arbeitsgesellschaft, in: Fisch, Andreas u. a. (Hg.): Arbeit – ein Schlüssel zu sozialer Gerechtigkeit, Münster 2012, S. 126–142.

Steins nennt, müssen dringend behoben werden.

- Die Christliche Sozialethik hat die Pflicht, auf die gesellschaftliche und strukturelle Dimension der Problematik aufmerksam zu machen und gesellschaftlichen Strömungen abzuwehren, die den mangelnden Zugang von Frauen zu Macht und Führungspositionen auf individuelles Verschulden und persönliches Fehlverhalten seitens der Frauen zurückführen wollen.
- Die Christliche Sozialethik hat den Auftrag, einen Beitrag zu einer Theorie der Geschlechtergerechtigkeit aus christlicher Perspektive zu leisten, diese weiter zu entwickeln und zu vertiefen.

³Weitere Informationen unter www.frauenseelsorge.de

⁴Vgl. <https://ssl:schulserver.24.de/?org=1100>

Frauen in der Migration

Unterwegs zu einem besseren Leben?



Michelle Becka

„Migration“ bezeichnet die Verlagerung des Lebensschwerpunktes innerhalb von Grenzen oder über Grenzen hinweg. Die Formen von Migration sind dabei so unterschiedlich wie die Motivationen. In diesem Beitrag geht es vorrangig um Arbeitsmigration. Für Frauen bedeutet Migration häufig einen Autonomiegewinn – gleichzeitig ist die Verwundbarkeit besonders groß und oft entstehen neue Abhängigkeiten. Am Beispiel transnationaler Fürsorgeketten leuchtet der Beitrag diese Spannungen aus und zeigt Reflexionsbedarf und erforderliche Maßnahmen an.



„Migration ist ein Motor der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Entwicklung – ohne sie werden die globalen Krisen der Zukunft nicht zu lösen sein“. (UNDP¹, 2009, 6). Mit diesen Worten fasst der Bericht zur menschlichen Entwicklung die Bedeutung von Migration zusammen. Dabei betont er gleichermaßen die Relevanz für Gesellschaften als auch für die Migrantinnen und Migranten selbst: „Migration bietet für viele Menschen rund um die Welt die beste – und manchmal einzige – Möglichkeit zur Verbesserung ihrer Lebenschancen (ebd.).“

Migration ist die Verlagerung des Lebensschwerpunktes für längere Zeit und kann sehr unterschiedliche Formen haben. Ein großer Teil der Migrationsbewegungen findet innerhalb von bestimmten Regionen statt. Nach vorsichtigen Schätzungen der UN gibt es etwa 740 Millionen Binnenmigranten, also Menschen, die innerhalb ihres Landes den Wohnort wechseln (vgl. UNDP, 2009, 7). Internationale MigrantInnen gibt es geschätzte 200 Millionen, von denen etwa ein Drittel von „ärmeren“² Ländern in „reiche“ Länder abwandert.

Migration im Wandel

Migration ist kein neues Phänomen – immer schon machen sich Menschen aus ganz verschiedenen Gründen auf den Weg. Durch die Globalisierung der Märkte, der Arbeit, der Kommunikationsmittel und Lebensstile haben die Wanderungsbewegungen zugenommen, und sie haben sich verändert. Hinsichtlich der Geschlechterfrage sind vor allem zwei Veränderungen bedeutsam: Hat die Migrationsforschung noch bis vor wenigen Jahren vor allem *den* Migranten als den Mann, der auf der Suche nach Arbeit unterwegs ist, in den Blick genommen, beschäftigen sich mittlerweile viele Studien mit migrierenden Frauen. Das bedeutet nicht, dass Frauen nicht immer schon einen großen Teil der Migrationsbewegungen ausgemacht haben. Doch sie standen nicht im Zentrum der Forschung. Hier

hat eine Verschiebung in der Wahrnehmung stattgefunden. Das liegt neben mangelnder Gendersensibilität vor allem daran, und das ist der zweite Punkt, dass Frauen in der Migration heute oft eine andere Rolle spielen. Bis Ende der 1980er Jahre war der Grund der Migration vor allem die Familienzusammenführung. Zwar ist diese auch heute noch von Bedeutung, doch sind mittlerweile vermehrt Frauen als Arbeitsmigrantinnen unterwegs.

Im Folgenden werden diese Veränderungen in den Blick genommen, um ihnen in der ethischen Reflexion Rechnung zu tragen. Dazu werden

- zunächst Formen von Migration differenziert;
- anschließend wird am Beispiel der transnationalen Fürsorgeketten die Komplexität einer speziellen Migrationsform aufgezeigt,

¹Das United Nations Development Programme (UNDP) – das Entwicklungsprogramm der Vereinten Nationen – ist ein Exekutivausschuss innerhalb der UN-Vollversammlung. Der UNDP-Leiter bekleidet nach dem UN-Generalsekretär und dessen Stellvertreter das dritthöchste Amt im Hierarchiegefüge der Vereinten Nationen.

²Begriffe wie „arme“ Länder, „reiche“ Länder, „entwickelt“ etc. sind problematisch, weil diese Adjektive selbst erklärungsbedürftig sind und eindeutige Trennungslinien suggerieren, die nicht der Wirklichkeit entsprechen. Da Differenzierungen hier nicht hinreichend vorgenommen werden können, ich aber zugleich nicht ganz auf die Begriffe verzichten kann, verwende ich sie in Anführungszeichen.

- es wird erörtert, welche Herausforderungen damit verbunden sind und
- schließlich werden einige von diesen losgelöst vom Beispiel einer ethischen Reflexion unterzogen.

Migration – ein ambivalentes Phänomen

Migration ist ein komplexes und ambivalentes Phänomen. Wie im Zitat aus dem UN-Bericht bereits deutlich wird, birgt Migration eine Verheißung, denn die Menschen versprechen sich eine bessere Zukunft am neuen Lebensort. Für Frauen ist mit dieser Veränderung häufig ein Autonomiegewinn verbunden, da sie als Arbeitsmigrantinnen ökonomisch unabhängig werden von ihrem Partner und auch darüber hinaus oft deutlich mehr als vorher über ihr eigenes Leben bestimmen können. Gleichzeitig dürfen die zahlreichen negativen Folgen für die Frauen nicht aus dem Blick geraten:

- die Gefahr, Opfer von Gewalt zu werden,
- die Trennung von der Familie, vor allem von den eigenen Kindern, sowie häufig
- Situationen der Ausbeutung und Rechtlosigkeit am neuen Lebensort.

Die Ambivalenz der Migration wird deutlich an der Schwierigkeit, zwischen freiwilliger und unfreiwilliger Migration klar zu unterscheiden. Es gibt Pole, die relativ eindeutig zu bestimmen sind.

Freiwillige Migration

So können wir uns auf der einen Seite eine gut qualifizierte Frau vorstellen, die das Angebot für einen gut bezahlten Job im Ausland erhält. Wenn sie möchte, migriert sie mit ihrer Familie und kann sich im aufnehmenden Land einen gehobenen Lebensstandard leisten, den Kindern Bildung ermöglichen, so dass die Familie gut leben kann. Es handelt sich um eine Form freiwilliger Migration, die für die Beteiligten zahlreiche Vorteile mit sich bringt. Gleichwohl bleibt die Frage nach der Abwanderung qualifizierter

Arbeitskräfte: Insbesondere für „Entwicklungs“- und Schwellenländer stellt die Abwanderung qualifizierter Arbeitskräfte, die im Land kostenintensiv ausgebildet wurden, einen schweren Verlust dar. In Migrationsdiskursen bezeichnet man das als *Braindrain*.



Die Abwanderung qualifizierter Arbeitskräfte stellt für einzelne Länder einen schwerwiegenden Verlust dar

Menschenhandel

Auf der anderen Seite der Skala gibt es eindeutige Fälle unfreiwilliger Migration: Wenn Menschen entführt werden oder unter Vortäuschung falscher Tatsachen in eine Reise einwilligen und anschließend unter Drohungen einem anderen Ziel zugeführt werden – ein bekanntes Beispiel sind Mädchen und Frauen aus Osteuropa, denen eine Arbeitsstelle versprochen wird, denen aber durch Androhung oder Ausübung von Gewalt jede Möglichkeit zur Selbstbestimmung genommen wird und die schließlich zur Prostitution gezwungen werden. Angesichts dieser klaren Formen von Zwang sprechen wir nicht mehr von Migration, es handelt sich um Menschenhandel.³ Menschenhandel, in dem Menschen wie Waren verschoben werden, verletzt das Recht auf Selbstbestimmung, die physische und psychische Integrität sowie weitere Rechte. Menschenhandel ist daher klar zu verurteilen und erfordert politische Maßnahmen zu seiner Bekämpfung.

Flucht und Vertreibung

Etwa ein Siebtel der internationalen MigrantInnen sind Flüchtlinge – auch das ist eine Extremform unfreiwilliger Migration. Viele kehren nach einiger

Zeit in Flüchtlingscamps in ihr Land zurück, andere beantragen im Ausland Asyl. Männer, Frauen und Kinder auf der Flucht bedürfen des besonderen Schutzes. Darüber besteht in der ethischen Reflexion weitgehend Konsens, und auch gemäß verbindlicher internationaler Abkommen wie der Genfer Flüchtlingskonvention genießen Flüchtlinge besonderen Rechtsschutz. Flucht und Vertreibung sind daher von Migration zu unterscheiden, in Politik und öffentlichem Diskurs ist diese Unterscheidung allerdings oft nicht hinreichend erkennbar.

Zwischen diesen beiden Polen der Freiwilligkeit und der Unfreiwilligkeit, die im Folgenden nicht weiter verfolgt werden, sind die zahlreichen Beispiele für Migration zu verorten, die oft uneindeutig sind, wo Freiwilligkeit und Unfreiwilligkeit schwer zu unterscheiden sind, wo Autonomiegewinn mit Leid und Verlusten einhergeht. Ethische Reflexion muss dieser Ambivalenz gerecht werden. So sind einerseits



Im öffentlichen Diskurs ist die Unterscheidung von Flucht und Vertreibung einerseits und Migration andererseits oft kaum erkennbar

die subjektiven Handlungsspielräume ebenso zu achten wie die Beschränkungen durch Leid und Zwang. Andererseits sind die strukturellen Ursachen von Migration und die Gestaltung von Integration in den Blick zu nehmen. Komplexität und Ambivalenzen seien im Folgenden am Beispiel der Migration im Kontext von Care-Arbeit und den damit verbundenen Sorgeketten erläutert.

³Vgl. Concilium. Internationalen Zeitschrift für Theologie, Ausgabe vom Juli 2011 zum Thema „Der Handel mit Menschen“.



Care, Migration und die Verteilung der Sorge

Migration zu Zwecken der Care-Arbeit (Pflege, Kinderbetreuung etc.) und die häufig damit verbundenen Fürsorgeketten sind seit einigen Jahren Gegenstand zahlreicher Forschungsarbeiten in den Sozialwissenschaften (Apitzsch/Schmidbaur, 2010), und sie sind auch in das Blickfeld katholischer Sozialethik (Heimbach-Stein, 2010; Schnabl, 2011) gerückt. Weil an diesem Beispiel die Komplexität des Problemfeldes Gender und Migration besonders gut veranschaulicht werden kann, wird es an dieser Stelle erörtert.

Zahlreiche Faktoren wie die längere Lebensdauer, die zunehmende Integration von Frauen in den Arbeitsmarkt, der Umbau des Wohlfahrtsstaates, die gestiegenen Kosten für Pflege etc. haben dazu geführt, dass in vielen Ländern des „globalen Nordens“ der Bedarf an ausländischen Arbeitskräften für den Bereich – insbesondere aber nicht nur – der häuslichen Pflege enorm gewachsen ist. So sind es überwiegend Frauen, die emigrieren, um in reicheren Ländern Care-Arbeit zu leisten. Dabei handelt es sich häufig um gut ausgebildete Frauen, die jedoch in ihrem Herkunftsland, wenn es denn überhaupt Arbeit gibt, so schlecht verdienen, dass die Care-Arbeit in Deutschland, Italien oder anderswo lukrativer ist als die Arbeit im erlernten Beruf etwa in Rumänien, Polen etc.

Globale Sorgeketten entstehen nun, wenn die migrierenden Frauen, die häufig Mütter sind, Care-Arbeit in der eigenen Familie durch andere Frauen leisten lassen. Dabei sind direkte Fürsorgeketten, in denen die Migrantin selbst eine Frau bezahlt, damit sie sich um ihre Kinder kümmert, zu unterscheiden von Fürsorgeketten, die eine Verschiebung beinhalten. Danach versuchen Migrantinnen häufig, die durch ihren Weggang entstandene „Sorge-Lücke“ durch Frauen aus der Verwandtschaft und dem Bekanntenkreis aufzufangen. Andere Frauen derselben Gesellschaft lassen ihre Kinder wiederum von aus-

ländischen Arbeitskräften betreuen, die ihre Arbeitskraft günstiger anbieten. Die „Sorge-Lücke“ öffnet sich an anderer Stelle. So entstehen Sorgeketten etwa über mehrere Länder hinweg. Durch diese „transnationale Mutterschaft“ ändert sich auch die Mutter-Kind-Beziehung von der direkten Versorgung zur Versorgung mit Geld. Die Folgen für die Kinder sind beträchtlich. Studien haben jedoch gezeigt, dass sie sehr unterschiedlich sein können (Hochschild, 2010, 26 ff.). Pauschalisierungen sind daher ebenso unangemessen wie Verurteilungen der Mütter.

Die Motivationen der globalen Care-Arbeiterinnen sind vielfältig. Herausragend ist die ökonomische Not bzw. die Motivation, genug Geld zu verdienen, um die Kinder zu versorgen und ihnen ein besseres Leben zu ermöglichen. Die Erwartung einer Ver-



Bei den globalen Care-Arbeiterinnen wird die Erwartung von mehr Lebensqualität häufig auf die nächste Generation verlagert

besserung der Lebensqualität wird dann nicht auf das eigene Leben bezogen, sondern auf das der nächsten Generation. Gleichwohl können auch die Erlangung von Unabhängigkeit und die Lösung aus problematischen Partnerschaften Motivationsgründe sein.

Im Folgenden werde ich jeweils einen Aspekt der Fürsorgeketten hervorheben und indikatorisch sozioethische Fragestellungen skizzieren, die sich in diesem Kontext stellen.

Fürsorgeketten sind weitgehend weiblich

Zum Zweck der Care-Arbeit wandern überwiegend Frauen aus: Das traditionelle Rollenmodell, nach dem die Sorge um Kinder und pflegebedürftige Angehörige eine frauenspezifische Aufgabe ist, setzt sich fort. Das gilt auch für

die Herkunftsgesellschaft. Obwohl es auch Familien gibt, in denen die Mutter auswandert und der Vater bleibt, spielen die Väter in der Sorge für die Kinder – zumindest in der Abbildung durch die Studien zu dem Thema – eine erstaunlich geringe Rolle. Die transnationalen Mütter organisieren (transnationale) Netzwerke von Frauen, die die eigene Arbeit im Ausland ermöglichen.

Traditionelle Rollenzuschreibungen von Männern und Frauen werden auf diese Weise verfestigt. Doch es greift zu kurz, hier allein eine Machthierarchie zwischen Männern und Frauen zu erkennen. Es besteht auch eine Arbeitsteilung und eine damit verbundene Machthierarchie zwischen Frauen reicherer und ärmerer Länder. Die transnationale Vernetzung der Frauen stärkt einerseits Frauen in diesem Kontext als kollektive Subjekte und stellt einen besonderen Bezugsrahmen dar. Zugleich tragen die Frauen selbst zu einer Verfestigung der Aufgabenteilung bei, indem sie eine Übernahme von Verantwortung durch die Väter nicht stärker einfordern bzw. sie ihnen nicht zutrauen. Eine moralische Verurteilung der Frauen, wie sie teilweise geschieht, blendet die Rolle der Väter ebenso aus wie die Not, welche Frauen zu dieser Entscheidung treibt.

Care und Migration

Beide sind jeweils für sich schon komplexe und mit Problemen behaftete Bereiche, in Kombination bilden sie die Schwierigkeit des Arbeitsfeldes von Migrantinnen ab. Der private Haushalt als Ort von Fürsorgearbeit, sei es als Kindermädchen oder zur Pflege von älteren Angehörigen, ist als Arbeitsplatz problematisch. Das Öffentliche und das Private überlappen sich hier, und es entsteht eine paradoxe Gleichzeitigkeit von professioneller Distanz und Intimität, die das Arbeitsverhältnis schwierig gestaltet (Kontos, 2).

Die Fürsorgearbeit im privaten Haushalt bringt nicht nur ein schwieriges Arbeitsverhältnis mit sich, sie genießt auch wenig gesellschaftliche An-

Trotz der Verbindung von Professionalität und Intimität genießt Fürsorgearbeit nur ein geringes Ansehen

erkenntnis. In feministischen Theorien führt das zu unterschiedlichen Forderungen:

- zu der Forderung nach der Aufwertung und Neuverteilung häuslicher Arbeit und
- zur Forderung nach der Inklusion von Frauen in öffentliche Arbeitsbereiche.

Während es im zweiten Punkt Fortschritte zu verzeichnen gibt, hat eine Aufwertung von Care Work – und domestic Work, die angesichts eines unklaren Aufgabenprofils oft nicht hinreichend von Care Work unterschieden werden (Schnabl, 2011, 153), – kaum stattgefunden. Trotz einiger politischer Veränderungen in den letzten Jahren wird Antwort auf die Frage, wie die Sorge für Angehörige geleistet werden kann, als ein individuelles, und vor allem als ein weibliches Problem betrachtet (Heimbach-Steins, 2010, 189). Es bedarf, dafür setzen sich etwa auch die Europäischen Gewerkschaften ein, der Anerkennung der Care- und domestic Work als Arbeit (Schnabl, 2011, 161). Die gestiegene Bedeutung von Migrantinnen in diesem Bereich verdeutlicht zudem, dass zwar eine Umverteilung stattgefunden hat, doch nicht zwischen den Geschlechtern, sondern zwischen reicheren und ärmeren Ländern. Eine Aufwertung der Care (und domestic) Work würde auch dazu führen, dass Migrantinnen mehr Anerkennung erfahren und ihre Zugehörigkeit zur Aufnahmegesellschaft gestärkt würde.

Zirkuläre Migration

Untersuchungen zu globalen Fürsorgeketten haben die unterschiedlichen Motivationen und Biographien von Frauen aufgezeigt. Häufig haben Frauen nicht vor, dauerhaft in ein

Land auszuwandern sondern nur zeitweise. Insbesondere wenn Herkunfts- und Zielland nicht weit auseinander liegen, entwickeln sie Modelle der zeitweisen oder zirkulären Migration, die bezahlte Care-Arbeit mit den Fürsorgeaufgaben in der eigenen Familie zu verbinden versucht, indem die Frauen etwa abwechselnd drei Monate im Heimatland und im Land der Arbeitsstelle leben (vgl. Kontos, 2010, 4). Darin zeigt sich die Kreativität vieler Frauen, das Dilemma, in dem sie stehen, zu lösen bzw. es weniger schmerzlich zu gestalten.

Rechtlich hat sich die Situation auch der zirkulären Migrantinnen zumindest aus EU-Ländern, die etwa in der Pflege tätig sind, seit Inkrafttreten des Zuwanderungsgesetzes 2005 und der Europäischen Richtlinie über Dienstleistungen im Binnenmarkt 2006 zwar verbessert, insofern ihre Situation rechtlich erfasst ist und sie nicht länger als „illegal“ gelten. Doch als „Entsandte von Firmen der Herkunftsländer“ unterliegen sie gemäß der EU-Entsenderichtlinie deren Bedingungen und profitieren weder von den arbeitsrechtlichen Bestimmungen und Schutzvorrichtungen des Landes, in dem sie arbeiten, noch von dem dortigen Lohnniveau. Hinzu kommt, dass sie „unsichtbar“ bleiben: In der öffentlichen Wahrnehmung tauchen die Frauen kaum auf, weil ihr Arbeitsplatz der Privathaushalt ist und somit gern als Privatsache abgetan wird. In den Diskursen über Migration und Integration fallen sie durch die Raster: Ihre Lebenswirklichkeit wird nicht erfasst, wenn von Integration die Rede ist und dabei lediglich ein Modell oder wenige Modelle von Migrationsbiografien im Blick sind – oftmals die Einwanderer der zweiten oder dritten Generation.

Die Fürsorgeketten antworten auf die Nachfrage in den reichen Ländern.

Die steigenden Anforderungen an eine umfassende Pflege sind in einem Land wie Deutschland gegenwärtig kaum zu bezahlen. Aus diesem Grund werden –

billigere – Arbeitskräfte aus dem Ausland gesucht. Allerdings unterscheidet sich die Pflegearbeit von Tätigkeiten etwa in der Industrie durch die Verflechtung von Arbeit und Emotionen und durch die geforderte besondere Verfügbarkeit. Anders als die Industriearbeiter in den Zeiten der Gastarbeiteranwerbungen können die Care-Arbeiterinnen ihre Familien kaum mitbringen, da die Arbeitsbedingungen, die sie vorfinden, und die Forderung der ständigen Verfügbarkeit eine Wahrnehmung der eigenen Fürsorgepflichten kaum zulassen. Die Nachfrage bringt folglich diese besondere Form der Migration hervor.

Es entspricht der Logik des Marktes und ist legitim, dass eine Nachfrage durch ausländische Arbeitskräfte erfüllt wird. Aber es ist problematisch, den Care-Bereich völlig der Logik des Marktes zu überlassen. Care stellt nicht nur Einbettung von Produktion dar, sondern sie ist selbst zentrale gesellschaftliche Produktion des gesellschaftlichen Lebens, sie ist Reproduktion der Gesellschaft. „Es ist zu fragen, was mit dieser reproduktiven Form gesellschaftlichen Lebens geschieht, wenn sie sich immer wieder unter der Bedingung kapitalis-

Die Politik darf den Care-Bereich nicht allein der Logik des Marktes überlassen

tischer Waren-Produktion vollzieht (Apitzsch/Schmidbaur, 2010, 13).“ Politik hat eine Verantwortung für die Reproduktion der Gesellschaft, die sie nicht einfach an den Markt delegieren kann. Eine Gesellschaft muss sich fragen lassen, bis wohin sie die Bedingungen eigener Reproduktion auf Kosten anderer Gesellschaften und insbesondere von Frauen billig erkaufte. „Wollen wir über den Zusammenhang von transnationalen Sorgeketten, soziale Exklusion und soziale Rechte sprechen, so müssen wir über das Recht der Migrantinnen auf Care und zwar das Recht [sprechen], Care zu empfangen und Care für andere und für sich zu geben (Kon-



tos, 2010, 5).“ Es bedarf also von Seiten einer Gesellschaft wie der deutschen des Zuerkennens von Rechten für die ausländischen Frauen, die die Care-Arbeit wahrnehmen, und es muss an einer Lösung des Care-Problems gearbeitet werden. Damit hängt auch die Frage zusammen, was uns die Care-Arbeit eigentlich wert ist.

Globale Fürsorgeketten und weltweite Ungleichheit

Globale Fürsorgeketten spiegeln die weltweite Ungleichheit in der Bewertung von Arbeitskraft wieder, die einen Motor von Migrationsbewegungen darstellt, und letztlich die ungleiche Verteilung von Armut und Reichtum insgesamt. „Die Sorgeketten spiegeln auf diese Art und Weise ein koloniales Verhältnis wider, indem, anstelle von Rohstoffen ein soziales Gut, nämlich emotionale Arbeit, von den Ländern des globalen Nordens (billig) angeeignet wird.“ (Kontos, 2010, 1).

Gemäß den Fürsorgeketten schafft die Abwanderung von Care-Arbeiterinnen immer neue Care-Lücken, die durch ärmere Frauen gefüllt werden. So entsteht in den ärmeren Ländern ein



Nur eine Verringerung der ungerechten globalen Ungleichheit kann den strukturellen Zwang zur Migration vermindern

Care-Drain – in reicheren Ländern ein Surplus. Hierarchien verlaufen nicht nur entlang der Geschlechtergrenzen, sondern auch entlang sozialer und kultureller Grenzen. Im Sinne der Intersektionalität müssen die gegenseitigen Verstärkereffekte globaler Ungleichheit berücksichtigt werden. Will man erreichen, dass weniger Menschen sich gezwungen sehen zu migrieren, dann muss die Ungleichheit selbst verringert werden. Es greift zu kurz, von einer „Win-win-Situation“ zu reden: Zwar ist es richtig, dass auch die Migrantinnen von der Arbeit profitieren, doch lässt die Reduktion darauf die proble-

matischen Rahmenbedingungen außer Acht, in denen die „freiwillige“ Entscheidung stattfindet (vgl. Hochschild, 2010, 38). Es ist unzulässig und unter Gender-Gesichtspunkten ungerecht, die Care-Frage (und das ließe sich auf andere Probleme ausweiten) zu individualisieren (Heimbach-Steins, 200 f.). Es handelt sich um ein strukturelles Problem, das auch struktureller Lösungen bedarf. Es ist notwendig, Standards zu schaffen für Migranten und Migrantinnen, damit sie sicher sind und nicht Opfer von Ausbeutung werden. Deshalb sind internationale Abkom-

Geschlechtergerechtigkeit und Migration – Brennpunkte

Anhand des Beispiels der Fürsorgeketten wurden problematische Aspekte im Zusammenhang von Migration und Geschlecht erörtert. Einige davon erweisen sich auch losgelöst von dem Beispiel als zentrale Herausforderungen für die sozialetische Reflexion in diesem Kontext. (Andere angezeigte Probleme, die stärker die Frage nach Arbeit und Gendergerechtigkeit aufwerfen, werden an dieser Stelle nicht weiter verfolgt. Vgl. dazu den Beitrag von Edeltraud Koller in diesem Heft.)

Geschlecht und Autonomie

Dass die Würde des Menschen jedem Mann und jeder Frau in gleichem Maße zukommt, wird immer noch häufig ignoriert. So ist es in vielen Kulturen Bestandteil des Geschlechterarrangements und damit der Frauenrolle, dass Frauen eben nicht als Gleiche anerkannt werden, dass sie zurückgesetzt, bevormundet, entwürdigt oder in ihrer körperlichen Integrität verletzt werden – legitimiert durch kulturelle Traditionen, Gewohnheiten und Alltagsroutinen (Gerhard, 2004, 7). Für manche Frauen stellen diese Erfahrungen ein Motiv (meist eins von mehreren) für Migration dar. Migration kann einen Freiheitsgewinn darstellen – auch und insbesondere für Frauen, die durch das Verlassen evtl. diskriminierender Ver-

hältnissen von großer Bedeutung, etwa die UN-Konvention zum Schutz von WanderarbeiterInnen, die bis heute von keinem EU-Land ratifiziert wurde. Und auch Maßnahmen wie die der philippinischen Regierung, die Migrantinnen auf ihre Tätigkeit vorbereiten, sie begleiten und durch bilaterale Abkommen versuchen, die Frauen zu schützen (Kontos, 5), helfen den betroffenen Frauen. Werden sie aber nicht langfristig durch die Arbeit an gerechteren Strukturen flankiert, können solche Maßnahmen die vorhandene globale Ungleichheit sogar verfestigen.

hältnisse oder problematischer Beziehungen in der Herkunftsgesellschaft und durch ein eigenes Einkommen aufgrund der Tätigkeit in der Aufnahmegesellschaft ihre Handlungsoptionen erweitern können. Migrantinnen bewerten ihre Autonomie oft sehr hoch, es ist daher nicht angemessen, sie auf Opfer zu reduzieren (Schnabl, 2011, 159). Es bedarf einer besonderen Aufmerksamkeit in der sozialetischen Reflexion und auch in den daraus folgenden Policies, die Handlungsspielräume von Migrantinnen und damit ihre Autonomie zu achten und sie gleichzeitig in ihrer Verletzlichkeit zu schützen, d. h. für Rahmenbedingungen zu sorgen, die Ausbeutung, Zwang und Gewalt verhindern. Das ist eine Herausforderung, es ist jedoch kein Widerspruch. Vielmehr entspricht dieser Anspruch einem Autonomiebegriff, der die Fähigkeit des Menschen zu eigenständigem Handeln anerkennt und postuliert und der zugleich der Bedingtheit sowie der Relationalität und Verletzlichkeit des Menschen gerecht wird. Zu oft führt Migration in neue Abhängigkeiten – etwa wenn, wie in einigen Ländern üblich, im Privathaushalt angestellte Migrantinnen nur einen regulären Aufenthaltsstatus erhalten, wenn sich ihr Arbeitgeber, den sie nicht wechseln dürfen und dem sie daher

Zu oft führt Migration in neue Abhängigkeiten

ausgesetzt sind, für sie einsetzt. Es ist Aufgabe einer kritischen Sozialethik, diese Gefahren aufmerksam wahrzunehmen und sie zu benennen, sowie an Maßnahmen mitzuarbeiten, die Autonomie schützen.

Die Autonomie von Frauen, so wurde zuvor gesagt, ist aber häufig auch durch die Zuweisung von Rollenbildern eingeschränkt, die etwa in der Verbindung der Frau mit dem häuslichen Bereich zum Ausdruck kommt. Dass Frauen mittlerweile vermehrt auch im öffentlichen Bereich arbeiten, hat daran

kaum etwas geändert. Eine Durchbrechung dieser Rollenzuschreibungen ist ein wichtiger Beitrag zu mehr Gendergerechtigkeit. Dazu ist es unerlässlich, auch die Rolle der Männer und deren Verantwortung „im Privaten“ zu thematisieren. Auch eine theologische Ethik muss sich selbstkritisch nach ihrem Beitrag zu einer Verfestigung von Rollenbildern fragen.

Teilhabe und Integration

Für viele Migrantinnen und Migranten gilt, dass sie einen prekären Aufenthaltsstatus haben, der ihnen versagt, einige ihrer Rechte einzufordern und der die Teilhabe an der aufnehmenden Gesellschaft erschwert. Doch was

bedeutet das unter dem Gesichtspunkt der Gendergerechtigkeit?

Gut ausgebildete Männer und Frauen aus dem – auch nicht europäischen – Ausland können durch verschiedene Regelungen, wie die „Blaue Karte“, mittlerweile deutlich leichter einen Aufenthaltstitel in Deutschland erwerben. In weniger qualifizierten Bereichen ist das bedeutend schwieriger, so dass Männer und Frauen immer noch einen entweder illegalen (das gilt für viele Menschen aus Nicht-EU-Länder) oder als EU-Bürger einen zwar regulären, aber dennoch prekären Status besitzen. Dass sie als Bauarbeiter, Saisonarbeiter, Haushaltshilfen oder Care-Arbeiterinnen durch die Entsen-

LITERATUR

- Apitzsch, Ursula (2010): Care, Migration, and the Gender Order, in: Apitzsch/Schmidbaur, Care und Migration, 113–126.
- Apitzsch, Ursula/Schmidbaur, Marianne (Hg.) (2010): Care und Migration. Die Ent-Sorgung menschlicher Reproduktionsarbeit entlang von Geschlechter- und Armutsgrenzen, Opladen.
- Becka, Michelle (2011): Frauenhandel und Verdinglichung, in: Concilium, Juli 2011, Heft 3, 281–289.
- Becka, Michelle/Rethmann, Albert-Peter (Hg.) (2010): Ethik und Migration – Gesellschaftliche Herausforderungen und sozial-ethische Reflexion, Paderborn.
- Becka, Michelle (2010): Zugehörigkeiten, Rechte, Partizipationsmöglichkeiten – Dimensionen von Citizenship und ihre Herausforderung durch Migration, in: Becka/Rethmann (Hg.), Ethik und Migration, Paderborn, 81–106.
- Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie, Der Handel mit Menschen, Juli 2011, Heft 3, 281–289.
- Cremer, Hendrik (2008): Migration und Menschenrechte in Deutschland – Verpflichtungen, Verletzungen und aktuelle Entwicklungen in Europa, Internetdokument, URL vom 13.06.2013: http://www.migration-boell.de/web/migration/46_1858.asp.
- Gerhard, Ute (2004): Menschenrechte und Frauenrechte, in: Schriften des Essener Kollegs für Geschlechterforschung, hrsg. von: Doris Janshen, Michael Meuser, 4. Jg. 2004, Heft III, digitale Publikation.
- Gerhard, Ute (2010): Care and Citizenship, in: Apitzsch/Schmidbaur, Care und Migration, 97–112.
- Heimbach-Steins, Marianne (2010): Globale Fürsorgeketten – eine exemplarische Skizze zu Genderaspekten in der internationalen Arbeitsmigration, in: Becka/Rethmann (Hg.), Ethik und Migration, Paderborn, 185–202.
- Hochschild, Arlie (2010): The back stage of a global free market. Nannies and surrogates, in: Apitzsch/Schmidbaur, Care und Migration 2010, 23–39.
- Kontos, Maria (2010): Europäische Politiken im Zuge der Globalisierung von Pflegearbeit, Vortragsmanuskript, URL vom 20.6.2013: <http://www.gwi-boell.de/web/wirtschaften-kontos-europaeische-globalisierung-pflegearbeit-1533.html>.
- Lutz, Helma/Palenga-Möllenbeck, Ewa (2010): Care-Arbeit, Gender und Migration – Überlegungen zu einer Theorie der transnationalen Migration im Hausarbeitssektor in Europa, in: Apitzsch/Schmidbaur, Care und Migration, 143–162.
- Marchetto, Agostino (2010): La donna migrante, Pontifical Council for the Pastoral Care of Migrants and Itinerant People, N° 101, August 2006, URL vom 11.06.2013: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/pom2006_101/rc_pc_migrants_pom101_donna-migrante.html.
- Parreñas, Rhacel Salazar (2010): 'Partial Citizenship' and the Ideology of Women's Domesticity in State Policies on Foreign Domestic Worker, in: Apitzsch/Schmidbaur, Care und Migration, 127–140.
- Päpstlicher Rat der Seelsorge für die Migranten und Menschen unterwegs (2004) Erga migrantes Caritas Christi. Instruktion, Rom.
- Rerrich, Maria S. (2010): Care und Gerechtigkeit. Perspektiven der Gestaltbarkeit eines unsichtbaren Arbeitsbereiches, in: Apitzsch/Schmidbaur, Care und Migration, 77–93.
- Schnabl, Christa (2011): Arbeiter(innen) ohne Grenzen. Zur Dringlichkeit einer sozialetischen Reflexion über transnationale Fürsorgearbeit, in: JCSW 52(2011)143–167.
- UNDP Entwicklungsprogramm der Vereinten Nationen (Hg.) (2009): Bericht über die menschliche Entwicklung. Barrieren überwinden – Migration und Entwicklung, Kurzfassung, Berlin.

derichtlinie von jeglichen arbeitsrechtlichen Sicherheiten und Standards ausgeschlossen sind, versetzt sie in eine Lage extremer Abhängigkeit und Verletzlichkeit – bis hin zur Gefährdung elementarer Menschenrechte wie der körperlichen Unversehrtheit. Es gehört zu den Pflichten des Staates, auch die Rechte dieser Menschen zu schützen. Das gilt umso mehr, wenn „Care-Lücken“ oder andere Versorgungslücken innerhalb der Gesellschaft von diesen Personengruppen gefüllt werden!

Die Situation von Migrantinnen ist in diesem Kontext besonders prekär. Bei Tätigkeiten im häuslichen Bereich (aber auch anderswo) sind die Verletz-



Es gilt, die Handlungssouveränität der Migrantinnen zu erweitern und sie vor Verletzungen der körperlichen und seelischen Integrität zu schützen

lichkeit und die Gefahr der Ausbeutung groß. Obwohl daher die Notwendigkeit von Schutzmaßnahmen hier also dringend notwendig ist, fehlen sie weitgehend (Parreñas, 2010, 131 ff.). Zudem fehlt es an Regelungen zur temporären Migration, die besonders häufig von Frauen ausgeübt wird, etwa um ihren Fürsorgepflichten gegenüber ihrer Familie im Herkunftsland nachzukommen. Maßnahmen wie eine Wiederkehroption würden ihre Lage vereinfachen. Die aktuellen Auseinandersetzungen über solche Regelungen

scheinen allerdings einseitig um die Sicherung gegen irreguläre Einwanderung bemüht, weniger um die Einhaltung menschenrechtlicher Standards (Cremer, 2008, 5).

Schließlich stellt die „Unsichtbarkeit“ von Migrantinnen, die im häuslichen Bereich tätig sind, aber auch in anderen, ein Problem dar, das sie daran hindert, aktiv an gesellschaftlichen Prozessen teilzuhaben. Integrationsmaßnahmen müssten die verschiedenen Lebensformen von Migranten und Migrantinnen stärker im Blick haben, damit auch sie sich als Teil der Gesellschaft betrachten können, zu deren Bestand sie bereits einen wichtigen Beitrag leisten.

Gerechte und gendersensible Strukturen

Diese und weitere Maßnahmen zur Verbesserung der Situation von Migrantinnen müssen eingebettet sein in die Arbeit an gerechteren Strukturen. Gründe, warum Menschen im Einzelfall migrieren, sind vielfältig. Doch die strukturellen Ursachen liegen vor allem in einer extrem ungleichen Verteilung von Chancen und Gütern. Daran zu arbeiten muss der Hintergrund jeder Reflexion über Migration sein und Migrationspolitiken begleiten. Den Rahmen dieses Beitrags allerdings übersteigt diese Aufgabe, die somit als Desiderat am Ende zu formulieren bleibt.

Viele Frauen, und auch Männer, würden lieber nicht migrieren, wenn Sie in ihrer Heimat eine Chance auf ein besseres Leben hätten.

KURZBIOGRAPHIE

Michelle Becka (*1972), Dr. theol, DFG-Forschungsprojekt „Ethik im Justizvollzug“ an der JGU Mainz. Forschungsschwerpunkte: Ethik im Justizvollzug, Ethik und Migration, Grundfragen der Sozialethik, Interkulturalität. Auswahl an Publikationen:

- Gefängnis. Die Auslagerung von Unsicherheit und die Folgen für soziale Gerechtigkeit, in: Ethik und Gesellschaft, 1/2013.
- Frauenhandel und Verdinglichung, in: Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie, Juli 2011, Heft 3, 281–289.
- (zusammen mit A. Rethmann) (Hg.): Ethik und Migration – Gesellschaftliche Herausforderungen und sozial-ethische Reflexion, Paderborn 2010.

Fazit

- Migration hat verschiedene Ursachen und ihr liegen unterschiedliche Motivationen zu Grunde.
- Für Frauen stellt Migration häufig einen Autonomiegewinn dar. Gleichzeitig ist die Verletzlichkeit besonders groß, ebenso die Gefahr neuer Abhängigkeiten. Es bedarf daher geeigneter Schutzmaßnahmen.
- Auch für den Bereich niedrig qualifizierter Arbeiten und für Formen temporärer Migration, die beide vorwiegend von Frauen ausgeübt werden, sind Regelungen nötig.
- Um langfristig mehr Gendergerechtigkeit im Kontext von Migration zu erreichen, ist die Arbeit an gerechteren Strukturen ebenso nötig wie die Durchbrechung dominanter Rollenzuschreibungen.



Wann ist Bildung „geschlechtergerecht“?

Zur Balance zwischen Gleichheits- und Freiheitsanspruch



Armut, Migrationshintergrund, besonderer Förderbedarf und Geschlecht sind nach einer Studie des Deutschen Instituts für Menschenrechte (DIMR) zentrale Faktoren für die Verwirklichung des Rechts auf Bildung. Dabei geht es nicht allein um gleichen Bildungszugang. Die Debatte um bildungsbezogene Geschlechtergerechtigkeit hat sich verlagert: von den „Chancen zur Bildung“ auf die Nutzung dieser Chancen. Die „Chancen durch Bildung“ lassen sich aber um der Freiheit des Individuums willen nicht steuern. Denn Gerechtigkeit ist nur im komplementären Zusammenspiel von Gleichheit und Freiheit zu verwirklichen. Dies gilt auch für „geschlechtergerechte“ Bildung.



Axel Bernd Kunze

Am „Girls'Day“ sollen Mädchen für sogenannte MINT-Berufe¹, am „Boys'Day“ Jungen für Sozial-, Erziehungs- und Pflegeberufe motiviert werden. Sollen an der einen Stelle traditionelle Geschlechterbastionen geschleift werden, dienen sie an anderer Stelle geradezu als Marketingargument. Jungen brauchen einen anderen Kleber ... Dies jedenfalls suggeriert ein bekannter Hersteller, der seinen Bastelkleber einmal im „Piraten-“ und das andere Mal im „Pony-Look“ vertreibt. Debatten um eine geschlechterbewusste Erziehung scheinen hier ins Leere zu laufen. In Spielwarenabteilungen, Castingshows oder auf dem Kinderbuchmarkt ist die Welt weiterhin (oder: wieder?) klar eingeteilt: „Die eine Seite ist pink, die andere hellblau“ (Schmidt, 2013, 40).

Möglicherweise hat Mona Motakef solche Beobachtungen vor Augen, wenn sie in ihrer Studie für das DIMR fragt: „Leistet Bildung einen Beitrag zur Geschlechtergerechtigkeit und welche Bedeutung haben Geschlechterkonstruktionen in Bezug auf die Bildungschancen von Mädchen und Jungen?“ (Motakef, 2006, 9). Dabei geht es ihr keineswegs allein um den gleich-

berechtigten Zugang zu Bildung, unabhängig vom Geschlecht – sondern um „die hohe Bedeutung geschlechtersensibler Angebote in der Bildung“ (ebd., 43). Hauptaufgabe müsse es sein, den Einfluss von vorgefundenen Geschlechterkonstruktionen, -verhältnissen oder Rollenbildern auf den Bildungsverlauf zu begrenzen.

Ähnlich argumentiert auch das Jahresgutachten 2009 des Aktionsrates Bildung (vgl. 2009, 17): Geschlechtergleichheit sei eine dringende Zukunftsaufgabe, wenn die Wirtschaftskraft des Landes gesichert bleiben solle. Eine wichtige Rolle spiele hierbei die Bil-

Umstrittenes Gender-Mainstreaming

Mit Beschluss vom 23. Juni 1999 hat sich die Bundesregierung darauf verständigt, Gleichstellungspolitik im Sinne des Gender-Mainstreamings zu interpretieren. Gemeint ist damit, „bei allen gesellschaftlichen Vorhaben die unterschiedlichen Lebenssituationen und Interessen von Frauen und Männern von vornherein und regelmäßig zu berücksichtigen, da es keine geschlechtsneutrale Wirklichkeit gibt“ –

und so wird empfohlen, „besonders in den ersten Bildungsphasen der Herausbildung geschlechtsspezifischer Selbstkonzepte und der Stereotypenbildung im alltäglichen Erziehungsgeschehen gezielt entgegenzuwirken sowie ein weibliches Selbstkonzept in klassischen Männerdomänen und umgekehrt zu stärken“ (ebd., 159).

Derartige geschlechterpolitische Vorgaben greifen steuernd in Verlauf und Ergebnis von Bildungsprozessen ein, möglicherweise mit nicht intendierten Folgen, wie die Debatte um eine neue Bildungsbenachteiligung von Jungen zeigt.

so das Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend auf seiner Internetseite. Und weiter heißt es dort: „Das Leitprinzip der Geschlechtergerechtigkeit verpflichtet die politischen Akteure, bei allen Vorhaben [...] ihre Entscheidungen so zu gestalten, dass

¹Die Abkürzung steht für mathematische, ingenieur-, naturwissenschaftliche und technische Berufe.



sie zur Förderung einer tatsächlichen Gleichstellung der Geschlechter beitragen. Ein solches Vorgehen erhöht nicht nur die Zielgenauigkeit und Qualität von politischen Maßnahmen, sondern auch die Akzeptanz der Ergebnisse bei Bürgerinnen und Bürgern.“

Tatsächlich ist diese Strategie bis heute umstritten. Kritik kommt dabei aus unterschiedlichen Lagern. Beklagt die feministische Kritik, Gender-Mainstreaming gehe zu Lasten wirksamer Frauenförderung, kritisieren liberale oder konservative Positionen das dahinterstehende Gleichheitsverständnis: „Heutzutage wird darunter fast nur noch und ausschließlich der ‚Kampf um die Eigenständigkeit der Frau‘ verstanden, der mittlerweile zum sogenannten Gender Mainstreaming – dem Vo-



Die Kritik an einer Gleichstellungspolitik im Sinne des Gender-Mainstreamings kommt aus unterschiedlichen Lagern

ranstellen von Geschlecht anstatt von Qualifikation – ausgeartet ist und ein nicht zu unterschätzendes Diskriminierungspotential bereithält“ (Weisser, 2013, 4). Dass z. B. Personalvorschläge in Forschungsanträgen an die Deutsche Forschungsgemeinschaft inzwischen „gendergerecht“ sein sollten, illustriert anschaulich diese Aussage.

Pädagogische Kritik formiert sich vor allem in der Jungenarbeit. Für Wolfgang Tischner (vgl. 2008, 353–357) basiert Gender-Mainstreaming – für ihn ein verschleiernendes „Wortungestüm“ – auf „falschen theoretischen Grundlagen“, sei „undemokratisch und totalitär“, „bürokratisch und kostspielig“, nicht mehr als „ein neuer Name für Frauenförderung“. Totalitär sei dieses Konzept, da es eine umfassende Transformation der Gesellschaft anziele: Nicht allein Staat und Verwaltung, sondern auch Vereine, Verbände und sonstige Gruppierungen sollten umgesteuert und auf den „richtigen“

geschlechterpolitischen Kurs gebracht werden. Ein Verlust an Freiheit und eine Benachteiligung von Jungen im Bildungssystem seien die Folgen – und zwar gerade „im Zeichen von Gender-Mainstreaming“.

Ob dieser Entwicklung bildungspolitisch, beispielsweise mit einer Männerquote in Kindertageseinrichtungen und Schulen, gezielt gegengesteuert werden soll, ist mehr als umstritten

Pädagogik und Politik mit unterschiedlichen Aufgaben

Pädagogisches Handeln stößt beim Thema Geschlecht auf zwei Voraussetzungen: auf natürlich bedingte Geschlechterdifferenzen genauso wie auf Geschlechterkonstruktionen, die sich durch den sozio-kulturellen Umgang mit ersteren ergeben. Auf beides ist zu reagieren – und zwar so, dass im pädagogischen Umgang aus diesen Geschlechterkonstellationen keine Ungerechtigkeit entsteht oder eine solche sich weiter verfestigt. Insofern geschlechterbedingte Unterschiede sozial gestaltbar sind, sind diese nicht einfach hinzunehmen. Über sie ist ethisch zu reflektieren, der kulturelle Umgang mit ihnen muss sich am Anspruch sozialer Gerechtigkeit messen lassen.

Allerdings ist die pädagogische Aufgabe an dieser Stelle eine begrenzte. Den menschenrechtlichen Anspruch auf Gleichberechtigung ohne Ansehen des Geschlechts auszulegen, zu implementieren und durchzusetzen, bleibt eine rechtliche und politische Aufgabe. Pädagogisch kann nicht darüber entschieden werden, wie das Zusammen-

(vgl. Hurrelmann/Schultz, 2012), da eine solche nicht allein stark in die Freiheit des Einzelnen eingreifen, sondern auch sach- oder funktionsfremde Entscheidungslogiken in den jeweiligen Gesellschaftsbereich eintragen würde. Überdies wäre auch gar nicht klar, wie eine solche Vorgabe mangels männlicher Bewerber für bestimmte Bildungsberufe überhaupt erfüllt werden könnte.

leben gestaltet werden soll und welche Ziele sich die politische Gemeinschaft geben will. Bildungsprozesse können weder die Mühe des gesellschaftlichen Diskurses und der politischen Aushandlung, mitunter auch des Konflikts ersetzen noch ein gewünschtes politisches Ergebnis vorwegnehmen. Bildung hat eine andere Aufgabe.

Das Jahresgutachten des Aktionsrates Bildung verzichtet darauf, das Ziel einer Geschlechtergleichheit noch einmal auf seine spezifisch pädagogische Relevanz hin zu befragen, wenn es allein von einer wettbewerbspolitischen Begründung ausgeht. Geschlechterdifferenzen aufgrund ökonomischer Erwägungen weitgehend zu nivellieren, ist ein deutlicher Eingriff in die Freiheit des Einzelnen. Der für Bildung konstitutiven Idee der Selbstbestimmung wird eine solche Forderung nicht gerecht. Pädagogisch Geltung beanspruchen können gesellschaftliche oder politische Vorgaben nur dann, wenn sie sich auch in pädagogisch legitime Geltungsansprüche transformieren lassen.

Auseinandersetzung mit der eigenen Geschlechtlichkeit

Der Mensch ist weder durch Natur noch soziale Einflüsse eindeutig festgelegt. Soll der Mensch nicht zum Objekt fremder Zwecke werden, muss er sich selbst zu dem machen, der er – in den Grenzen der Natur und des Rechts – sein will. Er muss sich selbst bestimmen. Bildung

als Befähigung zur Selbstbestimmung betrifft den innersten Personkern des Menschen und ist als Menschenrecht geschützt. Der Mensch bedarf der Bildung, wenn er sich als Subjekt entfalten und seinen Freiheitsgebrauch zunehmend kultivieren will. Dies kann

pädagogisch nicht erzwungen werden, wenn der Wille des anderen nicht gebrochen werden soll. Pädagogisches Handeln ist daher letztlich nur als Aufforderung zur Selbsttätigkeit denkbar.

Dass wir einander von Anfang an Freiheit in gleicher Weise zusprechen, findet neuzeitlich Ausdruck im Bekenntnis zur Menschenwürde und zu den in ihr wurzelnden Menschenrechten. Pädagogisch ist der Mensch dann als jemand zu denken, der die Möglichkeit besitzt, über seinen jeweiligen Status quo hinauszuwachsen – und der diese Möglichkeit auch ergreifen muss, wenn er verantwortlich, aus eigener Einsicht und eigenem Antrieb handeln will.

Die Qualität von Bildungsangeboten bemisst sich entscheidend daran, ob diese dem Einzelnen Alternativen eröffnen und die Möglichkeit für Abweichungen offenhalten. Dies schließt notwendig den Zwang zur Entscheidung, zum Werten von Alternativen und zum Urteilen mit ein: „Bildendes Lernen ist ein Moment zwangloser Nötigung. Vorausgesetzt ist diesem Lernen die Freiheit des Denkens. Alles könnte auch ganz anders gedacht und gemacht werden. Also muß man sich entscheiden. Diese Entscheidung ist nicht vorgegeben, sondern frei. Die Entscheidung muß gesucht werden. Sie muß verantwortet werden – vor dem Anspruch auf Wahrheit, Sittlichkeit und Sinn. Sie kann nur verantwortet werden, wenn der Mensch frei ist, also Möglichkeiten hat. Dieses Problem der Freiheit ist weder soziologisch noch biologisch zu lösen oder abzulösen. Hier bedarf es der pädagogischen Reflexion“ (Ladenthin, 2007, 208 f.).

Als soziales Wesen ist der Mensch unabweisbar auf Gemeinschaft hin angelegt; seine Autonomie vollzieht sich immer schon intersubjektiv, leiblich, geschichtlich und kulturell vermittelt. Aber erst Bildung verhilft dazu, die verschiedenen Selbst-, Fremd- und Weltenerfahrungen zu ordnen, darauf zu antworten und zu gestalten. Andernfalls bliebe der Einzelne an die zufälligen

Bedingungen seiner konkreten Existenz gebunden. Erst Bildung schafft die Möglichkeit, hierzu in Distanz zu treten und sein Leben aktiv zu gestalten. Dies gilt dann auch für den Umgang des Menschen mit seiner eigenen Geschlechtlichkeit.

So kann der Prozess des inneren und äußeren Coming-outs, also des Bewusstwerdens und Öffentlichmachens des gleichgeschlechtlichen Empfindens, geradezu beispielhaft als ein Bildungsprozess gedeutet werden. Der Einzelne nimmt ein bestimmtes sexuelles Empfinden bei sich wahr, das er anfänglich vielleicht nur schwer einzuordnen, vielleicht gar nicht Recht in Worte zu fassen vermag. So oder so muss er sich ihm gegenüber sachlich und sittlich verhalten, er kann es z. B. verleugnen oder in seine Persönlichkeit integrieren, schamhaft vor anderen verbergen oder als verantwortlich gelebten Teil der eigenen Person öffentlich machen.



Bildung ermöglicht es, ein Bewusstsein der eigenen Geschlechtlichkeit zu entwickeln und sich mit den damit verbundenen Möglichkeiten auseinanderzusetzen

Erst Bildung ermöglicht dem Menschen, ein Bewusstsein der eigenen Geschlechtlichkeit auszubilden und sich mit den damit verbundenen Möglichkeiten auseinanderzusetzen. Und dies gilt sowohl für die natürlichen Bedingungen der eigenen Geschlechtlichkeit (*sex*) als auch für die verschiedenen Möglichkeiten des kulturellen Umgangs (*gender*) damit. Dabei wird von Geschlecht heute nicht allein in der bipolaren Ordnung von männlich und weiblich zu sprechen sein. Auch Fragen der geschlechtlichen Identität, der sexuellen Orientierung und der verschiedenen Formen trans- oder intersexuellen Empfindens werden dabei zu berücksichtigen sein.

Für das pädagogische Handeln bleibt es wichtig, den allgemeinen Anspruch auf Bildung in Beziehung zu setzen zur Mannigfaltigkeit der Individuen. Wer erziehen will, muss sich „mit den jeweils bemerkbaren *faktischen* Unterschieden auskennen und sich mit ihnen auseinandersetzen. [...] Jungen und Mädchen nehmen sich nicht soziologisch, neurowissenschaftlich oder psychologisch wahr, sondern als Subjekte und Objekte der Zuneigung oder Ablehnung, der Gleichheit oder Differenz, der Identifikation oder Ablehnung. Das gilt auch für die Beziehungen zum Lehrer [...]“ (Ladenthin, 2012, 86²).

Die besondere pädagogische Herausforderung besteht darin, dass weder die kulturelle noch die natürliche Seite von Geschlecht für sich allein zu haben ist. Wir können zwar zwischen beidem unterscheiden, aber wir können zwischen dem natürlichen und dem kulturellen Geschlecht nicht trennen. Es gibt natürliche Grenzen, die nicht übersprungen werden können, und zugleich sind diese immer schon kulturell überformt: „Alle Kritik eines Naturalismus in Geschlechterfragen kann den Umstand nicht als kulturspezifische Konstruktion deuten, dass Frauen schwanger werden – und Männer *grundsätzlich* nicht; [...] Wir werden als Mann oder Frau geboren und müssen uns dazu verhalten, müssen unser Leben angesichts dieses Aspekts planen [...]“ (ebd., 87 f.³).

Heranwachsende müssen lernen, sich mit den Konstruktionen von Geschlechtlichkeit auseinanderzusetzen. Sie müssen lernen, sich in einer Gesellschaft zurechtzufinden, in der geschlechtliche Unterschiede weiterhin eine Rolle spielen. Und sie müssen lernen, herauszufinden, was sie selbst im Umgang mit diesen Konstruktionen für richtig und angemessen erachten. Dies kann ihnen niemand abnehmen, weder Eltern und Schule noch die Poli-

² Hervorhebung im Original.

³ Hervorhebung im Original.

Arts & ethics

Ich bin es gewesen, der euch aus Ägypten heraufgeführt
und euch vierzig Jahre lang durch die Wüste geleitet hat.

Amos 2,8

„Kunst soll Kunst bleiben und nicht ins Leben umschlagen. Das
Gegenüber der Gesellschaft fordert dem Individuum sein ‚Ich‘ ab.
[...] Diese Ambivalenz gesellschaftlicher ‚Dialogizität‘, in der die
Präsenz des Einzelnen durch die Sprache der Gesellschaft okkupiert,
definiert und strukturiert wird, geht einher mit dem schizophrenen
Künstler-Selbst. Das Oszillieren zwischen beidem stellt die
Behauptung von einem konsistenten und integren Selbst in Frage.“

*aus: Herman Arnhold, Einführung, in: Christoph Worringer,
herausgegeben von H. Arnhold und E. Franz, Hatje Cantz Verlag:
Ostfildern 2010, S. 145.*



Selbstporträt

*Christoph Worringer,
geb. 1976 in Krefeld,
Studium an der Fachhochschule für Design in Münster sowie als Meisterschüler an der
Kunstakademie Münster;
Ausstellungen u. a. im Landesmuseum für Kunst und Kulturgeschichte Münster,
im Von-der-Heydt-Museum Wuppertal, in der Lucas Schoormanns Gallery New York
und in der Hachmeister Galerie Münster*



Christoph Worringer
Alma Mater, 2009
Öl auf Leinwand
200 x 250 cm
(VG Bild Kunst Bonn und courtesy
Hachmeister Galerie, Münster)

tik oder eine andere gesellschaftliche Agentur. Dabei wird Pädagogik nicht vom konkreten Menschen abstrahieren können, und zwar weder zugunsten einer gesellschaftlichen Vorstellung von dem, was der Mensch sein soll, noch zulasten von dem, was der Einzelne an Vorprägungen mitbringt.

Zugleich muss Bildung danach fragen, wie der Mensch sich selbst als Mensch bestimmt. Die Bedingungen von Bildung, beispielsweise die Methoden des Erkennens oder die formalen Denkakte, unterscheiden sich nicht subjekt-, sondern gegenstandsbezogen – anders als deren Bedingungen. Notwendig ist daher eine differenzierte Gleichheit: „[B]ei aller Diffe-

renzierung muss immer das Allgemeine beachtet werden und bei aller Allgemeinheit auch der je individuelle Unterschied“ (ebd., 89).

Für eine Sozialethik der Bildung wird es angesichts dieser bildungstheoretischen Problemstellung darauf ankommen, die Gleichheits- und Freiheitsansprüche der sich Bildenden gleichermaßen im Blick zu behalten. Der Selbstfindungsprozess der Geschlechter muss pädagogisch in jeder Generation immer wieder neu gestaltet werden. Pädagogisch wie ethisch geht es dabei darum, dass die Geschlechter *gleichberechtigt* werden, nicht dass sie *gleich gemacht* werden.

nen, solange aus der Verschiedenheit der Geschlechter nicht ein grundsätzlich unterschiedlicher Anspruch auf Bildung abgeleitet wird. Die gleiche Würde aller Menschen, die wir einander zusprechen, wäre in diesem Fall in Frage gestellt. Genauso wenig darf aber ein Geschlechteregalitarismus zum Bildungsideal erhoben werden, bei dem für individuelle Unterschiede kein Raum mehr bliebe.

Nicht zuletzt Vertreter der Jungenpädagogik stellen angesichts der Beobachtung, dass Jungen häufiger von Schulversagen betroffen sind als Mädchen, die im Schulsystem gängigen pädagogischen Konzepte auf den Prüfstand: „Statt Jungen umzuerziehen, wenn sie Probleme haben, gilt es, die Schule geschlechtergerecht zu gestalten. Es ist höchste Zeit, dass die Verhaltensweisen und Interessen der Jungen in der Schule berücksichtigt werden und eine Pädagogik und Didaktik entwickelt werden, die beiden Geschlechtern gerecht wird“ (Guggenbühl, 2008, 166 f.).

Das „Handbuch Jungen-Pädagogik“, aus dem diese Forderung stammt, verfolgt den Anspruch, nicht allein sozialkonstruktivistische Positionen, sondern auch biologische und psychologische Faktoren in die pädagogische Geschlechterdebatte einzubinden. Allerdings wäre es wenig hilfreich, Jun-

Komplementäre Gleichheits- und Freiheitsansprüche

Systematisch lassen sich gleiche Minimum- und Zugangsrechte auf der einen sowie freiheitsichernde Entfaltungs- und Partizipationsrechte auf der anderen Seite unterscheiden.

In einer freiheitlichen Gesellschaft, in der Beschränkungen der individuellen Handlungsfreiheit um anderer Freiheit willen in jedem Fall begründungspflichtig bleiben, wird bildungsethisch und -politisch entsprechend vorsichtig abzuwägen sein. Da häufig keines-

wegs eindeutig zu bestimmen ist, ob ein bestimmtes Ergebnis Ausfluss privater freier Entscheidung oder vielmehr Folge nichtfrei gewählter struktureller Rahmenbedingungen ist, wird im Zweifelsfall um des hohen Gutes menschlicher Freiheit willen (eine hinreichende Risikoabwägung und einen ausreichenden Minderheitenschutz vorausgesetzt) der individuellen Wahlfreiheit der Vorrang zu geben sein.

durch zu erreichen sein, dass allen das gleiche pädagogische Angebot gemacht wird. Auf die heterogenen Voraussetzungen, ist pädagogisch differenziert zu reagieren. Unterschiedlichen Bedürfnissen, auch in geschlechtlicher Hinsicht, *wird* nicht ein gleichförmiges, sondern ein plurales Bildungsangebot am besten *gerecht*. Bildungsprozesse können praktisch unterschiedlich ausgestaltet werden, jede Lösung wird stets ein Kompromiss zwischen verschiedenen Ansprüchen bleiben. Verschiedene Lösungen werden daher begründet nebeneinander stehen kön-

 Eine geschlechtersensible Pädagogik muss die Waage halten zwischen Gleichbehandlung und geschlechtsspezifischer Differenzierung

gen zwar anders als Mädchen zu behandeln, sie dann aber wiederum über einen Kamm zu scheren. Klärungsbedürftig bleibt, welche Merkmalsgruppen unter den männlichen Schülern besonders von Benachteiligung betroffen sind. Eine geschlechtersensible Pädagogik wird die Waage halten müssen sowohl zwischen egalitaristischen Positionen, die Unterschiede zwischen

Gleiche Minimumrechte

Das Recht auf Bildung schützt die geistig-intellektuelle Integrität des Einzelnen; es ermächtigt ihn dazu, andere Rechte überhaupt in Anspruch zu nehmen und sich am sozialen Leben zu beteiligen. Die menschenrechtlich geschützten Chancen zur Bildung dürfen nicht willkürlich oder aufgrund äußerer Merkmale beschränkt werden, auch nicht aufgrund des Geschlechts, der sexuellen Orientierung oder der geschlechtlichen Identität.

Da sich die Individuen untereinander unterscheiden, werden gleiche Chancen zur Bildung aber nicht da-



den Geschlechtern einzuebnen versuchen, als auch der Versuchung zu neuen Stereotypen. In der Bildung geht es gerade nicht darum, den Einzelnen auf ein bestimmtes Geschlechterbild festzulegen, sondern ihn zu befähigen, sich zu den eigenen geschlechtsbestimmten Erfahrungen zu verhalten und das Geschlechterverhältnis zu gestalten.

Gleiche Zugangsrechte

Denn Bildung zielt darauf, dass sich die Einzelnen zu unverwechselbaren Individuen entwickeln können. Allerdings muss sichergestellt sein, dass die strukturellen Rahmenbedingungen und die Verfahren, nach denen bestimmte Bildungsabschlüsse verteilt werden, so ausgestaltet sind, dass Einzelne nicht aufgrund bestimmter äußerer Merkmale, auch geschlechtsspezifischer Art, willkürlich oder willentlich bevorzugt oder benachteiligt werden.

Unterschiedlich ausgestaltete Bildungsangebote bleiben sinnvoll, solange diese sich pädagogisch begründen und wechselseitig rechtfertigen lassen. Ob schulische Bildung im Einzelfall ko-, mono- oder biederukativ gestaltet wird, ist eine pädagogisch-organisatorische Frage, die den Anspruch auf formale Diskriminierungsfreiheit nicht grundsätzlich in Frage stellt. Zu Recht hat das Bundesverwaltungsgericht Anfang des Jahres im Streit um ein Potsdamer Jungengymnasium entschieden, dass ein geschlechtergetrennter Unterricht im Rahmen der grundrechtlich geschützten Privatschulfreiheit möglich sein muss (was in einem freiheitlichen Gemeinwesen – anders als in Brandenburg – auch für das staatliche Schulwesen gelten sollte).

Für eine Pädagogik, die beiden Geschlechtern mit Wertschätzung begegnet, ohne Unterschiede dabei zu verkennen, setzt eine Kenntnis der geschlechterbezogenen biologischen, psychologischen und sozialisationischen Rahmenbedingungen des Bildungs- und Erziehungshandelns vo-

raus. So kann gefragt werden, ob die verstärkte Gewichtung sozialer Bildungsstandards nicht solche Normierungen erst erzeugt, die sich für Jungen dann nachteilig auswirken: „Schüler und Schülerinnen sollen lernen, eigene Gefühle in Worte zu kleiden, Konflikte verbal zu meistern, zu kooperieren und sich in eine Gruppe einzufügen. Für Jungen sind solche weichen Beurteilungsformen schwierig. Fähigkeiten und Eigenschaften, die sie untereinander einsetzen, werden bei der Definition der Sozialkompetenzen nicht berücksichtigt“ (ebd., 165).

Entfaltungsrechte

Gerechte Lebensverhältnisse, die der Persönlichkeit des Menschen angemessen sein sollen, setzen voraus, dass negative und positive Freiheit in bleibender Spannung gehalten werden. Die Gefahr sozialrechtlicher Überbeanspruchung zeigt sich dort, wo der Einzelne nicht mehr frei ist, die ihm im Bildungsprozess eröffneten Möglichkeiten frei zu nutzen. Zwang zur Gleichförmigkeit ist der Tod individueller Freiheit. Dies zeigt sich, wenn eine Universität, die der akademischen Freiheit verpflichtet sein sollte, „Tipps zum geschlechtergerechten Formulieren“⁴ unter der (auch noch orthographisch falschen) Parole ausgibt „die selbe Sprache sprechen“. Oder wenn – wie im Falle des kürzlich verstorbenen Otfried Preußler – die Wertschätzung gegenüber dem einzelnen Autor sinkt und aufgrund gesellschaftlichen Drucks bestimmte Formulierungen aus Kinderbüchern getilgt werden.

Geschlechterverhältnisse beeinflussen nicht allein den Bildungsvorlauf, vielmehr wirken Bildungsprozesse gleichfalls auf die Auslegung des Geschlechterverhältnisses zurück. Problematisch ist es aber, wenn in der neueren Menschenrechtsentwicklung zunehmend ein positiv gefasstes, stark inhaltlich gefülltes Diskriminierungsverständnis Raum greift, aus dem

sehr weitreichende inhaltliche Festbeschreibungen hinsichtlich der Darstellung und Vermittlung bestimmter Bildungsinhalte abgeleitet werden. Diese würden dann nicht mehr vorrangig didaktisch begründet. Unter dem strengen Zwang zur didaktischen Reduktion wäre der Vorwurf, die getroffene Auswahl der im Unterricht behandelten Themen, Fragestellungen oder Beispiele, etwa hinsichtlich der verwendeten Geschlechtervorbilder und Lebensformen, wirke diskriminierend, kaum wirksam zu entkräften. Der Lehrende geriete in Gefahr, sich nicht für eine nach außen wahrnehmbare Handlung oder Äußerung rechtfertigen zu müssen, sondern bereits für ein Unterlassen, dessen Intention aber gar nicht vollständig objektivierbar ist. Ein positiv gefülltes Diskriminierungsverständnis könnte, eine exzessive Auslegungspraxis und Rechtsdynamik vorausgesetzt, die pädagogische Freiheit der Lehrenden erheblich einschränken, aber auch Elternrecht, Privatschul- und pädagogische Wahlfreiheit.

Der Staat darf nicht vorherbestimmen, welchen Gebrauch die Einzelnen von ihrer Freiheit machen, wenn die für Bildung konstitutive Idee der Selbstbestimmung nicht suspendiert werden soll. Dem freiheitlichen Rechts- und Verfassungsstaat kommt nur eine begrenzte Wirksamkeit in der Bildung

 Ein überzogen egalitäres Verständnis von Geschlechtergerechtigkeit kann zu Manipulation und Indoktrination führen

zu. Staatliche Gängelung wirkt demotivierend; dem Gemeinwesen ist am besten gedient, wenn die Einzelnen zur Selbsttätigkeit freigesetzt werden, ihre Anlagen und Interessen frei verfolgen und zur Geltung bringen können (vgl. Kunze, 2013). Aktionen wie „Girls' oder Boys' Day“ erscheinen vor diesem Hin-

⁴Vgl. <https://ssl:schulserver.24.de/?org=1100>



tergrund fragwürdig. Gleiches gilt beispielsweise für den Vorschlag, Spiel- und Lernumgebungen im Kindergarten so zu gestalten, „dass sie Kinder zu geschlechtsuntypischen Aktivitäten ermuntern“ (Aktionsrat Bildung, 2009, 47) – ein Vorschlag, der implizit suggeriert, dass es doch so etwas wie „geschlechtertypische“ Aktivitäten geben könnte.

Barrierefreiheit so weit auszulegen, dass auch „durch die Einstellung von Dritten bedingte Hürden“ (Kiuppis, 2010, [1]) abgebaut werden sollen, geht noch einen Schritt weiter: eine Forderung, die gleichfalls auf habituelle „Barrieren“ übertragen werden könnte, die einer bestimmten, partikularen Auffassung von Geschlechtergerechtigkeit entgegenstehen. Ein solches Ziel ist ohne Übergriff in die geistig-intellektuelle Integrität der einzelnen Person nicht denkbar. Wo der Staat versucht, gezielt habituelle Dispositionen zu steuern, schlägt Bildung und Erziehung um in Manipulation und Indoktrination. Aufhorchen lassen sollten Formulierungen wie im Jahresgutachten 2009: Wenn der Aktionsrat Bildung (2009, 15) bedauert, dass bestimmte Vorstellungen

zur Geschlechterdifferenz keineswegs „ausgerottet“ seien, erinnert die Wortwahl eher an totalitäre Systeme als an ein freiheitliches Bildungswesen.

Partizipationsrechte

Die Freiheit des Lehrens und Lernens wird nur dann gesichert bleiben, wenn Wahl- und Mitbestimmungsrechte innerhalb des Bildungssystems gesichert sind, nicht zuletzt das Elternrecht: „Aus christlich-sozialethischer Sicht ist die Geschlechterdifferenz natural unbeliebig bedeutsam. Darum sollte die Familienpolitik [sic!] das Subsidiaritätsprinzip beachten und Fragen [...] der Berücksichtigung der Geschlechterdifferenz in der Erziehung möglichst den Betroffenen selbst überlassen“ (Anzenbacher, 2010, 78). Tischner (2008, 359) fordert ebenfalls, die pädagogische Wahlfreiheit der Eltern zu stärken, und sieht gerade darin einen wichtigen Baustein für ein geschlechtergerechteres Bildungssystem.

Die gegenwärtige politisch-pädagogische Großwetterlage sieht anders aus: Die Grenzen zwischen Bildung, Erzie-

hung und Betreuung werden aufgeweicht, private und öffentliche Erziehungsleistungen werden vermischt. Bildungspolitik wird zunehmend als Sozialpolitik begriffen – mit der Folge, dass Erziehung zur öffentlichen Angelegenheit wird und dem Staat ein erweitertes Eingriffsrecht in die Lebensumstände der Heranwachsenden zugebilligt wird. Wo die Aushandlung



Das Aushandeln der Geschlechterverhältnisse darf nicht von der Zivilgesellschaft auf den Staat übertragen werden

des Geschlechterverhältnisses nicht mehr vorrangig als eine zivilgesellschaftliche Aufgabe, sondern als ein Auftrag zu sozialpolitischer Steuerung begriffen wird, greift dies tief in die Strukturen der freiheitlich-pluralen Gesellschaft ein.

Geschlechtliches Empfinden gehört zum Kernbereich der Persönlichkeit, in dem der Einzelne in besonderer Weise verletzbar ist. Verletzungen der Menschenwürde und staatliche Übergriffe aufgrund geschlechtsspezifischer

LITERATUR

- Aktionsrat Bildung (2009): Geschlechterdifferenzen im Bildungssystem. Jahresgutachten 2009, Wiesbaden.
- A. Anzenbacher (2010): Grundfragen einer Theorie der Geschlechterdifferenz, in: Engagement (2010), 77–79.
- S. Elsuni (2011): Geschlechtsbezogene Gewalt und Menschenrechte. Eine geschlechtertheoretische Untersuchung der Konzepte Geschlecht, Gleichheit und Diskriminierung im Menschenrechtssystem der Vereinten Nationen, Baden-Baden.
- A. Guggenbühl (2008): Die Schule – ein weibliches Biotop? Psychologische Hintergründe der Schulprobleme von Jungen, in: Handbuch Jungen-Pädagogik, Weinheim u. a., 150–167.
- K. Hurrelmann/T. Schultz (Hg.) (2012): Jungen als Bildungsverlierer. Brauchen wir eine Männerquote in Kitas und Schulen?, Weinheim u. a.
- F. Kiuppis (2010): Dabeisein ist nicht alles – zur Umsetzung der UN-Behindertenrechtskonvention im Sport, in: ICEP Argumente 6 (2010), H. 5.
- A. B. Kunze (2013): Das Recht auf Bildung. Anforderungen an die rechtliche und politische Implementierung, Münster.
- V. Ladenthin (2012): Kulturschulen – Schulkulturen. Perspektiven auf ein Konzept, Bonn.
- Ders. (2007): Schlussbemerkung. Am Anfang: Bildung!, in: Ders. (Hg.): Philosophie der Bildung. Eine Zeitreise von den Vorklassikern bis zur Postmoderne, Bonn 207–212.
- M. Motakef (2006): Das Menschenrecht auf Bildung und der Schutz vor Diskriminierung. Exklusionsrisiken und Inklusionschancen, o. O. (Berlin).
- A. Schmidt (2013): „Drama Baby ...“ Über den Zusammenhang von Castingshows, Sexismus und der Farbe Pink, in: Unsere Jugend 65 (2013), 35–41.
- W. Tischner (2008): Bildungsbenachteiligung von Jungen im Zeichen von Gender-Mainstreaming, in: Handbuch Jungen-Pädagogik, Weinheim u. a., 343–363.
- M. Weisser (2013): Was ist Emanzipation?, in: Die Schwarzburg 122 (2013), H. 1, 4 f.

Merkmale sind deutlich abzuwehren (vgl. Elsuni, 2011, 139–169). Doch dürfen die Menschenrechte nicht als Instrument gesellschaftspolitischer Steuerung missbraucht und damit ideologisiert werden. Am Ende könnte jener moralische Grundkonsens zerstört werden, auf den die Menschenrechte angewiesen sind. Zu unterscheiden bleibt zwischen dem universalen Wesensgehalt des Menschenrechts und seinen zeitbedingten Interpretationen (wozu auch das Gender-Mainstreaming-Konzept gehört), die immer nur historisch-vorläufige Gültigkeit für sich reklamieren können und über die weiterhin ein fachlicher und gesellschaftlich-politischer Diskurs möglich bleiben muss.

Fazit

Der menschenrechtliche Anspruch auf Gleichberechtigung der Geschlechter muss auf den Bildungsbereich hin ausgelegt werden:

- Dabei ist zu fragen, welchen Einfluss Geschlechterkonstruktionen auf die Chancen zur Bildung ausüben, aber auch, wie sich geschlechterpolitische Vorgaben auf den Bildungsbereich auswirken. Diese müssen pädagogisch rekontextualisiert werden, soll Erziehung nicht politisch affirmativ sein. Nur wenn diese den damit verbundenen Auftrag zur pädagogischen Kritik ernstnimmt, wäre eine geschlechtersensible Pädagogik nicht allein Reaktion, sondern eine pädagogisch angemessene Antwort auf Geschlechterdifferen-

zen und -konstruktionen. In diesem Zusammenhang wäre von der Pädagogik auch über die gewollten oder ungewollten Folgen des Gender-Mainstreamings zu reflektieren. Es sind durchaus Zweifel angebracht, ob eine solche „Top-down“-Strategie für den Bildungsbereich pädagogisch angemessen ist.

- Das Kernanliegen von Bildung besteht darin, zur kritisch-reflexiven Auseinandersetzung mit Geschlechtlichkeit zu befähigen. Der Einzelne soll in die Lage versetzt werden, seine Freiheit zunehmend zu kultivieren sowie eine eigene Vorstellung vom guten Leben auszubilden und dieser nachzustreben – ungeachtet des Geschlechts, der sexuellen Orientierung oder der geschlechtlichen Identität. An dieser Stelle hat auch die Kirche noch einen Lernprozess vor sich.
- Die Herausforderung, sich mit vorgefundenen Geschlechterbildern auseinanderzusetzen, diese auf ihre Geltung hin zu befragen und dann die „Kategorie Geschlecht selber zu denken“, kann dem Einzelnen, soll er nicht manipuliert oder indoktriniert werden, niemand abnehmen – weder eine staatlich betriebene Geschlechterpolitik noch eine Lehrplanagentur. Bildung ist hierfür unverzichtbar. Erst sie befähigt den Einzelnen, zu den Bedingungen, Erfahrungen und Begrenzungen der eigenen Geschlechtlichkeit in Distanz zu treten, sich diese bewusst zu machen und sich selbstreflexiv und aktiv dazu zu verhalten.

KURZBIOGRAPHIE

Axel Bernd Kunze (*1972), Dr. theol., Dipl.-Päd., II. Staatsprüfung für das Lehramt Sek.-Stufe II/I, Privatdozent für Erziehungswissenschaft an der Univ. Bonn, Lehrbeauftragter für phil.-theol. Grundlagen der Sozialen Arbeit an der Kath. Stiftungshochschule München, Dozent für Pädagogik u. komm. Schulleiter an der EvgI. Fachschule für Sozialpädagogik Weinstadt; Stv. Vorsitzender des Netzwerkes Gesellschaftsethik, Mitglied im Herausgeberbeirat der schulpädagogischen Fachzeitschrift „Engagement“, im Wiss. Beirat des Deutschen Philologenverbandes u. im Intern. Beirat des Zentrums für Europawissenschaften und Internationale Beziehungen der Universität Klausenburg/Rumänien.

Forschungsschwerpunkte: Bildungsethik, Menschenrechtsbildung, Menschenrecht auf Bildung, Bildung und Demokratie.

Aktuelle Veröffentlichungen:

- Freiheit im Denken und Handeln. Eine pädagogisch-ethische und sozial-ethische Grundlegung des Rechts auf Bildung, Bielefeld 2012.
- Wem soll Schule gerecht werden?, in: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik 88 (2012), 319–331.
- Bildung auf Weltniveau? Globalisierung und Entwicklung als Bildungsaufgabe – Bildung vor der Aufgabe von Globalisierung und Entwicklung, in: J. Rekus (Hg.): Allgemeine Pädagogik am Beginn ihrer Epoche, Frankfurt a. M. u. a. 2012, 141–157.





„Wir erleben weltweit dramatische Umbrüche im Geschlechterverhältnis“

Gespräch mit Prof. Margareta Gruber OSF
über die Rolle der Frau in biblischer Zeit und heute

Wie egalitär war das Verhältnis von Männern und Frauen in den frühen christlichen Gemeinden? Warum stehen die Frauen gleichwohl nicht im Vordergrund der biblischen Texte? Welche Veränderungen gibt es heute im realen Verhältnis der Geschlechter in Gesellschaft und Kirche? Wie stehen das Christentum und die westlich geprägten Länder da im Vergleich zu anderen Kulturen und Religionen? Kann die Festschreibung der Gleichberechtigung als Grundrecht allgemein durchgesetzt werden? Wie hat sich die Situation der Frauen in den revolutionär aufgewühlten Ländern des Nahen Ostens verändert? Wie ist das Verhältnis zwischen säkularen und religiösen Impulsen zur freien Selbstbestimmung von Frauen und Männern zu bewerten? Anhand dieser und weiterer Fragen geht Schwester Margareta Gruber, Franziskanerin und Neutestamentlerin, dem Potenzial auf den Grund, dass in der Befreiung und Gleichberechtigung der Frauen liegt, sei es in Deutschland oder in Nahost, sei es im Kontext von Religion oder Gesellschaft.



Margareta Gruber

Amosinternational In den Schriften der Bibel, im Alten wie im Neuen Testament, stehen durchwegs die Männer im Mittelpunkt. Wie wirkt das auf heutige Bibelleserinnen, auf moderne Frauen, die selbstverständlich von der Gleichwertigkeit der Geschlechter ausgehen?

Sr. Margareta Gruber Ja, warum ist die Bibel so männlich geprägt! Das habe ich mich oft gefragt. Keine umfassende Antwort, aber vielleicht ein Gedanke, der mir in den vier Jahren aufgegangen ist, die ich im Heiligen Land, in Israel, gelebt habe: Als ich dort auf den Spuren Jesu unterwegs war, dachte ich: Warum wollte Gott ausgerechnet in diesem Winkel der römischen Provinz Asien Mensch werden, als jüdischer Mann? Warum nicht in einem Zen-

trum der damaligen Welt, warum nicht als Frau? Die Antwort ist vielleicht überraschend: Zu den Konsequenzen der Entscheidung Gottes, sich in die menschliche Geschichte ganz konkret hineinzubegeben, gehört auch, sich auf ihre Grenzen und Bedingtheiten einzulassen, mit Haut und Haar, Kultur und Sprache, und eben auch mit einem konkreten Geschlecht. Neben der Irritation hat das für mich auch etwas Faszinierendes, dieses Bekenntnis Gottes zur menschlichen Beschränkung, zu dieser Einseitigkeit. Es bedeutet nämlich andererseits, dass Gott dieser Geschichte und den Menschen sehr viel zutraut: Raum und Mitspieler der Erlösung zu sein.

Amosinternational Die Beschränkung auf Nazareth, auf eine jüdische Familie, auf das männliche Geschlecht – das alles wirkt sehr beiläufig, zufällig ...

Gruber Ganz und gar nicht. Aus gläubiger Perspektive kann es kein Zufall sein, das Gott sich auf diese politisch eher randständigen Verhältnisse einlässt. Er bekennt sich dadurch zur Bundesgeschichte mit seinem Volk Israel. Und dieses Volk – auch dies eine Entscheidung für eine Selbstbeschränkung Gottes in seiner Erwählung – gehört in die patriarchalische Kulturtradition. Damit ist das Patriarchalische auch der christlichen Tradition mitgegeben. Man kann ja einmal das Gedankenexperiment einer Menschwerdung Gottes als Frau oder in einem Matri-

archat machen. Das würde nichts an der Begrenztheit jeder tatsächlich getroffenen Wahl ändern. Es ist immer noch das ärgerliche Bekenntnis Gottes zu den engen Grenzen menschlicher Geschichte und Existenz. Und diese Grenze spüren wir im Westen heute vielleicht besonders im Blick auf die Frauenfrage.

Amosinternational Wie schwierig es ist, die Männerlastigkeit biblischer Texte heute noch unwidersprochen und unverändert zu akzeptieren, zeigt sich in vielen Kleinigkeiten, z.B. in dem verbreiteten Texteingriff, Paulus und anderen biblischen Autoren die Anrede „Brüder und Schwestern“ in den Mund zu legen, auch wenn tatsächlich nur von Brüdern die Rede ist. Müssen wir die Texte grundsätzlich dem heutigen Bewusstsein anpassen, damit sie ohne Widerwillen gehört werden?

Gruber Gerade bei Paulus ist – mehr noch als in den Evangelien – spürbar, wie egalitär es unter Frauen und Männern in den frühen Gemeinden zugeht. Paulus spricht in seinen Briefen ganz offensichtlich Männer und Frauen an, insofern ist die Anrede, die wir verwenden, in seinem Sinn. Wahrscheinlich ist das spätere Zurückdrängen von Frauen aus den verantwortlichen Positionen der Preis für eine stärkere gesellschaftliche Anerkennung der Christen in der römischen Gesellschaft, in der man stark auf patriarchalische Strukturen und ein traditionelles Familienbild setzt. Da die neutestamentlichen Briefe öffentliche Schreiben und die Evangelien ebenfalls öffentliche Texte sind, kann man vermuten, dass die Bedeutung der Frauen in diesen Texten bereits stärker zurückgenommen wurde, als es der Realität in den Gemeinden entsprach.

Amosinternational In den tradierten Jesugeschichten der Evangelien sind Frauen ja durchaus präsent.

Gruber In den Evangelien überrascht vor allem die Unbefangenheit, mit der

Jesus nicht nur die gesellschaftlich gegebenen Grenzen zwischen Männern und Frauen ignoriert, sondern auch die zwischen rein und unrein, Sündern und Gerechten, Fremden und Juden, ja alle Grenzen seiner Gesellschaft. Die Selbstverständlichkeit und Souveränität, mit der er so tut, als gäbe es all diese Grenzen nicht, ist einfach unnachahmlich. Auch den Jüngern verschlügt es gelegentlich den Atem. Ein explizites Wort Jesu gegen bestimmte Formen der gesellschaftlichen oder politischen Diskriminierung, gegen Ausbeutung, Okkupation, Sklaverei z.B. sucht man dagegen vergeblich. Ihm ging es darum, prophetisch gegenwärtig zu machen, was es gesellschaftlich voll realisiert noch nicht gibt, nämlich das Reich Gottes. Das kann begeistern, es bringt aber auch viele durcheinander oder zur Weißglut, und zwar deshalb, weil sie sehr genau verstehen, was das gesellschaftlich in der Konsequenz bedeuten würde. Diese Konsequenzen geschichtlich zu verwirklichen, diese Verantwortung nimmt Jesus uns nicht ab.

Amosinternational Könnte man auch sagen: Er nimmt etwas vorweg, was heute im Grundgesetz-Artikel 3 oder im Allgemeinen Gleichbehandlungsgesetz steht, und doch nicht allgemeine Praxis ist?

Gruber Die Errungenschaft eines allgemeinen Diskriminierungsverbots, etwa aufgrund der Religion oder des Geschlechts, ist auch Frucht christlichen Denkens. Damit soll nicht geleugnet werden, dass es in der Kirchengeschichte und in der Glaubensgeschichte der Christen neben einer vorbildlichen zeichenhaften Praxis auch Scheitern und Versagen gegeben hat: in der Sklavenfrage z.B., in der Christen so lange gegen die biblische Botschaft standen. Und auch die Frauenfrage ist bis heute noch nicht befriedigend gelöst.

Amosinternational Die kirchliche Praxis, das geistliche Amt allein den Männern vorzubehalten, Leitungspositionen aller Art weit überwiegend mit Männern zu beset-

zen, den Platz von Frauen eher in der pädagogischen und sozialen Arbeit zu sehen – muss all das nicht ebenfalls auf jüdisch-christliche Traditionen und Texte zurückgeführt werden, die dem Vorrang der Männer das Wort reden?

Gruber Für die Ungleichheit im Verhältnis der Geschlechter in Kirche und Gesellschaft, auch für die nur langsam vorangehende Veränderung, gibt es eine Vielzahl von Gründen; hierzu gibt es jede Menge Forschung. Was die Bibel betrifft, so versteht sie jede Generation nach dem Maß ihrer eigenen Verstehenskapazität, und die ist nun mal auch kulturell bedingt und, je

Subversive Aspekte kommen gerade durch Frauen-Geschichten in die Bibel

nachdem, beschränkt. Als Biblikerin möchte ich deutlich machen, dass sich in der Bibel genug Potenzial für ein Umdenken und auch für eine andere Praxis in der Geschlechterfrage findet. Manchmal ist das in biblischen Texten enthaltene subversive Potenzial – bezogen auf das Geschlechterverhältnis – nicht auf den ersten Blick zu erkennen.

Amosinternational Können Sie uns dafür ein Beispiel nennen?

Gruber Das Weihnachtsevangelium nach Matthäus enthält einen Stammbaum Jesu, den man meistens nicht so genau zur Kenntnis nimmt (Mt 1). Er enthält viele fremd klingende, schwer aussprechbare Namen. Darunter sind vier Frauennamen. Normalerweise kennt man aber die Geschichten nicht, für die diese Frauen stehen. Allesamt sind sie Ausländerinnen, Fremde, die nicht zum Volk Israel gehören. Nach den Vorschriften der Tora hätten diese Frauen überhaupt nicht in die Familien Israels einheiraten und teilweise nicht einmal am Leben bleiben dürfen. Dass sie trotzdem im Stammbaum auftauchen, ist revolutionär: Das in der To-

ra gegebene göttliche Gebot gegen die Vermischung mit Fremden wird in der Bibel selbst unterlaufen!

Amosinternational Um welche Frauen handelt es sich denn konkret?

Gruber Lesen Sie die Geschichten selber nach: Die Kanaaniterin Tamar verführt ihren Schwiegervater Juda, kommt so in die Familie Abrahams und wird Stammutter des Stammes Juda, eine Urahnin König Davids (Gen 38). Rahab ist eine Prostituierte aus Jericho, auch sie Kanaanäerin, die sich und ihre Familie vor der Vernichtung rettet, indem sie Spione Josuas versteckt (Jos 2); damit repräsentiert sie die Überlebenshoffnung gegen den göttlichen Befehl, die ganze Stadt auszurotten. Die rabbinische Tradition unterstreicht später dieses Integrationsmodell gegenüber dem Ausrottungsmodell dadurch, dass der jüdische Heerführer Josua die kanaänische Prostituierte Rahab heiratet. Die dritte Frau im Stammbaum des Messias Jesus ist Ruth, die in der Bibel eine durch und durch positive Rolle hat; sie ist jedoch Moabiterin, nach unserem Verständnis Migrantin, zieht mit ihrer Schwiegermutter nach Israel, und wird durch ihre Heirat mit Boas die Urgroßmutter des Königs David. Zum Schluss muss noch Batscha genannt werden, die Frau des Hetiters Urija, den David umbringen lässt, um seinen Ehebruch zu legalisieren; so wird die Frau des Fremden zur Mutter des großen Königs Salomo (1 Sam 11–12).

Amosinternational Vielleicht werden diese Frauen im Stammbaum Jesu deshalb meist im Hintergrund gehalten, weil sich doch einige moralisch anrühige Geschichten um sie ranken?

Gruber Mehr noch: Es sind Geschichten, die eng verknüpft sind mit dem göttlichen Gesetz in der Tora, das die Vermischung mit Fremden verbietet. Dieses wird hier, modern gelesen, in der Bibel selbst unterwandert, gleichsam aufgesprengt und tendenziell über-

wunden durch die vier Frauengestalten, die ihren Platz im Zentrum des erwählten Volkes bekommen, und zwar des Alten wie des Neuen Bundes. Integration versus Abschottung – das könnte man auch auf andere Themen anwenden.

Amosinternational Bei Ihrem Vortrag vor der Deutschen Bischofskonferenz im Februar dieses Jahres haben Sie die Frauenfrage heute als ein „Zeichen der Zeit“ und als eine „Gnadenchance“ bezeichnet. Können sie das etwas erläutern?

Gruber „Zeichen der Zeit“ – der Begriff ist im Kontext des Zweiten Vatikanums entstanden. Gemeint sind Zeichen für die Gegenwart Gottes in der Geschichte. Es geht nicht um bloße Sozialdiagnostik, sondern um gegenwärtige prophetische Herausforderungen zur Umkehr. 1964 hat Johannes XXIII. die Frauenfrage erstmals in diesem Sinn ein Zeichen genannt, und zwar in seiner berühmten Enzyklika *Pacem in terris*. Er hat die Frauenfrage damals ein-



Die Gender-Frage ist eine theologische Frage und eine Chance für die Kirche

geordnet in den Kontext der gesellschaftlichen Spaltung in Arme und Reiche, in den Kontext der Friedensfrage und der Gerechtigkeitsfrage. Heute, sechzig Jahre später, haben wir zusätzlich zu diesen Themen weltweit dramatische Umbrüche im Geschlechterverhältnis. Diese werden im Zusammenhang der Genderforschung thematisiert. Gnadenchance kann diese Situation sein, wenn sie im Glauben als Herausforderung zur Umkehr ergriffen wird; dann kann im Sinne Gottes etwas neu werden.

Amosinternational Muss man die Genderfrage nicht eher als eine soziale bzw. eine soziologische oder politische Frage verstehen, nicht aber als eine theologische?

Gruber Die Genderfrage ist eine theologische Frage, weil sie zutiefst das Menschsein berührt. Es ist zudem eine soziale Frage, weil es um gelebte Gerechtigkeit geht. Das Konzil spricht von der „wahren Gleichheit hinsichtlich der Würde und dem Tun, das allen Gläubigen in Bezug auf die Auferbauung des Leibes Christi gemeinsam ist.“ (Lumen Gentium 32,2). Gleichheit und Unterschiedlichkeit der Geschlechter ist biblisch in der Gottebenbildlichkeit grundgelegt. Geschlechteridentität und das Verhältnis der Geschlechter zueinander ist also auch eine schöpfungstheologische Frage. Die derzeitigen Umbrüche im Verständnis der Geschlechter sind weder faktisch noch denkerisch abgeschlossen, deshalb sehr kontrovers und oft uneindeutig. Nicht alles, was hier gedacht wird und geschieht, ist mit der christlichen Tradition vereinbar. Vielleicht deshalb wird auf das ganze Thema Gender bzw. allein auf das Wort im kirchlichen Kontext misstrauisch und ablehnend reagiert; manchmal wird das Thema auch simplifizierend als Angst machendes Feindbild konstruiert. Ich denke, wir Theologinnen und Theologen sollten das Thema Gender mutig mit unseren eigenen Themen und Anliegen besetzen und uns in den offenen Diskurs kompetent einbringen. Es geht nach innen darum, das Thema Gender von Tabuisierung und Polemik zu befreien, und nach außen darum, es mit der weltweiten Gerechtigkeitsfrage zu verbinden, mit den entwicklungspolitischen Herausforderungen, mit dem Menschenrechtsdiskurs, aber auch mit einer biblisch begründeten christlichen Anthropologie und Schöpfungstheologie.

Amosinternational Wenn Sie den Blick in dieser Weise ausweiten, werden die innerkirchlichen Fragen, etwa nach einer Perspektive für den Zugang von Frauen zum Weihe-Amt, doch stark relativiert?

Gruber Die in der katholischen Kirche Verantwortlichen sehen sich vor ihrem



Gewissen nicht dazu von Gott ermächtigt, Frauen zum Priesteramt zuzulassen. Das möchte ich in kirchlichem Gehorsam respektieren, denn es liegt in der Entscheidungskompetenz der Kirche, das so festzulegen. Dennoch wird der gegenläufige Diskurs unter Frauen, die sich auch als Teil der Kirche sehen, weitergehen. Die Überlegungen zu einem möglichen diakonischen Amt für Frauen haben zuletzt neue Impulse durch Kardinal Kasper erhalten. Man wird sehen, was sich daraus ergibt. Eine Fixierung auf die Frage des Amtes halte ich persönlich jedoch nicht für hilfreich. Der Weg zu einer Veränderung erfordert Geduld, er geht zunächst über die Stärkung des partnerschaftlichen Miteinanders von Männern und Frauen auf möglichst vielen Ebenen. Diesen Weg wollen auch die deutschen Bischöfe gehen, indem sie das Vorankommen von Frauen innerhalb der gegebenen Strukturen fördern. Dabei geht es auch um einen höheren Anteil von Frauen in Führungspositionen, die mit Entscheidungsbefugnissen über die Verteilung von Geld und Macht verbunden sind. So wird in der Kirche und in ihren Strukturen eine stärker von Frauen geprägte Kultur entstehen, die die bisher von Männern geprägte Kirche verändern kann. Vielfach gibt es schon jetzt ein wachsendes partnerschaftliches Miteinander, das auch die Priester einbindet, ihnen Alternativen zur traditionell solitären Lebensform ermöglicht.

Amosinternational Sich in Bewegung setzen, ohne zu wissen, was die entstehende neue Kultur des Miteinanders noch alles mit sich bringen wird?

Gruber Gerade jüngere Frauen bevorzugen heute diesen eher pragmatischen Weg. Die Gleichwertigkeit von Frauen und Männern vor Gott soll in der Praxis sichtbar und erfahrbar werden. Dabei kommen auch traditionelle Frauenbilder auf den Prüfstand. Junge Frauen und Männer erwarten, dass ihre modernen Biografien kirchlich wahrge-

nommen werden. Obwohl gerade junge Frauen die traditionellen Elemente des kirchlichen Frauenbildes, die Wertschätzung der Mutterrolle etwa, gegenüber einem nur an Leistung orientierten Lebenskonzept durchaus schätzen, möchten sie nicht darauf festgelegt werden. Sie erwarten, dass die Kirche sie begleitet bei dem schwierigen Balanceakt, kirchliche Identität und individuelle Biografie unter den heutigen Bedingungen zusammenzuhalten.

Amosinternational Was spricht dagegen, statt des Miteinanders der Geschlechter stärker auf den Zusammenhalt innerhalb der Geschlechter zu setzen? Wie sind Ihre Erfahrungen als Ordensfrau mit dem spirituellen Miteinander oder der wissenschaftlichen Zusammenarbeit unter Frauen?

Gruber Meine Entscheidung, Franziskanerin zu werden, war nicht durch die Frauenfrage motiviert. Es war eine Entscheidung für das Evangelium, für einen Weg der Nachfolge. So war der Weg in die Ordensgemeinschaft naheliegend. Im Kloster verbindet uns alle die Liebe zu Christus und zu den Menschen. Erst später habe ich die große Weisheit und Erfahrung weiblicher Spiritualität entdeckt, die in den Frauenorden immer lebendig war. Ich erlebe wichtige Inspiration aber auch z. B. in AGENDA, einem Netzwerk wissenschaftlich und theologisch arbeitender Katholikinnen. Ausdrücklich hinzufügen möchte ich die ökumenische Perspektive und, was ich in Jerusalem erfahren habe, auch die interreligiöse im Zusammenkommen von geistlichen Frauen.

Amosinternational Eine die Geschlechter übergreifende Nivellierung wäre da sicher nicht wünschenswert?

Gruber Nicht im Sinn eines Zieles an sich. Andererseits gibt es, Gott sei Dank, auch für Ordensfrauen keine strikte Abschottung mehr vom männlichen Geschlecht, so wie im 19. Jahrhundert. Ordensfrau zu sein bedeu-

tet auch heute, als Nonne, Schwester, Jungfrau zu leben, frei zu sein für Gott. In einer Gesellschaft, die viel Wert auf Selbstbestimmung legt, auch in Fragen der Sexualität, mag das eine andere Dimension von Frausein sichtbar machen, die mit Eigenständigkeit, Selbstbestimmtheit und Freiheit zu tun hat. Das sind andere Akzente als das frühere Bild der stillen Dienerin.

Amosinternational Beinhaltet die Lebensform als Ordensfrau nicht auch eine feministisch gestimmte Abgrenzung von männlichem Machtgehabe und Geltungsdrang?

Gruber Ordensfrau zu sein, bedeutet tatsächlich auch, sich aus vielen gesellschaftsüblichen Machtbezügen herauszuziehen. Das muss jedoch nicht einem vielfältigen Miteinander mit Frauen und Männern in anderen Lebensformen entgegenstehen – mit Eheleuten und ehelos lebenden Menschen außerhalb der eigenen Gemeinschaft, mit Priestern und so genannten Laien. Das Leben in der Nachfolge Jesu kann in ganz unterschiedlichen Formen und Beziehungen gelingen. Jede und jeder sollte sich fragen, was sein oder ihr Weg ist, und den dann entschieden und zurecht gehen.

Amosinternational Die feministische Abgrenzung gegenüber Männern spielt dabei keine Rolle?

Gruber Ich glaube nicht. Allerdings kann ich mir das für andere Kulturen durchaus vorstellen, in denen Frauen stärker in Familien- und Ehestrukturen gefangen sind. Hier ist der emanzipatorische Aspekt des Ordenslebens stärker und auch legitim. In manchen Gesellschaftsformen hatten und haben Frauen kaum Möglichkeiten, einen selbstbestimmten Weg zu gehen. Eine davon ist das Ordensleben. Insofern geht es hier auch um Geschlechtergerechtigkeit.

Amosinternational Zu Ihrer unmittelbaren Lebenswelt gehört neben dem Orden die



Wissenschaft. In Deutschland werden Wissenschaftlerinnen offenbar stark benachteiligt gegenüber ihren männlichen Kollegen, das ist überdeutlich empirisch belegt. Wie sind da Ihre persönlichen Erfahrungen? Boxen Männer sich eher durch?

Gruber Dazu ein aufschlussreiche Anekdote: Es ist schon eine Weile her, dass ich bei einem akademischen Anlass dem Rektor einer Hochschule für Management vorgestellt wurde als Kollegin an einer Katholisch-Theologischen Fakultät. Er fragte erstaunt und anerkennend, wie dies in der katholischen Kirche möglich sei. Auf meine unbefangene Gegenfrage hin, wie viele Frauen es in seinem Kollegium gebe, stockte er und musste zugeben: keine. Mittlerweile hat sich das geändert; ich müsste mal nachfragen, ob sie eine Quote eingeführt haben.

Amosinternational Also gilt die Benachteiligung von Frauen nicht nur für die angeblich so rückständige Theologie und Kirche?

Gruber Die Unterscheidungslinie verläuft anders: Aus Bereichen, die an gesellschaftlichem Ansehen verlieren, ziehen sich die Männer tendenziell zurück und die Frauen gehen nach und nach hinein. Das ist schon länger im Schul-



Aus gesellschaftlichen Bereichen, deren Ansehen sinkt, ziehen Männer sich tendenziell zurück

bereich zu beobachten, neuerdings auch im Arztberuf. Selbstverständlich spielt dabei auch die politische Steuerung der Rahmenbedingungen eine Rolle, nicht zuletzt die gesellschaftliche Anerkennung durch finanzielle Vergütung.

Amosinternational Wie beurteilen Sie mit dem Blick von außen die Tatsache, dass Frauen in den Führungspositionen der Wirtschaftsunternehmen weit unterrepräsentiert sind?

Gruber Die theologische Fakultät, an der ich lehre, ist Teil eines großen gemeinnützigen Unternehmens. Es führt das Erbe einer Frauengemeinschaft fort, der Waldbreitbacher Franziskanerinnen. Dass es in diesem Unternehmen und seinen Einrichtungen verhältnismäßig viele Frauen in Führungspositionen gibt, ist das Resultat einer gezielten Personalpolitik. Für Unternehmen wie das unsere zeigt sich allerdings zunehmend das größere Problem, dass es insgesamt zu wenig christliche Führungskräfte gibt. Wir brauchen eine gezielte Öffentlichkeitsarbeit der kirchlichen Einrichtungen, um qualifizierte junge Menschen, vor allem Frauen, für unsere Sache zu begeistern. Da wirkt es sich schon erschwerend aus, dass der Kirche – sei es zu Recht oder zu Unrecht – das Image anhängt, frauenfeindlich zu sein.

Amosinternational In den christlichen Krankenhäusern gibt es – wenn meine Informationen richtig sind – besonders wenige Frauen in der Chefarztposition. Wäre da nicht eine verbindlich vorgeschriebene Frauenquote der passende Lösungsweg?

Gruber Gegen die Frauenquote habe ich mich früher immer gewehrt. Wer möchte schon mit dem Etikett Quotenfrau herum laufen. Kolleginnen und Fakten haben mich hier umdenken lassen. Sie belegen, dass ohne solche „technischen“ Regeln die Veränderung nicht tief genug greift. Für die Zeit, bis sich veränderte Selbstverständlichkeiten eingespielt haben, muss die Quote in vielen gesellschaftlichen Bereichen also durchaus als ein wirksames Mittel angesehen werden. Es muss aber z. B. auch eine langfristige und gezielte Personalpolitik hinzukommen, die Frauen frühzeitig fördert. Oder die Bereitschaft, Frauen nach zu qualifizieren, wenn sie für eine Position zwar in Frage kommen, gegenüber vergleichbaren Männern jedoch Lücken in der Berufserfahrung oder in der Weiterbildung aufweisen.

Amosinternational Wie bewerten Sie in diesem Zusammenhang das oft gehörte Argument, dass Frauen anderen Lebensentwürfen folgen, dass sie nicht so viel für ihre Karriere einsetzen, das sie eher als Männer der Familie eine Priorität einräumen?

Gruber Ich kann nicht erkennen, dass Frauen grundsätzlich eher bereit sind, auf eine berufliche Karriere zu verzichten. Das Problem ist ein anderes: Derzeit sind die Bedingungen für viele Berufswege und Karrierechancen so gestaltet, dass sie mit den Lebensentwürfen von Frauen kollidieren. Doch das muss nicht so bleiben. Berufsbilder sind veränderbar, auch die Rollen- und Aufgabenverteilung in Partnerschaften, in den Familien, bei der Kindererziehung, der Pflege usw. unterliegen einem Wandel. Die sprichwörtliche „gläserne Decke“, die den Aufstieg von Frauen begrenzt, kann nur verschwinden, wenn die Mentalität der Männer eine andere wird. Ich kenne mittlerweile eine ganze Reihe von Männern, die sich auf neue Lebensentwürfe, auf eine neue Rollendurchlässigkeit in der Partnerschaft eingelassen haben. Das wirkt sich selbstverständlich auch im Berufsleben aus. Frauen und Männer, die sich ihre Sensibilität nicht abkaufen lassen, sich nicht in Rollenklischees drängen lassen, werden auf absehbare Zeit noch viel kämpfen, auch Scheitern hinnehmen müssen. Vielleicht sieht es aber für die nächste Generation schon anders aus. Das zeigt doch nicht zuletzt die Geschichte der Frauenbewegung.



Ich kann nicht erkennen, dass Frauen grundsätzlich eher bereit sind, auf eine berufliche Karriere zu verzichten

Amosinternational Widerspricht Ihr Ziel nicht gerade der christlichen Tradition, die Fürsorgerolle stärker den Frauen zuzuschreiben, den Männern dagegen eher Leitungskompetenz?

Gruber Warum sollte Fürsorge gegen Leitung ausgespielt werden? Vielleicht leiten Frauen fürsorglicher? Vielleicht haben aber auch Männer mit Leitungskompetenz mehr Fürsorge-Potential, als ihnen gemeinhin abverlangt wird? Das Ziel ist doch, dass diese beiden Bereiche sich mehr durchdringen. Auch im Berufsleben. Gerade in Leitungspositionen ist das zwischenmenschliche, emotionale, das fürsorgliche Element unverzichtbar. Diese Erkenntnis setzt sich immer mehr durch.

Amosinternational Sie haben seit 2009 in Jerusalem gelebt und gelehrt. Wie ist dort das Miteinander der Geschlechter? Sind die westlichen Länder, im Vergleich, tatsächlich weit voraus in Richtung gleichwertige Behandlung von Männern und Frauen?

Gruber Jedes Ding hat tausend, mindestens aber zwei Seiten. Die kulturelle Prägung im Nahen Osten ist selbstverständlich weit stärker patriarchalisch bestimmt als z. B. in Deutschland. Das gilt auch für die Kirche, und es wird dort kaum hinterfragt. Trotzdem habe ich gelernt, dass man sich mit vorschnellen Urteilen zurückzuhalten sollte. Es ist ein langer Weg, eine fremde Kultur von innen her zu verstehen. Vielleicht sollte ich zwei wichtige Beobachtungen nennen: Dort, wo Religion die alleinige Deutungsmacht über das öffentliche Leben beansprucht, sind Frauen die Verliererinnen. Sie werden aus dem Berufsleben, aus dem öffentlichen Leben generell, hinausgedrängt. Das kann man in den Ländern des arabischen Frühlings sehen, aber auch in manchen Richtungen des Judentums ist diese Auseinandersetzung virulent. Es geht um Kleiderfragen, um das Verschwinden aus der Öffentlichkeit, es geht bis zur Gewalt an Frauen, die teilweise von Frauen selbst gerechtfertigt wird.

Zum zweiten: Wo andererseits eine Gesellschaft mit ausschließlich säkularem Selbstanspruch das religiöse Empfinden und die religiösen Bedürfnisse eines Teils der Gesellschaft missachtet

oder unterdrückt, wächst die Bereitschaft zu religiös motivierter Gewalt, auch von Frauen. Auch wenn Frauen in erster Linie die Leidtragenden sind: Konflikte zwischen säkularer und religiöser Weltsicht lassen sich nicht auf das Problem einer patriarchalischen Gesellschaftsstruktur reduzieren.

Amosinternational Also nur indirekt eine Frauenfrage?

Gruber Wenn wir in der Beurteilung komplexer interkulturellen Fragen nur unsere eigenen europäischen Maßstäbe anlegen, richtet das eher Schaden an, weil unser Verständnis zu oberflächlich bleibt. Das habe ich in Nahost immer wieder beobachtet.

Amosinternational Können die religiös gesinnten Frauen, nicht nur Christinnen, denn Ihrer Beobachtung nach überhaupt etwas Konstruktives einbringen für die ideale Balance von säkularer und religiöser Gesellschaft? Sind sie da nicht in jedem Fall zu sehr gebunden in der jeweils von ihrer Religion vorgeschriebenen Frauenrolle?

Gruber Als Christin weiß ich um das entsprechende Potenzial meiner eigenen Religion und meiner Glaubensgenossinnen. Aber in Jerusalem habe ich auch beeindruckende Beispiele jüdischer und muslimischer Frauen kennengelernt, die sich religiös motiviert engagieren. Das religiöse Spektrum reicht dabei sehr weit von dezidiert liberalen bis zu ultrakonservativen Orientierungen. Diese Initiative einzelner Frauen und Gruppen sollte man viel mehr zutrauen, sie auch einbinden in politische Prozesse. Ich denke da z. B. an eine beeindruckende jüdische Frau, die mit ihrer Initiative gegen die bedrohliche Eskalation in der jüdischen Siedlerbewegung ankämpft. Sie hat die Gabe, Menschen miteinander ins Gespräch zu bringen, ideologische Fronten aufzubrechen, verschlossen geglaubte Türen zu öffnen. Ihr Einsatz geschieht aus einer ganz authentischen religiösen Motivation heraus, und sie bewegt etwas.

Amosinternational Besteht der Preis Ihres differenzierten Blicks auf andere Kulturen und Religionen, Ihrer Hochachtung vor einzelnen Initiativen, nicht letztlich darin, die Forderungen nach Gleichberechtigung der Geschlechter, nach Emanzipation der Frauen ganz hinten zu stellen oder kulturbedingt zu relativieren?

Gruber Den Sinn für Geschlechtergerechtigkeit gibt es auch in anderen Kulturen und Religionen. Das sollten wir nicht selbstgefällig übersehen oder kleinreden. Wir dürfen jedoch nicht weg sehen, wenn es um Menschenrechtsverletzungen, um Unterdrückung und Gewalt geht, auch in Geschlechterfragen. Es ist wichtig, ohne Hochmut und Überlegenheitspathos die christlich-abendländischen Werte und deren auf Universalität angelegte Begründung dialogisch in den Diskurs einzubringen.

 **Einen Sinn für Geschlechtergerechtigkeit gibt es auch in anderen Kulturen und Religionen**

Amosinternational Das Einfordern sozialer Gerechtigkeit ist ein zentrales Thema bei den alttestamentlichen Propheten. Ist die Konzentration auf die Frauenfrage da nicht, biblisch gesehen, eine unangemessene Engführung?

Gruber Die Propheten und auch Jesus wenden sich in der Tat gegen die Unterdrückung der Armen. Trotzdem geht es bei der Mahnung, die Armen nicht zu vergessen oder zu unterdrücken, damals wie heute oft um Frauen. Armut ist oft weiblich. Die Fürsorge für „Witwen und Waisen“ wird im Alten Testament deshalb immer wieder angemahnt. Im Neuen Testament singt Maria ihr Magnificat im Geist der Propheten und im Geist Jesu.

Amosinternational Zum Thema Geschlechtergerechtigkeit gehört auch die Bewertung von Homosexualität und der Umgang mit Menschen, die in homose-

xuell orientierten Beziehungen leben. Die biblischen Schriften scheinen für diese Art der sexuellen Orientierung nichts anderes als den Stempel der Sünde übrig zu haben?

Gruber Es gibt im Alten und im Neuen Testament Aussagen, deren buchstäbliche Interpretation sehr verletzend ist für die betroffenen Menschen. Diese Aussagen, die sorgfältig zu kontextualisieren sind, reichen jedoch nicht aus, um homosexuelle Orientierung heute generell zu verurteilen.

Amosinternational In Deutschland gibt es immerhin ein Diskriminierungsverbot, eine gesetzlich garantierte Pflicht zur Gleichbehandlung. Sehen Sie in der Kirche Aussichten auf Veränderung?

Gruber Es ist eine drängende Frage der Glaubwürdigkeit, dass die Kirche eine Sprache und eine Praxis findet, auf diese Herausforderung in rechter Weise zu antworten. Die – nicht nur in der Kirche – häufig anzutreffende Mischung aus Halbinformation und moralischen Urteilen, Hilflosigkeit und Aggression verletzt die Würde der betroffenen Menschen. Die Worte von Papst Franziskus haben viele Menschen aufhorchen lassen.

Amosinternational Zum Abschluss: Wie müssen sich ihrer Meinung nach die Männer innerhalb der Kirche ändern, damit Kirche zu mehr Geschlechtergerechtigkeit findet, zumindest zu einem geschlechtersen-

KURZBIOGRAPHIE

Schwester Margareta Gruber OSF (*1961), Dr. theol. habil., seit 2008 Professorin für Neues Testament an der Phil.-Theol. Hochschule der Pallottiner in Vallendar. 2009–2013 Dekanin und Inhaberin des Laurentius-Klein-Lehrstuhls für Biblische und Ökumenische Theologie an der Dormition Abbey in Jerusalem. Sie trat 1985 in die Gemeinschaft der Franziskanerinnen von Sießen ein, studierte Theologie in Tübingen und Jerusalem, promovierte an der Hochschule der Jesuiten in St. Georgen und schloss ihre theologischen Studien 2007 mit der Habilitation ab. Bei der Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischöfe im Februar 2013 hielt sie am 20.02. beim Studientag „Das Zusammenwirken von Frauen und Männern im Dienst und Leben der Kirche“ ein viel beachtetes Impulsreferat (siehe: dbk.de/presse/archiv). Weitere Veröffentlichungen:

- J. Negel/M. Gruber (Hg.), Figuren der Offenbarung. Biblisch – Religionstheologisch – Politisch. Ökumenische Beiträge aus dem Theologischen Studienjahr Jerusalem I, Münster 2012.
- M. Gruber, S. Kiechle (Hg.), Gottesfreundschaft. Ordensleben heute denken. Würzburg 2007.
- M. Gruber, Freundschaft als Lebensform. Johanneische Grundlegung für eine diakonische Kirche, In: P. Klasvogt (Hg.), Liebe bewegt ... und verändert die Welt. Programmansage für eine Kirche, die liebt. Eine Antwort auf die Enzyklika Papst Benedikts XVI. „Deus caritas est“, Paderborn 2007.
- M. Gruber, Der Quelle zu trinken geben. Eine intratextuelle Lektüre von Joh 4,1–42, Joh 7,37–39 und Joh 19,28–37, verbunden mit einer methodischen Überlegung zum Modell-Leser, in: Steins, G., Ballhorn, E. (Hg.), Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Beispielexegesen und Methodenreflexion, Stuttgart 2007, 314–330.

siblen Umgang mit den biblischen Texten und auch mit der heutigen Realität?

Gruber Eine wichtige Frage, doch die müssen Sie den Männern selbst stellen. Die Frauen haben bereits viel investiert in dieses Thema. Jetzt müssen die Männer ihren Part zur Diskussion um die Geschlechtergerechtigkeit beitragen, selbst wenn ihre Ergebnisse

für die Frauen provozierend sein sollten. Harmlose Harmonie war unter den Geschlechtern jedoch nie das oberste Gebot. Die Männer werden auch im Kontext der Kirche nicht darum herum kommen, die Herausforderungen durch die Frauenbewegung anzunehmen und ihre Antwort darauf zu finden.

Das Gespräch führte Richard Geisen





Was hält Europa zusammen?

Sozialethische Gespräche in Mönchengladbach

Am 14. und 15. Juni 2013 fanden die diesjährigen Mönchengladbacher Gespräche statt, die die Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle (KSZ) seit nunmehr drei Jahren in Kooperation mit der Kommission der Bischofskonferenzen in der Europäischen Gemeinschaft (COMECE) ausrichtet. Im Ratssaal der Stadt Mönchengladbach trafen sich ca. 100 Vertreter des Faches Christliche Sozialethik, kirchlich und gesellschaftlich Engagierte sowie interessierte Bürgerinnen und Bürger zum Tagungsthema „Was hält Europa zusammen?“. Mit dieser grundsätzlichen Frage sollte die Tagung einen Beitrag zur Vergegenwärtigung der kulturellen Grundlagen Europas liefern und zugleich Perspektiven aufzeigen, wie die kulturelle Identität unseres Kontinents für die weitere Gestaltung der europäischen Integration nutzbar gemacht werden kann. Durch die Zusammenarbeit mit der COMECE, die inzwischen zu einem Markenzeichen der Mönchengladbacher Gespräche geworden ist, gewann die Tagung ein für die Themenstellung adäquates, europäisch ausgerichtetes Format.

Nach den Begrüßungsworten des Oberbürgermeisters der Stadt Mönchengladbach, Norbert Bude, und der thematischen Einleitung durch den Direktor der KSZ, Msgr. Prof. Dr. Peter Schallenberg, nahm die Tagung ihre Arbeit auf.

Zum Auftakt der Referate sprach der Apostolische Nuntius in Deutschland, Erzbischof Dr. Jean-Claude Pèrisset, über das Thema „Ecclesia in Eu-

ropa“. Erzbischof Pèrisset erinnerte daran, dass die dem europäischen Einigungsprozess zu Grunde liegenden Verträge in der christlichen Tradition wurzeln und es darum gehe, diesen christlichen Geist zu erkennen, zu verbreiten und zu verwirklichen. Christen aller Länder seien – so Pèrisset – zur Übernahme von Verantwortung berufen. Beim Aufbau eines geeinten Europas sollten sie besonders in den Bereichen Ehe und Familie, Wirtschaft, Kultur und Frieden aktiv werden und mit ethischen Impulsen zur Lösung anstehender Fragen beitragen. Ähnlich äußerte sich auch der renommierte französische Philosoph Prof. Dr. Rémi Brague, der über das Verhältnis von Kultur und Christentum in Europa referierte. Für ihn befindet sich Europa in einer Phase, in der die Leugnung des christlichen Erbes zur vorherrschenden Ideologie wird. Die Gegner des Christentums bestritten dessen kulturstiftende Wirkung und rezipierten die Ideale der Aufklärung als die eigentlichen Grundlagen der europäischen Staaten. Vor diesem Hintergrund legte Brague zunächst die historischen Verdienste dar, die das Christentum bei der Herausbildung der europäischen Identität erworben hat, und fragte dann pointiert, wozu es in Gegenwart und Zukunft taugen könne. Brague hob hervor, dass vor allem ethische Werte Kern des christlichen Propriums seien und die Welt durch sie in neuem Licht erscheine. Christen würden dort, wo andere nur das Biologische oder Wirtschaftliche wahrnehmen, den dahinter

stehenden Menschen mit seiner unveräußerlichen Würde und seinen unantastbaren Rechten erblicken.

In dem anschließenden Podiumsgespräch, das unter dem Motto „Kirche und Christen in Europa“ stand und international besetzt war, wurden die angesprochenen Überlegungen vertieft. Moderiert von Prof. Schallenberg, gaben die einzelnen Teilnehmer zunächst ein grundlegendes Statement ab, bevor dann auch das Publikum in die Diskussion mit einbezogen wurde. Frau Prof. Dr. Ursula Nothelle-Wildfeuer von der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg erläuterte, weshalb soziale Gerechtigkeit, eine Kultur der Barmherzigkeit sowie Menschenwürde zu den zentralen Kriterien der europäischen Wertegemeinschaft gehören. Dabei verwies sie auf den weltkirchlichen Charakter des Katholizismus und forderte den Einsatz für weltweites Gemeinwohl. Msgr. Prof. Dr. Martin Schlag von der Päpstlichen Universität Santa Croce in Rom thematisierte die gegenwärtigen Krisenphänomene in der EU und vertrat die These, dass Arbeitslosigkeit, Staatsverschuldung sowie das Erstarken extremistischer Parteien Ausdruck einer westlichen Kulturkrise seien. Ihr könne nur durch eine neue Offenheit für Gott, d. h. durch eine Neuevangelisierung der Menschen und Gesellschaften begegnet werden. Dementsprechend empfahl er eine Rückkehr zur ursprünglichen Spiritualität, aus der heraus Europa sich einst formierte. Sehr interessant waren auch die Ausführungen des Leiters von Iustitia et Pax in der Ukraine,

Dr. Mykhaylo Melnyk. Aus ihnen ging hervor, dass sich die Ukraine gewissermaßen in einem doppelten Spannungsfeld befindet, das zum einen im innenpolitischen Bereich und zum anderen in ihren Außenbeziehungen spürbar ist. Sein Land habe – so Melnyk – großes Interesse an einem Assoziierungsabkommen mit der EU, müsse sich aber russischen Drucks erwehren, der von Moskau geplanten Zollunion ehemaliger Sowjetrepubliken beizutreten. Ähnlich problematisch stelle sich auch die innere Lage dar. Trotz des Bemühens um Rechtsstaatlichkeit gebe es noch immer Netzwerke, die mit den totalitären Denkweisen der Sowjetzeit verbunden sind. Melnyk plädierte dafür, dass sich die Kirche als zivilgesellschaftliche Kraft mit dem Ziel etabliert, alle gesellschaftlichen Gruppen auf das Gemeinwohl zu orientieren. Schließlich hatten Prof. Brague und Erzbischof Périsset noch einmal die Möglichkeit, ihre schon entfalten Positionen zu erläutern und argumentativ zu belegen. Eine Diskussion mit dem Plenum der Tagungsteilnehmer eröffnete dann einen regen Gedankenaustausch, der am Folgetag in einer zweiten Runde fortgesetzt wurde.

Mit einer Pontificalvesper in der Münsterbasilika der Stadt Mönchengladbach und einem Empfang wurde der erste Konferenztag abgeschlossen.

Der zweite Sitzungstag, dem eine Bischofsmesse in der Krypta der Münsterbasilika voranging, wurde mit einem Vortrag des Botschafters der Republik Polen bei der Europäischen Union, Dr. Marek Prawda, eröffnet. In seinem Referat, das den weit gefassten Themenbereich „Die Zukunft der Europäischen Union“ in den Blick nahm, bezeichnete er Europa als Freiheitsprojekt. Dieser Traum von Freiheit müsse auch für andere europäische Länder in Erfüllung gehen. Deshalb sprach er sich für einen EU-Beitritt Moldawiens, Georgiens und der Ukraine aus. Kritisch konstatierte Prawda eine nachlassende innereuropäische Solidarität. Auch wenn die diversen Rettungsfonds von einem Zu-

sammenstehen der Staaten in der Krise zeugten, würden die Trennlinien zwischen den Geber- und Nehmerländern zunehmend akzentuiert. Zur Überwindung nationaler Egoismen warb Prawda für einen Fortgang des Integrationsprozesses und appellierte an die Staaten, mehr Souveränitätsrechte auf die europäische Ebene zu übertragen. Damit lag er auf der Linie des nächsten Redners, Henning vom Stein, der sich als Senior Project Manager des von der Bertelsmann-Stiftung aufgelegten Programms „Europas Zukunft“ mit der Frage „Das Projekt der europäischen Einigung am Scheideweg?“ befasste. Henning vom Stein geht davon aus, dass die Europäer auch künftig vor zentralen Richtungsentscheidungen stehen werden und die Form der Entscheidungsfindung von ausschlaggebender Bedeutung sein wird. Alle wichtigen Beschlüsse sollten seiner Auffassung nach auf europäischer Ebene getroffen werden, um dem europäischen Projekt Bestand und Zukunftsfähigkeit zu geben. Insofern setzte er sich für eine Entflechtung der Politik vom Nationalen ein und schlug die Schaffung gesamteuropäischer Parteien vor.

Henning vom Stein wie auch Dr. Marek Prawda griffen ihre jeweiligen Überlegungen schließlich in einer weiteren Podiumsdiskussion auf, die von Dr. Arnd Küppers, Stellvertretender Direktor der KSZ, geleitet wurde und an der zudem Prof. Dr. Stanislaw Fel, Lehrstuhlinhaber an der Katholischen Universität Lublin, und Dr. Stephen Bartulica von der Katholischen Universität in Zagreb beteiligt waren. Dr. Bartulica skizzierte in seinen Ausführungen die politische Lage Kroatiens und wies darauf hin, dass die christlichen Wertgrundlagen noch immer als wichtige Bindekräfte sowohl innerhalb seines Landes als auch im europäischen Kontext wirken. Den EU-Beitritt Kroatiens wertete er dementsprechend positiv. Prof. Fel hob die hohe Wertschätzung hervor, die die Europäische Union in der polnischen Bevölkerung findet. Angesichts der auch in Polen wach-

senden Kluft zwischen Arm und Reich würden viele Menschen die EU-Mitgliedschaft als Chance zu mehr sozialer Gerechtigkeit erachten.

Sehr gewinnbringend war der beim Podiumsgespräch geführte Dialog mit dem Publikum. Bereits im ersten Durchgang am Vortag wurde u. a. die Bedeutung der Subsidiarität beim Zusammenwachsen der europäischen Länder herausgestellt, da sie Grundlage für die freiheitliche Entfaltung des Einzelnen sei. Etwas kontroverser ging es am nächsten Tag zu, als sich die Wortmeldungen des Plenums teilweise von den Auffassungen der Referenten unterschieden. Zwar blieb Europa als unverzichtbare Idee unumstritten, doch wurde der von den Völkern einzuschlagende Weg leidenschaftlich diskutiert. Mit Blick auf die Euro- und Finanzkrise verlangten einzelne Redebeiträge eine Rückkehr zu mehr Staatlichkeit, die nicht automatisch den Untergang der Europäischen Union implizieren müsse. Auf kritische Resonanz stieß auch das Postulat nach weiterer Vergemeinschaftung durch gesamteuropäische Parteien. Diesem Entwurf wurde ein Europa der Vielfalt und der Regionen entgegengesetzt, das sich insbesondere in seinen Parteien und Institutionen spiegeln müsse.

Am Ende der beiden Sitzungstage konnte den Sozialethischen Gesprächen ein ertragreiches Ergebnis bescheinigt werden. Da Persönlichkeiten aus unterschiedlichen Ländern und wissenschaftlichen Disziplinen zu Wort kamen, wurde eine differenzierte Reflexion des Tagungsthemas möglich. Die teils gegensätzlichen Meinungen zum Fortgang des Einigungsprozesses brachte der Generalsekretär der COMECE, Dr. Patrick Daly, in seinem Schlusswort auf den gemeinsamen Nenner, dass das christliche Erbe noch immer ein wichtiges Bindeglied der europäischen Länder ist und die Identitätsfindung einer jeden Nation daher in Europa stattfinden darf.

Wolfgang Kurek, Mönchengladbach



Mario Toso SDB

Dokumentation

Eine Kultur der Verantwortung

Die verwandelnde Kraft des Evangeliums in der Welt von heute und die spirituelle Dimension des sozialen Handelns¹

Die Enzyklika *Caritas in veritate* (CiV)² wurde im geistigen Umfeld kultureller Umbrüche und eines fortschreitenden ethischen Nihilismus geschrieben. Sie zeigt die theologischen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen einer moralischen und kulturellen Erneuerung. Angesichts begrenzter Denkhorizonte betont sie die Notwendigkeit einer übergreifenden Vernunft für die Entwicklung einer neuen kulturellen Synthese und eines neuen Humanismus, der offen ist für Transzendenz.

Zu dieser moralischen und kulturellen Renaissance kommt es nicht nur aufgrund einer neuen Ethik. Sie erwächst vielmehr aus der personalen Begegnung mit Jesus Christus, aus der Gemeinschaft mit Ihm (*Agape e Logos*). Die Verkündigung Christi ist daher „der erste und hauptsächliche Entwicklungsfaktor“ für die Entwicklung der Völker (CiV 8). Der Mangel an Ethik in der Demokratie, der konfliktträchtige Wertpluralismus, die Ungerechtigkeiten, die Dominanz des Finanzkapitals und der technokratischen Eliten können nur durch eine Neuevangelisierung der Gesellschaft überwunden werden.

In Auseinandersetzung mit der postmodernen Kultur, in der die Liebe zum Nächsten von der Liebe zu Gott losgelöst ist, Liebe und Gerechtigkeit auseinander fallen, betont Benedikt XVI. den Sinn und die Überlegenheit eines Lebens, das in Gott gründet, der die Liebe ist. Die heutigen Gesellschaf-

ten können den Egoismus und die neuen Ideologien unserer Zeit wie Konsum und Kommerz nur überwinden, wenn sie sich den Lebensstil der Gemeinschaft und der Liebe vom gekreuzigten Jesus Christus schenken lassen: ein Leben, das in jedem Menschen schon angelegt ist, denn der Mensch ist als Ebenbild des dreifaltigen Gottes erschaffen.



Die Liebe, die aus Gott kommt, ist unmittelbar verbunden mit der Gerechtigkeit und diese mit der Barmherzigkeit

Zeitgenössische Ethiken wie der Neo-Utilitarismus, der Neo-Kontraktualismus, die Diskurs-Ethik basieren auf einer absoluten Autonomie des Menschen. Doch sie werden ihre Wirkung im Vollsinn nur dann entfalten, wenn sie sich wieder auf das Funda-

ment besinnen: auf Gott, die Liebe, als das höchste Gut, die vorgängige Liebe, die uns zuerst geliebt hat. Denn die Liebe zum Nächsten ist untrennbar mit der Liebe Gottes verbunden, diese mit der Gerechtigkeit, die Gerechtigkeit mit der Barmherzigkeit. [...]

Auf der Grundlage einer Liebe, die aus Jesus Christus, aus der Fülle der Wahrheit lebt, entwickelt Papst Benedikt XVI. das neue Konzept einer Sozialmoral, die alle gesellschaftlichen Bereiche von Wirtschaft, Finanzen, Technologie, Umwelt, Familie und Globalisierung durchdringt.

Im Blick auf die Priester, die hierzu Impulse und Orientierung geben sollen – wenn auch nicht allein –, möchte ich mich im Folgenden auf die spirituellen Implikationen einer Sozialmoral konzentrieren, die aus der Erfahrung eines in Christus verwurzelten Lebens schöpft.

Eine Spiritualität des Empfangens, nicht des Machens

Es lohnt sich, an dieser Stelle den Realitätsbezug von CiV genauer zu analysieren, sowohl aus pastoraler wie wis-

senschaftstheoretischer Perspektive.³ Beide Aspekte ermutigen die Akteure der katholischen Soziallehre – d. h. die

¹ Gekürzte Fassung eines Vortrags vor Seminaristen und Priestern der Kommende-Sozialakademien, Ariccia 2012. Übersetzung aus dem Italienischen: Peter Klasvogt, Dortmund.

² Benedetto XVI, *Caritas in veritate*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009.

³ Vgl. M. Toso, *Il realismo dell'amore di Cristo. La Caritas in veritate: prospettive pastorali e impegno del laicato*, Studium, Roma 2010.



kirchlichen Gemeinschaften, Bewegungen und Verbände ebenso wie Bischöfe, Priester und Laien – zu einer Spiritualität, die sich aus der Mitte gelebter Kirchlichkeit speist und in der Gesellschaft präsent und engagiert ist.

Die Neuevangelisierung des sozialen Lebens und die damit verbundene Sozialpastoral sowie die Soziallehre der Kirche sind Ausdruck des ganzheitlichen und je gegenwärtigen Erlösungswerks Jesu Christi, das in der Gemeinschaft der Kirche empfangen, gefeiert und miteinander geteilt wird.

Die Neuevangelisierung des Sozialen gründet theoretisch wie praktisch in jener „schöpferischen Liebe, aus der wir das Sein haben“ (CiV 5), und bewegt sich in einer „Dynamik der empfangenen und geschenkten Liebe ...“, sie ist Dienst der Liebe, aber in der Wahrheit“ (CiV 5). Darin spiegelt sich die gleichursprüngliche Erfahrung der Glaubensgemeinschaft wider, die [...] durch die Geschichte hindurch das neue Gebot der Liebe verkündet, um allen Menschen Leben und Hoffnung zu schenken. [...]

Sofern die Evangelisierung des sozialen Lebens der Soziallehre zugrundeliegt, sind ihre ontologischen und ethischen Prinzipien vornehmlich induktiv zu entwickeln und erst dann deduktiv herzuleiten. Wir sprechen hier von einem hermeneutischen Zirkel, insofern dem deduktiven Denken die induktiv vermittelte Erfahrung vorausliegt, die ihrerseits die deduktive Ableitung anschaulich und plausibel macht. Das setzt allerdings die Einheit von erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt voraus. Eine Spiritualität des Empfangens und nicht des Machens. Sie setzt die Kontinuität von Erlösungs- und Schöpfungsordnung voraus und schöpft aus einem ontologischen und ethischen Realismus – auch auf der Ebene der Erkenntnis des menschlichen Seins (Bewusstsein, Freiheit) und seiner Natur.

Dazu heißt es in CiV, Kapitel VI: „Die Freiheit ist in uns ursprünglich von unserem Sein und dessen Grenzen

bestimmt. Niemand formt eigenmächtig das eigene Bewußtsein, sondern alle bauen das eigene „Ich“ auf der Grundlage eines „Selbst“ auf, das uns gegeben ist. Wir können über andere Menschen und auch über uns selbst nicht verfügen. Die Entwicklung des Menschen verkommt, wenn er sich anmaßt, sein eigener und einziger Hervorbringer zu sein. Ähnlich gerät die Entwicklung der Völker aus den Bahnen, wenn die Menschheit meint, sich wiedererschaffen zu können, wenn sie sich der „Wunder“ der Technik bedient. So wie sich die wirtschaftliche Entwicklung als trügerisch und schädlich herausstellt, wenn sie sich den „Wundern“ der Finanzwelt anvertraut, um ein unnatürliches und konsumorientiertes Wachstum zu unterstützen. Gegenüber dieser prometheischen Anmaßung müssen wir die Liebe zu einer Freiheit stärken, die nicht willkürlich ist, sondern durch die Anerkennung des ihr vorausgehenden Guten menschlicher geworden ist. Dazu muss der Mensch wieder zu sich kommen, um die Grundnormen des natürlichen Sittengesetzes zu erkennen, das Gott ihm ins Herz geschrieben hat.“ (CiV 68)

Wenn Papst Benedikt XVI. über das „Prinzip“ der Liebe aus der Fülle der Wahrheit spricht – ein sehr wichtiges Prinzip für die Gesellschaft und ihre Entwicklung –, erinnert er daran, dass Wahrheit und Liebe nicht gemacht, sondern nur empfangen werden können: „Ihre letzte Quelle ist nicht und kann nicht der Mensch sein, sondern Gott, das heißt Er, der Wahrheit und Liebe ist. [...] Das, was uns vorausgeht, und das, was uns konstituiert – die Liebe und die Wahrheit –, zeigt uns, was das Gute ist und worin unser Glück besteht.“ (CiV 52)

Die Spiritualität der pastoralen Themen der Soziallehre schöpft auch in ökologischer Hinsicht aus dem ethischen und erkenntnistheoretischen Realismus. Denn die Natur ist Ausdruck eines Plans der Liebe und der Wahrheit. Sie ist uns vorgegeben und wird uns von Gott als Lebensraum ge-

schenkt. Die Natur steht uns nicht als eine unförmige Ansammlung von Materie zur Verfügung, sondern als eine Gabe des Schöpfers, der die ihr innewohnenden Ordnungen gezeichnet hat. Auf diese Weise trägt die Schöpfung in sich eine „Grammatik ...“, die Zwecke und Kriterien für eine weise, nicht funktionelle und willkürliche Nutzung angibt“ (CiV 48).

Caritas in Veritate kommt zu dem Schluss, dass jeder Realismus vom Gebet geprägt sein muss und nicht einfach vom Rückbezug auf sich selbst, um in sich selbst Energien der Selbsterlösung zu finden: „Die Entwicklung braucht Christen, die die Arme zu Gott erheben in der Geste des Gebets, Christen, die von dem Bewusstsein getragen sind, dass die von Wahrheit erfüllte Liebe, caritas in veritate, von der die echte Entwicklung ausgeht, nicht unser Werk ist, sondern uns geschenkt wird. Darum müssen wir auch in den schwierigsten und kompliziertesten Angelegenheiten nicht nur bewusst reagieren, sondern uns vor allem auf seine Liebe beziehen. Die Entwicklung beinhaltet Aufmerksamkeit für das geistliche Leben, ernsthafte Beachtung der Erfahrungen des Gottvertrauens, der geistlichen Brüderlichkeit in Christus, des Sich-Anvertrauens an die göttliche Vorsehung und Barmherzigkeit, der Liebe und Vergebung, des Selbstverzichts,



Die Herzen aus Stein sollen in Herzen aus Fleisch verwandelt werden

der Annahme des Nächsten, der Gerechtigkeit und des Friedens. Das alles ist unverzichtbar, um die „Herzen von Stein“ in „Herzen von Fleisch“ zu verwandeln (Ez 36, 26), um so das Leben auf der Erde „göttlich“ und damit menschenwürdiger zu machen. Das alles gehört dem Menschen, weil der Mensch Subjekt seiner Existenz ist; und zugleich gehört es Gott, weil Gott am Anfang und am Ende von all dem steht, was gilt und erlöst: „Welt, Leben, Tod, Gegenwart und Zukunft: alles gehört

euch; ihr aber gehört Christus, und Christus gehört Gott“ (1 Kor 3, 22–23). (CiV 79)

Mit anderen Worten: Die Akteure der Neuevangelisierung des Sozialen können ihren Dienst nur dann fruchtbar machen, wenn sie in Kontemplation und aus Begeisterung in der Liebe und

in der Wahrheit, d. h. in Christus verwurzelt sind. Die Liebe in der Wahrheit manifestiert sich im Leben einer Gemeinschaft, die Gott als höchstes Gut und letztes Ziel anerkennt. Gott steht am Anfang und am Ende allen pastoralen Tuns. [...]

Eine Spiritualität der Gemeinschaft und Brüderlichkeit im Kontext von Wirtschaft und Finanzen

Caritas in Veritate spricht von der großen Menschheitsfamilie, von Menschen und Völkern, die sich auf Augenhöhe begegnen und in einer geschwisterlichen Gemeinschaft verbunden sind: als „Söhne im Sohn“, dem Sohn des lebendigen Gottes, dem Vater aller Menschen (vgl. CiV 19).

Die Entwicklung der Völker hängt in erster Linie davon ab, dass man sich zu dieser einen Menschheitsfamilie bekennt, die in einem wirklichen Miteinander zusammenwirken muss und nicht nur in einem Nebeneinander.

Unsere menschliche Natur verwirklicht sich in zwischenmenschlichen Beziehungen in einem gemeinschaftlichem „Wir“, in dem die Individuen nicht aufgehen, sondern gegenseitig gestärkt werden durch die Beziehung zu den anderen. Der Mensch wird nicht mehr er selbst, wenn er sich abkapselt, sondern wenn er mit anderen und Gott in Beziehung steht. Geschaffen nach dem Ebenbild Gottes, der in sich selbst Beziehung ist, ist der Mensch berufen, in der immer volleren Gemeinschaft der Kirche am Leben des dreifaltigen Gottes teilzunehmen. Insofern die Menschen geschwisterlich und partnerschaftlich in Freiheit und Verantwortung miteinander umgehen und einander so zum Geschenk werden, sind sie auch dazu herausgefordert, die Wirtschaft samt den Finanzen in ethischer Perspektive und nicht nur nach der Logik von Tausch und Vertrag zu organisieren, sondern nach dem „Prinzip der Gratuität“ (vgl. CiV 29), im großzügigen und leidenschaftlichen

Engagement, indem sie sich insbesondere in den Dienst der Armen stellen.

Auf der Grundlage einer Anthropologie, die zutiefst von der Transzendenz durchdrungen ist, [...] entwirft CiV das Ideal einer nachhaltigen Wirtschaft, die dem Gemeinwohl dient: einer Wirtschaft, die in vielfältiger Weise das Modell der Sozialen Marktwirtschaft und Zivilökonomie umsetzt. Diese Modelle fordern aufgrund ihrer Beziehungsdimension, dass man sich auf Augenhöhe sowie im Geist der Liebe und des Dienens begegnet.

Wo die Logik des Schenkens eine wichtige Rolle spielt, wird sie animiert und beseelt von der Spiritualität der geschwisterlichen Gemeinschaft, der Hingabe und Verantwortung für die

Eine Spiritualität der Abkehr von den zeitgenössischen Götzen

Der Aufbau der heutigen Gesellschaft scheint von neuen Ideologien geleitet zu sein, die die alten ersetzen und zu neuen Konflikten zwischen Klassen, Gruppen und Völkern führen. CiV erwähnt in diesem Zusammenhang die globalen Ideologien des Konsumismus und des Materialismus, der Technokratie und des deregulierten Finanzkapitalismus.⁵ Mit der Einführung des Computerhandels geht es häufig nur noch um den kurzfristigen Profit. Damit

⁴ Vgl. Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, *The Vocation of the Business Leader*. (www.justpax.va).

⁵ Vgl. L. Gallino, *La lotta di classe dopo la lotta di classe*. Intervista a cura di Paola Borgna, Laterza, Roma-Bari 2012.



Es geht darum, den deregulierten Finanzkapitalismus zu überwinden

Gerechtigkeit und das Gemeinwohl. Nur im Licht einer solchen Spiritualität lassen sich partizipative Modelle der Marktwirtschaft – zumindest tendenziell – realisieren, bei denen alle Völker und nicht nur die gleichstark aufgestellte Marktteilnehmer beteiligt sind (vgl. CiV 39).

Es geht darum, den deregulierten Finanzkapitalismus zu überwinden und einen ethisch verantwortlichen „demokratischen“ Kapitalismus zu fördern, der die Gewinne als Mittel zur Humanisierung des Marktes und der Gesellschaft einsetzt. Dazu muss man die ethisch verantwortlich agierenden Marktteilnehmer und Finanzinstitute stärken und unterstützen, indem man sie heranzuführt an eine auf Beziehungen bedachte trinitarische Spiritualität (vgl. CiV 46). In dieser Hinsicht ist es fundamental, in allen Ausbildungsgängen, auch in den sog. Business Schools, die katholische Soziallehre bekannt zu machen und auf die Aktualität von CiV hinzuweisen.⁴

wird die Werteordnung untergraben und letztlich die Realwirtschaft zerstört. Die Verabsolutierung des kurzfristigen Profits führt dazu, dass Investmentfonds vornehmlich dort investieren, wo sie in möglichst kurzer Zeit mit einem Minimum an Aufwand ein Maximum an Gewinn „erwirtschaften“. Dadurch werden vor allem kleinere und mittlere Unternehmen, aber auch Familien sowie die Städte und Kommunen vernachlässigt, die nicht in

gleicher Weise profitabel sind. [...] Diese globalisierte Form des Finanzmarktkapitalismus geht auf die wirtschaftliche und politische Doktrin der neoliberalen Chicago-Schule zurück, die jede staatliche Regulierung ablehnt und allein auf die Mechanismen des Marktes setzt. Die Ideologie eines deregulierten Finanzkapitalismus hat schrittweise die Achse der Macht verschoben und in der Folge zu einem Ungleichgewicht zwischen der Geldwirtschaft wie dem Handel mit Aktien, Anleihen, Schuldversicherungen, Kredititeln etc. und der Realwirtschaft geführt. In der Folge ist die Realwirtschaft gegenüber der Finanzwirtschaft ins Hintertreffen geraten. Selbst die Politik ist machtlos, wie die aktuelle Wirtschafts- und Finanzkrise in der Eurozone gezeigt hat. [...] Der Finanzsektor büßt seine soziale Funktion ein. Das spekulative Finanzgeschäft, das von einer ungebremsten Gier überzogen wird, macht Jagd auf alles, gleich ob Mensch, Gesellschaft, Natur oder was immer Profit und Gewinnmaximierung verspricht. [...] Umso dringlicher erscheint es, angesichts der unkalkulierbaren Risiken für die ganze Menschheit die autoreferenziellen marktbeherrschenden ökonomischen und ethischen Parameter zu verändern.

Doch damit allein ist es nicht getan. Denn die ursprüngliche Hypothekenkrise in den USA etwa war nicht in erster Linie eine Finanzkrise, sondern zutiefst eine anthropologisch-kulturelle Krise. Daher muss man weiter ausholen, um das Übel an der Wurzel zu packen: Das Finanzwesen kann seine originäre Aufgabe und Bestimmung nur wiedererlangen, wenn die utilitaristische Konzeption der Person überwunden wird, derzufolge das menschliche Subjekt im Wesentlichen Objekt kalkulatorischer Interessen ist. Dies kann nur gelingen, wenn die menschliche Vernunft wieder wahrheitsfähig wird, so dass sie sich auf ein dem Menschen wahrhaft angemessenes Ziel, auf Gott ausrichten kann. Eine Vernunft ohne Sinn für das Wahre und Schöne, für



Die Finanzmarktkrise ist auch eine kulturelle Krise

Gott, wird leicht zum Opfer von Begierden, Leidenschaften und Interessen. Sie wird dann zum ausführenden Organ einer beschränkten Sicht vom Menschen, die [...] im Dienst einer materialistischen Ordnung steht, der Ideologie des kurzfristigen Profits und des schnellen Geldes. [...]

Papst Benedikt XVI hält demgegenüber daran fest, dass eine ganzheitliche und nachhaltige Entwicklung der Menschheit möglich ist und Strukturen einer ethisch verantwortlichen Ökonomie und Finanzwirtschaft geschaffen werden können, die sich der „Verkündigung Jesu Christi“ öffnen (vgl. CiV 8). [...] Wenn die Liebe zu Gott oberste Priorität besitzt, ist es dem Menschen verwehrt, Sklave der Lüge und der falschen Götter zu sein; dann ist er fähig zu Umkehr. Dann sind die Menschen und Völker der Erde in der Lage, dem „Gemeinwohl“ zu dienen. Dann wird es möglich sein, freie, stabile, transparente und demokratische (nicht oligarchische!) Finanzmärkte schaffen, die eine Dienstfunktion gegenüber der Realwirtschaft, den Familien, den Unternehmen, den Kommunen etc. besitzt. Dann wird auch eine neue Kultursynthese entstehen, wird es neue Wertordnungen, neue globale und regionalen Institutionen, eine neue Spiritualität geben.⁶

Eine Spiritualität für ein tugendhaftes und gelingendes Leben – auf der Suche nach Glück

Die Sozialenzyklika Benedikts XVI. macht deutlich, dass „ohne rechtschaffene Menschen, ohne Wirtschaftsfachleute und Politiker, die in ihrem Ge-

Da die aktuelle Finanz- und Wirtschaftskrise in erster Linie anthropologische, ethische und geistliche Ursachen hat, müssen insbesondere die Verantwortungsträger in der Pastoral und im Bildungsbereich darauf dringen, dass man sich nicht nur auf die Analyse der technischen, wirtschaftlichen, demographischen und politischen Ursachen der Krise beschränkt. Denn man darf nicht übersehen, dass merkantilistische und technokratische Ideologien, wie *Sollicitudo rei socialis* (SRS) betont, unausweichlich die „Strukturen der Sünde“ verstärken, die ihren Niederschlag in der persönlichen Schuld des Einzelnen finden (vgl. SRS 36).⁷ [...]

Zu einer neuen geistlichen Haltung gelangt man konkret, wenn man die Beziehungen eines jeden Menschen zu sich selbst, zum Nächsten, zur Gemeinschaft und zur Natur überdenkt und den Maßstab einer höheren Werteordnung nach dem Bild des dreifaltigen Gottes anlegt, mit Blick auf das Gemeinwohl und die ganzheitliche Entwicklung des Menschen und der ganzen Menschheit (vgl. SRS 38). Daraus ergeben sich wesentliche Orientierungspunkte, um den zeitgenössischen Götzen den Kampf anzusagen, besonders jenen des kurzfristigen Profits. Sichtbar sind sie im Primat der Finanzen, der sich über das Gemeinwohl hinwegsetzt, mit schwerwiegenden Folgen nicht nur für die Politik, sondern ebenso für die Wirtschaft selbst, aber auch für die Ärmsten und für die Umwelt.

wissen den Aufruf zum Gemeinwohl nachdrücklich leben, die Entwicklung nicht möglich“ ist (CiV 71).

⁶Vgl. Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, *Per una riforma del sistema finanziario e monetario internazionale nella prospettiva di un'autorità pubblica a competenza universale*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009².

⁷Vgl. Giovanni Paolo II, *Sollicitudo rei socialis*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1987.



Aus der Sicht unserer Überlegungen, die sich auf die spirituelle Dimensionen des sozialen Handelns richten, stellt sich die Frage: Was ermöglicht es Verantwortungsträgern in Wirtschaft und Politik, ein gutes und rechtschaffenes Leben zu führen, das nicht die Werteordnung auf den Kopf stellt und für das nicht der Zweck die Mittel heiligt? Mit anderen Worten: Welche Spiritualität braucht es? [...] Um welche ethischen Maßstäbe geht es?

Diese Frage stellt sich vor dem Hintergrund einer Kultur, die Glück als subjektives Wohlbefinden des Individuums versteht, das sich unabhängig von Gott und seinen Vorgaben eigene ethischen Maßstäbe setzt. [...] Für *Caritas in Veritate* sind dagegen Wahrheit und Glück im Vollsinn nicht ohne einen expliziten Bezug auf Gott, auf den *Ordo Ad Deum* zu definieren. Ohne den Gottesbezug ließe sich die Besonderheit eines tugendhaften Lebens in Abgrenzung zu einem lasterhaften, ungeordneten Lebensstil nicht begründen. [...] Demnach ist die Ausrichtung auf Gott das entscheidende Kriterium für ein gelingendes und glückliches Leben. Wenn in moralischer Hinsicht die Orientierung an Gott und seinen Geboten schwächer wird, verflüchtigen sich auch die Beweggründe, selbstlos und heroisch aus Liebe zu Gott das Gute zu tun. [...] Es schwindet auch das Glück, das aus der Gemeinschaft mit Gott erwächst, dem höchsten Gut, auf das hin der Mensch geschaffen ist. Ein gelingendes Leben, das zum Glück führt, besteht zum einen in einer nach den Geboten Gottes austarierten Balance von Eigen- und Nächstenliebe, zum anderen in der Gemeinwohlorientierung. [...]

Wie die alltägliche Erfahrung allerdings lehrt, wird ein Leben nach den Geboten Gottes, dem Ziel unseres Lebens und der Liebe, die Liebe hervorruft, vom Bösen bedrängt. Das moralisch gute und tugendhafte Leben muss sich im *Kampf* bewähren. Das Engagement, das sich nach der von Gott vorgegebenen Moralordnung richtet, muss

beständig gegen Leidenschaften, ungeordnete Begierden, korrupte Sitten, falschen Meinungen und schlechte Beispiele ankämpfen. Jeder Mensch leidet unter der Sünde, der Versuchung zum Bösen. Nach alledem braucht es vor allem eine aufrechte Gesinnung und die Bereitschaft zu ständiger Umkehr. Es geht um eine innere Wachsamkeit, um die Integrität des Gewissens und die Fähigkeit, das Gute vom Bösen zu unterscheiden, das Rechtmäßige vom Unrechtmäßigen, das Anständige vom Unanständigen. Hier besteht insbesondere Handlungsbedarf im Bereich der Bildung und der geistlichen Begleitung, damit aus dem Bewusstsein nicht der Sinn für das höchste Gut, für Gott verschwindet. [...]



Ein geordnetes Zusammenleben in der Gesellschaft bedarf sozialer Institutionen, die sich im Kampf gegen die Ideologie des kurzfristigen Profits behaupten

Es ist wichtig, dass Pädagogen, aber auch Politiker, um die Bedeutung von solchen sozialen und öffentlichen Institutionen wissen, die die Integrität des moralischen Empfindens ihrer Bürger schützen. Es ist bekannt, dass die Institutionen, die für ein geordnetes Zusammenleben in der Gesellschaft notwendig sind und die in den vielen Teilbereichen zum menschlichen Wohl zusammenarbeiten (Gesundheit, Lebensweitergabe, Nahrung, Bildung, Politik, Verteidigung, Kultur, Kunst, Religion, Wissenschaft, etc.), positiven oder negativen Einfluss auf die Moralvorstellungen der Menschen haben. In der Praxis zeigt sich, dass *„Institutionen, die sich auf eine moralische Ordnung stützen, auch einen positiven Einfluss auf das Leben der Menschen ausüben; im anderen Fall verletzen und zerstören sie leicht die moralische Integrität der Menschen. In*

*der heutigen Gesellschaft gibt es viele Einrichtungen, die im Widerspruch zur sittlichen Ordnung stehen. Da kann es manchmal Heldenmut verlangen, sich die moralische Rechtschaffenheit und Integrität zu bewahren ...“*⁸

Ein solcher geistig-moralische Kampf, wie er im Leben des einzelnen und auch in den Institutionen zunehmend an Bedeutung gewinnt, muss sich in einer ambivalenten Gesellschaft behaupten, die das Gute will und das Böse tut. Ein solches Ringen vollzieht sich nicht nur im Innern des Individuums, sondern findet auch auf der gesellschaftlichen Ebene im Äußeren statt. Da dieser geistig-moralische Kampf die gesamte Menschheitsgeschichte durchzieht und in die Institutionen eindringt, braucht es sowohl eine individuelle als auch eine gemeinschaftliche Spiritualität. Nur wenn Glauben und Leben nicht auseinander fallen, ist geistlich-moralisches Wachstum möglich, der Voraussetzung für nachhaltige Entwicklung. Denn das Christentum wird auch in seiner „öffentlichen“ Dimension gelebt.

Entsprechend findet ein menschlicher Reifungsprozess nur statt, insofern man sich für das Gemeinwohl einsetzt. Dieses darf gerade nicht auf seine ökonomische Dimension reduziert werden, wie es die Ideologie des deregulierten Neoliberalismus glauben macht. Es geht um ein Gut, das nicht nur um seiner selbst gesucht wird, sondern um des Menschen und um Gottes willen. All dies heißt einerseits, persönlich Sorge zu tragen und sich andererseits [...] all jener Institutionen zu bedienen, die zivilgesellschaftlich, rechtlich, politisch, kulturell, das Zusammenleben regeln (vgl. CiV 7).

⁸G. Abbà, *Costituzione epistemica della filosofia morale*, LAS, Roma 2009, p. 100.

Fazit: Spiritualität und Heiligkeit als Weg zu einer ganzheitlichen Entwicklung

„Es gibt keine vollständige Entwicklung und kein universales Gemeinwohl ohne das geistliche und moralische Wohl der in ihrer Gesamtheit von Seele und Leib gesehenen Personen.“ (CIV 76). Die Menschen und die Gesellschaft sind jedoch von einer Kultur des Nihilismus und der destruktiven Technisierung bedroht.

Der Ausweg zeigt sich in der Überwindung einer auf die eigenen Befindlichkeiten ausgerichteten Sichtweise, einer ausschließlich psychologischen, wenn nicht sogar neurologischen Perspektive. [...] Denn das Problem menschlicher Entwicklung ist eng mit unserem Verständnis der Seele verbunden. Der Mensch entwickelt sich, wenn er im Geist wächst. Die Tiefendimension seiner Seele und die Wahrheit seiner selbst, die Gott ihm eingepflanzt hat, erschließen sich, wenn er mit sich selbst und seinem Schöpfer im Zwiegespräch ist.

Die wahren Lehrer und Zeugen des inneren Lebens, das in seiner ganzen transzendenten Tiefe ausgelotet ist und offen für Gott, sind die Heiligen, so Papst Benedikt XVI. Mit dem Blick auf sie ist es möglich, die Höhen einer Spiritualität zu erschließen, die sich konkretisiert in der moralischen Qualität des Lebens und in der vollen Entwicklung von Mensch und Gesellschaft. [...]

Die Heiligen weisen den Weg zur wahren Reform, weil sie in ihrem Denken und Handeln Gott, der die Liebe ist, an die erste Stelle gesetzt haben. Damit waren sie keine Sklaven der Götzen und der Ideologien, die das Relative verabsolutieren und den Menschen instrumentalisiert und ihn seiner Würde beraubt haben, anstatt ihn zu befreien.

„Nicht die Ideologien retten die Welt“, sagt Papst Benedikt XVI., „sondern allein die Hinwendung zum lebendigen Gott, unserem Schöpfer und Garanten unserer Freiheit, der für das

KURZBIOGRAPHIE

Mario Toso SDB (*1950), italienischer Ordenspriester und Kurienbischof. Er war Professor für Sozial- und Politikphilosophie an der Päpstlichen Universität der Salesianer. Seit 2009 ist er Sekretär des päpstlichen Rates für Gerechtigkeit und Frieden. Zahlreiche Veröffentlichungen, u. a. zu den Themen Demokratie und Wohlfahrtsstaat.

wahrhaft Gute und Wahre bürgt. Die wahre Revolution besteht einzig in der radikalen Hinwendung zu Gott, der das Maß des Gerechten und zugleich die ewige Liebe ist. Und was könnte uns sonst retten, wenn nicht die Liebe?“⁹

⁹ Benedetto XVI, *La rivoluzione di Dio*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2005, pp. 65–66.





Buchbesprechungen

Religionsfreiheit

Heimbach-Steins, Marianne: *Religionsfreiheit. Ein Menschenrecht unter Druck*. Paderborn u. a.: Schöningh 2012, 232 S.

Marianne Heimbach-Steins legt mit Ihrem Buch „Religionsfreiheit. Ein Menschenrecht unter Druck“ das Ergebnis einer langjährigen, gründlichen Auseinandersetzung mit dem Thema vor. Es ist ein (kirchen-)politisches Buch, das die theologischen und ethischen Argumente präzise formuliert und für die Religionsfreiheit in Kirche und Gesellschaft streitet. Innerer Angelpunkt ihrer Verteidigung der Religionsfreiheit ist „die Freiheit der Person, ein religiöses Bekenntnis zu haben, und dieses individuell und gemeinschaftlich zu bezeugen und zu praktizieren“ (S. 47). Ihre Untersuchung hat die Verfasserin in vier Kapitel gegliedert: Sie beschreibt erstens die derzeitige Gefährdung der Religionsfreiheit, weil Religion in zunehmendem Maße als den sozialen Frieden gefährdend interpretiert werde und daher „sozial unverträglich“ sei. Paradigmatisch stehen hierfür der Kreuzifix-Streit oder die Kontroversen um den Bau von Minaretten.

Im zweiten Kapitel erläutert die Theologin den theologischen Neuanfang des Zweiten Vatikanischen Konzils. Religions- und Weltanschauungsfreiheit ist das zentrale Menschenrecht, weil in dieser Freiheit „die grundlegende menschliche Fähigkeit zu Ausdruck (kommt), das eigene Leben zu verantworten und zu reflektieren“ (S. 46) Für die Neudefinition der Religionsfreiheit durch das II. Vatikanum musste gezeigt werden, dass das positive Verhältnis religiöser Freiheit „nicht in Widerspruch zu dem unaufgebbaren Anspruch der Kirche gerät, Hüterin der Wahrheit zu sein“ (S. 52). Mit der theologischen Einsicht in die – schon den Kirchenvätern bewusste – Freiheit des Glau-



bensaktes und die Gewissensfreiheit war das Fundament für die Neuausrichtung gelegt: das religiöse Freiheitsrecht ist ein Recht der Person. Damit wird die Suche nach Wahrheit „als geschichtlich konkreter Prozess des dialogischen Austausches vorgestellt“ (S. 65). Der Schutz der Religionsfreiheit habe also nicht einer bestimmten Wahrheit oder (religiösen) Institution zu gelten, sondern der den Weg zur Wahrheit suchenden Person. Dieser Prozesscharakter der Wahrheitssuche sei auch für die Kirche unhintergebar, die sich als pilgernde Kirche versteht, die „der göttlichen Wahrheit entgegen strebt“ (*Dei Verbum* 8).

Von diesem systematischen Punkt aus entwickelt die Verfasserin die Forderung an die Religionsgemeinschaften, „auch in ihren Erwartungen an die Gläubigen die Freiheit des Glaubensaktes ernst zu nehmen, sich mit der Mündigkeit und Autonomie der Person und ihres Gewissens anzufreunden“ (S. 55). Hier sieht sie, nicht zuletzt in der eigenen Kirche – noch un-

ausgeschöpfte Potentiale und bleibende Provokationen“ (S. 78).

Das dritte Kapitel widmet sich dem *Ethos der Religionsfreiheit*. Religionsgemeinschaften – wie Säkulare – müssten sich für das Recht auf Religionsfreiheit als Recht der anderen engagieren. Auch hier gehe es darum, das Recht des Individuums zu schützen, seinen Glauben auch öffentlich und in Gemeinschaft leben zu können. Wie schwierig diese Herausforderung für die plurale Gesellschaft ist, wurde exemplarisch an der „Sarrazin-Debatte“ wie am Streit um die Mohammed-Karikaturen deutlich, in denen es im Kern um Identität, Toleranz, Respekt und Anerkennung ging. Wo die Grenzen der Religionsfreiheit erreicht sind, müsse im fairen Ausgleich innerhalb einer Gesellschaft gesucht werden.

Im Kapitel IV. *Religion und Geschlecht* thematisiert die Verfasserin körperbezogene, religiös begründete Diskriminierungen insbesondere von Frauen; dazu gehörten nicht nur das Kopftuch islamischer Frauen wie auch das Selbstbestimmungsrecht im Bereich von Sexualität und Fortpflanzung sowie Rechte im Bereich von Partnerschaft, Eheschließung und Familiengründung. Konflikte zwischen Positionen, die von der korporativen Religionsfreiheit her argumentieren und solchen, die das Diskriminierungsverbot vertreten, müssen in modernen (Einwanderungs-)Gesellschaften ausgeglichen werden. Hierzu bedürfe es politischer Rahmenbedingungen, „unter denen faire Auseinandersetzungen zwischen weltanschaulichen und religiösen Sinnangeboten ausgeglichen werden können“ (S. 193). In ihrem Epilog skizziert die Verfasserin den Zusammenhang zwischen dem normativen Kompass der Religionsfreiheit, den religionspolitischen Anforderungen angesichts gesteigerter Hete-



rogenität und der Verantwortung der betroffenen Akteure.

Die Verfasserin vermisst das Feld der Religionsfreiheit, klärt Begriffe, begründet gut nachvollziehbar und stellt aktuelle Debatten gut lesbar dar. Das Buch

ist auf dem Hintergrund der deutschen Debatte und auch primär für diesen Leserkreis geschrieben. Daher wird im Wesentlichen deutschsprachige Sekundärliteratur herangezogen. Diese Stärke des Buches ist zugleich auch seine Grenze.

Der Leser erhält aber vor allem ein sehr instruktives, gründlich gearbeitetes und klar geschriebenes Buch, das sich nicht nur an Wissenschaftler wendet, sondern an einen breiteren Leserkreis richtet ist.

Heinz-Gerhard Justenhoven, Hamburg

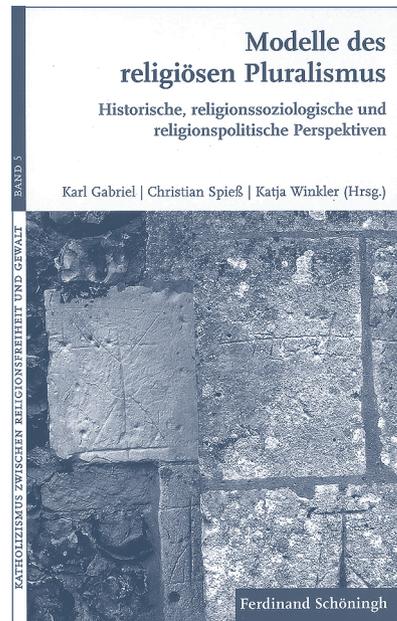
Religiöser Pluralismus

Gabriel, Karl/Spieß, Christian/Winkler, Katja (Hrsg.): Modelle des religiösen Pluralismus. Historische, religionssoziologische und religionspolitische Perspektiven (Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt, Bd. 5). Paderborn: Schöningh 2012, 364 S., ISBN 978-3-506-77407-1.

Jenseits der Frage, ob die Religion wiederkehrt, (weiter) schwindet, sich wandelt, ist das Verhältnis von Religion und modernem Verfassungsstaat ganz offensichtlich seit geraumer Zeit in Bewegung geraten. Das kann man sowohl in den typischen Problembereichen im Verhältnis zwischen Kirche und Staat, als auch in der Kirche selbst, in ihrem Ringen um Glaubwürdigkeit, beobachten. Der im Kontext des Forschungsprojekts „Gewaltverzicht religiöser Traditionen. Der moderne Katholizismus im Spannungsfeld von Distinktion und Integration“ entstandene Aufsatzband beschäftigt sich mit dem Verhältnis von religiösem Pluralismus und moderner Gesellschaft, vor allem mit dem Blick auf den Katholizismus, vor allem in Deutschland.

Der Band teilt sich in drei grundlegende Perspektiven: 1. die historische, 2. die empirische, gesellschaftsanalytische und 3. die begründungstheoretische, normative.

Die historische Einordnung des Themas beginnt mit dem exegetischen Beitrag von Martin Ebner, der einen bemerkenswerten Versuch darstellt, Einheit und Pluralität als Kategorien zur Analyse des frühen Christentums einzusetzen: eine Einheit nämlich, die auf Pluralität setzt und zwar als das unterscheidende Organisationsprinzip des Christentums. Dieser



Beitrag zeigt, welche erstaunliche Aktualität frühchristliche Probleme entwickeln können – hier mit Blick auf die gegenwärtige Profilierungsdebatte in der Kirche. Die historische Perspektive findet ihre Fortsetzung in zwei beziehungsweise drei weiteren Artikeln: Auch im Mittelalter findet sich, entgegen der üblichen Deutung, so die These von Christoph Aufarth, Pluralismus als Zulassen von Vielfalt. Dabei war es gerade das Papsttum, das als „religiöse Partei“ die damaligen Traditionen und Konsense „aufkündigte“. Der Beitrag von Wilfried Loth beschäftigt sich mit dem sogenannten „Katholizismus“ als einer antimodernen und antidemokratischen Kraft in Europa. Diese Sonderformation der katholischen Kirche löste sich bekanntermaßen erst nach dem Zweiten Weltkrieg auf. Dass der Katholizismus durchaus auch als eine Gestalt des Pluralismus in der Kirche ver-

standen werden kann und es gerade diese Gestalt war, die die Kirche auf den Weg in die moderne Gesellschaft gebracht hat, hätte durchaus mehr hervorgehoben werden dürfen. Christian Spieß setzt sich anschließend kritisch mit der sogenannten „Toleranzdoktrin“ auseinander, die bis einschließlich Pius XII. Bestand hatte. Bemerkenswert ist es, dass diese Doktrin mit einer doppelten Argumentation operierte: theologisch und verfassungsrechtlich, pragmatisch und normativ zugleich. „Die katholische Kirche verweigerte Toleranz, wo sie selbst in der Mehrheit war, sie forderte diese aber, wo sie sich in der Minderheitsposition befand.“ (S. 115) War nicht diese Doppelstrategie selbst, anders als es der Autor deuten will, ein Reflex auf die moderne Gesellschaft? wider Willen? Und hat nicht das Zweite Vatikanische Konzil schließlich für Glaubwürdigkeit gesorgt, als es die Religionsfreiheit anerkannte? Problematisch wird es schließlich dann, wenn die von Seiten der Kirche geforderte Differenz von Religion und Politik in ihrer Ambivalenz nicht mehr ansichtig wird, weil sie allein auf das Außenverhältnis Kirche-Welt projiziert wird.

Eine zweite Gruppe von Aufsätzen nimmt die empirisch-religionssoziologische Perspektive ein und trägt noch einmal wichtige Kategorien zur Deutung der Situation der Religion heute zusammen. Karl Gabriel glaubt, eine „doppelte Bewegung“ der Religionen beobachten zu können: eine Homogenisierung des Religiösen und zugleich eine Pluralisierung. Nur wenn die Fähigkeit der Religionen zur kritischen „Selbstreflexion“ zunimmt, sind sie in der Lage, für ein friedliches Zusammenleben zu sorgen.

Der Beitrag von Detlef Pollack und Nils Friedrichs präsentiert die Ergebnisse einer ländervergleichend angelegten repräsentativen Studie über die Stimmung in der Bevölkerung: Es geht um Toleranz, es geht um die Akzeptanz religiöser Vielfalt. Die Studie stellt heraus, dass in Deutschland im Vergleich zu anderen Ländern die Haltung zu Muslimen besonders negativ ist. Wichtigster Grund: die geringere Kontakthäufigkeit mit Muslimen. Auch der Aufsatz von Judith Könemann und Ansgar Jödicke stellt die Ergebnisse einer empirischen Forschungsarbeit vor und zwar zur Beteiligung religiöser Akteure am direkt demokratischen Verfahren der Volksabstimmung in der Schweiz. Überraschend ist wohl weniger die Feststellung, dass die Beteiligung religiöser Akteure am zivilgesellschaftlichen Diskurs nach wie vor gegeben ist. Brisanter scheint aber die Frage, ob die Beteiligung auch schon die „Bereitschaft zum diskursiven Dialog einschließt“ (S. 204), da die religiösen Akteure doch zu sehr auf ihre prinzipiell unveränderbaren Positionen (Tradition und Offenbarung) rekurren. Volkhard Krech versucht eine „statistische Bestandsaufnahme“ der „gegenwärtigen religiösen Lage in Deutschland“. Das Resümee lautet: Zumindest die „sichtbare organisierte Religion“ nimmt in Deutschland nicht zu; das „religiöse Feld“ wird allerdings pluraler.

Eine dritte Runde der Auseinandersetzung über den religiösen Pluralismus dreht sich um rechtliche und politische Perspektiven: Christian Walter hat einen rechtswissenschaftlichen Kommentar verfasst, der sich mit einer seit den 1990er Jahren zu beobachtenden Rechtsentwicklung befasst: Die Rechtsprechung orientiert sich stärker an der Religionsfreiheit und ihren Schranken, weil das Misstrauen, so seine These, gegenüber der Religion gewachsen sei. Ulrich Willems beschäftigt sich mit der Religionspolitik, mit den neuen politischen Herausforderungen angesichts religiöser Pluralität und vor allem mit der Frage, wie nun mit den veränderten Bedingungen umgegangen werden soll. Nicht die Verfassungsgerichte, nicht direkt- oder mehrheits-

demokratische Verfahren, so kann man zusammenfassen, sind die privilegierten Orte für die Anpassung der religionspolitischen Ordnungen an die pluraler gewordenen religiösen Verhältnisse. Angemessener erscheinen vielmehr dezentrale, partizipative Politikformen oder „verhandlungsdemokratische“ (S. 263) oder zivilgesellschaftliche Formen der Religionspolitik. Der nächste Beitrag von Hermann-Josef Große Kracht will eine „diskursdemokratische Reflexion“ sein zum Verhältnis von Religion und Politik. Im Kern geht es ihm wohl darum, dieses Verhältnis als ein dialektisches zu qualifizieren: Beide sollen sich wechselseitig kritisieren. Die Religion hat dann die Aufgabe, Fehlentwicklungen im Bereich der Politik anzuprangern, und die Politik soll (mit Hilfe des Instituts der Religionsfreiheit und dem Öffentlichkeitsanspruch) die Religionsgemeinschaften unter einen „permanenten inneren Reflexions- und Rechtfertigungsdruck“ (S. 282) setzen. Unklar bleibt allerdings das Verhältnis von „gesellschaftsjenseitiger“ Verankerung von Legitimität, die er heftig ablehnt (und in Form von Moralressourcen für unverzichtbar erklärt), und „selbstbewusst-säkularer“ Republik. Vielleicht liegen die Unklarheiten allein darin begründet, dass der Vergleichspunkt nicht immer klar im Blick ist: Geht es um den Normgehalt bzw. Wahrheitsanspruch von Religion und Politik oder um die jeweils gelebten „Selbstverständlichkeiten“. Anschließend stellt Thomas Gutmann seinen Versuch einer Rechtfertigung der Theorie des politischen Liberalismus vor und zwar anhand der Auseinandersetzung zwischen Rawls und Habermas. Seine zentrale These lautet: Die säkularen Legitimationsgrundlagen von Politik und Recht „tragen den auf ihnen errichteten Bau selbstständig“ (S. 305); sie brauchen dazu keine Religion, auch das Christentum nicht. Deshalb sei der deutsche Verfassungsdiskurs zu kritisieren, da er die Religionen „selektiv“ auszeichne. Anders Charles Taylors Modell von Pluralismus, das Katja Winkler vorstellt. „Bei Taylor geht also die religiöse Neutralisierung des Staates am wenigsten weit.“

(S. 328) Er sieht, so die Autorin, die größte Gefahr für die notwendige Integration pluralistischer Gesellschaften in einem „Säkularismus, der selbst zur antireligiösen Ideologie geworden ist.“ (S. 337) Auf der anderen Seite erwartet er eine „Selbstmodernisierung“ der Religionen durch „größtmögliche Freiheitsspielräume und Beteiligungschancen.“ (ebd.) Solche Spielräume ermöglichen es, dass die vielfältigen Überzeugungsformen in einem konkreten Aushandlungsprozess eine bestimmte Konzeption von Toleranz ausbilden. Schließlich und endlich stellt Thomas M. Schmidt die theologischen und philosophischen Modelle vor, die auf die Anforderungen des modernen Pluralismus zu antworten versuchen. Er versammelt sie unter die üblichen Kategorien: Exklusivismus, Inklusivismus und Pluralismus. Das zentrale Problem sieht er darin, dass Religion auf die Ebene persönlicher Überzeugungen reduziert wird. Er selbst plädiert für einen „offenen Pluralismus“ nicht zuletzt deshalb, weil sich der „transsubjektive moralische Gesichtspunkt öffentlicher Legitimation niemals auf die Ebene persönlicher Rechtfertigung reduzieren lässt.“ (S. 360) Erst dann lässt sich zeigen, dass allgemeine, vernünftige Gesetzgebung und persönliche Überzeugungen gerade nicht streng gekoppelt gedacht werden müssen, sondern dass es sich eher um ein Verhältnis wechselseitiger Konstitution handelt.

Was diesen Aufsatzband kennzeichnet, ist sein Charakter als eine Bestandsaufnahme und Übersicht über das Thema „religiöser Pluralismus“ – insbesondere mit Blick auf das Ausmaß und die Ausprägung von religiöser Pluralität in Kirche, Politik, Recht und Gesellschaft, insbesondere in Deutschland. Darüber hinaus gewinnt der Leser einen Einblick in die unterschiedlichen Zugangsweisen der wissenschaftlichen Disziplinen zum Thema: Theologie, Geschichte, Politikwissenschaft, Soziologie, Rechtswissenschaft.

Dabei sind es weniger die empirischen und gesellschaftsanalytischen Aufsätze, die aufmerken lassen – wirklich neue Einsichten können auch kaum erwartet werden – als vielmehr jene historischen und

normativen Reflexionen, die ahnen lassen, dass das Projekt einer differenzverträglichen gesellschaftlichen Ordnung nicht nur für die Politik, sondern gerade auch für die Kirche und ihr Selbstverständnis eine besondere Herausforderung bedeutet. Wieder einmal zeigt

sich, dass es gerade der Blick zurück in die eigene Geschichte ist, der für diese Herausforderung einiges parat hält. Den Reformern in der Kirche sei dieser Aspekt besonders empfohlen. Ob und wie Politik und Religion schließlich zusammenarbeiten könnten und sollten, um den

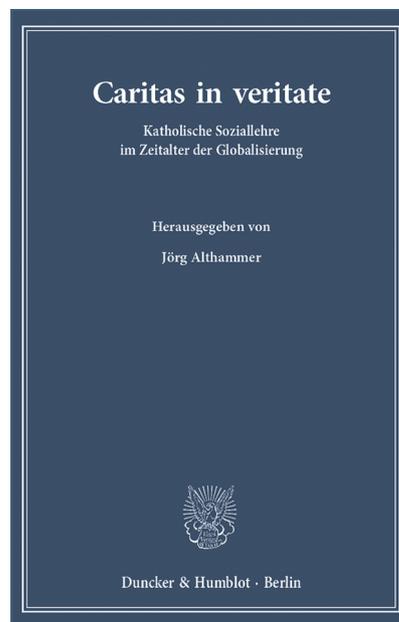
Aufbau einer gesellschaftlichen Ordnung unter Pluralitätsbedingungen gemeinsam zu bewältigen, diese Frage hat der Band breit ausformuliert und die dafür relevanten Kategorien zusammengetragen.

Günter Wilhelms, Paderborn

Caritas in veritate

Althammer, Jörg (Hrsg.): *Caritas in veritate. Katholische Soziallehre im Zeitalter der Globalisierung*. Berlin: Duncker & Humblot 2013, 264 S., ISBN 978-3-428-13996-5.

Als die Sozialenzyklika von Papst Benedikt XVI., *Caritas in veritate*, im Jahr 2009 erschien, befand sich die Welt bereits mitten in der Wirtschaftskrise. Der Zeitpunkt konnte daher nicht besser gewählt sein, um auch von kirchlicher Seite Orientierung zu geben und auf die drängenden Fragen der Zeit adäquate Antworten zu geben. Umso größer waren dementsprechend auch die Hoffnungen hinsichtlich der konkreten Problematisierung etwa des Finanzkapitalismus oder einer unkontrollierbaren Globalisierungsdynamik. Vor allem in Deutschland aber waren die Reaktionen auf die Enzyklika ernüchternd. Zu wenig Kritik an Markt- und Globalisierungsprozessen, zu wenig Systematik, stattdessen der Verweis auf die Notwendigkeit der Tugendethik und die moralischen Pflichten des Einzelnen, lautete der Vorwurf. Für einige stellte die Enzyklika Benedikts XVI. gar einen Rückschritt der Katholischen Soziallehre dar: Kann der Begriff der Caritas, den die Enzyklika ins Zentrum der kirchlichen Soziallehre rückt, ausreichen, um den Herausforderungen der Zeit zu begegnen? Hier meldeten nicht wenige Kritiker der Enzyklika Zweifel an. Kurzum: Die Rezeption war keineswegs so positiv, wie man erhoffen konnte. Eine umfassende Auseinandersetzung und einen offenen Zugang hinsichtlich der Grundaussagen von *Caritas in veritate* liefert nun kurz nach dem Ende des Pontifikats Benedikts



XVI. der von Jörg Althammer herausgegebene Band. Schon im Herbst 2009 fand dazu ein interdisziplinäres Symposium in Eichstätt statt, das sich aus unterschiedlichen Blickrichtungen der Enzyklika näherte. Das durch zwei weitere Beiträge ergänzte Ergebnis liegt nun in Form dieses Sammelbandes vor. Dabei kommen unterschiedlichste Interpretationsansätze zur Geltung. Bernhard Emunds etwa macht die oben angedeutete Kritik an der Enzyklika konkret, wenn er in seinem Beitrag „Missionierende Sozialverkündigung?“ auf den (gewollten) Bruch mit der vorhergehenden Sozialverkündigung hinweist: „Die Zentralessage von ‚Caritas in veritate‘ weicht deutlich von dem theologisch-sozialethischen Profil ab, das die universalkirchliche Sozialverkündigung in den letzten 45–50 Jahren entwickelt hat. Aus Sicht der meisten

Sozialethikerinnen und Sozialethiker unterbietet sie das dort bereits erreichte Reflexionsniveau bezüglich der Gestaltung von Institutionen, des Verhältnisses zwischen Kirche und säkularer Gesellschaft sowie der Mitwirkung von Christen und kirchlichen Organisationen an der Lösung sozialer und internationaler Probleme.“ (215) Die diskursive Struktur des Bandes lässt Ursula Nothelle-Wildfeuer in ihrem Beitrag die Frage nach Rückschritt und Fortentwicklung in differenzierter Weise aufgreifen. So muss in der Enzyklika kein unbedingter Bruch gesehen werden: „Diese Betonung der Liebe als ‚Hauptweg der Soziallehre der Kirche‘ (Civ 2) mag angesichts des gängigen Verständnisses von Sozialethik, in dessen Zentrum die Sorge um die soziale Gerechtigkeit steht, überraschen [...]. Dass hier aber kein fundamentaler Gegensatz [zur Tradition] besteht, wird deutlich, wenn man sieht, dass der Papst für die Umsetzung eben dieser Liebe in Bezug auf die Entwicklung einer Gesellschaft im Kontext der Globalisierung zwei zentrale Orientierungsmaßstäbe benennt: Gerechtigkeit und Gemeinwohl.“ (241) Ebenfalls findet sich hier die passende Erwiderung auf den Vorwurf, die Enzyklika würde an einer Überbetonung des Naturrechtsdenkens leiden. (244) Alois Baumgartner geht in diesem Zusammenhang auf die generelle Stellung innerhalb der kirchlichen Lehrverkündigung ein, sodass die Frage nach Tradition und Entwicklung auch hier gestellt wird. (29–39) Einen historischen Ansatz verfolgt auch Frank E. W. Zschaler, der die historische Verortung der Enzyklika behandelt. (21–27)



Während sich einige Autoren (Florian Bruckmann, Elmar Nass und Walter Schweidler) in ihren Beiträgen den philosophisch-anthropologischen Grundlagen widmen, gehen Bernhard Sutor und Otto Deppenheuer auf Aspekte der Menschenrechte ein. Eine größere thematische Auseinandersetzung erfährt zudem die Thematik der Globalisierung. Arnd Küppers betont die Notwendigkeit, die beiden sozialetischen Grundbegriffe Solidarität und Gerechtigkeit im Kontext der Herausforderung der Globalisierung neu auszubuchstabieren. Dabei wird auf die in der Enzyklika herausgehobene Stellung der Zivilgesellschaft rekurriert und auch auf konkrete Maßnahmen hingewiesen: „Damit sich die Entwicklungsländer aus der Falle der Armut und Machtlosigkeit

befreien können, ist die Solidarität der reichen Länder erforderlich, nicht nur der Staaten, sondern auch der Unternehmen und der Zivilgesellschaft, wobei der Papst letztere als treibende Kraft sieht und erhofft.“ (114) Der Thematik der Globalisierung widmen sich auch Jörg Althammer, der die soziale Ordnungspolitik vor diesem Hintergrund beleuchtet (141–157), sowie Hubert Weiger, der den Themenkomplex des Klimawandels behandelt. (189–198) Eine wesentlich durch die Enzyklika angestoßene Debatte wird von André Habisch und Christian R. Loza Adau angesprochen: Die Gratuität. In ihrem Beitrag „Unentgeltlichkeit als Kategorie Sozialen Handelns: Gesellschaftliches Engagement nach ‚Caritas in Veritate‘“ setzen sich die beiden Autoren mit

den Theorien von P.P. Donati, Stefano Zamagni und Luigino Bruni auseinander, verweisen so auf wesentliche Quellen der Enzyklika und analysieren die Unentgeltlichkeit als Kategorie des sozialen Handelns weiterführend. (176 f.)

Der Band bietet wegen seines breiten Zuganges ein außerordentlich umfassendes Bild der Rezeption im deutschsprachigen Raum und versteht es, dem Leser verschiedenste Ansätze einzelner Themen vorzustellen – von starker Kritik bis hin zur deutlichen Würdigung. Die qualitativ hochwertige Auseinandersetzung lädt zur erneuerten Exegese der Enzyklika selbst ein und reflektiert zugleich ihre Stellung innerhalb der Sozialverkündigung der katholischen Kirche.

Marco Bonacker, Mönchengladbach

Gesundheitssystem und Gerechtigkeit

Dabrowski, Martin/Wolf, Judith/Kabmeier, Karlies (Hg): *Gesundheitssystem und Gerechtigkeit (Sozialethik konkret)*. Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh, 191 S., ISBN 978-3-506-77534-4.

Die jüngsten gesetzlichen Initiativen zur Neueinführung der Pflegestufe 0 oder auch die Überlegungen zum Präventionsförderungsgesetz machen deutlich, dass der Streit um eine gerechte Verfügbarkeit von Gesundheits- und Pflegeleistungen hochaktuell bleibt. „Aus diesem Grund ist eine ethische Debatte um Verteilungskriterien, Prioritäten, Rationierung und Grenzen medizinischer Leistungen unumgänglich geworden“. Diesen Satz liest man auf dem Buchrücken des Tagungsbandes „Gesundheitssystem und Gerechtigkeit“ und er umreißt noch einmal das Panorama, das dem Leser auf den vorhergehenden 191 Seiten aufgezeigt wurde.

Der Gesamttitel bietet ausreichend Raum, um die unterschiedlichen Einzelbeiträge als Tagungsband der Reihe „Sozialethik konkret“ zu bündeln. Die mündlich vorgetragenen Grundlagen der jeweiligen Kapitel gehen zurück auf eine



am 26./27. September 2011 an der Katholischen Akademie „Die Wolfsburg“ organisierte Veranstaltung. Nahezu identisch zum damaligen Tagungsablauf gliedern vier symmetrisch aufgebaute Blöcke die Publikation. Jeder dieser Teile wird durch einen Hauptvortrag eingeleitet. Zwei Konferate entgegen den dortigen Thesen oder bringen eigene Argumentationen

vor. Ein kurzes Vorwort der drei Herausgeber (7–9) und das Autorenverzeichnis (193) rahmen die insgesamt 12 Aufsätze.

Unter Federführung von Alfons Runde analysieren drei Experten aus Gesundheitsökonomie und -management die „Situation des Gesundheitssystems“ und seine Entwicklungsprognosen (11–43). Ihrer Profession entsprechend plädieren sie, „die Diskussion um knapper werdende Ressourcen stets aus der Perspektive des Wirtschaftlichkeitsprinzips“ (36) zu führen. Deshalb seien „Gesundheitsleistungen (...) in aller Regel als *Dienstleistungen* einzuordnen“ (37). Zwei Koreferate folgen: Armin Ehl vom Marburger Bund stellt seine Entgegnung unverbunden hinzu. In seiner Auflistung zum „Ärztmangel in Deutschland“ geht es um einen wesentlichen „Einflussfaktor für die Zukunft des Gesundheitswesens in Deutschland“ (45–55). Der Beitrag des Theologen und Volkswirts Joachim Fetzer zu „Moralbegriffe und das Gesundheitssystem“ (57–67) mündet in der unbeantwortet bleibenden und das Gesamtthema des Buches umfassenden Frage: „Wie könnten die Anreize geändert und wie kann die Fähigkeit der Bürger zu

einer ihren sehr unterschiedlichen Präferenzen entsprechenden selbstverantworteten Lebensführung gefördert werden – unter Einschluss geeigneter dann auch unterschiedlicher Versicherungsmöglichkeiten?" (66).

Der zweite Teil wird durch das Referat des katholischen Sozialethikers Gerhard Kruijff „Gerechte Ressourcenallokation und Priorisierung im Gesundheitswesen“ (69–92) eingeleitet. Der Auffassung des zweiten Artikels des Grundgesetzes und der bundesverfassungsgerichtlichen Rechtsprechung folgend laute das Prinzip einer gerechten Allokation: „Die staatlichen Schutzpflichten sind also auf jeden Einzelnen auszurichten, der Nutzen eines Einzelnen darf nicht gegen den möglichen Nutzen anderer aufgerechnet werden“ (75). Dieser Grundsatz schließe jedoch nicht aus, dass einem Stufenmodell zur Priorisierung bestimmter Leistungen zugestimmt werden könne. Dies müsste entlang der Kriterien der individuellen Tragbarkeit, des Maßes an Eigenverantwortung, des Ausschlusses von Altersdiskriminierung sowie der Angemessenheit und Wirksamkeit von Maßnahmen entfaltet werden (78–88). Eine präzise Analyse der Thesen Kruijffs legt die Philosophin Andrea Klonschinski vor (93–101). Sie kommt zu dem Schluss, „dass eine Priorisierung nach dem Kriterium der Kosteneffizienz einer Begründungslogik folgt, in deren Rahmen den Prinzipien der Gleichbehandlung von Personen, von Würde und Rechten des Einzelnen keine

Bedeutung zukommt“ (100). Eric C. Meyer vom Institut für Genossenschaftswesen stellt die Frage, ob eine genossenschaftliche Governance-Form im Gesundheitswesen Fuß fassen könnte (103–109), um „marktnähere Lösungen und damit auch einen Zuwachs an Patientenverantwortung“ (109) zu ermöglichen.

Am Beispiel Italiens und dessen überwiegend steuerfinanziertem Gesundheitssystem zeigt im Teil drei Rüdiger Henkel das Ringen um ein einheitliches System der Gesundheitsversorgung, das angesichts eines enormen Haushaltsdrucks marktfähige Wege durch den privaten Sektor bedenken müsse (111–129). Ohne Rekurs auf das Hauptreferat stellt Martin Schölkopf, zuständig für Grundsatzfragen der Gesundheitspolitik beim Bundesgesundheitsministerium, seine eigenen profunden Thesen vor (131–143). Der Sozialethiker Joachim Wiemeyer geht am Ende seines Koreferats „Grundlagen und Bedeutung internationaler Vergleiche im Gesundheitswesen“ (145–156) in acht Punkten auf Henkels Vergleich ein.

Den letzten Teil eröffnet die Moraltheologin Ulrike Kostka mit Überlegungen zu „Sozialethische Kriterien und konkrete Reformvorschläge für eine gerechte Umorganisation des Gesundheitssystems“ (157–175). Neben dem ersten Koreferat (177–184) von Norbert Arnold, Konrad-Adenauer-Stiftung, geht besonders der Gesundheitsökonom Harald Tauchmann detailliert auf ihre Argumente ein (185–191). Einig ist man sich, dass einerseits

grundlegende Gesundheitsleistungen durch die öffentliche Hand gesichert sein müssen und andererseits „wettbewerblich orientierte und anreizverträgliche Elemente“ (191) gestärkt werden können.

Zwischen diesen beiden Polen richten sich sämtliche Beiträge des Bandes aus. Sie alle haben sich dem Anspruch ausgesetzt, Daten, Argumente, Vergleiche und Kriterien zur Bestimmung einer gerechten Lokalisierung des Gesundheitswesens vorzulegen. In die öffentliche Aufmerksamkeit kam jedoch ein weiteres, hier kaum benanntes Themenfeld: finanzielle Fehlanreize. Die Einigkeit der Autoren, dass (mit Maß und Ziel) marktdäquante Formen im Gesundheitssystem nicht kategorisch abzulehnen seien, müsste heute auch dazu führen, die zu Tage getretenen wirtschaftlichen Anreizsysteme zu diskutieren. Ob es sich um die von Krankenhäusern vertraglich zugesicherten Bonusleistungen für leitende Ärzte oder die durch DRG-Pauschalen bedingte Anhäufung von orthopädischen Eingriffen handelt, die im Buch oft beanstandeten Ausgabenanstiege werden eben immer von anderen Stellen als Einnahmenezuwächse verbucht. Eine ähnlich fundierte Auseinandersetzung mit den Problemen Überversorgung und Profiteure im Gesundheitssystem würde den Rezensenten derart interessieren, dass er auch den dann folgenden Tagungsband wieder gerne lesen würde.

Bernhard Bleyer, Amberg

Summaries



Edeltraud Koller: What is „Gender-Neutral Pay“? Social-Ethical Deliberations

Gender-neutral pay belongs to the principles of European politics. It is defined as “same pay for same or equivalent work of women and men”. However,

there are gender-specific differences in the pay system. Mostly women are affected by this discrimination: the average hourly wage of women is often considerably low than that of men. From an ethical point of view it has to be emphasized

that the issues of gender-neutral pay are neither confined to gainful employment nor do they exclusively refer to an improvement of the condition of women. Gender neutrality is not a special form of justice. Rather, “gender-neutral pay”

stresses that it requires gender sensitivity in matters of justice.

Sonja Sailer-Pfister: "Guardian of the Glass Ceiling" – Or, Why Women don't make it to the Top. On the Distribution of Power – and Executive Positions

Women in executive positions – that still is a controversial social issue. Our lives are still shaped by prejudice and false assumptions that have a negative effect on women's careers. Both a survey commissioned by the German Federal Ministry for Families, Pensioners, Women and Youths as well as the social theory of Pierre Bourdieu, consulted for this paper, exemplify this in an impressive manner. A Christian social ethics has to acknowledge these facts, has to point out structural causes and discriminations before the background of its prophetic tradition and has to face the problem of gender justice from a theological-ethical perspective. The gender issue is a symptom of our times and as such to be reflected on theologically – with its consequences for both Christian social ethics as well as for social and ecclesiastical action.

Michelle Becka: Women in Migration. En route to a better Life?

"Migration" denotes the shift of the center of one's life within or across borders. Forms of migration vary as much as their motivations. This paper deals primarily with work migration. For women, migration most often means a growth of autonomy – at the same time vulnerability is high, and often new dependencies develop. Using the example of transnational charity chains this paper highlights these tensions and indicates the need for reflection and for necessary measures.

Axel Bernd Kunze: When is Education "Gender-neutral"? On the Balance between Equality and Freedom

Poverty, migration background, special grant-worthiness and gender are, according to a survey by the German Institute for Human Right, central factors for the realization of the right of education. This is not only just an equal ac-

cess to education. The debate on education-related gender justice has shifted from "chances of education" towards the implementation of these chances. The "chances by education" cannot be controlled since they would infringe the freedom of the individual. Justice can only be attained through the interplay of equality and freedom. This applies to "gender-neutral" education as well.

"We've got Worldwide Dramatic Changes in Gender Relation". Interview with Margareta Grube OSF on the role of women in biblical times and today

How egalitarian was the relation between men and women in the early Christian communities? Why are women not in the foreground of biblical texts? What

changes are there today in the actual relationship between genders in society and the church? How does Christianity and the Western countries stand as compared to other cultures and religions? Can equality as a fundamental right be generally implemented? How has the situation of women in the turmoil-stricken countries of the Near East changed? How can the relationship between secular and religious impulses for free self-determination of women and men be assessed? On the basis of these and other questions Sister Margareta Gruber, Franciscan and biblical scholar, explores the potential that results from the liberation and equality of women, whether in Germany or the Near East, whether in the context of religion or society.

Résumés

Edeltraud Koller : Que veut dire « rémunération équitable » entre hommes et femmes ? Réflexions d'éthique sociale

La rémunération équitable entre hommes et femmes figure parmi les principes de la politique européenne. Elle est définie par « salaire égal pour travail égal ou équivalent d'hommes ou de femmes ». Il existe pourtant des différences de rémunération dues au sexe. Ce sont surtout les femmes qui sont concernées par ce genre de discrimination, le salaire moyen des femmes étant habituellement nettement inférieur à celui des hommes. D'un point de vue éthique, il faut souligner que les questions relatives à l'égalité salariale entre hommes et femmes ne se limitent ni au domaine de l'activité professionnelle ni exclusivement à celui de l'amélioration de la situation de la femme. L'égalité salariale entre hommes et femmes n'est pas un cas particulier d'équité. La devise de « rémunération équitable entre hommes et femmes » souligne plutôt, que le traitement de questions relatives à l'équité demande une sensibilité particulière pour les » genres « (angl. gender).

Sonja Sailer-Pfister : » Les gardiens du plafond de verre « – ou pourquoi les femmes n'atteignent pas les sommets de la hiérarchie. Réflexions d'éthique sociale sur la répartition de postes de direction et de décisions

Des femmes en tant que cadres dirigeants, voilà un sujet de société toujours brûlant. Notre vie quotidienne reste marquée jusqu'à nos jours par des préjugés et de fausses hypothèses qui ont un impact négatif sur les carrières de femmes. Ce fait est illustré de façon saisissante non seulement par l'étude initiée par le Ministère pour la Famille, les Seniors, les Femmes et la Jeunesse mais aussi par la théorie sociale de Pierre Bourdieu à laquelle l'auteur se réfère de façon exemplaire. Une éthique sociale chrétienne doit reconnaître ces faits, en révéler, fidèle à sa tradition prophétique, les causes et les discriminations structurelles et, affronter dans une perspective d'éthique théologique le problème de l'égalité et la justice entre hommes et femmes. La promotion de la femme est un » signe des temps «. Il faut l'étudier d'un point de vue

théologique – tout en tenant compte des conséquences pour l'agir au niveau de la société et de l'Église.

Michelle Becka : Des femmes dans la migration. Sur le chemin d'une vie meilleure ?

Le terme de migration désigne le changement du lieu de vie principal soit au-dedans soit au-delà des frontières d'un pays, les formes de la migration n'étant pas moins différentes que les motivations. Cet article traite en premier lieu de la migration de travail. Pour les femmes, la migration signifie souvent un gain d'autonomie. En même temps la vulnérabilité est particulièrement grande et de nouvelles situations de dépendance apparaissent souvent. Citant l'exemple de quelques chaînes d'aide sociale transnationales, l'article met en lumière ces tensions et indique les points à approfondir ainsi que les mesures à prendre.

Axel Bernd Kunze : Quand la formation est-elle équitable entre hommes et femmes ? – Sur l'équilibre entre l'exigence d'égalité et le droit à la liberté

La pauvreté, l'origine de migrant, un besoin d'assistance spécialisé, le sexe :

voilà les facteurs qui, selon une étude de l'Institut allemand pour les Droits de l'Homme, influencent en premier lieu la réalisation du droit à la formation. Là, il ne s'agit pas seulement de l'égalité d'accès à la formation. Le débat sur l'égalité des sexes dans le domaine de la formation est passé de la question des chances à la formation à celle de l'utilisation de ces chances. Par égard pour la liberté de l'individu, il n'est pas possible d'orienter de quelque façon que ce soit » les chances par la formation « Car l'équité ne se réalise que dans un équilibre dynamique entre l'égalité et la liberté. Cela vaut également pour une formation » équitable entre les sexes «.

» Dans les rapports des sexes, il y a des bouleversements dramatiques à l'échelle mondiale «. Conversation avec Margareta Gruber OSF sur le rôle des femmes aux temps bibliques et aujourd'hui

Dans quelle mesure, dans les premières communautés chrétiennes, les rapports entre hommes et femmes étaient égaux ? Pourquoi, néanmoins, les femmes ne se trouvent-elles pas dans les premiers rangs des textes bibliques ? Quels chan-

gements y a-t-il aujourd'hui dans les rapports des sexes au sein de l'Église et de la société ? Comment se présentent à ce sujet le christianisme et les pays marqués par l'Ouest en comparaison avec d'autres cultures et religions. L'égalité des sexes, établi comme un droit fondamental, peut-elle être imposée généralement ? Comment a changé la situation des femmes dans les pays du Proche Orient bouleversés par les révolutions ? Comment évaluer les rapports entre les mouvances séculières et les mouvances religieuses en vue de l'autodétermination libre des femmes et des hommes ? Partant des ces questions, entre autres, la soeur Margareta Gruber, franciscaine et experte en recherche biblique, explore le potentiel que recèlent la libération et l'égalité des femmes, soit en Allemagne ou au Proche Orient, soit dans le contexte de l'Église ou de la société.

SCHWERPUNKTTHEMEN DER ZULETZT ERSCHIENENEN HEFTE

- 1/2010 Gerechte Energiepolitik
- 2/2010 Steuern erklären
- 3/2010 Neue Generation Internet – grenzenlos frei?
- 4/2010 Agrarpolitik und Welternährung
- 1/2011 Zivilgesellschaft
- 2/2011 LebensWert Arbeit
- 3/2011 Wohlstand ohne Wachstum?

- 4/2011 Soziale Marktwirtschaft für Europa
- 1/2012 Religionspolitik
- 2/2012 Was dem Frieden dient
- 3/2012 Finanzmärkte und Staatsschulden
- 4/2012 Stark gegen Rechts
- 1/2013 Bevölkerungswachstum
- 2/2013 Menschenrechte interreligiös
- 3/2013 Geschlechtergerechtigkeit

VORSCHAU

Heft 4/2013
Schwerpunktthema: Altern und Pflege

Heft 1/2014
Schwerpunktthema: Ressourcenkonflikte

Heft 2/2014
Schwerpunktthema: Solidarität in Europa

Heft 3/2014
Schwerpunktthema: Tierschutz/Tierethik



Das Recht auf Gewissensfreiheit gehört zu den ältesten Grundrechten auf deutschem Boden und ist aus dem Grundrechtskanon der Bundesrepublik Deutschland nicht wegzudenken. Seine Auslegung gestaltet sich aber schwierig: Juristen sind gezwungen, mit dem (theologisch-)ethischen Begriff des Gewissens zu operieren. Ethiker dagegen müssen sich mit der juristischen Grundrechtsdogmatik auseinandersetzen. Dieser Band unternimmt daher eine multiperspektivische Darstellung und Analyse dieses Grundrechts.

Studien der Moraltheologie – Neue Folge!

Die von Antonio Autiero und Josef Römelt begründete Reihe *Studien der Moraltheologie* erscheint fortan in neuer Folge unter der Herausgeberschaft von Stefan Goertz und Sigrid Müller im Aschendorff Verlag Münster.

Neue Folge, Band 1: Markus Patenge

Grundrecht Gewissensfreiheit

Genese, Funktion und Grenzen
aus moraltheologischer und rechtlicher Perspektive

2013, 232 Seiten, geb. 34,- €

ISBN 978-3-402-11926-6



Impressum

7. Jahrgang 2013 Heft 3

Herausgeber

Prälat Dr. theol. Peter Klasvogt, Dortmund
Sozialinstitut Kommende

Prof. Dr. Markus Vogt, München

Prof. Dr. Joachim Wiemeyer, Bochum

Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen Sozialethiker

Prof. Dr. Peter Schallenberg, Mönchengladbach

Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle

Stefan Lunte, F-Bresson/B-Brüssel

Redaktion

Dr. phil. Dr. theol. Richard Geisen (Kommende, Dortmund)

Dipl.-Theol. Detlef Herbers (Kommende, Dortmund)

Dr. phil. Wolfgang Kurek (KSZ, Mönchengladbach)

Konzept Schwerpunktthema

Dr.ⁱⁿ Edeltraut Koller

Redaktionsanschrift

Sozialinstitut Kommende, Redaktion Amosinternational,
Brackeler Hellweg 144, D-44291 Dortmund

Mail redaktion@amosinternational.de

Internet amosinternational.de

Erscheinungsweise

Die Zeitschrift erscheint vierteljährlich
(Februar, Mai, August, November)

ISSN 1867-6421

Verlag und Anzeigenverwaltung

Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG

D-48135 Münster

Tel. (0251) 69 01 31

Anzeigen: Petra Landsknecht, Tel. (0251) 69 01 33

Anzeigenschluss: am 20. vor dem jeweiligen Erscheinungsmonat

Erfüllungsort und Gerichtsstand: Münster

Bezugsbedingungen

Preis im Abonnement jährlich: 49,80 €/sFr 85,-

Vorzugspreis für Studenten, Assistenten, Referendare:

39,80 €/sFr 69,20

Einzelheft: 12,80 €/sFr 23,30; jeweils zzgl. Versandkosten

Alle Preise enthalten die gesetzliche Mehrwertsteuer.

Abonnements gelten, sofern nicht befristet, jeweils bis auf Widerruf.

Kündigungen sind mit Ablauf des Jahres möglich, sie müssen bis

zum 15. November des laufenden Jahres eingehen.

Bestellungen und geschäftliche Korrespondenz

Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG

D-48135 Münster

Tel. (0251) 69 01 36

Druck

Druckhaus Aschendorff, Münster

Printed in Germany

Umschlaggestaltung

freistil – Büro für Visuelle Kommunikation, Werl