

Limburger Caritas-Impulse

6

– Die Vorträge der Caritas-Foren 2009/2010 –

Prof. Dr. Dr. Michael N. Ebertz:

„Die Bauleute sind wir“ – Zur historischen Entstehung der verbandlichen Caritas

Prof. Dr. Matthias Möhring-Hesse:

Welche Ethik braucht die Caritas?

Prof. em. Dr. Dr. Reimer Gronemeyer:

Zwischen der Kunst des Sterbens und qualitätskontrolliertem Sterben



Caritasverband
für die Diözese
Limburg e.V.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	4
Prof. Dr. Dr. Michael N. Ebertz „Die Bauleute sind wir“ – Zur historischen Entstehung der verbandlichen Caritas (Caritas-Forum am 24. Juni 2009)	7
Prof. Dr. Matthias Möhring-Hesse Welche Ethik braucht die Caritas? (Caritas-Forum am 11. November 2009)	23
Prof. em. Dr. Dr. Reimer Gronemeyer Zwischen der Kunst des Sterbens und qualitätskontrolliertem Sterben (Caritas-Forum am 16. Juni 2010)	56
Impressum	60
Publikationshinweis	61

Vorwort

Sehr geehrte Damen und Herren,
liebe Leserin, lieber Leser,

es freut uns, dass wir in der 6. Ausgabe der *Limburger Caritas-Impulse* die Vorträge, die auf den Caritas-Foren 2009/2010 gehalten wurden, einer breiten Öffentlichkeit präsentieren können.

2009 hat sich der Caritasverband für die Diözese Limburg e.V. neu aufgestellt, um als Spitzen- und Dachverband die Interessen seiner Mitglieder noch nachhaltiger zu bündeln und zu vertreten. Dabei stehen die Grundfunktionen Integration, Profil, Kommunikation und Unterstützung im Mittelpunkt der Arbeit.

Seit Juni 2009 veranstaltet der Caritasverband für die Diözese Limburg e. V. jeweils gemeinsam mit einem örtlichen Caritasverband Caritas-Foren im Bistum Limburg. Dabei werden Themen aufgegriffen, die von aktuellem Interesse in der Caritasarbeit sind. Die Caritas-Foren ermöglichen einen innerverbandlichen Austausch unter den haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern und schaffen neben dem alljährlichen *Tag der Caritas* Orte der Kommunikation und Begegnung. Damit haben sich die Caritas-Foren als Veranstaltungsformat bewährt.

Michael Ebertz, Matthias Möhring-Hesse und Reimer Gronemeyer, die Referenten der Caritas-Foren, bringen in ihren Beiträgen allesamt das diffizile Verhältnis von Kirchlichkeit (resp. Geistlichkeit) und Weltlichkeit zum Ausdruck. Dabei zeigt sich, dass die „Spannung von Geistlichkeit und Weltlichkeit [...] zum Wesen des katholischen Kirchenverständnisses [gehört]. In bestimmten Zusammenhängen wird diese Spannung besonders virulent.“¹

Michael Ebertz schilderte auf dem Caritas-Forum im Juni 2009 in Montabaur diese Virulenz am Beispiel der Entstehungsgeschichte der verbandlichen Caritas. Vor allem aus der Perspektive der Organisationssoziologie reflektiert er deren maßgeblich von Lorenz Werthmann bestimmten Entstehungsprozess, der von den teils diametralen Bedingungen einer modernen, unabhängigen, mitgliederorientierten Verbandsform sowie der hierarchisch verfassten Kirche geprägt wurde.

¹ Johannes Keppeler: Kirchlicher Lobbyismus. Die Einflussnahme der katholischen Kirche auf den deutschen Staat seit 1949, Marburg 2007, 11.

Vorwort

Zu Beginn seines Beitrages untersucht Ebertz, mit welchen Organisationen Lorenz Werthmann im Verlauf seiner Biographie in Kontakt kam, von der Taufe und damit der Aufnahme in die katholische Kirche, „eines der ältesten organisierten Kommunikations- und Handlungszusammenhänge“ (S. 8), bis hin zu der von ihm vorangetriebenen Gründung des Deutschen Caritasverbandes. Anschließend widmet sich Ebertz der seit dem 19. Jahrhundert einsetzenden Diversifizierung des katholischen Organisationsgefüges. Besonders die Gründung kirchlicher Vereine führte dazu, dass die Partizipation von Laien an den kirchlichen Vollzügen gestärkt wurde. Außerdem hielt durch diese Entwicklung „innerhalb der Kirche auch das Prinzip der funktionalen Differenzierung Einzug“ (S. 14). Um die nachteilige Aufsplitterung des katholischen Organisationsgefüges zu minimieren, nahmen bis zum Ende des 19. Jahrhunderts die Bemühungen zu, die katholischen Organisationen wieder enger zusammenzuführen. Schließlich diskutiert Ebertz am Beispiel der Gründung des Deutschen Caritasverbandes, wie sich Lorenz Werthmann bei dieser Koordination engagierte.

Matthias Möhring-Hesse ging auf dem Caritas-Forum in Frankfurt am Main im November 2011 der Frage nach: Welche Ethik braucht die Caritas? Hierbei stellte auch er sich der für die verbandliche Caritas immanenten Spannung zwischen Kirchlichkeit und Weltlichkeit, die sich bereits im ersten Satz im Hinblick auf sein Thema abzeichnet: „Die Caritas bedarf nicht nur fachlichen oder betriebswissenschaftlichen Wissens, sondern eben auch der [theologischen, Anm. d. Verf.] Ethik“ (S. 23). Er weist darauf hin, dass nach der betriebswirtschaftlichen Erneuerung der verbandlichen Caritas die Gefahr, das kirchliche Selbstverständnis zu vernachlässigen, eine Motivation zu sein scheint, sich wieder verstärkt mit der Kirchlichkeit der Caritas zu beschäftigen.

Bevor Möhring-Hesse die Grundfrage seines Beitrags beantwortet, nähert er sich durch soziologische Überlegungen der Caritas als „kollektivem Akteur“ und erörtert drei zentrale „Fremdprogramme“ (S. 31 ff.), die bei der Formulierung einer Ethik der Caritas berücksichtigt und integriert werden müssten: (a) die Erwartung der Kirche, dass die verbandliche Caritas die diakonische Grundfunktion der Kirche wahrnimmt, und dass deren Mitarbeiter gemäß den Prinzipien der katholischen Kirche leben, (b) die Erwartung an die fachliche Professionalität, aus der eine „Professionsethik“ (S. 32) resultiert und (c) die Erwartung seitens des Staates, „seine normativen Ansprüche bei der Erbringung der von ihm beauftragten Dienste zu erfüllen“ (S. 32). Zum Schluss geht Möhring-Hesse auf die politische Dimension der Ethik der Caritas ein und hält fest, dass diese von ihm entworfene Ethik „sich [...] weniger als Instrument der Absonderung von Mitbewer-

Vorwort

bern, sondern – im Gegenteil – als Ausgangspunkt für größere Gemeinsamkeiten zumindest mit den anderen Wohlfahrtsverbänden und deren Einrichtungen“ (S. 53) empfiehlt.

Reimer Gronemeyer hielt seinen Vortrag, in dem er den Stand der Hospizbewegung diskutierte, im Juni 2010 in Bad Homburg. Hierin tritt die Virulenz beim Aufeinandertreffen des wirtschaftlich-weltlichen und ethisch-kirchlichen Bereichs besonders an dem Punkt zutage, an dem Gronemeyer konstatiert, dass das Lebensende (ein Ort, für den auch heutzutage der Kirche noch weithin die Zuständigkeit zugesprochen wird, Anm. d. Verf.) zunehmend im Hinblick auf die finanziellen Ressourcen ökonomisch von großem Interesse ist. Dies fördert unter anderem das Risiko, dass die Qualität der Sterbebegleitung je nach Geldbeutel des Sterbenden unterschiedlich sein kann. Neben dem Aspekt der Ökonomisierung des Sterbens hebt Gronemeyer hervor, dass die Hospizbewegung dadurch motiviert wurde, dem weitverbreiteten Sterben im Krankenhaus ein Sterben *zu Hause* gegenüberzustellen. Zu einer „Erfolgsgeschichte“ (S. 56) entwickelte sich die Hospizbewegung auch, da sie gesetzlich anerkannt und flächendeckend über das gesamte Bundesgebiet organisiert wurde. Durch die Hospizbewegung erfuhr die Palliativmedizin einen Aufschwung. Es entwickelte sich eine „Sterbeexpertokratie“ (S. 57). Die humane Gestaltung des Sterbens wird durch „die Angebote eines neuen medizinischen Dienstleistungssektors, der den Menschen die Sorge um sich abnimmt“ (S. 57), überdeckt. Desweiteren hält Gronemeyer die Prognose für wahrscheinlich, dass die Menschen aufgrund der Professionalisierung des Sterbens letztlich „zwischen einer klassischen palliativ-hospizischen und einer medizinisch gestützten Sterbehilfe“ (S. 58) wählen. Derzeit untergräbt die perfektionierte Palliativmedizin teilweise die Hospizbewegung, was sich jedoch wieder ändern kann, wenn die Kosten dafür explodieren und die Hospizbewegung ein Revival erfährt, „diesmal dann vielleicht ohne den Irrweg in die Ökonomisierung, in die Medikalisierung und die Verplanung des Sterbens“ (S. 59).

Wir hoffen, dass wir Ihnen durch diese inhaltlichen Schlaglichter einen Vorgeschmack geben konnten, der Ihnen Lust darauf gemacht hat, die Beiträge detaillierter kennen zu lernen.



Dr. Hejo Manderscheid
Diözesan Caritasdirektor



Torsten Gunnemann
Geschäftsbereichsleiter Gemeindecritas und Bildung

Prof. Dr. Dr. Michael N. Ebertz:

**„Die Bauleute sind wir“ –
Zur historischen Entstehung der verbandlichen Caritas**
(Caritas-Forum am 24. Juni 2009 in Montabaur)

Die Entstehung und Entwicklung der verbandlich organisierten Caritas in der Erzdiözese Freiburg ist mit dem Werden und Wachsen des Deutschen Caritasverbandes ebenso aufs Engste und Spannungsvollste verbunden wie mit der Lebensgeschichte seiner zentralen Gründerfigur Lorenz Werthmann. Dessen Leben und Wirken ist seinerseits ohne die Herausbildung der modernen Organisationsgesellschaft, der modernen „Organisationskirche“ und des organisierten Katholizismus, ja moderner Caritasorganisation nicht denkbar. Auf diesen organisationssoziologischen Aspekt möchte ich mich im Folgenden konzentrieren – zunächst mit Blick auf den Lebenslauf Lorenz Werthmanns (1), dann im Blick auf das sich herausbildende katholische Organisationsgefüge im Kontext der deutschen Organisationsgesellschaft (2) und schließlich (3) im Blick auf einige Züge der spannungsvollen Organisationswirklichkeit der beiden Freiburger – diözesanen und überdiözesanen – Caritasverbände. „Kunstwerke erzeugen und Organisationen errichten: beides ist schaffende Form“, so pathetisch drückte noch Johann Plenge aus, wie er von Organisationen fasziniert war.² Vielleicht brauchen wir ein wenig von diesem Pathos, um das, was uns inzwischen so selbstverständlich geworden ist, wieder in ein entsprechendes Licht von Bedeutung zu rücken; denn „Organisation“, als einer der heutzutage nicht mehr wegzudenkenden „Mechanismen zur Herstellung kollektiver Handlungsfähigkeit“, ist, zumindest soziologisch gesehen, nicht voraussetzungslos und – auch im Blick auf die Entstehungsgeschichte der verbandlichen Caritas – eher unwahrscheinlich.

1. Marsch durch Organisationen: Ausgewählte Lebensstationen Lorenz Werthmanns

Seit dem 19. Jahrhundert sind die Lebensläufe und sozialen Identitäten der meisten Menschen ohne Organisation nicht zu haben, und erst recht lässt sich der Lebenslauf von Lorenz Werthmann ohne Organisationsbezüge nicht beschreiben. Er ist ein „Marsch durch Organisationen.“ Zwar wurde Lorenz Werthmann am 1. Oktober 1858 wohl noch nicht – wie die meisten Menschen

² Johann Plenge, Drei Vorlesungen über allgemeine Organisationslehre, Essen 1919, 37.

heute – in einer Geburtsklinik geboren; und auch sein Geburtsort Geisenheim, das „geruhsame Städtchen von etwa 4.000 Einwohnern“ im „fruchtbaren und weinfrohen Rheingau [...] nicht weit von Rüdesheim“,³ stellt wohl – damals wie heute – kaum das Zentrum moderner Organisationsgesellschaft dar. Doch schon Werthmanns Taufe in der alten Geisenheimer Pfarrkirche vollzieht sich innerhalb eines der ältesten organisierten Kommunikations- und Handlungszusammenhänge, die wir kennen, der römisch-katholischen Kirche. Zum Organisationsbezirk der Pfarrei gehörte auch der alte Wallfahrtsort Marienthal, wo 1858 (8.9.: Mariä Geburt) das Gotteshaus wieder aufgebaut worden war und Weltpriester, dann die wieder zugelassenen Jesuiten sowie schließlich (1873) die Franziskaner, die Betreuung übernahmen, womit Werthmann mit einem der wichtigsten traditionellen Organisationsgebilde *innerhalb* der Kirche, nämlich den Kloster- und Ordensgemeinschaften – hier auch noch zwei Spielarten der weltzugewandten Ordensgemeinschaften – in Berührung kam. Über seinen Vater, Johannes Werthmann, hatte Lorenz Werthmann auch mit profanen – politischen – Organisationsstrukturen Berührung, war jener doch nicht nur seit den Zeiten des Kulturkampfes führendes „Mitglied des Kirchenvorstands“, sondern auch als „Mitglied des Gemeinderates seiner Vaterstadt“ sowie beruflich als „Guts- und Renteiverwalter des Fhr. v. Zwierlein“ tätig.⁴ Mit dem Marsch durch das organisierte Bildungssystem, dem Besuch der Volksschule, der Realschule, des Gymnasiums sowie des Bischöflichen Konvikts (Hadamar) – dazwischen auch einer Wein- und Obstbauschule (Geisenheim) – und schließlich der Mitgliedschaft im deutschsprachigen Priesterseminar in Rom, dem von Jesuiten geführten Collegium Germanicum, wo Werthmann wiederholt Ehrenämter, schließlich die repräsentative Ehrenposition des Präfekten einnahm⁵ und als Alumnus 1883 (28.10.) die Priesterweihe empfing, ist sein Lebenslauf durch weitere neuere und ältere kirchliche und nichtkirchliche Organisationsstationen geprägt. Dies gilt auch im Blick auf eine andere Organisation, das deutsche Priesterkolleg „Collegio Teutonico“ am „Campo Santo“ in Rom,⁶ wo sich ein Paderborner Kaplan namens Franz Hitze (1851-1921) 1878-1880 zu Studienzwecken aufhielt. Mit diesem wichtigen Anreger der organisierten Caritas und Sozialpolitik und späteren Reichstagsabgeordneten der Zentrumsparterie kam Lorenz Werthmann mehrfach und nachhaltig zu Gesprächen über soziale und sozialpolitische

³ Wilhelm Liese, Lorenz Werthmann und der Deutsche Caritasverband, Freiburg 1929, 3.

⁴ Liese, Werthmann, 6ff. Die Freiherren von Zwierlein waren (als Gesandte) mit dem Großherzoglich-Hessischen Hof und der Ersten Kammer der Nassauischen Stände verbunden.

⁵ Liese, Werthmann, 20f, 73: Werthmann bezeichnete sich auch als „Jesuitenschüler“.

⁶ Der offizielle Namen ist „Collegio Teutonico di Santa Maria in Campo Santo“.

Fragen in Rom zusammen.⁷ Spätestens hier lernte er einen weiteren traditionellen Organisationstyp innerhalb der Kirche kennen, ist doch das Gelände des Campo Santo – bis heute – im Besitz einer Bruderschaft, einer „Arme-Seelen-Bruderschaft“, nämlich der „Erzbruderschaft zur schmerzhaften Muttergottes der Deutschen und Flamen“, die 1897, im Gründungsjahr des „Charitasverbands für das katholische Deutschland“, ihr 1.100-jähriges Bestehen feiern konnte. Über Franz Hitze, der 1890 nicht nur zu den Mitbegründern des „Volksvereins für das katholische Deutschland“ zählt, sondern schon 1884 „Mitschöpfer kirchlich organisierter katholischer Arbeitervereine“ wurde und 1880 die Rolle des Generalsekretärs des mit der Zentrumspartei verflochtenen katholischen Unternehmerverbandes „Arbeiterwohl. Verband katholischer Industrieller und Arbeiterfreunde“ in Mönchengladbach übernahm, eines Verbands, der einem Aufruf des Aachener Katholikentages von 1879 folgend gegründet worden war,⁸ kam dann Lorenz Werthmann mit weiteren modernen gesellschaftspolitischen Organisationsstrukturen in Berührung. „Arbeiterwohl“ führt Werthmann seit 1888 in seiner offiziellen Mitgliederliste. Weitere kirchliche Organisationsstationen seines Lebenslaufs waren die Ernennung zum Hofkaplan in Limburg (1884), wo er für kurze Zeit auch „auf dem Büro des Bischöflichen Ordinariates Dienst tun“ musste,⁹ die Ernennung zum Domkaplan nach Frankfurt a. M., wo er auch an der Höheren Mädchenschule der Ursulinen unterrichtete und „an der Arbeit des Vinzenzvereins regen Anteil nahm“.¹⁰ Dieser historisch noch relativ junge Organisationstyp des Vereins „interessierte ihn sehr, besonders der Mädchenschutz, ferner Bonifatius-, Vinzenz- und Regisvereine, über die er sich orientierendes Material verschaffte“, schreibt sein Biograph Wilhelm Liese.¹¹ Als Sekretär von Johann Christian Roos, der als neuer Bischof von Limburg kaum ein Jahr später – 1886 – zum Erzbischof von Freiburg gewählt wurde, nahm der Preuße Lorenz Werthmann die badische Staatsangehörigkeit

⁷ Liese, Werthmann, 30f.; vgl. Rudolf Morsey, Franz Hitze – Sozialreformer und Sozialpolitiker. Eine Einführung in Vita und Werk, in: Karl Gabriel/Hermann-Josef Große Kracht (Hg.), Franz Hitze (1851-1921). Sozialpolitik und Sozialreform, Paderborn 2006, 15-36, hier 18; Wilhelm Liese, Prälat Lorenz Werthmann, in: Auf den Pfaden der Caritas. Zum Silberjubiläum des Caritasverbandes für die Erzdiözese Freiburg 1903-1928, Freiburg 1928, 41-54, hier 45, berichtet, dass Hitze am 1859 errichteten Priesterkollegs „in der Anima“ studiert habe, das als Kolleg für die Priester, die die Massen von Rompilgern betreuten, eine wichtige Bedeutung erhielt.

⁸ Erster Vorsitzender war der Textilfabrikant Franz Brandts, der „in der regionalen Zentrumspartei eine Rolle spielte“, zweiter Vorsitzender der Zentrumsabgeordnete Georg Freiherr von Hertling, der die Wandlung im deutschen Katholizismus von der – zunächst auch von Hitze und Werthmann geteilten – Forderung einer grundlegenden Sozial- und Gesellschaftsreform zum Konzept partieller Sozialpolitik auf dem Boden der bestehenden Verhältnisse propagierte; vgl. Morsey, Hitze, 20f.

⁹ Liese, Werthmann, 50.

¹⁰ Liese, Prälat, 46.

¹¹ Liese, Werthmann, 56.

an und wechselte die jurisdiktionelle Bistumszugehörigkeit, ließ er sich doch „als Priester in der Erzdiözese Freiburg aufnehmen.“¹²

Auch in Freiburg kam Werthmann mit zahlreichen Organisationen in Berührung; so besuchte er häufig Vorträge unterschiedlicher Vereine und gab „mehrere Stunden Unterricht in der höheren Mädchenschule des Katholischen Institutes“.¹³ Er betätigte sich als Mitbegründer und Mitglied der Studienanstalt „Collegium Sapientiae“ (1895)¹⁴ und hörte zur eigenen wissenschaftlichen Weiterbildung „mehrere Jahre hindurch juristische und volkswirtschaftliche Vorlesungen an der Universität“, an der er sich bereits 1886 immatrikulierte.¹⁵ Er arbeitete auch in der bischöflichen Zentralbehörde, wo es übrigens noch keinen Generalvikar gab,¹⁶ selbst mit, und 1896 ernannte ihn Erzbischof Roos noch kurz vor seinem Tode im Oktober „zum ‚Assessor‘ am Ordinariat.“¹⁷ Der Volksmund hatte Werthmann bereits als „kleinen schwarzen Erzbischof“ bezeichnet.¹⁸ Mitten in der Phase der Sedisvakanz des Freiburger Erzbischofsstuhls, die beinahe zwei Jahre – vom 22. Oktober 1896 (Tod von Erzbischof Johann Christian Roos) bis zum 2. August 1898 (Wahl Thomas Nörbers zum Erzbischof; Inthronisation am 29. September 1898) – dauerte und auch eine Phase der positionellen Schwächung Werthmanns bedeutete,¹⁹ zumal er im Domkapitel nicht nur Freunde hatte, betrieb er die Gründung des „Charitasverbandes für das katholische Deutschland“, die nach schweren Struktur-Konflikten dann am 9. November 1897 tatsächlich erfolgen konnte.

Nach dem Wechsel auf dem Erzbischöflichen Stuhl wurde eigens für Lorenz Werthmann durch Erzbischof Thomas Nörber, der ihn kurz nach seiner Inthronisation(1898) als einer der ersten

¹² Liese, Werthmann, 61. Dies soll „sehr zum Unwillen hoher Geistlicher geschehen sein, bei denen der energische und impulsive Rheingauer nicht gerade beliebt gewesen ist“, so schreibt Dieter Waldruff auf der Homepage des Erzbistums Freiburg (www.erzbistum-freiburg.de).

¹³ Liese, Werthmann, 66.

¹⁴ Liese, Werthmann, 68.

¹⁵ Liese, Werthmann, 67.

¹⁶ So Joseph Müller, Die Bischöflichen Diözesanbehörden insbesondere das bischöfliche Ordinariat, Stuttgart 1905, 101.

¹⁷ Liese, Werthmann, 66; Liese, Prälat, 47; zur Stellung des Assessors in der Erzdiözese Freiburg s. Müller, Diözesanbehörden, 37.

¹⁸ Catherine Maurer, Der Caritasverband zwischen Kaiserreich und Weimarer Republik. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte des caritativen Katholizismus in Deutschland, Freiburg 2008, 57.

¹⁹ „Für Lorenz Werthmann hatte der Tod von Msgr. Roos dreifache Bedeutung: Er verlor seine privilegierte Stellung, wurde einer starken und treuen Unterstützung beraubt und schließlich sah er sich veranlasst, sich in der Auseinandersetzung um die Wahl eines neuen Erzbischofs zu engagieren“, so Maurer, Caritasverband, 66.

Personalmaßnahmen zum Geistlichen Rat ernannte, eine neue Diözesanstelle geschaffen, nämlich die eines „Erzbischöflichen Kommissars für caritative Angelegenheiten“. Mit dieser Stelle, die Werthmann „volle Freiheit für seine Caritasarbeiten ließ“, war nur die Verpflichtung verbunden, „jährlich dem Erzbischof einen ausführlichen Bericht zu erstatten“.²⁰ Von dieser Position aus steuerte Werthmann einerseits die weiteren Aufbauarbeiten der caritasverbandlichen „Reichsorganisation“²¹ und andererseits die Gründung der caritasverbandlichen Diözesanorganisation für das Erzbistum Freiburg im Jahre 1903. Ein Blick auf die Entwicklung des modernen katholischen Organisationsgefüges des 19. Jahrhunderts zeigt, dass er bei seinem Organisationswerk im Wesentlichen auch ein „Vollstrecker“²² von bereits vorhandenen Strukturen, Prozessen und Konzepten im organisierten deutschen Katholizismus war, wobei mit diesem Hinweis seine caritativen Leidenschaften, Leiden und Leistungen wie seine Originalität nicht geschmälert werden sollen.

2. Das moderne katholische Organisationsgefüge im Kontext der deutschen Organisationsgesellschaft

Wie man auch immer das Ausmaß des kirchlichen Organisationscharakters in der frühen Christentumsgeschichte, im Mittelalter und in der frühen Neuzeit einschätzen mag, bis ins 19. Jahrhundert hinein ist es, organisationssoziologisch gesehen, neben den Klöstern, Orden und den Bruderschaften das kirchliche Ämtersegment, das ein – durch Eintritts- und Austrittsregulierungen – relativ klar abgrenzbares Organisationsgebilde darstellte. Abgesehen vom kirchlichen Hilfspersonal für den Gottesdienst und die Seelsorge, das schon im Mittelalter von Laien gestellt wurde: Die Masse der Laien gehörte diesen dauerhaft auf ganz bestimmte Zwecke spezialisierten, arbeitsteilig gestalteten und tendenziell überpersönlichen Kooperationsbeziehungen nicht per Mitgliedschaft an – für sie ereignete sich Kirche gemeinschaftsförmig als Gruppe oder als Interaktion (zum Beispiel in Gottesdiensten, auf Wallfahrten, bei der Taufe, bei Begräbnissen, in

²⁰ Liese, Prälat, 47.

²¹ Konrad Gröber, Am Jahrhundertwege der Caritas, in: Auf den Pfaden der Caritas, 13-40, hier 30.

²² Ich habe diesen Ausdruck bereits 1987 in einem Kolloquium des DCV verwendet; s. Michael Manderscheid/Hans-Josef Wollasch (Hg.), Lorenz Werthmann und die Caritas, Freiburg 1989, 31f; vgl. jetzt auch Karl Gabriel, Zwischen Caritas und Sozialpolitik. Franz Hitze, der Verband Arbeiterwohl und die duale Wohlfahrtspflege in Deutschland, in: Karl Gabriel/Hermann-Josef Große Kracht (Hg.), Franz Hitze (1851-1921). Sozialpolitik und Sozialreform, Paderborn 2006, 75-89, hier 86.

Seelsorgsgesprächen), ganz entscheidend mitgetragen durch die lokale Gemeinschaft, der man sich kaum zu entziehen vermochte. Daran haben auch die seit der Gegenreformation mit Nachdruck unternommenen Versuche nichts geändert, diese „Laienrolle“ als „Mitgliedschaftsrolle“ zu fassen, indem man alle Getauften – vermittelt unter anderem in den Katechismen (1555, 1556, 1558) eines Petrus Canisius – auf gebündelte Minimalnormen, die so genannten Kirchengebote (*praecepta ecclesiae*), zu verpflichten suchte. Für das 19. Jahrhundert ist allerdings beobachtbar, dass das Spektrum der Möglichkeiten zur Übernahme von kirchlichen Mitgliedschaftsrollen für Laien, also für Nicht-Kleriker, erheblich erweitert wurde.

Bemerkenswert ist zum einen „das Vordringen des Laienelements im kirchlichen Dienste“²³ bei den bischöflichen Behörden und Domkapiteln, wo Laien als „technische Beamte“, zum Beispiel als Syndici, Justiziare und Baumeister oder als „Bureaubeamte“, das heißt zum Beispiel als Sekretäre, Kalkulatoren, Registratoren, Expedienten, Kanzlisten oder Aktenträger tätig wurden, deren Dienstverhältnis – anders als dasjenige der dem Klerus angehörigen Kirchenbeamten – zumeist durch privatrechtliche Arbeitsverträge formalisiert war.²⁴ Damit beginnt eine bis heute andauernde Entwicklung der Kirche auch als pretiale Arbeitsorganisation, in der die Fachkenntnisse und Leistungen von Laien mit Geld entlohnt wird – eine Entwicklung, die dann auch die verbandliche Caritas erfassen sollte.

Auch wurde seit der Mitte des 19. Jahrhunderts die Übernahme von Mitgliedschaftsrollen in diversen kirchlichen Organisationen erheblich durch die Gründung von kirchlichen Vereinen und Verbänden erweitert, die jeweils eigene Eintritts- und Austrittsregulierungen kannten und dabei in der Regel – von einigen interkonfessionellen Organisationen abgesehen – nur die Taufe und die katholische Kirchenzugehörigkeit, also den Status von Laien voraussetzten, „die hier **neben dem Priester** als Repräsentanten der Kirche in eine neue Funktion traten“.²⁵ So lässt sich seit dieser

²³ Karl Meister, *Das Beamtenrecht der Erzdiözese Freiburg*, Stuttgart 1904, 6.

²⁴ „Der Mangel juristisch gebildeter Kleriker machte sich nicht nur in der kirchlichen Gerichtsbarkeit, sondern auch in den verschiedenen Zweigen der kirchlichen Verwaltung fühlbar. Diesem Missstande sucht die Kirche dadurch zu begegnen, dass sie juristisch gebildete Laien bei den Ordinariaten, Generalvikariaten und Konsistorien anstellte und diese mit den verschiedenen Diensten beauftragte; so mit der Besorgung von Zivilrechtsangelegenheiten der Bistümer und ihrer Institute, mit der Vertretung in Prozessen, mit der Ausarbeitung von Prozessschriften, mit der Abgabe von Rechtsgutachten u. dgl. mehr“, so Meister, *Beamtenrecht*, 6f.

²⁵ Heinz Hürten, *Kirche auf dem Weg in eine veränderte Welt. Ein Versuch über die Auseinandersetzung der Katholiken mit der Gesellschaft des 19. und 20. Jahrhunderts*, Münster/Hamburg/London 2003, 89, Hervorhebung durch MNE; s. zu den entstehenden „Vereinen von Katholiken“, die häufig – wie die Gesellenvereine – „als Laienvereine von Laien geleitet wurden“, auch Heinz Hürten,

Zeit beobachten, wie gewissermaßen im einfachen Neben-, In-, aber auch Über- und Untereinander sich neue organisierte Formen der tradierten Kirche einfügen.

Damit halten auch egalitäre und partizipative Elemente in der kirchlichen Kommunikations- und Handlungsstruktur Einzug. Dabei handelt es sich im Wesentlichen um die Rezeption des demokratischen „Organisationsmodells Verein“.²⁶ Wie die offizielle Kirche im 19. Jahrhundert unterstützte, dass „jeder von Natur aus das Recht“ habe, „eine Familie zu gründen, wenn er nicht freiwillig auf die Ausübung dieses Rechts verzichtet“, so betonte sie auch, dass „das Associationsrecht überhaupt ein natürliches Recht aller Menschen ist“.²⁷ Wie sie zunehmend Laien in die kirchliche Zentralbehörde integrierte, sorgte sie dafür, dass auch der Klerus, der das sich ausbreitende katholische Vereinswesen förderte, darin integriert wurde, wobei dessen formelle Rolle und informeller Einfluss höchst unterschiedlich waren. Franz Hitze gilt übrigens als „der erste Seelsorgsgeistliche, der für eine hauptamtliche Verbandstätigkeit, als moderne Form indirekter Seelsorgsarbeit, freigestellt wurde“.²⁸ Somit lässt eine genaue Betrachtung erkennen, dass sich im 19. Jahrhundert in Deutschland weniger, wie es bestimmte Spielarten der Theorie der Säkularisierung glauben machen wollen, ein dramatischer Verlust, denn ein Wandel, eine Transformation, ja eine Modernisierung von verfasster Religion beziehungsweise Kirche vollzogen hat.²⁹

Spiegel der Kirche – Spiegel der Gesellschaft? Katholikentage im Wandel der Welt, Paderborn/München/Wien/Zürich 1998, bes. 20ff, wo auch auf die Vorläufertradition der kirchlichen Bruderschaften und Kongregationen hingewiesen wird, die „nicht einmal immer eine geistliche Leitung besaßen“. Freilich macht Hürten darauf aufmerksam, dass alle diese Vereinigungen ohne die fördernde Teilnahme des Klerus kaum möglich gewesen wären; dessen formelle Rolle und informeller Einfluss waren jedoch höchst unterschiedlich.

²⁶ Thomas Nipperdey, Verein als soziale Struktur in Deutschland im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert, in: Hartmut Bookmann, Geschichtswissenschaft und Vereinswesen im 19. Jahrhundert, Göttingen 1972, 4-26, hier 4; vgl. Hans Hürten, Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus 1800-1960, Mainz 1986; Joseph Mooser, Katholische Volksreligion, Klerus und Bürgertum in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Thesen, in: Wolfgang Schieder (Hg.), Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert, Stuttgart 1993, 144-156, hier bes. 151.

²⁷ A. Stöckl, Artikel Familie, in: Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, 4. Band, Freiburg 1886, 1217-1227, hier 1224 (Vorname im Original abgekürzt).

²⁸ Morsey, Hitze, 20.

²⁹ Vgl. Michael N. Ebertz, Entstehungsbedingungen der 'Sozialkirche' im deutschen Katholizismus, in: Karl Gabriel (Hg.), Herausforderungen kirchlicher Wohlfahrtsverbände. Perspektiven im Spannungsfeld von Wertbindung, Ökonomie und Politik, Berlin 2001, 13-26, bes. 14f. – Ders., „Was steht ihr da und schaut zum Himmel ...?“ Die Geburt der „Sozialkirche“ aus dem Geist der Sozialpolitik, in: Karl Gabriel/Alois Herth/Klaus Peter Strohmeier (Hg.), Modernität und Solidarität. Konsequenzen gesellschaftlicher Modernisierung. Für Franz-Xaver Kaufmann, Freiburg 1997, 229-249.

Hierzu gehört, dass mit diesen Organisationsbildungen *innerhalb der Kirche auch das Prinzip der funktionalen Differenzierung Einzug hält*, auf das sich die Gesellschaft spätestens seit dem 19. Jahrhundert insgesamt umzustellen beginnt. Funktionale Differenzierung ist ein, wenn nicht der Basisprozess von Modernisierung. Nicht erst die Gesellschaft wird damit unübersichtlich, sondern unübersichtlich werden auch ihre Teilsysteme einschließlich des religiösen, ja sogar des katholisch-kirchlichen; denn funktionale Differenzierung meint nicht die Zerlegung eines integrierten Ganzen in spezialisierte, überschneidungsfreie Teile, meint nicht eine möglichst harmonisch aufeinander abgestimmte Arbeitsteilung, sondern die Herausbildung polyzentrischer Strukturen (und Prozesse),³⁰ hier polyzentrischer Organisationsstrukturen, die eben auch – kontextabhängig – in Deutschland andere waren (und sind) als in benachbarten Industriegesellschaften. Wenn in der gegenwärtigen Soziologie von einer multiplen Modernisierung von Gesellschaften gesprochen wird,³¹ lässt sich auch von einer multiplen Modernisierung der katholischen Kirche (und ihres Verhältnisses zum Staat) in den jeweiligen Gesellschaften sprechen. Deshalb kommt es in Deutschland historisch auch zu bestimmten innerkirchlichen Organisationsstrukturbildungen, und eine gewisse *Zersplitterung von Kirche* auf der Ebene der Organisation ist nicht zu leugnen. Zwar war „das Leben der Katholiken“, so schreibt Thomas Nipperdey, „von einem dichten Netz solcher Vereine für alle Schichten und Gruppen, für alle politischen, ökonomischen, sozialen, kulturellen Lebenszwecke, alle Lebenslagen umfassen und durchzogen, und dieses Netz expandierte und differenzierte sich bis 1914 immer weiter“.³² Doch der Ausdruck „Netz“, wie ihn Nipperdey verwendet, scheint mir noch ein Zuviel an Zusammenhang zu unterstellen. Die verschiedenen Verfasser eines Artikels über das katholische Vereinswesen aus der zweiten Auflage von „Wetzer und Welte's Kirchenlexikon“ von 1901 benötigen zu seiner Darstellung nicht nur über 50 Spalten, sondern sind mit ihrem Text selbst höchst unzufrieden, weil sich ihr Gegenstand nicht überblicken und sich kein zusammenfassendes Werk finden lässt.³³ Auch können sie in ihrem Artikel kein wirkliches Netzwerk der katholischen Vereine präsentieren. Eher additiv versuchen

³⁰ Uwe Schimank, Funktionale Differenzierung und Systemintegration der modernen Gesellschaft, in: Jürgen Friedrichs/Wolfgang Jagodzinski (Hg.), Soziale Integration. Sonderheft 39 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Opladen 1999, S. 47-65, hier 50f.

³¹ Shmuel N. Eisenstadt, Multiple modernities: Analyserahmen und Problemstellung, in: Thorsten Bonacker/Andreas Reckwitz (Hg.), Kulturen der Moderne. Soziologische Perspektiven der Gegenwart, Frankfurt/New York 2007, 19-45.

³² Thomas Nipperdey, Religion und Gesellschaft um 1900, in: Historische Zeitschrift 246 (1988), 591-615, hier 593.

³³ V. A., Art. Vereinswesen, katholisches, in: Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, 12. Band, 2. Auflage, Freiburg 1901, 707-760, bes. 712.

sie, „fromme Gebets- oder kirchliche Vereine im engeren Sinne“ von „Standes- oder Berufsvereinen“, von Wissenschafts- und Kulturvereinen, von „katholisch-politischen Vereinen“, von lokalen Geselligkeitsvereinen und von „sogen. charitativen Vereinen“ zu unterscheiden, wobei übrigens der Vincenzverein mit fünfeinhalb Spalten die weitaus höhere Aufmerksamkeit erhält als der Caritasverband (mit nicht einmal zwei Spalten).³⁴ 1901! Sieht man aber auf die caritativen Organisationen der Katholiken vor der Gründung der Reichsorganisation insgesamt, dann wird man nicht nur sehen, dass der Typus der caritativen Vereine innerhalb des katholischen Vereinswesens in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts selbst „vielfältige Formen“³⁵ annahm, sondern dass neben Caritaskreisen und -vereinen noch weitere Organisationstypen wie die caritativen Schwesternkongregationen und die caritativen Anstalten einen wichtigen Teil des organisierten caritativen Katholizismus ausmachten.

Ein *funktional differenziertes* katholisches Organisationsgeflecht, wie es sich im Verlauf der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts herausbildet, war auch nicht mehr über das *segmentär* differenzierte System flächendeckender lokaler Pfarreien einzuhegen, wie man den pfarramtlichen Übersichten in Handbüchern und Nachschlagewerken entnehmen kann, die sich gleichwohl um Umweltbeobachtung – und zwar um ein Monitoring der „inneren“ und der „äußeren“ Umwelt – bemühten, um zumindest informative Anschlussfähigkeit zu sichern.³⁶ Und nicht wenige katholische Organisationen tendierten dazu, sich auch der hierarchischen Kontrolle und Steuerung

³⁴ Über die geringe Zahl der Vincenzkonferenzen im Erzbistum Freiburg s. Bernhard Jauch, Vom Werden und Wollen des Caritasverbandes für die Erzdiözese Freiburg, in: Auf den Pfaden der Caritas, 64-117, hier 74.

³⁵ Gabriel, Caritas, 78.

³⁶ In dem mir vorliegenden Nachschlagewerk Joseph Noll (Hg.), Das katholische Pfarramt. Sein Geschäftsgang und Interessenkreis, Wiesbaden 1913, werden kompakte Informationen gebündelt etwa über **sozial-caritative Organisationen**, zum Beispiel: katholische Krippen zur Aufnahme unehelicher Kinder, katholische Kindergärtnerinnenseminare, katholische Kinderhorte, weitere katholische Kinder- und Jugendschutzvereine (zum Beispiel Die Barmherzige Bruderschaft vom hl. Vinzenz von Paul, gegründet 1848), die Bahnmissionsmission, katholische Abstinenzvereine, katholische Fürsorgevereine für unbemittelte Studierende; über **Organisationen der Krankenfürsorge**: katholische Krankenhäuser, Krankenpflegestationen, Krankenfürsorgevereine, der Verband katholischer weltlicher Krankenschwestern und Pflegerinnen, Blindenanstalten und -schulen, „Krüppelheimanstalten“, Anstalten der „Idiotenfürsorge“; Priestervereine zur Unterstützung schwerkranker Mitglieder; über **jugendpflegerische Organisationen**: das „so verzweigte und schwierige Gebiet“ der katholischen Jugendvereinigungen (125ff.) (darunter auch der 1848 gegründete Gesellenverein, katholische Dienstmädchenvereine und Jungfrauenvereine); über katholische **Arbeitervereine** und katholische **Arbeiterinnenvereine**; über Organisationen für den **Büchereibetrieb** (Verein vom hl. Karl Borromäus); über katholische **Akademikervereinigungen**, einschließlich der Görresgesellschaft; über **Bruderschaften** und **Orden** und religiöse Genossenschaften (**Kongregationen**) als „rein kirchliche Vereinigungen“ (279ff.), **Priestervereine**; Vereine zur Unterstützung der äußeren und inneren **Mission** (Bonifatiusverein, Schutzengelverein).

durch die Bischöfe zu entziehen, sogar dann, wenn sie die Pfarrei als ihre unterste Organisationseinheit verstanden, wie die 800 katholischen Arbeitervereine, die Ende 1899 170.000 Mitglieder hatten.³⁷ So lässt sich selbst an den in den 1880er Jahren – übrigens ebenfalls auf Anregung des Verbandes „Arbeiterwohl“ – gegründeten, der geistlichen Leitungsgewalt unterstellten katholischen Arbeiter(bildungs)vereinen zeigen, dass sie mit ihrer Verbandsbildung schließlich die „Einbindung in die kirchliche Struktur sprengten“.³⁸ Das heißt nichts anderes, als dass sie über die Diözesanstruktur hinausragten. Zwar auf der Pfarrei als unterster Organisationseinheit aufbauend, waren die „Vereinigung der katholischen Arbeitervereine Süddeutschlands“ (1891), der „Verband der katholischen Arbeitervereine, Sitz Berlin“ (1913) und der „Verband katholischer Arbeitervereine Westdeutschlands“ (1903) nämlich nach regionalen Prinzipien organisiert, die weder der Gliederung der Kirchenprovinzen entsprachen noch ausschließlich auf dem Zusammenschluss diözesaner Verbände beruhten. Somit wurde „für eine Aktivität, die der Sache nach über den kirchlichen Raum hinausdrängte, [...] eine Verfassung gefunden, die auf ihrer obersten Ebene wiederum nicht kirchlichen Organisationsformen entsprach.“³⁹

Zahlreiche Bemühungen waren am Werk, jener Zersplitterung strukturell Herr zu werden und das vielgestaltige katholische Vereinswesen zu koordinieren. Diesem Zweck diente nicht zuletzt auch die „Generalversammlung der katholischen Vereine“, wie seit 1856 die 1848 entstandenen „Katholikentage“ hießen, die bis heute im ZdK ihre – freilich vielfältig gewandelte – Fortsetzung und Fortwirkung findet und permanent unter Verdacht steht, sich der hierarchischen Kontrolle zu entziehen. Jene Funktion der Koordination war indirekt auch mit der Gründung des „Volksvereins für das katholische Deutschland“ verbunden, „der möglichst viele Katholiken ohne Differenzierung ihrer gesellschaftspolitischen oder beruflichen Position erfassen“ und zu einer „erneuten Integration des deutschen Katholizismus“ beitragen sollte.⁴⁰ Spätestens seit den 1890er Jahren wird auch die Koordination und Zentralisation spezifisch caritativer Organisationen innerhalb des Verbandes „Arbeiterwohl“, der Ende 1899 1230 Mitglieder zählt,⁴¹ und innerhalb des „Volks-

³⁷ V. A., Art. Vereinswesen, 736.

³⁸ Hürten, Geschichte, 166.

³⁹ Hürten, Geschichte, 166.

⁴⁰ Hürten, Geschichte, 168ff.

⁴¹ V. A., Art. Vereinswesen, 738.

vereins“, der Ende 1899 185.000 Mitglieder hat,⁴² permanent zum Thema gemacht, namentlich von dem Düsseldorfer Landesrat Max Brandts (1854-1905), der hierzu mehrere Vorträge und Zeitschriftenartikel verfasste.⁴³ Verzettelt, aufgefächert und auf sich selbst zurück geworfen, sei die caritative Wohltätigkeit gegenüber den weltanschaulichen Konkurrenten auf dem Gebiet des expandierenden Fürsorgewesens nicht wettbewerbsfähig, nicht öffentlichkeitsfähig und deshalb politikunfähig, das heißt ohne Einfluss auf politische Entscheidungen.

Deshalb müsse sich die katholische Wohltätigkeit sowohl einer verbesserten Informationspolitik als auch einer verstärkten Koordination unterziehen, denn, so Max Brandts, „Alles drängt heutzutage zur Öffentlichkeit“ und „Alles drängt heutzutage zu Verbänden“.⁴⁴ Es gelte – so sollte dann Lorenz Werthmann auf dem ersten Caritastag in Schwäbisch Gmünd (14.10.1896) formulieren – „gleichen Schritt zu halten mit den Gegnern in Aneignung der Errungenschaften der Neuzeit“.⁴⁵ Tatsächlich lassen sich nach der deutschen Reichsgründung, verstärkt seit den 1890er Jahren und zu Beginn des 20. Jahrhunderts Schübe der „Verbandlichung von Politik, Wirtschaft und Gesellschaft“ beobachten,⁴⁶ die eigene „Zentralen mit eigenem Gewicht“⁴⁷ hervorbringen und dabei eine doppelte Tendenz zeigen: einerseits fremde Selbstständigkeit zu nehmen und andererseits die eigene Verselbstständigung zu steigern. Dies ließe sich auch an anderen katholischen Organisationen zeigen, war es doch, so der Freiburger Domkapitular Bernhard Jauch, „die Zeit, wo die katholischen Bildungs- und Standesvereine, die Jugend- und Jungmännerorganisationen, die weiblichen Vereine aller Art mächtig in die Höhe gingen und sich ihre großen Zentralorganisationen schufen oder weiter ausbauten“.⁴⁸

Die katholische Kirche in Deutschland war im Verlauf des 19. Jahrhunderts mit anderen Worten zu einem Ensemble von Organisationen geworden, und die zentrale, noch völlig unbeantwortete

⁴² V. A., Art. Vereinswesen, 760.

⁴³ Ebertz, Entstehungsbedingungen, 19f; Maurer, Caritasverband, 48f.

⁴⁴ zit. n. Maurer, Caritasverband, 48.

⁴⁵ Lorenz Werthmann, Reden und Schriften, Freiburg 1958, 40; zu verbandlichen Zentralisierungsprozessen in der privaten und protestantischen Fürsorge s. auch Maurer, Caritasverband, 40ff.

⁴⁶ So Heinz Hürten, in: Manderscheid/Wollasch (Hg.), Werthmann, 33; vg.

⁴⁷ Nipperdey, Religion, 593.

⁴⁸ Jauch, Werden, 83f.

Frage stellte sich, welche komplexe Struktur der innerkirchliche, interorganisatorische Verflechtungszusammenhang haben soll, nach welchem Modell also die Koordination und Koppelung zwischen den katholischen Organisationen herzustellen sei, damit sie noch als katholisch-kirchliche zu erkennen und zu steuern waren. Die Bearbeitung dieser Herausforderung lässt sich exemplarisch an der Gründungsgeschichte des „Charitasverbandes für das katholische Deutschland“ ebenso demonstrieren wie an seinem Ausbau durch den Freiburger Diözesanverband.

3. Die binnenkirchlichen Koordinationsfragen

Die zentrale Herausforderung, vor der Werthmann stand, war nicht nur

- die Frage (1), nach welcher Struktur der *interorganisatorische* Verflechtungszusammenhang der caritativen Organisationen zu gestalten sei, sondern auch
- die Frage (2), nach welchem Modell der Kommunikations- und Handlungszusammenhang *zwischen der Reichsorganisation der verbandlichen Caritas und der hierarchisch verfassten Kirche* herzustellen sei.

Während Werthmann die erste Frage ganz im Sinne der bislang – auch vom Verband „Arbeiterwohl“ unterstützten – propagierten Überlegungen in einem Satzungsentwurf beantwortete, der den Zweck des Verbandes in einer klaren Konzertierung durch informative, dialogische und strukturelle Koppelungen (jährliche Versammlungen) benannte, die Bedingungen für den Beitritt persönlicher und korporativer Mitgliedschaften festlegte und die Verbandsorgane bestimmte, erhielt die Satzung weder eine Aussage dazu, welche Struktur die Freiburg vorbehaltene Verbandszentrale haben sollte, noch Regelungen darüber, welche Struktur die Diözesanverbände haben sollten.

Weitaus vager äußerte sich die Satzung zur zweiten Frage nach dem Modell der Koordination der spitzenverbandlichen Zentrale mit der hierarchisch verfassten Kirche. Zu dieser Thematik enthielt der Satzungsentwurf eigentlich nur Protektionslyrik, in dem sie formuliert, dass sich der Caritasverband „unter den Schutz der Hochwürdigsten römisch-katholischen deutschen Bischöfe“ stelle.⁴⁹ In dieser Frage schillernd mussten auch die einschlägigen technomorphen Ausführungen Werthmanns auf dem 1. Caritastag in Schwäbisch-Gmünd erscheinen, wo er formulierte:

⁴⁹ Werthmann, Reden, 49.

„Die allgemeinen Grundsätze unserer Tätigkeit, den Bauplan, gibt uns die Kirche, der Ausbau des Hauses muß aber von unten beginnen; die Bischöfe sind die Oberaufseher, aber die Bauleute sind wir. Darum kann von unseren Bischöfen der Bau zwar angeregt, empfohlen, gefördert, gutgeheißen und gesegnet werden, aber wenn *wir*, die Bauleute, d. h. die Vertreter der Caritas, die Hände in den Schoß legen, den Anregungen gegenüber kalt und blind bleiben, dann wird nichts geschehen.“⁵⁰ Irritierend musste auch auf das Erzbischöfliche Ordinariat in Freiburg wirken, dass es erst einen Monat nach (6. März 1897) der eigenständigen Veröffentlichung von Gründungsauftrag und Satzungsentwurf (2. Februar 1897) durch Werthmann hiervon unterrichtet wurde. Daraufhin wurde ihm dann auch am 22. April 1897 die Ablehnung seines Ansinnens mitgeteilt, ihn die Organisation der caritativen Organisationen in der Erzdiözese Freiburg weiter betreiben zu lassen.

Zur Erinnerung: Seit genau sechs Monaten war der Freiburger Bischofsstuhl durch den Tod von Erzbischof Johann Christian Roos vakant, und die Vakanz sollte noch länger als ein Jahr währen. Das Freiburger Domkapitel unter der Leitung des Diözesanadministrators Weihbischof Friedrich Justus Knecht war der Ansicht, dass die von Werthmann „vorgeschlagene Satzung nicht an die kirchlichen Strukturen angepasst sei und nicht ausreichend den kirchenrechtlichen Grundsatz berücksichtige, wonach der Bischof der ‚oberste Leiter und Wächter der charitativen Werke in seiner Diözese‘ sei“. Die geplante Organisation der Organisation erscheine als zu unabhängig konstruiert; es „sei nicht mehr der Bischof, der die Werke der Diözesancaritas leite und kontrolliere, sondern ein Vorstand des Verbandes, dem der Bischof nicht angehöre.“⁵¹ Auch Diözesanbehörden anderer Bistümer waren skeptisch und zeigten „Widerstände, [...] weil sie sich durch den Gesamtverband in ihrer Bewegungsfreiheit und in den ihnen zustehenden Rechten beeinträchtigt fühlten“.⁵² Die weitere Eskalation und Deeskalation ist bekannt; und obwohl der an diesem Konflikt beteiligte Kölner Weihbischof seine Aussage nicht zurücknahm, dass nämlich „noch Geheimnisse in der Sache“ lägen,⁵³ kam es nach Terminverschiebungen zur Gründung des „Charitasverbandes für das katholische Deutschland“ – freilich zunächst ohne bischöfliche Anerkennung, die erst mitten (1916) im Ersten Weltkrieg erfolgte.

⁵⁰ Werthmann, Reden, 42.

⁵¹ Maurer, Caritasverband, 65.

⁵² Gröber, Jahrhundertwege, 30.

⁵³ zit. n. Maurer, Caritasverband, 69.

Die nach der Verbandsgründung einsetzende Arbeit Werthmanns galt dem Ziel, dieses „Geheimnis“ gewissermaßen tatkräftig aufzuhellen, den direkten und indirekten Protestantismusverdacht – nämlich eine Nachbildung der Inneren Mission zu sein – zu entkräften und ein konkretes Modell des Kommunikations- und Handlungszusammenhangs zwischen der Reichsorganisation der verbandlichen Caritas und der hierarchisch verfassten Kirche zu erarbeiten. Hierzu gehörte auch, den Verdacht darüber zu zerstreuen, ob er sich denn wirklich „schon ursprünglich mit dem Plane trug, die Reichsorganisation durch eine diözesane zu ergänzen.“⁵⁴

Das Erzbistum Freiburg gab Werthmann gewissermaßen auch dadurch die Chance zu einem solchen hierarchischen Bekenntnis der Tat, indem es ermöglichte, dass die vorbereitenden Geschäfte zur Gründung des Freiburger Diözesanverbandes und seine Geschäftsführung nach der Gründung 1903 bis zum Jahre 1916 vom Generalsekretariat des Spitzenverbandes mitbesorgt wurden.⁵⁵ So konnte Werthmann exemplarisch die fehlenden „Säulen der Diözesanverbände“ als Träger des „Dachstuhls“ des Spitzenverbandes einbauen⁵⁶ und „jede Gelegenheit“ nutzen, den „Grundsatz weitgehendster Selbstverwaltung“ der Caritasverbände mit dem Spitzen- beziehungsweise Dachverband einerseits und dem hierarchischen Rechtsanspruch der verfassten Kirche strukturell auszubalancieren.⁵⁷ Hierzu gehörte einerseits die satzungsgemäße Garantie der Selbstständigkeit der korporativen Mitglieder und Fachorganisationen (mit Berichtspflicht) und andererseits auch die stärkere strukturelle Verknüpfung des Leitungspersonals des Diözesancaritasverbandes mit dem Bischof, der als „Vater der Armen“ durch die Satzung als der geborene Ehrenvorsitzende ausgewiesen wird, dem sowohl das Recht zur Ernennung des Vorsitzenden als auch des geistlichen Direktors zugeschrieben wird. Im Freiburger Diözesanverband wird die Stelle des Ersten Vorsitzenden zugleich strukturell mit dem Domkapitel gekoppelt (Erster Vorsitzender war Domkapitular Peter Schenk). Noch zu Lebenszeiten Werthmanns wurden auch die „Pfarreien“ als explizite korporative Mitglieder in die reformierte Satzung (von 1918) eingeführt,⁵⁸ in denen nun auch verstärkt örtliche Caritasausschüsse gebildet wurden.⁵⁹ Zuvor aber hatte der

⁵⁴ Gröber, Jahrhundertwege, 30.

⁵⁵ Jauch, Werden, 76.

⁵⁶ Gröber, Jahrhundertwege, 30.

⁵⁷ Jauch, Werden, 79.

⁵⁸ Jauch, Werden, 77.

⁵⁹ Jauch, Werden, 99.

Freiburger Erzbischof bereits einen temporären „Cut“ einer „vollständigen Lösung und Selbständigmachung des Diözesan-Caritasverbandes vom Zentralverband“⁶⁰ beschlossen, was nicht nur eine administrative Trennung von Lorenz Werthmann, sondern auch eine „Professionalisierung“ des Diözesan-Caritassekretariats in Freiburg und einen weiteren Ausbau der verbandlichen Diözesancaritas „nach unten“ zur Folge hatte (Orts Caritasverbände und Caritasbureaus in großen Städten).

Die Satzungsreform des Deutschen Caritasverbandes von 1917 brachte dann ein garantiertes „organisches Verwachsensein“ der Diözesancaritasverbände mit dem Spitzenverband über den neu geschaffenen „Zentralrat“,⁶¹ zumal während des I. Weltkrieges „in rascher Folge fast in allen Diözesen Caritasverbände entstanden“ waren.⁶² So wurde, wie Bernhard Jauch formulierte, „der Krieg mit seiner Massennot der Schöpfer des Caritasdomes.“⁶³ Es waren aber auch die deutschen Bischöfe, die noch 1915 „den Caritasverband als offiziellen Vertreter der deutschen Caritas“ erklärten und den Willen aussprachen, „möglichst bald in allen Sprengeln Bistumsverbände ins Leben zu rufen“.⁶⁴ So konnte Lorenz Werthmann als einer seiner zähen, aber auch riskanten Bauleute, „als er sich zum Sterben legte, den Caritasdom fast vollendet schauen“.⁶⁵ Der zum Silberjubiläum des Freiburger Diözesanverbandes gern gebrauchte Euphemismus des „Domes“ sollte freilich nicht hinwegtäuschen, dass der Caritasverband nicht nur ein Haus der Gottesliebe, sondern auch der Nächstenliebe ist, und dass dieser Verband heute vor ganz anderen Herausforderungen steht, den Kommunikations- und Handlungszusammenhang zwischen der verbandlichen Caritas und der hierarchisch verfassten Kirche herzustellen, als sie Lorenz Werthmann gestellt waren. Aber zweifellos war der Kern dieser Herausforderung der organisierten Caritas bereits in die Wiege gelegt worden.

⁶⁰ Jauch, Werden, 97f.

⁶¹ Jauch, Werden, 78.

⁶² Jauch, Werden, 96.

⁶³ Jauch, Werden, 96.

⁶⁴ Liese, Prälat, 53.

⁶⁵ Liese, Prälat, 53.

Prof. Dr. Dr. Michael N. Ebertz

Prof. Dr. Dr. Michael N. Ebertz

ist Professor für „Sozialpolitik, Freie Wohlfahrtspflege und kirchliche Sozialarbeit“ an der Katholischen Fachhochschule Freiburg.

Forschungsschwerpunkte:

Religions- und Kirchensoziologie, Caritas, Sozialpolitik

Wichtige Veröffentlichungen:

Erosion der Gnadenanstalt. Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche, Frankfurt am Main 1998;

Aufbruch in der Kirche. Anstöße für zukünftiges Christentum, Freiburg, Basel, Wien 2003

Prof. Dr. Matthias Möhring-Hesse:

Welche Ethik braucht die Caritas?⁶⁶

(Caritas-Forum am 11. November 2009 in Frankfurt am Main)

Ihre Frage »Welche Ethik braucht die Caritas?« hat eine Voraussetzung: Die Caritas bedarf nicht nur fachlichen oder betriebswirtschaftlichen Wissens, sondern eben auch der Ethik. So fragen Sie eben »nur« noch danach, welcher Ethik sie bedarf. Dieser Ethikbedarf wurde in letzter Zeit durchaus bezweifelt – und stand auch dann nicht im Vordergrund der verbandlichen Bemühungen, wenn er nicht bezweifelt wurde. Nicht ganz freiwillig haben sich nämlich (nicht nur) die kirchlichen Wohlfahrtsverbände »bemüht«, den ihnen seit Langem vorgehaltenen »funktionalen Dilettantismus« (Seibel 1994) zu überwinden, die Effizienz bei der Erbringung von Sozialen Diensten zu steigern und die Standards betriebswirtschaftlichen Managements einzulösen, – und bei all dem war »die Ethik« wohl eher Modernisierungsbarriere als -motor.

Nach eigenem Bekunden hat die Caritas sich und ihre Einrichtungen betriebswirtschaftlich auf Vordermann gebracht, macht nun auf den Wohlfahrtsmärkten als Anbieter von Sozialen Diensten eine gute Figur und braucht auch die Konkurrenz einzelwirtschaftlicher Unternehmen zumindest so lange nicht zu fürchten, wie diese sich nicht mit unlauteren Mitteln Wettbewerbsvorteile verschaffen. Inzwischen werden aber auch die »Kosten« der betriebswirtschaftlichen Modernisierung deutlich, dass etwa die Tätigkeitsfelder und Aufgaben neben der Erbringung von Sozialen Diensten ins verbandliche Hintertreffen geraten oder dass die kirchlichen Wohlfahrtsverbände die Ziele ihrer Arbeit immer weniger selbst kontrollieren, mehr noch: in der Erbringung sozialstaatlich beauftragter Dienste durch ihren Auftraggeber zunehmend kontrolliert werden. In Reaktion auf diese ungewünschten »Risiken und Nebenwirkungen« werden innerhalb der Caritas inzwischen wieder vermehrt Theologie und Ethik mobilisiert – und von dort Impulse erwartet, die Einheit der

⁶⁶ Der Vortragsstil wurde bei der Ausarbeitung weitgehend beibehalten, deswegen auch auf ausführliche Literaturhinweise verzichtet. Entsprechende Hinweise können in den angegebenen Texten gefunden werden. Mit einfachen Anführungszeichen werden Begriffe ausgewiesen (z.B. »Option«), mit doppelten Anführungszeichen die mit Begriffen ausgewiesenen Konzepte und Theorien (z.B. »Option für die Armen«); ohne Anführungszeichen bleiben die mit Begriffen bezeichneten Sachverhalte (z.B. die Option für die Armen). Für kritische Hinweise danke ich Christoph Mock, Vechta.

multifunktionalen Wohlfahrtsverbände zu verteidigen, die Ziele der kirchlichen Wohlfahrtspflege wieder stärker unter die eigene Kontrolle zu bekommen und – dies zumindest in den Augen der Kirchenoberen – die Kirchlichkeit der Caritas zu stärken.

Bevor ich mich an eine Antwort auf die von Ihnen gestellte Frage mache, welche Ethik die Caritas braucht, möchte ich vorab klären, warum und wozu individuelle und dann auch kollektive Akteure überhaupt Ethik brauchen, und was das ist, das sie da brauchen (1.). Durch einige wenige Anmerkungen zur Soziologie der Caritas suche ich den kollektiven Akteur aufzuklären, um dessen Ethik es geht. Dabei beziehe ich mich ausschließlich auf die (bundes-)deutsche Situation und weise die Caritas primär, wenn auch keineswegs ausschließlich über die Erbringung von Sozialen Diensten aus (2.). Anschließend stelle ich Ihnen drei der Caritas vorgegebene Fremdprogramme vor, die in einer Ethik der Caritas aufgenommen und integriert werden müssen (3.). Erst nach diesen Vorüberlegungen ist es mir möglich, Ihnen eine Ethik der Caritas vorzustellen. Darin werde ich die Caritas in ihrem dominanten Handlungsfeld, der Erbringung von Sozialen Diensten im sozialstaatlichen Auftrag, normativ von der dem Sozialstaat vorgelagerten Solidarität bestimmen – und diese Bestimmung mit dem kirchlichen Auftrag vermitteln, diakonisch zu handeln und in diesem Handeln die Option für die Armen zu vollziehen (4.). Abschließend schließe ich für die damit vorgeschlagene Ethik aus, dass sie als Argument in Wettbewerb um sozialstaatliche Aufträge taugt und für die Caritas so etwas wie eine unverkennbare Marke begründet (5.).

1. Wozu »braucht« man Ethik?

In der Ethik geht es, dem gemeinem Verständnis nach, um unbedingte Normen und hoch bedeutsame Werte – und damit um Sachverhalte, die als wichtig geschätzt werden, ohne deshalb in einem instrumentellen Sinn nützlich zu sein beziehungsweise sein zu müssen. Verboten sich darum nicht ein derart funktionaler Zugriff auf die Ethik, wie er in der Frage »Welche Ethik braucht ...« anklingt? Müsste man nicht eigentlich umgekehrt fragen: Welche Caritas braucht die oder jene Ethik, etwa die Ethik von »Deus Caritas est« oder die Ethik der »Option für die Armen«? Oder noch misstrauischer zurückgefragt: Soll mit »Welche Ethik braucht die Caritas?« der betriebswirtschaftlich modernisierten Caritas nun eine passende Ethik verpasst werden? Sollen theologische und ethische Altlasten abgeworfen werden, um sich dann – »ohne schlechtes Gewissen«, zumindest ohne »Phantomschmerzen« – ganz der neuen betriebswirtschaftlichen Modernität hingeben

zu können? Bei dem ein oder anderen in der jüngeren Zeit veröffentlichten Aufsatz zur Ethik oder Theologie der Caritas mag derart misstrauisches Zurückfragen durchaus begründet sein. Grundlegend ist aber der in der Frage »Welche Ethik braucht die Caritas?« intendierte Zugriff auf Ethik durchaus zulässig, was zunächst begründet werden und dabei zugleich geklärt werden soll, welcher Sachverhalt sich hinter dem Begriff ›Ethik‹ verbirgt, den die Caritas »braucht«.

In der Philosophie, auch in der Theologie und in anderen wissenschaftlichen Disziplinen versteht man unter ›Ethik‹ eine konsistente Theorie über den Geltungsgrund, die Rationalität und Logik sowie die Inhalte praktischen Sollens, wobei diese Theorie wissenschaftlichen Standards genügen *soll* – und deswegen notwendigerweise davon entlastet wird, konkrete Fragen des Handelns zu lösen. Eine Ethik in diesem Sinne beantwortet also gerade nicht die Frage, wie der sie betreibende Ethiker in der jeweils aktuellen Situation handeln soll. So aber »braucht« diese Ethik der Ethiker allenfalls, weil es sein Beruf oder seine Passion ist, sie zu betreiben. Ansonsten braucht sie niemand. Außerhalb der jeweiligen Wissenschaften ist sie allenfalls für diejenigen von Interesse, die sich – aus welchen Gründen auch immer – etwa mit Fragen nach den Geltungsgründen oder der Rationalität praktischen Sollens beschäftigen.

Versteht man Ethik allerdings im Sinne einer praktischen, gerade nicht handlungsentlasteten, sondern ausdrücklich handlungsbezogenen Alltagstheorie, dann sieht das Ganze deutlich anders aus: In konkreten Handlungssituationen werden Menschen – etwa durch den Widerspruch anderer – immer wieder und immer wieder neu herausgefordert, ihre Handlungspläne reflexiv einzuholen, sie im Lichte von zumeist mit anderen geteilten Überzeugungen und Einstellungen oder aber unter der Maßgabe der Unparteilichkeit und Allgemeinheit zu prüfen und sich so auf eine mit anderen Menschen geteilte Welt zu beziehen. Im Ergebnis dieser Prüfung bestätigen oder revidieren sie ihre ursprünglichen Handlungspläne und die sich darin ausdrückenden Handlungsregeln – und legitimieren im Fall der Bestätigung ihr Handeln gegenüber anderen, manchmal aber auch gegenüber sich selbst, oder orientieren im Fall der Revision ihr aktuelles und zukünftiges Handeln durch modifizierte oder neue Handlungsregeln. In den situativ angestoßenen Reflexionen wird immer nur ein Ausschnitt der den Einzelnen eigenen Handlungsregeln bewusst, sodass niemand die Gesamtheit seiner Regeln kennt. Dennoch stehen Handlungsregeln auch unter den Bedingungen der Alltagspraxis unter einer Minimalanforderung an Konsistenz, gerade wenn sie legitimierende oder orientierende Funktionen erfüllen sollen. Für sich selbst und für andere sind

Akteure nämlich nur dann berechenbar, wenn ihre Handlungsregeln und darüber auch die daran orientierten Handlungsweisen stimmig zueinander passen. Sollte es jedoch an dieser Stimmigkeit fehlen, werden sie spätestens von anderen Akteuren auf Inkonsistenzen aufmerksam gemacht und zu einer größeren Konsistenz ermahnt, da eben diese anderen in gemeinsamen Handlungssituationen mit ihnen rechnen wollen, also wissen wollen, was diese von ihnen erwarten können und was sie wiederum von diesen erwarten. Die notwendige Konsistenz von Handlungsregeln muss von den Einzelnen durch intellektuelle Anstrengungen selbst hergestellt werden – und genau diese Anstrengungen und deren Ergebnis kann man mit dem Begriff ›Ethik‹ bezeichnen. Ethik in diesem Sinne braucht jeder einigermaßen handlungskompetente Akteur – und er braucht sie nicht nur, sondern verfügt immer schon über eine Ethik, womit allerdings noch nichts über deren Qualität gesagt wurde. Sofern philosophische und theologische Ethiken derartige Alltagsethiken unterstützen können, werden Akteure sie gebrauchen können. Allerdings sollte man deren Unterstützungspotenzial nicht überschätzen, so sie die Alltagsprobleme zumeist komplizierter und damit deren Bewältigung schwieriger machen – und zwar auch über das Maß hinaus, das Akteure in Alltagssituationen verarbeiten können.

Was für individuelle Akteure gilt, kann nicht immer und schon gar nicht einfach auf kollektive Akteure übertragen werden. Mit dem Begriff »kollektive Akteure« werden Verbände, Clubs oder soziale Bewegungen, also Zusammenschlüsse von individuellen Akteuren bezeichnet, die ein gemeinsames Ziel gemeinsam zu erreichen suchen, wobei diese Zusammenschlüsse von den Präferenzen und Interessen der Mitglieder abhängig bleiben. Gleichwohl können kollektive Akteure nicht wie individuelle Akteure, sondern müssen in Differenz zu ihnen und damit eigenständig begriffen werden – und dies gerade auch in Bezug auf ihren Ethikbedarf. Mit dem Grad ihrer Institutionalisierung kann bei kollektiven Akteuren die Institution zum Beispiel die Ethik ersetzen, deren individuelle Akteure bedürfen. Dadurch, dass Handlungsweisen institutionalisiert und damit gerade der dauernden Reflexion entzogen werden, werden sie verstetigt und zugleich aufeinander abgestimmt, ohne dass die ihnen zugrunde liegenden Handlungsregeln bewusst gemacht, geschweige denn begründet werden müssen.

Gleichwohl können auch kollektive Akteure in ihren institutionalisierten Handlungsweisen – etwa durch äußeren Widerspruch oder durch Zweifel bei den Mitgliedern – irritiert werden, sodass sie, ähnlich wie individuelle Akteure, zur Legitimation oder Orientierung ihrer Handlungsweisen die

zugrunde liegenden Regeln reflexiv einholen und begründen, gegebenenfalls revidieren, möglicherweise auch institutionalisierten Handlungsweisen erst nachholend Handlungsregeln unterlegen – und in diesem Sinne Ethik betreiben müssen. Diese Ethik wird dann wiederum zur Institutionalisierung von Handlungsweisen beitragen, weswegen sie, wenn sie denn notwendig geworden ist, vermutlich stärker als bei individuellen Akteuren zur Konstitution kollektiver Akteure beiträgt, mithin die von außen oder von den Mitgliedern innen zugesprochene »Identität« der kollektiven Akteure prägt. Sofern kollektive Akteure nicht »in einer Person«, sondern nur in Beratungsprozessen von Mitgliedern Ethik betreiben können, wird sie ein höheres Maß an Versprach- und Verschriftlichung aufweisen, als es in der Regel bei individuellen Akteuren notwendig ist. Im Vergleich mit individuellen Akteuren kommen kollektive Akteure also vermutlich länger ohne Ethik aus; wenn sie aber der Ethik bedürfen, dann wird die *einerseits* sprachlich beraten und schriftlich dokumentiert werden und *andererseits* stärker zur Konstitution der jeweiligen Akteure beitragen.

Die Caritas, oder genauer die verschiedenen Caritas- und deren Mitgliedsverbände sowie deren Einrichtungen, lassen sich als kollektive Akteure begreifen, wenngleich es nicht nur, vielleicht sogar weniger die Mitglieder im Sinne der jeweiligen Satzungen sind, die deren Handeln bestimmen, als vielmehr die zumeist angestellten Mitarbeiterinnen und -mitarbeiter. Folglich kann auch bei der Caritas mit einer Ethik gerechnet werden – und mehr noch: Ethik lässt sich *im Vollzug*, etwa in Beiträgen in entsprechenden Publikationen und Zeitschriften sowie in Fortbildungsveranstaltungen und Tagungen, und *im Ergebnis*, etwa in den verschiedenen Leitbildern, nachweisen. So also hat die Caritas eine Ethik, vielleicht aber – bei genauerem Hinsehen – auch unterschiedliche Ethiken. Dennoch fragen Sie mich: »Welche Ethik *braucht* die Caritas?« Mit dieser Frage stellen Sie es zumindest in den Bereich des Möglichen und Denkbaren, dass die Ethik, die die Caritas »hat« und etwa in Leitbildern festgeschrieben hat, nicht die Ethik ist, die sie »braucht«. Somit lenken Sie die Antwort Ihrer Frage in Richtung des Sollens – und erwarten eine Ethik, derer sich die Caritas bedienen *soll*, um ihren *Ethikbedarf* zu decken.

2. Historische Soziologie der Caritas

Die Caritas, organisiert als eigenständige, aber kirchlich anerkannte und an die verfasste Kirche und deren Leitung gebundene Verbände, lässt sich mit ihren Einrichtungen als Ergebnis einer für moderne Gesellschaften typischen Ausdifferenzierung begreifen – und zwar als Ergebnis ei-

ner doppelten Ausdifferenzierung. Da ist zunächst einmal die Ausdifferenzierung der christlichen Religion, was man auch unter dem Begriff der Säkularisierung fassen kann: Bestand vormals das Christentum als das »Ganze«, als der alle Wirklichkeiten umfassende »Weltkreis«, zog es im Umbruch zur Moderne als Religion in die Gesellschaft ein (einschlägig dazu: Kaufmann 1979 und Gabriel 1992) – und wurde dort zu einem Teil. Im Zuge und als Folge ihrer Ausdifferenzierung »verkirchlichte« das Christentum, wurden die christlichen Überzeugungen, Einstellungen sowie Handlungsweisen unter eine zentrale »Verwaltung« genommen, dadurch dogmatisiert und monopolisiert, sodass das Christentum in der Selbst- wie Fremdwahrnehmung über lange Zeit hinweg durch die christlichen Kirchen, allerdings in konfessioneller Trennung, repräsentiert wurde.

Diese Ausdifferenzierung war für die Kirchen, allen voran für die katholische Kirche, nicht nur machtpolitisch ein Problem, so sie eben an Einfluss auf die Gesellschaft und auf andere, ebenso ausdifferenzierte Bereiche der Gesellschaft verloren hatte. Sie stellte darüber hinaus auch programmatische Probleme, sofern sich einige ihrer als existenziell gesehenen Vollzüge nicht gesellschaftlich begrenzen ließen – und vielleicht gerade deshalb als kirchliche Vollzüge auffielen und als existenziell gesehen wurden. Dies gilt vor allem für das kirchliche Handlungsfeld, das mit dem theologischen Begriff »Diakonie« umschrieben wird: Mit diesem Begriff wird ein Grundvollzug christlichen Glaubens, aber auch ein Grundvollzug der Gemeinschaft der Glaubenden, sprich: Kirche, angesprochen, nämlich die heilsame Zuwendung zu den Nächsten in antwortender Antizipation von Gottes Heil. Der Nächste als Adressat dieser heilsamen Zuwendung ist nicht die Schwester oder der Bruder im Glauben und nicht das Mitglied der Glaubensgemeinschaft. Deswegen findet Diakonie – zumindest den eigenen Ansprüchen der sich selbst zur Diakonie verpflichtenden Kirche nach – nicht nur in dem Bereich statt, in der die Kirche unter Bedingungen ihrer funktionalen Ausdifferenzierung in modernen Gesellschaften »ist«, sondern – im Gegenteil – vor allem außerhalb dieses Bereichs. Auf dem Weg der verbandlichen Caritas hat die katholische Kirche einen Weg gesucht und gefunden.

In differenzierungstheoretischer Sicht ist die verbandliche Caritas aber nicht nur dem Umgang mit der Ausdifferenzierung christlichen Glaubens geschuldet, sondern selbst das Ergebnis einer Ausdifferenzierung, nämlich eine Ausgründung dieses kirchlichen Handlungsfeldes und der dort notwendigen Aktivitäten aus der ausdifferenzierten Kirche. Unter diesen Bedingungen sind die Verbände, trotz bestehender Rückbindung an die Kirche, institutionell eigenständig. Gleichwohl

erheben die Kirchen und mit ihnen auch die Verbände den Anspruch, dass dort wo Caritas »ist«, Kirche »ist«, und dass in den Aktivitäten der Caritas die Kirche in Ausführung ihres diakonischen Grundvollzugs »handelt«. Mit diesem Anspruch wird die Kirche auch außerhalb verstanden, so die Caritas in der gesellschaftlichen Wahrnehmung durchaus der katholischen Kirche zugerechnet und – mehr noch – die Kirche vor allem über »ihre« Caritas und deren Einrichtungen wahrgenommen – und übrigens vor allem deswegen geschätzt wird.

Zeitgleich zur Ausgründung der verbandlichen Caritas konstituierten sich in Deutschland sozialstaatliche Sicherungs- und Fürsorgeaktivitäten und darüber auch ein entsprechendes politisches Feld (»Sozialpolitik«), auf dem die Legitimität und die Grenzen sozialstaatlicher Leistungen ausgehandelt wurden und werden. Gerade von katholischer Seite wurden die sozialstaatlichen Aktivitäten zunächst als Konkurrenz zum eigenen diakonischen Engagement wahrgenommen – und entsprechend »bekämpft«. Dieser katholische Widerspruch konnte in einem für Deutschland bis in die jüngste Vergangenheit typischen sozialpolitischen Kompromiss aufgelöst werden: Die Fürsorgeleistungen werden zwar unter sozialstaatliche Verantwortung genommen, aber von pluralen Trägern unter starker Beteiligung der kirchlichen Wohlfahrtsverbände erstellt. Diese Arbeitsteilung wurde nach dem Prinzip der Subsidiarität organisiert. Daher stand der Sozialstaat in der Verantwortung, (auch) den kirchlichen Wohlfahrtsverbänden die Arbeitsfelder der Fürsorge zu überlassen, und zugleich in der Pflicht, die freien und damit auch die kirchlichen Wohlfahrtsverbände in die Lage zu versetzen, mit eigenen Beiträgen Fürsorge zu leisten.

Durch entsprechende sozialstaatliche Unterstützung konnte die verbandliche Caritas in Deutschland weit über das Maß hinaus ausgebaut werden, das der Kirche aus eigener Kraft möglich gewesen wäre. So finanziert sich die Caritas bis heute in hohem Maße aus den Sozialhaushalten des bundesdeutschen Staates. Im Gegenzug wurde und wird die verbandliche Caritas für die Erfüllung an den Sozialstaat adressierter Erwartungen – und seit Beginn des deutschen Sozialstaats – über den angesprochenen sozialpolitischen Kompromiss auch zur Legitimation des Sozialstaats genutzt. Dadurch wurde die verbandliche Caritas in das System sozialstaatlich verantworteter Fürsorge fest eingebunden und damit eben auch an den (bundes-)deutschen Staat gebunden. Seit den 1970er Jahren wird eine derartige Einbindung nicht-staatlicher Verbände in den Sozialwissenschaften mit dem Begriff »Korporatismus« besprochen (vgl. etwa Olk 1995) – und damit der deutsche Staat ausgezeichnet, der gesellschaftliche Verbände bei formaler Unabhängigkeit

»inkorporiert«, darüber auf die Gesellschaft einwirkt und die dort bestehenden relevanten Interessen und Interessengruppen beeinflusst, mithin staatliche Herrschaft ausübt.

In Folge der sozialstaatlich angetriebenen Ausweitung der Fürsorge wurde die Professionalisierung der angebotenen Fürsorgedienste angestoßen, allen voran die Professionalisierung dessen, was man in Folge dieser Professionalisierung »Soziale Arbeit« nennt. An dieser Entwicklung waren die kirchlichen Wohlfahrtsverbände und eben auch die Caritas keineswegs unbeteiligt; sie waren selbst Motoren der Professionalisierung. Mit der Ausweitung ihres diakonischen Engagements reichten die vormals tragenden Ordensschwestern und -brüder allein in ihrer Anzahl nicht mehr aus. Die Caritas brauchte daher zunehmend Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, die sich die Arbeit in der Caritas zu ihrem Beruf machten. Bei deren Ausbildung fiel die der Kirche »eigene« Wissenschaft, die Theologie, aus, unter anderem weil die, sofern überhaupt mit »praktischen Fragen« und dem Handeln der Kirche beschäftigt, auf die Pfarrgemeinde sowie auf die anderen beiden Grundvollzüge der Kirche, also Verkündigung und Gottesdienst, mithin auf die »inneren« Bereiche der ausdifferenzierten Kirche konzentriert wurde. Die Lücke, die durch den Ausfall der Theologie zunächst entstand, wurde mit fachlichem Wissen für die unterschiedlichen Bereiche und das Management der Caritas gefüllt, das in der zunehmend verwissenschaftlichen Ausbildung – etwa an den katholischen Fachhochschulen – an den Mann und die Frau sowie durch Anstellung wissenschaftlich ausgebildeter Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in die Einrichtungen gebracht wurde.

Die verbandliche Caritas, so wie wir sie heutzutage in Deutschland kennen, ist also das Ergebnis von drei zeitgleichen Entwicklungsprozessen, *erstens* der Ausdifferenzierung des Christentums und damit auch der Kirche, *zweitens* der Ausbildung sozialstaatlich verantworteter Fürsorge und der staatlichen »Inkorporation« der freien Wohlfahrtspflege und *drittens* der Professionalisierung der unter der Verantwortung des Sozialstaats erbrachten Sozialen Dienste sowie der sie erbringenden Fachleute. Folglich kann die verbandliche Caritas in der Bundesrepublik als eine kirchliche Institution der kirchlichen Diakonie begriffen werden, die in das sozialstaatlich verantwortete System der Sozialen Dienste eingebunden ist und in Ausübung der kirchlichen Diakonie eigenständig definierte Professionalität nutzt.

3. Fremdprogrammierung der Caritas

Sprechen wir die Caritas als einen kollektiven Akteur an, so sehen wir die ihr zugesprochenen Aktivitäten maßgeblich durch deren »Mitglieder«, vor allem durch die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter bestimmt. Aus den zuvor erhobenen Informationen lässt sich aber auch ersehen, dass die Caritas in ihrem Handeln zugleich von außen her und damit fremdprogrammiert wird. Da sind *erstens* die Ansprüche an das Handeln der Caritas von Seiten der verfassten Kirche, wobei diese Ansprüche für die Caritas ein Fremdprogramm darstellen, so sie eben nicht durch die eigenen Mitglieder bestimmt werden können, sondern ihnen als Ansprüche der verfassten Kirche vorgegeben sind. *Zweitens* muss die Caritas in ihrem Handeln die Standards fachlicher Professionalität erfüllen – und dies, sowohl um externen Erwartungen etwa sozialstaatlicher Stellen zu entsprechen, als auch um den eigenen Ansprüchen der fachlich qualifizierten Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter zu genügen. Über diese Standards können weder die Caritas noch ihre Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter selbst entscheiden, sondern sie werden ihnen etwa durch die mit der Ausbildung entsprechender Professionalität beschäftigten Wissenschaftsdisziplinen und -einrichtungen oder durch Fach- und Berufsverbände vorgegeben. Schließlich und *drittens* hat die Caritas in ihrem Handeln auch ein sozialstaatliches Programm zu erfüllen – und dies vor allem deshalb, weil sie ein Großteil ihrer Aktivitäten im Auftrag sozialstaatlicher, häufig kommunaler Stellen leistet, die im Gegenzug die Erstellung der beauftragten Leistungen aus öffentlichen Mitteln finanzieren und zugleich diese Leistungen in den sozialstaatlichen Leistungskatalog integrieren. Deshalb engagiert sich die Caritas mehrheitlich genau dort, wo der Sozialstaat Handlungsbedarfe sieht, und sie engagiert sich zudem genau so, wie es der Sozialstaat in seinen Aufträgen an die Caritas vorsieht.

Alle drei Fremdprogramme sind normativ aufgeladen, wodurch der Caritas auch die ihnen eingebundenen Ethiken vorgegeben sind, was aber heißt, dass diese Ethiken ihr nicht zur Disposition stehen, sondern von ihr zu erfüllen sind. Die Frage »Welche Ethik braucht die Caritas?« wird mit diesen vorgegebenen Ethiken zwar nicht beantwortet, aber jede mögliche Antwort wird die vorgegebenen Ethiken berücksichtigen, mehr noch: integrieren müssen – und schränkt von daher den Spielraum für eine Ethik, die die Caritas »braucht«, von vornherein ein.

(a) Auch wenn christliche Theologie keineswegs in Ethik aufgeht, sind die kirchlichen Erwartungen an die Caritas, zumal die theologisch codierten, normativ bestimmt. Vom Handeln »ihrer«

Caritas erwartet die Kirche, dass sich in diesem Handeln genau die »Nächstenliebe« erfüllt, die in Antizipation des von Gott her zukommenden Heils als Grundvollzug der Kirche ausgewiesen wird. Dabei wird diese Erwartung zunehmend unter die Option für die Armen gestellt, die man – in theologischer Perspektive – zwar auf alle Grundvollzüge der Kirche beziehen müsste, tatsächlich aber häufig an das diakonische Engagement delegiert – und damit auch der verbandlichen Caritas aufgegeben wird. Zu der der Caritas vorgegebenen kirchlichen Ethik gehören aber auch Erwartungen an Konformität gegenüber lehramtlichen Überzeugungen – und dies sowohl im Handeln der Caritas als auch in der Lebensführung der von der Caritas beschäftigten Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter.

(b) Zur Professionalität werden *auch* normative Ansprüche an fachliches Handeln gerechnet – und dies zumal dann, wenn die Standards der Professionalität – wie etwa in der Sozialen Arbeit – mit dem Anspruch als Profession behauptet werden, dann aber so etwas wie eine eigene Professionsethik mitbringen müssen. Waren entsprechende Ansprüche in der Frühzeit der Sozialen Arbeit stark paternalistisch geprägt, haben sie sich im Zuge der Professionalisierung hin zu einer stärker autonomie- und ressourcenorientierten Ethik entwickelt. Wollen die Caritas beziehungsweise ihre Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in ihrem Handeln den ihnen vorgegebenen Standards fachlicher Professionalität genügen, hat sie beziehungsweise haben sie deshalb die Autonomie ihrer Klienten und Klientinnen zu fördern und sie in den dazu notwendigen Aktivitäten zugleich zu achten (vgl. etwa Staub-Barnasconi 2009).

(c) Da die Legitimität des bundesdeutschen Staats nicht zuletzt aus seinem sozialstaatlichen Leistungskatalog erwächst, weist er die von ihm in Auftrag gegebenen Sozialen Dienste bereits aus eigenem Interesse normativ aus – und verpflichtet folglich (auch) die in seinem Auftrag handelnde Caritas darauf, seine normativen Ansprüche bei der Erbringung der von ihm beauftragten Dienste zu erfüllen. Derartige Ansprüche lassen sich zum Beispiel in den Präambeln der Sozialgesetzbücher auffinden – und sind inzwischen stark auf gesellschaftliche Zugehörigkeit und Teilhabe hin ausgerichtet, dabei zugleich wieder stärker paternalistisch angelegt (»Fördern und Fordern«).

Je nach Situation und Anforderung sind die ihr vorgegebenen Fremdprogramme mit den darin eingewobenen Ethiken für die Caritas unterschiedlich stark gewichtet – und verlangen daher von der Caritas und mehr noch von ihren Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern unterschiedliche Aufmerk-

samkeit. Entsprechend vielstimmig werden etwa die Repräsentanten der verbandlichen Caritas und die Führungskräfte von deren Einrichtungen reden, wenn sie auf einer kirchlichen Veranstaltung, in Leistungsverhandlungen mit der Stadt oder dem Landkreis, in Kooperationsgesprächen mit anderen Wohlfahrtsverbänden oder anderen Einrichtungen sowie in der Liga der Freien Wohlfahrtspflege und schließlich auf Tagungen von Berufs- oder Fachverbänden auftreten. Die Vielstimmigkeit kann dabei so stark sein, dass ihre an einem Ort hoch plausiblen Ausführungen an einem der anderen Orte nicht plausibilisiert werden könnten.

Allein schon weil die finanziellen Ressourcen der Caritas zum überwiegenden Teil aus sozialstaatlichen Haushalten kommen und folglich daran hängen, dass die Caritas die Erwartungen zur Zufriedenheit der sie jeweils beauftragenden sozialstaatlichen Institutionen erfüllen, kann in der vorgestellten Trias von Fremdprogrammen das sozialstaatliche Programm dominieren. In der Geschichte der verbandlichen Caritas gab genau diese Dominanz in der verfassten Kirche immer wieder Anlass dafür, der Caritas zu misstrauen und sie als Ausdruck kirchlichen diakonischen Engagements in Frage zu stellen, zumindest sie zu einer größeren Kirchlichkeit zu ermahnen.

Gleichwohl konnte der bundesdeutsche Sozialstaat gerade in der jüngsten Vergangenheit die Dominanz seines Programms ausweiten. Seit der Reform des KJHG Anfang der 1990er Jahre hat er das eingespielte und sozialrechtlich fixierte Verhandlungssystem mit wenigen, dafür aber großen Wohlfahrtsverbänden schrittweise, aber konsequent aufgebrochen – und das Spektrum an potenziellen Leistungserbringern erweitert und somit die kirchlichen Wohlfahrtsverbände und deren Einrichtungen in einen verschärften Wettbewerb um sozialstaatliche Aufträge gestellt (vgl. Dahme u.a. 2005, 38-43). Durch Effizienzsteigerung suchen diese seither Qualitäts-, vor allem aber Kostenvorteile zu erzielen, mit denen sie dann im Wettbewerb um die Gunst der sozialstaatlichen Stellen bestehen können. Weiterhin hat der bundesdeutsche Sozialstaat durch Änderung seiner Auftragsvergabe und durch die verstärkte Kontrolle der Auftragsdurchführung auch die Leistungserbringung stärker unter seine Kontrolle bringen können (vgl. ebd., 105-157).

Seit Ende der 1990er Jahre ist für alle relevanten und kostenintensiven Hilfeformen der Abschluss von Leistungsvereinbarungen vorgeschrieben. In diesen werden nicht nur die zu erbringenden Leistungen und die dafür aufzubringenden Zuwendungen »vereinbart«. Geregelt wird zudem, zu welcher Qualität die Leistungen erbracht werden und mit welchen Indikatoren die Qualität

bemessen wird, dass und wie der Auftraggeber laufend über Ressourceneinsatz und Auftragserfüllung Bericht erhält und wie bei Abweichungen verfahren wird. Auf diesem Wege sichert sich der Sozialstaat nicht nur den Einfluss auf die Erbringung der von ihm in Auftrag gegebenen Sozialen Dienste; er sorgt zugleich für einen Rückfluss von Informationen, durch den aber die Auftragnehmer keinen Einfluss auf ihren Auftraggeber gewinnen. Im Ergebnis des verschärften Wettbewerbs und des Kontraktmanagements erweitert der Sozialstaat seine Kontrolle über die von ihm in Auftrag gegebenen Sozialen Dienste und stärkt seine Macht über die Leistungserbringer – und damit auch über die Caritas und deren Einrichtungen (vgl. dazu Möhring-Hesse 2008b). In der Konsequenz werden (nicht nur) für die Caritas die sozialstaatlichen Ansprüche relevanter, rückt mithin das sozialstaatliche Fremdprogramm in den Vordergrund und wird im Gesamt aller Fremdprogramme noch dominanter. Dies gilt nicht nur etwa für Fragen, welche Kosten für Soziale Dienste angemessen sind und welche Qualitätsstandards bei deren Erbringung erwartet werden. Dominanter werden auch normative Vorgaben, mit welchen Zielen Soziale Dienste und mit welchen Mitteln sie erstellt werden sollen. So konnte in den letzten Jahren, angefangen bei der Arbeitsförderung, aber weit darüber hinaus bis hin zur Sucht- und Behindertenhilfe die neue Inklusionsorientierung des bundesdeutschen Sozialstaats mitsamt dessen Zentrierung auf Beschäftigung und Beschäftigungsfähigkeit durchgesetzt werden – und wird entsprechend von der Caritas zumindest in diesen Bereichen – mit mehr oder weniger Zustimmung – vollzogen.

Grundsätzlich müssen sich die drei für die Caritas ausgewiesenen Fremdprogramme mitsamt der ihnen eingewobenen Ethiken nicht widersprechen, sodass die dreifach fremdprogrammierte Caritas auch nicht zwangsläufig opponierenden Anforderungen ausgesetzt ist. Es wird vielmehr so sein, dass sich die Kirche, die mit den Sozialen Diensten beschäftigten Wissenschaften sowie der Sozialstaat in ihren Ansprüchen an die Caritas wechselseitig beeinflussen. So wird etwa die kirchliche Vorstellung von Diakonie ebenso wie die sozialstaatliche Erwartung von qualitativ angemessenen Sozialen Diensten die Standards fachlicher Professionalität aufnehmen; diese Standards wiederum werden auch von sozialpolitisch durchgesetzten Ansprüchen an Soziale Dienste geprägt. Auch hat der Sozialstaat ein originäres Interesse daran, dass die Kirchen über deren Wohlfahrtsverbände, dass also auch die katholische Kirche über die Caritas in den von ihm verantworteten Leistungskatalog einzubinden. Im Gegenzug muss er es zumindest zulassen, dass die Wohlfahrtsverbände von den Kirchen als kirchliche Einrichtungen gesehen werden können, weswegen er auch auf die kirchlichen Ansprüche an die Verbände und deren Einrichtungen

Rücksicht nehmen und ihnen die Möglichkeit einräumen muss, in Erfüllung sozialstaatlicher Aufträge nicht nur sozialstaatliche, sondern auch kirchliche Erwartungen erfüllen zu können.

Aber auch wenn wechselseitige Einflüsse wahrscheinlich, darüber hinaus über »Zeitgeist« oder Moden – wie die gegenwärtige Rezeption des Konzepts der Befähigungsgerechtigkeit – gleich gerichtete Entwicklungen der drei Fremdprogramme möglich sind, müssen sie keineswegs immer und in allen Fragen übereinstimmen – und können vor allem in bestimmten Situationen, in besonderen Bereichen der Sozialen Dienste oder in Einzelfragen divergierende oder sogar widersprüchliche Ansprüche an das Handeln der Caritas stellen. Dabei ist für die nahe Zukunft mit der Zunahme solcher Widersprüche zu rechnen: Im Zuge der erweiterten Kontrolle der Sozialen Dienste können sozialstaatliche Institutionen ihre Ansprüche autonomer setzen, können sich deshalb von wissenschaftlichen Standards fachlicher Professionalität lösen und müssen nicht mehr so stark auf die Kirchen Rücksicht nehmen. So aber werden Differenzen zwischen den drei ausgewiesenen Fremdprogrammen wahrscheinlicher, wobei mit der größeren Wahrscheinlichkeit von Differenzen zugleich die Wahrscheinlichkeit zunimmt, dass die differenten Ansprüche einander widersprechen. Das ist etwa der Fall, wenn sozialstaatliche Effizienzerwartungen an die ambulante oder stationäre Pflege in Widerspruch zu Standards professioneller Pflege oder kirchlichen Erwartungen an eine Pflege in »Nächstenliebe« treten oder wenn sozialstaatliche Kontrollansprüche gegenüber Nutzerinnen und Nutzern von Sozialen Diensten insbesondere bei der Förderung und Unterstützung von Erwerbslosen mit den Ansprüchen professioneller Sozialarbeit oder aber der Solidaritätsethik kirchlicher Arbeitslosenhilfe kollidieren. Auch treten Widersprüche auf, wenn die theologische Idee der Dienstgemeinschaft konzeptuell und in der Praxis in Widerspruch zu betriebswirtschaftlichen Strategien gerät, mit denen die Caritas vor allem in ihren Einrichtungen im Wettbewerb mit privatwirtschaftlichen Anbietern und in Erfüllung der ihnen vorgegebenen Preisvorstellungen zu bestehen versucht. In dem Maße aber, wie die sozialstaatlichen Ansprüche dominanter werden und zugleich in Unterschied oder gar in Opposition zu kirchlichen Ansprüchen und Standards fachlicher Professionalität treten, wird es für die Wohlfahrtsverbände schwieriger, die ihr vorgegebenen Fremdprogramme zugleich zu erfüllen.

Die Einheit ihrer Fremdprogramme muss die Caritas selbst herstellen – und ist mithin selbst nicht Gegenstand ihrer Programmierung von außen, sondern Mittel ihrer eigenen Selbstkonstituierung. Um aber diese Einheit herzustellen, muss sie die drei Fremdprogramme mit denen ihnen einge-

wobenen Ethiken so vermitteln, dass sie zugleich – deswegen nicht immer gleichermaßen – bedient und darüber hinaus in ein Programm aufgenommen werden können, das sich die Caritas als eigenes Programm nach innen wie nach außen erfolgreich zuschreiben kann. Dazu gehört dann auch eine eigene Ethik, die als Ethik der Caritas und damit nicht (nur) als Vollzug der ihr vorgegebenen Ethiken erscheint. Dabei muss diese Ethik theologisch so eingefärbt sein, dass sie in der Caritas selbst, aber auch von der verfassten Kirche als eine kirchliche Ethik angenommen, zudem außen als die besondere Ethik eines kirchlichen Wohlfahrtsverbandes wahrgenommen werden kann. Zugleich muss die Caritas für ihre Ethik aber ein Zuviel an Theologie vermeiden, so sie darin die normativen Ansprüche der sozialstaatlichen Institutionen und der ihr vorgelagerten sozialpolitischen Öffentlichkeit, aber auch die Ansprüche der von ihr benötigten Fächer und Berufe hinreichend aufnehmen und mit ihrer Ethik bei sozialstaatlichen Institutionen oder bei den beteiligten Fächern und Berufen zumindest auf Verständnis stoßen kann. In der Ethik, die die Caritas »braucht«, müssen mithin die drei der Caritas vorgegebenen Fremdprogramme hinreichend Aufnahme finden, müssen in- und miteinander vermittelt werden; dazu müssen bestehende Divergenzen in Übereinstimmung gebracht, muss zumindest deren Nichtübereinstimmung in irgendeiner Weise bewältigt werden. Über die stimmige Vermittlung der vorgegebenen Fremdprogramme hinaus muss diese Ethik zugleich innerhalb wie außerhalb als eine originäre Ethik der Caritas ausgegeben werden können. Auch wenn sie die vorgegebenen Programme mit den ihnen eingewobenen Ethiken aufnehmen können muss, »braucht« die Caritas eben eine originäre Ethik, die sie sich als ein kollektiver Akteur selbst zurechnen und sie in ihrer Besonderheit nach außen kenntlich machen kann. Zumal dann, wenn sie nicht nur aufgeschrieben, sondern im Handeln der Caritas »angewandt« wird, darf diese Ethik nicht so theologisch codiert werden, dass nicht mehr kontrolliert werden kann, ob die normativen Ansprüche aus den vorgegebenen Fremdprogrammen aufgenommen wurden. Zugleich muss diese Ethik aber auch genug Theologie bieten, dürfen zudem die theologischen Momente nicht bloß als angehängte Teile einer ansonsten theologilosen Ethik erscheinen. Denn dann würde die Caritas mit ihrer Ethik die Kirche frustrieren, die sich in »ihrer« Caritas und deswegen auch in deren originären Ethik mit ihren Erwartungen an eine kirchliche Diakonie wiederfinden können muss. Die theologische Leistung der Caritas besteht deshalb darin, die beiden anderen Fremdprogramme mit dem kirchlichen und deshalb theologisch codierten Programm so zu vermitteln, dass die daraus entstehende Ethik zwar außerhalb der Kirche und damit von einem theologisch unverständigen Publikum, zugleich aber innerhalb der Kirchen als ein theologisches Programm verstanden werden kann. Genau

diese theologische Produktivität wird der Caritas aber von der verfassten Kirche beziehungsweise von kirchlichen Stellen nicht abgenommen werden, weil dort die der Caritas abverlangte Bezugnahme auf andere Fremdprogramme nicht besteht. Somit muss die Caritas die für ihre Ethik notwendige Theologie in die eigenen Hände nehmen.

4. Caritas als kirchlicher Beitrag zu einer fürsorglichen Solidarität

Die Ethik, die die Caritas »braucht«, ist also maßgeblich eine Ethik, in der die der Caritas vorgegebenen Fremdprogramme und deren Ethiken miteinander vermittelt und integriert werden. Dabei besteht die Leistung vor allem darin, diese Fremdprogramme *erstens* in *eine* und *zweitens* in eine *originäre* Ethik der Caritas zu vermitteln. Die notwendige Vermittlung ist eine konstruktive und eben nicht »bloß« rezeptive Leistung. Dabei besteht die Arbeit an einer solchen Ethik keineswegs nur in der Vermittlung vorgegebener Ethiken, so es gerade um eine Vermittlung in eine *originäre* Ethik der Caritas geht. Im Folgenden möchte ich Ihnen den Versuch einer solchen Vermittlung machen – und Ihnen eine originäre Ethik der Caritas vorschlagen, die sich der Dominanz des sozialstaatlichen Fremdprogramms fügt, dies aber mit dem kirchlichen Fremdprogramm vereinbaren kann. Der Vorschlag rechnet mit der bleibenden Einbindung der Caritas in das sozialstaatliche Fürsorgesystem – und ist zumindest in diesem Sinne außerordentlich konservativ. Jedoch ist er gegenüber dem Sozialstaat und seinen Ansprüchen an die Caritas, wie hoffentlich bemerkt wird, nicht unkritisch. Sein Ziel ist es nämlich, dass die Caritas als kirchlicher Wohlfahrtsverband zum sozialstaatlichen Fürsorgesystem beitragen – und deshalb mit ihrem kirchlichen Fremdprogramm auch in Zukunft im Bannkreis der sozialstaatlichen Beauftragung bestehen kann.

4.1 Fürsorgliche Solidarität

Dass sozialstaatliche Institutionen Einrichtungen der Caritas und andere Anbieter mit der Erstellung von professionellen Dienstleistungen beauftragen können, hat eine sozialpolitische Vorgeschichte, die in der sozialstaatlichen Auftragstellung zumeist nicht mehr »erscheint«. Mit Sozialen Diensten werden Probleme bearbeitet, die zunächst einmal Einzelne oder Gruppen von Einzelnen – zumeist hinsichtlich ihrer Lebensführung – »haben«, die aber als soziale Probleme und damit als Probleme anerkannt werden, die nicht nur sie selbst »haben«. Werden aber Probleme Einzelner als soziale Probleme anerkannt, dann wird als notwendige Folge dieses Anerkennens

zugleich dem sozialen Zusammenhang, für den die Probleme von Einzelnen oder Gruppen soziale Probleme »sind«, die Verantwortung zugesprochen, den unmittelbar Betroffenen bei der Lösung oder Bewältigung ihrer Probleme zu helfen oder gar deren Lösung zu übernehmen. In diesem Sinne wird in der Bundesrepublik eine Vielzahl von sozialen Problemen dem Sozialstaat überantwortet, er also in die Verantwortung gesetzt, Einzelne oder Gruppen bei der Lösung und Bewältigung ihrer als sozial anerkannten Probleme zu unterstützen. Im Vollzug dieser Verantwortung geben sozialstaatliche Institutionen Soziale Dienste bei der Caritas und anderen Leistungserbringern in Auftrag – mit dem Ziel, dass diese mit professionellen Dienstleistungen die Betroffenen bei der Lösung und Bewältigung ihrer Probleme unterstützen können.

Probleme von Einzelnen oder von Gruppen als soziale Probleme anzuerkennen, das überfordert die Möglichkeiten des Staates – zumal dann, wenn der als Folge dieses Anerkennens eine weitreichende Verantwortung übernimmt beziehungsweise ihm diese aufgebürdet wird. In Wahrnehmung dieser Verantwortung wird er Unterstützungsleistungen anbieten müssen, für deren Kosten er die Steuer- und Beitragszahlerinnen und -zahler belasten muss. Deswegen ist er auf deren Akzeptanz, zumindest aber auf deren schweigsame Duldung angewiesen. Soziale Probleme werden daher auf eine dem Sozialstaat vorgeschalteten Ebene, nämlich in sozialpolitischen Auseinandersetzungen, öffentlich ausgehandelt. Zumindest in groben Zügen und in Grundlagen entscheidet sich dort – immer wieder und gegebenenfalls auch neu –, welche Probleme man in der Bundesrepublik typischerweise »hat«, welche dieser Probleme aus welchen Gründen als soziale Probleme anerkannt werden – und welche nicht, und dass und in welchem Umfang der bundesdeutsche Sozialstaat in die Verantwortung gerufen wird, den Betroffenen bei der Lösung und Bewältigung ihrer Probleme zu unterstützen. Erbringt die Caritas Dienstleistungen in sozialstaatlichem Auftrag, wirkt sie dadurch an einem, dem Sozialstaat auferlegten Auftrag mit, erfüllt nämlich gemeinsam mit anderen Leistungserbringern eine gesellschaftliche Erwartung, dass die von sozialen Problemen Betroffenen nicht »alleine« gelassen werden, dass sie – im Gegenteil – bei der Lösung oder Bewältigung ihrer Probleme Unterstützung erhalten.

Für eine Ethik der Caritas ist es lohnend, diese »Vorgeschichte« und damit das dem Sozialstaat vorgelagerte Verhältnis genauer, nämlich als ein Verhältnis der Solidarität zu verstehen (vgl. ders. 2008a). Zumindest unter den Bedingungen einer demokratischen Gesellschaft sind die Menschen, die in diesem Verhältnis »bestehen«, bei all ihren Unterschieden einander in dem Sinne gleich,

dass sie ihrer Gesellschaft mit gleichen Rechten und vergleichbaren Chancen angehören (sollen) – und daher Bürgerinnen und Bürger ihrer demokratischen Gesellschaft sind; und unter diesen Bedingungen gilt diese Gleichheit allgemein, so nämlich *alle*, die dieser Gesellschaft angehören, ihr mit gleichen Rechten und vergleichbaren Chancen angehören, dass also *alle* Bürgerinnen und Bürger sind. Diese Gleichheit und deren Allgemeinheit ist nicht einfach da, sondern zunächst einmal Gegenstand einer wechselseitigen Verpflichtung zwischen all denen, die da als Bürgerinnen und Bürger gleich sein sollen, obgleich sie in vielen anderen Hinsichten ungleich sind und sich ungleich sein lassen sollen. Dass sie aber alle als Bürgerinnen und Bürger der Gesellschaft mit gleichen Rechten und vergleichbaren Chancen angehören, das schulden sie sich wechselseitig. Dieses Verhältnis lässt sich als Solidarität – und dabei übrigens ganz im Sinne der katholisch-sozialen Solidaritätsidee (vgl. ders. 2006) – auslegen: Grundlegend auf die Anerkennung als Bürgerin und Bürger durch alle anderen angewiesen, steht jede und jeder in einer konstitutiven »Gemeinverstrickung« mit allen anderen; dieser Verstrickung entspricht in normativer Wendung eine »Gemeinhaftung«, alle anderen als Bürgerinnen und Bürger anzuerkennen und ihnen entsprechend die Zugehörigkeit zur Gesellschaft mit gleichen Rechten und vergleichbaren Chancen zu gewährleisten. Entsprechende Ansprüche von jeder und jedem richten sich nicht erstrangig an den Staat oder andere Institutionen ihrer Gesellschaft, sondern an alle anderen Bürgerinnen und Bürger. Jedoch können sie ihren wechselseitigen Ansprüchen nur unter Zuhilfenahme gesellschaftlicher Institutionen und dabei insbesondere des Rechts- und Sozialstaats genügen. Dessen Macht und andere ihm eigene Ressourcen werden gebraucht, um Solidaritätsansprüche auf gleiche Rechte und vergleichbare Chancen auch tatsächlich und dauerhaft zu verwirklichen. Jedoch gründet der Sozialstaat, wie übrigens auch der Rechtsstaat, auf der Solidarität aller Bürgerinnen und Bürger, organisiert ihre Gemeinverstrickung und realisiert ihre Gemeinhaftung. In Vollzug dieser Solidarität ist dem Sozialstaat die Förderung gesellschaftlicher Inklusion aufgegeben, – allerdings nicht als originäre Staatsaufgabe zur Eingliederung seiner »Untertanen«, sondern in Vermittlung der wechselseitigen Inklusionsansprüche der Bürgerinnen und Bürger, jeder und jedem die Zugehörigkeit zur Gesellschaft *mit gleichen Rechten und vergleichbaren Chancen* zu gewährleisten.

Voneinander dürfen Bürgerinnen und Bürger erwarten, dass sie selbstverantwortlich ihr Leben führen. Mehr noch: Sie dürfen Autonomie wechselseitig beanspruchen und sollen sich gegenseitig zusprechen, als selbstverantwortliche Autorinnen und Autoren ihres je eigenen Lebens leben

zu können. Genau diese Autonomie macht wesentlich ihre Zugehörigkeit in ihrer Gesellschaft aus. Allerdings können die Einzelnen nur dann dauerhaft ihre Autonomie leben und sichern, wenn sie auf die bereits angesprochene Solidarität von und mit anderen zurückgreifen können. Solidarität ist so sehr Voraussetzung von Autonomie, dass es geradezu Moment eigenverantwortlichen Lebens ist, die zum Erwerb und zur Sicherung der Autonomie notwendige Solidarität zu organisieren, sie zu stiften und gegebenenfalls in Anspruch zu nehmen.

Probleme der Lebensbewältigung erscheinen unter Bedingungen einer solchen Solidarität nicht nur als Probleme der unmittelbar davon Betroffenen, sondern auch als Probleme für alle anderen, sofern diese den unmittelbar Betroffenen schulden, dass auch sie in Autonomie leben können. Obgleich nicht alle – zumindest nicht zur selben Zeit – derartige Probleme der Lebensbewältigung haben, sind sie deshalb nicht nur die Probleme der jeweils Betroffenen, sondern die sozialen Probleme der füreinander solidarisch verbundenen Bürgerinnen und Bürger. Deswegen schulden sie sich wechselseitig, allen akut Betroffenen die notwendige Unterstützung zukommen zu lassen. Dabei sind weder die Probleme der Lebensbewältigung noch der Bedarf an Unterstützung nur etwas von Minderheiten. Im Gegenteil: Gerade unter der Maßgabe, ein selbstständiges Leben führen zu können und zu sollen, stellen sich derartige Probleme im Verlauf ihres Lebens bei mehr oder weniger allen, bedürfen daher mehr oder weniger alle irgendwann einmal der Unterstützung durch andere. Als Folge zunehmender Individualisierung und des demographischen Wandels wachsen die Lebensrisiken und wächst damit die Wahrscheinlichkeit, von Problemen der Lebensbewältigung betroffen zu sein – und wächst damit zugleich der Bedarf an Unterstützung und an deren Professionalität. Um ein selbstständiges Leben führen zu können, sind daher prinzipiell alle darauf angewiesen, im Bedarfsfall professionelle Unterstützung und das heißt Soziale Dienste in Anspruch nehmen zu können, – und das Maß ihrer Autonomie korrespondiert mit der Erreichbarkeit und Qualität der professionellen Unterstützung.

Die Chance, im Bedarfsfall Soziale Dienste nutzen zu können, ist daher eine Bedingung für gesellschaftliche Inklusion. Diese Chancen für jede und jeden zu gewährleisten und dazu Soziale Dienste in ausreichendem Umfang mit der notwendigen Erreichbarkeit und Qualität bereitzustellen, gehört zu den Solidaritätsverpflichtungen, die sich Bürgerinnen und Bürger wechselseitig schulden. Folglich lassen sich Soziale Dienste als Ausdruck dieser Solidarität verstehen. Durch sozialstaatliche Institutionen mit der Erbringung von Sozialen Diensten beauftragt, wirkt die

Caritas an der Erfüllung des dem Sozialstaat vorausliegenden Solidaritätsauftrags mit, Bürgerinnen und Bürgern bei der Bewältigung ihrer Lebens zu unterstützen und auf diesem Weg allen die volle Zugehörigkeit zur Gesellschaft mit gleichen Rechten und vergleichbaren Chancen zu gewährleisten.

4.2 Diakonie und fürsorgliche Solidarität

Über die »Vorgeschichte«, die der Beauftragung der Caritas durch sozialstaatliche Institutionen vorausliegt, wurde das über die Beauftragung laufende Fremdprogramm »gesellschaftlich eingebettet«, nämlich an ein normativ anspruchsvolles Solidaritätsverhältnis zwischen Bürgerinnen und Bürgern gebunden, die sich des Sozialstaats bedienen, um wechselseitig Unterstützung auch bei Problemen der Lebensführung sicherzustellen. Ist diese Rekonstruktion plausibel, dann ist das der Caritas vorgegebene sozialstaatliche Fremdprogramm selbst fremdprogrammiert, wenngleich dies in der sozialstaatlichen Beauftragung nicht oder allenfalls in Andeutungen präsent wird. Obgleich die Caritas das dem Sozialstaat auferlegte Fremdprogramm deshalb in ihren Aufträgen so nicht vorfindet, kann sie gleichwohl daran anschließen – und sich selbst dazu bestimmen, an der Erfüllung der fürsorglichen Solidarität zwischen Bürgerinnen und Bürgern mitzuwirken.

Um eine solche grundlegende Bestimmung in einer Ethik der Caritas einholen zu können, muss deren Bezug, also die fürsorgliche Solidarität der Bürgerinnen und Bürger, in das von der Kirche aufgegebene Programm hinein vermittelt werden. Dass dies geht, möchte ich für die beiden Grundbegriffe dieses Programms, für die Diakonie als Grundvollzug von Kirche und für die Option für die Armen zeigen. Mit dem theologischen und deshalb außerhalb von Kirche und Theologie kaum verständlichen Begriff »Diakonie« wird das Handeln von Menschen angesprochen, ihren jeweils »Nächsten« Heil zu tun und genau dadurch an dem Heil der Menschen mitzuwirken, das Christen ganz von Gott her erhoffen. Spätestens in der zeitgenössischen Theologie wird dieses Tun als ein Grundvollzug von Glauben und Kirche ausgewiesen – und dies, weil der im Christentum bekannte Gott so sehr das Heil aller Menschen will, das ihm nicht geglaubt werden kann, wenn nicht sein Heil zum Ziel des Handelns genommen, wenn also nicht der von Gott her kommende Auftrag zum Mittun an seinem Heil angenommen wird.

Von daher sind aber wiederum Glaubende gehalten, überall dort, wo Menschen sich einander

Heil tun, etwas von dem anbrechenden Heil zu sehen, das sie als Christen von Gott her erhoffen. Um im Bild von Jesu Gleichnis vom barmherzigen Samariter zu sprechen: So wenig wie der »Nächste«, dem der Heilszuspruch Gottes gilt, so wenig muss der »Samariter«, der sich diakonisch engagiert und so Gottes Heil für den »Nächsten« anbrechen lässt, ein Glaubender sein und als solcher von Gott und dessen Heilszuspruch sowie von seiner Berufung zum Mittun des Heils von Gott her »wissen«. Vielmehr spricht Gott sein Heil allen Menschen und damit insbesondere denen zu, die seines Heils besonders bedürfen; um sein Heil bereits in der Geschichte der Menschen anbrechen zu lassen, »bedient« sich der heilsame Gott nicht nur der Menschen, die an ihn glauben, sondern – weit darüber hinaus – aller Menschen, die anderen Menschen Heil tun.

Folglich dürfen Glaubende in dem skizzierten Solidaritätsverhältnis durchaus Anzeichen von dem Heil sehen, das sie von Gott her erhoffen, dürfen bei den in dieser Weise solidarischen Bürgerinnen und Bürgern den Geist vermuten, mit dem der allen Menschen heilsam zugewandte Gott in der Geschichte der Menschen wirkt. Indem sie aber das skizzierte Solidaritätsverhältnis theologisch so deuten und darüber in ihre theologisch codierte Welt- und Geschichtsdeutung »ver-einnahmen«, verpflichten sie sich, an genau dieser Solidarität tatkräftig mitzuwirken. Geschieht dort etwas von dem von Gott her erhofften Heil, dann haben Christen genau dieses Geschehen mit all ihren Möglichkeiten zu unterstützen. Dann sind sie in dieses Geschehen doppelt involviert, insofern sie *erstens* als Bürgerinnen und Bürger solidarisch sind und sie *zweitens* als Glaubende diese Solidarität unterstützen.

Mit der theologischen Deutung der skizzierten Solidarität werden nicht nur die Glaubenden, sondern wird zugleich auch ihre Kirche verpflichtet, die ihrem ureigenen Verständnis zufolge in der Diakonie einen ihrer Grundvollzüge hat. Soziologisch wurde die verbandliche Caritas mitsamt ihren Einrichtungen als eine kirchliche Ausgründung aus der Kirche beschrieben, über die die Kirche unter Bedingungen ihrer funktionalen Ausdifferenzierung auch außerhalb von Kirche diakonisch handeln kann. Genau deswegen verfügt die Kirche mit der verbandlichen Caritas über eine geeignete Institution, über die sie das skizzierte Solidaritätsverhältnis unterstützen und an der Erfüllung von darin begründeten Solidaritätsleistungen mitwirken kann – und dies gerade auch dann, wenn diese Caritas ihre Dienstleistungen im Auftrag sozialstaatlicher Institutionen erbringt. Genau die Caritas, die im Auftrag sozialstaatlicher Institutionen Soziale Dienste nach Maßgabe der jeweils notwendigen fachlichen Professionalität erstellt und *dadurch* an der Erfüllung einer dem Sozialstaat vorgelagerten Solidarität mitwirkt, vollzieht die Diakonie, in der sich die Kirche

nach theologischem Verständnis selbst vollzieht. Das heißt nun keineswegs, dass die von der Kirche geforderte Diakonie in den Aktivitäten der verbandlichen Caritas und deren Einrichtungen und konkreter in deren Mitwirkung an der skizzierten Solidarität von Bürgerinnen und Bürgern aufgeht. Im Gegenteil: Die vorgeschlagene Deutung lässt sich theologisch besser plausibilisieren, je weniger die Kirche ihr diakonisches Engagement in der ausgegründeten Caritas aufgehen lässt. Nur wenn die verbandliche Caritas und deren Einrichtungen nicht alles an Diakonie ist, die die Kirche leistet, darf sich die Kirche in den Aktivitäten der verbandlichen Caritas und deren Einrichtungen selbst diakonisch wirksam sehen.

4.3 Die Armen der Caritas

In Antwort auf die Parteilichkeit des im Christentum von Gott her erhofften Heils sind die Gläubenden, ist aber auch die Kirche gehalten, sich der Welt der Armen zu öffnen, Gott und sein Heil in dieser Welt zu entdecken und sein Heil dort nach ihren Möglichkeiten anbrechen zu lassen. Diese inzwischen als »Option für die Armen« bekannte Grundhaltung hat die Kirche in all ihren Grundvollzügen zu vollziehen. Die Diakonie ist deshalb ein, wenngleich nicht das einzige Handlungsfeld, in dem sie ihre Option für die Armen unter Beweis stellen muss. Dies gilt dann auch für die Caritas und deren Einrichtungen, die in ihrem kirchlichen Fremdprogramm die »Option für die Armen« vorfindet und die damit geforderte Parteilichkeit als einen Auftrag hat. Um ihn zu erfüllen, muss die Caritas aber nicht nur ihr Handeln in besonderer Weise auf die Armen und deren Bedarfe ausrichten, sie muss zunächst einmal aufklären, wer für sie denn die Armen sind, die in der ihr aufgegebenen Option für die Armen gemeint sind. Als Teil einer theologischen Behauptung ist der »Arme« selbst ein theologischer Begriff – und kann daher nicht einfach mit synonymen Begriffen anderer Herkunft, etwa mittels sozialwissenschaftlicher Armutsuntersuchungen gefüllt werden. In einem spezifisch theologischen Sinne gelten die Menschen als arm, die der Heil machenden Kraft Gottes besonders bedürfen, weil ihnen durch andere die »Fülle des Lebens« verweigert wird, die ihnen ebenso wie allen anderen von Gott her zugesagt ist. Doch ist diese Ausdeutung zu allgemein, weswegen die Ethik, die die Caritas in Umsetzung der ihr aufgegebenen Option für die Armen »braucht«, einer Miseriologie, einer theologischen Identifizierung derer bedarf, mit denen sich der im Christentum bekannte Gott – nach all dem, was Menschen von diesem Gott »wissen« dürfen – im konkreten Handlungsfeld der Caritas identifiziert.

Die Nutzer von Sozialen Diensten haben anerkannte Bedarfe – und können nur wegen anerkannter Bedarfe bei der Caritas und deren Einrichtungen die vom Sozialstaat in Auftrag gegebenen Sozialen Dienste nutzen. Zumindest *insofern* sie bestimmte, als sozial anerkannte Probleme und deshalb anerkannte Bedarfe an Unterstützung »haben«, *deswegen* sind sie nicht von gesellschaftlicher Ausgrenzung betroffen oder auch nur bedroht, sind sie nicht einmal gesellschaftlich benachteiligt. Zumindest als Nutzer von Sozialen Diensten sind sie mithin keine Armen, denen – in einem spezifisch theologischen Sinn – die besondere Zuwendung im Vollzug der Option für die Armen »zusteht«. Das gilt selbst, wenn der Sozialstaat soziale Probleme und Unterstützungsbedarfe über einen Armutsbegriff klärt – und die Caritas und deren Einrichtungen mit Unterstützungsleistungen für »seine« Armen beauftragt. Die durch den Sozialstaat identifizierten Armen sind eben nicht (von vornherein) identisch mit den in der »Option für die Armen« angesprochenen Menschen, die der im Christentum bekannte Gott in all seiner Parteilichkeit als die bevorzugten Adressaten seines Heils angesprochen hat. Und dies gilt zumal für die Caritas, die in ihrem Handlungsfeld die sozialstaatlich identifizierten Armen als Adressaten der sozialstaatlich beauftragten Unterstützungsleistungen hat.

Diese Armen kann sie gerade *deshalb* nicht als Menschen ansprechen, die am Leben der anderen keinen Anteil haben, so sie durch ihr Handeln Anteil erhalten; und deswegen kann sie in diesen Armen auch nicht schon die sehen, die ihr von Gott her als die besonderen Adressaten seines Heils zur bevorzugten Zuwendung aufgegeben sind. War uns in den vorherigen Abschnitten eine inklusive Vermittlung von Diakonie und dem gesellschaftlich aufgeklärten Fremdprogramm einer dem Sozialstaat vorgelagerten Solidarität möglich, so wird dies für die Option für die Armen so nicht gelingen. Dadurch, dass die Caritas an der Bereitstellung von Sozialen Diensten mitwirkt und auf diesem Wege zur Erfüllung gesellschaftlicher Solidarität beiträgt, kann sie die ihr aufgebene Option für die Armen nicht erfüllen.

Dennoch kann über die Rückbindung an das skizzierte Solidaritätsverhältnis ein für die Caritas spezifischer Begriff von den Armen gefunden werden, von dem her auch die der Caritas aufgebene Parteilichkeit aufgeklärt werden kann (vgl. ders. 2007). Gerade wenn die Caritas in ihrer Ethik von einer dem Sozialstaat vorgelagerten Solidarität ausgeht und sich bei der Erstellung von Sozialen Diensten auf die Erfüllung dieser Solidarität verpflichtet, bietet sie diese Dienste grundsätzlich allen an, die die jeweils vorgesehenen Bedarfe haben, deshalb die Unterstützung

ihrer Solidargemeinschaft in Anspruch nehmen, die wiederum den Sozialstaat und der wiederum die Caritas »nutzt«, um deren Anspruch angemessen nachkommen zu können. Sind deswegen die Nutzer ihrer Sozialen Dienste gerade nicht – im Sinne der »Option für die Armen« – arm, so erscheinen hingegen all diejenigen als die Armen der Caritas, die keinen oder nur schwerlich Zugang zu ihren Dienstleistungen finden, obgleich auch sie die Bedarfe haben, wegen derer andere ihre Dienste in Anspruch nehmen (können). Die ihr – theologisch gesprochen: von Gott her – aufgegebenen Armen sind die, die von ihren Diensten ausgeschlossen sind – und zwar gleichgültig, ob dieser Ausschluss eher in der Art und Weise ihres Angebotes oder aber in Eigenschaften oder Merkmalen derer begründet ist, die den Zugang zu ihren Diensten nicht oder nur schwer finden. Nicht dass Menschen Soziale Dienste in Anspruch nehmen, sondern – im Gegenteil – dass Menschen Soziale Dienste *nicht* in Anspruch nehmen können, zumindest nur schwer den Zugang zu diesen finden, sollte der Caritas ein Indiz dafür sein, dass Einzelne am Leben der anderen nicht teilhaben und *deshalb* ihrer vorrangigen Zuwendung aufgegeben sind.

»Ihren« Armen gegenüber ist die Caritas gehalten, ihre Dienste so zu erbringen, dass sie auch von diesen in Anspruch genommen werden können. Sie muss durch die Art und Weise, wie sie ihre Dienste erbringt, sicherstellen, dass sie auch die erreicht, denen ohne diese besonderen Vorkehrungen ihre Angebote unbekannt oder ihre Leistungen unzugänglich bleiben würden. Das Ziel ihrer Parteilichkeit ist es mithin, die Armut »ihrer« Armen zu verhindern und, wenn sie denn nicht mehr zu verhindern ist, zu überwinden, und dazu ihre Sozialen Dienste allgemein bereitzustellen und entsprechende Barrieren in ihrem Angebot zu beseitigen. Sie wird dazu die Ursachen erkunden, warum Anspruchsberechtigte typischerweise den Zugang zu ihren Diensten und Einrichtungen nicht finden; und sie wird, je nach Art der Dienste, soziale Ungleichheiten, räumliche Segregationen, ethnische oder religiöse Merkmale oder geringere Bildung als Ursachen entdecken. Die Ursachen wird sie dann so einkalkulieren, dass sie nicht zu Barrieren der Inanspruchnahme ihrer Dienste werden. Insbesondere wird sie zu verhindern suchen, dass der kirchliche Hintergrund ihrer Dienste und Einrichtungen, etwa ihrer Kindergärten, in einer Einwanderungsgesellschaft mit ethnischen Diskriminierungen von »Kunden« mit deutschem Pass und Taufschein zum eigenen Vorteil genommen und durch den faktischen Ausschluss von Menschen ohne deutschen Pass und Taufschein diesen zum Nachteil gemacht wird.

Die angezielte »Barrierefreiheit« wird sie *in der Regel* nicht durch eine besondere Angebotsstel-

lung ihrer allgemein adressierten Dienste und nur in Ausnahmefällen durch gezielte, auf »ihre« Armen zugeschnittene Dienstleistungen erreichen. Diese werden immer dann notwendig sein, wenn die Ursachen der ihr zur Beseitigung auferlegten Armut besondere Beratungs-, Unterstützungs- und Begleitungsbedarfe begründen, die nur in entsprechend zugeschnittenen Diensten »bedient« werden können. Insgesamt aber sollte sich die Caritas im Vollzug der ihr aufgegebenen Option für die Armen um diakonische Inklusion bemühen, dass eben »ihre« Armen trotz aller Widrigkeiten und Wahrscheinlichkeiten den Zugang zu ihren Diensten finden (können), in ihren Einrichtungen präsent sind und dort so »bedient« werden wie alle anderen auch. Durch Inklusion »ihrer« Armen in die von ihnen angebotenen Dienste und in ihre Einrichtungen leistet sie zugleich einen Beitrag zur gesellschaftlichen Inklusion – und damit zur Einlösung der Solidarität, an der sie über ihre sozialstaatliche Beauftragung mitwirkt.

4.4 Politisierung

Konnte ich Sie mit meinen bisherigen Ausführungen überzeugen, kann die Caritas die ihr aufgegebenen Fremdprogramme in einer originären Ethik aufnehmen und dort integrieren, an der sie ihr Handeln orientieren und sich darüber als ein kollektiver Akteur integrieren kann, von der her sie zugleich auch von außen als ein selbstbestimmter Akteur wahrgenommen und entsprechend von anderen angesprochen werden kann. Die vorgeschlagene Ethik sucht dies dadurch sicherzustellen, dass sie bei dem dominanten der drei Fremdprogramme ansetzt, dieses jedoch an eine dem Sozialstaat vorgelagerten Solidarität bindet – und von daher die Caritas grundsätzlich von der in dieser Solidarität begründeten Solidaritätspflichten orientiert. Zumindest in groben Zügen konnte gezeigt werden, dass dann die drei Fremdprogramme plausibel ineinander vermittelt werden können, dass nämlich in der Solidarität zwischen Bürgerinnen und Bürgern sowohl die Ansprüche fachlicher Professionalität als auch – vor allem – die kirchlichen Ansprüche an die Caritas eingelöst werden können. Zugleich konnte am Beispiel der Option für die Armen gezeigt werden, dass über diese Vermittlung zugleich eine *originäre* Ethik der Caritas möglich ist, wobei mit diesem Beispiel die Originalität dieser Ethik keineswegs ausreichend eingefangen wurde.

Die besondere »Pointe« der vorgeschlagenen Ethik liegt – wie ausgewiesen – darin, dass das sozialstaatliche Fremdprogramm von einem dem Sozialstaat selbst vorgelagerten Programm, nämlich von der gesellschaftlichen Solidarität zwischen Bürgerinnen und Bürgern her interpretiert

wird. Um sich aber diese Ethik als ihre originäre Ethik aneignen zu können, muss die Caritas diese gesellschaftliche Rückbindung selbst aktiv betreiben – und mithin ihren Auftraggeber, also den Sozialstaat, von der ihm vorgelagerten Solidarität her verstehen und entsprechend auch »behandeln«. Wenn sie – vermittelt über ihre sozialstaatliche Beauftragung und ermöglicht durch entsprechende Finanzierung aus öffentlichen Haushalten – an der Erfüllung der dem Sozialstaat vorgelagerten Solidarität mitwirken will, dann muss sie aktiv daran mitwirken, den beauftragenden Sozialstaat auf die ihn beauftragende Solidargemeinschaft festzulegen. Denn nur in dem Maße, wie das der Caritas vorgegebene sozialstaatliche Programm die Vorgaben fürsorglicher Solidarität aufgenommen hat, kann die Caritas in Ausführung ihrer sozialstaatlichen Beauftragung auch beanspruchen, mit der Erbringung von Sozialen Diensten an der Erfüllung der Solidarität zwischen Bürgerinnen und Bürgern mitzuwirken.

Selbstverständlich hat die Caritas schon immer Einfluss auf sozialstaatliche Institutionen genommen, von denen sie ihre Aufträge und öffentliche Mittel erhielt. Folgt man der vorgeschlagenen Ethik, geht es jedoch nicht – zumindest nicht mehr im gleichen Maße wie unter den einstigen Bedingungen korporatistischer Netzwerke – darum, mit den Verantwortlichen in den sozialstaatlichen Institutionen unmittelbar Kontakt zu halten, auf diesem Weg bei denen eigene Interessen »unterzubringen« und die eigene Beauftragung mit auszuhandeln. Stattdessen geht es darum, die eigenen Interessen – und damit auch das Interesse an einem gesellschaftlich eingebetteten Sozialstaat oder auch die advokatorisch zu vertretenen Interessen sozialstaatlich bislang unzureichend berücksichtigter Gruppen – in der sozialpolitischen Öffentlichkeit zu vertreten und wenn möglich durchzusetzen, darüber den Sozialstaat zu programmieren, der dann wiederum diese programmatischen Vorgaben (auch) in der Beauftragung der Caritas und anderer Leistungserbringer umsetzen muss. Es geht also darum, gesellschaftlich das durchzusetzen, was man als sozialstaatliches Programm in den Aufträgen sozialstaatlicher Institutionen vorfinden muss, um als Caritas die eigene Ethik realisieren zu können.

Indem die Caritas stärker auf dem Wege der politischen Öffentlichkeit Einfluss auf den Sozialstaat zu nehmen sucht, kann sie auch eine Antwort darauf geben, dass durch erweiterten Wettbewerb und weitreichendes Kontraktmanagement der Sozialstaat seinen Einfluss auf die Leistungsersteller hat steigern und sich zugleich deren Kontrolle hat entziehen können. Da der Sozialstaat, auf den unterschiedlichen Ebenen und in den verschiedenen Regionen noch unterschiedlich, die

traditionell enge Kooperation mit den Verbänden und Einrichtungen der Freien Wohlfahrtspflege aufgekündigt hat, können diese von der unmittelbaren Einflussnahme durch Kooperation auf eine mittelbare Einflussnahme über Sozialpolitik umstellen. Muss sich die Caritas dazu verstärkt auf die Bühne der sozialpolitischen Öffentlichkeit begeben, muss sie wissen, dass Politik anders als in den korporatistischen Netzwerken »läuft«, dass sich Einfluss dort nicht über gute Kontakte, sondern maßgeblich dadurch einstellt, dass man Mehrheiten überzeugen und gewinnen kann. Dazu braucht es maßgeblich gute und das heißt *erstens* andere und *zweitens* allgemein überzeugende Gründe sowie das allgemeine Vertrauen in die Expertise und Wahrhaftigkeit der Caritas und der für sie sprechenden Vertreterinnen und Vertreter.

Die Politisierung ihrer Interessenvertretung ist der Caritas von Haus aus nicht fremd, hat sie sich als ein Wohlfahrtsverband genau diese Art von sozialpolitischer Interessenvertretung immer schon vorgenommen – und immer auch betrieben. Unter den gegenwärtigen Bedingungen scheint sie jedoch als nicht ganz ungefährlich, weil die eigenen Einrichtungen mit anderen Anbietern im Wettbewerb um sozialstaatliche Aufträge stehen – und sozialpolitische Interventionen des Verbandes deren Wettbewerbsposition beeinträchtigen können. In Antwort auf diese Gefahr wird (nicht nur) innerhalb der Caritas die Strategie der Binnendifferenzierung diskutiert, die Erbringung von Sozialen Diensten im Auftrag sozialstaatlicher Institutionen und die sozialpolitischen Interventionen und darüber die politische Einflussnahme auf sozialstaatliche Institutionen innerhalb der Caritas unterschiedlichen, voneinander entkoppelten und spezialisierten Bereichen zuzuordnen.

Beide Aufgaben erfordern unterschiedliche Kompetenzen, ein ebenso unterschiedliches Setting der damit bestellten Verbandsbereiche und unterschiedliche Vorgehensweisen. Nach deren Entkoppelung muss man bei der Wahrnehmung der einen Aufgabe nicht auf die der anderen Rücksicht nehmen, sodass dann die professionelle Erbringung von Sozialen Diensten nach den Ansprüchen des Staates nicht die sozialpolitische Interessenvertretung behindert – und umgekehrt. *Auf der einen Seite* steht dann die Caritas als Träger von Einrichtungen, die Soziale Dienste unter den gegebenen Bedingungen des Preis- und Qualitätswettbewerbs sowie der sozialstaatlichen Steuerung erbringen, und *auf der anderen Seite* steht sie als ein politischer Wohlfahrts-, vielleicht besser: Sozialverband, der eigene Interessen und darunter eben auch sozialpolitische Interessen vertritt.

Eine solche Strategie entspricht der Struktur der Caritas, die – wie gesehen – als das Ergebnis einer Ausdifferenzierung aus der Kirche entstanden ist. Und doch kann man sie der Caritas nicht empfehlen. Denn *erstens* ist unwahrscheinlich, dass unter den Bedingungen des erweiterten Wettbewerbs und des sozialstaatlichen Kontraktmanagements die anvisierte Binnendifferenzierung gelingen kann, dass nicht vielmehr der Bereich der Dienstleistungserbringung die Caritas als Ganzes dominiert – und in der Folge von allen anderen Bereichen entsprechende Rücksichtnahme einfordern wird. Tatsächlich lässt sich ja bereits beobachten, dass die kirchlichen Wohlfahrtsverbände – die Diakonischen Werke offenbar stärker als die Caritas – von ihren Einrichtungen her neu strukturiert werden, dabei die Macht in den Verbänden vom Träger auf die Einrichtungen, zumal auf die großen Einrichtungen übergeht. Denn sie sind es, die im Wettbewerb um sozialstaatliche Aufträge bestehen müssen und deswegen in ihren Trägerverbänden zunehmend das Sagen haben.

Zweitens »strahlt« der Bereich der Dienstleistungserbringung auf alle anderen Bereiche der Caritas aus – und prägt deren Bild nach außen und deren öffentliche Akzeptanz. Wer sich – wenn auch nur in einem ausdifferenzierten Bereich – als Leistungserbringer im sozialstaatlichen Auftrag spezialisiert und sich dann seinen Wettbewerbern und das heißt letztlich einzelwirtschaftlichen Unternehmen gleich macht, muss damit rechnen, dass man ihn als Ganzes – und eben nicht nur in seinem ausdifferenzierten Bereich – wie ein einzelwirtschaftliches Unternehmen wahrnimmt, deshalb aber keine Politik im allgemeinen Interesse und im Namen anderer zutraut, die politische Übereinkunft mit ihm nicht sucht und sich nicht besonders gerne von ihm überzeugen lässt. Mit einem eigensinnigen Bereich der Dienstleistungserbringung im Nacken würde die Caritas auf der sozialpolitischen Bühne deshalb vielleicht nicht viel anders dastehen, als der BP-Konzern in den politischen Debatten um eine nachhaltige Energiepolitik.

Was die Caritas auch immer sozialpolitisch zu vertreten sucht, es wird in der sozialpolitischen Öffentlichkeit nur in dem Maße auf gesellschaftliche Anerkennung stoßen, wie sie für die jeweils vertretene Sache auch bei der Erbringung ihrer Sozialen Dienste entsteht. Selbst wenn ihr die Entkoppelung von Bereichen gelingen sollte, wird die Caritas in der sozialpolitischen Öffentlichkeit dennoch als eine Einheit »genommen«. Deswegen wird selbst eine innen geglückte Binnendifferenzierung in der gesellschaftlichen Präsenz der Caritas nicht nachvollzogen – und deshalb spätestens dort scheitern. Die vorgeschlagene Ethik jedenfalls sieht die Binnendifferenzierung

der Caritas nicht vor, sondern rechnet mit der traditionell geforderten Einheit der Caritas als einem multifunktionalen Wohlfahrtsverband. Und sie rechnet deswegen damit, dass die von der Caritas geforderte Interessenvertretung in der sozialpolitischen Öffentlichkeit und der darüber gesuchte Einfluss auf sozialstaatliche Institutionen durch eine dazu passende Dienstleistungserbringung »legitimiert« werden muss.

Die bisherigen Hinweise zur Politisierung der Caritas waren eher formal. Inhaltlich soll nun wenigstens ein Thema behandelt werden, dass die Caritas in Konsequenz der vorgeschlagenen Ethik sozialpolitisch bearbeiten sollte. Innerhalb der skizzierten Solidargemeinschaft besteht eine grundsätzliche Gleichheit aller Bürgerinnen und Bürger, die durch die in ihrer Solidarität begründeten Unterstützungsleistungen gesichert und auf Dauer gestellt werden sollen. Dass zu einem bestimmten Zeitpunkt die einen im Unterschied zu anderen diese Unterstützungsleistungen in Anspruch nehmen, verursacht keine Asymmetrien, sondern vollzieht – im Gegenteil – genau die Symmetrie, die in dieser Solidargemeinschaft intendiert wird.

Im Zuge der jüngsten sozialpolitischen Reformen hat der bundesdeutsche Sozialstaat das dieser Solidarität innewohnende Reziprozitätsverhältnis in das genaue Gegenteil verkehrt: Nach der gegenwärtig vorherrschenden und vor allem in den Hartz-Gesetzen auch wirksam gewordenen Interpretation machen sich die Nutzerinnen und Nutzer von sozialstaatlich bereitgestellten Sozialen Diensten gegenüber den Beitrags- und Steuerzahlern schuldig – und müssen ihre Schuld durch besondere Verpflichtungen, besondere Dienste und Abzüge bei ihrer sozialen Absicherung und bei ihren Rechten abtragen. Wenn sie etwa Leistungen im Rahmen des SGB II beziehen, müssen sie sich dem Arbeitsmarkt in besonderer Weise zur Verfügung stellen, sind besonderen Kontrollen und Repressionen ausgesetzt, haben weniger Rechte als andere Erwerbspersonen und können zu Gemeinwohlaufgaben herangezogen werden, ohne Einfluss darauf zu haben, was als Gemeinwohl gilt, dem sie dienen müssen. Die Caritas, die im Bereich des SGB II ihre Dienste anbietet, hat zu dieser umgestellten Reziprozität beizutragen, hat nämlich häufig unmittelbar, immer aber mittelbar die sich daraus ergebenden Auflagen der Arbeitsförderung zu vollziehen (vgl. ders. 2009).

Gegenüber einem entsprechend eingestellten Sozialstaat wäre (auch) die Caritas gefordert, die dem Sozialstaat vorgegebene Solidarität mit der ihr eigenen Reziprozität einzuklagen: Nicht

die Nutzerinnen und Nutzer ihrer Sozialen Dienste machen sich an denen schuldig, die akut ihr Leben ohne diese Dienste bewältigen können. Viel mehr trägt die Solidargemeinschaft durch diese Dienste die Schuldigkeit denen gegenüber ab, die diese Dienste zur Lebensbewältigung brauchen, um mit allen anderen als Gleiche unter Gleichen in einer Gesellschaft leben zu können. Dass die Wahrnehmung der aus Solidarität angebotenen Unterstützung eine Verletzung der dieser Solidarität innewohnenden Symmetrie bedeutet, dem sollte sich die Caritas widersetzen – und mit dazu beitragen, dem Sozialstaat das gegenteilige Reziprozitätskonzept wieder abzugewöhnen. Vermutlich wird sie in den dazu notwendigen sozialpolitischen Auseinandersetzungen in der ihr eigenen Ethik noch das ein oder andere gute Argument finden, zum Beispiel der Hinweis darauf, dass prinzipiell alle Menschen auf die Unterstützung anderer angewiesen sind und folglich das Ideal vermeintlicher Autonomie, dass Menschen ihr Leben selbst unter Kontrolle haben, die Realität menschlichen Lebens verfehlt, deswegen nicht als Normalitätsannahme für sozialstaatliche Leistungen taugt.

5. Distinktion im Wettbewerb

In den einleitenden Anmerkungen haben wir uns einen funktionalen Zugriff auf Ethik und damit die Frage, welche Ethik die Caritas »braucht«, gestattet. Zum Abschluss möchte ich daran anschließen und einige Überlegungen zu einer besonderen Funktionalisierung der Ethik anstrengen, wie sie innerhalb der Caritas aktuell besprochen wird, nämlich zu dem Vorschlag, eine besondere Ethik der Caritas als Wettbewerbsvorteil zu nutzen und dazu entsprechend zu profilieren. Mit diesem Vorschlag reagiert man auf die bereits mehrfach angesprochene Situation, in die der bundesdeutsche Sozialstaat die Wohlfahrtsverbände und damit auch die Caritas gezwungen hat, indem er einen erweiterten und zugleich verschärften Wettbewerb um seine Aufträge durchsetzen konnte. Diesen Wettbewerb suchen die verschiedenen Anbieter und unter ihnen auch die Caritas und deren Einrichtungen dadurch zu bestehen, dass sie ihre Dienste den sozialstaatlichen Institutionen zu dem von ihnen gewünschten Preisen und ihren Qualitätsvorstellungen entsprechend anbieten. Wettbewerbsvorteile gegenüber ihren jeweiligen Mitbewerbern können sie dabei kaum und bestenfalls kurzfristig gewinnen. In dieser Situation sollte – so der Vorschlag – die Caritas ihre kirchliche Bindung und eine entsprechend profilierte Ethik als ein hervorstechendes und zugleich besonderes Qualitätsmerkmal ihres Angebots nutzen und gegenüber sozialstaatlichen Institutionen als schlagendes Argument ins Spiel bringen. Wie auch immer dies im Detail aussehen mag,

die Caritas verfügt dann über eine besondere Ethik – und diese besondere Ethik verspricht im Wettbewerb mit anderen Leistungserbringern eine bessere Pflege, Beratung oder Betreuung, die von Klientinnen und Klienten bevorzugt in Anspruch genommen, vor allem von sozialstaatlichen Institutionen mit Aufträgen goutiert wird. In der Marke »Caritas« wird die Ethik symbolisch repräsentiert, was in Zusätzen wie »Unternehmen Nächstenliebe« noch einmal besonders hervorgehoben wird. Insgesamt: Die Ethik der Caritas »lohnt« sich, alle dafür notwendigen Anstrengungen zahlen sich im Wettbewerb der Leistungserbringer aus.

Soweit der Vorschlag, nun die Bedenken: Soll die Ethik der Caritas diesen Nutzen haben, müssten die sozialstaatlichen Institutionen sie nicht nur verstehen, sondern auch von deren Geltung überzeugt sein. Nur dann nämlich geht die Rechnung auf, gilt die besondere Ethik der Caritas bei denen als Qualitätsvorteil, die zwischen verschiedenen Leistungserbringern wählen können. Damit aber würde sich die Caritas einmal mehr den sozialstaatlichen Institutionen ausliefern, so die nun nicht mehr nur eigene Qualitätsvorstellungen setzen und gegenüber der Caritas durchsetzen können, sondern darüber hinaus auch noch über die Geltung der der Caritas eigenen Ethik entscheiden »dürften«. Schlimmer noch: Indem diese Ethik so geschrieben werden müsste, dass sie von den sozialstaatlichen Stellen verstanden und goutiert werden kann, müsste man denen die eigene Ethik so bekannt wie möglich halten, dazu deren Programm umfänglich in die eigene Ethik einschreiben – und dem sowieso schon dominanten sozialstaatlichen Programm noch stärkeren Einfluss auf diese Ethik einräumen.

Über vage und allgemeine Anleihen aus dem kirchlichen oder dem fachlichen Fremdprogramm hinaus würden so aber die angezielten Besonderheiten in dieser Ethik unwahrscheinlich. Die besondere Ethik, die im Wettbewerb der Anbieter den Nachfragemonopolisten überzeugen soll, wird daher hoch wahrscheinlich gerade keine besondere Ethik werden können. Zudem verspricht die anvisierte Ethik keinen nachhaltigen Wettbewerbsvorteil, so sie gerade nicht für sich behalten werden kann, wenn sich die in ihr gesetzten Erwartungen tatsächlich bewahrheiten sollten. Jede Ethik, auch eine kirchlich bestimmte, lässt sich einfach und schnell von Konkurrenten kopieren – und zwar auch, wenn diese selbst nicht kirchlich gebunden sind.

Auch aus diesen Gründen habe ich Ihnen zwar durchaus eine besondere Ethik der Caritas vorgeschlagen, stelle aber für die Ethik keinerlei Nutzen im Wettbewerb der Leistungserbringer in

Aussicht. Sie orientiert sich stattdessen auf die Erfüllung einer über den Sozialstaat laufenden Solidarität und kann dies gerade nicht für einen der Auftragnehmer sozialstaatlicher Leistungen als Besonderheit nehmen, geschweige denn: für einen der vielen monopolisieren. Durch die Art und Weise, wie die Caritas das Solidaritätskonzept in ihre Ethik aufnimmt, kann sie durchaus einige Besonderheiten und im Ergebnis tatsächlich auch eine besondere Ethik gewinnen. Deren Besonderheiten können auch praktisch werden, indem sie das Handeln der Caritas, etwa das Handeln der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter gegenüber den Klientinnen und Klienten, aber auch das Handeln der Führung gegenüber den beschäftigten Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, aber auch das Auftreten der Caritas in der sozialpolitischen Öffentlichkeit orientieren. Doch auch diese Besonderheiten zielen auf eine allgemeine Solidarität von Bürgerinnen und Bürgern – und können deswegen nicht als eine Eigenheit der Caritas, neudeutsch: als deren Alleinstellungsmerkmal dauerhaft bestehen.

Die vorgeschlagene Ethik empfiehlt sich daher weniger als Instrument der Absonderung von Mitbewerbern, sondern – im Gegenteil – als Ausgangspunkt für größere Gemeinsamkeiten zumindest mit den anderen Wohlfahrtsverbänden und deren Einrichtungen. Dies wäre vermutlich auch die klügere Antwort auf den vom Sozialstaat durchgesetzten Wettbewerb. Wo sozialstaatliche Institutionen ihre Interessen gegenüber einer Vielzahl von untereinander konkurrierenden Anbietern durchzusetzen suchen, wäre diese Vielzahl gut beraten, dem Nachfragemonopol sozialstaatlicher Institutionen mehr Gemeinsamkeit, oder drastischer: ein Kartell der Anbieter entgegenzusetzen.

Dies wäre umso wünschenswerter, wenn die Leistungserbringer ihre Gemeinsamkeit nicht nur im eigenen Organisationsinteresse, sondern eben auch in den Dienst jener gesellschaftlichen Solidarität stellen würden, auf die die vorgeschlagene Ethik die Caritas hin zu orientieren sucht. Wahrscheinlich wird dies vor allen Dingen dann, wenn sich die Wohlfahrtsverbände auf der Bühne der sozialpolitischen Öffentlichkeit zu bewähren suchen – und dort daran gemessen werden, ob sie zur Erfüllung der zwischen Bürgerinnen und Bürgern bestehenden Solidarität beitragen. Dann wäre dies auch ein augenfälliges Unterscheidungsmerkmal zwischen den Wohlfahrtsverbänden und ihrer einzelwirtschaftlichen Konkurrenz, dass nämlich die Verbände der freien Wohlfahrtspflege nicht nur im Wettbewerb gegenüber dem sozialstaatlichen Nachfragemonopol, sondern auch in der dem Sozialstaat vorgelagerten Öffentlichkeit bestehen können.

Prof. Dr. Matthias Möhring-Hesse

Prof. Dr. Matthias Möhring-Hesse

ist Professor für philosophische und theologische Grundlagen des sozialen Handelns an der Hochschule Vechta.

Er ist Herausgeber der elektronischen Zeitschrift »Ethik und Gesellschaft – Ökumenische Zeitschrift für Sozialethik«.

Forschungsgebiete:

Ethik der Arbeit und des Sozialstaates sowie Fragen der Verteilungsgerechtigkeit

Zahlreiche Veröffentlichungen zu sozialetischen Fragen

Literatur

Dahme, Heinz-Jürgen/Kühnlein, Gertrud/Wohlfahrt, Norbert/Burmester, Monika (2005a): Zwischen Wettbewerb und Subsidiarität. Wohlfahrtsverbände unterwegs in die Sozialwirtschaft (Forschung aus der Hans-Böckler-Stiftung Bd. 61), Berlin: Edition Sigma.

Gabriel, Karl (1992): Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (Quaestiones disputatae Bd. 141), Freiburg im Breisgau: Herder.

Gabriel, Karl (2007): Die kirchlichen Wohlfahrtsverbände im Umbruch des europäischen Sozialstaatsmodells, in: Gabriel, Karl: Caritas und Sozialstaat unter Veränderungsdruck. Analysen und Perspektiven. Herausgegeben von LIT-Verlag, Münster [u.a.], S. 127-138.

Kaufmann, Franz-Xaver (1979): Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg im Breisgau: Herder 1979

Möhring-Hesse, Matthias (2006): Solidarismus und Sozialpolitik. Peschs gesellschaftsweite Solidarität in der aktuellen Sozialstaatsdiskussion, in: Große-Kracht, Hermann-Josef/Karcher SJ, Tobias/Spieß, Christian (Hg.): Das System des Solidarismus. Zur Auseinandersetzung mit dem Werk von Heinrich Pesch SJ (Studien zur christlichen Gesellschaftsethik Bd. 11), Münster: LIT-Verlag, S. 231-259.

Möhring-Hesse, Matthias (2007): Diakonische Inklusion. Die Option für die Armen unter den Bedingungen des aktivierenden Sozialstaats, in: Ethik und Gesellschaft, 1/2007: Prekariat [Online verfügbar unter http://www.ethik-und-gesellschaft.de/pdf-aufsaeetze/EuG_1_2007_6.pdf, zuletzt aktualisiert am 1.11.2007, zuletzt geprüft am 10.11.2007].

Möhring-Hesse, Matthias (2008a): Solidarität als »soziale Idee« des Dienstleistungs-Sozialstaats, in: Große-Kracht, Hermann-Josef/Spieß, Christian (Hg.): Christentum und Solidarität. Bestandsaufnahme zu Sozialethik und Religionssoziologie. FS Karl Gabriel, Paderborn [u.a.]: Ferdinand Schöningh, S. 609-629.

Möhring-Hesse, Matthias (2008b): Verbetriebswirtschaftlichung und Verstaatlichung. Die Entwicklung der Sozialen Dienste und der Freien Wohlfahrtspflege, in: Zeitschrift für Sozialreform Jg. 54 (2008), Nr. 2, S. 141-160.

Möhring-Hesse, Matthias (2009): Mitwirkung aus Not, nicht aus Überzeugung? Vier Jahre Arbeitsgelegenheiten bei Kirche, Diakonie und Caritas, in: Caritasverband für die Diözese Limburg e.V./Diakonie in Hessen und Nassau/Zentrum für gesellschaftliche Verantwortung/Sozialpolitischer Arbeitskreis des Bistum Limburg (Hg.): Arbeitsgelegenheiten bei Kirche, Diakonie und Caritas. Bilanzen und Perspektiven nach vier Jahren (Limburger Caritas-Impulse Bd. 4), Limburg: Verlag des Bischöflichen Ordinariats 2009, S. 9-26.

Olk, Thomas (1995): Zwischen Korporatismus und Pluralismus. Zur Zukunft der Freien Wohlfahrtspflege im bundesdeutschen Sozialstaat, in: Rauschenbach, Thomas/Sachsse, Christoph/Olk, Thomas (Hg.): Von der Wertgemeinschaft zum Dienstleistungsunternehmen. Jugend- und Wohlfahrtsverbände im Umbruch, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 98-122.

Seibel, Wolfgang (1994): Funktionaler Dilettantismus. Erfolgreich scheiternde Organisationen im »Dritten Sektor« zwischen Markt und Staat, Baden-Baden: Nomos-Verlagsgesellschaft.

Staub-Barnasconi, Silvia (2009): Der Professionalisierungsdiskurs zur Sozialen Arbeit (SA/SP) im deutschsprachigen Kontext im Spiegel internationaler Ausbildungsstandards. Soziale Arbeit – eine verspätete Profession?, in: Becker-Lenz, Roland/Busse, Stefan/Ehlert, Gudrun/Müller, Silke (Hg.): Professionalität in der Sozialen Arbeit. Standpunkte, Kontroversen, Perspektiven, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften / GWV Fachverlage GmbH Wiesbaden, S. 21-45

Prof. em. Dr. Dr. Reimer Gronemeyer

**Zwischen der Kunst des Sterbens und
qualitätskontrolliertem Sterben**

(Caritas-Forum am 16. Juni 2010 in Bad Homburg)

Thesen zum Stand der Hospizbewegung

Die Hospizbewegung ist seit den 1980er Jahren auf den Weg gekommen und hat sich zu einer starken sozialen Initiative entwickelt, die vor allem von Frauen getragen worden ist. Sie kann heute in Deutschland auf die Existenz von mehr als 1.000 Hospizgruppen und über 100 stationäre Hospize verweisen. Diese neuen Sterbeorte verdanken sich den Anstößen der Hospizbewegung.

1. Die Hospizbewegung hat damit **eine neue Antwort auf die moderne Ratlosigkeit im Umgang mit dem Lebensende** gegeben. Die Hospizbewegung wollte das Sterben zu Hause wieder ermöglichen und jene Situation der siebziger Jahre beenden, als im Krankenhaus das Ende oft in Badezimmern, Abstellkammern etc. stattfand. Wo das Sterben zu Hause nicht möglich war, wurden stationäre Hospize ins Leben gerufen, die vor allem von ehrenamtlichen Kräften getragen wurden.
2. Zur Erfolgsgeschichte der Hospizbewegung gehört, dass sie sich **bundesweit organisiert** hat, dass sie **gesetzliche Anerkennung** der Hospizarbeit und eine gesetzlich verankerte Finanzierung der Hospizarbeit erreicht hat. Inzwischen ist Hospizarbeit aus ihrem Nischendasein herausgetreten und erfreut sich großer öffentlicher Akzeptanz.
3. In der Medizin wurde auf die Hospizarbeit mit der Herausbildung der neuen Fachrichtung „Palliativmedizin“ reagiert. Die mögliche und wünschenswerte **Kooperation zwischen Hospizarbeit und Palliativmedizin** ist schwierig. Gegenwärtig sieht es so aus, als wenn Palliativmediziner mehrheitlich die Hospizbewegung als Laien-Vorläufer der professionellen Palliativmedizin ansehen und die ehrenamtlich und zivilgesellschaftlich orientierte Hospizarbeit an den Rand gedrängt wird.

4. Die rasche Ausbreitung der Palliativmedizin (die den Anspruch hat, „flächendeckend“ zu werden) schafft gegenwärtig vehement **ein neues Bedürfnis nach professioneller Versorgung am Lebensende**. Es ist nicht schwer zu prognostizieren, dass ein Sterben ohne professionelle palliativmedizinische Versorgung den Betroffenen und ihren Angehörigen immer weniger vorstellbar sein wird. Es besteht die Gefahr, dass diese allmählich zu „Kunden“ einer Sterbeexpertokratie werden, die zunehmend an Fallpauschalenregelungen gebunden sein wird. Die uralte Aufgabe des Menschen, sein eigenes Sterben ins Auge zu fassen, wird zunehmend überdeckt durch die Angebote eines neuen medizinischen Dienstleistungssektors, der den Menschen die Sorge um sich abnimmt. (Vgl. schon Ivan Illich: „Denn das Lechzen nach immer mehr und immer kritischer geprüfter medikalisierte Lebenshilfe untergräbt würdiges, sinnvolles Leben, Leiden und Sterben“.⁶⁷)
5. Das Lebensende wird dabei zu einem **ökonomisch interessanten Bereich**, in dem die Auseinandersetzungen um die Frage, wer die zur Verfügung stehenden Mittel für sich reklamieren kann, anwachsen. Die neue SAPV-Regelung treibt diesen Prozess noch einmal voran, indem fast zwangsläufig eine Vergeldlichung des Sterbens Platz greift (in den USA sind Hospizketten zum Teil schon börsennotiert). Dass in einer dramatisch alternden Gesellschaft die Gesundheitskosten explodieren, ist unübersehbar, die Deckelung der Kosten ist eine der Antworten, die dieses Problem lösen sollen. Wenn palliative Versorgung tatsächlich erst einmal zu einem „Grundbedürfnis“ gemacht worden ist, wenn sie flächendeckend angeboten wird und wenn es unvorstellbar geworden sein wird, ohne Expertenbegleitung sein Leben zu beenden, dann wird sich herausstellen, dass diese Erwartung aus Kostengründen nicht befriedigt werden kann. Sie muss dann gedeckelt werden, sie dürfte dann privatisiert werden und es wird selbstverständlich sein, dass sich der eine Begleitung „de luxe“ erlauben kann, der andere nicht. Dies geschieht in Parallele zum Umgang mit der Geburt von Menschen, die schon erfolgreich in ein überwachtes und kontrolliertes Projekt – um nicht zu sagen: Produkt – umgewandelt worden ist.
6. Die Hospizbewegung ist schon jetzt deutlich in diesen Prozess der Medikalisierung und Ökonomisierung des Sterbens eingebunden. Ihr ist es zugleich zu verdanken, dass heute mehr Geld für Menschen am Lebensende zur Verfügung steht. Sie gerät dabei immer deutlicher in

⁶⁷ Ivan Illich: Die Nemesis der Medizin. Die Kritik der Medikalisation des Lebens, 4. Auflage München 1995, S. 208.

Konkurrenz zur Palliativmedizin, die die Früchte des Hospizerfolgs zu ernten begonnen hat. Wenn sie dennoch mithalten will, dann muss die Hospizbewegung deutlich machen, dass sie das, was die Palliativmedizin kann, (fast) auch alles kann: **Standardisierung von Angeboten, Qualitätskontrolle, unablässige Fortbildungsmaßnahmen, Zertifizierungen.**

Die Hospizbewegung wird erfahren, dass sie in diesem Wettlauf nicht mithalten kann, sondern den Kürzeren zieht. Die Hospizbewegung, die ein Sterben in Würde und mit menschlicher Zuwendung wollte, sieht sich heute auf dem Weg zum „**qualitätskontrollierten Sterben**“, sieht sich zunehmend unter dem Zwang zur Dokumentation, zur Bürokratisierung, zur Verwaltung von Geldern, wenn sie im Vergleich mit der Palliativmedizin satisfaktionsfähig bleiben will. Damit wird aus der hospizlichen Arbeit, die durch ihre lokale Färbung, ihr Da-Sein für andere und ihr unbewirtschaftetes Zeitgeschenk charakterisiert war, allmählich ein weiteres Element staatlich kontrollierter und finanzierter Gesundheitsversorgung. Diese palliative Dienstleistung wird durch wissenschaftlich gesichertes Schmerzmanagement, durch standardisierte Spiritualitätsangebote etc. eine professionell-technische Abwicklung des Lebens ermöglichen, die nach Zuwendung, Zeit und Wärme nicht mehr zu fragen imstande sein wird.

7. Fast zwangsläufig wird ein solcher palliativer Dienstleistungssektor (ob nun hospizlich oder rein palliativmedizinisch orientiert) alle „Ideologie“ abstreifen müssen und sich rein wissenschaftlich begründet verstehen. Dass die Hospizbewegung sich als Alternative zur Sterbehilfe – oft religiös motiviert – verstanden hat, dürfte dann bald dem Wunsch der Sterbekunden geopfert werden, **die im Zweifelsfall nach Euthanasie verlangen.** Wie lange man sich diesem Kundenwunsch wird verweigern können, sei dahingestellt. Es dürfte darauf hinauslaufen, dass die Kundschaft wählen können zwischen einer klassischen palliativ-hospizlichen Versorgung und einer medizinisch gestützten Sterbehilfe.
8. So besteht gegenwärtig **die Gefahr, dass die Hospizbewegung an ihrem eigenen Erfolg stirbt.** Wenn sie erst einmal zu einem ganz normalen Zweig der gesundheitlichen Versorgung geworden ist, wird sie der Medizin Platz machen. Sie kann sich dann auflösen, weil sie ihr Anliegen als erfüllt ansehen darf, wenn sie möchte: Das Sterben ist medizinisch und pflegerisch nahezu perfekt geregelt. Zwischen Patientenverfügung und einer (künftigen) palliativen Versicherungspolice darf man sich gut aufgehoben fühlen, und so wird das Lebensende als

Prof. em. Dr. Dr. Reimer Gronemeyer

das letzte Planungs- und Konsumprojekt des Individuums in den Händen der Professionellen sorgenfrei abwickelbar.

9. Die Hospizarbeit würde – wenn sich diese Entwicklung durchsetzt – dann einer „Industrialisierung des Sterbens“ weichen, das von DIN-Normen, von terminaler Sedierung und zertifizierter Spiritualität (sowie einer Krise finaler Wellness) gekennzeichnet sein dürfte. Angesichts der wachsenden Zahl der pflegebedürftigen und sterbenden Menschen in einem alternden Europa könnte dann allerdings **die Stunde der Hospizarbeit erneut schlagen**.

Wenn das palliative Versorgungspaket nicht mehr bezahlbar ist, wenn die Menschen die perfekte, aber zeitökonomisch orientierte und darum notwendig kalte Sterbeversorgung nicht mehr wollen, dann könnte sich die Hospizbewegung neu gründen. Diesmal dann vielleicht ohne den Irrweg in die Ökonomisierung, in die Medikalisierung und die Verplanung des Sterbens.

Prof. em. Dr. Dr. Reimer Gronemeyer

ist Professor em. für Soziologie am Institut für Soziologie der Justus-Liebig-Universität Gießen.

Forschungsgebiete:

Alter und Gesellschaft, Hochaltrigkeit und Hospiz, das neue Verhältnis der Generationen

Zahlreiche Projekte und Publikationen zum Thema Sterbebegleitung und Hospizarbeit (unter anderem: *Wie wir dem Tod wieder einen Platz in unserer Gesellschaft einräumen können*, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 2007)

Mitglied im Kuratorium Förderkreis Hospiz Mittelhessen e.V. und Mitglied in der Unterarbeitsgruppe „Sterbebegleitung in Altenpflegeheimen“ des Hessischen Ministeriums für Arbeit, Familie und Gesundheit (Hessisches Sozialministerium).

Impressum

Herausgeber:



Caritasverband
für die Diözese
Limburg e.V.

Graupfortstraße 5 | 65549 Limburg a.d. Lahn
Fon: 06431.997.0 | Fax: 06431.997.104
www.dicv-limburg.de

Layout und Redaktion:

Petra M. Schubert | Presse- & Öffentlichkeitsarbeit

© Caritasverband für die Diözese Limburg e.V., Limburg a.d. Lahn 2011

Publikationshinweis

In der Reihe „Limburger Caritas-Impulse“ sind bisher erschienen:

Limburger Caritas-Impulse 1:

„Kommunalisierung der Sozialpolitik in Hessen und der Aufbau einer Sozialberichterstattung“
ISBN 3-921 221-45-5

Limburger Caritas-Impulse 2:

„Arbeit am Profil der Caritas“ | ISBN 978-3-921 221-21-2

Limburger Caritas-Impulse 3:

„Armut und prekäre Arbeit:

Herausforderung für die Kirche und ihre Caritas als Gerechtigkeitsbewegung“ | ISBN 978-3-921 221-25-9

Limburger Caritas-Impulse 4:

„Arbeitsgelegenheiten bei Kirche, Diakonie und Caritas – Bilanz und Perspektiven nach vier Jahren“
ISBN 978-3-921 221-69-3

Limburger Caritas-Impulse 5:

„Fit für die Zukunft! – Qualitätsmanagement und Profilentwicklung
in katholischen Kindertageseinrichtungen“ | ISBN 978-3-921 221-73-0

caritas

ISBN 978-3-921 221-82-2