

Birgit Rommelspacher

Christliche Ethik in einer säkularen Gesellschaft – Kontroversen um Konzepte der Wohlfahrt und Sozialen Arbeit

In: Ruth Großmaß und Roland Anhorn (Hg.)(2013): Kritik der Moralisierung. Theoretische Grundlagen - Diskurskritik - Klärungsvorschläge für die berufliche Praxis. Vs Verlag für Sozialwissenschaften, S. 131–150.

Der Niedergang der Religionen im Zuge der Moderne, wie er von der Säkularisierungstheorie vorher gesagt wurde, scheint nicht einzutreffen. Vielmehr ist von einer „Rückkehr der Religionen“ oder von einem „postsäkularen Zeitalter“ die Rede. Tatsächlich nimmt weltweit gesehen die Religiosität im Sinne der Zugehörigkeit zu religiösen Institutionen zu (Norris/ Inglehard 2004); allerdings sieht die Situation in wohlhabenden, hochentwickelten Industrienationen etwas komplizierter aus. Hier geht zwar die Kirchengliederung kontinuierlich zurück, es wächst jedoch auch eine diffuse, eklektische und individualistische Religiosität. Zugleich verändern sich auch die religiösen Institutionen. Seit der Säkularisierung verlieren die christlichen Kirchen immer mehr ihren unmittelbaren Einfluss auf Staat und Gesellschaft, wirken jedoch seither eher indirekt auf sie ein und zwar vor allem mithilfe der Thematisierung von ethischen Fragen und über ihr soziales Engagement. So werden die sozialen Einrichtungen der Kirchen in Deutschland wie Caritas und Diakonie immer weiter ausgebaut und die christliche Ethik scheint auf die Sozialarbeit immer mehr Einfluss zu gewinnen.

Es fragt sich, warum in einer sich anscheinend immer weiter säkularisierenden Gesellschaft die eher indirekten Einflüsse der christlichen Kirchen immer weiter zunehmen, welche Rolle dabei Staat und Gesellschaft spielen und in welcher Form die Kirchen auf die Organisation und auf Konzepte der Sozialen Arbeit einwirken.

1. Christlichkeit in einer säkularen Gesellschaft

Der Formwandel der christlichen Kirchen und ihres Einflusses auf die Gesellschaft ist heute in erster Linie im Zusammenhang mit dem Säkularisierungsprozess zu verstehen. Allerdings ist die Frage, was Säkularisierung bedeutet, nicht einfach zu beantworten, denn sie ist, keineswegs mit einem Rückgang oder gar Verschwinden der Religion gleich zu setzen, vielmehr umfasst sie unterschiedliche Prozesse und Konzepte. José Casanova (Casanova/ Schieder 2009: 83) fasst diese folgendermassen zusammen: In erster Linie bedeutet Säkularisierung eine *institutionelle Trennung* der sogenannten säkularen Sphären wie Wirtschaft, Politik, Wissenschaft von religiösen Institutionen und Normen. Eine weitere Komponente ist die Theorie vom *fortschreitenden Niedergang* religiöser Überzeugungen und Praktiken im Zuge der Modernisierung und schließlich umfasst sie das Konzept der *Privatisierung der Religion* als eine Voraussetzung für moderne, säkulare und demokratische Politik. Diese Komponenten müssen nicht zusammenhängen, werden aber oft zusammen als Merkmale von Säkularisierung verstanden.

Es besteht größtenteils Konsens darüber, dass sich eine weitgehende Trennung kirchlicher und staatlicher Einrichtungen in den modernen europäischen Gesellschaften im Vergleich zur vormodernen Ära durchgesetzt hat. Die christlichen Kirchen haben ihre machtpolitische Position in der Gesellschaft zumeist verloren, d.h. ihren unmittelbaren Einfluss auf Politik, Staatsbürgerschaft, Zivilrecht, Wissenschaft oder Erziehung. Dabei wurde die Religiosität individualisiert und in den Einzelnen hineinverlagert. Das aber bedeutet, dass aus der Trennung von Kirche und Staat nicht notwendig der Niedergang des Religiösen folgt, die erste Komponente der Säkularisierung also nicht notwendig mit der zweiten zusammenhängt. Die Religiosität kann sich von der Kirche lösen und sich frei flottierend an unterschiedliche Glaubensinhalte und -formen heften. Man sollte also in Bezug auf die persönliche Religiosität besser von einer *Entkirchlichung* als von einer Säkularisierung sprechen.

Ein zweiter, für unseren Zusammenhang wesentlicher Punkt ist, dass die Trennung von Kirche und Staat nicht bedeutet, dass der Einfluss der christlichen Kirchen aus dem öffentlichen Raum verschwunden wäre – im Gegenteil. Ihr Einfluss nimmt sogar in gewisser Weise zu, je mehr sie der hoheitlichen Funktionen entbunden sind. So argumentieren etwa Bayly und Bertram (2006), dass die Kirchen umso mehr als unabhängige ethische Instanz auf die Gesellschaft einwirken konnten, je mehr sie sich offiziell aus dem politischen Tagesgeschäft zurückgezogen hatten. Je mehr das Religiöse von der staatlichen Autorität getrennt wurde, desto mehr konnten die Kirchen als Beschützer der „wahren“ geistigen Werte auftreten. Das wäre nicht möglich gewesen, wenn sie eigene Steuern erhoben und mit den gesellschaftlichen Eliten gemeinsame Sache gemacht hätten.

Gesellschaftlicher Einfluss der Kirchen

Die christlichen Kirchen haben mit der Moderne ihr Aktionsfeld von ihren hoheitlichen Aufgaben immer mehr auf die der sozialen Wohlfahrt verlagert.

David Martin (2008) fasst diesen Prozess folgendermassen zusammen: „In Westeuropa ist die Stimme der Kirche zu einer Stimme einer freiwilligen pressure group geworden, die ihre privilegierte Stellung nutzt, um sich an die Nation zu wenden. Sie spricht für Menschlichkeit und menschliche Werte und betont mehr die intrinsischen gegenüber den instrumentellen Werten Die Kirchen sprechen in der Öffentlichkeit im Namen von Werten aber auch von Interessen, einschließlich materieller Interessen, die sie benötigen, um ihre spirituellen Aufgaben zu erfüllen.. wie ihre philanthropischen Einrichtungen und um sich selbst erhalten und die nächste Generation sozialisieren zu können“ (114 f.).

Das heißt nicht, dass die Kirchen nicht weiterhin auch direkten Einfluss auf die *Politik* ausüben würden. So wird von Seiten der Kirchen in mehr oder weniger offener Form Einfluss auf die Gesetzgebung genommen, vor allem in Bezug auf alle Fragen rund um die Themen Abtreibung und Reproduktionstechnologien (vgl. Liedhegener 2003), aber auch in Bezug auf den Umgang mit ethnischen und religiösen Minderheiten – etwa im Kontext des Antidiskriminierungsgeset-

zes – oder im Zusammenhang mit dem Religionsunterricht in der Schule. Dennoch bleibt die ethisch-spirituelle Einflussnahme auf die Bevölkerung vor allem entscheidend für den gesellschaftlichen Einfluss der Kirchen.

Mit der Moderne¹ hat sich jedoch nicht nur die gesellschaftliche Position der Kirchen verändert, sondern auch ihr *Bezug zu den Gläubigen*, was sich unmittelbar in einem *gewandelten Gottesbild* niederschlägt. Wurde Gott im Mittelalter in erster Linie als Herr und Weltenherrscher betrachtet, der auf seinem Thron sitzt und willkürlich unberechenbar und auch grausam über die Menschheit herrscht, so machte dieser furchteinflößende und strafende Gott über die Jahrhunderte zunehmend einem gütigen Gott Platz, der einen Jeden auf seinem Weg begleitet und unterstützt.

Früher waren die Christen vor allem auf die jenseitige Welt ausgerichtet und ihr Tun wurde primär in seiner Bedeutung für das Jenseits gedeutet. Heute hingegen wird ein möglichst schmerzfreies irdisches Leben als ein von Gott gewollter Wert proklamiert. Jesus wird als ein persönlicher Freund betrachtet, der einen leitet, beschützt und liebt. Seine Göttlichkeit drückt sich in seiner Gnade und Warmherzigkeit aus. (Smith 2008: 85f.). Diese Verschiebung im Gottesbild vom *Herrscher zum Helfer* ist eingebettet in eine Transformation der Seelsorge in eine heilende, ganzheitliche (Ziemann 2009: 52, 162), die den Bedürfnissen der Menschen nach Religion im Sinne einer Unterstützung für eine gelingende Biographie eher entspricht. Damit findet diese Form der Seelsorge auch direkten Anschluss an die säkulare Sozialarbeit beziehungsweise ist von dieser sowie Konzepten der Psychologie und Pädagogik maßgeblich beeinflusst.

Die Religion wird von den Menschen jedoch nicht nur für ihre persönliche Entwicklung in Anspruch genommen, viele glauben auch, dass die christlichen Kirchen in der Gesellschaft eine wichtige Funktion haben. Sie glauben, ohne das Wirken der Kirche könnte die Gesellschaft auseinander fallen und es könnte sich in allen Bereichen eine unmenschliche Wirtschaftslogik durchsetzen. Die Angst vor einer „gottlosen“ Gesellschaft sitzt tief.

¹ Zur sozialhistorischen Bedeutung von „Moderne“ s. die Beiträge von Röttgers, Großmaß und Gehring im ersten Teil dieses Bandes.

Erwartungen und Interessen des Staates und der Bevölkerung

Trotz der Trennung von Kirche und Staat behält der Staat auch in der Moderne ein anhaltendes Interesse an der Existenz der christlichen Kirchen und ihrem ideologischen Einfluss – dem Diktum Voltaires entsprechend, dass wenn es die Religion nicht gäbe, sie erfunden werden müsste. Für so unersetzlich erachtete dieser dezidiert antikirchliche Aufklärer die Religion dafür, die Gesellschaft zusammen zu halten und vor allem die „niederen“ Stände und die Frauen zur Loyalität zu verpflichten².

Dementsprechend hat sich der deutsche Staat – auch in seiner republikanischen Tradition – von Anfang an auf das Christentum als Legitimationsgrundlage gestützt und sich seiner Symbolik bedient. War die Paulskirche in Frankfurt, in der 1848 das erste deutsche Parlament tagte, noch unmittelbarer Ausdruck einer geradezu symbiotischen Verschmelzung von Staat und Kirche, so sind heute christliche Monumente wie der Berliner Dom immer noch Identifikationssymbole und werden auch bei Anlässen von außerordentlichem nationalem Interesse – bei den Inaugurationen neuer Regierungen, bei staatlichen Trauertagen, bei Katastrophen nationalen Ausmaßes oder Todesfällen von prominenten BürgerInnen – weiterhin aktiv genutzt, und zwar auch von RepräsentantInnen der Gesellschaft, die sich nicht als christlich verstehen. In der deutschen Identitätspolitik ist also der Bezug zum Christentum zumindest auf der Ebene der Symbole anhaltend präsent und weitgehend selbstverständlich.

Die religiösen Symbole und Riten sollen die Verbundenheit zwischen den Mitgliedern der Gesellschaft sichtbar machen und ein Zeichen für eine gemeinsame Geschichte, Gegenwart und Zukunft setzen. Für solche kollektiven Selbstvergewisserungen eignen sich Religionen in besonderer Weise, nicht nur, weil sie

² Die Aufklärung führte in erster Linie einen antiklerikalen und keinen atheistischen Kampf, denn der Glaube schien zur Aufrechterhaltung der politischen und sozialen Ordnung unentbehrlich zu sein. Dabei führte das Bürgertum die feudale Einstellung fort, dass Atheismus eine Sache des Adels, der Glaube der des Volkes sei (vgl. Gärtner u.a. 2003: 27).

über einen reichen Fundus an Ritualen verfügen, an die die Gesellschaft anknüpfen kann, sondern auch, weil sie die so gestifteten Gemeinschaftserlebnisse mit einer Aura des Außeralltäglichen ausstatten. Sie weisen darauf hin, dass es etwas „Größeres“ gibt als das, was im aktuellen Tagesgeschehen erfahren werden kann. Sie verweisen auf etwas, das jenseits und über der konkreten Gemeinschaft der Anwesenden zu stehen scheint. Religiöse Symbolisierungen drücken den Versuch aus, die Begrenztheit und Relativität staatlicher Macht zu überschreiten und damit einen Abglanz von göttlicher Evidenz zu gewinnen. Das politische Gemeinwesen wird sakralisiert.

Ebenso scheinen religiöse Bezüge bei dem Umgang mit dem Außergewöhnlichen, dem Abgründigen, Ungeheuren und Unheimlichen hilfreich zu sein. Wenn etwa eine Katastrophe in die Gesellschaft einbricht, dann ist Religion gefragt, denn sie scheint zu helfen, das Unfassliche zu symbolisieren (Gräß 2007: 85). Das gilt nicht nur für die Gesellschaft, sondern auch für die Einzelnen, die oft außergewöhnliche Ereignisse in ihrem Leben religiös zu markieren wünschen. Auch sie nehmen die Kirche nur sporadisch in Anspruch, also bei besonderen Schicksalsschlägen, wichtigen Entscheidungen und im Zusammenhang mit Übergangsriten wie bei Geburt, Eheschließung und Tod.

Insofern sind Staat wie Bevölkerung am Fortbestand der christlichen Kirchen interessiert – und dies trotz der Tatsache, dass immer mehr Menschen die Kirchen verlassen. Selbst wenn sie sich als säkular verstehen, finden viele es zumindest in Bezug auf die moralischen Grundlagen dieser Gesellschaft gut, dass es das Christentum und seine Kirchen gibt. José Casanova (2007) hat anhand verschiedener empirischer Erhebung zur Religiosität in Europa festgestellt, dass sich zwar in den meisten europäischen Ländern ein allgemeiner Glaube an Gott erhalten hat, aber diejenigen, die religiös im engeren Sinn sind, d.h. sich zu einem persönlichen Gott bekennen, regelmäßig beten und eine persönliche religiöse Erfahrung gehabt haben, nur eine kleine Minderheit darstellen (325). Die Frage ist nun, was bedeutet diese diffuse Religiosität, die zwischen einem vagen Gottesglauben und der Abkehr von einer praktizierten konventionellen Religio-

sität angesiedelt ist³? Diese Form der Religiosität äußert sich etwa darin, dass Menschen es wichtig finden, dass es Kirche gibt, obwohl sie sich selbst nicht dafür engagieren. Damit wird ein interessantes Phänomen sichtbar, nämlich das der *Stellvertreterreligiosität* (ebd. 330), bei dem es nur eine Minderheit religiöser Aktivisten gibt, während die Mehrheit sich gewissermaßen mit den Zuschauerrängen begnügt. Von hier aus begleiten Areligiösen wohlwollend vor allem das soziale Engagement der Kirchen, während sie kirchliche Lehrmeinungen und Rollenvorgaben ablehnen. Sie wollen die Kirchen als gesellschaftliche Akteure nicht missen. Im Gegenteil, sie sind vielfach davon überzeugt, dass ohne Kirche die moralische Verfasstheit der Gesellschaft gefährdet sei. Viele befürchten, dass die Gesellschaft ohne Religion ihren sozialen Zusammenhalt verliere und niemand mehr Verantwortung auch für die Ärmsten der Armen übernehmen würde. Dementsprechend genießen die christlichen Kirchen und vor allem ihre karitativen Organisationen heute ein ungebrochen hohes Ansehen (Bäckström/ Davie 2010).

Diese Anerkennung der Religion als *ethische Instanz* in der Gesellschaft wurde vor einiger Zeit besonders prominent von *Jürgen Habermas* ausgesprochen.

Er selbst versteht sich zwar als „religiös unmusikalisch“, warnt jedoch zugleich davor, sich in der säkularen Gesellschaft von „wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung“ abzuschneiden und sich nicht mehr auf moralische Empfindungen einzulassen, die „bisher nur in religiöser Sprache einen hinreichend differenzierten Ausdruck finden“ (Habermas/ Reemtsma 2001: 22, 29). Bisher, so Habermas, mute der säkulare Staat nur den gläubigen Menschen zu, ihre Identität in eine private und öffentliche zu spalten und ihre religiösen Überzeugungen in eine säkulare Sprache zu übersetzen. Denn die religiösen Werte wurden in der Öffentlichkeit bisher gewissermaßen nur in ihrer säkularen Form verhandelt, so wie etwa die Menschenrechte, die eine Übersetzung der christlichen Überzeugung von der Ebenbildlichkeit der Menschen mit Gott darstellen. Insofern hätten

³ Explizit atheistisch sind zum Beispiel in Westdeutschland lediglich 10% - im Unterschied zu Ostdeutschland wo dieser Wert der mit Abstand höchste von ganz Europa, nämlich 50% beträgt (Casanova 2007: 353).

die religiösen Menschen einseitig die Last innerer Widersprüche zu tragen. Sie würden in unfairer Weise aus der Öffentlichkeit ausgeschlossen. Deshalb müssten die säkularen Bürger gleichermassen sich einen Sinn für die Artikulationskraft der religiösen Sprachen bewahren.

Es geht ihm also um zwei unterschiedliche Anliegen, nämlich zum einen darum, dass die säkularen sich den religiösen Menschen gegenüber öffnen müssen, um diese nicht unfair aus dem öffentlichen Diskurs auszuschließen; und zum anderen geht es darum, dass sie – auch in ihrem eigenen Interesse – nicht die „knappe Ressource Sinn“ vergeuden sollten. Diese Gefahr sei vor allem deshalb gegeben, weil der Markt in alle Bezüge, in alle Poren eindringe und alle zwischenmenschlichen Beziehungen in das Schema der selbstbezogenen Orientierung an je eigenen Präferenzen presse (23). Dabei werde, so Habermas, die moralische Sensibilität, die moralische Urteilskraft und das Differenzierungsvermögen abgeschwächt und abgestumpft. Denn durch die Säkularisierung, die das Unbedingte des Göttlichen nicht mehr zu ihrem Maßstab macht „ging etwas verloren“ (24) und zwar in dem Augenblick, als sich das Vergehen gegen göttliche Gesetze in solche gegen menschliche Gesetze verwandelten. Die verlorene Hoffnung auf Resurrektion angesichts zugefügtem, vergangenem Leid hinterließ seiner Auffassung nach eine spürbare Leere (25). Säkularität muss sich nach Habermas wieder auf seine Wurzeln besinnen, denn mit der Verleugnung der eigenen Vergangenheit ging „etwas“ verloren.

Habermas will also die Religion wieder in den öffentlichen Diskurs hineinholen. Das macht auch insofern Sinn, als die faktische Fortexistenz christlich-religiöser Einflüsse auf die öffentlichen Diskurse in diesen selbst vielfach tabuisiert worden ist. Man kann eben nicht von einer Ablösung der religiösen durch säkulare Diskurse sprechen. Säkularisierung ist nicht als ein Entweder-Oder zu verstehen, bei dem alleine der nicht-religiöse Diskurs Geltung beanspruchen kann. Vielmehr sind beide weiterhin wirksam. Die Frage ist allerdings wie dieses Verhältnis gegenseitiger Beeinflussung beschaffen ist. Und hier zeigt sich, dass Habermas nicht einfach die Religion instrumentalisieren und sie lediglich punktuell für die Sinnfindung der Säkularen heranziehen will, wie es ihm von einigen Kritikern vorgeworfen wird, sondern für ihn sind beide aufeinander angewiesen

und formen sich gegenseitig. Dabei versteht er diese Gegenseitigkeit allerdings ausschließlich in Richtung einer Restituierung der Religion als ethische und sinnstiftende Instanz. So sehr man Habermas auch zustimmen mag, dass Sinn eine „knappe Ressource“ ist und die bisherigen moralischen Orientierungen anlässlich neuer Herausforderungen wie etwa angesichts der Gentechnik nicht ausreichend erscheinen, so fragt man sich gerade angesichts dieser neuen Fragestellungen, ob diese durch einen Rückgriff auf ein „Damals“ auf ein „Absolutes“ bzw. auf „das Religiöse“ produktiv angegangen werden können.

Habermas führt zentrale säkulare Werte auf religiöse zurück, so wenn er schreibt, dass die Menschenrechte auf einer „Übersetzung“ der Gottesebenbildlichkeit der Menschen beruhen. Damit wird dem religiösen Verständnis Vorrang eingeräumt, denn dies ist das ursprüngliche. Zudem verstellt der Begriff der „Übersetzung“ den Blick auf Kontroversen und Unvereinbarkeiten. Betrachtet man jedoch die Auseinandersetzung um Sinn und moralische Orientierung historisch, so zeigt sich nicht nur ein anhaltender Kampf zwischen nicht-religiösen philosophischen Strömungen, sondern ebenso innerhalb und zwischen den Religionen, vor allem aber zwischen religiösen und nicht-religiösen Positionen. In einem solchen Fall von „Übersetzung“ der einen in die andere zu sprechen und das Eine als ursprünglich im Verhältnis zum Anderen zu setzen, wird einer widersprüchlichen und hart umkämpften Geschichte wie der der Säkularisierung und Gegensäkularisierung nicht gerecht.

So zeigen etwa säkularisierungsfeindliche Positionen mit ihrer *Dämonisierung der säkularen Welt* als einer „gottlosen“ bis heute nachhaltige Wirkung. Diese Argumentationsweise wurde insbesondere im 19. Jh. vor allem anhand des Bildes von der gottlosen, sündigen Großstadt entwickelt – einem dominanten Mythos jener Zeit (Smith 2008: 163)⁴. Im Gegensatz zur Vorstellung von einem

⁴ Damals gab es nicht nur enorme Anstrengungen, um die Menschen außerhalb Europas zu missionieren, sondern auch die Bevölkerung innerhalb der europäischen Länder, denn diese drohten – mitbedingt durch Landflucht und Industrialisierung – dem Einfluss der Kirchen ganz zu entgleiten. Zwar war der Erfolg der „inneren Mission“ in Bezug auf eine Christianisierung der Menschen begrenzt, sie prägte aber die Vorstellung davon, was

wohl geordneten christlich fundierten Gemeinwesen galt die „gottlose“ Welt als haltlos und unmoralisch. Sobald die Menschen ihre religiösen Bezüge verloren haben, so das Schreckensbild, würden sie nur noch – ihren eigenen Vorteil im Blick – rücksichtslos nach Gewinn und materiellen Gütern streben. Die Gesellschaft würde von den Egoisten der Einzelnen beherrscht werden. Dabei wird eine grundsätzliche Kälte kapitalistischer Gesellschaften und die Bedrohung jeglicher zwischenmenschlicher Beziehungen durch technisch basierten Fortschritt beschworen. Ohne Bezug auf ein Absolutes, sei der Mensch moralisch haltlos, denn er brauche eine „höchste“ Begründung für seine ethischen Imperative. Hieß es früher: „Außerhalb der Kirche kein Heil“ so hieß es nun: Außerhalb der Kirche keine Moral.

Auf dem Hintergrund einer solchen Schreckensvision wird christliche Ethik und Nächstenliebe zum Retter vor Unmenschlichkeit und gesellschaftlichem Zerfall. So erklärt auch heute etwa Bischof Huber, der ehemalige Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland, dass das Motiv der Nächstenliebe zum wirksamsten Moralprinzip in unserer Gesellschaft geworden sei und dass die Kultur des Helfens eine unentbehrliche Stütze für die Humanität der Gesellschaft biete (Huber 2006: 90). Davon ausgehend leitet er eine umfassende Fundierung der deutschen Gesellschaft durch das Christentum ab. Als Beleg dafür führt er das Bundesverfassungsgericht an, das von einer „überragenden Prägestkraft“ des christlichen Glaubens und der christlichen Kirchen für das politische Zusammenleben in dieser Gesellschaft ausgehe. An der Spitze der christlich geprägten Grundwerte stehe die Würde des Menschen, die darin begründet sei, dass der Mensch von Gott geschaffen und im schöpferischen Wort zur Antwort befähigt und berufen sei. Aufgrund dieser göttlichen Anrede gelte die grundsätzliche Gleichheit der Menschen in der Rechtsstellung ebenso wie die Menschenrechte generell. Zwar hätten die Menschenrechte in, wie er sagt, „Distanz zu und gegen die Kirchen“ durchgesetzt werden müssen, dennoch verdankten sie sich „Impulsen, die unlöslich mit dem christlichen Bild vom Menschen zusammen-

man von nun an unter einem/r rechtschaffenen Bürger/in verstand und sie prägte Struktur und Konzepte von öffentlicher Wohlfahrt (vgl. etwa Pankoke 2005).

hängen“ (ebd.: 86). Ähnliches, so fährt er fort, gelte für den Wert der Toleranz. Zwar habe Luther selbst gegenüber den Juden, den Papisten und Bauern nicht gerade Toleranz geübt und die Reformation habe bis hin zur Verbrennung von Dissidenten sich äußerst intolerant gestaltet, aber „der Ansatz der Reformation“ enthalte „in seiner Konsequenz nicht nur die Möglichkeit, sondern die Verpflichtung zur Toleranz“ (ebd.: 87), nämlich durch die Gewissensbindung und Gewissensfreiheit.

Dieser Position steht entgegen, dass die Toleranz anderen Religionen gegenüber gegen die Kirchen erstritten werden musste, ebenso wie Geschlechtergerechtigkeit und Demokratie. Insofern fragt sich, wie allgemein die Menschenwürde im Christentum tatsächlich verstanden wird und ob sie sich nicht nur auf bestimmte Gruppen beschränkt. So vertritt etwa Herbert Schnädelbach, Professor für Philosophie an der Humboldt Universität Berlin, in einer viel beachteten Publikation zur Religion in der modernen Welt (2009) die These: „Die Würde des Menschen ist unantastbar“ ist ebenso wenig ein christlicher Satz wie „Alle Gewalt geht vom Volk aus“, denn Paulus sagt hingegen: „... es ist keine Obrigkeit ohne Gott; wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott verordnet“ (Röm 13,1). Im Verbund von Thron und Altar hat dies „christliche“ Prinzip bis in die jüngste Vergangenheit fortgewirkt“ (126).

Das Motiv der Menschenwürde stammt nach Schnädelbach aus dem Judentum und aus der Stoa. Dem stellte sich das Christentum mit seinem Glauben an die Auserwähltheit der Christen entgegen: „Die Lehre von der Erbsünde und ihr Gegenstück, die These von der Gerechtigkeit allein durch den Glauben, haben dazu geführt, dass das jüdische Motiv der Würde eines jeden Menschen als Gottes Ebenbild und die stoische Idee der Menschenrechte im Christentum nur in verstümmelter und dadurch pervertierter Gestalt festgehalten wurden. Das Resultat ist die christliche Lehre vom relativen Naturrecht: Menschenwürde und Menschenrechte existieren im Christentum nur für die Glaubenden als von Gott Begnadigte. Und wer dazu gehört, darüber entscheidet die Kirche: *Extra ecclesia nulla salus*... Das jüdische und stoische Erbe musste der christlichen Tradition erneut abgetrotzt werden und es gibt keinen Grund für Christen darauf auch

noch stolz zu sein“ (155). Schnädelbach wendet sich also entschieden gegen die Vereinnahmung der säkularen Menschenrechte als „eigentlich“ christliche, da damit das Jahrhunderte lange Ringen gegen die Amtskirchen beider Konfessionen unsichtbar gemacht werde. Auch empfindet er das Bild von der „Wurzel“ irreführend, da dieses diese Werte nicht nur als ursprüngliche behauptet, sondern auch suggeriere, dass wenn diese gekappt würden, der Baum verdorrte. Zudem legt ein solches Bild vom Ursprung auch nahe, dass die christlichen Werte ahistorisch die Zeiten überdauern. Verschleiert wird damit die Tatsache, dass auch christliche Werte und Vorstellungen einem historischen Wandel unterliegen, wie wir etwa im Zusammenhang mit der Transformation des Gottesbildes „vom Herrscher zum Heiler“ gesehen haben – ein Beispiel bei dem umgekehrt der Einfluss von Humanismus, Säkularisierung und Demokratisierung unverkennbar ist, die Menschen und ihr Wohlergehen in den Mittelpunkt stellen.

Habermas spricht nicht nur von „Übersetzung“, sondern in einer späteren Veröffentlichung (2007: 50) von einem „komplementären Lernprozess“, der darauf rekurrieren kann, dass sich Vernunft und Religion auf einen gemeinsamen Ursprung aus den Weltbildrevolutionen der Achsenzeit (etwa Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends) berufen können. In diesem Sinn sind für ihn Glaube und Vernunft zwei „komplementäre Gestalten des Geistes“. Genau vor diesem gern gepflegten Mythos einer „abendländischen Synthese“, dieser scheinbaren Symbiose von „Jerusalem und Athen“, warnt in neuester Zeit etwa Winfried Schröder (2011), indem er zeigt, wie breit die philosophische Kritik der Spätantike am Christentum als eines vernunftwidrigen Glaubens war und wie sehr die Kirchenfürsten über Jahrhunderte versuchten diese Quellen zu tilgen. Es scheint also keineswegs so zu sein, dass säkulare und religiöse Werte in einem herrschaftsfreien Diskurs souverän miteinander ausgehandelt wurden, vielmehr standen und stehen sich damit auch Weltanschauungen gegenüber, die teilweise hart um den Vorrang ihrer Sichtweise in der Gesellschaft ringen.

Je nachdem, ob man den Ursprung der Menschenrechte im Christentum oder in außerchristlichen Quellen sieht, wird man einmal das Christentum zur Grundlage von Demokratie und Verfassung der BRD erklären und es das andere Mal als Gegner von Toleranz und Gleichberechtigung verstehen, das wenig geeignet ist, in einer pluralen, globalen und multikulturellen Gesellschaft Orientierung zu bieten. Die Kontroversen über den Ursprung der Werte spiegeln also auch einen *Kampf um kulturelle Hegemonie* in der Gesellschaft wider.

In dieser Kontroverse ist nicht zuletzt der Praxistest von erheblichem Gewicht, die Beantwortung der Frage nämlich, inwiefern die jeweiligen Protagonisten die von ihnen für sich reklamierten Werte in der Gesellschaft auch umzusetzen wissen bzw. wer zur Verwirklichung dieser Werte tatsächlich etwas beiträgt. So ist nicht verwunderlich, dass die christlichen Kirchen sich in ganz besonderer Weise für die Organisation von Hilfe in der Gesellschaft zuständig fühlen. Tatsächlich bot die öffentliche Wohlfahrt von Beginn der Moderne an für die christlichen Kirchen einen entscheidenden Zugang zur Gesellschaft.

2. Christlichkeit und moderner Sozial-/ Wohlfahrtsstaat

Christlichen Wohlfahrtsmodelle

Mit der Moderne verloren die Kirchen zwar die Kontrolle über weite gesellschaftliche Bereiche wie Wissenschaft, Erziehung, Familien- und Sozialpolitik, jedoch gewannen sie Einfluss vor allem auf die Menschen, die vom Staat kaum erreicht wurden. Je mehr die religiöse von der staatlichen Autorität getrennt war, desto eher konnten sie sich zum Beschützer der Armen und der wahren geistigen Werte entwickeln (Bayly/ Bertram 2006: 87). Die Kirche suchte ihren Ort nicht mehr, wie Grosse Kracht (2005) erläutert, „ ‚oberhalb‘ der Gesellschaft, gleichrangig neben Fürsten und Regierungschefs, sondern ‚innerhalb‘ einer erst allmählich entstehenden Zivilgesellschaft, in der sie nicht mehr auf Hierarchie, Macht und Autorität, sondern nur noch auf die Meinungs- und Willensbildungsprozesse einer moralisch sensiblen politischen Öffentlichkeit setzen kann“ (58).

Mit dieser Umorientierung konnte sie wieder in eine breite staatspolitische Verantwortung hineinwachsen und zunehmend politische Geltungsmacht gewinnen. Die öffentliche Wohlfahrt und Fürsorge wurde deshalb, so Grosse Kracht, zum eigentlichen Aktionsfeld der christlichen Kirchen in der Moderne. Hier konnten sie ihren Anspruch unter Beweis stellen, weiterhin in der Gesellschaft mitzureden. Im Laufe des 19. Jhs. gründeten engagierte christliche Laien und Priester zahlreiche karitative Vereinigungen. Dabei ging es nicht nur um christliche Mildtätigkeit, sondern auch darum, auf die Schattenseiten der Industriegesellschaft hinzuweisen und dem versagenden liberalen „Nichtinterventionsstaat“ das Heft aus der Hand zu nehmen. „Die Kirche konnte sich damit in neuer Form als weiterhin unverzichtbar darstellen, da ohne ihre sittlich-religiöse Botschaft, ihre moralische, erzieherische Kraft und ihre zahlreichen Werke karitativer Nothilfe vielen Zeitgenossen eine dauerhafte Lösung der „sozialen Frage“ kaum möglich erschien“ (Grosse Kracht 2005: 56). Dies soziale Engagement war umso dringender geboten als mit einer umfassenden staatlichen Sozialpolitik die Gefahr verbunden war, die „letzte gesellschaftliche Bedeutung, die der Kirche in der Moderne noch geblieben war, die Barmherzigkeit und Fürsorge für die Armen, nun auch noch zu verlieren.“ (ebd.56). So wurde das Engagement in der öffentlichen Wohlfahrt zu einem Beweis für die Zeitgemäßheit und die Unverzichtbarkeit der Kirchen und für ihre besondere Expertise in Bezug auf die „soziale Frage“.

Aber auch das liberale Bürgertum und vor allem auch die Sozialisten hatten „die soziale Frage“ bereits für sich entdeckt. Worin also bestand das Spezifische des christlichen Zugangs? Wie sah die besondere Expertise der Christen in dieser Frage aus? Die christlich fundierte Wohlfahrtspolitik wandte sich vor allem gegen einen atheistischen Sozialismus und sah in ihm eine Gefahr für die Gesellschaft. Auch wenn der Katholizismus mit seiner „katholischen Soziallehre“ einen etwas anderen Akzent setzte als der „soziale Protestantismus“, so war ihnen doch beiden ein *antiegaltärer Impuls* gemeinsam: Jede/r sollte in dem Stand bleiben, in den Gott ihn/sie gestellt hatte. Dabei war es beiden Konfessionen wichtig, die Einkommens- und Vermögensunterschiede nicht durch abstrakte Gleichheitsvorstellungen zu nivellieren. Ziel gesellschaftlicher Wohlfahrt

war in erster Linie die Sicherung des jeweiligen Lebensstandards und damit auch die Reproduktion von Standesunterschieden, so Grosse Kracht (2005: 72) in seiner Analyse des damaligen „sozialen Katholizismus“. Nicht das abstrakte Individuum, sondern die konkrete Person in ihrer Bedürftigkeit und ihrer konkreten sozialen Eingebundenheit vor allem in die Familie, sollte im Mittelpunkt der Fürsorge stehen. Ebenso waren aber die gesellschaftlichen Strukturen nach Meiris (2005) auch für den Protestantismus sakrosankt. „Wenn überhaupt ein Ziel formuliert wird, ist es die repristinierter ständische Gesellschaft mit ihrem organologischen Gesellschaftsmodell; entsprechend geht es zumeist darum, Forderungen aus Gerechtigkeitsgründen durch freiwillig geleistete Hilfe als gegenstandslos zu erweisen“ (29).

Die Protestanten unterschieden allerdings im Unterschied zu den Katholiken aufgrund ihres individualistischen Arbeits- und Leistungsethos von Anfang an zwischen würdigen und unwürdigen Armen. Meiris etwa führt zu Beginn seines Artikels zu protestantischen Motiven im Kontext von Wohlfahrtstaatlichkeit (2005) ein Zitat von Martin Luther an, in dem er über den Umgang mit Bettlern spricht, „Man solle ihnen helfen, habe sich aber zugleich in Acht zu nehmen vor all den Betrügnern und Verbrechern, denn er selbst sei auch schon von Landstreichern und Zugereisten „beschissen“ worden. Man müsse sich die Leute genau anschauen und zwar vor allem die Fremden, die nicht zur Gemeinde gehörten, aber auch die unnützen Leute, die nur faulenzten und müßig gingen, sollte man aus dem Land jagen (15). „Der Bettel wird von einem gottgewollten Stand zu einem Übel, dem durch Arbeit und soziale Regulierung entgegen zu steuern ist“ (ebd. 24). Die Arbeit als Königsweg zur Lösung sozialer Probleme stützte damit die auch vom liberalen Bürgertum vertretene Eigenverantwortlichkeit eines jeden Einzelnen. Zugleich aber wird im Protestantismus auch jede/r aufgefordert durch tätige Nächstenliebe den eigenen Bezug zu Gott unter Beweis zu stellen (Meiris 2005:39). Denn es gilt das Christuswort (Matt 25,40): Was ihr den geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan. Gläubige Christen sollten, und das gilt für die Katholiken wie Protestanten, mit tätiger Nächstenliebe das Reich Gottes auf der Welt vorbereiten und dadurch ihren Glauben unter Beweis stellen. „Christliche Caritas ist ein Platzschaffen für Gott, für sei-

nen Eintritt in die Welt und für seine „Königsherrschaft in ihr“ (Lienkamp 2004: 197). Sie hebt den Dualismus zwischen Glauben und irdischem Tun auf, ein Mittel, um das religiös-sittliche Gut des Reiches Gottes auf dieser Erde zu verwirklichen.

Dem steht das säkulare Konzept eines Wohlfahrtsstaates gegenüber, der die Gesellschaft als eine Assoziation freier und gleicher Rechtssubjekte sieht, in dem die Pflichten wie die Rechte der BürgerInnen juristisch kodifiziert sind und in dem – unabhängig von der Mildtätigkeit der privilegierten Klassen – einem jeden und einer jeden ein Recht auf Unterstützung und Partizipationschancen zusteht.

Trotz dieser Gegensätze war das christliche Modell auch für die liberalen und säkularen Eliten interessant, denn zum einen hatten die meisten selbst einen christlichen Hintergrund und verstanden sich als religiös; zum anderen waren die Kirchen Bündnispartner gegen umstürzlerische sozialistische Bewegungen und gegen egalitäre Ansprüche generell. Schließlich halfen sie auch praktisch die Not zu lindern und im Zusammenhang mit dem Subsidiaritätsprinzip die Macht des Obrigkeitsstaates zu begrenzen.

In der weiteren Geschichte haben sich die Gegensätze zwischen kirchlichen und säkular-liberalen Sozialstaats- und Wohlfahrtsmodellen scheinbar immer weiter abgeschliffen. Vor allem die evangelische Kirche versteht sich heute auch als Hüterin von Demokratie und einem modernen Rechtsstaat. Die Kirche soll heute vor allem ein kritisches Wächteramt ausüben. Die katholische Kirche betont vor allem das Aufeinander-angewiesen-Sein der sozialen Klassen und beschwört gesellschaftliche Solidarität (Grosse Kracht 2005: 75). Bei aller gegenseitigen Annäherung fragt sich dennoch, inwieweit die spezifischen Funktionen christlicher Wohlfahrtsmodelle heute immer noch Bedeutung haben bzw. von Neuem Bedeutung erlangen.

Christliche Ethik und Sozialarbeit heute

Bäckström und Davie (2010) resümieren ihre europaweiten Untersuchungen zu Wohlfahrtsorganisationen in neun europäischen Ländern folgendermaßen: „So

komplex die Situation auch ist, ein unerwarteter Zug zeigt sich von oben bis unten in Europa: Die zunehmende eher als abnehmende Bedeutung der Mehrheitskirchen im freiwilligen Sektor, beides als Anbieter von sozialen Dienstleistungen wie auch als kritische Stimme gegenüber dem Sozialstaat“ (190). Die AutorInnen haben festgestellt, dass die Angebote der christlichen Kirchen im sozialen Sektor europaweit anwachsen, selbst in den skandinavischen Ländern, in denen der Staat aufgrund seiner sozialdemokratischen Tradition seine BürgerInnen bislang von der „Wiege bis zur Bahre“ mit sozialen Diensten versorgte. Auch in Deutschland wachsen die christlichen Wohlfahrtsverbände kontinuierlich. So weisen etwa Manderscheid und Hake (2006) einleitend zu ihrem Sammelband über das Verhältnis zwischen katholischer Kirche und Caritas darauf hin, dass von dem Schwund an Vertrauen und Geld, das die Kirche derzeit erlebt, die Caritas nicht erfasst sei: „Anders als die Kirchen erfreut sich die Caritas eines hohen öffentlichen Ansehens, genießt Ansehen und Respekt – nicht zuletzt wegen ihrer professionellen Fachkompetenz und Qualität. Und auch die finanzielle Lage ist besser als die der Kirchen“ (2006:7).

Die Kirchen wiederum verstehen ihre karitativen Organisationen als Vorposten in einer kirchendistanten Gesellschaft, der ihnen ihre *Reputation* sichert. D.h., wenn sich die Kirchen wieder verstärkt in der sozialen Arbeit engagieren, dann geschieht dies heute wohl weniger aus der Angst heraus die Arbeiter zu verlieren und den Sozialismus bekämpfen zu müssen. Sie versuchen vielmehr ihre *Glaubwürdigkeit* in allen Schichten der Gesellschaft zurück zu gewinnen. Auch heute und gerade heute geht es mehr noch als zu Beginn der Moderne darum, die eigene *Unersetzlichkeit* unter Beweis zu stellen. So meinte etwa einmal Kardinal Innitzer, dass die Caritas die Übersetzung des Evangeliums sei, die auch Ungläubige verstünden (zit. in Küberl 2006:121). In wieweit religiöse Wohlfahrtsorganisationen auch *missionarisch* tätig sind, ist eine offene Frage. Zum einen ist anzunehmen, dass ein solcher Missionsgedanke eher indirekt greift, indem über die Rückgewinnung von Glaubwürdigkeit die Menschen auch wieder für die christlichen Kirchen gewonnen werden sollen. Auf der anderen Seite aber gibt es faktisch auch direkten Druck, wenn etwa die Angestellten dieser Organisationen mehr denn je zu einer christlichen Kirchengemeinschaft

und zu einer christlichen Lebensführung angehalten werden und andernfalls mit ihrer Entlassung rechnen müssen. Frerk spricht in dem Zusammenhang von einer „Zwangskonfessionalität“ (2005:110 ff)

Dabei werden diese Institutionen weitgehend vom Staat finanziert. Alle SteuerzahlerInnen, ob Christen, Juden, Moslems oder Atheisten bezahlen die christlichen Wohlfahrtseinrichtungen, denn die Kirchen selbst steuern dazu nur einen geringen Eigenbeitrag bei (vgl. Frerk ebd.). Es stellt sich erneut die Frage, wo das *Interesse des Staates* liegt, diese Einrichtungen zu subventionieren.

Dafür gibt es mehrere Gründe: Ein entscheidender Grund für den Zuwachs christlicher Wohlfahrtsorganisationen und von psychosozialen Diensten in christlicher Trägerschaft in so gut wie allen Ländern Europas liegt nach der Analyse des Forschungsteams um Bäckström und Davie (2010) in der *Privatisierung* des sozialen Sektors. Die Kirchen können soziale Dienste billiger anbieten, da ihre Angestellten meist schlechter bezahlt werden⁶ und weil die Kirchen die freiwilligen Dienste sehr viel stärker ausschöpfen. Hinzu kommt auf der ideologischen Ebene, dass die Kirchen der Individualisierung und vor allem auch der De-Familialisierung⁷, entgegen steuern, indem sie die Bedeutung und Kraft gewachsener sozialer Bindungen wie auch des freiwilligen Engagements beschwören. Damit entlasten sie den Staat.

Gleichzeitig wird damit jedoch die kirchliche *antiegalitäre Tradition* fortgeführt. Denn je mehr sich eine Ethik der Barmherzigkeit gegenüber einer Orientierung an Rechtsansprüche durchsetzt, desto mehr werden auch die gegebenen sozialen Schichtungen akzeptiert. Das gilt in besonderer Weise für die *Frauen*, die mit der Betonung der Bedeutung von Familie und freiwilligem sozialem Engagement vielfach auf ihre traditionelle Rolle zurück verwiesen werden.

⁶ Dies ist möglich, weil die juristische Konstruktion des „Tendenzbetriebs“ es den Kirchen in Deutschland erlaubt, sich außerhalb der Tarifverträge im Öffentlichen Dienst zu stellen. Die Kirchen sprechen von einem „dritten Weg“. Dabei wird die geringere Bezahlung mit der besonderen persönlichen Motivation kirchlichen MitarbeiterInnen begründet (vgl. Frerk 2005)

⁷ Gemeint ist der Tatbestand, dass die Mitglieder einer Familie zunehmend ökonomisch unabhängig voneinander sind,

Eine weitere antiegalitäre Tendenz liegt in der forcierten Betonung eines „christlichen Ursprungs“ der Gesellschaft, womit andersgläubige Menschen symbolisch an den Rand gedrängt werden⁸. Dieser Effekt ist in der psychosozialen Versorgung wirksam – vor allem dadurch dass die christlichen Wohlfahrtsorganisationen vielfach nur Menschen einstellen, die christlichen Glaubens sind, was alle psychosozialen Fachkräfte, die atheistisch oder andersgläubig sind in ihren beruflichen Chancen beeinträchtigt⁹.

So sehr die Kirchen und ihre Wohlfahrtsverbände mit ihren relativ günstigen Angeboten dem Staat nützlich erscheinen und mit ihrer ideologischen Ausrichtung insbesondere konservativen Strömungen entgegenkommen, so sehr verstehen sich die Kirchen mit ihrem sozialen Engagement auch als *Kritiker des Staates*.

Sie verstehen sich, in der Tradition der Staatsdistanz und mit Betonung des Subsidiaritätsprinzips als ein Korrektiv gegenüber einem *bürokratisierten* Sozialstaat, der nur unter Einhaltung zahlreicher Regelungen unterstützend eingreifen kann und will. In dem Zusammenhang spielt in der öffentlichen Meinung etwa die Arbeit mit Obdachlosen und die Einrichtung von Kirchenasylen eine zentrale Rolle. Mit dem Verweis auf die Arbeit mit den Ärmsten der Armen und mit ihrer unbürokratischen Hilfe auch für Menschen, für die sich der Gesetzgeber nicht zuständig fühlt, werden die besondere Nähe zu den Menschen und die besondere Wohltätigkeit der Kirchen heraus gestellt. Mit Projekten dieser Art

⁸ Vgl. exemplarisch die Auseinandersetzung der EKD mit dem Islam, der diesen als nicht zeitgemäß und demokratiefähig charakterisiert und damit die eigene Modernität auf Kosten der Degradierung andere unter Beweis stellt. Je mehr die *Einwanderungsdebatte* wie in den letzten Jahren geschehen – islamisiert wird, desto mehr wird die Mehrheitsgesellschaft christianisiert oder anders formuliert: Die interkulturellen Auseinandersetzungen und Diskurse werden immer mehr zu interreligiösen umdefiniert. (vgl. dazu ausführlicher Rommelspacher 2012)

⁹ Angesichts der Tatsache, dass die christlichen Wohlfahrtsorganisationen der größte Arbeitgeber in diesem Bereich in Deutschland sind, kann dies zu erheblichen Einschränkungen der beruflichen Chancen der Betroffenen führen.

wird der Staat einer Kritik unterzogen und gezeigt, wie unbürokratisch, spontan und aktiv geholfen werden und zugleich auf Missstände hingewiesen werden kann. Die Kirchen, so etwa die Meinung der Befragten in der bereits mehrfach zitierten Untersuchung von Bäckström und Davie (2010) erweisen sich damit als das Gewissen der Gesellschaft, als Hüter ihrer Werte (value guardian) und sind zugleich flexibler als der Staat. Sie sind näher an den alltäglichen und tatsächlichen Bedürfnissen der Menschen (siehe vor allem Pessi 2010: 87).

Diese Position eines Korrektivs leiten die Kirchen primär aus ihrer *christlichen Ethik* ab, die über die professionelle Ethik der säkularen Sozialarbeit hinausgeht. Diese Position vertritt z.B. Andreas Lob-Hüdepohl, der vor einiger Zeit im Handbuch für Ethik in der Sozialarbeit (2007) einen Artikel über ethische Reflexionen in Bezug auf die berufliche Soziale Arbeit veröffentlicht hat. Er führt das Beispiel des guten Samariters ein, als ein Modell des Helfens und empfiehlt es als ein Korrektiv gegenüber einer wissenschaftlich basierten und bürokratisch abgesicherten „Expertokratie“. Bei der biblischen Erzählung vom barmherzigen Samariter geht es darum, dass dieser dem Opfer eines Raubüberfalls aus einem menschlich-spontanen Impuls heraus hilft, während der Rabbi und der Levit, die eigentlich für Mitmenschlichkeit eher zuständig sind, an diesem Mann vorübergehen ohne ihm zu helfen. Der Samariter als Kaufmann war beruflich nicht verpflichtet einzugreifen, zudem war er noch von einer anderen ethnischen Herkunft als das Opfer des Überfalls und trotzdem half er. Wir lernen also, wie Lob-Hüdepohl ausführt, zum einen, dass der Nächste auch aus einer fremden Gruppe stammen kann und zum anderen, dass es nicht der beruflichen Qualifikation und Verpflichtung bedarf, um zu helfen. Damit, so Lob-Hüdepohl, überschreite diese Form des Unterstützungshandelns sozusagen von der „Unterseite der etablierten Gesellschaft“ die vorfindlichen Grenzziehungen und üblichen Exklusionsmechanismen. Und er fährt fort: „Insofern ist das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter keinesfalls als Illustration mitleidvollen Hilfehandelns zu lesen, sondern als modellhafte Praxis systemsprengender Sozialbeziehungen, das um aller betroffenen Menschen willen über die prinzipiell entgrenzte, universale Zuständigkeit der vermeintlich sozial Nichtzuständigen aufklärt“ (152).

Es wird hier das Helfen aus „Gottesliebe“ dem aus einem professionellen Rollenverständnis als Korrektiv, ja als ein systemsprengender Vorgang gegenüber gestellt. Die Frage ist jedoch, ob damit der „Expertokratie“, also der unzulässigen Machtasymmetrie aufgrund eines professionellen Beziehungsverhältnisses tatsächlich entgegengesteuert werden kann und nicht vielmehr diese Hierarchie durch die der Barmherzigkeit ersetzt werden soll. Dann fungierte die christliche Soziale Arbeit weniger als ein Korrektiv denn als eine Verstärkung der Abhängigkeit der KlientInnen.

Empirisch lässt sich eine entsprechend kritische Sicht jedoch nicht so ohne weiteres belegen, denn viele der Befragten in der Untersuchung von Bäckström u.a. (2010) glauben, dass kirchenbasierte Dienste menschlicher seien und spontaner auf die Hilfsbedürftigen zuzugingen. Ebenso glauben sie, dass die Menschen, die in christlichen Einrichtungen arbeiten, eine andere Motivation haben, da sie nicht nur für Geld arbeiten, sondern aus Idealismus und menschlicher Hilfsbereitschaft heraus. Sie wären spontaner und warmherziger und stünden so gegen eine „kalte“ Professionalität und die Unmenschlichkeit einer bürokratisierten „Zuwendung“ (vgl. vor allem Grassmann 2010: 48 und Pessi 2010: 85).

Nun ist fraglich, ob diese Äußerungen der Befragten tatsächlich primär auf persönlichen Erfahrungen beruhen, oder ob sich hier nicht auch die oben referierte weit verbreitete Ideologie von der „Unmenschlichkeit“ der nicht-religiösen Welt niederschlägt. Denn es gibt in all den Befragungen auch andere Meinungen, so etwa die, dass die kirchlichen Einrichtungen die KlientInnen unmündig machen mit ihrem Paternalismus, dass sie patronisieren und predigen (vgl. vor allem Frisina 2010: 156 ff.). Barmherzigkeit sei entwürdigend. Die MitarbeiterInnen kirchlicher Einrichtungen zeigten keinen Respekt und setzen nicht an den Stärken der Betroffenen an, sondern würden sie lieber in ihrer Hilfsbedürftigkeit belassen. Liebe sei nicht genug um nachhaltig und respektvoll helfen zu können. Außerdem sei diese Form der Sozialen Arbeit bequem für den Staat, da damit die Helfenden ausgebeutet und ihre Mitmenschlichkeit missbraucht werde. Zudem unterlaufen die kirchlichen Verbände die gesetzlichen Standards und arbeiten in der Regel gegen gewerkschaftliche Forderungen.

Es fragt sich also in welcher Hinsicht kirchliche Soziale Arbeit ein Korrektiv für die staatliche professionelle Sozialarbeit sein kann: Ist sie das in Richtung einer stärkeren Entmündigung der KlientInnen und Ausbeutung der MitarbeiterInnen oder in Richtung einer flexibleren, unbürokratischeren und menschlicheren Sozialen Arbeit. Empirisch lässt sich diese Frage zumindest angesichts der bestehenden Datenlage kaum beantworten. Deutlich ist auf jeden Fall, dass die unterschiedlichen Einschätzungen von einem Jahrhunderte alten Konflikt zwischen säkularem und religiösem Sektor überformt sind, in dem die eine wie die andere Seite für sich jeweils einen besonderen Bezug zur Ethik in Anspruch nimmt.

Ob man in dem Zusammenhang – angelehnt an Habermas – im Bereich der Sozialpolitik und psychosozialen Versorgung von einem komplementären Verhältnis zwischen säkularem und christlichem Ansatz reden kann, ist fraglich. Zumindest was die Marktlage anbetrifft, so kämpfen, gerade in Zeiten der Privatisierung und Ökonomisierung die unterschiedlichen Anbieter heftig miteinander. Und die kirchlichen Träger führen eben nicht nur ihren Preisvorteil ins Rennen, sondern auch ihr spezifisches Profil als besonders „menschliche“ Einrichtungen.

Literatur

- Bäckström, Anders/ Davie, Grace (Hg.) (2010): *Welfare and Religion in 21st Century Europe: Volume 1 Configuring the Connections*. Farnham: Ashgate.
- Bayly, Christopher A./ Bertram, Thomas (2006): *Die Geburt der modernen Welt. Eine Globalgeschichte 1780-1914*. Frankfurt [u.a.]: Campus-Verl.
- Casanova, José (2007): *Die religiöse Lage in Europa*. In: Hans Joas und Klaus Wiegandt (Hg.): *Säkularisierung und die Weltreligionen*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag: 322–357.
- Casanova, José/ Schieder, Rolf (2009): *Europas Angst vor der Religion*. 1. Aufl. Berlin: Berlin Univ. Press (Berliner Reden zur Religionspolitik). Online verfügbar unter <http://d-nb.info/991852192/04> / http://deposit.d-nb.de/cgi-bin/dokserv?id=3200234&prov=M&dok_var=1&dok_ext=htm.

Frerk, Carsten (2005): Caritas und Diakonie in Deutschland. 1. Aufl. Aschaffenburg: Alibri.

Frisina Annalisa (2010): What Kind of Church? What Kind of Welfare? Conflicting Views in the Italian Case. In: Anders Bäckström und Grace Davie (Hg.): Welfare and Religion in 21st Century Europe: Volume 1 Configuring the Connections. Farnham: Ashgate: 147–166.

Gärtner, Christel; Pollack, Detlef; Wohlrab-Sahr, Monika (2003): Atheismus und religiöse Indifferenz. Opladen: Leske + Budrich.

Gräb, Wilhem (op. 2007): Säkularisierung - das Ende der Religion oder der Verfall der Kirchen. In: Christina von Braun, Wilhelm Gräb und Johannes Zachhuber (Hg.): Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These. Berlin: LIT Verlag, S. 75–96.

Grassmann, Eva Jeppson (2010): Welfare in Western Europe: Existing Regimes and Patterns of Change. In: Anders Bäckström und Grace Davie (Hg.): Welfare and Religion in 21st Century Europe: Volume 1 Configuring the Connections. Farnham: Ashgate: 25–38.

Grosse Kracht, Hermann-Josef: Sozialer Katholizismus und demokratischer Wohlfahrtsstaat. Klärungsversuche zur Geschichte und gegenwart einer ungewollten Wahlverwandschaft. In: JCSW 46 (2995), S. 45–97.

Habermas, Jürgen (2007): Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defätismus der modernen Vernunft. In: Knut (Hg.) Wenzel (Hg.): Die Religionen und die Vernunft. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes. Freiburg im Breisgau: Herder: 47–56.

Habermas, Jürgen/ Reemtsma, Jan Philipp (2001): Glauben und Wissen: Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Huber, Wolfgang (2006): Die jüdisch-christliche Tradition. In: Hans Joas und Klaus Wiegandt (Hg.): Die kulturellen Werte Europas: [3. Kolloquium der Stiftung "Forum für Verantwortung - Stiftung für Wissenschaftliche Nachberufliche Bildung" zu dem Thema "Die Kulturellen Werte Europas" vom 26. bis 31. März 2004 in Otzenhausen]. 4. Aufl., Juni 2006. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl (Fischer, :69–92.

Küberl, Franz (2006): Caritas - Vorhof der Kirche. Glücksausgleichfonds zwischen Arm und Reich. In: Hejo Manderscheid, Joachim Hake und Rainer Bucher (Hg.): Wie viel Caritas braucht die Kirche - wie viel Kirche braucht die Caritas? 2. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer: 107–122.

Liedhegener, Antonius: Plural und politisch. Der Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland seit 1989/90. In: JCSW 44 (2003): 53–72.

Lienkamp, Andreas: Das Reich Gottes als Zielperspektive christlicher Sozial-ethik. Inspirationen aus dem christlich-jüdischen Dialog und aus der Theologie Theodor Steinbüchels. In: , Bd. 45, S. 189–210.

Lob-Hüdepohl, Andreas/ Lesch, Walter/ Bohmeyer, Axel/ Kurzke-Maasmeier, Stefan (Hg.) (2007): Ethik Sozialer Arbeit: Ein Handbuch. Paderborn: Schöningh [u.a.] (UTB Soziale Arbeit, 8366). Online verfügbar unter <http://www.utb-studi-e-book.de/9783825283667/1/0>.

Manderscheid, Hejo/ Hake, Joachim/ Bucher, Rainer (Hg.) (2006): Wie viel Caritas braucht die Kirche - wie viel Kirche braucht die Caritas? 2. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer.

Martin, David (2005): On secularization. Towards a revised general theory. Aldershot, Hants, England ;, Burlington, VT: Ashgate.

Meiris, Torsten: "Sie waren ein Herz und eine Seele und hatten alles gemeinsam" oder "Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen"? Protestantische Motive im Kontext von Wohlfahrtsstaatlichkeit. In: JCSW 46 (2005), S. 15–44.

Norris, Pippa/ Inglehart, Ronald (2004): Sacred and secular. Religion and politics worldwide. Cambridge, UK /, New York: Cambridge University Press.

Pankoke, Eckart: "Wechselwirkung aus Freiheit". Wurzeln, Werte und Wege 'bürgerlicher' Wohlfahrtskulturen. In: JCSW 46 (2005), S. 99–127.

Pessi, Anne Birgitta (2010): The Church as a Place of Encounter: Community and the Good Life in Finland. In: Anders Bäckström und Grace Davie (Hg.): Welfare and Religion in 21st Century Europe: Volume 1 Configuring the Connections. Farnham: Ashgate: 77–94.

Rommelspacher, Birgit (2012): Identitätspolitik in Deutschland zwischen Islamisierung und (Re-) Christianisierung. In: Rauf Ceylan (Hg.), „Islam und Diaspora – Analysen zum muslimischen Leben in Deutschland aus historischer, rechtlicher sowie migrations- und religionssoziologischer Perspektive“ Frankfurt a. M. u.a.: Peter Lang

Schnädelbach, Herbert (2009): Religion in der modernen Welt: Vorträge, Abhandlungen, Streitschriften. 3. Aufl. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl (Fischer, 18360).

Schröder, Winfried (2011): Athen und Jerusalem. Die philosophische Kritik am Christentum in Antike und Neuzeit. Stuttgart- Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

Smith, Graeme (2008): A short history of secularism. London: I.B. Tauris.

Wenzel, Knut (Hg.) (Hg.) (2007): Die Religionen und die Vernunft. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes. Freiburg im Breisgau: Herder.

Ziemann, Benjamin (2009): Sozialgeschichte der Religion. Von der Reformation bis zur Gegenwart. Frankfurt am Main/, New York: Campus Verlag.