Pädagogische Hochschule Weingarten
Institut für Bildung und Ethik

IBE

Autonomie in Beziehung als Leitidee für kirchliche Sozialunternehmen

von
Eike Bohlken
und
Hans-Martin Brüll

Schriften des IBE Nr. 2

Herausgeber:
Institut für Bildung und Ethik
Pädagogische Hochschule Weingarten
Leibnizstraße 3
88250 Weingarten
Tel.: 0751/ 501 83 77
E-Mail: ibe@ph-weingarten.de

Institutsvorstand:
Prof. Dr. Gerd Brucker, Prof. Dr. Katharina Liebsch,
Prof. Dr. Siegbert Peetz, Prof. Dr. Rolf Prim,
Prof. Dr. Bruno Schmid, Prof. Dr. Edgar Thaidigsmann

Wissenschaftliche Mitarbeiter:
Dr. Eike Bohlken, Dipl. Theol Dipl. Päd Hans-Martin Brüll

Sekretariat:
Brigitte Hertkorn

Inhaltsverzeichnis

Einführung **3**

1 Die gegenwärtige Situation kirchlicher Sozialunternehmen in Deutschland **5**

Europäische Einigung und demografischer Wandel **5**

Zwischen Marktwirtschaft und Freier Wohlfahrtspflege **6**

Kirchliche Sozialunternehmen auf der Suche nach mehr Autonomie. Drei Modelle **7**

2 Verschiedene Bedeutungsebenen von Autonomie **11**

2.1 Autonomie als institutionelle und privatrechtliche Eigenständigkeit **11**

2.2 Autonomie als unbedingter sittlicher Anspruch **12**

2.2.1 Der moralische Autonomiebegriff der Aufklärung **12**

2.2.2 Der Begriff der sozialen Autonomie **14**

3 Soziale Autonomie als Leitidee für kirchliche Sozialunternehmen? **16**

3.1 Freiheit und Würde als Geschenk Gottes. Das Konzept einer christlichen Autonomie als Grundlage zwischenmenschlicher Beziehungen **17**

3.2 Von der symmetrischen zur asymmetrischen Beziehung: Die Lebens- und Bedürfnislagen von alten, kranken und behinderten Menschen **18**

3.3 Soziale Autonomie in den Binnen- und Außenbeziehungen von Sozialunternehmen **23**

4 Fazit: *Autonomie in Beziehung* als neue Leitidee kirchlicher Sozialunternehmen **25**

Literaturverzeichnis **29**

Autonomie in Beziehung als Leitidee für kirchliche Sozialunternehmen

von
Eike Bohlken und Hans-Martin Brüll

Einführung

Der Begriff der Autonomie, der in der philosophischen und politischen Theorie seine Wurzeln hat, spielt in der aktuellen Diskussion um die Reform des deutschen Sozialsystems eine große Rolle. Fest steht: Alle Beteiligten wollen so viel an Autonomie wie möglich. Die sozialen Unternehmen wünschen sich größere Handlungsspielräume für ihre Arbeit.[1] Klienten und ihre Vertreter fordern mehr Selbstbestimmung. Der Staat probt den finanziellen Rückzug aus dem kostenintensiven System der Freien Wohlfahrtspflege, möchte aber gleichzeitig gewisse Aufsichtsmöglichkeiten behalten. Die jeweils zugrunde liegenden Vorstellungen von Autonomie verbindet zunächst, dass sie gleichermaßen emphatisch vorgetragen werden. Autonomie erscheint auf allen Seiten als hohes, wenn nicht als das höchste Gut. Wer wollte nicht autonom, d.h. selbstbestimmt leben?

Was aber heißt Autonomie? Was steckt hinter der Rede vom Selbst-Bestimmen- und Selbst-Sein-Wollen – zumal wenn es sich um so unterschiedliche Akteure wie kranke oder behinderte Menschen, Unternehmen oder den Staat handelt? Und wie lassen sich die Ansprüche der verschiedenen Beteiligten möglichst uneingeschränkt miteinander vereinbaren?

Sowohl in der gegenwärtigen Diskussion als auch historisch stehen verschiedene Begriffe von Autonomie einander gegenüber. Die vorliegende vom Institut für Bildung und Ethik (IBE) herausgegebene Studie möchte einen Beitrag zur Klärung der Frage

---

[1] Unter sozialen Unternehmen werden hier diejenigen Unternehmen verstanden, die innerhalb des Systems der Freien Wohlfahrtspflege als gemeinnützige Leistungsträger im so genannten Dritten Sektor soziale Dienstleistungen anbieten. Sie erbringen ihre Dienstleistungen in der Regel gegen einen staatlich vorgegebenen Preis oder entsprechend den Preisvorgaben von Versicherungsträgern, deren Rahmenbedingungen ebenfalls staatlich geprägt sind. Als gemeinnützige Unternehmen sind sie zwischen Markt und Staat angesiedelt. Ihre wirtschaftliche Bedeutung ist nicht zu unterschätzen: In Deutschland halten Träger der Freien Wohlfahrtspflege einen Marktanteil von 40 Prozent bei einem Gesamtumsatz von rund 120 Milliarden Euro. 1,2 Millionen Beschäftigte arbeiten in 90 000 Einrichtungen mit einer Bruttowertschöpfung von ca. 50 Milliarden Euro (vgl. Hubert Oppl: Mehr Markt als Plan; in Socialmanagement 5/ 2002, 12-17, hier 12 (künftig: Oppl)).

leisten, was für ein Verständnis von Autonomie sich am besten als Leitbegriff für die Arbeit sozialer Unternehmen eignet. Aufgrund der engen Kooperation mit dem *Brüsseler Kreis* – einem Zusammenschluss von elf deutschen evangelischen und katholischen Sozialunternehmen – liegt der Schwerpunkt dabei auf kirchlichen Sozialunternehmen. Die hier gewonnenen Ergebnisse lassen sich aber unseres Erachtens auch auf nicht konfessionell ausgerichtete Einrichtungen übertragen.

Die Studie gliedert sich in fünf Abschnitte. Im Anschluss an eine Analyse der gegenwärtigen Situation kirchlicher Sozialunternehmen in Deutschland (1) liefert der zweite Teil eine Übersicht über verschiedene historisch bedeutsame Auffassungen des Begriffs der Autonomie. Er führt vom politischen Autonomiebegriff des antiken Griechenlands über das juristische Autonomiekonzept der Neuzeit und der Moderne (2.1) zum moralischen Autonomiebegriff als unbedingter Sittlichkeit, wie er seit der Aufklärung zum Grundgut westlicher Gesellschaften geworden ist (2.2). Die Kritik an einer zu stark individualistischen Ausprägung dieses moralischen Autonomiebegriffs führt seit den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts auf das Konzept einer sozialen Autonomie (2.2.2). Der Begriff der sozialen Autonomie bietet gute Anknüpfungspunkte für die aktuelle Diskussion um die Reform des deutschen bzw. die Gestaltung des europäischen Sozialsystems. Um seine Brauchbarkeit als Leitbegriff für kirchliche Sozialunternehmen unter Beweis zu stellen, muss er jedoch verschiedenen Prüfungen unterzogen werden. Zunächst geht es um seine Vereinbarkeit mit der christlichen Vorstellung von Autonomie bzw. mit theologischen Auffassungen menschlicher Freiheit und zwischenmenschlicher Beziehungen (3.1). Eine weitere Herausforderung bildet die Frage seiner Anwendbarkeit auf die asymmetrische Beziehung zu alten, kranken oder behinderten, kurz: hilfsbedürftigen Menschen (3.2). Schließlich wird geprüft, inwieweit er es ermöglicht, auch die systemischen Anforderungen und Probleme sozialer Unternehmen zu integrieren (3.3).

Das Ergebnis dieser kritischen Untersuchungen bildet ein in verschiedener Hinsicht modifiziertes Konzept sozialer Autonomie, das wir in Abgrenzung zum Ausgangspunkt auch mit dem Begriff einer „Autonomie in Beziehung“ bezeichnen (4). Dieses Konzept könnte sich in zwei Punkten als wichtig erweisen: Zum einen taugt es als Leitbegriff für soziale Unternehmen. Zum anderen bietet es einen Gegenentwurf zum neoliberalen Konzept einer Kundenautonomie, das zurzeit in vielen gesellschaftlichen Bereichen als goldener Lösungsweg gepriesen wird, sich im Vergleich aber als äußerst inhaltsarm erweist.

1 Die gegenwärtige Situation kirchlicher Sozialunternehmen in Deutschland

Europäische Einigung und demografischer Wandel

Deutsche Sozialunternehmen in kirchlicher Trägerschaft befinden sich derzeit in einer Umbruchsituation und sehen sich einer Fülle von Herausforderungen ausgesetzt.[2] Nach einer langen Phase wirtschaftlicher Prosperität kommen nicht unerhebliche ökonomische Zwänge auf sie zu: Deutschland hat die flächendeckendste, professionellste, kostspieligste und am stärksten stationär ausgerichtete Versorgung im sozialen und medizinischen Dienstleistungssektor in Europa. Im Zuge der europäischen Einigung werden die rechtlichen und finanziellen Fundamente des deutschen Sozialstaatsmodells jedoch zunehmend in Frage gestellt. Nach den Vorstellungen führender europäischer Sozialpolitiker soll es mehr Wettbewerb auf einem Markt sozialer Dienstleistungen geben. Dies wird mit hoher Wahrscheinlichkeit dazu führen, dass die entsprechenden Leistungen weit unter dem in Deutschland lange Zeit gewohnten Finanzierungs- und Qualitätsniveau angeboten werden. Für eine zunehmend schwierigere, d.h. pflege- und zuwendungsaufwändigere Klientel stehen immer weniger Mittel zur Verfügung.

Zur Zuspitzung dieser Situation trägt entscheidend der heute schon sichtbare starke Wandel der demografischen Struktur bei. Eine stetig wachsende Menge sehr alter (und vermutlich häufig pflegebedürftiger) Menschen steht einem immer kleiner werdenden Anteil junger und mittelalter Menschen als Leistungsträger nicht nur der Renten- und Krankenkassen, sondern auch ehrenamtlicher oder professioneller Hilfe gegenüber. Hinzu kommt, dass auch in der Bevölkerungsgruppe der alten Menschen die Schere zwischen arm und reich immer größer wird. In naher Zukunft muss daher mit mehr armen Alten, armen Behinderten und armen Kranken gerechnet werden. Die soziale und gesundheitliche Versorgung dieser Klientel wird von den fortwährend schwächer ausgestatteten umlagefinanzierten Unterstützungssystemen immer schwerer aufgebracht werden können, da deren Finanzierung von Dauerarbeitsverhältnissen und einer demografischen Stabilität abhängt:

---

[2] Vgl. zum Folgenden: Franz-Xaver Kaufmann: Herausforderungen des Sozialstaates, Frankfurt a.M. 1997, 49-68, 99-113 sowie 161-189 und Adrian Ottnad, Stefanie Wahl und Meinhard Miegel: Bedeutung der Freien Wohlfahrtspflege für Gesellschaft, Beschäftigung und Wirtschaft, Bonn 1999, insbesondere 115ff.

> Die sozialen Sicherungssysteme fußen auf Annahmen, die nicht mehr tragfähig sind (z.B. Familie als Regellebensweise, Mehr-Kinder-Familie, Generationenvertrag, Finanzierung der sozialen Sicherung über solidarische Beiträge oder Steuern, die alle zahlen).[3]

Das Bedürfnis nach Unterstützung im Alter und bei Krankheit wird daher nur noch teilweise in dem Maß erfüllt werden, wie es die Betroffenen wünschen.

Zwischen Marktwirtschaft und Freier Wohlfahrtspflege

Diese Entwicklung führt schon jetzt zu Veränderungen in der Struktur sozialer Unternehmen. Aus einst ehrenamtlich geprägten karitativen Einrichtungen werden zunehmend hochprofessionelle, inhaltlich ausdifferenzierte Unternehmen, die auf den Umfang und die Qualität ihrer Leistungen schauen müssen, um ökonomisch zu überleben. Um den Spagat zwischen Sparzwang und Gewährleistung betreuerischer Standards zu schaffen, verschreiben sich viele der betroffenen Einrichtungen dem neoliberalen Modell einer Ökonomisierung des sozialen Sektors. Diese von staatlicher Seite vorangetriebene Ausrichtung wird allerdings unterschiedlich bewertet:[4] Die einen fürchten den Ausverkauf wichtiger Standards der Betreuung bzw. eine Einschränkung des Kreises derjenigen, die sich diese noch leisten können. Als Mitglieder der Caritas oder Diakonie wollen sie weiterhin Anwälte für marginalisierte Gruppen bleiben. Diese Rolle kann zu wirtschaftlichen Nachteilen für diese Unternehmen führen. Sie fordern daher eine gewisse institutionelle Sicherung von Seiten des Staates, wie sie durch das gegenwärtige System der Freien Wohlfahrtspflege gegeben ist. Andere Unternehmen wollen die schwierige Lage nutzen, um ihre Rechtsform und ihre Struktur, ihre Angebotspalette und ihre Dienstleistungsmethoden zu erneuern. Sie möchten Formen des Managements ‚wie in der Privat-Wirtschaft' einführen, um das Überleben des eigenen Unternehmens zu sichern, und damit auch der Klientel und den Mitarbeitern gerecht zu werden.[5]

Das System der Freien Wohlfahrtspflege wird dadurch angegriffen, dass sich der privatwirtschaftlich organisierte Anteil im Sozialwesen zunehmend ausweitet. Den durch diese Konkurrenzsituation ausgeübten Druck sehen einige der kirchlichen Sozialunternehmen als Gefahr für die konfessionellen Wurzeln ihrer karitativen Identität.

---

[3] Jürgen Kunze: Einführung: Trends und Fragestellungen, in: Caritasverband der Diözese Rottenburg-Stuttgart (Hrsg.): Caritas im Wandel, Stuttgart 2000, 8-18, (künftig: Caritas).
[4] Vgl. Winfried Baur: Bejahen oder Ablehnen des Wettbewerbs, in: Caritas, 57-66.

Das christliche Motiv barmherziger Hilfeleistung drohe einer ökonomisch ausgerichteten Definition des Unternehmens zum Opfer zu fallen. Andere interpretieren den Markt dagegen als Chance, um ihre spezifische Qualität als kirchliche Unternehmen unter Beweis zu stellen.[6] Sie meinen, anwaltschaftliche Hilfeleistung und Ökonomisierung miteinander verbinden zu können, und folgen dem Motto: Wer nicht wächst, der weicht.

Das Verhältnis der sozialen Unternehmen zum System der Freien Wohlfahrt ist allerdings nicht ohne Spannungen: Das derzeitige Sozialleistungssystem bietet ihnen zwar Schutz vor den Gefährdungen der rauen Konkurrenzsituation des Marktes. Die Art und Weise, in der die staatlichen Transferleistungen zugunsten hilfsbedürftiger Menschen erfolgt, wird jedoch durchgängig als überreguliert empfunden. So fordern viele Sozialunternehmen eine Deregulierung der staatlichen Vorgaben, um größere Handlungsspielräume zu erlangen und damit zu ‚autonomen' Unternehmen zu werden.[7]

Kirchliche Sozialunternehmen auf der Suche nach mehr Autonomie. Drei Modelle

Die Diskussion der oben geschilderten Probleme der Ökonomisierung, der Sicherung betreuerischer Standards und der Beibehaltung der christlich-kirchlichen Orientierung hat innerhalb der Sozialunternehmen kirchlicher Trägerschaft zur Entwicklung dreier Modelle geführt:[8]

1. Nach dem **korporatistischen Modell**[9] soll die enge Kooperation von Staat und Freier Wohlfahrtspflege beibehalten werden.[10] Der Platz sozialer Unterneh-

---

[5] Vgl. Oppl, 15.
[6] Vgl. dazu Oppl sowie Berthold Broll, Helmut Staiber, Dieter Worrings (Hrsg.): In Freiheit Beziehungen gestalten. Erfahrungen, Standpunkte und Perspektiven aus der Stiftung Liebenau, Freiburg im Breisgau 2002 (künftig: Broll).
[7] Vgl. Martin Engelbrecht: Markt, Staat und Kirche. Wo sind die Handlungsspielräume eines privaten Unternehmens wie der Stiftung Liebenau, in: Broll, 55-60.
[8] Vgl. Miegel, 115ff. und Basina Klos: Große Träger machen mobil, in: Markus Lehner, Michael Manderscheid (Hrsg.): Anwaltschaft und Dienstleistung. Organisierte Caritas im Spannungsfeld, Freiburg i. Breisgau 2001, 57-64.
[9] Vgl. die Stellungnahme des wissenschaftlichen Beirats beim Bundesministerium für Wirtschaft und Technologie: Aktuelle Formen des Korporatismus vom 26. und 27. Mai 2000, Berlin 2000, besonders: 21ff., die sich mit korporatistischen Kooperationsformen im Gesundheitswesen befasst.
[10] Diese Option wird z.B. in der Stellungnahme der Bundesarbeitsgemeinschaft der Freien Wohlfahrtspflege (BAGFW) zum aktuellen Stand der Beratungen der Europäischen Union zur Daseinsvorsorge „Nicht gewinnorientierte Soziale Dienste in Europa" vom 20. November 2001 deutlich.

men wird auch weiterhin zwischen Markt und Staat gesehen. Das korporativ strukturierte System der Freien Wohlfahrtspflege und insbesondere das rechtliche Instrument der Gemeinnützigkeit hätten sich bestens bewährt.[11] Der hohe deutsche Standard von sozialen Dienstleistungen sei vorbildlich und nachahmenswert und solle als Muster für eine europäische Regelung dienen. Vor allem die nichtgewerbliche Tätigkeit ohne Gewinnabsicht solle vom Europäischen Gesetzgeber geschützt werden, damit die Träger der Freien Wohlfahrtspflege steuerbegünstigt ihre sozialen Dienstleistungen erbringen können. Soziale Dienste seien aus einem kommerziellen Wettbewerb wegen ihres besonderen Charakters herauszuhalten. Auf dieser Basis erhoffen sich die Korporatisten stabile Rahmenverhältnisse für die Binnenstruktur ihrer Unternehmen. Für Klienten wird in dem Maß gesorgt, wie Staat und Freie Wohlfahrtspflege gemeinsam deren materielle Unterstützung festlegen.

2. Das **marktwirtschaftliche Modell** verlangt den radikalen Abschied vom korporatistischen System der Freien Wohlfahrtspflege.[12] Der Staat solle nur noch die Rolle eines Grundausstatters für Menschen in besonders schwierigen Lebenslagen übernehmen. Diese sollen dann auf einem Markt die ihren Bedürfnissen und dem ihnen zur Verfügung stehenden Budget entsprechenden Leistungen auswählen, bei wem sie wollen. „König Kunde“ trifft mit seiner Entscheidung selbstbestimmt eine Auswahl unter verschiedenen Angeboten. Die damit etablierte marktwirtschaftliche Konkurrenz führe langfristig zu einer immer besseren Dienstleistungsqualität für den Kunden. Gemäß dem marktwirtschaftlichen Modell würde sich die Binnenstruktur von sozialen Unternehmen derjenigen vergleichbarer privater Dienstleister angleichen. Der Kundennutzen und das Gewinninteresse der Betreiber sind die obersten Handlungsmaximen der Anhänger eines marktwirtschaftlichen Modells.

3. Das **reformerische Modell** schließlich bewegt sich zwischen der korporatistischen und der marktwirtschaftlichen Lösung. Es möchte grundsätzlich an der sozialen Verantwortung des Staates festhalten, ist aber bereit, alte Standards abzu-

[11] Kritiker dieser Sonderrechte argumentieren gegen die Gemeinnützigkeit, weil sie in der steuerlichen Privilegierung eine Wettbewerbsverzerrung sehen. Vgl. Oswald Menninger: Lange Schatten, in: Socialmanagement 3/2002, 19-21.
[12] Vgl. dazu die dezidierte Position von Oppl.

schaffen, wenn diese einer Überprüfung nicht standhalten und sich als inadäquate Lösungen entpuppen.[13] Die Anhänger des reformerischen Modells fordern eine höchstmögliche Bewegungsfreiheit *aller* Akteure (Klientel, Mitarbeiter, Unternehmen, Staat) mit einem Minimum an staatlichen Regelungen. Sie wollen auf dem Markt sozialer Dienstleistungen als Konkurrenten von privaten Anbietern mitmischen, sehen hier aber nur eine allenfalls relative Autonomie für die Anbieter wie für die betroffenen Kunden. Im reformerischen Modell sind – entsprechend der kirchlichen Tradition vieler Unternehmen – auch nicht-marktfähige Dienstleistungen[14] für arme Menschen vorgesehen. Die Finanzierung dieser Leistungen soll durch Drittmittel (Sozialfonds, Spenden, Kirchensteuern o.ä.) geschehen. Sie können zum Beispiel kostengünstig von Freiwilligen erbracht werden. Bezüglich der Binnenstruktur sozialer Unternehmen hätte auch die reformerische Option erhebliche Konsequenzen: Die Tarifstruktur käme auf den Prüfstand, Qualitätssicherungsprozesse sollen mit Reklamationsmöglichkeiten seitens der Klienten installiert werden. Die Öffnung des Sozialunternehmens ins Gemeinwesen, das Hineingehen in ambulante Arbeitsfelder und die Kooperation von Professionellen und Freiwilligen stellen erhöhte Anforderungen an die Flexibilität von Mitarbeitern, deren Arbeitsprofile und an die Organisation von Ablaufstrukturen.

Interessant ist, dass sich Vertreter aller drei Modelle gleichermaßen auf den Leitwert Autonomie berufen. Im korporatistischen Modell geht es um die staatliche Garantie der institutionellen Freiheit der Träger. Das marktwirtschaftliche Modell orientiert sich am Bild des autonomen Kunden auf einem Marktplatz, auf dem er von autonomen Unternehmen preiswert bedient wird. Das reformorientierte Modell schließlich setzt auf flexible Rahmenbedingungen, innerhalb derer Klientel, Mitarbeiter, Bevölkerung und Unternehmen möglichst autonom handeln können

Mit den beschriebenen Modellen und den in diesen enthaltenen Leitbegriffen von Autonomie versuchen kirchliche Sozialunternehmen, mit einer Situation klarzukommen, in der sie von verschiedenen Seiten mit zum Teil widersprüchlichen Erwartungen konfrontiert werden: Die Forderung der staatlichen Sozialpolitik nach einem ge-

[13] Vgl. Hejo Manderscheid: Modernisierung kirchlicher Caritas. Wohin geht der Weg heute?, in: Werner Krämer, Karl Gabriel, Norbert Zöller (Hrsg.): Neoliberalismus als Leitbild für kirchliche Innovationsprozesse? Arbeitgeberin Kirche unter Marktdruck, Münster 2000, 154-185, insbesondere 158.

[14] Unter nicht-marktfähigen Leistungen werden hier Dienste an Menschen verstanden, für die keine ausreichende materielle Absicherung durch staatliche oder Versicherungsleistungen besteht. Dies sind z.B. Migrationsdienste, Wohnsitzlosenunterstützung, Hospizarbeit u.ä.

ringeren Verbrauch ökonomischer Ressourcen bei gleichzeitig aufrechterhaltenem Qualitätsanspruch trifft auf eine veränderte Anspruchshaltung der Klientel und ihres Umfelds. Viele auf Betreuung angewiesene Menschen und deren Angehörige werden zunehmend skeptisch gegenüber den bisher von Sozialuntenehmen angebotenen institutionellen Lösungen. Sie verlangen, endlich ernst genommen zu werden, und entwickeln zunehmend selbstbewusst differenzierte Ansprüche. Bei aller Hilfsbedürftigkeit wollen sie ein Höchstmaß an Selbstversorgung und gesellschaftlicher Teilhabe behalten. „Freiheit heilt", hieß es in den 70er Jahren, und gemeint war die Freiheit von einschränkenden bis gewalttätigen institutionalisierten Verhältnissen als Chance zur (Wieder)Gewinnung von Selbsthilfekräften.[15] Die von diesem Motto geleitete sozialpädagogische und -psychatrische Kritik an gewaltträchtigen stationären Verhältnissen der Unterbringung und Versorgung von Behinderten und psychisch Kranken findet sich heute unversehens auf einer Linie mit ökonomischen Überlegungen des an seine finanziellen Grenzen stoßenden Sozialstaats. Die Berechtigung von über lange Zeit etablierten stationären Unterbringungs- und Betreuungsformen wird hier wie dort zugunsten ambulanter oder gemeinwesenorientierter Formen der Begleitung hilfsbedürftiger Menschen in Zweifel gezogen.[16] Angesichts der verschiedenen an sie herangetragenen Erwartungen stecken soziale Unternehmen damit „in der Klemme zwischen sozialstaatlicher Regulierung, Wettbewerb und Konsumentenfreiheit".[17] Unternehmen mit einer kirchlichen Tradition stehen dabei unter einer besonderen Spannung, weil von ihnen ein christliches „Mehr" verlangt wird.

In dieser spannungsreichen Situation suchen die kirchlichen Sozialunternehmen nach neuen Maßstäben der Orientierung und sehen sich veranlasst, ihre konfessionelle Identität zu hinterfragen.[18] Vor dem Hintergrund einer allgemeinen Ökonomisierung menschlicher Beziehungen droht die christliche Orientierung an Barmherzigkeit und Anwaltschaft als Ballast zu erscheinen, der notwendige Reformen im Sozial- und Gesundheitssystem behindert und damit Autonomie zu verhindern scheint. Dieser Anschein verfliegt jedoch, wenn man einen weiter gefassten Begriff von Autonomie zugrunde legt bzw. das im moralischen Autonomiebegriff der Aufklärung enthaltene

---

[15] Vgl. etwa Franco Basaglia: Die negierte Institution, Frankfurt a. M. 1978 oder Sil Schmid: Freiheit heilt, Berlin 1978.

[16] Neben dem Motiv der fehlenden finanziellen Mittel ließe sich dabei auch auf die Erwartung des Sozialgesetzgebers nach mehr Selbstbestimmung und Teilhabe von benachteiligten Menschen am gesellschaftlichen Leben verweisen, wie sie im § 1 des Neunten Sozialgesetzbuches zum Leitziel staatlicher Sozialpolitik erhoben wird.

[17] Oppl, 12.

Moment des Sozialen stark macht. Wir werden daher im Folgenden einen Begriff von Autonomie entwickeln, der es ermöglicht, ein maximales Maß an Freiheit, Selbstbestimmung und „Empowerment“ mit einer christlich-sozialen Orientierung zu verbinden.

2 Verschiedene Bedeutungsebenen von Autonomie

Um die Diskussion über ein Autonomiekonzept als geeigneten Leitbegriff für kirchliche Sozialunternehmen auf eine ausreichend tragfähige Grundlage zu stellen, empfiehlt sich zunächst ein kurzer Überblick über eine Reihe historischer Auffassungen von Autonomie. Wie später zu zeigen sein wird, spielen fast alle diese Auffassungen oder Bedeutungsebenen auch in der gegenwärtigen Diskussion eine Rolle.

2.1 Autonomie als institutionelle und privatrechtliche Eigenständigkeit

Im antiken Verständnis beschreibt „autonomia“ eine zentrale politische Kategorie. Sie umfasst das Recht, „die eigenen inneren Angelegenheiten unabhängig von einer anderen Macht bestimmen zu können“[19], und fungiert damit als Leitbild politisch-rechtlicher Unabhängigkeit nach innen wie nach außen. Der mit diesem Autonomiebegriff zum Ausdruck gebrachten Unabhängigkeit der griechischen Stadtstaaten waren jedoch durch die übergeordnete Struktur des gemeinsamen Staatenbundes Grenzen gesetzt. Bestimmte Rechte wie die Finanzhoheit blieben beim Attischen Bund bzw. bei der diesen dominierenden Macht Athen. Man kann daher im Hinblick auf den Autonomiebegriff nicht von einer absoluten, sondern eher von einer „bedingten Selbstbestimmung“ sprechen.[20] Bei den Römern und im Mittelalter spielte der Autonomiebegriff keine besondere Rolle. Mit der Renaissance und dem Humanismus beginnt sich dies zu ändern.

Eine prominente Bedeutung gewinnt der Begriff der Autonomie dann im europäischen Rechtsdenken des 18. Jahrhunderts. Dabei werden Freiheit und Autonomie voneinander unterschieden. Während Freiheit für das „Eigenmächtige, das der Will-

---

[18] Vgl. zu diesem Reflexionsprozess: Rainer Öhlschläger, Hans-Martin Brüll (Hrsg.): Unternehmen Barmherzigkeit. Identität und Wandel sozialer Dienstleistungen, Baden-Baden 1996.
[19] R. Pohlmann: Artikel Autonomie, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. von Joachim Ritter, Band 1, (künftig: Pohlmann) 702-719, hier: 702.
[20] Ebd.

kür Überlassene, kurz die Unabhängigkeit von des andern Gewalt“[21] steht, bezeichnet Autonomie „ein auf eine gesetzgebende Gewalt eingeschränktes Recht“.[22] Gegen die landläufige Meinung von der Ineinssetzung von Freiheit und Autonomie wird der rechtliche Autonomiebegriff damit zu einer „systemabhängige[n] Variable“. Sie bewegt sich innerhalb der Grenzen einer bestimmten Rechtsauffassung bzw. „im Rahmen einer rechtlich vorgegebenen Ordnung“.[23]

Im heutigen Rechtsverständnis wird Autonomie auf den Bereich der persönlich-privaten Rechtsverhältnisse beschränkt. Sie steht für „die Möglichkeit relativ selbständigen rechtsgeschäftlichen Verkehrs auf der Basis des Privatrechts“.[24] Auch hier kann nur von einer bedingten Selbstbestimmung die Rede sein. Privatrechtliche Autonomie meint nicht die willkürliche Gestaltung der Rechtsverhältnisse im privaten Bereich. Sie bezieht sich auf die konkrete Wahrnehmung und Ausgestaltung von in der Rechtsordnung vorgegebenen Rechten und Institutionen, wie sie etwa im Aushandeln und Abschließen von Verträgen stattfindet.

2.2 Autonomie als unbedingter sittlicher Anspruch

2.2.1 Der moralische Autonomiebegriff der Aufklärung

Mit der Aufklärung – insbesondere durch die Moralphilosophie Immanuel Kants – wird der Begriff der Autonomie zur zentralen Leitidee der Moderne. Autonomie meint jetzt nicht mehr nur ein relatives Recht auf institutionelle oder privatrechtliche Selbstbestimmung, sondern steht für die Möglichkeit des Menschen, sich durch sich selbst in seiner Eigenschaft als Vernunftwesen zu bestimmen.[25] Der Mensch ist aus sich selbst heraus fähig, Autonomie als unbedingten sittlichen Anspruch zu entwerfen, sich an diesem Anspruch zu orientieren und ihm – wenigstens prinzipiell – Folge zu leisten. Dies ist deshalb möglich, weil der Mensch nach Kant quasi von Natur aus in der Lage ist, sich nach den Maßstäben der praktischen Vernunft selbst Gesetze zu geben. Die Orientierung an den Maßstäben der Vernunft bildet dabei die Grundlage einer universell gültigen Moral. Für den Menschen, der nicht nur vernünftig handelt, sondern auch nicht-vernünftigen Trieben unterworfen ist, manifestiert sich diese Ver-

[21] Johann Christian Majer: Autonomie vornehmlich des Fürsten- und übrigen unmittelbaren Adelsstandes im Römischen deutschen Reiche (1782), 234f., zitiert nach Pohlmann, 703.
[22] Ebd.
[23] Ebd.
[24] Pohlmann, 705 (Hervorhebung des Originals gelöscht).
[25] Vgl. Pohlmann, 707ff.

bindlichkeit in einem kategorischen Imperativ. Er lautet: „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“[26] Der kategorische Imperativ hat dabei zwei Funktionen: Zum einen dokumentiert er den unbedingten, universellen Geltungsanspruch sittlichen Sollens. Zum anderen dient er als Prüfungsinstanz. Ein subjektiver moralischer Grundsatz, der sich ohne inneren Widerspruch als Gesetz für alle möglichen Anwendungsfälle denken lässt, hat den Test bestanden. Ihm wird zu Recht die objektive Gültigkeit eines universellen Vernunftgesetzes zugesprochen. Der mit dem kategorischen Imperativ erhobene Anspruch kommt dabei nicht von außen, sondern ist Ausdruck der *eigenen* praktischen Vernunft des Menschen. Mittels ihrer kann er sich eigene Gesetze geben und diese konsequent lebenspraktisch umsetzen.[27] Indem er sich den unbedingten sittlichen Anspruch des Vernunftgesetzes kognitiv aneignet, wird sich der Mensch seiner eigenen Freiheit als sittlich autonomes Subjekt und damit seiner Würde bewusst.[28] Das Bewusstsein der eigenen Würde korrespondiert mit der Akzeptanz der Würde der Anderen als ebenfalls vernünftige Wesen. Die auf Vernunft gegründete Sittlichkeit und die mit dieser verbundene Würde kommt allen vernunftbegabten Wesen und damit der Menschheit insgesamt zu. So lautet eine Variante des kategorischen Imperativs: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“[29]

Die ‚Menschheitsvariante‘ des kategorischen Imperativs weist darauf hin, dass die Leitidee der Autonomie eine starke soziale Komponente beinhaltet. Autonom ist der Mensch nicht für sich allein, sondern nur im sozialen Zusammenhang mit anderen Menschen. Das Verhältnis zum Anderen kommt bei Kant allerdings nicht über konkrete zwischenmenschliche Beziehungen, sondern über das Bindeglied der Vernunft in den Blick. Die moralisch geforderte Achtung vor dem Anderen ist keine Achtung vor dessen Individualität, sondern vor dem, was an Vernunft in ihm steckt: „Alle Achtung für eine Person ist eigentlich nur Achtung fürs Gesetz (der Rechtschaffen-

[26] Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft (1788), in: Werke in zehn Bänden, hrsg. v. Wilhem Weischedel, Band 6., Darmstadt 1983, 105-302, hier: 140.
[27] Vgl. Heiner Bielefeld: Artikel Autonomie, in: Handbuch Ethik, Stuttgart 2002, 305-308, hier: 306.
[28] Vgl. Bielefeld, 307.
[29] Immanuel Kant, Grundlegung der Metaphysik der Sitten (1785), in: Werke in zehn Bänden hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Band 4., Darmstadt 1983, 9-102, hier 61 (künftig: Kant, Grundlegung).

heit etc.), wovon jene uns das Beispiel gibt."[30] Die soziale Komponente des menschlichen Zusammenlebens ist damit nur in äußerst abstrakter Form mitgedacht.

2.2.2 Der Begriff der sozialen Autonomie

Die in der Aufklärung entwickelte Auffassung einer unbedingten Sittlichkeit hat sich als sehr wirkungsstark erwiesen. Sie bildet eine wesentliche Grundlage der westlichen Zivilisation und der Kultur der Menschenrechte, ist jedoch auch oft kritisiert worden. Auf der einen Seite gab und gibt es Kritiker, die sowohl die Vorstellung eines autonomen moralischen Subjekts als auch die These einer unbedingt gültigen universellen Moral ablehnen. Auf der anderen Seite wird auch von Anhängern eines moralischen Universalismus kritisiert, dass dessen traditionelle Version zu sehr auf das einzelne Individuum gerichtet sei und dessen soziale Einbindung vernachlässige. Im Zuge dieser Kritik kommt es zu einer Rekonzeption der Ethik als Sozialethik. Für den Neukantianer Heinrich Rickert besteht der Grundwert der Ethik in der autonomen „Persönlichkeit in sozialen Zusammenhängen".[31] Die mit diesem Grundwert verbundene Ausrichtung der Ethik am Zusammenhang einer sozialen Gemeinschaft erlaubt es, von einem Konzept *sozialer Autonomie* zu sprechen.[32] Es ist nicht mehr primär das Gewissen des einzelnen Individuums und seine letztlich nur von Gott zu beurteilende Gesinnung, sondern das „soziale Leben der Personen", das die „Realisierungsstätte ethischer Güter" darstellt.[33]

Die Ethik erweist sich insofern als sozial vermittelt, als sie wesentlich darauf abzielt, Andere als autonome Persönlichkeiten anzuerkennen und die Beziehungen zu ihnen im sozialen Rahmen *nicht nur der Menschheit, sondern konkreter historisch-kulturell bedingter Gemeinschaften* zu begreifen. Der Mensch ist ein soziales Wesen: Er wird in eine soziale Umgebung hineingeboren und verbringt sein ganzes Leben in verschiedenen „Wir-Gemeinschaften" oder „soziale[n] Kreise[n]"[34], die sich von der Familie über Berufsgruppen, von der Nation bis hin zur gesamten Menschheit erstre-

---

[30] Kant, Grundlegung, 28, Anm.

[31] Heinrich Rickert: System der Philosophie, Erster Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie, Tübingen 1921, 328 (künftig: System).

[32] Rickert räumt ein, dass schon die kantische Ethik eine soziale Ausrichtung besitze. Diese sei jedoch nicht hinreichend deutlich herausgearbeitet und bedürfe daher einer genaueren Explikation.

[33] Heinrich Rickert: Ethik als Sozialphilosophie, nachgelassenes Vorlesungstyposkript aus dem Sommersemester 1932 (Konvolut 233, Nachlass Hs 2740, Handschriftensammlung der Universität Heidelberg), 61.

[34] Heinrich Rickert: Systematische Selbstdarstellung, in: Schwarz, Hermann (Hg.): Deutsche Systematische Philosophie nach ihren Gestaltern, Berlin 1934 Bd. 2, 237-301, hier 283.

cken. Zwar könne der Einzelne versuchen, sich dem gesellschaftlichen Einfluss zu entziehen und ein zurückgezogenes Leben zu führen, aber selbst ein solches Vorhaben sei nur in bewusster Abkehr von bestehenden sozialen Beziehungen möglich. Der soziale Beziehungscharakter der Ethik manifestiert sich darin, dass die moralische Persönlichkeit „faktisch stets in irgend einer Gemeinschaft mit anderen Persönlichkeiten lebt und mit Rücksicht auf ihren ethischen Sinn auch begrifflich davon nicht loszulösen ist".[35] Neben der Tatsache, dass der Mensch in Gemeinschaften lebt, sind auch die Begriffe des Selbst und des Individuums nur als „*soziale* Begriff[e]" zu verstehen:[36]

> Das Wort ‚Selbst' sagt nicht mehr das, was jeder damit meint, sobald seine Bedeutung in irgendeiner Weise verabsolutiert und isoliert wird. Es geht daher nicht einmal an [...], die Philosophie mit dem eigenen Selbst zu *beginnen* und das andere Selbst oder das Du dabei auch nur *vorläufig* beiseite zu stellen. [...] das Selbst bleibt ohne Du kein denkbarer Begriff.[37]

Das isolierte Ich erweist sich damit als „eine begriffliche Fiktion".[38] Der soziale Charakter des Ich und des Du manifestiert sich für Rickert in der begrifflichen Gemeinschaft des Wir sowie im Wesen der Sprache: „Das isolierte Individuum würde niemals zum Sprechen kommen. Das redende Du ist so alt wie das redende Ich."[39] Die Betonung des sozialen Moments der Ethik führt zu einer deutlichen Kritik am liberalen Individualismus: „Es wäre verkehrt, allein das einzelne Individuum zu berücksichtigen, wie der radikale Individualismus es möchte, denn es gibt kein Individuum als sittliche Persönlichkeit ohne Beziehung auf die sittliche Gemeinschaft, zu der es gehört."[40]

Die Berücksichtigung dieser Einbindung des Individuums in eine soziale Gemeinschaft veranlasst Rickert zu einer Neuformulierung des kategorischen Imperativs, die er als „sozialethischen Grundsatz" bezeichnet. Er lautet:

---

[35] Heinrich Rickert: Über logische und ethische Geltung, in: Kant-Studien XIX (1914), 182-221, hier 216; vgl. auch System, 370. In ähnlicher Ausrichtung heißt es bei Max Scheler, dass es „kein über den möglichen Gegensatz von Ich und Du erhabenes mögliches ‚Ich'" geben könne, da „die Gliedschaft in einer möglichen Gemeinschaft [...] allem ‚Ich' wesenhaft" sei (Max Scheler (1921): Vom Ewigen im Menschen, in: Gesammelte Werke Bd. V, 4. Aufl. 1954, 308).
[36] Vgl. System 189.
[37] A.a.O, 188, vgl. auch 311f.
[38] A.a.O., 370.
[39] System, 323; vgl. auch 370.
[40] System, 331.

> Jeder ist verpflichtet zu wollen, dass alle Glieder einer Gemeinschaft, mit der er in sozialem Zusammenhang steht, ethischen Grundwert in sich verkörpern, d.h. ebenso wie er selbst, autonome Persönlichkeiten werden und bleiben.[41]

Dieser Grundsatz verpflichtet den Einzelnen dazu, dafür Sorge zu tragen, dass er selbst ebenso wie die anderen Mitglieder der sozialen Gemeinschaft sich zu moralisch autonomen, verantwortungsfähigen Persönlichkeiten entwickeln.[42] Mit ihm ist die Grundlage für einen Begriff sozialer Autonomie geschaffen.

3 Soziale Autonomie als Leitidee für kirchliche Sozialunternehmen?

Auf den ersten Blick scheint der Begriff der sozialen Autonomie einen guten Ansatzpunkt für die Orientierung kirchlicher Sozialunternehmen zu bieten. Als Leitidee für deren Arbeit muss er jedoch eine Reihe von Anforderungen erfüllen. Sofern man davon ausgeht, dass es einen spezifischen Charakter, eine besondere Identität kirchlicher Sozialleistungen gibt, sollte eine Leitidee kirchlicher Sozialunternehmen dieser Identität Rechnung tragen. Sie sollte daher erstens weitgehend *mit einer christlichen Orientierung vereinbar* sein. Berücksichtigt man die besondere Zielgruppe sozialer Hilfeleistungen, ergibt sich zweitens die Anforderung, auch soziale *Beziehungen, die durch ein Ungleichgewicht gekennzeichnet sind mit einzubeziehen*. Der gesuchte Begriff von Autonomie muss der strukturellen Asymmetrie zwischen Helfendem und Hilfsbedürftigem Rechnung tragen. Eine dritte Anforderung ergibt sich aus der äußeren Organisationsform kirchlicher Sozialunternehmen. Sie sind nicht nur christlich und sozial, sondern auch Unternehmen, d.h. wirtschaftliche Organisationseinheiten. Eine angemessene Leitidee kirchlicher Sozialunternehmen sollte deshalb sowohl die Beziehungen von Mitarbeitern untereinander als auch die ‚Beziehungen' von Unternehmen zueinander und deren Verhältnis zum sozialen und politischen Umfeld begreifen und regeln können. Die drei genannten Anforderungen der christlichen Orientierung, der Berücksichtigung asymmetrischer Beziehungen und der Erfassung sys-

---

[41] Heinrich Rickert: Sozialphilosophie I – Grundzüge der Ethik und Erotik, nachgelassenes Vorlesungstyposkript aus dem Sommersemester 1932 (Konvolut 232, Nachlass Hs 2740, Handschriftensammlung der Universität Heidelberg), 8.

[42] Vgl. Eike Bohlken: Grundlagen einer interkulturellen Ethik. Perspektiven der transzendentalen Kulturphilosophie Heinrich Rickerts, Würzburg 2002, 285.

temisch-organisationsspezifischer Beziehungen[43] sollen nun der Reihe nach erörtert werden.

3.1 Freiheit und Würde als Geschenk Gottes. Das Konzept einer christlichen Autonomie als Grundlage zwischenmenschlicher Beziehungen

Um die Frage nach der Vereinbarkeit eines erweiterten Konzepts sozialer Autonomie mit einer christlichen Orientierung beantworten zu können, bedarf es zunächst einer kurzen Darstellung der christlichen Vorstellung von Autonomie. Zwar kennt das Christentum kein ausdrückliches Autonomiekonzept. Jedoch sind im christlichen Verständnis von Menschenwürde und Freiheit wesentliche Elemente des modernen Autonomiebegriffs enthalten. Der Mensch erhält demnach seine Würde und Freiheit von Gott mit dem Akt der Erschaffung. Analog zum vollkommen freien Schöpfungsakt Gottes ist auch der Mensch frei. Seine Freiheit stellt „ein erhabenes Kennzeichen des göttlichen Bildes im Menschen“ dar.[44] Er ist von Gott mit Geist und Vernunft ausgestattet und damit zur Verantwortung fähig.[45] Als Ebenbild Gottes hat der Mensch Anteil am Licht und an der Kraft des göttlichen Geistes. Durch seine Vernunft ist er fähig, die vom Schöpfer in die Dinge hineingelegte Ordnung zu verstehen. Durch seinen Willen ist er imstande, auf deren Verwirklichung hinzuwirken und so auf sein wahres Heil zuzugehen. Er findet seine Vollendung in der „Suche und Liebe des Wahren und Guten“.[46]

Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen hat damit auch eine ethische Dimension: Sie ist nicht fertig mitgegeben, sondern muss zum Teil erst erworben werden. So lässt sich die Gottesebenbildlichkeit auch im Sinne einer Aufgabe verstehen: „Gott ist das Ziel des Menschen, das Ursein, dessen ‚Bild‘ zu werden er streben soll, denn ‚Gott schuf den Menschen sich zum Bilde‘, das ist, damit er es werde.“[47] In ähnlicher Weise fasst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika „Über die menschliche Arbeit“ den

---

[43] Wie aus den bisherigen Ausführungen deutlich geworden sein dürfte, verfolgen wir in dieser Studie keinen systemtheoretischen oder institutionsethischen Ansatz. Wir fragen aus individualethischer Perspektive, inwieweit für den Einzelnen ein Handeln als autonome Persönlichkeit in sozialen Zusammenhängen möglich ist.

[44] Zweites Vatikanisches Konzil: Gaudium et spes. Pastoralkonstitution über die Kirche von heute, Vatikan 1965, 17 (künftig: GS).

[45] Vgl. Hartmut Kreß: Menschenwürde im modernen Pluralismus, Hannover 1999, 14ff.

[46] GS 15, 2. Der Begriff des „Ebenbild Gottes“ lässt sich dabei nicht nur schöpfungstheologisch, sondern auch christologisch und eschatologisch entfalten; vgl. etwa Alfons Auer: Der Mensch als Subjekt verantwortlichen Handelns, in: Johannes Gründel (Hrsg.): Leben aus christlicher Verantwortung, Band 1, Düsseldorf 1991, 14-37, insbesondere 30f., 35 und 37.

Sinn menschlicher Tätigkeit zusammen: Als Abbild Gottes ist der Mensch ein „subjekthaftes Wesen, das imstande ist, auf geordnete und rationale Weise zu handeln, fähig, über sich zu entscheiden, und auf Selbstverwirklichung ausgerichtet.“[48]

Der christlich-jüdischen Vorstellung vom Menschen entspricht, dass er nicht nur als einzelnes Individuum mit Würde ausgestattet ist. Er ist auch in seinen Beziehungen zu anderen Menschen ein Abbild Gottes. So wie Gott mit sich selbst in Beziehung tritt,[49] so ist auch der Mensch ein Beziehungswesen. Er bleibt nicht nur bei sich, sondern übernimmt Verantwortung in einem Für- und Miteinander. Das biblische Liebesgebot hat in diesem Beziehungsdenken seinen Ursprung. Auch die Vorstellung der aktiven Parteinahme für Schwache und Ausgegrenzte, die aus allen sozialen Netzen herausgefallen sind, ist auf dieses Beziehungsdenken zurückzuführen. Soziale Autonomie und christliches Verständnis von Freiheit und zwischenmenschlichen Beziehungen lassen sich damit weitgehend zur Deckung bringen. Der Begriff der sozialen Autonomie erfüllt mithin die erste Anforderung an einen Leitbegriff kirchlicher Sozialunternehmen. Mit der Parteinahme für Schwache und Ausgegrenzte ist bereits die zweite Anforderung berührt. Ist das Konzept sozialer Autonomie in der Lage, auch asymmetrische Beziehungen, z.B. zwischen hilfeleistenden und hilfsbedürftigen Menschen zu erfassen? Wie muss ein Konzept von Autonomie aussehen, das für behinderte, alte und kranke Menschen nicht zur ideologischen Schimäre wird?

3.2 Von der symmetrischen zur asymmetrischen Beziehung: Die Lebens- und Bedürfnislagen von alten, kranken und behinderten Menschen

Basis eines Konzepts *sozialer Autonomie* ist, wie wir gesehen haben, eine Ethik menschlicher Beziehungen.[50] Sie geht von einem interpersonalen Begegnungsgeschehen zwischen einem Ich und einem Du oder mehreren Anderen aus. Entscheidend in einer solchen Ethik der Beziehung ist das Moment einer gegenseitigen Akzeptanz, in der die persönliche Autonomie von Ich und Du gewahrt bleibt. Die Bezogenheit aufeinander ist nicht nur lebensnotwendig, sie trägt auch zu einer weiteren Entwicklung der Beteiligten bei. Das Aufeinanderverwiesensein von Ich und Du

---

[47] Martin Buber: Der Jude und sein Judentum, Köln 1963, 69.
[48] Enzyklika Laborem exercens, Über die menschliche Arbeit, 14. Sept. 1981, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles Nr. 32, 13.
[49] Karl Barth: Die Kirchliche Dogmatik, Bd. III/1, Zürich 1945, 204f.

schafft etwas qualitativ Neues. Es führt auf ein Wir, das den Beteiligten neue und intensivierte Handlungsmöglichkeiten bietet.

Dabei geht es im ‚Normalfall' um symmetrische Beziehungen, in denen sich die aufeinander Bezogenen von Gleich zu Gleich als autonome Persönlichkeiten begegnen. In der helfenden Beziehung bzw. mit der Hilfsbedürftigkeit des Gegenübers scheint diese Symmetrie vorübergehend oder dauernd in Frage gestellt. Die Leitidee der sozialen Autonomie wird durch Personengruppen herausgefordert, deren Lebensweise zeitweilig oder insgesamt wenig an Selbstbestimmung aufweist. Hier muss geklärt werden, worin die Autonomie eines hilfsbedürftigen behinderten oder gebrechlichen Menschen gesehen werden kann. Dazu bedarf es einer Analyse der Begriffe der Würde und der ‚Persönlichkeit in sozialen Zusammenhängen'. Unter welchen Voraussetzungen wollen wir von einer Persönlichkeit sprechen, der aufgrund ihrer Würde eine entsprechende Achtung zukommt?[51] Und welche Bedingungen müssen erfüllt sein, um von „sozialen Zusammenhängen" sprechen zu können? Das Problem einer Definition von „Person" und „Würde" kann aufgrund seiner Komplexität innerhalb des begrenzten Rahmens dieser Studie nicht abschließend gelöst werden.[52] Da es jedoch in engem Zusammenhang mit der Definition sozialer Autonomie steht, möchten wir zumindest einige Überlegungen zur Klärung anbieten.

Grob vereinfacht lassen sich zwei Hauptrichtungen einander gegenüberstellen. Der Begriff der Person wird der Regel entweder theologisch oder philosophisch aufgefasst und begründet. Aus theologischer Perspektive steht er in einem unverbrüchlichen Zusammenhang mit der Gottesebenbildlichkeit des Menschen bzw. der Spur des Göttlichen in diesem. Die Überzeugungskraft dieser Begründung hängt allerdings wesentlich von der Voraussetzung des Glaubens an Gott ab. Für viele Philosophen ist eine derartige Begründung unbefriedigend, da sie sich einer rationalen Überprüfung entzieht. Sie setzen daher auf eine Reihe argumentativ oder empirisch überprüfbarer Kriterien. Ein Wesen ist demnach dann eine Person, wenn es über bestimmte Merkmale verfügt, z.B. über einen Körper, über ein (Selbst)Bewusstsein und insbesondere über die Fähigkeit, sein Handeln nach guten Gründen zu bestimmen. Die philosophische Orientierung kommt mit weniger Voraussetzungen aus,

---

[50] Wichtige Hinweise für eine Beziehungsethik finden sich bei Martin Buber: Ich und Du, in: Martin Buber, Werke, Band 1, München 1962, 77-170. „Das Grundwort Ich-Du stiftet die Welt der Beziehung" (81).

[51] Zur Debatte um den Personenbegriff vgl. etwa Robert Spaemann: Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas' und ‚jemand', Stuttgart 1996 sowie Theo Kobusch: Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild, Freiburg 1993.

bringt aber in der konkreten Anwendung Probleme mit sich: Wird der Status einer Person als eines autonomen Menschen an konkret identifizierbare Merkmale geknüpft, ergibt sich die Konsequenz, dass ein Wesen, welches diese oder einige dieser Eigenschaften nicht besitzt, keine Person mehr ist. Damit verliert es auch die an den Personenbegriff gekoppelte Würde und den Schutz der mit dieser verbundenen Rechte. Eine seit dem Autonomiebegriff der Aufklärung unverzichtbare Eigenschaft von Personen ist deren Fähigkeit, ihr Handeln nach Maßstäben der Vernunft selbst zu bestimmen. Wie steht es aber in dieser Hinsicht mit Kleinkindern, geistig Behinderten oder Komapatienten? Während die Würde jeglichen menschlichen Lebens, und sei es noch so beschädigt oder unausgebildet, für die theologische Auffassung nicht zur Diskussion steht, geraten die Vertreter einer philosophischen Auffassung hier in Entscheidungs- und Abgrenzungsprobleme. Diese Schwierigkeiten sollten jedoch nicht zu einem Verzicht auf philosophische Argumentation verleiten.

Eine am Begriff der sozialen Autonomie orientierte Lösung könnte darin bestehen, dass die Bedeutung des Vernunftkriteriums abgeschwächt wird, indem man das Moment einer sozialen Beziehungsfähigkeit stark macht, wie es in der Leiblichkeit des Menschen angelegt ist. In seiner moralphilosophischen Herkunft ist der Begriff der Autonomie fest an die Vernunftfähigkeit des Menschen gebunden. Ohne Vernunft keine Autonomie. Die Betonung des sozialen Moments der menschlichen Beziehungen bringt jedoch ein nicht minder wichtiges Kriterium zum Ausdruck. Autonomie ist immer auch an soziale Beziehungen geknüpft. Dabei geht es um die leibliche Grundlage, aufgrund derer wir auf ein anderes Wesen als Mensch reagieren. Eine Person hat nicht nur einen räumlich und zeitlich lokalisierbaren Körper, sondern einen mit einem Antlitz versehenen Leib. Es ist die in diesem Leib und insbesondere im Gesicht verkörperte ‚Menschlichkeit', die uns anspricht und uns ein Wesen als geeigneten Adressaten für eine Kommunikationsaufnahme erscheinen lässt. Der Leib fungiert damit als „‚Realsymbol' des Menschen" bzw. der Person.[53] Die konkret zu beobachtende und erfahrbare Leiblichkeit des Anderen dient uns als Indikator für das Vorhandensein einer ausdrucksfähigen und auf Beziehungen hin ausgerichteten Persönlichkeit.[54]

---

[52] Eine eigener Artikel zum Begriff der Person ist für das Frühjahr 2003 geplant.

[53] Vgl. Norbert Huber: Der Mensch – ein König und ein Bettler. Mensch sein mit Behinderung, in: Thomas Broch, Wolfgang Tripp (Hrsg.): Ihr sollt euch kein Bildnis machen. Predigten und Besinnungen zu Grundfragen des Lebens, Ostfildern 2002, 116-120, hier 117 (künftig: Huber).

[54] Auf der anthropologischen Ebene einer Bestimmung des Menschen sind wir damit dicht an der Auffassung Ernst Cassirers, der den Menschen als animal symbolicum, d.h. als ein Wesen versteht, das

Damit ergeben sich zunächst drei Momente, die gegeben sein müssen, um von einer Person zu sprechen. Eine Person hat demnach 1.) einen Körper, 2.) einen Leib bzw. ein Antlitz und ist 3.) aufgrund dieser leiblichen Voraussetzungen prinzipiell in der Lage, mit anderen Personen in Beziehung zu treten. Als viertes und fünftes Moment kommen dann (Selbst)Bewusstsein sowie das Kriterium der Vernunftfähigkeit hinzu.[55]

Die in den modernen westlichen Kulturen vorherrschende Fixierung auf Intellekt und verbale Kommunikation führt dazu, dass die ersten drei Momente häufig unterbewertet werden:

> Da wir fast ausschließlich auf intelligentes Verhalten und verbale Kommunikation festgelegt sind, verstehen wir die ‚Sprache' des Körpers nicht und erkennen in ihm den Menschen nicht mehr.[56]

Die körperlich-leibliche Verfasstheit des Menschen und die in dieser angelegte Beziehungsfähigkeit bilden jedoch eine fundamentale erste Schicht der Personalität. Ohne diese erste Schicht kann nicht von Personalität gesprochen werden. Erst auf ihrer Grundlage kann die zweite Schicht eines reflektierten Selbstbewusstseins und einer Selbstbestimmung nach Vernunftgründen zur Entfaltung gelangen.

Aus dieser zweischichtigen Zusammensetzung des Begriffs der Autonomie lassen sich Konsequenzen für die Fassung des Personenbegriffes ziehen. So könnte man den Personenbegriff in zwei Aspekte differenzieren. Person wäre demnach einerseits ein Mensch, der sowohl über die Fähigkeit zu vernünftigem Denken und Handeln als auch über Beziehungsfähigkeit verfügt. Als Person kann aber auch ein Mensch gelten, der zwar nicht über die Fähigkeit verfügt, sein Handeln nach Vernunftkriterien zu bestimmen, aber über seine Leiblichkeit in der Lage ist, Beziehungen zu anderen Menschen zu unterhalten. So würde ein geistig Behinderter unter diesem zweiten Aspekt als Person gelten, wenn er in der Lage ist, Beziehungen zu seiner Umwelt einzugehen. Man kann darüber streiten, ob ein bloßes Atmen genügt, um von einer Kontaktaufnahme zu anderen Menschen zu sprechen. Andererseits ist

---

in Lage ist, etwas zu meinen und dieser Meinung mit Hilfe von verbalen und nonverbalen Symbolen Ausdruck zu verleihen.

[55] In der Debatte über den Personenbegriff nähert sich unsere Haltung damit dem Potenzialitätsargument. Diesem Argument zufolge ist nicht entscheidend, ob ein Wesen zu einem bestimmten Zeitpunkt über die erforderlichen Merkmale einer Person verfügt, sondern ob es das Potenzial zur Ausbildung und Entfaltung dieser Merkmale besitzt. Wir vertreten damit eine *nicht-aktualistische Theorie der Personalität*, was bedeutet, dass die geforderten Eigenschaften nicht zu jedem Zeitpunkt vollständig aktualisiert sein müssen.

für die Aufnahme einer Beziehung nicht zwangsläufig sprachliche Ausdrucksfähigkeit erforderlich. Beziehungen lassen sich auch über nonverbale Kommunikationskanäle herstellen und unterhalten.[57] Im Hinblick auf demente Menschen lässt sich behaupten, dass sie ihre Personalität und die damit verbundene Würde nicht dadurch verlieren, dass sie unter Umständen nicht mehr zu vernünftigen Abwägungen in der Lage sind.[58] Würde und Personalität sind bei ihnen gewissermaßen sedimentiert vorhanden und in ihren Körper eingeschrieben.[59]

Der vorgeschlagene in sich differenzierte Personenbegriff ermöglicht es, auch asymmetrische Beziehungen unter dem Begriff sozialer Autonomie zu fassen. Auf seiner Grundlage kann soziale Autonomie auch Menschen zugesprochen werden, die nur in eingeschränktem Maße über die Fähigkeit zu vernünftig begründetem Handeln verfügen und unter Umständen nicht verbal kommunizieren können. Auch ihnen kommt der Begriff der personalen Würde und die mit diesem verbundene Schutzwürdigkeit ohne jede Einschränkung zu. In dem hier dargelegten Sinn einer Erweiterung der sozialen Autonomie begründet der Begriff der Person ein weitgreifendes Konzept von Respekt und Schutzwürdigkeit. Ziel des sozial autonomen Beziehungsgeschehens ist es, in der Begegnung *Selbst sein zu dürfen bei der Chance anders zu werden.*

Der Begriff der sozialen Autonomie erweist sich damit nicht nur im Hinblick auf seine Vereinbarkeit mit einer christlichen Orientierung, sondern auch im Hinblick auf die Einbeziehung symmetrischer wie asymmetrischer zwischenmenschlicher Beziehungen als tragfähig. Zu prüfen bleibt noch die dritte und letzte Anforderung, inwieweit er es ermöglicht, auch die Belange des Sozialunternehmens als wirtschaftliche Organisation angemessen zu berücksichtigen. Dabei geht es um zwischenmenschliche Beziehungen, aber auch um die Beziehung der Mitarbeiter zum Unternehmensziel sowie um die Beziehungen zwischen verschiedenen Unternehmen und zwischen Unternehmen und Staat.

---

[56] Huber, 118.

[57] So sprechen etwa die Ergebnisse der neueren Säuglingsforschung dafür, dass Säuglinge schon lange vor dem Spracherwerb in der Lage sind, gezielt Beziehungen zu ihrer Umwelt aufzubauen.

[58] Da mit dieser Auffassung die Vorstellung einer sich durchhaltenden Struktur der Personalität verbunden ist, die auch von gravierenden Veränderungen nicht betroffen ist, wird in der philosophischen Diskussion um den Personenbegriff vom „Identitätsargument“ gesprochen.

[59] Im Anschluss an die Schriften von Emmanuel Lévinas könnte man sagen, dass die Menschlichkeit ihres Antlitzes zur Beziehung einlädt. Zur Bedeutung von Lévinas für die asymmetrischen Beziehungsverhältnisse in der Heilpädagogik vgl. Kurt Brust: Fragmente einer Ethik der Heilerziehungspflege, in: Institut für soziale Berufe (Hg.): Bildung ist mehr als berufliche Ausbildung, Reutlingen 2002, 29-35.

3.3 Soziale Autonomie in den Binnen- und Außenbeziehungen von Sozialunternehmen

Soziale Unternehmen sind keine statischen Institutionen. Sie haben eine Geschichte mit typischen Entwicklungsphasen,[60] deren unterschiedliche Ausprägungen jeweils bestimmte Beziehungsniveaus ermöglichen. In der Gründungsphase der meisten Sozialunternehmen wurden Beziehungen ‚wie in einer Familie' gelebt und gestaltet. Mit der Vergrößerung der Einrichtungen erwies sich eine stärkere Arbeitsteilung und Differenzierung als notwendig. Im Zuge dieser Ausdifferenzierung treten die individuellen Beziehungen einzelner Personen hinter institutionell standardisierte und geregelte Arbeitsbeziehungen zurück. Auch die Beziehung zum Klienten wird durch systemische Vorgaben versachlicht. Die aus diesen Veränderungen resultierende Binnenstruktur entspricht einer Organisationsform, wie sie von Behörden und Konzernen bekannt ist. Die Gefahr dieser Entwicklung zum hochdifferenzierten Unternehmen liegt in einer zu starken Konzentration auf die Binnenstruktur, in einer Überbürokratisierung und in der Vernachlässigung der primären Dienstleistung, des Gründungszwecks. Viele soziale Unternehmen stecken zurzeit in dieser zweiten Phase und bewegen sich von dort in Richtung auf eine dritte Phase der „Integration". In dieser Phase geht es darum, das Unternehmen nach innen und außen zu vernetzen und *Auseinanderorganisiertes wieder in Beziehung zu setzen*. Um dies zu ermöglichen, bedarf es einer intensiven Pflege der professionellen Beziehungen zwischen den Mitarbeitern, zwischen der Leitung und den Mitarbeitern sowie zwischen den Mitarbeitern und der Klientel. Hierfür können die gängigen Instrumente der Personalentwicklung sowie der ständigen Entwicklung von sozialer, fachlicher und Führungskompetenz eingesetzt werden.

Soziale Unternehmen helfen und assistieren Menschen in besonderen Lebenslagen dadurch, dass sie Mitarbeiter aus- und fortbilden und bedarfsgerecht einsetzen. Dies verläuft dann erfolgreich, wenn die Interessen Einzelner den Kernaufgaben des Unternehmens untergeordnet werden. Zukunftsgerecht handeln bedeutet hier, sich am Unternehmenszusammenhang zu orientieren und vernetzt zu denken und zu handeln. Für diese Beziehung oder besser: Bezugnahme auf das Ziel und den Zusammenhang des Unternehmens lässt sich der Begriff einer „bezogenen Autonomie"

[60] Die folgenden Ausführungen basieren auf dem Stufenmodell von Friedrich Glasl: Das Unternehmen der Zukunft. Moralische Intuition in der Gestaltung von Organisationen, Stuttgart 1994.

verwenden, den der Organisationsberater Kuno Sohm geprägt hat.[61] Im Sinne dieser bezogenen Autonomie sollen soziale Unternehmen ihr Handeln so ausrichten, dass durch die gemeinsame Orientierung der Mitarbeiter am Unternehmenszweck möglichst gute Arbeitsbeziehungen gepflegt werden können. Unter „Arbeitsbeziehungen“ sind dabei nicht nur die Beziehungen der Mitarbeiter untereinander, sondern auch die Beziehungen der Mitarbeiter zu den Klienten zu verstehen. Neben der Rollenklärung für die einzelnen Mitarbeiter stehen sachliche und organisatorische Aspekte im Mittelpunkt. So zum Beispiel die Klärung von Funktionen, Strukturen, Zuständigkeiten und Abläufen. Damit bekommt eine bezogene Autonomie ihren Rahmen und ihre Regeln. Der Modus der Beziehungspflege ist hier der des Aushandelns von möglichst optimalen Bedingungen zur Einlösung des Gründungs- und Hauptzwecks sozialer Unternehmen: der Unterstützung, Pflege, Betreuung und Begleitung von alten, kranken und behinderten Menschen.

Um sich damit auch im sozialen und politischen Umfeld zu positionieren, brauchen Sozialunternehmen ein Denken und Handeln, das sich auch in den Außenkontakten an der Leitidee einer sozialen Autonomie ausrichtet: Soziale Unternehmen leben vom lebendigen Austausch mit ihrem Umfeld, sei es im Kontakt mit den lokalen und regionalen Nachbarschaften, sei es mit sozialpolitischen, wirtschaftlichen, verbandlichen oder staatlichen Instanzen und Partnern auf Orts-, Bundes- und Landesebene. Hier gilt es, die jeweiligen Eigengesetzlichkeiten der Partner zu kennen, diese zueinander in Beziehung zu setzen und die auf diesem Wege entwickelten Beziehungsnetze für den Hauptzweck des Unternehmens nutzbar zu machen. Wer hier ‚bei sich‘ bleibt und ausschließlich seine eigenen Interessen pflegt, dessen Unternehmen wird dauerhaft Schaden nehmen. Das soziale Unternehmen erhält, wenn es die Beziehungen zu seinen Partnern pflegt, die Chance zur notwendigen Veränderung in der Begegnung mit diesen Partnern. Die aktive Pflege der Außenbeziehungen umfasst auch die politische Einflussnahme. Sie trägt einerseits dazu bei, den Bestand des Unternehmens zu sichern. Sie ermöglicht es aber auch, anwaltschaftlich für die Klienten einzutreten. Soziale Autonomie auf Unternehmensebene bedeutet dann: Menschenrechte einzuklagen, wenn die Würde des anderen Menschen Schaden nimmt.

---

[61] Kuno Sohm: Bezogene Autonomie statt Stellenbeschreibung, in: Mc-notiz, 4/89, herausgegeben vom Managementcenter Vorarlberg, Dornbirn, 2.

Ging es bei der Ausweitung des Begriffs sozialer Autonomie auf den Bereich asymmetrischer Beziehungen zwischen Mitarbeiter und Klient um *die subjektive oder individualethische Seite* von Autonomie, so nimmt die Erweiterung durch den Begriff der bezogenen Autonomie auf das Feld institutionell verankerter Beziehungen eher die *objektive oder systemische Seite* von Beziehungen in den Blick. Dabei handelt es sich letztlich um zwei Seiten derselben Sache. Die Möglichkeiten der individuellen Ausgestaltung helfender Beziehungen bewegen sich im Rahmen von Finanzierungsplänen und Organisationsstrukturen. Dem Gegensatz einer subjektiven und einer objektiven Seite sozialer Autonomie entspricht in etwa die Unterscheidung zwischen einer *individualethischen* und einer *institutionsethischen* Perspektive. Wir sind in dieser Studie konsequent dem Weg eines individualethischen Ansatzes gefolgt, d.h. wir haben geprüft, wie weit man kommt, wenn man vorrangig auf die beteiligten Individuen und ihre Beziehungen zueinander schaut. Diese Entscheidung ist jedoch nicht als Absage an eine systemtheoretische oder organisationssoziologische Betrachtungsweise zu verstehen. Es wäre ein Fehler, beide Perspektiven gegeneinander auszuspielen. Die Konzentration auf eine dieser Perspektiven kann aber durchaus sinnvoll sein, weil jeweils andere Punkte in den Vordergrund treten. Auf der individualethischen Seite gilt dies für den Begriff der Beziehung, der sich für das Konzept einer sozialen Autonomie als zentral erwiesen hat.

4 Fazit: *Autonomie in Beziehung* als neue Leitidee kirchlicher Sozialunternehmen

Auf der Suche nach einem adäquaten Autonomiebegriff für die spezielle Situation von kirchlichen Sozialunternehmen und ihrer Klientel sind wir zu einem neuen, erweiterten Begriff von sozialer Autonomie gelangt. Um die Differenz dieser erweiterten Leitidee vom Ausgangsbegriff sozialer Autonomie deutlich zu machen, schlagen wir vor, von *Autonomie in Beziehung* zu sprechen. Diese neue Leitidee ergänzt und korrigiert einen eingeengten Autonomiebegriff, der sich zu individualistisch, kognitivistisch und solitär versteht. Sie erweitert darüber hinaus auch den Begriff sozialer Autonomie um den Bereich asymmetrischer Beziehungen sowie um die Ebene systemischer, d.h. institutionell verankerter (Arbeits)Beziehungen. Der Begriff der *Autonomie in Beziehung* berücksichtigt dabei besonders,

- *dass die Dienst-Leistung sozialer Unternehmen eine stark kommunikative, beziehungsorientierte Dimension aufweist,*

- *dass die Arbeit kirchlicher (aber auch konfessionell nicht gebundener) Sozialunternehmen dem ethischen Anspruch einer Orientierung an den Menschenrechten und der Anwaltschaft für Menschen in Notlagen verpflichtet ist,*

- *und dass soziale Unternehmen schon von ihrem Auftrag her in einer engen Vernetzung mit ihrem politischen und ökonomischen Umfeld stehen.*

Die Leitidee *Autonomie in Beziehung* kann auch als Kompass im Streit um die Zukunft sozialer Unternehmen in kirchlicher Trägerschaft herangezogen werden. Sie ermöglicht eine vergleichende Beurteilung der drei eingangs vorgestellten Modelle.[62] Dabei wird vor allem deutlich, welche Handlungsmöglichkeiten sich jeweils für Klienten und Mitarbeiter und für das Unternehmen insgesamt ergeben.

Die Orientierung an der Leitidee der Autonomie in Beziehung legt zunächst eine Kritik an der korporatistischen Position nahe, da diese zwar für die sozialen Unternehmen eine vom Staat geschützte Freiheit fordert, zugleich aber Gefahr läuft, die Selbstbestimmungsinteressen der Klienten zu vernachlässigen. Aber auch die Autonomie der Unternehmen kann nur als bedingt bezeichnet werden. Die als gemeinnützig anerkannte Sozialeinrichtung möchte als freier Träger subsidiäre Dienstleistungen erbringen. Für das Privileg der Gemeinnützigkeit akzeptiert sie jedoch ein hohes Maß an Abhängigkeit von staatlichen Vorgaben. Das korporatistische System der Freien Wohlfahrtspflege zieht damit einen nahezu planwirtschaftlich agierenden Staat nach sich. Die in dieses System eingebundenen Dienstleister drohen starr und unbeweglich zu werden. Die Bedürfnisse der Klienten werden nicht mehr direkt wahrgenommen, sondern nur noch verzerrt durch den Filter staatlicher Sozialplanungen berücksichtigt. Der Klient sieht sich einem Kartell von Staat und sozialen Einrichtungen gegenüber, das über seinen Kopf hinweg Entgelte für Betreuungs-, Begleit- und Pflegearbeit festsetzt und damit über seine Lebensqualität entscheidet. Sein Einfluss auf Umfang und Qualität der betreffenden Dienstleistungen tendiert gegen Null.

Auch das marktwirtschaftliche Modell wird den Anforderungen einer Autonomie in Beziehung nicht gerecht. Es besticht zwar zunächst durch seinen hohen Anspruch

[62] Siehe Seite 7f. dieser Studie.

an die Bewegungsfreiheit aller Akteure. Es funktioniert allerdings nur für Klienten, die die angebotenen Leistungen auch tatsächlich zahlen können. Wer nicht über private Rücklagen verfügt oder vom Staat und Versicherungen unterausgestattet ist, hat keine Chance Kunde zu werden und bleibt mit seiner Not allein. Er befindet sich außerhalb des Marktes und ist auf mildtätige Hilfe angewiesen, die seine Abhängigkeit und Unselbständigkeit unterstreicht. Das marktwirtschaftliche Modell basiert auf der Vorstellung eines rein rational entscheidenden Kunden.[63] Kann man schon im normalen Geschäftsleben daran zweifeln, ob diese Vorstellung trägt, so geht sie im Falle alter, kranker und behinderter Menschen oft weit an deren Realität vorbei. Mit einem nur bedingt oder überhaupt nicht rationalen Verhalten von Kunden erweist sich das Fundament des marktwirtschaftlichen Modells als nicht tragfähig. Dies zeigt sich auch in einem weiteren Punkt: Die Reduktion der Mitarbeiter-Klienten-Beziehung auf eine rein ökonomische Ebene wird der Besonderheit asymmetrischer Beziehungen nicht gerecht. Die Beziehung vom Kunden zum Mitarbeiter ist marktwirtschaftlich betrachtetet stark am Kriterium der Effizienz ausgerichtet und vorrangig, wenn nicht ausschließlich profitorientiert. Nur diejenige Leistung wird erbracht, die auch bezahlt werden kann. Ein darüber hinausgehendes Engagement ist unwahrscheinlich, weil es dem ökonomischen Kalkül widerspricht. Soziale Arbeit hieße demnach: zahlungsfähige Kunden aquirieren und diese möglichst kostengünstig versorgen.

Mit Hilfe der Leitidee der Autonomie in Beziehung lässt sich auch das reformerische Modell auf seine ethische Tragfähigkeit hin befragen. Wie das marktwirtschaftliche Modell fordert es eine hohe Beweglichkeit aller Beteiligten und eine Neugestaltung des erstarrten Systems der Freien Wohlfahrtspflege. Anders als das marktwirtschaftliche Modell berücksichtigt es neben der Logik des Marktes aber noch weitere Motivationsquellen wie die christliche Orientierung am Wert der Barmherzigkeit. Indem es auch nicht-marktfähige Dienstleistungen zu integrieren versucht, lässt das reformerische Modell einen wichtigen Freiraum für die offene Gestaltung asymmetrischer Beziehungen nach dem Ideal sozialer Autonomie. Die Klienten werden dabei in ihrem tatsächlichen Sosein ernst genommen. Ihre Bedürftigkeit und Schwäche werden berücksichtigt, aber nicht ausgenutzt. Um eine größere Wirtschaftlichkeit und bessere Qualitätssicherung zu erreichen, sollen sie oder ihre gesetzlichen Vertreter

[63] Zur Problematik des Kundenbegriffs vgl. Dieter Geerlings: Einige Aspekte zur Rede vom Kunden, in: Markus Lehner, Michael Manderscheid (Hrsg.): Anwaltschaft und Dienstleistung. Organisierte Caritas im Spannungsfeld, Freiburg im Breisgau 2001, 135-142 sowie Markus Lehner: Kunden – Mandanten – Mitmenschen, a.a.O., 147-162.

auch hier Rechnungen und Reklamationsmöglichkeiten erhalten. Mit diesem Mix aus deregulierenden Maßnahmen und sozialethischer Wertorientierung bietet das reformerische Modell aus unserer Sicht die größten Chancen, die Leitidee einer *Autonomie in Beziehung* zu verwirklichen.

Zu guter Letzt möchten wir einen kurzen Ausblick auf die *möglichen Auswirkungen* einer Orientierung an der hier vorgeschlagenen Leitidee einer Autonomie in Beziehung geben. Soziale Unternehmen in kirchlicher Trägerschaft, die ihre Einrichtungen und Dienste nach dieser Leitidee ausrichten, werden ihre Hauptaufgabe in ihrem Gründungszweck sehen bzw. wiederfinden. Sie werden ihre Strategien und Aktionen vornehmlich daran messen, inwieweit sie eine Realisierung dieses Zweckes ermöglichen. In der Operationalisierung der Leitidee einer Autonomie in Beziehung werden Konflikte nicht ausbleiben. Aufgrund der unterschiedlichen Beschaffenheit der Beziehungen zwischen Klient und Mitarbeiter, Mitarbeiter und Leitung, der sozialpolitischen Allianzen zwischen Unternehmen und der Kontakte von Unternehmen zu sozialpolitischen Instanzen ist mit unterschiedlichen Einschätzungen, Gewichtungen und Wertungen zu rechnen. Diese gilt es, auf dafür bereitgestellten Foren und Plattformen zu thematisieren und zu bearbeiten.[64] Diese Foren sollten so beschaffen sein, dass sie für alle Beteiligten ein größtmögliches Maß an sozialer Autonomie ermöglichen. Wichtig ist dabei einerseits die gegenseitige Kenntnis der unterschiedlichen Individuen, ihrer Interessen und Begründungen („Vernunft der Einzelnen“), andererseits die Bereitschaft zum streitbaren und konstruktiven Dialog. Auf dieser Basis muss sich jede Teilrationalität nach ihrem Bezug zum Ganzen fragen lassen (bezogene Autonomie bzw. „Vernunft des Ganzen“) und hier Rede und Antwort stehen, um sozialethisch legitimierte Urteile zu ermöglichen.[65]

Auf der sozialpolitischen Ebene müssen sich Sozialunternehmen jene Spielräume erkämpfen, die sie für eine möglichst weitgehende Erfüllung ihrer Aufgaben benötigen. Sie können sich dabei als Beziehungsstifter bewähren, indem sie die Situation und die Anliegen ihrer Klienten in die öffentliche Diskussion bringen und zu Anliegen der Gesellschaft und des Staates zu machen versuchen. Ob und inwieweit die Orientierung an der Leitidee einer Autonomie in Beziehung fruchtbar ist, hängt nicht zuletzt

---

[64] In weiterem Sinne kann auch die *Unternehmenskultur* als eine solche Plattform gelten. Sie bestimmt nicht nur die Arbeitsatmosphäre, sondern auch den Grad, in dem sich Mitarbeiter erlauben können, konstruktive Kritik an Plänen und Entscheidungen der Unternehmensführung zu äußern. Ist diese Plattform zu schmal, kann ein wichtiges Potenzial der Unternehmenssicherung verloren gehen

[65] Vgl. hierzu das ethische Handlungsmodell der Ethikkommission der Stiftung Liebenau (Hrsg.), Ethisch verantwortlich handeln. Eine Argumentations- und Entscheidungshilfe, Liebenau 2002, 16ff.

von der ethischen Sensibilität der Gesellschaft und einer aktiven Politik sozialer Unternehmen ab.

Literaturverzeichnis

Alfons Auer: Der Mensch als Subjekt verantwortlichen Handelns, in: Johannes Gründel (Hrsg.): Leben aus christlicher Verantwortung, Band 1, Düsseldorf 1991, 14-37.

Karl Barth: Die Kirchliche Dogmatik, Bd. III/1, Zürich 1945.

Franco Basaglia: Die negierte Institution, Frankfurt a. M. 1978.

Winfried Baur: Bejahen oder Ablehnen des Wettbewerbs, in: Caritasverband der Diözese Rottenburg-Stuttgart (Hrsg.): Caritas im Wandel, Stuttgart 2000, 57-66.

Heiner Bielefeld: Artikel Autonomie, in: Handbuch Ethik, Stuttgart 2002, 305-308.

Eike Bohlken: Grundlagen einer interkulturellen Ethik. Perspektiven der transzendentalen Kulturphilosophie Heinrich Rickerts, Würzburg 2002.

Berthold Broll, Helmut Staiber, Dieter Worrings (Hrsg.): In Freiheit Beziehungen gestalten. Erfahrungen, Standpunkte und Perspektiven aus der Stiftung Liebenau, Freiburg im Breisgau 2002.

Kurt Brust: Fragmente einer Ethik der Heilerziehungspflege, in: Institut für soziale Berufe (Hg.): Bildung ist mehr als berufliche Ausbildung, Reutlingen 2002, 29-35.

Martin Buber: Der Jude und sein Judentum, Köln 1963.

Martin Buber: Ich und Du, in: Martin Buber, Werke, Band 1, München 1962, 77-170.

Bundesarbeitsgemeinschaft der Freien Wohlfahrtspflege (BAGFW) (Hg.): Nicht gewinnorientierte Soziale Dienste in Europa, Berlin/Brüssel 2001.

Martin Engelbrecht: Markt, Staat und Kirche. Wo sind die Handlungsspielräume eines privaten Unternehmens wie der Stiftung Liebenau, in: Berthold Broll, Helmut Staiber, Dieter Worrings (Hrsg.): In Freiheit Beziehungen gestalten. Erfahrungen, Standpunkte und Perspektiven aus der Stiftung Liebenau, Freiburg im Breisgau 2002, 55-60.

Enzyklika Laborem exercens, Über die menschliche Arbeit, 14. Sept. 1981, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles Nr. 32.

Ethikkommission der Stiftung Liebenau (Hrsg.): Ethisch verantwortlich handeln. Eine Argumentations- und Entscheidungshilfe, Liebenau 2002.

Friedrich Glasl: Das Unternehmen der Zukunft. Moralische Intuition in der Gestaltung von Organisationen, Stuttgart 1994.

Dieter Geerlings: Einige Aspekte zur Rede vom Kunden, in: Markus Lehner, Michael Manderscheid (Hrsg.): Anwaltschaft und Dienstleistung. Organisierte Caritas im Spannungsfeld, Freiburg im Breisgau 2001, 135-142.

Norbert Huber: Der Mensch – ein König und ein Bettler. Mensch sein mit Behinderung, in: Thomas Broch, Wolfgang Tripp (Hrsg.): Ihr sollt euch kein Bildnis machen. Predigten und Besinnungen zu Grundfragen des Lebens, Ostfildern 2002, 116-120.

Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft (1788), in: Werke in zehn Bänden, hrsg. v. Wilhem Weischedel, Band 6., Darmstadt 1983, 105-302.

Immanuel Kant, Grundlegung der Metaphysik der Sitten (1785), in: Werke in zehn Bänden hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Band 4., Darmstadt 1983, 9-102.

Franz-Xaver Kaufmann: Herausforderungen des Sozialstaates, Frankfurt a. M. 1997.

Basina Klos: Große Träger machen mobil, in: Markus Lehner, Michael Manderscheid (Hrsg.): Anwaltschaft und Dienstleistung. Organisierte Caritas im Spannungsfeld, Freiburg i. Breisgau 2001, 57-64.

Theo Kobusch: Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild, Freiburg 1993.

Hartmut Kreß: Menschenwürde im modernen Pluralismus, Hannover 1999. Jürgen Kunze: Einführung: Trends und Fragestellungen, in: Caritasverband der Diözese Rottenburg-Stuttgart (Hrsg.): Caritas im Wandel, Stuttgart 2000, 8-18.

Hejo Manderscheid: Modernisierung kirchlicher Caritas. Wohin geht der Weg heute?, in: Werner Krämer, Karl Gabriel, Norbert Zöller (Hrsg.): Neoliberalismus als Leitbild für kirchliche Innovationsprozesse? Arbeitgeberin Kirche unter Marktdruck, Münster 2000, 154-185.

Markus Lehner: Kunden – Mandanten – Mitmenschen, in: Markus Lehner, Michael Manderscheid (Hrsg.): Anwaltschaft und Dienstleistung. Organisierte Caritas im Spannungsfeld, Freiburg im Breisgau 2001, 147-162.

Oswald Menninger: Lange Schatten, in: Socialmanagement 3/2002, 19-21.

Rainer Öhlschläger, Hans-Martin Brüll (Hrsg.): Unternehmen Barmherzigkeit. Identität und Wandel sozialer Dienstleistungen, Baden-Baden 1996.

Hubert Oppl: Mehr Markt als Plan; in Socialmanagement 5/ 2002, 12-17.

Adrian Ottnad, Stefanie Wahl und Meinhard Miegel: Bedeutung der Freien Wohlfahrtspflege für Gesellschaft, Beschäftigung und Wirtschaft, Bonn 1999.

R. Pohlmann: Artikel Autonomie, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. von Joachim Ritter, Band 1, Darmstadt 1971, 702-719.

Heinrich Rickert: Über logische und ethische Geltung, in: Kant-Studien XIX (1914), 182-221.

Heinrich Rickert: System der Philosophie, Erster Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie, Tübingen 1921.

Heinrich Rickert: Sozialphilosophie I – Grundzüge der Ethik und Erotik, nachgelassenes Vorlesungstyposkript aus dem Sommersemester 1932 (Konvolut 232, Nachlass Hs 2740, Handschriftensammlung der Universität Heidelberg).

Heinrich Rickert: Ethik als Sozialphilosophie, nachgelassenes Vorlesungstyposkript aus dem Sommersemester 1932 (Konvolut 233, Nachlass Hs 2740, Handschriftensammlung der Universität Heidelberg).

Heinrich Rickert: Systematische Selbstdarstellung, in: Schwarz, Hermann (Hg.): Deutsche Systematische Philosophie nach ihren Gestaltern, Berlin 1934 Bd. 2, 237-301. (Wiederabdruck in: Heinrich Rickert: Philosophische Aufsätze hrsg. v. Rainer A. Bast, Tübingen 1999, S. 347-411.

Max Scheler (1921): Vom Ewigen im Menschen, in: Gesammelte Werke Bd. V, 4. Aufl. 1954.

Sil Schmid: Freiheit heilt, Berlin 1978.

Kuno Sohm: Bezogene Autonomie statt Stellenbeschreibung, in: Mc-notiz, 4/89, herausgegeben vom Managementcenter Vorarlberg, Dornbirn.

Robert Spaemann: Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas' und ‚jemand', Stuttgart 1996.

Wissenschaftlicher Beirat beim Bundesministerium für Wirtschaft und Technologie (Hg): Aktuelle Formen des Korporatismus, Berlin 2000.

Zweites Vatikanisches Konzil: Gaudium et spes. Pastoralkonstitution über die Kirche von heute, Vatikan 1965.