



Buchbesprechungen

Vermögen der Kirche

Ludger Müller, Wilhelm Rees, Martin Kutzler (Hg.), *Vermögen der Kirche – Vermögende Kirche? Beiträge zur Kirchenfinanzierung und kirchlichen Vermögensverwaltung*, Paderborn: Schöningh 2015, 242 S., ISBN 978-3-506-77971-7.

Im Lichte der Limburger Wirren und der Aufforderung Papst Franziskus', dass die Kirche „eine arme Kirche für die Armen“ zu sein habe, ist die weithin materiell reiche katholische Kirche im deutschsprachigen Raum (Deutschland, Teile der Schweiz und Österreich) hinsichtlich ihres Umgangs mit dem Vermögen unter Rechtfertigungsdruck geraten. Der vorliegende Band dokumentiert eine kirchenrechtliche Fachtagung zu diesem Thema, die vom 8. bis 9.11.2013 in Wien stattfand. Dabei behandelt die Mehrzahl der Beiträge die spezifische und weltkirchlich einmalige Situation des österreichischen Beitragssystems, bekanntlich eine beständig kontrovers diskutierte Folge der Nationalsozialistischen Diktatur in Österreich. Schon von daher ist dieser Band nur bedingt von Interesse für die spezifischen deutschen, vor allem mit der Kirchensteuer zusammenhängenden Fragestellungen. Zur historischen Genese des deutschen Kirchensteuersystems liefert der Münchener Kirchenrechtler P. Stephan Haering OSB einen luziden Beitrag (71–88). Zunächst war es allein die Initiative der staatlichen Autoritäten, den Kirchenmitgliedern eine staatliche Steuer aufzuerlegen, um sich selbst von den steigenden Finanzverpflichtungen zur vertraglich zugesagten Unterstützung der Kirchen nach der Säkularisierung zu dispensieren. Die damit einhergehenden demokratisch gewählten und agierenden Finanzorgane, die unter strenger



staatlicher Observanz standen, fanden zu Beginn nicht die Zustimmung der Römischen Kurie und sind doch inzwischen mit den Kirchenvorständen auf Ebene der Pfarrei und den Diözesankirchensteuerräten auf Ebene der Bistümer innerkirchlich breit akzeptiert. Haering schließt seinen Beitrag mit der Feststellung, dass es „weder für die Kirchensteuer noch für den Kirchenbeitrag eine überzeitliche Bestandsgarantie“ gebe und sicher beide nicht zum „Credo der Kirche“ (88) gehörten. Ähnlich wie später noch der Dresdner Staatsrechtler Arnd Uhle sieht Haering dennoch das Kirchensteuersystem bei guter Gesundheit, so dass sich für ihn Spekulationen über die Aufgabe dieses Finanzierungssystems verbieten.

Der Beitrag von Uhle (89–130) untersucht verschiedene Finanzierungssysteme der Religionsgemeinschaften in Europa und konstatiert zunächst die häufig postulierte Arbeitsthese, dass keines dieser Systeme in Reinkultur existiere,

sondern immer „Mischsysteme“ zu finden seien, „die einzelne Finanzierungsinstrumente miteinander kombinieren“ (89). Zu diesen Instrumenten zählt Uhle 1. Die allgemeine Finanzierung aus dem Staatshaushalt, 2. Finanzierung durch staatliche Zuschüsse zur kirchlichen Wahrnehmung gemeinwohldienlicher Aufgaben, 3. Finanzierung durch staatliche Kostenübernahme für Anstaltsseelsorge und Religionsunterricht, 4. Finanzierung durch historisch begründete Staatsleistungen, 5. Ergänzende Finanzierungsinstrumente: Staatliche Förderung durch Steuererleichterungen und Steuerbefreiungen, 6. Finanzierung durch eine Teilzweckbindung der Einkommenssteuer – das Modell, das in Europa immer mehr Zulauf findet und auch von der Römischen Kurie präferiert wird, 7. Finanzierung durch Kirchensteuer, 8. Finanzierung durch ein Kirchenbeitragssystem, 9. Finanzierung durch ein System freiwilliger Spenden, Kollekten und Beiträge sowie durch Gebühren für Dienste der Kirchen und Religionsgemeinschaften und 10. Finanzierung durch Vermögenserträge. Diese zehn Instrumente der Finanzierung von Religionsgemeinschaften ordnet Uhle drei Grundtypen der Kirchenfinanzierung zu. Dies wären die Finanzierung durch den Staat, dann die mitgliederbasierte Finanzierung (zum Beispiel die Kirchensteuer) und die kirchliche Eigenfinanzierung. Diesen Grundtypen ordnet er jeweils eine bestimmte Zahl der Finanzierungsinstrumente zu und vergleicht sie mit dem deutschen Verfassungsrecht. Dabei werden zur Prüfung die fünf Kriterien grundsätzliche Trennung von Staat und Kirchen, das Gebot der Wahrung der Unabhängigkeit der Zuwendungsempfänger, das Gebot der gesellschaftlichen Akzeptanz, das Gebot der Lastengleichheit



und das Gebot einer berechenbaren und ausreichenden Finanzausstattung herangezogen. Uhles Einwände gegen das Instrument der Teilzweckbindung der Einkommenssteuer kann ich gut nachvollziehen und auch sein Fazit, dass nach seiner Analyse der verschiedenen Finanzierungsformen im Moment noch „die überwiegenden Argumente für das Modell der Kirchensteuer“ (129) sprechen, ist begründet und plausibel. Wer diesen Beitrag gelesen hat, dürfte gut gewappnet sein, um sachgerecht über die verschiedenen Finanzierungsinstrumente und ihre Vor- und Nachteile, gleich in welchem Mischsystem, diskutieren zu können.

Aus den vielen Beiträgen zum Beitragssystem in Österreich – Wilhelm Rees, Kirchenrechtliche Aspekte der Kirchenfinanzierung und das Kirchenbeitragsystem in Österreich (17–70) in einem Übersichtsartikel, der fast alle vermögensrechtliche Aspekte der Bandthematik zumindest kurz anspricht; Wolfgang Paset, Der Kirchenbeitrag in der täglichen Praxis (143–154), ein Beitrag, der einen transparenten und zugleich ungeschminkten Einblick in den Alltag der bischöflichen Behörde in Wien gibt, die den Kirchenbeitrag einzutreiben hat; Rudolf K. Höfer, Ist Österreichs Kirchenbeitragsystem seit der NS-Zeit durch Steuerwidmung für Kirchen und Staat ersetzbar? (155–181), der zunächst kirchengeschichtlich den Kirchenbeitrag rekonstruiert, aber dann mehr und mehr zu einem eher essayistisch flanierten Plädoyer für ein italienisches Beitragssystem in Österreich mit vielen sachlichen Ungenauigkeiten im Detail mutiert; Leo Maasburg, Spenden sammeln – Eine Art der Kirchenfinanzierung am Beispiel der Päpstlichen Missionswerke in Österreich (183–191) und einem allgemeinen Erfahrungsbericht des St. Pöltener Diözesanbischofs Klaus Küng, Perspektiven eines Diözesanbischofs auf die Frage der Kirchenfinanzierung (231–240) – wird deutlich, dass dieses System signifikante Nachteile gegenüber dem Kirchensteuersystem aufweist, seit längerer Zeit deutlich höhere Austrittszahlen im Vergleich zu Deutschland evoziert und dennoch im-

mer noch von erstaunlich vielen, auch eher fernstehenden Katholiken in Österreich anstandslos bedient wird.

Der Diözesanökonom der St. Gallener Diözesankurie Claudius Luterbacher-Maineri referiert betont nüchtern die besondere staatskirchenrechtliche Situation der 26 Kantone in der Schweiz, die aufgrund der rechtlichen Zuständigkeit der Kantone für die Belange der Religionsgemeinschaften auch 26 verschiedene staatskirchenrechtliche Systeme mit ihren Auswirkungen auf die Kirchenfinanzierung hervorgebracht hat. In den deutschsprachigen Bistümern wie St. Gallen findet man die Doppelstruktur der nach universalkirchlichem Recht verfassten Kirche mit Diözesanbischof, Bistum und Pfarreien und der allein nach staatlichem Recht normierten katholischen Landeskirchen, die staatskirchenrechtliche Körperschaften sind und die Kirchensteuer und deren Verwaltung und Verteilung verantworten. Luterbacher-Maineri beschreibt die Voraussetzungen, die erfüllt sein müssen, damit die Finanzmittel für die Pastoral bereitgestellt werden und sieht nur dann eine Perspektive für dieses System, wenn weiterhin Ehrenamtliche bereit sind, die Gremien dieser Landeskirche zu tragen und mit Leben zu füllen.

Bleibt noch auf den Beitrag des Wiener Kirchenrechtlers Ludger Müller hinzuweisen, der die kirchenrechtlichen Konsequenzen des Kirchenaustritts zum Gegenstand hat (193–211), und der ohne jede kritische Abstriche die finanzpolitisch motivierte kirchenrechtliche Bewertung eines Kirchenaustritts der deutschen Bischöfe untermauert und nur ganz zum Ende den irritierenden Hinweis gibt, ob nicht derjenige Katholik, der seinen Austritt erklärt, aber dennoch auf andere Weise seiner Pflicht zur finanziellen Unterstützung der Kirche (c. 222 § 1 CIC) nachkommt, vielleicht doch kein schwerer Sünder sei und dementsprechend weiter seine vollen Gliedschaftsrechte behalte (210f.). Hier wäre es hilfreich gewesen, auf c. 1261 § 2 CIC hinzuweisen, der den Diözesanbischof verpflichtet, die Gläubigen an die in c. 222 § 1 CIC genannte Ver-

pflichtung zu erinnern und in geeigneter Weise auf ihre Erfüllung zu drängen.

Dann liefert der Trierer Kirchenrechtler Christoph Ohly in für ihn bekannter Weise einen eher spirituell-theologischen Angang zur Frage nach einer armen Kirche für die Armen (213–230), ein Beitrag also, der weithin ohne kirchenrechtlichen Ertrag ist.

Für den deutschen Leser sind die beiden zuerst vorgestellten Beiträge von Haering und Uhle von Bedeutung und hilfreich für die weiteren Überlegungen in Deutschland, wie auf Dauer die Finanzierung der Kirchen aussehen könnte. Ansonsten hätte man sich gewünscht, dass zumindest für die Drucklegung bestimmte Einzelthemen wie zum Beispiel die Bewertung des Kirchenaustritts nicht mehrfach vorkommen, sondern von einem Autor erschöpfend behandelt werden. Dies ließe sich auch für den Kirchenbeitrag und die Kirchensteuer sagen, so dass manche Passagen der verschiedenen Beiträge redundant erscheinen, ohne dass es den Autoren anzulasten wäre.

Thomas Schüller, Münster



Politische Wirtschaftsethik globaler Finanzmärkte

Bernhard Emunds: *Politische Wirtschaftsethik globaler Finanzmärkte*, Wiesbaden: Springer Gabler 2014, 491 S., ISBN/EAN: 9783658047115.

Bernhard Edmunds stellt die Frage nach dem Bestehen und Wirken globaler Finanzmärkte auf erfrischende Art einmal anders. Nicht die globalen Finanzmärkte in ihrem transnationalen Gefüge, denen nationale Regierung ohnmächtig ausgeliefert sind, nicht die Gier der Banker oder anderer individueller Akteure als potentielle Ursache der Finanzkrise interessieren ihn, sondern die internationalen Vernetzungen von nationalen Banken und Akteuren, die ein solches System erst ermöglicht. Welche institutionenethische Regeln herrschen auf Finanzmärkten, und wie wirken diese auf die Menschen? Die von der Finanzkrise Betroffenen sind jene, die an internationalen Finanzgeschäften überhaupt nicht beteiligt sind, und die auch in ökonomischen Mainstream-Theorien schlichtweg übersehen werden. Welche Regeln sind ethisch verantwortbar und wer kann sie aufstellen? Edmunds multidisziplinäres Buch richtet sich vor allem an zwei Lesergruppen: an ÖkonomInnen, deren Mainstream-Ansatz kritisch hinterfragt wird und mit postkeynesianischen und finanzkeynesianischen Ansätzen erweitert wird. Für diesen Leserkreis ist aber vor allem auch die ethische Hinterfragung ihrer Theorien erfrischend neu und erhellend. Etwa, dass Win-Win-Situationen nicht per se, automatisch gut sind, wenn sie nämlich Auswirkungen auf Dritte haben. Die zweite Adressatengruppe sind katholische TheologInnen und Ethiker, deren ethische Anforderungen an die Finanzwirtschaft beleuchtet werden. Vier Kriterien,

- demokratische Selbstbestimmung,
- grundsätzliche Rechte aller Menschen auf Mindeststandards,
- die Wirkung wirtschaftlicher Institutionen auf das allgemeine Wohlstandsniveau und



- Vorstellungen des guten Wirtschaftens, werden als Begründung ethischer Anforderungen für die Analyse herangezogen. Edmunds durchforstet die Literatur der christlichen Soziallehre, die Sozialzyklen der Päpste, die einschlägigen Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Römischen Bischofssynode nach Beiträgen zu Finanzwirtschaft. Internationale Solidarität und der Anspruch auf ein universales Gemeinwohl sind darin zentrale Begriffe. (Er plädiert hingegen auch für den Anspruch auf ein nicht universales Gemeinwohl). Die Entkopplung der Finanzmärkte vom realen Sektor und die Übervorteilung der Industrieländer sind zentrale Kritikpunkte der christlichen Literatur. Für TheologInnen ist das Buch interessant, weil es eine breite Fülle theologischer Literatur mit dem doch ansonsten sehr sperrigen Thema Finanzen verbindet.

Die Lösungsansätze, die sich aus der multidisziplinären Analyse von Bernhard Edmunds ergeben, geben Hoffnung: Wir sind nicht ohnmächtig der Willkür globaler Finanzmärkte ausgeliefert, sondern müssen uns um eine Ökonomie und Ethik finanzwirtschaftlicher Institutionen, ihrer gesamtwirtschaftlichen Auswirkung

und ihrer politischen Gestaltung zuerst auf gesellschaftlicher (nationaler) Ebene bemühen. Demokratische Selbstbestimmung und Menschenrechte auf Mindestversorgung sind zuerst auf nationaler Ebene herzustellen. Dann erst erfolgt die Bearbeitung der zweiten Stufe: die internationale und transnationale Gestaltung der Finanzmarktregeln und ihrer Auswirkungen auf das Wohlstandsniveau der Armen, der Peripherieländer, und auf die Möglichkeit eines guten Wirtschaftens. Edmunds plädiert für eine Stärkung der finanzethischen Diskussion und appelliert vor allem an die Kirchen, für eine differenziertere Sicht der Finanzwissenschaft einzutreten, und an die politische Öffentlichkeit, Druck für Veränderung zu erzeugen.

Ich möchte hier auch an die ÖkonomenInnen plädieren, dieses Buch zu lesen und die Automatismen der Ökonomen, wie „Wettbewerb ist gut“, „Wachstum ist besser“ und „Win-Win-Situationen“ sind am besten, kritisch im Hinblick auf das Wirken von Finanzmärkten zu hinterfragen.

Das Buch von Edmunds ist ein bereicherndes Buch, und sein Beitrag zu einer Diskussion der ethischen Grundlagen der globalen Finanzmärkte dringend nötig. Was aber noch fehlt, ist der politikwissenschaftliche Diskurs: Wie gelangen wir zu demokratisch selbst bestimmten Regeln und Institutionen in Zeiten der Postdemokratie? Wie soll das gelingen in Zeiten, in denen jene die wir wählen, nicht jene sind, die die Politik gestalten können? In einer Situation, in der Institutionen, die nicht demokratisch legitimiert sind, die nationalen Wirtschaftspolitiker vor sich hertreiben? Edmunds antwortet darauf, dass wir zunächst auf nationaler Ebene ansetzen müssen. Er erwähnt zwar den Diskurs von Habermas über die Abnahme der Kongruenz von Beteiligten und Betroffenen (S. 263). Dieser gilt aber auch auf nationaler Ebene. Edmunds schlägt vor, dass auf nationaler Ebene die Betroffenen bei den Ent-

scheidungsfindungen als Delegierte ihrer Gruppe Stimmrecht bekommen und mit- einbezogen werden. Aber wer soll diese Regel bei abnehmender Kongruenz auf nationaler Ebene durchsetzen? Hier muss die Antwort noch konkretisiert werden, obgleich Edmunds zahlreiche Akteure der nationalen und internationalen Finanzmärkte sehr klar und deutlich beschreibt.

Insgesamt handelt es sich um ein sehr gut geschriebenes Buch, von immenser ökonomischer, gesellschaftlicher und politischer Relevanz mit einer deutlichen Botschaft an Kirche und Politik: die wirtschaftsethische Grundlage von Finanzmärkten in den Vordergrund zu stellen und das Hauptaugenmerk auf die nationale Ebene und deren Akteure zu lenken,

d.h. in den Bereich des Machbaren zu gehen, statt in der Apathie der globalen Ohnmacht zu verharren.

Brigitte Unger,
Düsseldorf und Utrecht

Gerechtigkeit im Gesundheitssystem

Heribert Niederschlag, Ingo Proft (Hg.): *Moral und Moneten. Zu Fragen der Gerechtigkeit im Gesundheitssystem, Ostfildern: Matthias Grünewald 2013, 172 S., ISBN/EAN: 9783786729945.*

Der vorgegebene Rahmen erlaubt es nicht, alle elf Beiträge dieser Sammel-schrift gleichermaßen zu besprechen und ihren Inhalt umfassend wiederzugeben. Daher werden im Folgenden diejenigen Beiträge etwas ausführlicher dargestellt, die m. E. den sozialetischen Fragehorizont nach einem gerechten Gesundheitssystem unmittelbar berühren. Im letzten Teil der Rezension soll auf einige sozial-ethische Desiderate hingewiesen sowie einzelne Punkte und die Sammel-schrift als solche kritisch gewürdigt werden.

Der Politikwissenschaftler Carl Deichmann untersucht in seinem Beitrag *Gerechtes Gesundheitssystem – eine ethische und politische Herausforderung* die Interdependenz zwischen Gerechtigkeitsvorstellungen, einer politischen Kultur und der Gestalt des deutschen Gesundheitssystems. Dieses drücke eine Idee von sozialer Gerechtigkeit aus, die sich mit Nikolaus Knoepffler als „transzendente Tauschgerechtigkeit“ (11) bezeichnen und hinsichtlich der Prinzipien Freiheit, Gleichheit, Solidarität und Subsidiarität beurteilen lässt. Ein als gerecht empfundenen Gesundheitssystem ist ein „wichtiger Faktor für die Akzeptanz der demokratischen politischen Ordnung“ (12). Hingegen verdeutlichen Erfahrungen mit einer defizitären Gesundheitsversorgung konkrete politische Handlungsbedarfe. In den Gesundheitsreformen wie



in anderen Bereichen der Sozialversicherung wird eine Ordnungsidee greifbar, die den Bürger(inne)n eine aktivere Rolle als bislang gefordert zusprechen will. Dieser Politikkultur widerspräche aber die Wirklichkeit, in welcher „[d]er Bürger ... oft Bittsteller für die Leistungen [ist], welche er selber bezahlt“ (17). Somit „besteht eine eklatante Diskrepanz zwischen der in der demokratischen politischen Ordnung zugrunde gelegten und der sie tragenden politischen Kultur der unverzichtbaren, aktiven Wahrnehmung der Bürgerrolle einerseits sowie der Patientenrolle andererseits“ (17). Daher müssen die Selbstbestimmungs- und Partizipationsrechte der Versicherten respektive Patienten gestärkt werden. Vor diesem Hintergrund und in Anlehnung an John Rawls Ge-

rechtigkeitsprinzipien stellt Deichmann einen Kriterienkatalog zur Bundestagswahl 2013 vor.

Aufgrund des demographischen Wandels und des „aussterbende[n] Familienmodell[s]“ (26) sieht Peter Greisler, Aufsichtsratsvorsitzender einer privaten Versicherungsgruppe, unlösbare Schwierigkeiten auf die umlagenfinanzierten Kranken- und Pflegeversicherungen zukommen. Im Vergleich dazu erweise sich das Kapitaldeckungsverfahren der privaten Versicherungen mit ihren Altersrückstellungen als das zukunftsfähigere und generationengerechtere Finanzierungsmodell. Die Einführung einer Bürgerversicherung führe laut Greisler zu gesundheitsgefährdenden Wartezeiten sowie zu einer „innovations- und wettbewerbsfreien Zone“ (31). Grundsätzlich „ist mehr Kapitaldeckung im Gesundheitssystem unumgänglich“ (32). Das Priorisierungsmodell der Zentralen Ethikkommission der Bundesärztekammer bewertet er als einen „unverbindlichen Konsens bezüglich Auswahl und Gewichtung der Priorisierungskriterien“ (32–33).

In seinem Aufsatz *Gesundheit zwischen Anspruch und Teilhabe* beobachtet und hinterfragt der Moraltheologe Ingo Proft verschiedene Entwicklungen im individuellen und gesellschaftlichen Umgang mit dem Gut der Gesundheit. Es bestehe die Gefahr, dass Gesundheit „zur Zielgestalt menschlicher Strebens- und Schaffenskraft“ und „damit zum innerweltlich greifbaren Heilsäquivalent“ (38) erhoben wird. Gesundheit ist für Proft keine statisch normative Zielgestalt, sondern ein „Richtwert... [für] die

notwendige Integrität der Körperlichkeit als Basis für individuelle Lebensvollzüge“ (43). Proft unterstreicht die Relationalität von ‚Gesundheit‘ und ‚Krankheit‘ „deren Wahrnehmung und Bewertung wesentlich von der jeweiligen Perspektive abhängt“ (44). Mit Almut Caspary interpretiert er Gesundheit als eine vielschichtige „metabolic balance“ (45). Auf einem solchen konzeptionellen Fundament und gemeinsam mit einer im Wesentlichen fähigkeiten- und teilhabeorientierten Gerechtigkeitsidee könne Proft zufolge die Allokationsproblematik im Gesundheitsbereich gelöst werden. Am Ende favorisiert Proft ein „platonisch orientierte[s] Gerechtigkeitsverständnis, nach dem Gerechtigkeit bedeutet, das Seine und Eigene zu haben und zu tun“ (52).

In ihrer Untersuchung *Reich und gesund – arm und krank* kritisiert die Sozialethikerin Sonja Sailer-Pfister die einseitige individualmedizinische und kurative Ausrichtung des Gesundheitssystems. Dadurch bleiben die gesellschaftlichen Gesundheitsfaktoren unberücksichtigt, und die gesundheitliche Ungleichheit (i. S. von ‚health equity‘) kann nicht umfassend bekämpft werden. Insbesondere vermisst sie in Deutschland eine Debatte darüber, dass eine Erkrankung den sozioökonomischen Status einer Person beeinträchtigen kann. Sie schließt sich dem Urteil von Hartmut Remmers an, dass „[d]er aktuell geführte ethische Diskurs über die Verteilungsfrage im Gesundheitssystem ... gesellschaftstheoretische und gesellschaftsethische Fragestellungen weitgehend aus[blendet]“ (61). Der spezifische Beitrag einer christlichen Sozialethik könne darin bestehen, dass „sie die Frage nach dem ‚guten Leben‘ auch im Hinblick auf das Gesundheitssystem stellt“ (61). Die Frage nach einem gerechten Gesundheitssystem beantwortet Sailer-Pfister mit Martha Nussbaums capabilities approach: „Alle Menschen sollen befähigt werden, ... für ihre Gesundheit zu sorgen und im Krankheitsfalle die Fähigkeit haben, die für sie passenden und notwendigen Leistungen des Gesundheitssystems in Anspruch zu nehmen.“ (63). Im letzten Teil kommt Sailer-Pfister auf den de-

zidiert christlich-sozialethischen Beitrag zu sprechen. Sie erinnert an die Sozialität des Menschen und die „vorrangige Option für die gesundheitlich Benachteiligten“ (66).

Helen Kohlen argumentiert in ihrem Beitrag *Zeit ist Geld‘ und die Sorge um das gute Leben* für ein Verständnis von ‚Care‘ als politische und soziale Praxis. In einem ersten Schritt definiert Kohlen in Anlehnung an Hannah Arendt „Politik als eine Praxis in Abgrenzung zu einer Technik“ (71). Politik sollte nicht auf Durchsetzungsstrategien bauen, sondern auf kommunikatives Handeln, in welchem sich erst „die gemeinsame politische Angelegenheit konstituiert“ (72). Politische Praxis ist „die tätige Lebensführung der Menschen im Umgang miteinander und die Bewältigung der dabei auftretenden Probleme“ (73). Hingegen zielt Technik darauf ab, ein bestimmtes Ziel reibungslos und plangemäß herzustellen. Zwar ist Technik für die Politik notwendig, die Politik aber darf nicht auf die Technik beschränkt sein. „Eine Politik des Handelns, die Care als eine notwendige Praxis fördert, sieht [Kohlen zufolge] ab von Leitkategorien, die Autonomie, Selbstbestimmung und Einzelinteressen fördert, sondern entwickelt sich hin zu Antworten auf tatsächliche Bedürfnisse von Menschen, die auf Fürsorgepraktiken angewiesen sind.“ (76) Anschließend wird in Anlehnung an Selma Sevenhuijsen das Verhältnis von Care und Staatsbürgerschaft erörtert. Kohlen betont, dass ein ausschließlich rechtbasierendes Verständnis von BürgerInnen, die „ethischen Dimensionen auslässt“ (76). Kohlen operiert mit einem weiten Begriff von Staatsbürgerschaft – „als Praxis des Zusammenkommens in einem öffentlichen Raum, in dem um ein gemeinsames Verständnis eines gemeinsamen Gutes gestritten wird“ (77). Zuletzt bespricht Kohlen den unterschiedlichen Umgang mit ‚Care‘ in einem normativ sozialliberalen und einem normativ transformativen Ansatz. Der sozialliberale Ansatz widerspricht durch seine einseitige Betonung der Autonomie und Unabhängigkeit, „den ethischen Grundlagen einer Care-Praxis, nämlich die För-

derung des menschlichen Wohlergehens auf der Grundlage einer teilnehmenden Wahrnehmung menschlicher Bedürfnisse“ (79). Im Unterschied dazu bewertet der normativ transformative Ansatz ‚Care‘ als gesellschaftliche Praxis, „in der die TeilnehmerInnen Versorgungsbedürfnisse und -bedarf wahrnehmen, analysieren, ernst nehmen und entsprechend politisch partizipieren und agieren“ (79).

Mit sieben Thesen zum ambivalenten Dreiecksverhältnis von Geld, Gerechtigkeit und Christentum positioniert sich Bischof Alois Schwarz in seiner Abhandlung *Geld muss mit Gerechtigkeit ‚gesalzen‘ werden*. Er betont, „dass Geld ‚an sich‘ und ‚von sich aus‘ nicht absolut zu setzen, sondern für die Menschen und ihrem Wohle einzusetzen ist“ (90).

Für Schwester Basina Kloos, Vorstandsvorsitzende einer karitativen Stiftung, müssen kirchliche Einrichtungen „[a]uf die Bedingungen des Marktes eingehen, dabei jedoch als konfessioneller Träger die eigenen Werte ... nicht aus dem Blick ... verlieren“ (109). Selbst kirchliche Krankenhäuser erkennen nur unzureichend den „klaren Marktvorteil“ (110) christlicher Werteorientierung. Anschließend beschreibt sie die Beweggründe der noch jungen Stiftungsgründung aus der Perspektive ihres franziskanischen Ordens.

Doris Nauer geht in ihrem Beitrag der Frage nach „Wie christliche SeelsorgeInnen in Einrichtungen des deutschen Gesundheitswesens ihren Auftrag inhaltlich verstehen und welche konkreten Zielsetzungen sie verfolgen“ (117). In einem ersten Teil arbeitet Nauer das christliche Fundament einer Seelsorge heraus. Darauf aufbauend entwickelt sie „das Motiv der ‚Anwaltschaft für Gerechtigkeit‘ als eines der zentralen Bausteine glaubwürdiger Krankenhausseelsorge“ (117).

Die Kritik an quantitativen Erfolgsmessungen veranlassen Claudia Gerstenmaier und Ingo Proft dazu, alternative Kriterien für die Gesundheitssysteme zu benennen. Für sie sind von zentraler Bedeutung „die Werte der Begegnung, der Berührung und der Bewegung“, deren Verfolgung „eine für alle Akteure be-



reichernde Kultur eines guten Miteinanders" (133) unterstützen kann. In einem zweiten Teil wird die Vorstellung eines erfüllenden Miteinanders anhand des Gesprächs am Jakobsbrunnen (Joh 4,1–26) theologisch vertieft.

In der Rückbesinnung auf die historische, ökumenische Life-and-Work-Bewegung gewinnt Heribert Niederschlag einen originären Zugang zu der Entweltlichungsthematik, die von Papst Benedikt in Freiburg angesprochen wurde. Unter dem Eindruck des Ersten Weltkrieges verpflichteten sich ChristInnen der Life-and-Work-Bewegung „zur Einheit der Kirchen und zum praktischen Dienst an der Welt und für die Welt“ (150). Dietrich Bonhoeffer und Joseph H. Oldham, Mitglieder dieser Bewegung, haben „die ‚Welt‘ nicht isoliert gesehen, ... sondern sie haben die kritische Potenz des christlichen Glaubens aktiviert und die ethische und theologische Reflexion mit ihrem persönlichen Lebenszeugnis verbunden“ (154).

Für Holger Zaborowski zeigt Friedrich Dürrenmatts Drama *Der Besuch der alten Dame* „wie jene Welt, in der immer mehr gekauft werden kann, in der selbst die Gerechtigkeit ... zu einem kaufbaren Produkt wird, immer unmenschlicher wird und hinter ihre eigenen moralischen Errungenschaften zurückfällt“

(161). Wirklich gerecht ist nur das, „was der Menschenwürde ... dient und sie anerkennet“ (167).

An dieser Stelle kann nur auf wenige sozialetische Forschungsdesiderate hingewiesen werden, die von den einzelnen Beiträgen angestoßen werden: Nach Deichmanns Beitrag bleibt u. a. die Frage im Raum, inwieweit das Paradigma der Tauschgerechtigkeit auf die Gesundheitsversorgung übertragen werden kann. An dieser Stelle muss der Hinweis auf die zwischen Otfried Höffe und Peter Dabrock geführte Debatte zur Tauschgerechtigkeit als Gestaltungsprinzip des Gesundheitssystems genügen. Ebenso ist Greislers Fazit, dass im Gesundheitsbereich das Kapitaldeckungs- gegenüber dem Umlageverfahren das gerechtere sei, durchaus umstritten. Sailer-Pfister spricht zu Recht einen wunden Punkt im aktuellen Diskurs über Gerechtigkeit und Gesundheit an, insofern sie auf die Bedeutung gesellschaftlicher Gesundheitsbedingungen hinweist. Indes übersieht ihre Bemerkung, dass im christlich-sozialetischen Diskurs „auf der Theorieebene nur der Gerechtigkeitsansatz von Martha Nußbaum rezipiert“ (fn 24 s. 64) [werde], dass z. B. Ulrike Kostka oder Katja Winkler Nussbaums Ansatz kritisch und in Anlehnung an Peter Dabrocks Befähigungsansatz weiterentwickeln.

Ebenso ist für Markus Zimmermann-Acklin der Fähigkeitenansatz von Armatya Sen der wichtigere. Zudem finden sich im zitierten Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften aus dem Jahre 2006 zahlreiche Beiträge, die einem anderen Theorieansatz folgen: z. B. Christian Spieß mit einer an Hegel orientierten Anerkennungstheorie, Joachim Wiemeyer mit einer kontraktualistischen Herangehensweise oder Monika Bobbert mit einem Ansatz von Alan Gewirth. Dem Anliegen von Sailer-Pfister und den Thesen Helen Kohlens ist zu wünschen, dass sie in den sozialetischen Diskurs aufgenommen werden. Helen Kohlen problematisiert u. a. ein technisches Politikverständnis, die Dominanz von Rechten und Autonomie im ethischen Denken, ein zu enges Bürger-Verständnis, sowie die Abwertung der fürsorglichen Praxis von Frauen im privaten Bereich.

Nicht bei allen Beiträgen erschließt sich direkt ein Zusammenhang zum Leitthema der Sammelchrift. Dennoch geben die Autorinnen und Autoren einen Einblick in ihre je eigenen fachspezifischen Lösungsansätze für ein gerechtes Gesundheitssystem.

Alexis Fritz, Freiburg

Medizin ohne Maß?

Giovanni Maio: Medizin ohne Maß? Vom Diktat des Machbaren zu einer Ethik der Besonnenheit. Stuttgart: Trias-Verlag 2014, 219 S., ISBN 978-3-8304-6749-6 (auch als eBook erhältlich).

Die kleine Interpunktionsfragezeichen im Titel bestimmt die Tonart dieser neuen Publikation des Giovanni Maio, Lehrstuhlinhaber für Medizinethik mit eigenem Institut an der Universität Freiburg und Mitglied in zahlreichen staatlichen sowie kirchlichen Ethikkommissionen. Als Philosoph und Arzt geriert er sich gedanklich und sprachlich als Meister ei-

ner wünschenswerten kommunikativen Disziplin: dem Dialog. Inhaltlich entmythologisiert Maio den „technischen Imperativ“ (Hans Jonas) der modernen Medizin, ohne deren Erfolge zu schmälern. Er möchte medizinfremde Ziele beseitigt wissen und sucht Wege zu einer neuen Medizinkultur, in welcher Arzt und Klient/Patient befähigt werden „einen Umgang mit der Grenze zu erlernen.“ Dies als Voraussetzung für ein erfülltes Leben. (15), wie es seit der Antike die Funktion von ethischem Denken ist. Seine postulierte „Ethik der Besonnenheit“ (Conclusio seiner bisherigen Bücher) ruft die existenz-

tentiellen Themen auf, erschließt durch konfrontierendes öffnendes Fragen neue Dimensionen des Sinnes und nimmt auch den Leser in die Pflicht, sein Verhältnis zur Medizin zu reflektieren. Der Trias-Verlag offeriert damit ein interessantes Experiment, das über die bisher dort üblichen klassischen Medizinbücher hinausweist.

Das Buch beinhaltet neben Pro- und Epilog acht Kapitel. Darunter topaktuell Reproduktionsmedizin (z. B. Social Egg Freezing), Pränataldiagnostik, Organtransplantation und im Rahmen des Alterns und Sterbens das Thema der „aktiven Sterbehilfe“. Das 3. Kapitel ist das



Politischste. Sartre habe das Lebensgefühl der Moderne des Machbaren erfasst, so Maio, Biomedizin und Biotechnik bieten dazu wirkungsmächtige Möglichkeiten. Doch wissen wir, was der perfekte (optimierte) Mensch wäre? Maio plädiert klug und bewertet besonnen die ökonomischen Parameter der Optimierung, der Effizienz, des Wettbewerbs und der Logik des Herstellens und Verkaufens in der Medizin. Er fordert neue Antworten vom Arzt, dem er einen „hermeneutischen Bedeutungszuwachs“ wünscht, hin zu einer Beziehungsmedizin als einer Heilkunst. Sowohl den kranken Patienten als auch den Dienstleistungs-Klienten bittet er zu prüfen, dem „Erleiden Raum zu geben“, das Gegebenheit annehmen und eine neue Form des Sinns zu im Verhältnis zur Welt leben, statt sich auf das bloß Zweckhafte zu beschränken (Spiritualität vor allem im Alter). Doch bloß keine Schicksalsergebenheit! Jeder möge jedoch wissen, dass Möglichkeiten schnell zum Zwang werden. Wenn soziale Erwartungen dominieren, passen sich Menschen entsprechend an. Giovanni Maio verachtet die Fremdbestimmung durch die Ökonomie. „Es wird gerne von Autonomie gesprochen, aber im Grunde geht es um Konformität“. (94) Eine fundamentale Kritik an falschen Weichen-

stellungen (Anreizen) einer zu einseitigen Ökonomisierung des Gesundheitssystems! Eine Kapitalismuskritik?

Die Frage nach der wahren Freiheit und authentischen Autonomie durchzieht alle acht Kapitel. Maio visioniert den vernunftbegabten Menschen mit seiner Einsicht in die „Notwendigkeit der Grenzen des Machbaren“. Und er positioniert sich gegen die Vorstellung, dass ein moderner Mensch glaube, kein Schicksal mehr annehmen zu müssen. „Das implizite Versprechen dieser absoluten Freiheiten“ sei das eigentliche Problem in vielen Bereichen einer modernen Hochglanzmedizin. (97) Die Praxisbeispiele in den Kapiteln sind selbstredend. So geht es in den Kapiteln eins (Reproduktionsmedizin) und zwei (Pränatal- und Präimplantationsdiagnostik) um Gefahren einer modularen Denkweise, welche den Modus der gesellschaftlichen Multioptionalität spiegelt. So kann ein Kind als normiertes makelloses Produkt zum Beispiel zwei Mütter (Eizellenspende oder Leihmutter-schaft) und einen fremden Samenspende-vater haben. Solches Systemdenken bedarf der Logik einer Entpersonalisierung. Was denkt ein Kind, das quasi nur durch Qualitätsprüfung (so bei der PID) wachsen durfte? Sozial Egg Freezing wurde ursprünglich für junge krebserkrankte Frauen erdacht. Das war vormals der medizinische Nutzen. Heute diene es, so Maio, als Planungsinstrument der „zeitli-

chen Entkoppelung von biologischer Vorgabe und Fortpflanzung“ und sei nicht mehr medizinisch begründet. Die Idee ist sogar medizinisch risikoreich und hat als Planungsmoment geringe Erfolgsraten für Frauen über 35 Jahren, so die Deutsche Gesellschaft für Gynäkologie und Geburtsmedizin. Maio fragt nach, wieso „man lieber die körperliche Integrität der Frau antastet, anstatt die strukturell-sozialen Verhältnisse zu verändern.“ Was habe dies mit der Rhetorik der Freiheit zu tun? Er unterscheidet auch genau zwischen dem Ja zur Eigenverantwortung und einer Stigmatisierung, wenn man als „Hilfsbedürftiger ein Normverletzer“ werde. (Kapitel: Gesundheit als Pflicht). In der Organtransplantation (Kapitel 5) setzt sich Maio mit neuen Erkenntnissen zum Hirntod auseinander und fordert bedingungslose Transparenz. Und in der „aktiven Sterbehilfe“ sieht der Ethiker „eine ethische Resignation“, anstatt eine Autonomie im Ausgeliefertsein zu kreieren.

Das Buch fasziniert mit seinen vielen Analysen, Fragen und Antworten. Giovanni Maio's „Ethik der Besonnenheit“, die er selbst an die Voraussetzungen „Klugheit und Realitätssinn mit innerer Ruhe und einem Primat des Handelns wollen“ gebunden sieht (195 ff.), fordert seine Leserinnen und Leser heraus zu einer neuen Haltung, die sich für jeden lohnt.

Volker Born, Wiesbaden

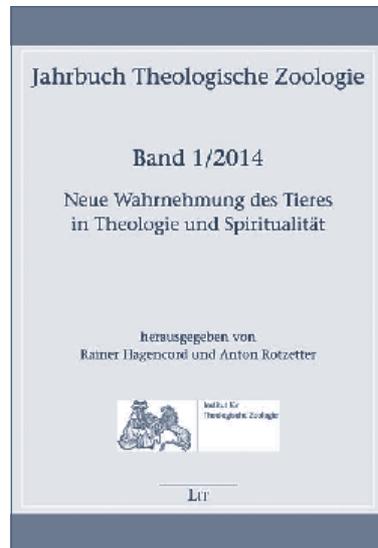




Jahrbuch Theologische Zoologie

Rainer Hagencord, Anton Rotzetter: *Jahrbuch Theologische Zoologie Bd. 1/2014. Neue Wahrnehmung des Tieres in Theologie und Spiritualität*. Berlin u. a.: LIT Verlag 2014, 144 S., ISBN 978-3-643-12363-3.

Seit 1951 gibt es in Münster ein „Institut für Christliche Sozialwissenschaften“. Der Name „christliche Sozialwissenschaften“ war als ein Programm- und Kampfbegriff gegen eine sich als deskriptiv und wertfrei verstehende Sozialwissenschaft entstanden. Das Institut ist den meisten Leserinnen und Lesern dieser Zeitschrift bekannt. Weniger bekannt dürfte dagegen derzeit noch das Münsteraner „Institut für Theologische Zoologie“ sein, das es seit 2009 gibt. Die Wahl des Institutsnamens hat in diesem Fall weniger mit einer Abwehrhaltung gegenüber einer wertfreien Naturwissenschaft zu tun, sondern verweist auf das Anliegen, (nicht-menschliche) Tiere in die Theologie zu holen. Man will, wie Klaus Müller im Vorwort darlegt, Aristoteles' „philosophischer Zoologie“ eine „theologische Zoologie“ an die Seite stellen. Es geht den beiden Gründern des Instituts, dem Münsteraner Theologen und Biologen Rainer Hagencord und dem Schweizer Kapuziner und Franz-von-Assisi-Experten Anton Rotzetter, darum, neue, weniger tiervergessene Zugänge zur Theologie zu eröffnen. Wie auf der Website des Instituts dargelegt wird, will man „im Dialog mit den Naturwissenschaften und vor allem dem Evolutionsparadigma die lange fällige Distanzierung von einem biblisch unhaltbaren Anthropozentrismus“ vorantreiben und sich darum bemühen, den Blick auf die „sensiblen ökologischen und politischen Fragen der Massentierhaltung [und] des überhöhten Fleischkonsums“ zu lenken, die zur „Vernichtung ganzer Ökosysteme und der Verelendung der so genannten Dritten Welt“ beitragen. Mit dieser Feststellung wird der enge Zusammenhang zwischen „theologi-



scher Zoologie“ und „christlicher Sozialwissenschaft“ deutlich.

Im November 2012 fand der erste Kongress des „Institutes für Theologische Zoologie“ im Franz-Hitze-Haus in Münster statt. Das vorliegende, von den beiden Institutsgründern herausgegebene Jahrbuch dokumentiert diesen Kongress. Am Beginn seines Vorwortes bedankt sich Rotzetter bei den Verantwortlichen des Franz-Hitze-Hauses und bei anderen mit einladenden Personen aus Diözese und Universität für die Unterstützung und wertet diese als „ein starkes Zeichen gegen die sonst übliche Gleichgültigkeit kirchlicher Amtspersonen und Institutionen, aber auch der großen Mehrheit der Christen gegenüber dem Thema „Tier.“ (9) Am Ende seines Vorwortes spricht Rotzetter die Hoffnung aus, der Tagungsband möge auf eine „wohlwollende und kritische Leserschaft“ (16) treffen. Was den Rezensenten des Buches betrifft, ist dies jedenfalls der Fall.

Das Buch widmet sich dem Thema einer neuen Wahrnehmung des Tieres in Theologie und Spiritualität aus der Sicht unterschiedlicher Autoren und aus unterschiedlichen fachlichen Blickwinkeln: einem biblischen, einem natur-

wissenschaftlichen, einem geisteswissenschaftlichen und einem praktischen. Dies bedingt ein gewisses Maß an Überschneidungen und Wiederholungen, Unschärfen und literarischer Heterogenität.

Rainer Hagencord, der sich seit mehr als einem Jahrzehnt intensiv und kompetent um die theologische Würdigung der Tiere bemüht und hoch verdient gemacht hat, stellt in seinem Beitrag anhand der fiktiven Gottesreden des Hiob-Buches eine biblische Spiritualität vor, „in der es neben Gott und den Menschen noch Raum gibt für eine eigenständige Natur und ihre Repräsentanten, die Tiere.“ (25) Der biblischen Überlieferung zufolge seien Mensch und Tier dezidiert aufeinander bezogene, voneinander existentiell abhängige Geschöpfe des einen Gottes und Teilhaber des einen Bundes, Gesegnete von je eigenem Wert. Der Verhaltensbiologe Andreas Haemisch verweist auf neuere wissenschaftliche Studien, die zeigen, dass nicht nur Primaten, sondern auch Nicht-Primaten, speziell Rabenvögel, aber auch Ratten und Fledermäuse, über komplexe kognitive Fähigkeiten verfügen. Als menschliches Proprium wertet Haemisch die Verwendung einer symbolisch codierten Sprache. Ich frage mich allerdings, inwiefern dies mit den Forschungsarbeiten des US-amerikanischen Psychologen Roger Fouts in Einklang zu bringen ist, der schon Ende der 1970er Jahren entdeckte, dass Schimpansen fähig sind, die amerikanische Gebärden- oder Zeichensprache der Gehörlosen zu erlernen und diese extensiv, kreativ und innovativ zu benutzen.

Der geisteswissenschaftliche Abschnitt ist der umfangreichste des Buches. Der Religionspädagoge Ralf Gaus arbeitet in seinem Beitrag vor allem die Folgen einer zoologisch informierten Theologie für den Religionsunterricht heraus. Die Moralthologin Simone Horstmann erörtert die Frage nach den epistemischen Voraussetzungen der christlichen Tiervergessenheit; ein spannendes



und wichtiges Thema, das aber leider in einem mitunter abgehobenen philosophischen Jargon vorgetragen wird, der dem katholische Akademien frequentierenden Bildungsbürgertum nicht zugemutet werden sollte. (Ich weiß das, weil ich selbst zwei Jahre lang hauptberuflich an einer solchen Einrichtung gearbeitet habe.) Der ehemaligen Lübecker Bischöfin und Kuratoriumsvorsitzenden des Instituts für Zoologische Theologie, Bärbel Wartenberg-Potter, dagegen gelingt es ausgezeichnet, nachvollziehbare Verbindungen zwischen Tierethik und feministischer Theologie herzustellen. Wie alle Referentinnen und Referenten der Tagung geht auch Wartenberg-Potter von einem sich allmählich durchsetzenden Paradigmenwechsel aus, von einem – wie sie es nennt – „Paradigma der Domination“ zu einem der „Einwohnung“.

Im abschließenden praktischen Teil widmet sich der evangelische Pfarrer und Vorsitzende der „Aktion Kirche und Tiere“ („AKUT“), Ulrich Seidel, der Gestaltung von Gottesdiensten für Mensch und

Tier. Das geschieht mit Kompetenz und Humor. Im Anschluss daran ist der das Tier liturgisch thematisierende Schlussgottesdienst dokumentiert. Was im praktischen Abschnitt des Bandes leider fehlt, ist der im Rahmen der Tagung gültige Speiseplan. Dieser würde nämlich verraten, ob der theologisch und liturgisch angemahnte Paradigmenwechsel zu Mitgefühl und Gerechtigkeit gegenüber Tieren auch entsprechende kulinarische Auswirkungen hatte.

Kurt Remele, Graz

Bildungsgerechtigkeit

Bernhard Grümme: Bildungsgerechtigkeit – Eine religionspädagogische Herausforderung (Religionspädagogik innovativ, Bd. 7), Stuttgart: W. Kohlhammer 2014, 254 S., ISBN/EAN: 9783170242197.

Die OECD, die Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung, hat es mit dem Ergebnis ihrer Studie „Bildung auf einen Blick“ auf den Punkt gebracht: Die Gesellschaft von heute hat nicht nur politisch oder wirtschaftlich betrachtet ein Gerechtigkeitsproblem, sondern vor allem auch im Bereich der Bildung. Wie Menschen ihr Dasein gestalten und an gesellschaftlichen Prozessen teilhaben können, hängt maßgeblich vom eigenen Bildungsstandard und den Zugängen zur Bildung ab. Während allerdings in Wissenschaften wie Pädagogik, Philosophie oder Soziologie bereits ein breit angelegter Diskurs über Bildungsgerechtigkeit geführt wird und auch in einigen theologischen Disziplinen die Dringlichkeit dieses Thema längst erkannt worden ist, hat die Religionspädagogik „hier einen blinden Fleck“, konstatiert Bernhard Grümme, Religionspädagoge der katholisch-theologischen Fakultät an der Ruhr-Uni Bochum. Die Ursache sieht er unter anderem in der jahrelangen Entpolitisierung des Fachs. Dass es aber eine ureigene Aufgabe der Religionspädagogik sein sollte, sich mit Bildungsgerechtigkeit zu befassen, hat für den Autor nicht nur mit der Relevanz



des Themas zu tun, das Marianne Heimbach-Steins als „die soziale Frage der Gegenwart“ bezeichnet, Grümme sieht auch theologische und religiöse Zusammenhänge, die eine Erörterung als maßgeblich erscheinen lassen. Ihm geht es aber nicht nur um Argumentationslinien, warum sich Religionspädagogik einmischen sollte, er formuliert auch ganz konkrete Inhalte eines solchen Beitrages, erläutert didaktische Überlegungen für den Religionsunterricht und setzt sich mit den Entwicklungen in der Kindertheologie auseinander.

Gemäß dem Dreischritt „Sehen – Urteilen – Handeln“ geht der Bochumer Professor zunächst auf empirische Be-

sultate zur Bildungssituation in Deutschland ein. Indem Grümme zum einen den Chancenspiegel der Bertelsmann-Stiftung aus dem Jahre 2012 und den Bericht von Vernor Munoz, Sonderberichterstatter der Vereinten Nationen, zum Bildungssystem in der Bundesrepublik aus dem Jahr 2007 zugrunde legt, benennt er auf vier Felder, die entscheidenden Einfluss auf offensichtliche Bildungsbenachteiligungen haben: soziale Herkunft, Inklusion, Migration und Geschlecht. Ungerechtigkeitsstrukturen verdichten sich nach Darstellung von Grümme dann noch einmal an einer besonderen Stelle des Bildungswesens, nämlich in der Hauptschule, die aus seiner Sicht für die Religionspädagogik eine Art Bewährungsprobe darstellt, ist diese hier doch eigentlich zu einer Selbstreflexion herausgefordert, ihre „Standortgebundenheit im bildungsbürgerlichen Milieu“ zu überdenken.

Die Herausforderung, der sich der Verfasser im Anschluss an die Verwerfungen im Bildungswesen zuwendet, ist gleichsam schwierig und wichtig: Wenn stets von Gerechtigkeit die Rede ist, sieht es Grümme für erforderlich an zu klären, was dieser Begriff eigentlich beinhaltet. Die Ansätze sind von ganz unterschiedlicher Natur, beinhalten – verkürzt gesagt – zum Beispiel grundlegende Fragen der Güterverteilung, nehmen gesellschaftliche Implikationen in den Blick oder erörtern, wer denn eigentlich die

„Prinzipien der Gerechtigkeit bestimmt“. Während Grümme zum einen selbst Eckpunkte eines Gerechtigkeitsdiskurses benennt, zu denen u. a. „politische Strukturen der Gerechtigkeit, die auch die gesellschaftlich-politischen Implikationen ethischer Perspektiven markieren“, gehören, nimmt er zum anderen – vor allem im Rückgriff auf den jüdischen Denker Emmunael Lévinas – theologische Dimensionen in den Blick. Die Konkretisierung erfolgt bei Grümme durch die Einbindung der biblischen, der christlichen-jüdischen Tradition, die von der Parteilichkeit Gottes geprägt ist. „Überkommene Gerechtigkeitsprinzipien“ definiert Grümme neu, wenn er bei Tauschgerechtigkeit darauf abhebt, dass die Würde des jeweils schwächsten Partners zu achten ist, und darüber hinaus betont, dass Beteiligungsgerechtigkeit allen Menschen die Chance auf Partizipation bieten soll, Verteilungsgerechtigkeit die Option für die Armen bedeutet und Verfahrensgerechtigkeit Gleichheit vor dem Gesetz beinhaltet.

Nachdem der Verfasser dargelegt hat, dass Bildung in der Tradition des Bildungstheoretikers Wolfgang Klafki Emanzipation und Aufklärung beinhaltet und religiöse Bildung eine Parallele darstellt, da auch sie darauf abzielt, sich für die Selbstbestimmung des Menschen stark zu machen, arbeitet Grümme drei innere Verbindungslinien von Bildung und Gerechtigkeit heraus.

- Aus sozialetischer Perspektive betrachtet, greift hier insbesondere das Menschenrecht auf Bildung, in den Allgemeinen Menschenrechten, dem Grundgesetz, der UN-Kinderrechtskonvention und der Konvention der Vereinten Nationen für Menschen mit Behinderung verankert. Es handelt sich um ein Befähigungsrecht, dem man zur Durchsetzung verhelfen muss, erläutert der Theologe, und sieht darin zugleich eine Basis, dass der Einzelne verantwortlich in der Gesellschaft mitwirken kann. In jüngster Zeit, führt der Autor aus, habe zudem der Begriff der Beteiligungsgerechtigkeit an Relevanz gewonnen,

die den Menschen durch seinen eigenen Beitrag und seine eigene Teilhabe in die Lage versetzen soll, sich in der Gemeinschaft selbst zu verwirklichen.

- Pädagogisch betrachtet, ergibt sich eine Verknüpfung von Bildung und Gerechtigkeit schon allein dadurch, dass dem Menschen die Selbstentfaltung genommen wird, wenn man ihm Bildung vorenthält. Doch genau das will eine Pädagogik der Teilhabe verhindern und stattdessen ermöglichen, dass ein jeder in unterschiedlichen Bereichen menschlicher Existenz (Arbeit, Politik, Kunst, Wissenschaft etc.) partizipieren kann.
- Die religionspädagogische Sichtweise hebt darauf ab, den Menschen als Gottesebenbild zu sehen, was sowohl Menschenwürde bedeutet als auch die Chance umfassen sollte, sein Leben zu entfalten und zu gestalten.

Wie nun eine Bildungsgerechtigkeit konkret ausgestaltet sein sollte, dazu untersucht der Autor Begrifflichkeiten wie Chancengleichheit, die nach seinen Ausführungen im Kontext von Schule und Bildung angesichts ganz unterschiedlicher Voraussetzungen der Kinder und Jugendlichen in Schieflage gerät, oder Schwellengerechtigkeit, mit der – vereinfacht formuliert – gemeint ist, dass „jedes Kind zumindest den Grundbestand an Kompetenzen erreicht“, den es zu einer „autonomen Lebensgestaltung“ benötigt. Der Verfasser lässt unzweifelhaft erkennen, dass er mit einem solchen Befähigungsansatz sympathisiert, auf dem übrigens auch der frühere US-Präsident George W. Bush sein Konzept „No child left behind“ aufbaute. Allerdings fragt Grümme auch danach, „wer eigentlich zuständig ist für die Befähigung“, wer welche Pflichten hat und welche Rolle Kirche und Staat einnehmen. Letztlich sieht der Autor aber auch Grenzen der Bildung selbst, weil sie allein nicht in der Lage ist, Bildungsgerechtigkeit herzustellen. In einer Religionspädagogik, die politische Dimensionen aufnimmt und einbezieht, erkennt Grümme aber sehr wohl die Möglichkeit, „Situationen von

Bildungsgerechtigkeit und Bildungsungerechtigkeit wahrzunehmen“. Dabei bezieht er auch ganz deutlich die Sicht der Neuen Politischen Theologie mit ein, die auch aus biblischem Verständnis heraus auf einen durchaus kritischen oder innovativen Beitrag der Religionen zum zivilgesellschaftlichen Diskurs abhebt. Daraus leitet Grümme konkrete Aspekte und Inhalte einer Religionspädagogik ab, wie Option für die Armen, Befähigung zum kritischen Urteil, Befreiung aus Verhältnissen von Unmündigkeit, Ausbeutung und Unterdrückung und Identitätsbildung.

Wenn dieser Weg beschritten wird, sind nach Darstellung des Autors Weichenstellungen inner- und außerhalb des Schulsystems erforderlich. Schulintern nennt er längeres gemeinsames Lernen, Ganztagschulen und ein Lernen, das der Unterschiedlichkeit der Schüler gerecht wird, als mögliche Steuerungsinstrumente, extern müsste aus seiner Sicht vorschulische Bildung ausgebaut, eine Erziehungspartnerschaft zwischen Eltern und Schule gefördert und die Kompetenz der Lehrer hinsichtlich ihrer eigenen Gerechtigkeitswahrnehmungen gestärkt werden. Indem der Autor Vorschläge für eine Unterrichtssequenz unterbreitet, die Gerechtigkeit zum Thema hat, ergänzt er seine Überlegungen um eine äußerst praktische Note, die auch in seinen Erläuterungen zur Kindertheologie zum Vorschein kommt. Die „Herausforderungen durch bildungsferne Kinder“ sich zu stellen, sieht er als erforderlich an, um nicht abstrakt und ideologiefähig zu werden.

Theo Körner, Dortmund