

MATTHIAS MÖHRING-HESSE

Kirche im dritten Sektor? Eine Warnung

Weil mit der Analyse vor allem der Gegenwart beschäftigt, sind gerade Sozialwissenschaften für Moden der Themen, Theorien und Begriffe anfällig. ›Dritter Sektor‹ ist ein solcher sozialwissenschaftlicher Modebegriff – mit Prägekraft in verschiedenen Themenbereichen. Nun ist die theologische Sozialethik zwar keine Sozialwissenschaft. Dennoch folgt sie seit geraumer Zeit, zumindest im deutschsprachigen Raum und mit einem time lack von ein paar Jahren, dem Konjunkturverlauf der sozialwissenschaftlichen Moden. Bediente man sich in den goldenen Zeiten Katholischer Soziallehre der Sozialwissenschaften als »Hilfswissenschaften«¹, so geben diese nun der theologischen Sozialethik die Themen und Begriffe vor.

Für eine wissenschaftliche Disziplin ist diese Praxis zwar nicht wünschenswert, doch – zumindest für eine Übergangszeit – auch nicht katastrophal, für die theologische Sozialethik zumindest der katholischen Konfession sogar produktiv. Dennoch wird in diesem Beitrag vor der sozialetischen Adaption einer bestimmter sozialwissenschaftlichen Mode ›gewarnt‹, nämlich der, der dieses Jahrbuch gewidmet ist. *Erstens*, weil der Begriff ›Dritter Sektor‹ sozialwissenschaftlich ungeeignet ist, das zu bezeichnen und zu erforschen, was er bezeichnen soll, nämlich gesellschaftliches Engagement. Und *zweitens* weil die Adaption dieses Begriffs einen Lernerfolg theologischen Denkens über die Kirche zunichte zu machen droht, nämlich den Einzug der Kirche in die Gesellschaft.

1. DER EINZUG DER KIRCHE IN DIE GESELLSCHAFT

Dass die Kirche in die Gesellschaft eingezogen ist, gilt sowohl für die gesellschaftliche Präsenz der Kirche, als auch für die kirchliche Refle-

¹ So noch *Joseph Kardinal Höffner*, Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung? Eröffnungsreferat bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda, 24. September 1984 (Der Vorsitzende der deutschen Bischofskonferenz Nr. 11, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn 1984.

xion dieser gesellschaftlichen Präsenz,² wobei der erste Einzug dem zweiten Einzug zeitlich weit voraus liegt. Denn im Zuge neuzeitlicher Modernisierungs- und Ausdifferenzierungsprozesse entstand die Kirche als soziale Einheit der Glaubenden – und zwar inmitten der sich ausdifferenzierenden Gesellschaft. Das ekklesiologische Bewusstsein, als Kirche keinen Platz in dieser Gesellschaft zu haben, war lediglich wirkmächtiger Ausdruck dieser gesellschaftlichen Präsenz.

Mit dem Übergang zur Moderne wurde – zunächst in der Selbstdeutung des aufgeklärten Bürgertums und seiner Philosophen, dann zunehmend auch im allgemeinen Bewusstsein der Zeitgenossen – Gesellschaft zur Möglichkeitsbedingung des Sozialen.³ Bot zuvor das Christentum eine umfassende, göttlich autorisierte Grundlage für soziale Beziehungen über weite Strecken von Raum und Zeit (*orbis christianus*), nahmen die modernen Zeitgenossen ihre sozialen Verhältnisse in die eigenen Regie – und machten damit den gemeinsamen Hintergrund ihrer sozialen Beziehungen zur Gesellschaft. Dabei wurde die Gesellschaft zunächst in Entgegensetzung zum Staat als Sphäre privater Autonomie entdeckt, in der Privatpersonen untereinander nur diejenigen Beziehungen eingehen, die sie im eigenen Interesse eingehen wollen. Da sich aber diese, häufig zunächst ›bürgerlich‹ genannte Gesellschaft und der Staat gegenseitig durchdrungen, löste sich dann – zum Schutz privater Kommunikationen, Beziehungen und Handlungen – die Privatsphäre zunehmend aus der Gesellschaft. Das, was wir inzwischen ›Gesellschaft‹ nennen, blieb hingegen als der Raum öffentlicher Kommunikationen, Beziehungen und Handlungen zurück.⁴

Indem Christen ihre christlichen Überzeugungen und Einstellungen nicht nur in privater Religiosität, sondern auch in ihren öffentlichen Kommunikationen, Beziehungen und Handlungen einbrachten, aktualisierten sie das Christentum auf der Grundlage der Gesellschaft – und machten es damit zu einem partikularen Moment moderner Gesellschaften. Zuvor symbolische Ordnung aller sozialer Beziehungen zog

² ›Gesellschaft‹, ›Dritter Sektor‹ oder auch ›Zivilgesellschaft‹ bezeichnen soziologische Sachverhalte, also theoretisch aufbereitete soziale Zusammenhänge. Auch ›Kirche‹ bezeichnet einen solchen soziologischen Sachverhalt, ist jedoch zugleich ein theologischer Zentralbegriff, ohne dass soziologische und theologische Bedeutung unmittelbar kompatibel sind. Die folgenden Überlegungen haben einen soziologischen Begriff von Kirche zur Grundlage.

³ Vgl. *Franz-Xaver Kaufmann*, Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989, 17 f.

⁴ Vgl. *Jürgen Habermas*, Strukturwandel der Öffentlichkeit, Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Mit einem Vorwort zur Neuauflage, Frankfurt am Main 1990, 238–266.

sich das Christentum in einen ausdifferenzierten Bereich der Gesellschaft zurück und besteht seither – inmitten der modernen Gesellschaften – in einer durch die konfessionell getrennten Kirchen dominierten Sozialform.⁵ Die *ecclesia* als der exklusive soziale Zusammenhang der Glaubenden entstand, der zudem von den Glaubenden wie auch in der öffentlichen Wahrnehmung »immer mehr als Subjekt entdeckt«⁶ wurde, das sich selbst durch eigene Aktivitäten realisiert. Mit den konfessionell aufgespaltenen Kirchen, deren Institutionen, Symbolen und Symbolhandlungen sowie kognitiven Ressourcen wird das Christentum gesellschaftlich identifiziert.

Was das katholische Christentum – insbesondere in den gemischt-konfessionellen Ländern mit starken katholischen Minderheiten – angeht, sonderte es sich als ein von der Kirche dominiertes Milieu »gegenüber« der Gesellschaft ab. Mit einem dicht gewobenen Netz katholischer Institutionen für möglichst viele Lebensbereiche und -funktionen wurde eine katholische Sonderwelt in Entgegensetzung zur modernen Gesellschaft geschaffen. Tatsächlich wurden dabei aber deren Differenzierungen nach innen nur übernommen – und damit wider Willen bestätigt. Über den Umweg einer solchen »negativen Integration«⁷ nahmen auch die katholischen Christen und ihre Kirche den Weg in die moderne Gesellschaft.

Dass das von der katholischen Kirche repräsentierte und zugleich dominierte Christentum Teil der Gesellschaft, dass mithin auch sie selbst ihren Platz in der Gesellschaft hat, mehr noch: dass sie als Teil der modernen Gesellschaft entstanden ist, davon hatte die Kirche allerdings kein Bewusstsein. Obgleich den Modernisierungs- und Differenzierungsprozessen unangemessen, bediente sich die katholische Theologie ihrer überkommenen Staatstheorien, um sich in den modernen Gesellschaften zurecht zu finden: »Von Natur aus« leben Menschen in Gesellschaft. »Da aber keine Gesellschaft bestehen kann, wenn nicht einer an der Spitze von allen steht, der durch kräftigen und gleichmäßigen Impuls einen jeden zu dem gemeinsamen Ziele hinwendet, so ergibt sich für die bürgerliche Gesellschaft die Notwendigkeit einer Autorität, welche sie

⁵ Vgl. Karl Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg 1992.

⁶ Hermann Josef Pottmeyer, *Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II. Vatikanums. Der Einfluß des I. Vatikanums auf die Ekklesiologie des II. Vatikanums und Neurezeption des I. Vatikanums im Lichte des II. Vatikanums*, in: *Giuseppe Alberigo/Yves Congar/ders. (Hrsg.), Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum*, Düsseldorf 1982, 89–110, 106.

⁷ Gabriel, *Christentum* (Anm. 5), 199.

regiert.«⁸ Gleich welche Staatsform diese Autorität annimmt, sie ist »in der bürgerlichen Gesellschaft eine Regierungsgewalt, deren Träger in gewissem Sinne ein Abbild sein sollten der Oberherrlichkeit Gottes über das menschliche Geschlecht und seiner göttlichen Vorsehung«⁹. Die »bürgerliche Gesellschaft« wurde so vom Staat her gedacht, wobei die »kleineren Einheiten«, unterhalb der staatlichen Institutionen mit eigenen Rechten ausgestattet, gleichwohl auf diese hin ausgerichtet wurden (»Subsidiarität«).

In Konsequenz einer solcher Staatstheorie konnte die Kirche nicht als Teil der Gesellschaft begriffen werden, denn als ein Teil der Gesellschaft wäre sie einer – auch theologisch – übermächtigen Herrschaft unterworfen. Stattdessen suchte man die Kirche als *societas perfecta* in Augenhöhe zum Staat zu bringen: Unter der Vielzahl menschlicher Gemeinschaften wurden Kirche und Staat als die vollständigen Gesellschaften ausgezeichnet. Denn *erstens* sind sie im Gegensatz zu allen anderen Gemeinschaften hinsichtlich ihrer *Zwecke* allumfassend, zielen nämlich auf die Erfüllung des Gesamtwohls ihrer Glieder; und hinsichtlich ihrer dazu nötigen *Mittel* sind sie beide autark, bedürfen zur Verwirklichung ihrer Zwecke keiner Ergänzung durch irgendeine andere Gemeinschaft. »In der natürlichen, auf das irdische Wohl der Menschen gerichteten Ordnung ist der *Staat*, in der übernatürlichen Ordnung, die auf das ewige Heil des Menschen zielt, ist die *Kirche* vollständige Gesellschaft.«¹⁰ Als *societas perfecta* sind Kirche und Staat keinem anderen Sozialgebilde untergeordnet, sondern unterliegen allein dem Naturgesetz, für das allerdings in letzter Instanz die Kirche in Gewährleistung tritt.

Kirche und Staat haben »ihren eigenen Machtbereich; darum sind beide in der Ordnung ihrer Angelegenheiten voneinander unabhängig, freilich innerhalb der durch den beiderseitigen Zweck bestimmten Grenzen. Hieraus folgt aber keineswegs, dass beide voneinander getrennt, noch weniger, dass sie im Widerspruch miteinander sein sollen.«¹¹ Der Staat hat nämlich in seinen Aktivitäten »[...] auch auf die sittliche und religiöse Bestimmung des Menschen [...]«¹² zu achten; der Kirche dagegen

⁸ *Leo XIII.*, Enzyklika *Immortale Dei* (1885), zitiert nach *Helmut Schnatz* (Hrsg.), *Päpstliche Verlautbarungen zu Staat und Gesellschaft*. Originaldokumente mit deutscher Übersetzung, Darmstadt 1973, 101.

⁹ Ebd., 103.

¹⁰ *Franz Klüber*, *Katholische Gesellschaftslehre. Geschichte und System*, Osnabrück 1968, 845.

¹¹ *Leo XIII.*, Enzyklika *Sapientiae christianae* (1890), zit. nach *Schnatz* (Hrsg.), *Päpstliche Verlautbarungen* (Anm. 8), 215.

¹² Ebd.

ist es »[...] heilige, von Gott überkommene Pflicht, Widerstand zu leisten, wenn eine staatliche Anordnung die Religion schädigt, und alle Anstrengungen zu machen, auf daß der Geist des Evangeliums die Gesetze und Einrichtungen der Völker durchdringe«¹³.

Für die scholastische Sozialphilosophie konstituieren sich soziale Zusammenhänge aus einem Einheit stiftenden Willen, genannt: das ›Gemeinwohl‹. Obgleich gemeinsamer *Wille*, erschien das Gemeinwohl als vorgegebener und die einzelnen verpflichtender Zweck der jeweiligen Gemeinschaften. Dies gilt auch für die ›bürgerliche Gesellschaft‹ im Ganzen, so dass das ›Gemeinwohl‹ als der vorgegebene Zweck der Gesellschaft ausgegeben wurde, in dessen Realisierung sie sich konstituiert und reproduziert. In dem Maße, wie Gesellschaften diesen Zweck verpassen, fallen sie dagegen auseinander und versinken in heilloses Chaos. Den staatlichen Institutionen, die als Autorität über die gesamte ›bürgerliche Gesellschaft‹ herrschen, traute die katholische Staatstheorie zu, dieses Gemeinwohl zu garantieren. Der Staat wurde deshalb als oberster Hüter des Gemeinwohls angesprochen, wobei sich die Kirche, des besonderen göttlichen Beistands für sich gewiss, als Interpretin des Gemeinwohls und damit als letzte Kritikerin des Staates ausgab.¹⁴

Nach dem Zerfall des *orbis christianus* brachte sich die katholische Kirche damit zumindest theoretisch in Augenhöhe zum modernen Staat und dachte sich in ein kooperatives Verhältnis, das sich – im Falle staatlicher Verweigerung – sogar zu einer Vorrangposition ausbauen ließ. Im völkerrechtlichen Instrument des Konkordats zwischen Vatikan und Staaten fand die Theorie sogar eine praktische Entsprechung, konnte doch die katholische Kirche als gleichrangiger Vertragspartner gegenüber den profanen Staaten auftreten und über den Abschluss von Konkordaten von außerhalb der jeweiligen Gesellschaft mit deren Regierungsgewalt vertragliche Vereinbarungen zu Gunsten der Kirche innerhalb dieser Gesellschaft treffen.

Obgleich Teil der Gesellschaft wählte sich die katholische Kirche als *societas perfecta* außerhalb der Gesellschaft. Da diese Selbstverortung der gesellschaftlichen Präsenz der Kirche nicht entsprach, mag es vielleicht verwundern, dass sie sich über so viele Jahrzehnte hat halten können.

¹³ Ebd., 217.

¹⁴ So hat die Katholische Soziallehre keine distanzierte Theorie vom Staat, keine antietatistische Position, die sie sich aber selbst gerne in einer Art Legende zuschreibt (vgl. etwa jüngst *Ursula Nothelle Wildfeuer*, *Zivilgesellschaft und soziale Gerechtigkeit*, in: *Die neue Ordnung* 51 (1997) 422–438, 424f.). Ihre im Einzelfall staatskritische Haltung ist im Gegenteil die Folge einer übermäßig vom Staat her konzipierten Gesellschaftstheorie – und einer diesem Denken entsprechenden Politik.

Unter Bedingungen eines katholischen Milieus verhalf dieses Denken jedoch – paradoxerweise – zu großem gesellschaftlichen Einfluss. Doch seit dessen Erosion verliert es offenbar jede Plausibilität – auch innerhalb der Kirche. Jedenfalls lässt sich in den letzten Jahren der Einzug der Kirche in die Gesellschaft beobachten.

In seiner Arbeit ›Kirche in ziviler Gesellschaft‹ hat *Hermann-Josef Große Kracht*¹⁵ Dokumente kirchlicher Selbstverortung zusammengestellt, mit denen die Kirche bzw. kirchliche Gremien Einzug in die Gesellschaft halten.¹⁶ So wurde 1965 mit Verabschiedung der Erklärung *Dignitatis humanae* auf dem *Zweiten Vatikanischen Konzil* die überkommene Staatsauffassung aufgegeben und durch eine neuzeitliche Vorstellung eines weltanschaulich neutralen und gesellschaftlich gebundenen Staates ersetzt. Erstmals in der lehramtlichen Tradition der katholischen Kirche unterscheidet dieses Dekret zwischen der Staatsgewalt und der Gesellschaft. Der Staat erscheint nicht mehr als die umfassende politische Gemeinschaft, sondern nur noch als staatliche bzw. öffentliche Gewalt in der Gesellschaft. Damit betrieb das Konzil »Entmythisierung und Beschränkung der Rolle und Macht des Staates«¹⁷. Für die kirchliche Sozialverkündigung ist dagegen vor allem das päpstliche Rundschreiben *Centesimus annus* zu nennen, das den – selbstverständlich uneingestanden – Bruch mit der neuscholastischen Staatstheorie wagt.¹⁸ Gegenläufig zu dieser wird dort die Gesellschaft als ›Zwischenglied‹

¹⁵ *Hermann-Josef Große Kracht*, Kirche in ziviler Gesellschaft. Studien zur Konfliktgeschichte von katholischer Kirche und demokratischer Öffentlichkeit, Paderborn 1997; vgl. auch *ders.*, Zwischen Zivilreligion und Zivilgesellschaft? Überlegungen zum »Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen« im demokratischen Staat, in: *Joachim Wiemeyer/Wilfried Lochbühler/Judith Wolf* (Hrsg.), Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche. Begründung – Wege – Grenzen, Münster 1999, 7–27.

¹⁶ Zum Beispiel das 1973 erschienene Arbeitspapier der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland »Zum gegenwärtigen Verhältnis von Kirche, Staat und Politik«, das 1991 vom Zentralkomitee der Deutschen Katholiken veröffentlichte Arbeitspapier »Kirche und Öffentlichkeit« sowie der vom Vorsitzenden der deutschen Bischofskonferenz, *Karl Lehmann*, 1994 zur Eröffnung der Herbstvollversammlung der Bischofskonferenz gehaltene Vortrag »Vom Dialog als Forum der Kommunikation und Wahrheitsfindung in der Kirche heute« (vgl. auch *Lehmann*, Freiheit und Zusammenarbeit. Zum Verhältnis von Religion – Staat – Gesellschaft in modernen Verfassungen, in: *Bernhard Nacke* (Hrsg.), Kirche in Staat und Gesellschaft. Grundlegungen – Erfahrungen – Perspektiven, Mainz 1998, 18–27).

¹⁷ *R. La Valle*, Das Leben der politischen Gemeinschaft, in: *G. Baraúna* (Hrsg.), Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution »Gaudium et spes« des II. Vatikanums, Salzburg 1967, 387–420.

¹⁸ *Friedhelm Hengsbach/Matthias Möhring-Hesse*, Der Kapitalismus unter Kontrolle. Das Sozialrundschreiben *Centesimus Annus* Papst Johannes Paul II. (Arbeiterfragen Nr. 4–5/191, hrsg. von der *Wissenschaftlichen Arbeitsstelle der Bildungs- und Begegnungsstätte der KAB und CAJ der Diözese Aachen*), Herzogenrath 1991.

zwischen Privatsphäre und Staat in den Blick genommen und ihr – hinsichtlich der Verwirklichung des Gemeinwohls – der Vorrang eingeräumt. Nicht mehr die staatlichen Institutionen, sondern die gesellschaftlichen Akteure werden – im Gegenüber zum Staat – als die politischen Subjekte des Gemeinwohls angesprochen. Und in deren Reigen ordnet das Rundschreiben die Kirche ein und verpflichtet diese darauf, zum »Aufbau einer gerechteren Gesellschaft«¹⁹ beizutragen. Wenn auch nicht derart systematisch, sind ähnliche Vorstellungen auch für das Gemeinsame Sozialwort der beiden deutschen Kirchen *über die soziale und wirtschaftliche Lage* grundlegend.²⁰ Wenn die Kirchenleitungen in ihrem Wort von ›Weltgestaltung‹ oder ›Dienst an der Gesellschaft‹ sprechen, schwingt zwar das überkommene Innen-Außen-Schema von Kirche und Gesellschaft noch mit. Aber sowohl diese Begriffe als auch die Rede von der »öffentlichen Verantwortung der Kirchen«²¹ beziehen sich auf das politische Engagement von Christen und die Beiträge der Kirchen zum öffentlichen Dialog – und mithin auf deren gesellschaftliche Präsenz. Die Kirchen, so verpflichten sich zumindest ihre Leitungen, wollen sich nicht in einer »Nische der pluralistischen Gesellschaft mehr oder weniger bequem einrichten«²², sondern an einer zukunftsfähigen Ordnung der Gesellschaft *mitarbeiten*.²³

2. GEMEINWOHL DER GESELLSCHAFT

Zugleich mit dem Einzug in die Gesellschaft zeigt sich in diesen und ähnlichen Dokumenten ein verändertes Verständnis der Gesellschaft. Sie wird nicht mehr nach dem Vorbild und in Verlängerung von ›Gesellschaften‹, also sozialen Assoziationen, begriffen, sondern als ein eigen-

¹⁹ Johannes Paul II., Enzyklika *Centesimus annus*, Nr. 3, 4.

²⁰ Vgl. *Hengsbach/Bernhard Emunds/Möhring-Hesse*, Reformen fallen nicht vom Himmel. Was kommt nach dem Sozialwort der Kirchen?, Freiburg 1997.

²¹ Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, Bonn-Hannover 1997, Nr. 40.

²² Ebd., Nr. 253.

²³ Der Einzug der Kirche in die Gesellschaft ist eine in wichtigen kirchlichen Dokumenten verkörperte Tendenz der kirchlichen Selbstverortung, deswegen aber weder eindeutig, noch unumstritten. So findet sich etwa in der 1993 erschienenen Moralenzyklika *Veritas splendor* oder der 1995 veröffentlichten Enzyklika *Evangelium vitae* wieder das alte Denken, die Kirche außerhalb der Gesellschaft zu verorten und sie gleichzeitig als Interpretin des ›natürlichen Sittengesetzes‹ dem Staat und der von ihm dominierten Gesellschaft wieder vorzuordnen; vgl. dazu *Große Kracht*, Kirche in ziviler Gesellschaft (Anm. 15), 249–259.

ständiger Sachverhalt erster Ordnung, als hintergründige Einheit von Menschen, die ihnen *einerseits* immer schon voraus liegt, die sie aber *andererseits* durch soziales Handeln gestalten, mithin verändern können.

Dieses Verständnis von Gesellschaft lässt sich wie folgt entfalten: Gesellschaft wird in der Alltagspraxis von Akteuren als gemeinsamer Kontext ihrer öffentlichen Kommunikationen, Beziehungen und Handlungen erfahren, der diese vorgängig zur Alltagspraxis reguliert und ermöglicht. Dieser gemeinsame Kontext zerfällt zwar im Augenblick seiner Thematisierung, also seiner Vergegenständlichung als Gegenstand intersubjektiver Kommunikation oder politischer Praxis. Gleichwohl wird Gesellschaft von den Akteuren zugleich als Gegenstand wie auch als Ressource ihrer Alltagspraxis erfahren. Institutionalisierte Ordnungen begegnen ihnen nämlich *einerseits* als Determinanten der Handlungssituation, die ihren Handlungsspielraum begrenzen; sie machen *andererseits* als Handlungsressource intersubjektive Kommunikation, soziale Beziehungen und soziales Handeln auf der Basis bewährter und selbstverständlicher Gemeinsamkeiten überhaupt möglich. Als dispositive Determinante des Handelns ist diese Gesellschaft Bestandteil der sozialen Welt, auf die sich Akteure jeweils verständigen müssen, und als Handlungsressource ist Gesellschaft zugleich strukturelle Voraussetzung, die derartige Verständigungsprozesse erst ermöglicht.

Dieser gemeinsame Kontext öffentlicher Kommunikationen, Beziehungen und Handlungen wird unter den Bedingungen der Moderne durch nichts und niemanden mehr repräsentiert.²⁴ Wenn auch nicht als Ganze, so kommt die Gesellschaft dennoch punktuell ›zu sich‹, nämlich in der öffentlichen Meinung und im öffentlichen Willen, die wiederum in Prozessen öffentlicher Kommunikationen durch Austausch von Informationen und Gründen entstehen.²⁵ Die öffentliche Meinung, qualifiziert durch die Art ihres Zustandekommens und die breite Zustimmung, beeinflusst unmittelbar nur sich selbst – und nimmt nur mittelbar Einfluss auf gesellschaftliche Entscheidungen, die den jeweils beschlussfassenden Institutionen vorbehalten bleiben. Sie kontrolliert den ›Pool‹ von Gründen, mit denen diese Institutionen ihre Entscheidungen zu legitimieren suchen, und beeinflusst so deren Programmierung.

Getragen werden die Prozesse öffentlicher Meinungs- und Willensbildung durch die – wie man inzwischen zu sagen pflegt – ›Zivilgesell-

²⁴ Vgl. dazu Ulrich Rödel/Günter Frankenberg/Helmut Dubiel, *Die demokratische Frage*, Frankfurt 1989.

²⁵ Vgl. dazu Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt am Main 1992, 435–443.

schaft, jenen Zusammenhang von »[...] mehr oder weniger spontan entstandenen Vereinigungen, Organisationen und Bewegungen [...], welche die Resonanz, die die gesellschaftlichen Problemlagen in den privaten Lebensbereichen finden, aufnehmen, kondensieren und lautverstärkend an die politische Öffentlichkeit weiterleiten. Den Kern der Zivilgesellschaft bildet ein Assoziationswesen, das problemlösende Diskurse zu Fragen allgemeinen Interesses im Rahmen veranstalteter Öffentlichkeiten institutionalisiert.«²⁶ Zur Zivilgesellschaft werden, dieser Definition folgend, alle Akteure der öffentlichen Meinungs- und Willensbildung gerechnet, die sich als Teil dieses öffentlichen Kommunikationsnetzes konstituieren. Sie unterscheiden sich von den Akteuren, die über anderweitig erworbene Ressourcen an Geld, Organisation, Wissen und sozialem Kapital verfügen und mit dieser Ausstattung – mehr oder wenig häufig – die Arena der Öffentlichkeit betreten, um auf die öffentliche Meinung Einfluss zu nehmen. Während diese durch ihre Herkunft bereits als Partei, Interessenverband oder als Kirche identifiziert werden können, müssen zivilgesellschaftliche Akteure ihre Identifikationsmerkmale durch entsprechende öffentliche Auftritte erst hervorbringen.

In den oben erwähnten Dokumenten kirchlicher Selbstverortung wird diese Gesellschaft als der erstrangige Träger des Gemeinwohls angesprochen, wobei sich allerdings die Bedeutung von ›Gemeinwohl‹ – zumindest unterschwellig – verändert hat. Es ist nicht mehr der vorgegebene Zweck der Gesellschaft, der in den Prozessen der öffentlichen Meinungs- und Willensbildung bestenfalls entdeckt werden kann, sondern es sind allgemeine, d. h. allen gemeinsame Interessen, die in eben diesen Prozessen durch Austausch von Informationen und Gründen bei gleichberechtigter Berücksichtigung aller Interessen ›geschaffen‹ und als der gemeinsame Wille aller allen gesellschaftlichen Akteuren zur Berücksichtigung auferlegt werden. Bezogen auf bestimmte gesellschaftliche Problemlagen wird dieses ›Gemeinwohl‹ zum Programmcode für die gesellschaftlichen Institutionen, denen es vorbehalten bleibt, die notwendigen Entscheidungen zu treffen und durchzusetzen. Sofern die Art des Zustandekommens dem Modell der öffentlichen Meinungs- und Willensbildung entspricht und insofern die Zustimmung die notwendige Reichweite hat, wird in der politischen Öffentlichkeit über das ›Gemeinwohl‹ entschieden, während die verschiedenen gesellschaftlichen Institutionen zur Aufgabe haben, dieses ›Gemeinwohl‹ zu verwirklichen.

²⁶ Ebd., 443 f.

Indem in den genannten Dokumenten die Gesellschaft aus ihrer allzu engen Umklammerung durch den Staat befreit wird, wird zugleich der Staat von der alles dominierenden Spitze der Gesellschaft ›gestürzt‹. Der Staat erscheint nun als *ein*, wenngleich wichtiger Bereich der Gesellschaft, dem – gleichsam im Auftrag der Gesellschaft – ein bestimmtes Bündel gesellschaftlicher Entscheidungen obliegt. Den staatlichen Institutionen fällt nämlich die Aufgabe zu, gesellschaftsweit verbindliche Entscheidungen zu setzen und letztendlich auch durchzusetzen. Obgleich der Staat Funktionssystem der Gesellschaft ist, ist allerdings nicht garantiert, dass er in Erfüllung dieser Aufgabe den Auflagen der öffentlichen Meinung folgt, statt die ihm zur Aufgabenerfüllung verliehene Macht im eigenen Interesse zu nutzen. Jedoch wurden mit den demokratischen Institutionen zahlreiche Vorkehrungen geschaffen, um die gesellschaftliche Kontrolle der staatlichen Akteure und Institutionen dauerhaft zu sichern und deren Entscheidungen wirkmächtig an die Prozesse der öffentlichen Meinungs- und Willensbildung rückzubinden. In dem Maße, wie dies tatsächlich gelingt, kann der Staat als Instrument der Selbsteinwirkung der Gesellschaft auf sich selbst begriffen werden.

3. KIRCHE ALS ÖFFENTLICHKEIT DES GLAUBENS

Mit einem solchen Gesellschaftsbegriff ausgestattet, löst sich die katholische Kirche in den erwähnten Dokumenten aus ihrer Blutsbrüderschaft mit dem Staat und hält Einzug in die Gesellschaft. Ohne sich deshalb einem Staat ›unterwerfen‹ zu müssen, wird sie, soziale Einheit der Glaubenden, als Teil der Gesellschaft begriffen. Sofern sie Einfluss auf die öffentliche Meinung über das ›Gemeinwohl‹ nehmen will, muss sie dazu an der öffentlichen Meinungs- und Willensbildung und dem dort gepflegten Austausch von Informationen und Gründen teilnehmen. Da sie am ›Gemeinwohl‹ interessiert ist, wird sie dort verortet, wo über eben dieses ›Gemeinwohl‹ gestritten und im Streit auch entschieden wird.

Als soziale Einheit der Glaubenden sind die Kirchen bereits vor ihrer Teilnahme an der öffentlichen Meinungs- und Willensbildung konstituiert und betreten immer schon als Kirchen die Arena der politischen Öffentlichkeit. Wie die politischen Parteien oder die wirtschaftlichen Interessenverbände können sie deshalb nicht eigentlich als zivilgesellschaftlicher Akteur gelten. Sie nehmen an Prozessen der öffentlichen Meinungs- und Willensbildung teil, konstituieren sich aber nicht in die-

sen. Dabei mögen die Kirchen – etwa im Vergleich zu den Parteien oder zu den Interessenverbänden – von ihrer Herkunft her in größerer Nähe zur politischen Öffentlichkeit stehen. Denn was die Erfüllung ihrer gesellschaftlichen Aufgabe, nämlich die Repräsentation des christlichen Glaubens und die Tradierung entsprechender Überzeugungen und Einstellungen angeht, bleiben die Kirchen möglicherweise stärker an die natürliche Sprache und damit an das lebensweltliche Substrat gebunden, aus dem auch öffentliche Meinungs- und Willensbildungsprozesse bestehen.

Der Einzug der Kirche in die Gesellschaft verlangt ein differenzierteres Sprechen von der Kirche. Wenn auch nicht mehr mit dem Monopol vergangener Zeiten, können die Kirchen das Christentum auch unter heutigen Bedingungen noch in hohem Maße gesellschaftlich repräsentieren. Doch stehen sie unter der gesellschaftlichen Auflage, sich nur diejenigen Individuen zurechnen zu dürfen, die sich selbst in einem ausdrücklichen Akt als Christen bestimmt und dabei ihre Angehörigkeit zu einer der konfessionell getrennten Kirchen erklärt haben. Zumindest noch wird die Kindertaufe als Ausdruck der elterlichen Erziehungskompetenz gesellschaftlich akzeptiert, aber auch sie steht unter dem Vorbehalt, dass sie ausdrücklich bestätigt werden muss. Durch diese gesellschaftliche Erwartung werden (auch) die Kirchen stärker »individuumabhängig«²⁷ und gesellschaftlich weniger von den Institutionen, sondern zunehmend von den Glaubenden her identifiziert. In der Folge wird gesellschaftlich manifest, dass – jenseits des Unterschiedes zwischen den Konfessionen – zwischen den Glaubenden weit reichende Unterschiede bestehen und im Handeln der einzelnen, auch wenn sie mit kirchlichen Ämtern ausgestattet sind, keineswegs *die* Kirche als ganze handelt. Und spätestens über diese Außenwahrnehmung wird die innerkirchliche Pluralität auch innerhalb der Kirchen bewusst. In der Folge werden die Kirchen, die sozialen Einheiten der Glaubenden, nach dem Vorbild öffentlicher Meinungs- und Willensbildungsprozesse umgeformt, werden sie zunehmend zu Öffentlichkeiten des Glaubens, mithin also zu Netzwerken für Kommunikationen der Glaubenden über ihren Glauben.²⁸ Die Kirche als soziale Einheit wird folglich nicht mehr so sehr über ihre Institutionen, als vielmehr über die im Rahmen dieser Institutionen geführten Kommunikationen identifiziert.

²⁷ Ulrich Beck, *Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung*, Frankfurt am Main 1993, 154.

²⁸ Theologisch ist diese sich herausbildende neue Sozialform der Kirche bislang m. W. nicht reflektiert. Eine entsprechende Ekklesiologie ist aber durchaus auch im Anschluss an die traditionelle Kirchentheologie möglich, vor allem wenn sie ihren Ausgang vom Begriff der Kirche als dem universalen Sakrament von Gottes Heil nimmt.

Dann aber lässt sich *die* Kirche nicht eigentlich als *ein* gesellschaftlicher Akteur begreifen. Denn es sind im Normalfall die Glaubenden und ihre kirchlichen Vereinigungen sowie die kirchlichen Institutionen und kirchlichen Funktionsträger, die in den Prozessen der öffentlichen Meinungs- und Willensbildung mit Informationen und Gründen auftreten und so Einfluss auf die öffentliche Meinung nehmen. Zwar wird in besonders dramatischen Situationen, in denen der gemeinsame Glauben an Gott für alle Angehörigen der Kirche ›auf dem Spiel steht‹, diese Pluralität aufgehoben, so dass die Kirche öffentlich in Autorität aller Glaubenden sprechen kann. *Edmund Arens* hat dafür in seiner Rekonstruktion des christlichen Bekennens mit der Barmer Theologischen Erklärung sowie dem KAIROS-Dokument Beispiele entfaltet.²⁹ Derartige Situationen, wie sie mit diesen kirchlichen Bekenntnisschriften bewältigt wurden, liegen in demokratischen Gesellschaften in der Regel jedoch nicht vor. Denn gesellschaftliche Problemlagen bleiben dort zumeist unterhalb des in diesen Schriften bearbeiteten Problemdrucks.³⁰ So wird *die* Kirche im Normalfall nicht als Akteur in der politischen Öffentlichkeit auftreten – und stattdessen mit dem öffentlichen Auftreten von Christen und ihren kirchlichen Organisationen sowie von Christen mit oder ohne kirchlichem Amt in der politischen Öffentlichkeit im Plural präsent.³¹

4. ›DRITTER SEKTOR‹

So wie in den letzten Jahrzehnten die sozialwissenschaftlichen Moden zumeist aus den Vereinigten Staaten, zumindest über die Vereinigten Staaten, auf uns nach Deutschland zugekommen sind, ist auch der Be-

²⁹ *Edmund Arens*, *Bezeugen und Bekennen. Elementare Handlungen des Glaubens*, Düsseldorf 1989, 287–314.

³⁰ Trotz massiver Interventionen vor allem aus dem Vatikan und trotz des Einsatzes dramatisierender Argumente ist es nicht gelungen, die Beteiligung der katholischen Kirche an dem in langwierigen politischen Auseinandersetzungen kompromisshaft vereinbarten Beratungssystem bei Konflikten während der Schwangerschaft zu einer derart dramatischen Situation hochzustilisieren, dass ›die‹ Kirche überzeugend in Autorität aller Glaubenden sprechen konnte. Zwar haben sich – nach einer entsprechenden Entscheidung der Deutschen Bischofskonferenz – kirchliche Institutionen aus diesem Beratungssystem zurückgezogen. Dieser Rückzug wurde jedoch durch Initiativen katholischer Christen aufgefangen, deren Beratungsangebote nicht nur von Seiten der staatlichen Institutionen als der katholische Beitrag zu dem vereinbarten Beratungssystem betrachtet werden.

³¹ Vgl. *Möhring-Hesse*, *Von Gott reden – wann und wo? Situationen christlichen Bekennens in modernen Gesellschaften*, in: *Diakonia* 31 (2000) 60–65.

griff ›Dritter Sektor‹ ein Import aus den USA. Dort wurzelt der Begriff in zwei unterschiedlichen, wengleich sich überlappenden Debatten, nämlich in der Debatte um die Zukunft der Arbeit sowie in der – in Deutschland unter dem Stichwort ›Kommunitarismus‹ rezipierten – Debatte um die Zukunft des Sozialen: Skeptisch gegenüber neoliberalen Sozialphilosophien und deren marktradikalen Verheißungen teilt man gleichwohl deren Kritik am Staat. Um aber in der Kritik am Staat theoretisch wie politisch nicht beim Markt enden zu müssen, setzt man stattdessen auf einen Sektor ›zwischen‹ Markt und Staat, eben auf den ›Dritten Sektor‹. In Deutschland wurde dieser ›Dritte Sektor‹ in drei thematischen Zusammenhängen aufgegriffen, *erstens* in arbeits- bzw. beschäftigungspolitischen Zusammenhängen als Alternative zur Erwerbsarbeit, *zweitens* in sozialpolitischen Zusammenhängen als Alternative zum bürokratischen Sozialstaat und *drittens* in gesellschaftstheoretischen Zusammenhängen als wichtiger, jedoch lang unterschätzter Bereich moderner Gesellschaften sowie als notwendige Bedingung lebendiger Demokratien. Über die Jahre hinweg lässt sich in der deutschsprachigen Literatur zum Dritten Sektor eine Verschiebung von den ersten beiden Themenbereichen hin zum dritten beobachten.

Mit dem Begriff ›Dritter Sektor‹ werden gesellschaftliche Aktivitäten ins sozialwissenschaftliche Visier genommen, die – obgleich lange Zeit außerhalb der sozialwissenschaftlichen Aufmerksamkeit – für die Reproduktion moderner Gesellschaften unersetzbar sind. Es ist nämlich keineswegs so, dass Gesellschaften bereits durch das schlichte Funktionieren ausdifferenzierter Funktionssysteme, vor allem durch das Funktionieren von Markt und Staat bestehen, während die einzelnen ansonsten in die Privatsphäre abtauchen könnten. Im Gegenteil: Moderne Gesellschaften brauchen den selbstverständlichen Zuschuss gesellschaftlicher Aktivitäten – und zwar nicht zuletzt, um die Leistungen ausdifferenzierter Funktionssysteme immer wieder in eine gesellschaftlich gewünschte Richtung zu drängen, um vor allem Markt und Staat an gesellschaftliche Interessen zu binden. Mit dieser Einsicht passen die sozialwissenschaftlichen Analysen zum Dritten Sektor zu dem im vorherigen Abschnitt vorgestellten Gesellschaftsbegriff.

Um diesen Aktivitäten die ihnen gebührende sozialwissenschaftliche Aufmerksamkeit zu geben, werden sie mit den prominentesten Funktionssystemen moderner Gesellschaften, eben mit Markt und Staat, auf Augenhöhe gebracht, nämlich in einem dritten Sektor ›zwischen Markt und Staat‹ versammelt. Damit sind wichtige theoretische Vorentscheidungen getroffen: Es besteht ein mit Markt und Staat vergleichbarer

ausdifferenzierter Zusammenhang von gesellschaftlichen Aktivitäten, wie immer diese auch beschrieben werden mögen und welche gesellschaftlichen Funktionen auch immer von ihnen erwartet werden können. Und dieser Zusammenhang steht ›zwischen‹ Markt und Staat, ähnelt mit den ihn prägenden privaten Akteuren dem Markt, und mit deren von privaten Gewinnen absehenden Zielen dem Staat.

Den sozialwissenschaftlichen Wissensstand über den Dritten Sektor soll das 1990 initiierte Johns Hopkins Comparative Nonprofit Sector-Projekt durch vergleichende Analysen verbessern helfen.³² Die Sammlung von Daten und deren Auswertung erfolgt auf der Grundlage einer gemeinsamen Definition des Dritten Sektors.³³ Zu diesem Sektor werden öffentlich auftretende Organisationen gezählt, die – wie einzelwirtschaftliche Akteure – privat und damit institutionell vom Staat getrennt sind, jedoch – wie der Staat und im Gegensatz zu einzelwirtschaftlichen Akteuren – Güter und Leistungen im öffentlichen Interesse erstellen. Konstitutives Element des Dritten Sektors ist die Freiwilligkeit. Damit sind Organisationen mit Zwangsmitgliedschaft ebenso ausgeschlossen, wie Organisationen, die nicht wenigstens zu einem gewissen Maß von freiwilligen Leistungen (ehrenamtliches Engagement) und freiwilligen Zuwendungen (Mitgliedsbeiträge und Spenden) getragen werden.³⁴

Auf dieser definitorischen Grundlage wurden Daten zum Dritten Sektor erhoben und ausgewertet. Zu den Ergebnissen der vergleichenden Analysen gehört u. a., dass der Dritte Sektor in Deutschland im Unterschied zu den meisten der untersuchten Länder durch die Bereiche Gesundheitswesen und Soziale Dienste dominiert wird, zumindest wenn die Ausgaben und die Arbeitsplätze zum Maßstab des Vergleichs gemacht werden. Auf diesen Gebieten haben die kirchlichen Wohlfahrtsverbände einen ›Löwenanteil‹. Weiterhin fällt im internationalen Vergleich auf, dass diese in Deutschland dominanten Bereiche maßgeblich über staatliche Zuschüsse und nur in einem sehr geringen Ausmaß über Beiträge oder Spenden finanziert werden. Vor allem deswegen bestehen, so die Untersuchungen weiter, in Deutschland zwischen den dominan-

³² Siehe u. a. Lester M. Salamon/Helmut K. Anheier u. a., Der Dritte Sektor. Aktuelle internationale Trends. Eine Zusammenfassung. The Johns Hopkins Comparative Nonprofit Sector Project Phase II, Gütersloh 1999. Informationen im Internet: www.jhu.edu/~chp und www.wz-berlin.de/sb/fp/fp3.de.htm.

³³ Salamon/Anheier (Ed.), Defining the Nonprofit Sector. A Cross-national Analysis, Manchester, U. K., 1997.

³⁴ Vgl. Anheier/Eckhard Priller/Annette Zimmer, Zur zivilgesellschaftlichen Dimension des Dritten Sektors, in: Hans-Dieter Klingemann/Friedhelm Neidhardt (Hrsg.), Zur Zukunft der Demokratie, Berlin 2000, 71–98, 75.

ten Bereichen des Dritten Sektors und dem öffentlichen Sektor (›Staat‹) netzwertartige Kooperationen (›Korporatismus‹), wobei diese Struktur lange Wurzeln in der Geschichte des deutschen Sozialstaates wie auch in der der Wohlfahrtsverbände trägt. Dem überwiegend mit öffentlichen Mitteln finanzierten, hoch professionalisierten und korporatistisch mit dem Staat verbundenen Bereich des Gesundheitswesens und der Sozialen Dienste wird ein im Wesentlichen auf ehrenamtliches Engagement gestützter sowie aus Beiträgen und Spenden finanzierter Bereich des Vereinswesens und der Interessenvertretung gegenübergestellt. Dieser wird mit dem Etikett ›zivilgesellschaftlich‹ geadelt.³⁵ Abgesehen vom kleinen, aber feinen zivilgesellschaftlichen Bereich präsentieren die Forscher des Dritten Sektors für Deutschland das Bild eines ›hoffnungslos korporatistisch eingebundenen Assoziationswesens, das als quasi-staatliche Veranstaltung schwerpunktmäßig ›von oben‹ im Dienst des Status-Quo-Erhalts eingesetzt wird‹³⁶. Dort zeigen sich die »Schattenseiten des Sektors (...) in ›Folz‹ und Staatsnähe, in übergroßer Abhängigkeit eines Teils der Organisationen von öffentlichen Mitteln‹³⁷. »Zeichnet sich der Sektor (...) aufgrund (...) der stringenten Korporatisierung insgesamt durch mangelnde Flexibilität und Responsivität aus, so besteht für die staatsnah organisierten Bereiche darüber hinaus die Gefahr der Zielverschiebung sowie des ›Rent-Seeking‹, der unlauteren Bereicherung bzw. der Korrumpierung zentraler Akteure‹.³⁸

Über kirchliche Aktivitäten auf dem Dritten Sektor erfährt man in den vergleichenden Studien wenig. Das liegt vor allem daran, dass ›reine

³⁵ Zum begrifflichen Zusammenhang von ›Dritter Sektor‹ und ›Zivilgesellschaft‹ vgl. ebd., 73–78. Beide Begriffe haben einen Zusammenhang durch ihre gemeinsame Bezugnahme »auf gesellschaftliche Vereinigungen (Assoziationen), die sich durch Freiwilligkeit auszeichnen« (ebd., 75). »Während der zivilgesellschaftliche Diskurs das Assoziationswesen nahezu ausschließlich zielgerichtet in seiner Wirkung auf Staat und Politik thematisiert, wird von der Dritte-Sektor-Forschung auch die umgekehrte Perspektive gewählt und das Assoziationswesen als alternative Steuerungsressource und somit als Teil eines Staates des korporatistischen Paktierens analysiert« (ebd., 77). Einmal davon abgesehen, dass der Begriff ›Zivilgesellschaft‹ in dieser Gegenüberstellung unzureichend wiedergegeben ist, scheint mir die Ansicht der Autoren fraglich, dass die kleine Gemeinsamkeit der Begriffe ›Dritter Sektor‹ und ›Zivilgesellschaft‹, nämlich ihr gemeinsamer Bezug auf gesellschaftliche Organisationen, die Rede vom »Dritten Sektor als institutionellen Kern der Zivilgesellschaft« (vgl. ebd., 73) begründen kann.

³⁶ Priller/Zimmer/Anheier, Der Dritte Sektor in Deutschland. Entwicklungen, Potentiale, Erwartungen, in: Aus Politik und Zeitgeschichte B9/99 (1999), 12–21, 20.

³⁷ Zimmer, Public-Private Partnerships: Staat und Dritter Sektor, in: Anheier/Priller/Wolfgang Seibel/dies. (Hrsg.), Der Dritte Sektor in Deutschland. Organisationen zwischen Staat und Markt im gesellschaftlichen Wandel, 2. Aufl., Berlin 1998, 75–98, 86.

³⁸ Anheier/Priller/Zimmer, Zivilgesellschaftliche Dimension des Dritten Sektors (Anm. 34), 78.

Kirchenverwaltungen, Glaubensgemeinschaften, Kulte von vornherein als Untersuchungsgegenstand ausgeschlossen wurden. Aufgenommen wurden dagegen die kirchlichen Wohlfahrtsverbände – vor allem wohl deshalb, weil ansonsten der übergroße Bereich der sozialen Dienste in Deutschland nicht hätte untersucht werden können. Jedoch findet sich in der Literatur keine Begründung für diese Aufspaltung der Kirchen – und in Anbetracht von deren Aktivitäten erscheint diese auch als äußerst problematisch. So wird die gleiche Tätigkeit, etwa Flüchtlingsbetreuung, zum Dritten Sektor gezählt, wenn sie im Rahmen eines kirchlichen Wohlfahrtsverbandes geleistet wird; sie kommt dagegen in diesem Sektor nicht vor, sobald sie von einer Pfarrgemeinde getragen wird.

Haben die kirchlichen Wohlfahrtsverbände immerhin Eingang in die vergleichenden Untersuchungen zum ›Dritten Sektor‹ gefunden, so kommen sie in diesen Untersuchungen jedoch schlecht weg. Sie geben geradezu die Paradebeispiele für die mit dem Staat übermäßig verbündeten Einrichtungen ab. Entsprechend fällt das Urteil aus: »Vor allem [...] die im sozialen und karitativen Bereich tätigen Wohlfahrtsverbände haben Probleme, sich [...] [den] veränderten gesellschaftlichen Realitäten anzupassen. Viel zu stark sind sie von den Leitbildern, administrativen Strukturen und Entscheidungsrouinen der Industriemoderne geprägt, der sie im wesentlichen ihre Existenz und ihren festen Einbau in ein neokorporatistisches System der sozialen Dienstleistungserstellung verdanken. [...] Vor allem der Mangel an ideellen Zielen und normativem Gehalt rückt die traditionellen Vereine und insbesondere die Wohlfahrtsverbände bei der jüngeren Generation in ein wenig attraktives Licht.«³⁹ Als bürokratische Gebilde hauptberuflicher Funktionseliten haben diese ihre lebensweltliche Einbindung und dadurch auch ihre zivilgesellschaftlichen Potenziale verloren.

5. THEOLOGISCHE SOZIALETHIK VOR DEM DRITTEN SEKTOR

Vermutlich schon durch erste Analysen zum ›Dritten Sektor‹ inspiriert, den Begriff gleichwohl meidend, hebt das gemeinsame *Sozialwort* der katholischen und evangelischen Kirchen ›Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit‹ hervor, »dass gesellschaftliche Gruppen und Institutionen, die weder dem Staat noch dem Bereich des Marktes zuzuordnen

³⁹ Zimmer/Priller, Zukunft des Dritten Sektors in Deutschland, in: Anbeier/Priller/Seibel/Zimmer (Hrsg.), Der Dritte Sektor in Deutschland (Anm. 37), 249–283, 262.

sind, einen eigenständigen Beitrag zur Erhöhung der gesellschaftlichen Wohlfahrt leisten«⁴⁰. Unter den Begriff ›Sozialkultur‹ fasst das Sozialwort »die sozialen und zivilgesellschaftlichen Netzwerke, ohne die Wirtschaft und Gesellschaft nicht existieren können«⁴¹. Notwendig scheint den Kirchenleitungen »eine neue Besinnung auf die Sozialkultur. In ihr liegt ein großes Potential für soziale Phantasie und Engagement. Den vorhandenen ethischen und sozialen Ressourcen in der Gesellschaft muß mehr Aufmerksamkeit und Anerkennung geschenkt werden.«⁴² Gerne rechnen die Kirchenleitungen die Aktivitäten der Kirchen bzw. der Christen in den Kirchen der zuvor ausgezeichneten ›Sozialkultur‹ zu.⁴³

Nicht zuletzt in Reflex auf die lobenden Worte des *Sozialwortes* zur ›Sozialkultur‹ scheint es für die theologische Sozialethik verlockend, sich den modischen Begriff ›Dritter Sektor‹ anzueignen und mit diesem Begriff auch die Kirche und deren gesellschaftliche Aktivitäten in einem Bereich ›zwischen Markt und Staat‹ zu verorten. Obgleich im Johns Hopkins-Projekt konsequent ignoriert, entsprechen die Kirchen doch allen vorgegebenen Kriterien für Organisationen im Dritten Sektor. Gleichwohl sollte der Verlockung nicht nachgegeben werden. Denn *erstens* bestehen theoretische Bedenken gegen die sektorale Verortung gesellschaftlichen Engagements; der Begriff ›Dritter Sektor‹ ist ungeeignet, die mit ihm gemeinten gesellschaftlichen Aktivitäten tatsächlich zu erfassen. Und *zweitens* wird mit der Zuordnung der Kirchen bzw. der gesellschaftlichen Aktivitäten von Kirchen zum Dritten Sektor der eingangs beschriebene Einzug der Kirche in die Gesellschaft zurückgenommen sowie kirchliche Aktivitäten auf einen ›zivilgesellschaftlich genannten, gleichwohl fragwürdigen Pfad gedrängt.

5.1. ›Systemtheorie‹ gesellschaftlicher Organisationen

Bereits die problematische Aufspaltung der Kirche bei der Erfassung kirchlicher Aktivitäten im Dritten Sektor lässt zweifeln, ob der Begriff ›Dritter Sektor‹ und die durch ihn angewiesene sektorale Betrachtung gesellschaftlicher Aktivitäten tatsächlich helfen können, diese Aktivitä-

⁴⁰ Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit (Anm. 21), Nr. 156.

⁴¹ Ebd., Nr. 221.

⁴² Ebd.

⁴³ Vgl. ebd., Nr. 156.

ten auch zu erfassen, geschweige denn zu erklären.⁴⁴ Zu diesem Zweifel kommen theoretische Bedenken gegenüber der im Konzept des Dritten Sektors gepflegten ›Systemtheorie‹ des gesellschaftlichen Engagements. Fast alle Gesellschaftstheorien stimmen darin überein, dass sich moderne Gesellschaften durch eine hochgradige funktionale Ausdifferenzierung auszeichnen. Dabei genießt die funktionale Entflechtung der materiellen Reproduktion der Gesellschaft besondere Aufmerksamkeit, mit der die staatliche Setzung und Durchsetzung verbindlicher Entscheidungen sowie der Produktion und Verteilung von Waren und Dienstleistungen von einander getrennt und darüber hinaus von der Gesellschaft abgehoben wurde. Die Ausdifferenzierung entsprechender Aktivitäten hat in allen Industriegesellschaften, wenn auch im Detail recht unterschiedlich, zu zwei Handlungsbereichen, zu Wirtschaft und Staat, mit einem hohen Grad an ›Systemhaftigkeit‹ (Giddens) geführt.

Ihre hohe ›Systemhaftigkeit‹ haben diese beiden Handlungsbereiche vor allem dadurch gewonnen, dass innerhalb dieser die Koordination der

⁴⁴ Zweifel am Konzept des Dritten Sektors ergeben sich *erstens* aus problematischen Zuordnungen von Organisationen zum Dritten Sektor. Im Rahmen des Johns Hopkins-Projekts wurden Zuordnungsprobleme eingestanden. Offenbar war es in allen untersuchten Ländern nicht möglich, alle Organisationen auf Grund der gemeinsamen Definition eindeutig dem ›Dritten Sektor‹ zuzuordnen oder aus ihm auszuschließen. Probleme bestanden in Deutschland u. a., öffentlich-rechtliche eindeutig von privat-rechtlichen Einrichtungen zu unterscheiden, was aber etwa beim Bayerischen Roten Kreuz als einer öffentlich-rechtlichen Einrichtung oder allgemein bei Stiftungen des öffentlichen Rechts sowie bei den Kirchen als öffentlich-rechtlichen Anstalten notwendig wäre. Da diese Zuordnungsprobleme theoretisch nicht gelöst werden konnten, wurde – so die Forschungsberichte – im Einzelfall, mithin also von den Sozialwissenschaftlern auf Grund eigener, nicht weiter ausgewiesener Intuitionen entschieden. *Zweitens* wurden zumindest für Deutschland signifikante Unterschiede zwischen den untersuchten Institutionen und Organisationen festgestellt – und zwar hinsichtlich ihrer Aktivitäten, ihrer Mitgliederbasis, ihrer Finanzierung und auch hinsichtlich ihrer Beziehungen zum Staat. Abgesehen von der Frage, ob diese Unterschiede in der Gegenüberstellung der korporatistisch eingebundenen Vereine und Wohlfahrtsverbände sowie des zivilgesellschaftlichen Bereichs des Vereinswesens und der bürgerschaftlichen Interessenvertretung eingefangen werden können, bleibt offen, was diese beiden Bereiche eigentlich eint, um sie als zwei Bereiche *eines* Dritten Sektors begreifen zu sollen oder auch nur zu können. *Drittens* neigen die Untersuchungen in Folge ihrer negatorischen Zugangsweise zu Idealisierungen: Die Definition des Dritten Sektors ist im wesentlichen negativ, wird nämlich wesentlich durch Negation der dem Staat und dem Markt zugeschriebenen Logiken des Gewinns und der Macht begriffen, so dass die untersuchten Institutionen und Organisationen als Einrichtungen ohne Gewinn- und ohne Machtinteresse erscheinen. *Viertens* geht der Begriff ›Dritter Sektor‹ am Selbstbewusstsein der Akteure gänzlich vorbei. Zumindest für Deutschland wird ausdrücklich festgestellt, dass die untersuchten Einrichtungen keine den gemeinsamen Sektor umgreifende Zusammenhänge geschaffen haben, dass sie im Gegenteil nur für jeweils ihr eigenes Arbeitsfeld in Zusammenhängen stehen, die zudem die Grenzen des Dritten Sektors vor allem in Richtung des Staates überspringen (vgl. Zimmer, Public-Private Partnership (Anm. 37), 85).

Handlungen weitgehend von der Umgangssprache der Akteure auf die ›sprachlosen‹ Medien Geld und Macht umgestellt wurde: Räumlich und zeitlich weit ausgreifend werden Handlungen koordiniert, indem Akteure mit Geld bzw. Macht auf die Handlungen anderer Akteure Einfluss nehmen können, ohne sich dabei mit ihnen im Medium einer gemeinsamen Sprache verständigen zu *müssen*. In Folge ihrer hohen Systemhaftigkeit betrachten sich Wirtschaft und Staat nicht nur wechselseitig, sondern auch die Gesellschaft, der sie ›entstammen‹, als Umwelt, d. h. als eine äußere Welt, die für eigene Aktivitäten relevant ist, jedoch nicht so wie die eigene ›Welt‹ über Geld und Macht beherrscht, gleichwohl durch Interventionen beeinflusst werden kann.

Neben Staat und Markt sind zwar auch andere gesellschaftliche Handlungsbereiche aus Prozessen der Spezialisierung und Ausdifferenzierung hervorgegangen, etwa die Wissenschaft und die Kunst, oder eben auch das von den Kirchen dominierte Christentum. Diese Bereiche haben jedoch keine entsprachlichten Steuerungsmedien ausgebildet und bleiben deshalb bei der Koordination von Handlungen auf die gemeinsame Sprache der Akteure angewiesen. In diesen Handlungsbereichen kann man Verständigungsprozesse mit anderen Akteuren letztlich nicht vermeiden, weswegen sich aber diese Bereiche nicht so weit von der Alltagswelt der Akteure und damit von der Gesellschaft haben entfernen können wie Wirtschaft und Staat. Sie haben deswegen nur einen geringeren Grad an Systemhaftigkeit erreicht; die Gesellschaft wurde ihnen nicht so sehr zur äußeren ›Umwelt‹, zu der ihnen aber Wirtschaft und Staat geworden ist.

Während für die radikale Systemtheorie moderne Gesellschaften in eine Vielzahl von Teilsystemen zerfallen sind, die sich wechselseitig nur noch als Umwelten ›haben‹, verorten sich Akteure in *einer* Gesellschaft. Zwar ist auch ihnen die Erfahrung ausdifferenzierter Handlungsbereiche und verschiedener ›Rollen‹ nicht fremd, gleichwohl realisieren sie Gesellschaft als den hintergründigen Komplex ihrer sozialen Beziehungen und sich selbst als Mitglieder dieser Gesellschaft. Was immer auch diese Gesellschaft ausmacht und zusammenhält, es ist mehr als Geld und staatliche Macht – und basiert wesentlich auf der den Akteuren durch ihre gemeinsame Sprache gegebenen Möglichkeit, sich mit anderen zu verständigen.

Zumindest eine Vielzahl der dem Dritten Sektor zugeordneten Organisationen bewegen sich genau auf diesem Hintergrund, den Akteure alltagsprachlich mit ›Gesellschaft‹ meinen. Über derartige Organisationen knüpfen und halten Akteure soziale Beziehungen auch über weite

Strecken von Raum und Zeit aufrecht, ohne sie dabei den vergleichsweise kalten Gesetzmäßigkeiten des Geldes und der staatlichen Macht anzuvertrauen. Über gesellschaftliche Organisationen bündeln sie gemeinsame Interessen und Aktivitäten und suchen sie dadurch besser zu verwirklichen, als sie dies vereinzelt könnten.

Durch eine sektorale Betrachtung werden diese Organisationen gedanklich aus dem Zusammenhang der Gesellschaft herausgerissen; der Begriff ›Dritter Sektor‹ identifiziert diese Organisationen zudem in einem gemeinsamen Funktionssystem mit einer dem Staat und Markt vergleichbaren Systemhaftigkeit. Wider Willen wird dadurch aber genau die ›Nähe‹ dieser Organisationen zur Gesellschaft, die für diese Organisationen nicht eine von vielen Umwelten, sondern eben ihre ›Welt‹ ist, übersehen. Und von dieser ›Welt‹ können sie sich, zumindest auf Dauer, nicht lösen, ohne durch öffentlichen Widerspruch und, dem unmittelbar folgend, durch Einnahmeeinbußen und Mitgliederchwund sowie durch gesellschaftliche Missachtung bestraft zu werden.

Trotz der gesellschaftlichen Prägekraft der Steuerungsmedien Geld und Macht lässt sich in modernen Gesellschaften weder alles verkaufen bzw. kaufen noch alles durch staatliche Setzung entscheiden und durchsetzen. Durch gesellschaftliche Auflagen sind Wirtschaft und Staat in ihren möglichen Aktivitäten restringiert. Genau diesen Restriktionen aber unterliegen gesellschaftliche Organisationen nicht. Weil Gesellschaften – zumindest auch – auf den Potenzialen sprachlicher Verständigung ruhen, kann von gesellschaftlichen Organisationen prinzipiell alles zum Gegenstand ihrer Aktivitäten gemacht werden, sofern sie nicht auf gesellschaftlichen Widerspruch stoßen. Deshalb zeichnen sich gesellschaftliche Organisationen durch eine enorme Vielfalt aus, die bei einer sektoralen Betrachtung gerade nicht eingefangen werden kann.

Gesellschaftliche Organisationen sind thematisch spezifiziert, haben aus der Vielzahl möglicher Themen jeweils ihr eigenes Thema definiert. Auf dieses Thema hin bündeln sie Aktivitäten und organisieren Interessen – und zwar auch gegenüber Wirtschaft und Staat, sofern diesen ausdifferenzierten Funktionssystemen die Bearbeitung ihrer Themen vorbehalten ist. Ist es für die Verwirklichung ihrer Ziele notwendig, unterhalten sie zudem Kontakte zu Einrichtungen in Wirtschaft und Staat. Derartige Kontakte können eine Intensität erreichen, dass sie bei Analyse der ausdifferenzierten Handlungsbereiche als Teile eben dieser Bereiche erscheinen. So agieren die Wohlfahrtsverbände in Deutschland in derart großer Nähe zum Sozialstaat, dass dessen Leistungen nicht ohne deren Beiträge bestimmt werden können. Und die Gewerkschaften organisie-

ren die Interessen der abhängig Beschäftigten und bestimmen als Tarifpartei die arbeitsvertraglichen Bedingungen so sehr, dass sie eben auch als Teil der Wirtschaft erscheinen. Gleichwohl blieben die Wohlfahrtsverbände als staatliche und die Gewerkschaften als einzelwirtschaftliche Akteure unbegriffen. Während also die gesellschaftlichen Organisationen bei Bedarf Kontakte mit Organisationen in Wirtschaft und Staat unterhalten, haben sie miteinander in der Regel wenig zu tun und unterhalten folglich untereinander auch keine Kontakte, solange sich ihre Themen nicht berühren. Sie agieren zwar in einer Gesellschaft, agieren aber deswegen nicht schon mit und auch nicht gegeneinander – und identifizieren sich genau deswegen nicht in einem gemeinsamen Sektor der Gesellschaft.

Um dieses Zu- und Miteinander zu begreifen, verfügen die Sozialwissenschaften über geeignete Begriffe. Als ›intermediär‹ wird etwa die Vermittlungsleistung gesellschaftlicher Organisationen zwischen Gesellschaft und den ausdifferenzierten Funktionssystemen Wirtschaft und Staat bezeichnet. Obgleich für demokratische Gesellschaften unerlässlich, wird diese Leistung durch die vom Begriff ›Dritter Sektor‹ angeleitete sektorale Theorie als korporatistische Verletzung des sektoralen Eigensinns denunziert. Zwar wird zurecht mit dem Adjektiv ›korporatistisch‹ auf das Geben und Nehmen in den netzwerkartigen Beziehungen zwischen staatlichen Institutionen und gesellschaftlichen Organisationen hingewiesen. Doch wird die treffende Analyse zugleich normativ aufgeladen, werden nämlich die Kooperationen des Gebens und Nehmens vorschnell als mehr oder weniger vollständige Einbindung der gesellschaftlichen Organisationen in den Bannkreis staatlicher Macht gezeichnet. In demokratiethoretischer Perspektive wäre eine solche Einbindung tatsächlich ein Problem, doch nicht jede dauerhafte und institutionell verfestigte Kooperation mit staatlichen Institutionen ist bereits ein solches Problem. Vielmehr können gesellschaftliche Organisationen in ihrer netzwerkartigen Verbindung mit staatlichen Einrichtungen auch deren Entscheidung beeinflussen – und sind in dieser Hinsicht Ausdruck der gesellschaftlichen Kontrolle des Staates. Auch können über gesellschaftliche Organisationen staatliche Entscheidungen durch- und umgesetzt werden; diese Organisationen sind in dieser Hinsicht dann Vermittlungsformen der über den Staat laufenden Selbsteinwirkung der Gesellschaft auf sich selbst. Nun soll der negativen Sichtweise der ›Dritten Sektor‹-Forschung nicht das andere Extrem einer geschönten und idealisierten Betrachtung gegenübergestellt werden. Es bedarf aber weiterer Kriterien, um die – unter demokratiethoretischer

Hinsicht – problematische Einbindung gesellschaftlicher Organisationen in den Staat und die gerade für demokratische Gesellschaften notwendigen Kooperationen zwischen gesellschaftlichen Organisationen und staatlichen Institutionen theoretisch wie empirisch zu unterscheiden.

Im Gegensatz zu Intermediären können als ›zivilgesellschaftlich‹ die gesellschaftlichen Organisationen bezeichnet werden, die sich auf der Arena der politischen Öffentlichkeit erst mit ihren Themen identifizierbar machen müssen, deren Ziel vorrangig die Beeinflussung der öffentlichen Meinung ist und deren Aktivitäten sich deshalb auf die öffentliche Präsentation von Informationen und Gründen konzentrieren. Auch diese Organisationen sind auf Unterstützung angewiesen – und finden diese nicht zuletzt bei ›Sponsoren‹ aus dem staatlichen oder dem wirtschaftlichen Bereich, zumeist aber nicht in Form von öffentlichen oder wirtschaftlichen Aufträgen. Und auch sie beeinflussen staatliche Entscheidungen – nicht aber über die unmittelbare Kooperation mit staatlichen Institutionen, sondern durch Beeinflussung der öffentlichen Meinung, auf die wiederum die Akteure staatlicher Macht ›im eigenen Interesse‹ Rücksicht nehmen müssen.

Wenn es auch ein wichtiges Ziel der theologischen Sozialethik ist, den gesellschaftlichen Organisationen zu einer größeren Anerkennung zu verhelfen und deren Leistungen für die Reproduktion moderner Gesellschaften stärker in die öffentliche Aufmerksamkeit zu rücken, wird sie sich dabei auf deren Vielfalt an Themen, Arbeitsweisen und Organisationsformen einlassen müssen – und deshalb auf die vermeintliche Einheit der vom Begriff ›Dritter Sektor‹ angeleiteten sektoralen Betrachtungsweise verzichten. Gerade weil gesellschaftliche Aktivitäten weder durch Markt und Staat ersetzt werden können, ist es wenig überzeugend, sie ›zwischen Markt und Staat‹ zu verorten und damit – wider Willen – der Systemhaftigkeit dieser beiden ausdifferenzierten Funktionssysteme anzupassen und so letztendlich in Distanz zu ihrer ›Welt‹, zur Gesellschaft zu denken.⁴⁵

⁴⁵ Geht es der theologischen Sozialethik um das Ehrenamt und dabei auch um die Frage, wie durch entsprechende Regulierung ehrenamtliche Tätigkeiten besser gefördert werden sollen, müssen alle Formen ehrenamtlicher Tätigkeiten, also alle Formen mehr oder weniger dauerhafter, gleichwohl nicht durch Lohn und Gehalt vergüteter Tätigkeiten in den Blick genommen werden – und zwar auch die der Schöffen im staatlich-judikativen Bereich oder die der vielen Aktiven in den politischen Parteien. Die sektorale Betrachtungsweise über den ›Dritten Sektor‹ grenzt dagegen zahlreiche Formen ehrenamtlicher Tätigkeiten aus, ohne dafür in den Tätigkeiten selbst einen plausiblen Grund zu haben.

5.2. *Kein Ort der Kirche*

Bereitet der Begriff ›Dritter Sektor‹ auch der normativen Reflexion gesellschaftlicher Organisationen mehr Probleme als er zu lösen verspricht, ist es für die theologische Sozialethik vor allem nicht angebracht, die Kirche oder auch nur Bereiche kirchlicher Aktivitäten im Dritten Sektor zu verorten. In Anwendung des Begriffs auf kirchliche Aktivitäten würde nämlich die Kirche gedanklich genau aus dem Zusammenhang herausgerissen, in den sie erst so mühevoll hinein gedacht wurde. Zwar bleibt die Kirche im Dritten Sektor weiterhin Teil der Gesellschaft, gleichwohl verliert sie durch die sektorale Verortung die lebensweltliche Anbindung, die für sie als soziale Einheit der Glaubenden unerlässlich ist.

Die Privatsphäre ist nicht der einzige, nicht einmal der primäre Ort christlichen Glaubens. Gleichwohl sind diese Sphäre und die in ihr gesicherten Möglichkeiten intimer Kommunikationen unerlässlich dafür, dass der Glauben, in welchen Bereichen er auch immer vollzogen wird, zur Sprache und so auch zu Bewusstsein kommt.⁴⁶ Damit die Kirche die spezifische Öffentlichkeit des Glaubens sein kann, muss sie an diese intimen Kommunikationen unmittelbar anschließen können, müssen ihre Grenzen gegenüber der Privatsphäre entsprechend porös sein. Eine sektorale Zuordnung der Kirche – nach dem Vorbild von Staat und Markt – verschlüssele, wenn aus entsprechenden Konzepten Wirklichkeit würde, die Poren kirchlicher Kommunikationen gegenüber der Privatsphäre und würde damit dem öffentlichen Reden über den Glauben den Zugang zu den Quellen des vollzogenen Glaubens versperren. Im Gegenzug müsste die Kirche wieder stärker als Akteur ihres eigenen Glaubens gedacht werden, wenngleich nun als ein Akteur unter anderen in einem Dritten Sektor.

Statt der Kirchen könnten lediglich bestimmte kirchliche Aktivitäten oder auch Aktivitäten von Christen innerhalb der Kirchen dem Dritten Sektor zugerechnet werden. Dass dabei die Kirchen auseinander gerissen würden, ist zunächst einmal unbedenklich. Unter den gegebenen Bedingungen ausdifferenzierter Gesellschaften gehört es zu den Merkmalen christlichen Glaubens, dass (auch) außerhalb der Kirche ›geglaubt‹ wird, während dieser Glauben innerhalb der Kirche zum gemeinsamen Bewusstsein kommt. Denn der christliche Glaube macht die

⁴⁶ Vgl. dazu *Möhring-Hesse*, *Theozentrik, Sittlichkeit und Moralität christlicher Glaubenspraxis. Theologische Rekonstruktionen* (Studien zur theologischen Ethik 75), Freiburg 1997, 161–206.

Ausdifferenzierung moderner Gesellschaften nur insoweit mit, als dadurch ausdifferenzierte Bereiche moderner Gesellschaften zu Situationen des christlichen Glaubens werden, die Kirche aber die spezialisierte Öffentlichkeit dieses Glaubens ist. So wie Christen – in der Regel zumindest – die Einheit ihres Glaubens trotz dieser Differenzierung durchhalten können, so werden sie auch die Einheit der Kirche bei der Ausdifferenzierung kirchlicher Tätigkeiten sichern können.

Wenngleich also die ›Ausgrenzung‹ bestimmter kirchlicher Tätigkeiten in einen Dritten Sektor prinzipiell kein Problem aufwirft, muss gleichwohl gefragt werden, welche Tätigkeiten aus welchen Gründen in diesem Sektor verortet werden. Von den Inhalten christlichen Glaubens steht zunächst einmal kein plausibles Unterscheidungskriterium zur Verfügung. Da mag der Versuch des Johns Hopkins-Projekts zunächst einleuchten, die in den kirchlichen Wohlfahrtsverbänden organisierte Diakonie auf Grund ihrer hohen Professionalisierung und ihrer eigenständigen Organisation, vielleicht auch als Folge der sozialstaatlichen Zuschüsse in größere Distanz zum Rest der Kirche zu bringen. Doch bei Lichte überzeugt dieser Versuch nicht, da sich kirchliche Aktivitäten anhand dieses Kriteriums nicht eindeutig unterscheiden lassen. Und selbst wenn eine überzeugende Unterscheidung gelingen würde, blieb immer noch offen, was deren Erkenntnisgewinn für die theologische Sozialethik wäre. Zumindest liegt die Vermutung nahe, dass sie kirchliche Aktivitäten weder besser erklären, noch besser orientieren kann, wenn sie dazu den Begriff ›Dritter Sektor‹ benutzt.

Eine praktische Folge hätte die Übernahme der im Begriff ›Dritter Sektor‹ angewiesenen sektoralen Betrachtungsweise für die Kirche oder für Teile kirchlicher Aktivitäten. Sie würde bzw. würden auf den Pfad eines vermeintlich ›zivilgesellschaftlich eingebetteten Vereinswesens‹ und damit in größere Distanz zum Staat gedrängt. Tatsächlich nehmen die Kirchen, insbesondere über ihre Wohlfahrtsverbände, in Deutschland – mit anderen gesellschaftlichen Trägern sowie sozialstaatlichen Einrichtungen – an einem korporatistischen Arrangement teil. Und tatsächlich nehmen in entsprechenden Kooperationen sozialstaatliche Institutionen vielfältigen Einfluss auf die Arbeit der Kirchen und ihrer Wohlfahrtsverbände – und zwar nicht nur über die Vergabe von Zuschüssen und Leistungsverträgen, sondern auch über die Definition von Qualitätsstandards und deren Kontrolle, über die Sozialplanung oder die Moderation sozialpolitischer Netzwerke gerade auf kommunaler und regionaler Ebene. Die Kehrseite derartiger Kooperationen sollte jedoch auch gesehen werden: In diesem Arrangement nehmen die Kirchen und ihre

Wohlfahrtsverbände Einfluss auf die sozialstaatlichen Institutionen, beeinflussen die Vergabe öffentlicher Zuschüsse und Leistungsverträge, prägen die Qualitätsstandards und Sozialplanung oder bestimmen die Absprachen in sozialpolitischen Netzwerken mit. Ihre Einflusschancen werden maßgeblich durch die Professionalität ihrer Arbeit sowie durch die öffentliche Akzeptanz ihrer Vorschläge bestimmt.

Durch die wechselseitige Einflussnahme durchbricht dieses wohlfahrtsgesellschaftliche Arrangement die scharfe Trennung zwischen Sozialstaat und ›Wohlfahrtsgesellschaft‹ – und für die Kirchen und deren Wohlfahrtsverbände die scharfe Trennung zwischen sozialen Diensten und politischer Einflussnahme. Würden sie dagegen dem Vorschlag größerer Distanz zum Staat folgen, würden die Kirchen und ihre Wohlfahrtsverbände nicht nur Ressourcen für soziale Dienste, sondern eben auch Möglichkeiten der politischen Einflussnahme aufgeben – und dadurch wenig mehr gewinnen als die Reinheit ihrer von innen gesetzten Grenzen. Neben einigen anderen Wohlfahrtsverbänden haben Caritas und Diakonie in den letzten Jahren bewiesen, dass sie – obgleich am ›Tropf‹ staatlicher Aufträge und Zuschüsse hängend – deswegen öffentlich nicht stumm sein müssen. Nachdem Armut in Deutschland über lange Zeit (nicht nur) regierungsamtlich ignoriert, gar verleugnet wurde, verdankt sich die gegenwärtige Aufmerksamkeit für Armut und Unterversorgung maßgeblich den politischen Interventionen dieser kirchlichen Wohlfahrtsverbände. Im *Sozialwort* der Kirchen wurde deren Diagnose aufgegriffen und – nach einem breiten Konsultationsprozess innerhalb der katholischen und evangelischen Kirche – bestätigt. Dass dabei weder die Kirchen noch deren Wohlfahrtsverbände den Idealvorstellungen von Forschern des Dritten Sektors entsprechen, sollte der theologischen Sozialethik Anlass für kritische Zurückhaltung gegenüber der sozialwissenschaftlichen Mode ›Dritter Sektor‹ sein.

Matthias Möhring-Hesse, Dr. theol., ist Politischer Sekretär beim Vorstand der IG Metall in Frankfurt am Main, daneben Mitarbeiter am Oswald von Nell-Breuning-Institut für Wirtschafts- und Gesellschaftsethik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main.