

⇒ Matthias Möhring-Hesse

Diakonische Inklusion

Die Option für die Armen unter den Bedingungen des aktivierenden Sozialstaats*

Ein Caritasdirektor zieht die Reißleine: Bei der Wahrnehmung anwaltschaftlicher Aufgaben »brauchen [wir] in unseren Verbänden etwas weniger Sozialethik« (Manderscheid 2005, 186), dafür »deutlich mehr« harte Zahlen: »Sozialindikatoren und Wirksamkeitskennziffern sozialer Arbeit« (ebd.). Die theologische (Sozial-) Ethik trifft diese Provokation vermutlich nicht ganz unverschuldet, ist sie den kirchlichen Wohlfahrtsverbänden zwar mit gutem Willen und großen Worten, jedoch offenbar nicht immer mit der erforderlichen Substanz zur Seite getreten. Doch eigentlich zielt die Provokation auf den gegenwärtigen Hype um Ethik und Theologie in den kirchlichen Wohlfahrtsverbänden: Nachdem in den letzten Jahren vor allem betriebswirtschaftliches und juristisches Know-How gefragt war, besinnen sich die Verbände vermehrt der Ethik und Theologie – und dies in Antwort auf die gefühlte, ihnen aber auch wissenschaftlich attestierte »halbierte Modernisierung« (vgl. Dahme u.a. 2005a, insb. 88-93): Nach eigenem Bekunden haben die Verbände sich und ihre Einrichtungen betriebswirtschaftlich auf Vordermann gebracht und machen nun auf den Wohlfahrtsmärkten als Anbieter von Sozialen Diensten eine überaus gute

Figur. Ins Hintertreffen sind dabei andere Tätigkeitsfelder und Aufgaben geraten, nicht zuletzt die von den kirchlichen Wohlfahrtsverbänden beanspruchte anwaltschaftliche Funktion. Deshalb wird innerhalb der Wohlfahrtsverbände Theologie und Ethik mobilisiert –

Matthias Möhring-Hesse, 1961, Prof. Dr., studierte Theologie, Philosophie und Soziologie in Frankfurt und Münster/Wstf., Professor für philosophische und theologische Grundlagen des sozialen Handelns an der Hochschule Vechta. Neuere Veröffentlichungen: Die demokratische Ordnung der Verteilung, Frankfurt am Main (2004); (zus. mit Stephan Lessenich) Ein neues Leitbild für den Sozialstaat, Berlin (2004); (Hg.) Streit um die Gerechtigkeit, Schwalbach/Ts. (2005); Generationengerechtigkeit. Zur Grammatik eines notwendigen, aber vagen Konzepts, in: Kruij/Fischer (Hg.): Gerechtigkeiten, Münster (2007); Wie Rechtsbrechern zu ihrem Recht verhelfen? Arbeitsrecht unter den Bedingungen subjektivierter Arbeit, in: Kritische Justiz 4/2007.

matthias.moehring-hesse at uni-vechta.de

(*) Für Hinweise und kritische Kommentare danke ich Dr. Christian Spieß, Münster/Vechta.

vor allem, um sich als Anwälte der Armen zur Sprache zu bringen, die im Namen und im Auftrag der Kirchen die Option Gottes für die Armen vollziehen sollen (vgl. auch Marcus in diesem Heft).

Auf Grundlage der in den Kirchen und der Theologie seit geraumer Zeit favorisierten Beteiligungsgerechtigkeit (vgl. Filipovic 2007, 206–239) werden Recht- und Stimmlose, an den Rand Gedrängte, Ausgeschlossene, Marginalisierten mithin Menschen ohne vergleichbare Beteiligungsmöglichkeiten als die in der »Option für die Armen«¹ Gemeinden identifiziert. Als Anwälte dieser Armen geben sich die kirchlichen Wohlfahrtsverbände aus – und können dabei mit einer hinreichend sensibilisierten Öffentlichkeit rechnen: In den Sozialwissenschaften wird seit den 1980er Jahren und mit wachsender öffentlicher Resonanz eine Indikatoren gestützte Armutsforschung betrieben. Konzentrierte man sich zunächst auf Fragen der materiellen Unterversorgung, suchte man dann wenig später komplexe Unterversorgungslagen, die darin begründetem Benachteiligungen sowie deren zeitliche Dynamik zu erfassen (vgl. Hauser/Neumann 1992, Hartmann 2002). Seit geraumer Zeit verschiebt sich der Fokus ein weiteres mal, weg von der Unterversorgung und hin zur (auch aus Unterversorgung resultierenden) gesellschaftlichen Ausgrenzung (vgl. Bartelheimer 2005, 87–90). Allerdings lässt sich der mit »Ausgrenzung« gemeinte Sachverhalt bislang systematisch besser erweisen (vgl. vor allem Kronauer 2002) als empirisch einholen (vgl. Bartelheimer 2005, 87–90). Trotzdem hat ein vergleichbarer Paradigmenwechsel auch in der Sozialpolitik stattgefunden. Wurden zuvor Probleme mangelnder Ressourcen als Armut problematisiert, richtet sich die sozialpolitische Aufmerksamkeit zunehmend auf »mangelnde soziale Teilhabe, fehlende soziale Integration und fehlende Macht« (Room 1998, 271). Seit Mitte der 1980er Jahre konzipiert die Europäische Union Armut – in Anlehnung an Peter Townsend (1979, 31, 88) – als eine Situation der Ausgrenzung und bezeichnet die als arm, »die über so geringe (materielle, kulturelle und soziale) Mittel verfügen, dass sie von der Lebens-

(1) Die Option für die Armen wird in theologischen Konzepten ausgesagt. Mit doppelten Anführungszeichen werden solche Konzepte angesprochen, ohne Anführungszeichen deren Inhalt.

weise ausgeschlossen sind, die in dem Mitgliedsstaat, in dem sie leben, als Minimum annehmbar ist« (Rat der Europäischen Gemeinschaft 1984). Im dritten Armutsbekämpfungsprogramm (1990) und der Einrichtung des »European Observatory on National Policies to Combat Social Exklusion« (1994) hat die EU diesen Konzeptionswechsel fort- und den Mitgliedsländern vorgeschrieben (vgl. Böhnke 2002). Aber erst seit dem Wechsel zur rot-grünen Koalition prägt diese Sicht der Armut auch die regierungsamtliche Sozialpolitik in der Bundesrepublik. In den seither vorgelegten Armuts- und Reichtumsberichten, im zweiten mehr noch als im ersten (vgl. BMAS 2005, 9ff.; siehe auch Engels 2004), spielen die Begriffe der Ausgrenzung und der gesellschaftlichen Teilhabe eine prominente Rolle. Aus der Sicht des zuständigen Bundesressorts bilden sie ein Berichtssystem zur sozialen Ausgrenzung in der Bundesrepublik (vgl. Bartelheimer 2005, 89). Vor diesem Hintergrund ist der Anspruch der kirchlichen Wohlfahrtsverbände, eine Option für die Armen zu vertreten, – obgleich in theologischer Sprache ausgesagt – in der (sozial-)politischen Öffentlichkeit resonanzfähig, wenn auch deswegen nicht in seiner ganzen Bedeutung verständlich.

Mit der Aufmerksamkeit für gesellschaftliche Ausgrenzung und einer entsprechenden Neukonzeption von Armut wurde sozialpolitisch zugleich eine Neuprogrammierung des Sozialstaates vorgenommen, zumindest aber eingeleitet. Als erstrangiges Ziel der sozialstaatlichen Institutionen wird seit geraumer Zeit die Beförderung von Inklusion ausgegeben, wobei sich allgemein der Luhmannsche Sprachgebrauch durchgesetzt hat und mit ›Inklusion‹ die »Einbeziehung der Gesamtbevölkerung in die Leistungen des einzelnen gesellschaftlichen Funktionssysteme« (Luhmann 1981, 25) gemeint wird (vgl. Nassehi 2003). Wenngleich die sozialpolitisch relevanten »Funktionssysteme« und deren Inklusionsformen, aber auch die notwendigen Inklusionsleistungen des Sozialstaats und deren Adressaten unterschiedlich bestimmt werden (vgl. Opielka 2004, 90–93), so kann Inklusion inzwischen als die politisch dominante Zielbestimmung sozialstaatlicher Aktivitäten gelten (vgl. Lahusen/Stark 2003): Der

Sozialstaat hat erstrangig dafür Sorge zu tragen, dass alle seine Bürgerinnen und Bürger in den für ihre gesellschaftliche Teilhabe relevanten Bereichen der Gesellschaft – also nicht nur im Staat selbst – einbezogen werden, dass sie die Leistungen dieser Bereiche beziehen und deren korrespondierende Ansprüche und Erwartungen erfüllen (können). Mit einer solchen Aufgabenzuschreibung gewinnt die »Armenpolitik« an politischer Bedeutung, sofern der primär auf Inklusion hin programmierte Sozialstaat vor allem den Ausgeschlossenen oder vom Ausschluss Bedrohten einen Weg »in die Gesellschaft hinein« öffnen soll. Sie werden als die »wirklich Hilfebedürftige« identifiziert und denen gegenübergestellt, die ihr Leben eigenständig meistern (können) und deshalb der sozialstaatlichen Unterstützung nicht bedürfen. Auf die »wirklich Hilfebedürftigen« soll sich der Sozialstaat konzentrieren. Entsprechend wird sein Leistungskatalog *erstens* spezialisiert und *zweitens* entschlackt. Durch gezielte Investitionen in das Human- und Sozialvermögen der von Ausgrenzung betroffenen oder bedrohten Bürgerinnen und Bürger sollen diese *befähigt* werden, zu den jeweils als dominant ausgewiesenen Gesellschaftsbereichen (wieder) Zugang zu finden und dort erfolgreich aktiv zu werden (vgl. Giddens 1999, 137ff.). Wird dieses Programm zudem präventiv ausgerichtet, wird der investive Sozialstaat als vorsorgender konzipiert: Bedrohungen der gesellschaftlichen Zugehörigkeit sollen möglichst frühzeitig erkannt werden, so dass der Sozialstaat die Exklusionsgefährdeten präventiv fördern und dadurch deren Ausgrenzung verhindern kann (vgl. Beck u.a. 2006; Platzeck).

Sowohl auf europäischer Ebene als auch in der Bundesrepublik ist der Inklusion gewährleistende Sozialstaat weniger Realität als Programm. Für seine Umsetzung wird sozialpolitisch allerdings einiges getan, in der Bundesrepublik vor allem seit Schroeders »Agenda 2010«. Weil fest in das Netz sozialstaatlicher Fürsorge eingebunden, ist dieses neue sozialstaatliche Programm den kirchlichen Wohlfahrtsverbänden Handlungsbedingung – und damit auch Bedingung ihrer Option für die Armen. Der auf Inklusion zielende Sozialstaat gehört so zum Explanans, durch

das die von den Verbänden in Anspruch genommene Option theologisch bestimmt und deren Orientierungen für die kirchliche Wohlfahrtspflege erschlossen und begründet wird bzw. werden. Deshalb wird in diesem Aufsatz gefragt, wie die kirchlichen Wohlfahrtsverbände ihre Option für die Armen unter den Bedingungen sozialstaatlicher Inklusionspolitik begreifen und verwirklichen *sollen*. In Antwort darauf wird die These vertreten, dass die Verbände und ihre Einrichtungen der ihnen aufgegebenen Parteilichkeit nur entsprechen können, wenn sie sich der sozialstaatlichen Herstellung inklusionsbedürftiger »Armer« widersetzen und Hilfebedürftigkeit verallgemeinern, zugleich aber sicherstellen, dass ihre allgemein adressierten Soziale Dienste auch von allen in Anspruch genommen werden können.

Um diese These zu plausibilisieren, wird (1.) »Diakonie« und »Option für die Armen« als Fremdprogramm der kirchlichen Wohlfahrtspflege vorgestellt. Dieses Programm ist theologisch codiert – und wird hermeneutisch, also aus den Traditionen erschlossen, in denen es steht. Weil die kirchlichen Wohlfahrtsverbände die ihnen aufgebene Theologie unter den Bedingungen des aktuell umprogrammierten Sozialstaats vollziehen müssen, wird (2.) das sozialstaatliche Inklusions- und Aktivierungsprogramm als ihr zweites, nämlich sozialstaatliches Fremdprogramm erkundet. Um die Armutorientierung der kirchlichen Wohlfahrtspflege aufzuklären, werden deren beiden Fremdprogramme anschließend »zusammengezogen«. Zunächst werden drei unterschiedliche Versuche diskutiert, die Option für die Armen für die kirchliche Wohlfahrtspflege auszudeuten: Die Anwaltschaft »im Interesse der Armen« (3.a), die optionale Spezialisierung »auf die Armen« (3.b) und die diakonische Inklusion (4.). Dabei soll sich der dritte Deutungsversuch als argumentativ überlegen erweisen, weswegen (5.) danach gefragt wird, wie eine entsprechende ausgerichtete Wohlfahrtspflege unter den Bedingungen des neu programmierten Sozialstaats möglich gemacht werden kann.

⇒ 1. Kirchliches Fremdprogramm

Obgleich die kirchlichen Wohlfahrtsverbände eine *freie*, also ausdrücklich *nicht staatliche* Wohlfahrtspflege gewährleisten wollen bzw. sollen, werden sie in den Sozialwissenschaften zumeist unter dem Stichwort ›Korporatismus‹ geführt: Ähnlich wie die Sozialversicherungen sind sie vom Staat nur formal unabhängig, faktisch aber abhängig, da der Sozialstaat sie sich zu eigenen Zwecken »einverleibt« hat. Über die Wohlfahrtsverbände wirkt er in die Gesellschaft hinein, hat sie dafür aber im Gegenzug mit Privilegien ausgestattet und gegenüber anderen gesellschaftlichen Organisationen bevorteilt (vgl. etwa Olk 1995). So sind die Wohlfahrtsverbände nicht nur finanziell vom Sozialstaat abhängig; sie werden zugleich von diesem für dessen Zwecke eingespannt und dazu in ihren Aktivitäten entsprechend programmiert, mithin fremdbestimmt.²

Allerdings sind die kirchlichen Wohlfahrtsverbände nicht nur inkorporierter Bestandteil des Sozialstaats; sie stehen zugleich in einem Verhältnis zu ihren Kirchen, deren Teile und zugleich Ausgründungen sie sind (vgl. Lehner 2006). Indem die kirchlichen Wohlfahrtsverbände als Teil der Kirche »außerhalb« ihrer Kirchen stehen,³ von diesen Kirchen aber programmatisch bestimmt werden, sind sie auch in diesem Verhältnis fremdbestimmt. Zumal für den katholischen Bereich kann ihr Fremdprogramm über zwei Paradigmen der zeitgenössischen Theologie zur Sprache gebracht werden, nämlich *erstens* über die ›diakonia‹ als Selbstvollzug von Kirche und *zweitens* über die ›Option für die Armen‹. Beide Paradigmen sind, theologiegeschichtlich gesehen, jüngeren

(2) Damit wird allerdings nur die eine Seite der korporatistischen Einbindung der freien Wohlfahrtspflege angesprochen, deren andere Seite der Einfluss der Wohlfahrtsverbände auf sozialstaatliche Entwicklungen – und damit nicht zuletzt auf ihre sozialstaatliche Indienstnahme ist. Vgl. dazu Gabriel 2007; Möhring-Hesse 24.03.2005.

(3) Dies ist selbstverständlich eine soziologische Aussage – und wäre als dogmatische Aussage über die Kirche nicht einmal häretisch, sondern schlichtweg unsinnig. Aber als soziologisch sinnvolle Aussage über die institutionell vermittelte und konfessionell aufgespaltene Gemeinschaft der Gläubigen ist sie, weil von theologischer Relevanz auch theologisch sinnvoll – und daher zulässig.

Datums,⁴ gleichwohl (welt-)kirchlich weit diffundiert und somit im »sensus fidei«, im Glaubenssinn des Volkes Gottes fest verankert.⁵

Auch in den kirchlichen Wohlfahrtsverbänden sind »Diakonia« und »Option für die Armen« theologisches Gemeingut geworden und prägen deren Selbst- und Leitbilder (vgl. etwa Arens 1994, II. Theologische Grundlagen). Dabei werden die beiden Paradigmen allerdings gelegentlich banalisiert – und dadurch theologisch entleert. Dies geschieht u.a. dann, wenn das Alltagsgeschäft der Wohlfahrtsverbände und deren Einrichtungen eifertig als kirchliche Diakonie und als Vollzug der parteiischen Liebe Gottes identifiziert wird, statt es von den mit beiden Begriffen ausgehenden Ansprüchen zu irritieren. Im Kontext christlicher Theologie ist zwar die (auch positive) Identifizierung der theologisch auszusagenden Wirklichkeit Gottes in geschichtlichen Ereignissen und Sachverhalten erlaubt, mehr noch: notwendig. Denn der im Christentum bekannte Gott hat den Menschen sein Zukommen und seine heilsame Gegenwart in ihrer Geschichte zugesagt, muss dann aber – wenn man denn seiner Zusage vertraut – in der Geschichte dieser Menschen (»mitten unter uns«) entdeckt werden können. Aber mit der theologischen Identifizierung muss zugleich der Abstand zwischen der auszusagenden Wirklichkeit Gottes und den geschichtlichen Ereignissen und Sachverhalten gehalten, diese problematisiert und folglich die Deutung dieser Wirklichkeiten und das Handeln in diesen in Frage gestellt, was aber nicht heißt: verworfen werden (vgl. dazu Sander 2006, 37–40 Möhring-Hesse 2006, 16–24). Die Diakonie, also die

(4) Vgl. zur »diakonia« Lehner 2006, 84–86 und ders. 1997; vgl. zur »Option für die Armen« Collet 1992, Rottländer 1988; ders. 1991 Bedford-Strohm 1993, Götzmann 2006. In seiner ersten, als *die Caritas*-Enzyklika rezipierten Enzyklika hat Papst Benedikt XVI. das erste Paradigma ausdrücklich (vgl. Papst Benedikt XVI. 25. 12. 2005, Nr. 25), das zweite zumindest implizit bestätigt (vgl. ebd., Nr. 30).

(5) Der Begriff »sensus fidei« wird – ganz im Sinne der vatikanischen Kongregation für die Glaubenslehre und ihrer »Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen« – als »tiefe Übereinstimmung von Geist und Herz mit der Kirche«, als »sentire cum ecclesia« (Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre 24.05.1990) und damit ausdrücklich nicht als gemeinsame Meinung einer wie auch immer großen Zahl von Glaubenden verstanden. Zum Glaubenssinn vgl. allgemein Wiederkehr 1994.

liebende Zuwendung zu anderen Menschen, ist – zusammen mit der Verkündigung des liebenden Gottes und der Feier seiner heilsamen Gegenwart – gleichermaßen notwendige Vollzugsformen dieser Berufung. Als Nächstenliebe ist sie daher theologisch unterbestimmt. Von Gott her besteht der Ruf, sich anderen heilsam zuzuwenden, denen Gott sich selbst und ihnen zugleich als ihr je eigenes und daher auch besonderes Heil zugesprochen hat, und zwar so zuzuwenden, dass den anderen ihr Heil-von-Gott-her widerfährt. Diakonie ist also das Geschehenmachen von Gottes Heil – und als solche ist sie Nächstenliebe.

Als Folge der Berufung durch Gott ist Diakonie zunächst einmal ein Anspruch an die Glaubenden und an ihre Gemeinschaft, also an – nun theologisch und deshalb im Singular gesprochen – die Kirche. Dabei ist es zweifelsohne ein herer Anspruch, sich anderen Menschen helfend und befreiend zuzuwenden und so Gottes Heil Wirklichkeit werden zu lassen, – für die Glaubenden ebenso wie für die Kirche. Gleichwohl ist er für beide unvermeidbar, sofern es den Glaubenden und ihrer Kirche um den im Christentum überlieferten Gott geht und dann wissen müssen bzw. muss, dass sie von diesem zum Mittun seines Heils berufen sind bzw. ist. Und weil dieser Anspruch für den Glauben der Glaubenden und für ihre Gemeinschaft konstitutiv ist, ist Diakonie notwendiger Vollzug christlichen Glaubens und Grundvollzug von Kirche (vgl. Fuchs 1990; Zerfass 1995, 82–95). Das wird besonders für die Kirche(n) herausgestellt: »Der Liebesdienst ist für die Kirche nicht eine Art Wohlfahrtsaktivität, die man auch anderen überlassen könnte, sondern er gehört zu ihrem Wesen, ist unverzichtbarer Wesensausdruck ihrer selbst« (Papst Benedikt XVI. 25. 12. 2005, Nr. 25). Oder: »Diakonie ist eine Lebens- und Wesensäußerung der Kirche Jesu Christi« (DiakG vom 27. März 1988, in der Fassung vom 29. April 2001, S. §§ 1).

Als ein Moment der Berufung Gottes ist die Diakonie notwendig auf deren beiden anderen Momente bezogen. Vollzug christlicher Glaubenspraxis, erst recht aber Vollzug von Kirche ist Diakonie, wenn sie zugleich mit der Martyria und der Leiturgia vollzogen

wird, wenn auch nicht immer und zur gleichen Zeit gleichermaßen. Wird das von Gott her kommende Heil nicht verkündet und seine heilsame Anwesenheit bei den Menschen nicht gefeiert, dann wird es in der heilenden und befreienden Zuwendung zu anderen Menschen auch nicht antizipiert, wenngleich die heilende und befreiende Zuwendung auch dann – und auch vor Gott – von eigenem und hohem Wert ist. Nur *zugleich* mit Verkündigung und Liturgie ist Diakonie aber ein Geschehenmachen des von Gott her zukommenden Heils, in dem sich Glaubende als Subjekte dieses Heils und ihre Kirche als deren Sakrament verwirklichen bzw. verwirklicht; und nur im *Zugleich* mit Verkündigung und Gottesdienst ist Diakonie konstitutiver Vollzug christlichen Glaubens und Grundvollzug der Kirche. Verkündigung, Feier und Dienst der Liebe »sind Aufgaben, die sich gegenseitig bedingen und sich nicht voneinander trennen lassen« ((Papst Benedikt XVI. 25. 12. 2005, Nr. 25)).

Gott, der Adressat der Diakonie, der Verkündigung und dem Gottesdienst gleichermaßen zugrundeliegenden Hoffnung, bestimmt sich, so sagen zumindest die christlichen Überlieferungen, in Beziehung zu den Menschen. Er ist nicht einfach »an und für sich«, sondern ein Gott »in Beziehung«, der die Menschen liebt und von den Menschen geliebt werden will (vgl. Heyward 1986; Sattler 1997). In seiner Beziehung steht nicht erstrangig der Mensch, also der einzelne, sondern Menschen in Beziehung untereinander. In den verschiedenen dogmatischen Traktaten, in der Schöpfungstheologie, ebenso wie in der Soteriologie oder der Eschatologie wird auf unterschiedliche Weisen, aber eben immer wieder übereinstimmend ausgesagt, dass Menschen in Beziehung zu anderen Menschen in Beziehung zu Gott stehen, – und dass dieser Gott Beziehungen zu seinem Volk, seinem Bund, seiner Kirche, mithin zu Menschen hat, die miteinander sind, und maßgeblich in ihren Beziehungen wirkt und darin sich selbst als ihr Gott mitteilt. Nicht zuletzt wird dieses theologische Verhältnis in der Lebensgeschichte und der Predigt des Jesus von Nazareth offenbar: Gott, den Christen als Jesu´ Vater und damit Jesus als dessen Sohn bekennen, wird von seinem Sohn als »Vater unser«

angesprochen und verkündet. In seiner Nachfolge können Christen diesen Gott nicht ansprechen, ohne sich und die anderen als Kinder des einen Gottes und damit als Brüder und Schwester anzuerkennen.

Gottes Heil gilt also Menschen, die aufeinander angewiesen sind, – und wirkt in deren Beziehungen, die jeden einzelnen – auch in seinem Gottesverhältnis – prägen. In der neuzeitlichen, insbesondere in der katholischen Sozialethik wird das grundlegende Verhältnis wechselseitigen Angewiesenseins unter dem Stichwort der Solidarität reflektiert: Was einzelne auch immer sind und wollen, sie sind in ihrem Sein und Wollen »gemeinverstrickt«, also eingebunden in soziale Zusammenhänge mit anderen Menschen, die sie in ihrem Sein und Wollen mit bestimmen und von denen sie abhängig sind – in dem, was immer sie sind und was immer sie intendieren. In normativer Wendung dieser »Gemeinverstrickung« lässt sich eine »Gemeinhaftung«, ein bestimmter Vollzug der jeweils bestehenden Abhängigkeiten begründen: Weil in ihrem Sein und Wollen auf Vorleistungen anderer angewiesen, tragen die einzelnen auch Verantwortung diesen gegenüber und stehen insbesondere in der Pflicht, deren berechtigten Ansprüchen zu genügen und so deren Abhängigkeit zu bedienen. Gegenüber der Autonomie der einzelnen ist diese doppelte Solidarität nicht etwas logisch, geschweige denn: zeitlich nachgeordnetes. Sie ist – im Gegenteil – Bedingungsmöglichkeit und Vollzug ihrer Autonomie: Autoren ihres je eigenen Lebens und als solche unvertretbar sind einzelne, sofern sie von anderen in diese Autonomie gesetzt wurden und in ihrer Autonomie anerkannt werden, wie sie ihre Autonomie nur dann in vollem Maße vollziehen, wenn sie andere in deren Autonomie setzen und anerkennen.

Vor Gott ist diese doppelte Solidarität nicht ohne Belang, im Gegenteil: Christen dürfen glauben, dass das von Gott zugesagte Heil in dieser Solidarität gegenwärtig ist. Gott, der sich in Beziehung zu Menschen setzt und sie dabei in Beziehung untereinander anspricht, zeigt sich heilsam auch darin, dass Menschen ihre Beziehungen untereinander erfüllen und die ihnen aufge-

gebene Solidarität vollziehen. Dass Menschen mit anderen solidarisch sind, darf man deshalb theologisch als Diakonie, als ein Geschehenmachen von Gottes Heil deuten – zumal dann, wenn ihre Solidarität mit entsprechend theologischem Bewusstsein praktiziert wird. Theologisch wird dann Solidarität und Diakonie nicht gleichgesetzt, sofern die den Menschen mögliche Antizipation von Gottes Heil nicht in Solidarität aufgeht, die man sich als auf einander Angewiesene in einer Gemeinschaft schuldet. Aber dass sie ihren Schuldigkeiten genügen und entsprechend Solidarität üben, lässt die darauf angewiesenen, wie auch die sie übenden Menschen *heil sein bzw. werden*, weswegen sie – theologisch gesehen – eben auch Diakonie, Geschehenmachen von Gottes Heil ist.

(b) Die Option für die Armen ist eine befreiungstheologische Entdeckung – und der prominenteste Beitrag der lateinamerikanischen Befreiungstheologie zur christlichen Theologie und vielleicht die wichtigste »Entdeckung« in der neueren Theologiegeschichte. Jahrhundertealt ist die theologisch und praktische Aufmerksamkeit der Kirche für die Armen und ihre Ethik der Fürsorge; neu dagegen ist, dass diese über Jahrhunderte gepflegte Aufmerksamkeit in das Zentrum der christlichen Gottesrede gerückt wurde. So ist die »Option für die Armen« in erster Linie eine Aussage über den im Christentum bekannten Gott. Über ihn und seine heilsame Zuwendung zu den Menschen »wissen« die Glaubenden, dass er in seinem Heilswillen partiisch für die Armen ist. Er will das Heil aller Menschen – und gerade deshalb vorrangig das Heil der Armen, die seiner heilsamen Zuwendung besonders bedürfen. Seine Parteilichkeit hat Gott (nicht erst) in Jesus von Nazareth und in seinem Wirken »wissen lassen« (vgl. etwa Lk 4,18), sofern Christen glauben, dass sich dieser Gott in Leben und Wirken von Jesus aus Nazareth unüberbietbar und eindeutig bei den Menschen offenbart hat.

In Antwort auf ihren partiischen Gott sind auch die Christen zu einer Parteilichkeit für die Armen gehalten – und dies zunächst einmal in einem *kognitiven* Sinn: Da sich ihr Gott mit den Armen

und ihrem Schicksal identifiziert, können sie ihren Gott nur in deren Welt »kennen lernen«. Wer den im Christentum bekannten Gott entdecken will, der muss ihn in der Welt suchen, in der die Armen leben (müssen); wer sich für diesen Gott entscheiden will, der muss sich für die Armen und für deren Heil entscheiden. Die Armen sind daher Sakramente des heilsamen Gottes: »Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan« (Mt 25,40).

Darüber hinaus verpflichtet die Option für die Armen Christen auch in einem *ethischen* Sinn: Von Gott als Subjekte seines Heils berufen, wissen Christen von der Parteilichkeit dieses Heils – und sich entsprechend herausgefordert, vorrangig das den Armen zugesprochene Heil zu antizipieren. Sofern einzig deren Armut ihren besonderen Heilsbedarf vor Gott begründet, sehen sich Christen mithin zu einer parteiischen Praxis gegen die Armut der Armen verpflichtet; und sofern es dabei um das Heil der von Armut Betroffenen geht, wissen sie sich zu einer sympathisierenden Praxis verpflichtet, die die Armen Subjekte ihrer eigenen Heilung sein lässt und sich in deren Dienst stellt.

Um dieser dreifach aufgefächerten Option eine verständliche Bedeutung zu geben, muss allerdings geklärt werden, wer mit dem Begriff ›Arme‹ an- und wem damit der parteiische Zuspruch Gottes zugesprochen wird. Als Teil einer theologischen Behauptung ist der ›Arme‹ selbst ein theologischer Begriff – und kann daher nicht einfach mit synonymen Begriffen anderer Herkunft, etwa mittels sozialwissenschaftlicher Armutsuntersuchungen gefüllt werden. In einem spezifisch theologischen Sinne gelten die Menschen als arm, die der Heil machenden Kraft Gottes besonders bedürfen, weil ihnen die ihnen wie allen anderen »zustehende« Fülle des Lebens verweigert wird. Ihre Armut ist *erstens* nicht gewählt, sondern auferlegt; und sie ist *zweitens* relativ, sofern andere ihnen Lebensmöglichkeiten vorenthalten, die diese selbst in Anspruch nehmen. Sofern die anderen das Bild davon prägen, was Menschen sind und wie sie leben, machen sie die von ihnen an den Rand gedrängten, wenn

nicht aus ihren Reihen ausgeschlossen Armen zu »Nicht-Menschen« (Gutiérrez 1984, 63) oder – weniger dramatisch – zu Nicht-Ihresgleichen.

Jesus von Nazareth klärt diese Armut im Gleichnis vom armen Lazarus auf (Lk 16,19f.). Die dort geschilderte Situation ist nicht »heillos«: Der Reiche lebt sein Leben in Überfülle – und versagt Lazarus dadurch das, was der zum Leben braucht. Auf die Differenz von gelebtem Leben auf der einen und verweigertem Leben auf der anderen Seite reagiert der parteiische Gott, von dem Jesus erzählt, und spricht sich und sein Heil vorrangig, im Gleichnis sogar ausschließlich denen zu, die ihr Leben nicht in der von Gott allen zugedachten Fülle leben können. Das in diesem Gleichnis gezeichnete Bild von den Armen und ihrer Armut ist allerdings wenig genau. Deshalb bedarf jede Theologie, die Gott in seiner Parteilichkeit für die Armen zur Sprache bringen will, einer Miserialogie, also der theologischen Identifizierung derer, mit der sich der theologisch auszusagende Gott identifiziert.

(c) In ihrem Standardwerk zeichnen Clodovis Boff und Jorge Pixley die »Option für die Armen« als »moderne Bezeichnung für die altbekannte Caritas, die tätige Nächstenliebe« (Boff/Pixley 1987 [1986], 133) aus, wobei das Neue an dem neuen Namen »in der gesellschaftlichen Dimension der Caritas ... oder im politischen Charakter der evangelischen Liebe« (ebd.) bestehe. Trotz der hohen Autorität der beiden Autoren sollte man ihnen in der Gleichsetzung der Option für die Armen mit der Diakonie nicht folgen. Die Parteilichkeit zeichnet den im Christentum bekannten Gott in einer Weise, dass die sie reflektierende kognitive und ethische Option sowohl christliche Glaubenspraxis als auch die Kirche im ganzen und d.h. in allen ihren Grundvollzügen bestimmt. Bezogen auf die Kirche heißt das, dass sie Gott nur dann verkündet, wenn und in dem Maße wie sie ihn den Armen als deren Heilshoffnung verkündet, dass sie seine Heilsgegenwart nur dann feiert, wenn und in dem Maße wie sie in der Welt der Armen, zumindest aber mit den Armen feiert, und dass sie sich den Menschen nur dann heilsam zuwendet, wenn und in dem Maße

wie sie dabei in besonderer Weise das Heil der Armen antizipiert. Sofern man Diakonie als einen von drei Wesensvollzügen der Kirche ausweist, spricht theologisch nichts dafür und viel dagegen, die Option für die Armen der Diakonie vorzubehalten und damit auf eine der drei Wesensvollzüge zu konzentrieren.

Auch von der Diakonie, also dem den Glaubenden auferlegten Geschehenmachen von Gottes Heil her betrachtet, kann die begriffliche Identifizierung der Option für die Armen mit der Diakonie nicht überzeugen. Gottes Heil wird immer dann »gemacht«, wenn sich Menschen anderen heilsam zuwenden und in dieser Zuwendung das von Gott her zukommende Heil antizipieren. Dafür ist es theologisch weder notwendig noch sinnvoll, die Adressaten dieser heilsamen Zuwendung als Arme und damit als Adressaten der parteiischen Liebe Gottes auszuweisen. Glaubende sollten wissen, dass alle Menschen des Heils von Gott her bedürfen, dass nämlich nur dieser Gott die Menschen dauerhaft und über den Tod hinaus heil macht und deshalb alle Menschen nur bei Gott ihr Leben in Fülle und darin ihr Heil finden können (vgl. Rahner 1983). Dieses Heil – im Rahmen ihrer beschränkten Möglichkeiten – zu antizipieren, dazu werden sie in konkreten Situationen ihres Lebens immer wieder neu herausgefordert – und zwar vor allem dadurch, dass sie von anderen »angerufen« werden, die ihrer heilsamen Zuwendung bedürfen.

Zwar gilt auch dabei: Der Heilszuspruch des im Christentum bekannten Gottes gilt besonders den Armen, weswegen Glaubende und ihre Kirche insbesondere durch die »Anrufe« der Armen herausgefordert werden. Mithin wird auch die Diakonie als Vollzug christlicher Glaubenspraxis und als Grundvollzug von Kirche durch die Parteilichkeit Gottes eingenommen. Das aber heißt nicht, dass sich Glaubende und Kirche im Gegenzug für den Anruf derer, die sie nicht zu den Armen zählen, taub machen und den Nicht-Armen ihren diakonischen Zuspruch und das darin »gemachte« Heil verweigern dürften oder gar müssten.

(d) Während Diakonie einen Wesensvollzug der Kirche auszeichnet, wird mit der Option für die Armen eine durchgehende, auch die Diakonie bestimmende Parteilichkeit angesprochen. Beide Paradigmen sind theologisch hoch aufgeladen – und von einer verstörenden Radikalität: In dem Maße, wie die Kirche ihren diakonischen Auftrag verfehlt, ist sie weniger Kirche; in dem Maße, wie sie ihrer Option für die Armen zuwiderhandelt, verpasst sie das Heil, dessen Sakrament sie zu sein beansprucht. Obgleich es ihr um den Vollzug ihrer selbst geht, ist die Kirche in ihrer Diakonie an etwas anderes als sie selbst verwiesen, nämlich auf das Heil von Menschen, die nicht einmal zur Kirche gehören müssen. Verschärft wird dieser Verweis dadurch, dass auch er unter der Option für die Armen steht – und damit den diakonischen Vollzug der Kirche in eine Welt hinein weist, der die Kirche zumindest »von Hause aus« nicht angehört.

Insofern die kirchlichen Wohlfahrtsverbände und deren Einrichtungen Soziale Dienste im Auftrag und im Namen ihrer Kirchen außerhalb der Kirchen erbringen und so den Kirchen zur Realisierung ihrer Diakonie und der dabei aufgegebenen Parteilichkeit dienen, werden ihnen die beiden Berufungen ihrer Kirchen zum Programm gemacht – und wurden bzw. werden von ihnen als ihr spezifisches Programm aufgegriffen. Nicht zuletzt drückt sich dies in den Verbandsnamen von Caritas und Diakonie, aber auch in den Markenslogans neueren Datums aus: »Unternehmen Nächstenliebe«, »Not sehen und handeln«, »Der Mensch am Rande ist unsere Mitte« oder »stark für andere«.

Das damit angezeigte (Fremd-)Programm liegt nahe am alltäglichen Geschäft der Wohlfahrtsverbände, so sie Soziale Dienste für Menschen mit entsprechenden Bedarfen und zumindest in diesem Sinne »in Not« erbringen. Theologisch gesehen ist diese Nähe allerdings dann problematisch, wenn »Diakonie« und »Option für die Armen« nicht als Ansprüche, sondern als Beschreibungen genommen werden. Dann attestieren sich die Verbände, dass sie und ihre Einrichtungen diakonisch tätig und parteiisch für Arme sind, und dass sie ihr kirchliches Programm bereits dadurch

erfüllen, dass sie sind, was sie sind und leisten, was sie leisten. Eine solche Identifizierung von Sozialen Diensten und Diakonie nimmt dem Programm der Diakonie seine heilstheologische Bedeutung, dass es in der liebenden Zuwendung zu den anderen um das Geschehenmachen des von Gott her zukommenden Heils geht. Zwar ist es durchaus möglich, dass Gottes Heil in einer professionellen Dienstleistung anbricht; und Glaubende sind eingeladen, in positiv auffälligen Dienstleistungen den heilsamen Gott wirksam zu sehen. Allerdings braucht ihr Dienst am Nächsten ein Bewusstsein von dem darin antizipierten Heil, damit er ein Geschehenmachen von Gottes Heil werden kann. Man muss sich vornehmen, Gottes Heil bei anderen anbrechen zu lassen, – und entsprechend eine Vorstellung davon wagen, worin Gottes Heil in der je besonderen Situation für den je besonderen anderen bestehen wird. Eine solche Vorstellung aber wird, wenn sie denn eine Vorstellung vom anbrechenden Gottesheil ist, das, was ist und was man immer schon tut, zumindest in Frage stellen; und die, die diese Vorstellung entwickeln und haben, in ihren Selbstverständlichkeiten irritieren. Was immer Gott den Menschen als ihr Heil zuspricht, Christen rechnen damit, dass dieses Heil ihnen aus ihrer Zukunft entgegenkommt, deshalb aber immer »mehr« ist, als was sie in ihrer Gegenwart von diesem Heil erfahren oder auch nur ahnen.

Mit der Option für die Armen sieht es theologisch nicht besser aus, wenn man sie denn in der kirchlichen Wohlfahrtspflege immer schon verwirklicht sieht. Die Adressaten ihrer Dienste sind den Wohlfahrtsverbänden und deren Einrichtungen weitgehend mit der sozialstaatlichen Beauftragung und durch die professionellen Standards der jeweiligen Dienste vorgegeben. Soll in diesen Diensten die Option Gottes praktisch beantwortet werden, darf sich der Dienstleister nicht einfach darauf verlassen, dass die Dienstnehmer sozialstaatlich oder professionell so bestimmt wurden, dass sie theologisch als die Armen gelten können, denen Gottes Parteilichkeit gilt. Und dies gilt selbst dann, wenn Menschen auf Grund ihrer (wie auch immer bestimmten) Armut zu Klienten ihrer Sozialen Dienste »gemacht« werden. Wer also die

Armen sind, denen die besondere Parteilichkeit Gottes und deshalb die besondere Aufmerksamkeit der kirchlichen Wohlfahrtspflege gilt, müssen sich die Wohlfahrtsverbände und deren Einrichtungen – und in ihrem Hintergrund die Kirchen – schon selbst vornehmen. Wie die Vorstellung von dem »hier und jetzt« anbrechenden Heil Gottes, so ist auch die Identifizierung der von Gott bevorzugten Armen theologisch brisant – und wird die gängigen Vorstellungen der Wohlfahrtsverbände über die Adressaten ihrer Dienste zumindest irritieren, sollen sie theologisch als wahr gelten können.

⇒ 2. Sozialstaatliches Fremdprogramm

Zumindest im Kontext der Bundesrepublik ist der Sozialstaat für die kirchlichen Wohlfahrtsverbände maßgebliche Handlungsbedingung, wobei dieser Sozialstaat – so wurde eingangs ausgeführt – gegenwärtig neu, nämlich auf das primäre Ziel der Gewährleistung von Inklusion hin programmiert wird und in der Folge die sozialstaatlichen Sicherungs- und Fürsorgesysteme umgebaut sowie deren Leistungskataloge umgestellt werden. Soll geklärt werden, was die Option für die Armen für die kirchliche Wohlfahrtspflege bedeutet und welche Orientierungen sich aus dieser Option für die Trägerverbände und deren Einrichtungen ergeben, muss diese Handlungsbedingung, muss also der auf Inklusion hin und damit neu programmierte Sozialstaat mit reflektiert werden (b). Zuvor muss allerdings geklärt werden, dass sich die kirchlichen Wohlfahrtsverbände keineswegs aus ihren Abhängigkeiten vom Sozialstaat befreit haben, wie man gemeinhin unter dem Stichwort »Ökonomisierung« und »Vermarktung« - behauptet (a).

(a) Häufig wird diagnostiziert, dass die freien Wohlfahrtsverbände aus ihrer korporatistischen Eingliederung in den Sozialstaat mehr oder weniger gelöst wurden, an die Stelle des Korporatismus inzwischen aber die Ökonomisierung der Sozialen Dienste sowie der sie erbringenden Verbände und Einrichtungen getreten ist. Wenn auch nicht immer aus eigenem Antrieb konnten sich die

Wohlfahrtsverbände und deren Einrichtungen »von den ›goldenen Fesseln des Sozialstaats« (Manderscheid 2006, 60) befreien, sind aber dafür im Gegenzug in die neuen »Abhängigkeiten und Freiheiten des Sozialmarktes« (ebd.) geraten. In den vergangenen korporatistischen Zeiten hatte der Staat die freien Wohlfahrtsverbände in seiner Macht, sicherte dafür aber ihre Existenz auf hohem Niveau. Heute sind an die Stelle des Staates Wettbewerb und Markt getreten, in dem bzw. auf dem sich die Wohlfahrtsverbände gegenüber den »Kunden« ihrer Dienste bewähren müssen und so zunehmend die dort geltenden Gesetze von Angebot und Nachfrage beherrschen müssen. Unter diesen Bedingungen wurden die Wohlfahrtsverbände angehalten, ihren Mangel an Wirtschaftlichkeit, ihren »funktionalen Dilettantismus« (Seibel 1994) zu überwinden und dazu die Effizienz bei der Erbringung der Sozialen Dienste zu steigern sowie sich stärker an den Interessen der »Kunden« zu orientieren.

Zweifelsohne kann diese Diagnose relevante Tatbestände und Sachverhalte erklären, mit denen es die kirchlichen Wohlfahrtsverbände insbesondere im Bereich der ambulanten Pflege zu tun haben. Gleichwohl übergeht sie einen relevanten Sachverhalt der diagnostizierten Entwicklung, dass nämlich die Wohlfahrtsverbände nicht aus der Kontrolle des Sozialstaats fallen, sondern dass dieser – im Gegenteil – die Kontrolle über die Sozialen Dienste und die sie erbringenden Wohlfahrtsverbände drastisch steigern konnte. Zwar wurden die für den Korporatismus typischen Netzwerke von Seiten des Sozialstaats aufgekündigt, wenn auch diese Kündigung noch nicht überall und gleichermaßen, geschweige denn: umfassend vollzogen wurde. Keineswegs stehen die Wohlfahrtsverbände aber seither auf Sozialmärkten und »tauschen« dort mit ihren Kunden Dienstleistungen gegen Geld. Denn auch weiterhin wird der Großteil der Sozialen Dienste im Auftrag des Sozialstaates bereitgestellt und kann von den dienstnehmenden Klienten nur auf Grund sozialstaatlicher Zuweisungen in Anspruch genommen werden. Sowohl Umfang der angebotenen Sozialen Dienste als auch deren Preise werden vom Sozialstaat festgesetzt, wobei er allerdings einen verschärften Preis- und

Qualitätswettbewerb zwischen seinen Auftragsnehmern initiiert hat, um seine Preis- und Qualitätsvorstellungen durchzusetzen. Doch dieser verschärfte Wettbewerb geht darum, von sozialstaatlichen Stellen mit der Erstellung von Sozialen Diensten beauftragt zu werden, – und findet deshalb keineswegs auf Märkten statt, auf denen Anbieter von Dienstleistungen ihre Kunden finden müssten. Selbst wenn bei einigen der vom Sozialstaat in Auftrag gegebenen Sozialen Dienste deren Dienstnehmer zu Kunden gemacht wurden, heißt das nicht, dass sie deswegen Kunden, also Souverän ihrer Nachfrageentscheidungen sind. Keineswegs überlässt der Sozialstaat ihnen die Souveränität über die von ihnen in Anspruch genommenen Dienste. Er stattet sie zwar mit »Kaufkraft« aus, bestimmt aber im Gegenzug – zunehmend über Kontrakte und Hilfepläne – ihre »Kundenwünsche«. Dadurch, dass er sie zu einem kundenähnlichen Verhalten gegenüber den Dienstleistungserbringern zwingt, macht er sie darüber hinaus zu Erfüllungsgehilfen des von ihm induzierten Wettbewerbs. Wenn also der Sozialstaat Angebot und Erbringung der Sozialen Dienste »vermarktet«, entstehen dadurch keine Wohlfahrtsmärkte, sondern vom Staat kontrollierte Wettbewerbe (vgl. Wohlfahrt 2005, 72f.). Deren marktförmiger Schein lässt ihre staatliche Setzung und deren politischen Willen hinter scheinbaren Marktprozessen »verschwinden« – und mit diesen zugleich die politische Verantwortung.

Die einstigen netzwerkartigen Kooperationen mit den freien Wohlfahrtsverbänden hat der Sozialstaat – mehr oder weniger – aufgekündigt. Um sie in einen verschärften Preis- und Qualitätswettbewerb zu treiben, hat er einst gewährte Privilegien abgebaut und ihnen privatwirtschaftliche Unternehmen gleich gestellt – und so aus seinen einstigen Kooperationspartnern Leistungsanbieter gemacht, die untereinander und mit privatwirtschaftlichen Unternehmen um sozialstaatliche Aufträge konkurrieren. Da er gegenüber seinen Leistungsanbietern ein Monopol hat, ist die Macht zwischen ihm und diesen und damit auch zwischen ihm und den Wohlfahrtsverbänden asymmetrisch verteilt. Durch sein Kontraktmanagement bringt er zudem die in seinem Auftrag tätigen

Verbände und Einrichtungen auch noch über die Auftragsvergabe hinaus unter seine Kontrolle. Seit Ende der 1990er Jahre ist für alle relevanten und kostenintensiven Hilfeformen der Abschluss von sogenannten Leistungsvereinbarungen vorgeschrieben. In diesen werden nicht nur die zu erbringenden Leistungen und die dafür aufzubringenden Zuwendungen »vereinbart«; geregelt wird zudem, zu welcher Qualität die Leistungen erbracht und mit welchen Indikatoren die Qualität bemessen wird, dass und wie der Auftraggeber laufend über Ressourceneinsatz und Auftrags-erfüllung Bericht erhält und wie bei Abweichungen verfahren wird (vgl. Dahme u.a. 2005b; siehe dagegen Heinze u.a. 1995).

(b) Hat der Sozialstaat in den korporatistischen Netzwerken die Kontrolle über die Sozialen Dienste mit den Wohlfahrtsverbänden geteilt, »reißt« er diese Kontrolle nun zunehmend an sich und stärkt damit seinen Einfluss über die Anbieter dieser Dienste – und damit auch über die Wohlfahrtsverbände. Diese haben also nicht auf die Vermarktung, sondern auf die verschärfte Verstaatlichung der Sozialen Dienste zu reagieren. Dass der Staat sie dabei zu einer einseitig betriebswirtschaftlich ausgerichteten Modernisierung angehalten hat, ist – auch in deren Auswirkungen auf die Verbände und auf die Beschäftigten sowie auf die Qualität der Sozialen Dienste – gut untersucht (vgl. Dahme u.a. 2005a). In der allgemeinen Aufmerksamkeit über die »Ökonomisierung« der freien Wohlfahrtspflege und der Sozialen Diensten wurde dagegen weniger manifest, dass (nicht nur) die kirchlichen Wohlfahrtsverbände in das neue Programm des bundesdeutschen Sozialstaats eingebunden wurden (vgl. etwa Dahme u.a. 2005b), ohne dass sie an diesem Programm haben mitschreiben können. Zwar entwickelt sich dieses neue Programm nicht ohne Widersprüche und konzeptionelle Brüche; zudem wird es auch nicht in allen Bereichen der sozialen Sicherung und Fürsorge mit der selben Geschwindigkeit und Stringenz umgesetzt – und fügt sich dort auch nicht in gleicher Weise und mit den selben Wirkungen zu den jeweils etablierten Instrumenten und deren Philosophie. Dennoch kann – in groben Zügen – ein neues Sozialstaatsverständnis erhoben werden, das sich bei den politisch Verantwortlichen seit

Ende der 1990er Jahre durchgesetzt hat und seither deren Reformbemühungen orientiert.

Von alters her reagiert der bundesdeutsche Sozialstaat primär auf systematische Risiken der Erwerbsarbeit – und versichert daher Gefahren von Arbeitnehmern, deren gesellschaftliche Zugehörigkeit vorausgesetzt wurde und »nur« bei Eintreten bestimmter Bedarfsfälle abgesichert werden sollte. Im Zuge seiner Neuprogrammierung werden die sozialstaatlichen Aktivitäten nun zunehmend stärker auf die gesellschaftlich Ausgeschlossenen oder vom Ausschluss Bedrohten konzentriert, während die Absicherung und Fürsorge der von Ausschluss nicht Betroffenen (und dabei auch der Arbeitnehmer) schrittweise abgebaut, mithin deren Risiken (und dabei auch die mit Erwerbsarbeit systematisch verbundenen Risiken) zunehmend privatisiert werden. Nicht zuletzt unter dem Stichwort »Eigenverantwortung« wird den einzelnen die Absicherung ihrer Lebensverhältnisse sowie die Fürsorge der bzw. die Fürsorge durch die ihnen Nahestehenden in ihre eigene Verantwortung gelegt, mehr noch: wird die eigenverantwortliche Sicherung und Fürsorge als Moment ihrer gesellschaftlichen Zugehörigkeit gedeutet. Sozialstaatliche Aktivitäten sollen vor allem oder ausschließlich denen zukommen, die ihren Alltag nicht eigenständig bewältigen können und – im Falle ihres Hilfebedarfs – keine Fürsorge in ihren privaten Netzwerken erhalten. Ihr Hilfebedarf wird vom Sozialstaat aufgegriffen – und von ihm zugleich als Symptom ihrer gesellschaftlichen Ausgrenzung interpretiert. Zumindest in der Tendenz gilt der Bezug sozialstaatlicher Leistungen so als Indiz der Exklusion, wobei diese Leistungen – in der Tendenz – auf die konzentriert werden, die von Exklusion betroffen oder bedroht und in diesem Sinne »wirklich hilfebedürftig« sind. Der auf die Gewährleistung von Inklusion programmierte Sozialstaat hat es daher mit Ausgeschlossenen zu tun, die er selbst zu Ausgeschlossenen macht und sie zudem als solche erkennbar macht, indem er ihnen Unterstützung zuspricht.

Als primäres Ziel sozialstaatlicher Leistungen wird ausgegeben, allen die Voraussetzung vollwertiger Zugehörigkeit zu verschaffen und den von Exklusion Betroffenen oder Bedrohten Wege »in die Gesellschaft hinein« zu eröffnen. Da sich Inklusion darin erweist, dass man sein Leben selbständig bewerkstelligen kann, zielen die sozialstaatlichen Leistungen erstrangig auf die *Befähigung* der einzelnen, ein selbständiges Leben zu führen, und auf die *Aktivierung* all ihrer Fähigkeiten. In mehr oder weniger allen sozialpolitischen Bereichen – von der Bildungs- über die Arbeitsmarkt- bis hin zur Gesundheitspolitik – wird eine solche Aktivierung betrieben bzw. angestrebt (vgl. Opielka 2003). Statt sich auf die sozialstaatliche Unterstützung zu verlassen oder sich gar in alimentierten und deswegen abhängigen Lebensformen einzunisten, sollen die Hilfebedürftigen gefördert werden, ihr Leben (wieder) selbständig zu führen, zugleich aber auch angehalten werden, ihre (alten und neu erworbenen) Fähigkeiten auch tatsächlich einzusetzen und ihre Möglichkeiten zu realisieren. Erfolgreich ist der so programmierte Sozialstaat immer dann, wenn die Bezieher seiner Leistungen ihren Alltag (wieder) selbst, zumindest aber in höherem Maße selbst bewältigen können und deshalb der sozialstaatlichen Unterstützung nicht mehr bedürfen, zumindest aber ihr Hilfebedarf verringert wird. Dass zur Aktivierung der Hilfebedürftigen auch Zwangsmittel eingesetzt werden sollen, wird in der Formel »Fordern und Fördern« angesprochen – und vor allem dadurch legitimiert, dass das Fordern wie das Fördern im langfristigen Interesse der Betroffenen selbst liegt.

In der Konsequenz dieser Aktivierung liegt *erstens* ein neuer Paternalismus der sozialstaatlichen Unterstützung: Im Sinne der zu fördernden Eigenständigkeit werden mit den Hilfebedürftigen zwar immer häufiger Hilfe- und Leistungsverträge geschlossen; doch die haben, wenn überhaupt, nur wenige Vertragsfreiheiten. Als Bezieher von sozialstaatlichen Leistungen wird ihnen das Recht abgesprochen, über Ziele und Mittel ihrer sozialstaatlichen Aktivierung mitzuentcheiden. Statt dessen gibt der Sozialstaat – in der Definition von unterstützungswürdigen Bedarfslagen, als auch in der zu ihrer Bewältigung gewährten Leistungen – sowohl

die Ziele als auch die Mittel seiner Unterstützung vor. Dem liegen Normalitätsannahmen zugrunde, wie man »inmitten der Gesellschaft« lebt, diese Zugehörigkeit gewinnen und erhalten sowie gegebenenfalls zurückgewinnen kann. Durch Aktivierung sollen die in diesen Annahmen begründeten Regeln und Einstellungen von den Hilfebedürftigen eingeübt und bei ihnen durchgesetzt werden. In einem »new paternalism« (Mead 1997) werden die Geförderten bewusst »wie Kinder behandelt« (ebd.), um sie darüber (wieder) gesellschaftsfähig zu machen. *Zweitens* impliziert diese Art sozialstaatlicher Aktivierung, dass die Gründe der sie auslösenden Exklusion primär bei den davon Betroffenen bzw. Bedrohten vermutet und gesucht werden. Durch »Fordern und Fördern« können nämlich nur defizitäre Verhaltensweisen und Einstellungen, unzureichende Motivationen und fehlende Qualifikationen verändert werden, die deshalb als die eigentlichen Ursachen der zu bearbeitenden Ausgrenzung unterstellt werden.

Auch nach seiner Neuprogrammierung ist der Sozialstaat auf den Arbeitsmarkt bezogen, unterstellt nämlich die Erwerbsarbeit als das wichtigste Moment der gesellschaftlichen Integration. Dass Menschen auf dem Arbeitsmarkt erfolgreich ihre Arbeitskraft anbieten und die daraus entstehenden Verpflichtungen ihres Arbeitsvertrags dauerhaft erfüllen können, wird deshalb in dem Unterfangen, Inklusion zu gewährleisten, privilegiert, wenn nicht monopolisiert – und so andere Dimensionen der gesellschaftlichen Zugehörigkeit vernachlässigt, wenn nicht ignoriert. Diese anderen Inklusionsdimensionen können dann aber sozialstaatlich nicht adäquat bearbeitet werden, so dass im Ergebnis häufig nicht einmal die arbeitsgesellschaftliche Inklusion geleistet werden kann. Wenn – wie seit Inkrafttreten der Hartz IV-Gesetze – alle Problemlagen von Erwerbslosen vorrangig unter dem Gesichtspunkt ihrer Wiederbeschäftigung bearbeitet werden (sollen), dann können nämlich viele dieser Problemlagen nicht professionell bearbeitet und kann in der Folge häufig auch die (Wieder-) Beschäftigung der davon Betroffene nicht gefördert werden. Zudem betreibt der aktivierende und dabei erwerbsarbeitbezogene Sozialstaat unter den Bedingungen einer strukturellen, deshalb

verfestigten Massenarbeitslosigkeit die Ausgrenzung derer, die er auf Erwerbsarbeit hin »fordert und fördert«, ohne ihnen aber eine normale Erwerbsarbeit »besorgen« zu können – u.a. dadurch, dass er sie in abweichende Formen der Beschäftigung mit geringeren Einkommen, weniger Rechten und schlechterer Absicherung zwingt (vgl. Lessenich 2005; siehe auch Wohlfahrt in diesem Heft).

Um ihren bestehenden oder drohenden Ausschluss zu überwinden, werden den Hilfebedürftigen Leistungen zugesprochen. Durch deren Inanspruchnahme stören diese allerdings – so die neue Sichtweise des auf Inklusion bedachten Sozialstaats – das gesellschaftliche Gleichgewicht von Geben und Nehmen. Die Leistungsbezieher »verschulden« sich gegenüber den Beitrags- und Steuerzahlern, die diese Leistungen finanzieren, ohne sie selbst in Anspruch zu nehmen bzw. nehmen zu müssen (vgl. Lessenich/Mau 2005). Gerade weil Inklusion das primäre Ziel dieser Leistungen ist, werden deren Bezieher in die Pflicht genommen, ihre »Schuld« abzutragen und sich die ihnen zugesprochenen Leistungen durch besondere Pflichten, etwa durch bestimmte »gemeinnützige« Dienste, oder durch Verlust von Rechten, etwa des Rechts auf informationelle Selbstbestimmung, zu »verdienen« (»Kein Nehmen ohne ein Geben«). Bereits während des Leistungsbezugs soll also das dadurch beeinträchtigte Gleichgewicht von Geben und Nehmen – soweit wie möglich – wiederhergestellt werden. Sind Kinder die Abnehmer der sozialstaatlichen Leistungen, werden entsprechende Verpflichtungen an deren Eltern adressiert – und dazu »Sozialpolitik für Kinder ... in Beschäftigungspolitik für die Eltern verwandelt« (Ostner 2005, 29). Durch diese neue Reziprozität werden die Bezieher sozialstaatlicher Leistungen aus der Solidarität gleichberechtigter Bürgerinnen und Bürgern herausgelöst: Diese schulden den von Ausschluss Betroffenen oder Bedrohten keine Unterstützung und tragen über die sozialstaatlichen Leistungen nicht ihre Solidaritätsverpflichtungen ab, sondern – umgekehrt – die Bezieher dieser Leistungen verschulden sich an den Beitrags- und Steuerzahlern und geraten so in besondere, auf sie zugeschnittene Pflichten. Ein derart

programmierter Sozialstaat betreibt so aber nicht die versprochene Inklusion der Leistungsempfänger in die *eine* Gesellschaft, sondern sorgt im Gegenteil für deren Aufspaltung in unterschiedliche Realitäten, die von *einerseits* den Leistungsempfängern und *andererseits* den Beitrags- und Steuerzahlern bevölkert werden.

Die kirchlichen Wohlfahrtsverbände werden auf das neue Programm des bundesdeutschen Sozialstaats verpflichtet, insofern sie mit ihren Sozialen Diensten von eben diesen Sozialstaat beauftragt und mit ihren Einrichtungen von ihm refinanziert werden. Diese Vereinnahmung bleibt aber eher unauffällig, da die Verbände mit ihrer, ebenfalls durch den Sozialstaat auferlegten »Ökonomisierung« beschäftigt sind und sich dabei insbesondere fragen, ob, in wie weit und unter welchen Bedingungen die betriebswirtschaftlich ausgerichtete Modernisierung der kirchlichen Wohlfahrtspflege mit der ihr aufgegebenen Diakonie sowie der Option für die Armen vereinbar ist. Dass der Sozialstaat den Verbänden und ihren Einrichtungen die Durchführung eines neuen Programms per Leistungsvereinbarungen und anschließendem Kontraktmanagement auferlegt, wurde dagegen bislang wenig bemerkt und eben deswegen auch kaum reflektiert (vgl. dagegen Manderscheid 2006, 54–59). Dabei prägt das Programm sozialstaatlicher Aktivierung nicht nur die Sozialen Dienste, die die Verbände und ihre Einrichtung im Auftrag des Sozialstaats erbringen, sondern darüber hinaus auch die Verbände und Einrichtungen, die diese Dienste erstellen, sowie deren öffentliche Präsenz und Wahrnehmung. Weil entsprechende Empirie bislang nicht verfügbar ist, kann diese Vereinnahmung allerdings nur im systematischen Schlussverfahren behauptet werden: Zumal in den Bereichen, in denen die Sozialen Dienste nicht allgemein adressiert sind, wird der Hilfebezug selbst zum Defizit, so dass die Wohlfahrtsverbände und ihre Einrichtungen nicht nur mit der Bearbeitung von Hilfebedarfen, sondern zugleich mit der Überwindung dieses Defizits beauftragt und beschäftigt werden. Ihre Dienste sollen die Dienstnehmer in die Lage versetzen, ohne diese Dienste und – wenn irgend möglich – auch ohne anderweitige sozialstaatliche Unterstützung ihren Alltag zu meistern.

Zugleich sollen die Einrichtungen und deren Mitarbeiter die sozialstaatlichen Normalitätsannahmen durchsetzen, dabei den vorgegebenen Inklusionsidealen »fordern und fördern« folgen und eben auch die fordernden Momente der staatlich angeordneten Aktivierung übernehmen. Sofern man es mit Erwerbsfähigen oder Noch-nicht-Erwerbsfähigen zu tun hat, werden die zu verrichtenden Sozialen Dienste – nicht nur im Bereich der Arbeitsmarktförderungen – auf die (Re-)Integration in Beschäftigung hin ausgerichtet und alle anderen professionellen Ziele diesem Ziel untergeordnet. Schließlich haben die Einrichtungen und deren Mitarbeiter die ausgleichenden Verpflichtungen bei denen einzufordern, die ihre Dienste in Anspruch nehmen, und so dafür Sorge zu tragen, dass deren Nehmen auch ein hinreichend großes Geben entspricht. Die Exklusionen, die der Sozialstaat durch Definition von relevanten Bedarfslagen und der zur Bewältigung vorgesehenen Leistungen typisierend vorbereitet, werden die in seinem Auftrag tätigen Wohlfahrtsverbände und deren Einrichtungen an konkreten Menschen vollziehen – und diese gerade dadurch zu Ausgeschlossenen machen, dass sie sich im Auftrag des Sozialstaats um deren Inklusion bemühen.

⇒ 3. Auslegungen einer Option

Was den kirchlichen Wohlfahrtsverbänden ihr theologisches Programm, was also Diakonie und Option für die Armen bedeuten soll bzw. sollen, und wie sie ihre theologisch aufgegebenen Auflagen erfüllen können, muss für die Bedingungen des bundesdeutschen Sozialstaats und d.h. gegenwärtig seines neuen Inklusions- und Aktivierungsprogramms bestimmt werden. Sofern sie im Auftrag des Sozialstaats stehen, und in dem Maße, wie dieser mit seinem neuen Programm in den verschiedenen Leistungsbereichen und auf den verschiedenen Leistungs- und Entscheidungsebenen ernst macht, werden die Wohlfahrtsverbände und deren Einrichtungen in eben dieses Programm »hineingezogen«. Diakonie, also den Selbstvollzug von Kirche durch das Geschenkmachen von Gottes Heil, und dabei die Option für die Armen können sie so nur im Rahmen des sozialstaatlichen

Fremdprogramms oder aber außerhalb sozialstaatlicher Beauftragung (und Refinanzierung) realisieren. Zumindest bei einer typisierenden und damit groben Sichtung lassen sich in der einschlägigen Literatur für die kirchliche Wohlfahrtspflege zwei unterschiedliche Auslegungen der Option für die Armen mit Bezug auf den neu programmierten Sozialstaat ausmachen: In Nähe zu dessen Aktivierungsprogramm, allerdings nicht immer ohne Kritik werden die Wohlfahrtsverbände und ihre Einrichtungen verpflichtet, Soziale Dienste »im Interesse der Armen« zu erbringen; sie sollen sich deshalb beim Sozialstaat insbesondere um Aufträge für entsprechend adressierte Dienste bemühen (a). Oder man drängt sie, durch Spezialisierung »auf die Armen« die ihnen aufgebene Parteilichkeit außerhalb jeder sozialstaatlichen Beauftragung zu realisieren, was nicht heißen muss, dass man sich dazu in Distanz zum Sozialstaat und seinem neuen Inklusions- und Aktivierungsprogramm begibt (b).

(a) Wenn in der gegenwärtigen Theologie die Option für die Armen besprochen wird, wird – ähnlich wie im sozialwissenschaftlichen und sozialpolitischen Diskurs über Armut – mit ›Armut‹ nicht mehr erstrangig auf materielle Unterversorgung, sondern auf die soziale Situation von Menschen referiert, denen vergleichbare Lebens- und Beteiligungschancen verweigert werden. Die reiche Bildsprache christlicher Theologie kennt für diese Situation unterschiedliche Begriffe mit mehr oder weniger großen Bedeutungsunterschieden. Zumindest viele dieser Begriffe können aber der allgemeinen Metapher der Exklusion zugeordnet werden, wie er in den Sozialwissenschaften und in der Sozialpolitik – nicht immer mit gleicher Bedeutung – verwandt wird. Bei der ethischen Auslegung der Option für die Armen wird in der Theologie allgemein großer Wert darauf gelegt, dass die von Armut Betroffenen auch dann Subjekte bleiben bzw. werden müssen, wenn man sich in Orientierung an diese Option für die Überwindung ihrer Armut engagiert. Gerade die von Gottes Option her verpflichteten Anwälte der Armen dürfen diese nicht zu bloßen Objekten ihres parteiischen Engagements machen. Darin mag man eine Parallele zum Aktivierungskonzept sehen, mit dem der

bundesdeutsche Sozialstaat sein neues Interesse an den Ausgeschlossenen oder vom Ausschluss Bedrohten umsetzen soll. Zumal wenn man sowieso vom Sozialstaat in dessen Inklusions- und Aktivierungsprogramm einbezogen wird, liegt es nahe, die aufgegebene Option für die Armen in Anlehnung an dessen Programm auszulegen. Besonders auffällig bemüht man sich seit einigen Jahren in der Freiburger Zentrale des Deutschen Caritasverbandes um eine entsprechende Neuausrichtung – und bedient in Selbstdarstellungen und Stellungnahmen die Leitbegriffe des neuen Sozialstaatsprogramms. Von Seiten der Kirchen finden sich die auch in jüngeren Dokumenten, in »Das Soziale neu denken« (Deutsche Bischofskonferenz 2003) ebenso wie in »Gerechte Teilhabe – Befähigung zu Eigenverantwortung und Solidarität« (Kirchenamt der EKD 2006).

Wer mit ›arm‹ in der »Option für die Armen« gemeint wird, wird in Übereinstimmung mit der sozialstaatlichen Vorstellung von den »Hilfebedürftigen« und folglich -berechtigten bestimmt. Mit besonderer Aufmerksamkeit auf die verfestigte Massenarbeitslosigkeit und auf unterschiedliche Bildungslagen weiß man sich für diejenigen im Lande verantwortlich, die aufgrund persönlicher, deshalb nicht »selbst verschuldeter« Mängel ihren Alltag nicht selbständig meistern können und keine vergleichbaren Chancen der gesellschaftlichen Beteiligung haben. Die Option mit den derart identifizierten Armen soll *erstens* dadurch realisiert werden, dass man sich beim Sozialstaat gezielt um die Beauftragung mit den Sozialen Diensten bemüht, die der für deren Unterstützung vorsieht. Im Wettbewerb mit den anderen Leistungsanbietern will man sich als der Spezialist für die unangenehmen, bei den Konkurrenten ungeliebten Teile im sozialstaatlichen Leistungskatalog profilieren. So haben sich etwa der Deutsche Caritasverband und einige diözesane Verbände besonders eilig und eifrig um die Bereitstellung von Arbeitsgelegenheiten bemüht – und sich damit zu einem geschätzten Kooperationspartner der damaligen rot-grünen Bundesregierung bei der Umsetzung von deren »Agenda 2010« gemacht. Daneben und *zweitens* beabsichtigt man eine politische Interessenvertretung der »Recht- und Stimm-

losen«, die wegen ihrer defizitären Beteiligungschancen einen politischen Anwalt gerade auch gegenüber dem Sozialstaat benötigen. Weil grundsätzlich ähnlich bis gleich programmiert, braucht sich die kirchliche Wohlfahrtspflege dazu nicht in Opposition zum Sozialstaat zu setzen, sondern bietet sich – gerade im Vollzug ihrer politischen Anwaltsfunktion – als »Partner und Berater der Politik« an (Zentralausschuss »Sozialpolitik und Wohlfahrtspflege« des Deutschen Caritasverbandes 2005, 29).

Die Vorteile einer solchen Ausdeutung der Option für die Armen liegen auf der Hand: Die Wohlfahrtsverbände sind auf sozialstaatliche Aufträge angewiesen – und können die ihnen auferlegte Option dadurch erfüllen, dass sie sich um diese Aufträge bemühen und Soziale Dienste auftragsgemäß erfüllen. Das kirchliche Fremdprogramm wird so im sozialstaatlichen Fremdprogramm »untergebracht« – und Spannungen zwischen beiden Programmen von vornherein verhindert, zumindest aber gering gehalten. Was die politische Interessenvertretung der Armen angeht, eröffnet man sich – nach den Zeiten der korporatistischen Netzwerke – einen Weg der Einflussnahme, indem man die anwaltschaftlich vertretenen Interessen in den Programmcodes des Sozialstaats zur Sprache bringt und so bei den politisch Verantwortlichen mit Aufmerksamkeit rechnen darf. Deren Wohlwollen mag noch dadurch gesteigert werden, dass kirchliche Wohlfahrtsverbände das Programm des Inklusion gewährenden und aktivierenden Sozialstaats als Interesse der Armen unterstützen, gleichsam von unter her absegnen und so mit zu dessen gesellschaftlichen Akzeptanz beitragen.

Trotz dieser und möglicherweise weiterer Vorteile kann diese Auslegung aus drei Gründen nicht als Orientierung kirchlicher Wohlfahrtspflege überzeugen. Zunächst wird ein eigener Begriff von den in der Option für die Armen als arm Bezeichneten versäumt. Problematisch ist das nicht so sehr deshalb, weil dieser theologischen Option kein theologischer Begriff von den Armen zugrunde gelegt wird. Die dem sozialstaatlichen Inklusions- und Aktivierungsprogramm zugrundeliegende Metapher der Ausge-

schlossenen oder vom Ausschluss Bedrohten ist, wie bereits ausgeführt, mit den Vorstellungen von den Armen hoch kompatibel, wie sie in der gegenwärtigen Theologie Verwendung finden. Es sollte daher keine größeren Schwierigkeiten bereiten, diese Metapher theologisch zu »vereinnahmen«. In theologischer Hinsicht unbefriedigend ist jedoch, dass man die Armen, auf die der Sozialstaat – bestenfalls zurecht – referiert, als die Armen identifiziert, auf die sich die kirchlichen Wohlfahrtsverbände und deren Einrichtung in Antwort auf Gottes Parteilichkeit beziehen sollen. Zum theologischen Begriff der Armen gehört es, dass die damit Bezeichneten ihre Anwälte »anrufen«, also in irgendeiner Form »auswählen«. In deren Anruf hören die Angerufenen den Anruf ihres Gottes, der sich mit den Armen – in Relation zu den Angerufenen – identifiziert. Die Armen des einen müssen folglich nicht die Armen des anderen sein, so dass die anderen in einem parteiischen Engagement für die Armen der einen gerade nicht die ihnen gebotene Antwort auf den an sie ergangenen Anruf geben. Um die ihnen auferlegte Option für die Armen zu erkunden, sind deshalb auch die kirchlichen Wohlfahrtsverbände und deren Einrichtungen gefordert, den ihnen geltenden »Anruf« zu hören und so »ihre« Armen zu identifizieren. Da dies in der vorgestellten Auslegung ausbleibt, bleibt die kirchliche Wohlfahrtspflege mit der darauf aufbauenden Orientierung im Ungewissen, ob die damit vorgeschlagene Parteilichkeit »ihren« Armen gilt und mithin die *ihnen* aufgegebene Parteilichkeit vollzieht.

Dadurch, dass man sich in der Auslegung der Option für die Armen an das sozialstaatliche Inklusions- und Aktivierungsprogramm hält, besteht zudem die Gefahr, sich in den Konsequenzen dieses Programms zu verfangen. Über seine Aufträge und das anschließende Kontaktmanagement nimmt der Sozialstaat, wie ausgeführt, die Leistungsanbieter in die Pflicht – und lässt sie den Paternalismus, die rigide Arbeitsmarktorientierung sowie die Exklusionen seiner aktivierenden Unterstützung an konkreten Menschen vollziehen. Spätestens bei diesen Konsequenzen gerät dieses Programm aber in Widerspruch zu dem, was in der zeitgenössischen Theologie, seit ihrer befreiungs-

theologischen Entdeckung, zur Option für die Armen mit guten Gründen und weithin unbestritten gesagt wurde. Werden die Armen theologisch ausdrücklich als Subjekte ihrer Befreiung angesprochen, verweigert der aktivierende Sozialstaat seinen »Hilfebedürftigen« genau die damit angezielte Autonomie. Für den aktivierenden Sozialstaat – und für die von ihm bestellten Fallmanager – beginnt deren Autonomie nach Abschluss ihrer sozialstaatlichen Hilfe, obgleich sie in dieser Hilfe ausdrücklich intendiert (und dabei zugleich normiert) wird. Zumindest dazu muss jede theologische Auslegung der Option für die Armen in Widerspruch treten, wobei bei dieser Auslegung nicht zu sehen ist, wie ihr dieser Widerspruch bei ihrer konzeptuellen Nähe zum sozialstaatlichen Aktivierungsprogramm gelingen kann. Diese theologische Schwierigkeit wiederholt sich im praktischen Vollzug dieser Option, wenn im Bemühen um sozialstaatliche Aufträge und erst recht in der Erbringung der entsprechend beauftragten Sozialen Dienste der Widerspruch gegen die »unschönen« Seiten des aktivierenden Sozialstaats entwickelt und durchgehalten werden soll.

Probleme hat man bei dieser Auslegung der Option für die Armen schließlich auch damit, die dadurch angeleitete anwaltschaftliche Interessenvertretung *durch* die Armen mandatieren zu lassen. Es liegt in der Logik des Inklusions- und Aktivierungsprogramms, dass man mit der Zustimmung der Hilfebedürftigen erst nach erfolgreichem Abschluss der aktivierenden Unterstützung rechnet. Alles »Fordern und Fördern« ist »zum Besten« der Hilfebedürftigen, wenngleich sie das zum Zeitpunkt ihrer Unterstützung noch nicht akzeptieren können. Legitimiert durch eine ausreichend breite Akzeptanz der Bevölkerung, bedarf der Sozialstaat die Zustimmung seiner Hilfebedürftigen nicht unbedingt, kann deshalb deren nachholende Zustimmung in der Zukunft abwarten. Dagegen sind die kirchlichen Wohlfahrtsverbände und deren Einrichtungen aus zwei Gründen auf ein Mandat der von ihnen Vertretenen angewiesen: *Erstens* widerspricht es ihrer eigenen Theologie, wenn sie nicht in irgendeiner Form durch die als Subjekte angesprochenen Armen auch als deren Anwälte berufen,

zumindest aber in dieser Rolle anerkannt werden. Und *zweitens* müssen sie sich als Anwälte der Armen innerhalb der politischen Öffentlichkeit bewähren, werden dort aber scheitern, wenn sich »ihre« Armen nicht zu ihnen als ihre Anwälte bekennen. Im Vollzug ihrer Option für die Armen bedürfen die Wohlfahrtsverbände und deren Einrichtungen also eines Mandats »ihrer« Armen. Auf der Grundlage der referierten Auslegung dieser Option verfügen sie aber – zumindest konzeptuell – über keine Möglichkeit, »ihre« Armen auf ein solches Mandat hin anzusprechen, geschweige denn: sich eines solchen Mandates zu vergewissern.

(b) Sollte die vorgestellte Kritik überzeugen können, dann gibt es für die kirchliche Wohlfahrtspflege gute Gründe dafür, sich in der Auslegung ihrer Option für die Armen in Distanz zum aktivierenden Sozialstaat zu bringen und die anwaltschaftliche Funktion kirchlicher Wohlfahrtspflege eigenständig(er) auszurichten. In diesem Sinne werden zwei extrem unterschiedliche Wege beschrrieben: Auf einem ersten Weg sucht man die Erbringung der Sozialen Dienste von der advokatorischen Interessenvertretung der Armen zu trennen, so die sozialstaatlichen Aufträge zu erfüllen und – davon unberührt und unbelastet – die Anwaltschaftlichkeit für die Armen durch Verbandspolitik zu vollziehen (aa). Dagegen wird die Option für die Armen auf einem zweiten Weg den Sozialen Diensten aufgegeben, dazu die kirchlichen Wohlfahrtsverbände und deren Einrichtungen auf eine eigenständige und d.h. vom Sozialstaat unabhängige Unterstützung derer verpflichtet, für die sich niemand, nicht einmal der Staat verantwortlich zeigt (bb).

(aa) Im Unterschied zu privatwirtschaftlichen Unternehmen verstehen sich die (kirchlichen) Wohlfahrtsverbände als multifunktionale Einrichtungen, die unterschiedliche Funktionen »unter einem Dach« erfüllen und nur in diesem multifunktionalen Zusammenhang Soziale Dienste »anbieten« (vgl. z.B. für den Caritasverband Zentralausschuss »Sozialpolitik und Wohlfahrtspflege« des Deutschen Caritasverbandes 2005, 28). Allerdings sieht man die Verbände bei ihren unterschiedlichen Funktionen

unterschiedlich eigenmächtig: Soziale Dienste zu erbringen, macht zwar – zumal auf regionaler und lokaler Ebene – die Hauptarbeit der Verbände und erst recht deren Einrichtungen aus. Doch sieht man sich dabei im wesentlichen durch den beauftragenden (und finanzierenden) Sozialstaat oder aber durch die »Kunden« der Dienste und die »Gesetze« vermeintlicher Wohlfahrtsmärkte bestimmt. Sozialstaatliche Auftraggeber oder selbstbewusste Konsumenten haben die Macht, ihre Interessen bei den Wohlfahrtsverbänden und deren Einrichtungen durchzusetzen, und diese darum nur geringe Möglichkeiten, bei der Erbringung ihrer Dienste eigene, zumindest abweichende Interessen zu verfolgen. Die ihnen aufgebene Option für die Armen lässt sich daher allenfalls im Kleinen vollziehen – etwa in der »Verpflichtung, alle Möglichkeiten zu nutzen, auch Menschen zu helfen, die keine Refinanzierungsmöglichkeiten vorweisen können« (ebd., 29). Anders sieht es dagegen bei der verbandspolitischen Funktion der Wohlfahrtsverbände aus. Hier sieht man die Verbände in der Lage, auch gegenüber dem Staat und gegenüber ihren »Kunden« eigenständige Ziele zu verfolgen. Deshalb wird die Option für die Armen auf diese Funktion hin konzentriert, die kirchlichen Wohlfahrtsverbände mithin auf die politische Interessenvertretung der Armen verpflichtet. Vorgeschlagen wird dazu professionelles Lobbying (vgl. Manderscheid 2006, 68–72) oder zivilgesellschaftliches Engagement und »selbsthilfeverstärkende Solidaritätsarbeit« (vgl. Gern u. a. 2006, 151–153). Als politische Interessenvertretung können die Wohlfahrtsverbände »ihre« Armen selbst bestimmen, wobei sie sich allerdings grundsätzlich den »Recht- und Stimmlosen« verpflichtet wissen, die ihre Interessen alleine nicht wirkungsvoll vertreten können und ansonsten keine Interessenvertretung finden. Dass dabei besonders deren Ansprüche gegenüber dem Sozialstaat thematisiert werden, ergibt sich aus der Dienstleistungsfunktion der Wohlfahrtsverbände und der daraus erwachsenden Kompetenz und Glaubwürdigkeit. So sind bei der advokatorischen Interessenvertretung auch eigene Interessen als Dienstleister im Spiel, sofern die Ansprüche der advokatorisch vertretenen Armen an den Sozialstaat dessen Aufträge an die freie Wohlfahrtspflege betreffen.

Der doppelte Auftrag der kirchlichen Wohlfahrtspflege, *auf der einen Seite* Soziale Dienste zu erstellen und dabei den Ansprüchen des Sozialstaates bzw. der Dienstleistungsnehmer zu genügen, *auf der anderen Seite* die Interessen der Armen politisch wirksam zu vertreten, wird allerdings nur bei einer stärkeren Binnendifferenzierung der kirchlichen Wohlfahrtsverbände möglich sein. Beide Aufgaben erfordern nämlich unterschiedliche Kompetenzen und Professionen, ein ebenso unterschiedliches Setting der damit bestellten Verbandsbereiche und unterschiedliche Vorgehensweisen. Zudem behindert die professionelle Erbringung von Sozialen Diensten nach den Ansprüchen des Staates bzw. der »Kunden« die advokatorische Interessenvertretung, wie andersherum die politische Lobbyarbeit die Erstellung Sozialer Dienste belastet. Unter dem einen Dach der Wohlfahrtsverbände sollen daher beide Aufgaben unterschiedlichen Bereichen zugeordnet werden, wobei jeder dieser Bereiche auf die eine Aufgabe spezialisiert und dazu von der jeweils anderen Aufgaben dispensiert werden soll (vgl. Manderscheid 2006, 68f.). Die spezialisierten Bereiche können sich auf die jeweiligen Erfordernisse entweder der Sozialen Dienste oder aber der advokatorischen Interessenvertretung konzentrieren und diese Erfordernisse, weil entlastet von allen anderen Aufgaben, erfüllen. *Auf der einen Seite* steht dann der Träger mit seinen Einrichtungen, die Soziale Dienste unter den gegebenen Bedingungen des Preis- und Qualitätswettbewerbs sowie der sozialstaatlichen Steuerung erstellen, und *auf der anderen Seite* ein politischer Wohlfahrts- vielleicht besser: Sozialverband, der die eigenen, verbandlichen Interessen und zugleich – wie auch immer vermittelt – gesellschaftlich schwache Interessen von »Recht- und Stimmlosen« vertritt.

Eine solche Strategie entspricht der Logik der kirchlichen Wohlfahrtspflege, die als das Ergebnis einer Ausdifferenzierung der Kirchen nach ihren Grundfunktionen entstanden ist. Mit dem Umbruch zur Moderne hat sich das Christentum, zuvor als Repräsentanz des Ganzen, in die Gesellschaft zurückgezogen und ist dabei zu einem Bereich neben anderen Bereichen der

Gesellschaft geworden, die nun als das Ganze erscheint (einschlägig dazu: Kaufmann 1979 und Gabriel 1992; als kurze Einführung: Gabriel 2006). Mit ihrem Einzug in die Gesellschaft konnte sich das Christentum auf ihre Funktion als Religion konzentrieren, hat sich dabei »verkirchlicht« und wird, stärker als zuvor, in den konfessionell getrennten Kirchen gesellschaftlich präsent. Die kirchliche Diakonie konnte jedoch nicht in dem Maße wie Verkündigung und Gottesdienst in die Kirchen zurückgezogen werden, ohne die mit ihr verbundenen Ansprüche zu verletzen. Deshalb wurde sie, zumindest zu einem großen Teil, »ausgegründet« und – eben in kirchlichen Wohlfahrtsverbänden – außerhalb der verfassten Kirchen gestellt (vgl. Lehner 2006). Mit den Wohlfahrtsverbänden hielten die Kirchen ihre Diakonie (und damit eben auch sich selbst) über ihre Grenzen hinweg gesellschaftlich präsent. In der Sprache der soziologischen Differenzierungstheorien lässt sich diese Entwicklung als ein doppelter Differenzierungsprozess beschreiben, *erstens* der Differenzierung von Christentum und anderen gesellschaftlichen Bereichen und *zweitens* als Differenzierung von verfasster Kirche, die weitgehend das ausdifferenzierte Christentum verkörpert, und Diakonie als Kirche außerhalb des verkirchlichten Christentums.

Durch Ausdifferenzierung, also durch Trennung von Funktionen und Spezialisierung der darauf abgestellten Aktivitäten können »Systeme«, so behauptet man zumindest in den Differenzierungstheorien, ein größeres Maß an Komplexität bearbeiten und deswegen die ihnen zufallenden Funktionen besser erfüllen. Für das »verkirchlichte« Christentum lässt sich diese allgemeine Behauptung ebenso bestätigen, wie für die ausgegründeten Wohlfahrtsverbände. Erst durch ihre Entlastung von anderen Funktionen entstand die uns heutzutage vertraute und auf mehr oder weniger »letzte« Fragen spezialisierte christliche Religion sowie die kulturellen Räume, diese Religion gemeinsam mit »Schwestern und Brüdern« zu leben, zu verkündigen und zu feiern. Mit der Ausgründung weiterer Bereiche kirchlicher Diakonie konnte wiederum deren Leistungsfähigkeit und deren Qualität,

zumindest gemessen an professionellen Standards, gesteigert werden.

Derartige Differenzierungsgewinne werden nun gerade für die den Wohlfahrtsverbänden aufgegebenen Option für die Armen erwartet. Indem man einen Teil der Verbände auf den Vollzug dieser Option spezialisiert, ermöglicht man ihm, sich einzig auf diese Aufgabe zu konzentrieren, sich ein entsprechendes »know how« zu geben und die erforderlichen Qualifikationen aufzubauen. So ermöglichen sich die Wohlfahrtsverbände, die von ihnen vertretenen Armen – wenn auch nur spezialisiert auf den mit dem Vollzug dieser Option betrauten Bereich – selbst und d.h. nach eigener Maßgabe »auszusuchen«, ohne sich dabei von den Vorentscheidungen des aktivierenden Sozialstaats infizieren zu lassen. Mit einer eigenen Wahl »ihrer« Armen können die Verbände dann ihre Parteilichkeit durch deren advokatorische Interessenvertretung vollziehen, ohne dass sie dabei auf die Interessen der mit der Dienstleistungserbringung betrauten Bereiche und d.h. eben auch auf den sie beauftragenden Sozialstaat Rücksicht nehmen müssen. Schließlich können sie ihre advokatorische Interessenvertretung professionalisieren und damit auf das Maß an Professionalität bringen, das sie in der Erstellung Sozialer Dienste längst schon erworben haben. Vor allem können sie effektive Mittel des politischen Lobbyings ergreifen, so die Interessen der Armen wirksamer vertreten – und die Sache der Armen vorantreiben. Bereits die Ausdifferenzierung einer advokatorischen Interessenvertretung ist also im Interesse der von der kirchlichen Wohlfahrtspflege zu vertretenen Armen – und damit Ausdruck der ihr aufgegebenen Option.

Ebenso allgemein wie die Vorteile der Ausdifferenzierung gilt aber auch, dass durch Aus- und Binnendifferenzierung Probleme nicht nur gelöst werden, sondern zugleich Probleme entstehen. Bezogen auf die Ausgründung der kirchlichen Diakonie liegen diese auf der Hand: Obgleich die Wohlfahrtsverbände im Auftrag der Kirchen Diakonie betreiben, geht den Kirchen durch deren Ausgründung Diakonie verloren, die aber einer ihrer Grund-

vollzüge ist. Diakonie wird zwar getan, aber so getan, dass sie außerhalb des Zusammenhangs der drei kirchlichen Grundvollzüge bleibt, so aber als Grundvollzug von Kirche nicht besteht – und zugleich die beiden anderen Grundvollzüge beeinträchtigt.

Weil die Ausgründung der kirchlichen Wohlfahrtsverbände den ausgründenden Kirchen Probleme macht, machen diese wiederum ihren ausgegründeten Wohlfahrtsverbänden Probleme, nehmen diese nämlich unter »friendly fire«. In den vergangenen Jahrzehnten ging es dabei häufig um die Kirchlichkeit der in Caritas und Diakonie angestellten Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter oder gegen die sozialstaatliche Nähe (und kirchlichen Ferne) der Wohlfahrtsverbände (vgl. Gabriel 1992). In beiden Fragen beklagen die Kirchenleitungen ihren fehlenden oder zumindest unzureichenden Einfluss auf ihre Wohlfahrtsverbände. Gegenüber den dort angestellten Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern wurde ein ungenügender Einfluss auf deren Lebensformen und ihre berufliche Praxis bemängelt, weil weder die Akteure noch deren Profession Gewähr dafür bieten, dass die von ihnen erbrachten Dienste diejenige Diakonie vollziehen, die die Leitungen als Vollzug ihrer Kirchen vorsehen. Gegenüber den Trägerverbänden und Einrichtungen hingegen wurde deren programmatische Abhängigkeit vom Sozialstaat kritisiert, derentwegen die Kirchen das Angebot und die Erfüllung der Sozialen Dienste nicht autonom bestimmen können, die von der Verbänden dennoch im Namen und Auftrag der Kirchen erbracht werden. Weil die kirchlichen Wohlfahrtsverbände nur als kirchliche Verbände von gesellschaftlicher Bedeutung sind, bringt sie die kirchliche Doppelkritik in essentielle Gefahr: Mit der kirchlichen Anerkennung steht und fällt auch die staatliche.

Trotz dieser Probleme sucht man die sie auslösende Differenzierung weiter zu treiben und nun die Wohlfahrtsverbände intern nach deren Grundaufgaben auszudifferenzieren. Erwartet wird, dass *einerseits* die auf die Erbringung von Sozialen Diensten spezialisierten Abteilungen und Einrichtungen den Anforderungen des Preis- und Qualitätswettberbers sowie die Ansprüche des

Sozialstaats und der »Kunden« erfüllen können, ohne dabei anderen Abteilungen die Möglichkeiten zur wirksamen advokatorischen Verbandspolitik zu verbauen. *Andererseits* sollen sich diese mit Verbandspolitik und Anwaltschaft betrauten Abteilungen auf die Erfordernisse politischer Einflussnahme – etwa unter den Bedingungen der Mediengesellschaft – einstellen, ihre Politik professionalisieren und so den politischen Einfluss der Wohlfahrtsverbände und darüber der Interessen von »Recht- und Stimmlosen« steigern. Wie aber über die kirchliche Ausgründung der Wohlfahrtsverbände nicht nur Probleme gelöst, sondern zugleich – bis heute ungelöste – Probleme geschaffen wurden, so sollte man auch für die projektierte Binnendifferenzierung Problemstellungen und -verschärfungen erwarten.

Erstens: In dem Maße, wie die projektierte Binnendifferenzierung vorangetrieben werden kann, werden die mit der Erbringung sozialer Dienste beauftragten Bereiche von kirchlichen Auflagen befreit und können den im Zuge ihrer betriebswirtschaftlichen Modernisierung bereits weit vorangeschrittenen Weg zu Dienstleistungsunternehmen fortsetzen. Entsprechend nistet sich die für Unternehmen übliche, nein: notwendige Distanz zu den erstellten Produkten ein, sofern nur das angeboten und geleistet wird, was in einer für die Unternehmen verständlichen Sprache, letztlich mit kaufkräftiger Nachfrage in Auftrag gegeben wird. Damit werden die im Namen ihrer Kirchen erbrachten Dienste diesen Kirchen weiter entfremdet. Diese suchen im Vollzug kirchlicher Diakonie ihre Berufung zu erfüllen und Gottes Heil zu antizipieren, können sich deshalb die unternehmerische Distanz zu den »Produkten« ihrer Diakonie theologisch überhaupt nicht leisten. Zudem wissen sie sich durch die Parteilichkeit Gottes berufen, sich immer wieder neu auf den Weg in die Welt der Armen zu machen; sie müssen daher der Nachfrageorientierung eines »Unternehmens Nächstenliebe« theologisch misstrauen. Beide für die kirchliche Wohlfahrtspflege relevanten Orientierungen, die Diakonie als Geschehenmachen von Gottes Heil ebenso wie die Option für die Armen, werden für die kirchliche Beobachtung der zum Dienstleistungsunternehmen mutierten Wohlfahrtsverbände so zu

Defizitanzeigen. Für die Kirchen gilt dann im Extrem: Nicht nur haben sie ihre Diakonie zu weiten Teilen an außerhalb stehende und nur unzureichend kontrollierte Wohlfahrtsverbände verloren, nun haben diese auch noch die Diakonie aufgegeben. In dem Maße, wie die Kirchenleitungen und -mitglieder die Binnendifferenzierung der kirchlichen Wohlfahrtspflege so verarbeiten, werden sie die kirchliche Diakonie wieder in ihre Kirchen zurückholen, dann aber nicht nur die Binnendifferenzierung der Wohlfahrtsverbände, sondern auch deren Ausgründung zurücknehmen: Lieber auf die Leistungsfähigkeit und die Professionalität ausgegründeter Verbände, als mit zu Unternehmen mutierten Wohlfahrtsverbänden auf einen für die Kirchen wesentlichen Grundvollzug verzichten, und lieber eine kleine, dafür aber kirchlich gebundene Diakonie, als ein großer und leistungsstarker, für die Kirche aber befremdlicher Verband, so hieße dann das Gegenprogramm der Kirchen zur Binnendifferenzierung ihrer Wohlfahrtsverbände. Und genau so verlautet es bereits aus einigen Bistümern und Kirchengemeinden.

Zweitens: Die Rationalität funktionaler Ausdifferenzierung beruht wesentlich auf der »Kunst der Trennung«. Die von einander getrennten und unterschiedlich spezialisierten Bereiche werden für das Ganze, dessen Teil sie sind, gleichermaßen bedeutend gemacht und gehalten, so dass sie sich wechselseitig kontrollieren und ihre eigene Spezialisierung durchhalten können. Wenn dagegen einer der ausdifferenzierten Bereiche die anderen dominieren und bei der Durchführung die geschaffenen Grenzen missachten kann, verkehrt sich die Rationalität der Ausdifferenzierung in ihr Gegenteil und verliert das übergreifende »System« an Problemlösungskompetenz, die durch Binnendifferenzierung eigentlich gesteigert werden sollte. Dass die kirchlichen Wohlfahrtsverbände diese »Kunst der Trennung« üben können, ist eher unwahrscheinlich. Sofern der Bereich der Dienstleistungserbringung durch sozialstaatliche Auflagen und Zuwendungen dominiert wird, ist es statt dessen wahrscheinlich, dass dieser dominierte Bereich in den Verbänden dominant (gemacht) wird. So lässt sich bereits beobachten, dass die kirchlichen Wohlfahrts-

verbände, die Diakonie vielleicht stärker noch als die Caritas, durch ihre vom Sozialstaat betriebene Neusteuerung von ihren Einrichtungen her neu ausgerichtet und strukturiert werden, dabei die Macht in den Verbänden vom Träger zu den Einrichtungen übergeht. Zudem »strahlt« das Unternehmen auf die anderen Bereiche der Caritas aus – und prägt deren Bild und öffentliche Akzeptanz. Wer sich, wenn auch nur in einem Teil, als Leistungserbringer spezialisiert und sich darin einzelwirtschaftlichen Unternehmen gleich macht, muss damit rechnen, dass man ihm, wie den Unternehmen, keine Interessenvertretung im Namen anderer zutraut, die politische Übereinkunft mit ihm nicht sucht und sich nicht freiwillig für ihn und in ihm engagiert. Wenn dann die politischen Botschaften des einen angesichts der unternehmerischen Aktivitäten des anderen Bereichs gesellschaftlich überhaupt gehört werden, werden sie immer auch daran gemessen, ob und wie ihr die Wohlfahrtsverbände auch selbst in diesem anderen Bereich entsprechen. Wofür die Wohlfahrtsverbände politisch auch immer stehen, welche »Recht- und Stimmlosen« sie wie vertreten wollen, sie werden damit nur in dem Maße auf gesellschaftliche Anerkennung stoßen, wie sie dafür auch bei der Erbringung ihrer Sozialen Dienste stehen. Mithin: Die Binnendifferenzierung der Wohlfahrtsverbände wird in ihrer gesellschaftlichen Präsenz nicht mitvollzogen und dort scheitern, weswegen aber auch die Binnendifferenzierung scheitern wird, weil zumindest die ausdifferenzierte Verbandspolitik auf öffentliche Anerkennung angewiesen ist und die gesellschaftliche Präsenz ihr wichtigstes Kapital ist. Wohlfahrtsverbände werden daher die Armen politisch nicht wirksam vertreten können, wenn sie deren Interessen nicht auch bei der Erbringung der Sozialen Dienste wirksam berücksichtigen; sie werden ihre Option für die Armen nicht allein auf dem Wege politischer Advokation vollziehen können.

(bb) Auch in der zweiten Variante werden die kirchlichen Wohlfahrtsverbände in Vollzug der ihnen aufgegebenen Option für die Armen in Distanz zum Sozialstaat gewiesen, sie aber – im Gegensatz zum Vorschlag der politischen Advokation – vor allem als Dienstleister angesprochen. Ihre Armenorientierung haben die

Wohlfahrtsverbände durch ihre Sozialen Dienste zu erfüllen, können dies allerdings nur bei radikaler Abkehr von dem, was sie gegenwärtig wie anbieten, refinanzieren und erstellen. Dadurch, dass sie ihre Dienste bislang als Auftragnehmer des Sozialstaats oder – in deutlich geringerem Umfang – als Anbieter für kaufkräftige Kunden erstellen, sind diese Dienste, so die Diagnose, auf Mittelschichten ausgerichtet. Diese sind nach wie vor – und trotz aller modischen Exklusionsdiagnosen und Inklusionsprogramme – vorrangiger Adressat sozialstaatlicher Leistungen; ihre sozialstaatlich nicht gestillten Bedarfe können sie mit Hilfe ihrer Kaufkraft auf Dienstleistungsmärkten decken. Die Ausrichtung auf Mittelschichten hat in den letzten Jahren durch den zunehmenden Wettbewerb zwischen den Leistungsanbietern und die Einschränkungen bei den sozialstaatlichen Leistungen zugenommen und wird in Zukunft weiter zunehmen. Eingespannt in die Pflege, Beratung oder Betreuung dieser Mittelschichten haben es die Wohlfahrtsverbände mit den Armen nur wenig und immer weniger zu tun – und verletzen so die ihnen aufgegebenen Option für diese Armen. Entgegen ihrem eigentlichen Zielsystem (vgl. Fleßa 2003, 23–91) und dem darin eingewobenen »Oberziel Armutsorientierung« (ebd., 57ff.) beschäftigen sie sich mit einem ihnen nicht zustehenden Klientel, obgleich privatwirtschaftliche Unternehmen deren Pflege, Beratung und Betreuung besser, zumindest aber genauso gut erbringen könnten und diese Klienten – im Gegensatz zu den Armen – nicht auf die Dienste der Wohlfahrtsverbände angewiesen sind. Daher sollen die Wohlfahrtsverbände, so die Empfehlung, ihre Einrichtungen an privatwirtschaftliche Unternehmen verkaufen und diesen sowohl die Aufträge des Sozialstaats als auch die private Nachfrage überlassen. Mit den verfügbaren Eigenmitteln, einschließlich der Erlöse aus dem Verkauf ihrer Einrichtungen, sollen sie eine eigenständige Armenfürsorge aufbauen – und sich dabei auf diejenigen Hilfebedürftigen spezialisieren, die weder vom Sozialstaat Unterstützung erhalten, noch ihre Bedürfnisse durch eigene Kaufkraft stillen können, deshalb ihre Grundbedürfnisse nicht stillen können und so »verletzlich« bzw. »vulnerabil« sind (vgl. ebd., 37f.). Indem die kirchliche Wohlfahrtspflege diesen Armen hilft und deren Grund-

bedürfnisse stillt, realisiert sie die ihr aufgegebenen Armenorientierung und damit ihr eigenes Zielsystem.

Die Sozialen Dienste, die zumindest in der Öffentlichkeit, vermutlich aber auch in den Kirchen als der originäre Arbeitsbereich der kirchlichen Wohlfahrtsverbände angenommen werden, werden in diesen Vorschlag als Vollzugsfeld der Option für die Armen - ausgezeichnet. Als zweiten Vorteil lässt sich anführen, dass der Vorschlag auf einer eigenständigen, auf die Wohlfahrtsverbände hin zugeschnittenen Definition der Armen gründet. Verpflichtet, den Armen zu helfen, finden sie die Adressaten ihrer Hilfe bei denen, die sich nicht selbst helfen können und denen sonst niemand helfen mag oder kann. Sie »benötigen die Dienstleistungen der Diakonie, weil sie sich anderswo keine entsprechenden Angebote leisten können« (ebd. 62). Die »Not« dieser Hilfebedürftigen wird von niemand anders gehört und richtet sich *deshalb* an die kirchlichen Wohlfahrtsverbände. Sie ist ihr besonderer »Anruf«, der die Verbände in die Pflicht ruft; die von dieser »Not« Betroffenen sind daher die sie anrufenden, sind »ihre« Armen. In deren Unterstützung sind die kirchlichen Wohlfahrtsverbände frei von staatlichen Auflagen, zumindest unabhängig von sozialstaatlichen Leistungsvereinbarungen und unbeeinflusst durch staatliches Kontraktmanagement – und können in aller Freiheit »ihren« Armen die Hilfe zukommen lassen, die diese benötigen, und so die ihnen aufgegebenen Armenorientierung realisieren. Dieser Vorschlag ist offenkundig von hoher Radikalität, zumindest wenn man die im Abstand von der eingespielten Praxis der kirchlichen Wohlfahrtspflege misst. Durch diesen Abstand irritiert dieser Vorschlag in hohem Maße, was eingangs als ein Wahrheitskriterium für die theologische Auslegung der Option für die Armen angeführt wurde. Diese Radikalität ist auch ein Grund dafür, dass der Vorschlag in der (auch kirchlichen) Öffentlichkeit große Aufmerksamkeit, vielleicht auch Zustimmung findet (vgl. etwa Fleßa 2004 und ähnliche Beiträge in epd-sozial und Frankfurter Rundschau).

So plausibel es ist, die kirchliche Wohlfahrtspflege in den Sozialen Diensten auf die ihr aufgegebene Option für die Armen anzusprechen und damit die einseitige Verschiebung in die anwaltschaftliche Interessenvertretung zu korrigieren, so unplausibel ist es aber, dass bei diesem Vorschlag die Verbandspolitik ganz aus dem Blick gerät und die kirchliche Wohlfahrtspflege so – wie zu den Zeiten vor der Gründung der Wohlfahrtsverbände – zur Armenfürsorge gemacht werden soll. Mehr noch: Kommen die Verbände diesem Vorschlag nach, werden sie die sozialstaatliche Umsteuerung bei den Sozialen Diensten ratifizieren – und von unten her stützen. Durch ihren Auszug aus Beratung, Begleitung und Betreuung von »Mittelschichten« überlassen sie die Sozialen Dienste und damit auch deren Klienten den vom Sozialstaat angetriebenen Preis- und Qualitätswettbewerb und komplettieren die vom Sozialstaat betriebene Privatisierung von sozialer Sicherung und Fürsorge. Man akzeptiert die sozialstaatlich geschlagenen Versorgungslücken, um in eben diesen Lücken ein passendes Betätigungsfeld für die eigene Armenorientierung zu haben.

Die vorgeschlagene Armenfürsorge wird allerdings nicht im Interesse der Armen liegen, wen auch immer sich die kirchliche Wohlfahrtspflege als ihre Arme wählen sollte. Entsprechend ausgerichtete Wohlfahrtsverbände reagieren nicht nur auf fehlende sozialstaatliche Unterstützung, sondern finden sich mit diesem Mangel ab – und helfen durch ihre Armenfürsorge, dass die daraus resultierenden Versorgungslücken auf Dauer gesellschaftlich »ausgehalten« werden können und politisch nicht auf den Sozialstaat zurückfallen. Mit einer solchen Armenfürsorge wirken sie daran mit, dass sozialstaatliche Angebote ausbleiben, obgleich die – im Gegensatz zu ihrer Armenfürsorge – mit Rechtsansprüchen versehen werden und von den Hilfebedürftigen »mit gutem Recht« wahrgenommen werden können. Vor Gottes Angesicht haben die Armen zwar ein Recht auf die Fürsorge kirchlicher Wohlfahrtsverbände, aber keine Möglichkeiten, diese Rechte auch gegenüber deren Ignoranz einzuklagen – und sind deshalb auf deren Barmherzigkeit angewiesen. Selbst wenn sie

die geforderte Barmherzigkeit aufbringen und bei der Veräußerung all ihrer Einrichtungen ein Riesengeschäft machen sollten, bleiben sie, was den Umfang und die Reichweite ihrer Hilfe angeht, mit ihren Ressourcen weit hinter den Hilfemöglichkeiten des Sozialstaates zurück. Schließlich wird ihre Armenfürsorge nur an Symptomen »herumdoktern« können, wo sozialstaatliche Interventionen eine größere Interventionskraft und -tiefe haben können. Zwar spricht nichts dagegen, dass kirchliche Wohlfahrtsverbände Lücken der sozialstaatlichen Versorgung entdecken und – nach ihren Möglichkeiten – überbrücken helfen. Aber es spricht alles dagegen, sich mit diesen Lücken (verbands-)politisch abzufinden und die Armutorientierung in deren Füllung aufgehen zu lassen. Eine solche Armenfürsorge würde den fürsorgten Armen erkennbar schaden – und so der den Wohlfahrtsverbänden aufgegebenen Option widersprechen.

Problematisch ist auch die diesem Vorschlag zugrunde liegende Definition der Armen als Hilfebedürftige, die sich nicht selbst helfen können, anderweitig keine Hilfe erhalten und deswegen die Hilfe der kirchlichen Wohlfahrtspflege »verdienen«. Nicht dass die Armen über ihren Hilfebedarf bestimmt werden, bereitet das Problem, sondern dass in der Entgegensetzung die Nicht-Armen als Nicht-Hilfebedürftige begriffen werden, die ihre Bedarfe entweder selbständig decken oder aber geeignete Hilfeangebote einkaufen können (vgl. Fleßa 2003, 62). So wird Hilfebedürftigkeit zu einem Vorrecht von besonderen, eben armen Menschen gemacht – und darüber zu einem Stigma im Abgrenzung zu allen anderen. Genau diese Stigmatisierung liegt, wie gezeigt, in der Philosophie des aktivierenden Sozialstaats, so dass er mit diesem zumindest das Ideal des selbständigen, der Hilfe anderer nicht bedürftigen Menschen teilt. Vor dem Hintergrund der christlichen Heilshoffnung ist aber genau dieses Ideal wenig plausibel, so eben alle Menschen das von Gott erhoffte Heil bedürftig sind und ihnen Gott deswegen auch allen sein Heil zugesprochen hat – und sie daher alle auf die Antizipationen dieses Heils in der ihnen von anderen Menschen her zukommenden Hilfe angewiesen sind. Was immer im Kontext der christlichen Heilshoffnung Armut sein

mag, eins begründet sie sicher nicht, dass Menschen der Hilfe anderer bedürfen.

Die den kirchlichen Wohlfahrtsverbänden vorgeschlagene Armenfürsorge zielt konzeptionell auf die Befriedigung von Grundbedürfnissen der Armen, nicht auf deren Inklusion. Das ist insoweit realistisch, da die Inklusionspotentiale einer solchen Armenfürsorge äußerst gering sind. Mehr noch: Da sie ihre Armen »auswählt« und deren Hilfsbedarf von der Selbständigkeit der Nicht-Armen abgrenzt, macht sie sich selbst zum Stigma. So sondert sie ihre Armen ab, bringt sie nicht mit anderen zusammen und führt sie nicht in die Gesellschaft derer ein, die ihrer Hilfen nicht bedürfen. Die Nicht-Armen hat sie bereitwillig den privatwirtschaftlichen Unternehmen überlassen, die wiederum ihr Geschäft mit deren Bedürfnissen machen, dabei aber die Bedarfe von Menschen ohne Kaufkraft ignorieren. So werden die Sozialen Dienste gespalten, wo über diese Dienste die von Ausschluss Betroffenen oder zumindest Bedrohten ein Weg »in die Gesellschaft hinein« eröffnet werden sollte. Damit jedenfalls belastet sich dieser Vorschlag nicht, der bezeichnenderweise unter dem Motto »Arme habt ihr allezeit« (Mt 26,11) veröffentlicht wurde.

Auch damit geht der Vorschlag theologisch in die Irre (vgl. dazu Gern u.a. 2006, 150). Das von Matthäus überlieferte Wort wird man nur im Kontext der von Jesus bekräftigten Thora verstehen können, dessen Sozialgesetzgebung im Deuteronomium auf eine Gesellschaft ohne Armut drängt: »Es sollte überhaupt keine Armut unter euch sein« (Dtn 15,4). Die Vision wird in Jesu´ Verkündigung unseres heilsamen Vaters nicht angezweifelt. Das Gesetz dieses Vaters halten, heißt auch für ihn – und in seiner Nachfolge, die Armut der Armen zu überwinden, – und heißt das auch dann, wenn man den Armen hilft, ihre Grundbedürfnisse zu stillen. Daher hat die kirchliche Wohlfahrtspflege in der ihr zweifelsohne aufgegeben Fürsorge für die Armen immer zugleich die Überwindung von deren Armut zu intendieren, was aber in der vorgeschlagenen Armenfürsorge gerade vermieden wird. Mit deren

Radikalität wird die kirchliche Wohlfahrtspflege die ihr aufgegebene Option für die Armen radikal verfehlen.

⇒ 4. Diakonische Inklusion

Trotz ihrer Vorzüge können die vorgestellten Auslegungen der den kirchlichen Wohlfahrtsverbänden aufgegebenen Option für die Armen nicht überzeugen. Sie können der kirchlichen Wohlfahrtspflege keine stimmigen Orientierungen für ihre Arbeit unter den Bedingungen des aktivierenden Sozialstaats geben. Deswegen sollen die beiden vorgestellten Auslegungen – vorschlagsweise – durch eine dritte ergänzt werden: Ihre Option für die Armen erfüllt die kirchliche Wohlfahrtspflege durch diakonische Inklusion. Die Trägerverbände und deren Einrichtungen adressieren ihre Dienste – im Rahmen der ihnen vor allem durch den Sozialstaat gegebenen Möglichkeiten – allgemein und gewährleisten dabei zugleich, dass sie von der Nutzung ihrer Dienste insbesondere diejenigen nicht ausschließen, die den Zugang zu diesen Diensten nur schwer finden.

(a) Soziale Dienste sind Dienstleistungen, bei denen der Bedarf nach diesen Leistungen in irgendeiner Form gesellschaftlich anerkannt wird, und die in Folge dieser Anerkennung in gesellschaftlicher Verantwortung bereitgestellt werden. In der Bundesrepublik laufen sowohl Anerkennung als auch Bereitstellung überwiegend über den Sozialstaat, der allerdings diese Dienstleistungen nicht immer und zunehmend weniger selbst erstellt, sondern Wohlfahrtsverbände und zunehmend privatwirtschaftliche Leistungsanbieter mit der Erstellung der Dienste beauftragt.

Dass der bundesdeutsche Sozialstaat Soziale Dienste in Auftrag gibt, hat zwar geschichtliche Wurzeln in der (Armen-)Fürsorge (vgl. etwa Hering/Münchmeier 2005). Doch – spätestens seit der Ausweitung und Professionalisierung der Sozialen Dienste seit den 1970er Jahren – wurden sie weit über den Kreis der Armen hinaus zugänglich gemacht, so dass es für große Teile der Bevölkerung normal geworden ist, sie zu nutzen. Mehr oder

weniger alle Einwohnerinnen und Einwohner nehmen heutzutage – zumindest irgendwann im Laufe ihres Lebens – Soziale Dienste in Anspruch. Sie gehen in den Kindergarten, Schule oder Hort, lassen sich in Erziehungs-, Ehe- oder Drogenfragen beraten oder werden betreut oder gepflegt. Mehr noch: Als Folge der zunehmenden Individualisierung und Flexibilisierung der Lebensformen sowie des demographischen Wandels werden die Sozialen Dienste für den Wohlstand mehr oder weniger aller Einwohnerinnen und Einwohner zunehmend bedeutsamer. Um ein gutes Leben jenseits des bloßen Überlebens führen zu können, sind sie immer stärker darauf angewiesen, in immer mehr Bedarfsfällen professionelle Beratung, Begleitung oder Betreuung zu finden. *Einerseits* nehmen die Risiken der Lebensführung zu und steigt im Gegenzug der Bedarf an Unterstützung, *andererseits* werden die sozialen Zusammenhänge fragiler und damit unzuverlässiger, in denen dieser Bedarf privat gedeckt werden kann. So aber bemisst sich der Wohlstand der Menschen zunehmend daran, ob sie immer dann, wenn sie fremder, vor allem aber professioneller Unterstützung bedürfen, die notwendige und hinreichend qualifizierte Beratung, Begleitung und Betreuung finden, und ob sie in der Sicherheit leben können, in zukünftigen Bedarfsfällen diese Unterstützung zu finden.

Um den wachsenden Bedarf an Sozialen Diensten zu decken, sind weitere sozialstaatliche Investitionen und dazu der Umbau des bestehenden, eher kurativ ausgerichteten und auf Geldleistungen spezialisierter Sozialstaats hin zu einem – wie man sagt – »investiven Sozialstaat« erforderlich. Zwar ließe sich zumindest ein Teil der bislang als Soziale Dienste angebotenen Leistungen privatisieren, der dann entweder unter die Regie der privaten Nachfrage und des privatwirtschaftlichen Angebots oder aber in die Hände freiwilliger Wohltätigkeit gelegt werden. Jedoch würde dann *erstens* der bestehende und zukünftig weiter steigende Bedarf nicht gedeckt. Sowohl die privaten Haushalte als auch die privatwirtschaftlichen Unternehmen sind als Nachfrager in ihren langfristigen Konsumentscheidungen bzw. als Anbieter in ihren Investitionsentscheidungen überfordert, den erforderlichen

Umfang der Sozialen Dienste über »Angebot und Nachfrage« zu planen und zu realisieren. Freiwilliges Engagement wird zum notwendigen Umfang der Sozialen Dienste beitragen, aber allein weder den Umfang, noch die notwendige Qualität erfüllen können. *Zweitens* spricht für die öffentliche Bereitstellung dieser Dienste auch ein qualitatives Argument: Zumeist können sie nur dann – gemessen an professionellen Gesichtspunkten – gut und – gemessen an den gleichen Zugangs- und Nutzungsrechten aller Einwohnerinnen und Einwohner – gerecht geleistet werden, wenn sie als öffentliche Güter und d.h. in staatlicher Verantwortung bereitgestellt (was nicht heißt: erstellt) werden.

Gerade die im Auftrag des Sozialstaats erstellten Sozialen Dienste werden einzelne auf Grund ihrer (wie auch immer) kontrollierten Bedürftigkeit zugesprochen. In der Minderheit sind diese »Menschen in Not« dadurch aber nicht. Denn mehr oder weniger alle Einwohnerinnen und Einwohner werden im Zuge ihres Lebens mehr oder weniger häufig als Bedürftige anerkannt und kommen darüber in den Genuss der für ihren Bedarf vorgesehenen Sozialen Dienste. Soziale Dienste werden also »inmitten der Gesellschaft« in Anspruch genommen – und sind mithin kein Hinweis dafür, dass Menschen nicht »zur Gesellschaft gehören«, also ausgeschlossen sind bzw. von Ausschluss bedroht sind. Im Gegenteil: So wie alle anderen die für bestimmte Bedarfsfälle vorgesehenen Dienste in Anspruch nehmen zu können, ist selbst Moment der gesellschaftlichen Zugehörigkeit und ein Indiz für die Zugehörigkeit der jeweiligen Dienstnehmer.

Im Gegensatz dazu wird, wie ausführlich beschrieben, durch die gegenwärtige Neuprogrammierung des bundesdeutschen Sozialstaats Hilfsbedürftigkeit zu einer abweichenden Eigenschaft von Bedürftigen gemacht und als Symptom ihrer gesellschaftlichen Exklusion genommen. In der Logik eines investiven Sozialstaats liegt das nicht, im Gegenteil: In Anerkennung des steigenden Bedarfs an Sozialen Diensten wird ein investiver Sozialstaat entsprechende Hilfebedarfe ausweiten und Hilfebedürftigkeit normalisieren, auch wenn er den Zugang zu seinen Leistungen

restringieren und konditionieren kann – und wohl auch muss, um seine Ausgaben kontrollieren zu können. Er wird bestimmte Bedarfe anerkennen und in der Folge die Verantwortung übernehmen, dass entsprechende Leistungen bereit stehen. Dabei ist – auch in normativer Hinsicht – nicht substantiell vorgegeben, welche Bedarfe ein solcher investiver Sozialstaat anerkennen und mit welchen Leistungen er sie beantworten sollte. In den dafür notwendigen sozialpolitischen Auseinandersetzungen werden sich aber einige Optionen plausibel machen lassen, dass *erstens* Grundbedarfe an Unterstützung, Beratung und Begleitung und *zweitens* konditionale Bedarfe wie die Bildung für alle gedeckt und deswegen nicht dem Markt oder privaten Netzen überlassen werden können, daher vom Sozialstaat in seine Verantwortung genommen werden sollten, und dass *drittens* die Bedarfe sozialstaatlich bedient werden sollten, die in öffentlicher Verantwortung qualitativ besser und gerechter bedient werden können.

(b) Dass Hilfebedarfe »inmitten der Gesellschaft« bestehen und auch »inmitten der Gesellschaft« mit Sozialen, also in öffentlicher Verantwortung erstellten Diensten beantwortet werden, dass also die Inanspruchnahme von Sozialen Diensten keinen Sachverhalt der gesellschaftlichen Exklusion begründen oder auch nur anzeigen kann, dass lässt sich theologisch bestätigen – und entsprechend in das diakonische Programm der kirchlichen Wohlfahrtsverbände eintragen: Gottes Heil gilt, so wurde ausgeführt, Menschen »in Beziehung« und wirkt in deren Beziehungen. Indem sie aus ihren Beziehungen (»Gemeinverstrickung«) resultierenden Schuldigkeiten (»Gemeinverhaftung«) erfüllen, sind bzw. werden Menschen »in Beziehung« heil, weswegen ihre Solidarität, so wurde ebenfalls ausgeführt, theologisch als Diakonie, als ein Geschehenmachen von Gottes Heil gedeutet werden darf. Soziale Dienste lassen sich als Ausdruck genau dieser Solidarität verstehen – und sollten dann entsprechend erstellt werden. Wechselseitig schulden sich die einzelnen Unterstützung – und vollziehen diese »Gemeinhaftung« auch dadurch, dass sie in ihrer Gemeinschaft für bestimmte Bedarfsfälle professionelle Soziale Dienste bereithalten. Indem einzelne

bei Eintreten vorgesehener Problemfälle diese Dienste in Anspruch nehmen und sie zur Gewährleistung bzw. Wiederherstellung ihrer Autonomie nutzen, vollziehen sie ihre »Gemeinverstrickung«, realisieren also ihre immer schon bestehende Abhängigkeit. Nutzer von Sozialen Diensten sind, so gesehen, Solidargenossen – und für die professionellen Dienstleister Angehörige der Solidargemeinschaft, in dessen Dienst sie stehen.

Weder die einzelnen Christen, noch ihre Glaubensgemeinschaft und deren institutionellen Verkörperungen in Kirchen stehen außerhalb der angesprochenen doppelten Solidarität. Sie sind eingebunden in Abhängigkeiten der Gemeinschaften, in denen sie geschichtlich verortet sind, wobei ihre »Gemeinverstrickung« an den Grenzen der Kirchen nicht endet. Entsprechend sind sie aber auch zu Solidarität verpflichtet – und die ihnen zufallenden Schuldigkeiten zu erfüllen. Dabei verfügen sie, zumal als Glaubensgemeinschaft, über das theologische Bewusstsein, dass über ihre Solidaritätsleistungen Gottes Heil wirksam werden kann – und folglich auch darin antizipiert werden soll. In diesem Sinne können Kirchen über Soziale Dienste Diakonie und darin sich selbst vollziehen, wobei sie in ihren Wohlfahrtsverbänden über die Möglichkeit verfügen, diese Dienste professionell und auch außerhalb ihrer selbst zu erstellen. Kirchliche Wohlfahrtsverbände wirken – nach diesem Verständnis – im Namen und im Auftrag ihrer Kirchen an der über Soziale Dienste laufenden Solidarität in einer Gemeinschaft von einander abhängigen Menschen mit, wobei in dieser Solidarität und über ihre Dienste – in ihrem theologischen Verständnis – etwas von der Beziehungsqualität verwirklicht wird, die Gott für die Menschen als sein Heil »vorsieht«. So betreiben sie über ihre Sozialen Dienste Diakonie – und wirken auf diesem Wege am diakonischen Vollzug der Kirchen mit.

Ob sie dabei von privatwirtschaftlichen Unternehmen an Effizienz und Effektivität überboten werden und sich *deshalb* mit ihrem Angebot besser zurückziehen sollten (vgl. Fleßa 2003), diese steile These soll an dieser Stelle nicht geprüft, allerdings be-

zweifelt werden. Betriebswirtschaftliche Gründe dafür, dass sich Kirchen und ihre Wohlfahrtsverbände aus Sozialen Diensten heraushalten sollten, werden deswegen ausdrücklich bestritten. Ernsthafter kann dagegen gefragt werden, ob die kirchlichen Wohlfahrtsverbänden unter den Bedingungen des neu programmierten Sozialstaats Soziale Dienste ihrem diakonischen Selbstverständnis entsprechend erstellen können. Sofern und in dem Maße die vom Sozialstaat beauftragten Dienste den Dienstnehmern oder den unmittelbaren Dienstleistern, also den Mitarbeitern der Verbände und deren Einrichtungen, nicht zum Heil sind, sondern zum Unheil werden, sind die Wohlfahrtsverbände gehalten, sich aus deren Erstellung zurückzuziehen.

(c) Folgt man den unter (a) und (b) vorgetragenen, dabei kompatiblen Vorschlägen für den investiven Sozialstaat wie für die kirchliche Wohlfahrtspflege, dann sind die Nutzer von Sozialen Diensten (anerkannt) bedürftig, *deswegen* aber nicht von gesellschaftlicher Ausgrenzung betroffen oder auch nur bedroht, noch nicht einmal gesellschaftlich benachteiligt, sind mithin – zumindest *deswegen* – keine Arme, denen – in einem spezifisch theologischen Sinn – die besondere Zuwendung der kirchlichen Wohlfahrtspflege »zusteht«. Dadurch, dass kirchliche Wohlfahrtsverbände an der Bereitstellung von Sozialen Diensten mitwirken, darüber zugleich zum Vollzug gesellschaftlicher Solidarität und zum Wohlstand der in der Bundesrepublik lebenden Menschen beitragen, realisieren sie die ihr aufgebene Option für die Armen nicht – und stehen mithin noch vor der Herausforderung, diese zu erfüllen.

Geht man von dem vorgeschlagenen Verständnis kirchlicher Wohlfahrtspflege aus, dann ergibt sich eine auf die Wohlfahrtsverbände und deren Einrichtungen zugeschnittene Definition derer, die ihnen in der Option für die Armen erstrangig als Arme aufgegeben sind. Bieten sie Soziale Dienste grundsätzlich für alle an, die als Mitglieder einer Solidargemeinschaft vorgesehene Bedarfe haben, dann erscheinen als »ihre« Arme all diejenigen, die keinen oder nur schwerlich Zugang zu ihren Dienstleistungen

finden, obgleich auch sie die Bedarfe haben, wegen derer andere ihre Sozialen Dienste in Anspruch nehmen (können). Der kirchlichen Wohlfahrtspflege gelten mithin erstrangig die als arm, die von ihren Sozialen Diensten ausgeschlossen sind – und zwar gleichgültig, ob dieser Ausschluss eher in der Art und Weise ihres Angebotes oder aber in Eigenschaften oder Merkmalen derer begründet ist, die den Zugang zu ihren Diensten nicht oder nur schwer finden. Nicht dass Menschen Soziale Dienste in Anspruch nehmen, sondern – im Gegenteil – dass Menschen Soziale Dienste *nicht* in Anspruch nehmen können, zumindest nur schwer den Zugang zu diesen finden, ist der kirchlichen Wohlfahrtspflege also ein Indiz dafür, dass einzelne von gesellschaftlicher Ausgrenzung betroffen oder bedroht und *deshalb* ihrer vorrangigen Parteilichkeit aufgegeben sind. Im Vergleich mit dem Inklusions- und Aktivierungsprogramm des bundesdeutschen Sozialstaats stellt die kirchliche Wohlfahrtspflege dessen Armutsverständnis also »auf den Kopf«.

Um die so ausgelegte Option für die Armen zu realisieren, sind die kirchlichen Wohlfahrtsverbände erstrangig gehalten, ihre Sozialen Dienste so anzubieten bzw. zu leisten, dass sie auch von »ihren« Armen in Anspruch genommen werden können. Sie müssen also durch die Art und Weise, wie sie ihre Sozialen Dienste erstellen, sicherstellen, dass sie auch besonders denen angeboten und für die geleistet werden, denen ohne diese besonderen Vorkehrungen ihre Angebote unbekannt oder ihre Leistungen unzugänglich blieben. Das Ziel ihrer Parteilichkeit ist es mithin, die Armut »ihrer« Armen zu verhindern und, wenn sie denn mehr zu verhindern ist, zu überwinden, und dazu ihre Sozialen Dienste allgemein bereitzustellen und entsprechende Barrieren in ihrem Angebot zu beseitigen. Sie werden dazu die Ursachen erkunden, warum Anspruchsberechtigte typischerweise den Zugang zu ihren Diensten und Einrichtungen nicht finden; und sie werden, je nach Art der Dienste, etwa soziale Ungleichheiten, räumliche Segregationen, ethnische oder religiöse Merkmale oder geringere Bildung als Ursachen entdecken. Die Ursachen werden sie dann einkalkulieren, dass sie nicht zu Barrieren der Inanspruchnahme ihrer

Dienste werden. Insbesondere werden sie zu verhindern suchen, dass der kirchliche Hintergrund ihrer Dienste und Einrichtungen, etwa der von den Wohlfahrtsverbänden geführten oder beratenen Kindergärten, in einer Einwanderungsgesellschaft mit ethnischen Diskriminierungen von »Kunden« mit deutschem Pass und Taufschein zum eigenen Vorteil genommen und durch den faktischen Ausschluss von Menschen ohne deutschen Pass und Taufschein diesen zum Nachteil gemacht wird. Die angezielte »Barrierefreiheit« werden sie in der Regel durch eine besondere Angebotsstellung ihrer allgemein adressierten Dienste und nur in Ausnahmefällen durch gezielte, auf »ihre« Armen zugeschnittene Dienstleistungen erreichen. Diese werden allerdings immer dann notwendig sein, wenn die Ursachen der den Wohlfahrtsverbänden zur Beseitigung auferlegten Armut besondere Beratungs-, Unterstützungs- und Begleitungsbedarfe begründen, die in entsprechend zugeschnittenen Diensten »bedient« werden müssen. Insgesamt aber bemühen sich die kirchlichen Wohlfahrtsverbände um diakonische Inklusion, dass »ihre« Armen trotz aller Widrigkeiten und Wahrscheinlichkeiten den Zugang zu ihren Diensten finden (können), in ihren Einrichtungen präsent sind und dort so »bedient« werden, wie alle anderen auch. Durch Inklusion »ihrer« Armen in die von ihnen angebotenen Dienste und in ihre Einrichtungen leisten sie zugleich einen Beitrag zur gesellschaftlichen Inklusion, insofern sie Menschen in die Lage versetzen, die ihnen zustehenden Dienste in gleicher Weise zu nutzen und so ihre Autonomie zu sichern oder wiederherzustellen, wie es allen anderen auch möglich ist. Dabei »tauchen« sie in den selben Einrichtungen auf, werden so gerade nicht als Arme auffällig und kommen so »in die Gesellschaft« aller anderen, wenn sie denn Hilfeangebote – wie alle anderen – in Anspruch nehmen.

Im Zuge ihrer diakonischen Inklusion bemühen sich die kirchlichen Wohlfahrtsverbände zwar vorrangig um »ihre« Armen, aber gerade nicht so, dass sie in ihren Diensten besondere Ziele für die Armen verfolgen. Im Gegenteil: Es geht ihnen darum, dass sie »ihre« Armen mit Diensten erreichen, die alle bei Eintreten vorgesehener Bedarfe in Anspruch nehmen können (sollen). Es

geht ihnen also darum, allen Hilfebedürftigen und -berechtigten zur rechten Zeit und am rechten Ort die vorgesehene Hilfe anbieten zu können und diese nach professionellen Standards gut zu verrichten – und d.h. in der Regel durch gute Leistungen die Autonomie der Hilfebedürftigen zu gewährleisten oder – nach Möglichkeiten – wieder herzustellen. Keineswegs wollen oder dürfen kirchliche Wohlfahrtsverbände ihre Dienstnehmer von ihren Diensten abhängig machen. Zumindest sofern sie konzeptuell die hier vorgeschlagene Theologie teilen, rechnen sie gleichwohl mit einem dauerhaften, wenn auch nur periodenhaft akuten Bedarf an Unterstützung (und entsprechend auch mit einer ebenso dauerhaften Verantwortung des Sozialstaats). Ihr Ziel ist die Autonomie ihrer Hilfebedürftigen, nicht aber deren Befreiung von Hilfebedarfen.

⇒ 5. Politisierung kirchlicher Wohlfahrtspflege

Dass die Caritas in Antwort auf Gottes Option für die Armen zu einer besonderen Parteilichkeit angehalten ist, kann sie, sollten die Überlegungen im vorherigen Kapitel überzeugen, nicht auf ihre verbandspolitische Arbeit konzentrieren, sondern betrifft sie erstrangig bei der Erbringung von Sozialen Diensten: »Ihre« Armen sind nicht wegen besonderer oder besonders dramatischer Hilfebedarfe – theologisch gesehen – arm, sondern weil sie – aus unterschiedlichen Gründen – keinen Zugang zu den Sozialen Diensten finden, mit denen (nicht nur) die kirchlichen Wohlfahrtsverbände alle anderen – zumeist im Auftrag des Sozialstaats – »versorgt«. Parteiisch (und darin auch selbstkritisch) zeigen sich die Wohlfahrtsverbände darin, dass sie sich für diese Armen aufmerksam halten, daher immer wieder Vorkehrungen treffen und Anstrengungen unternehmen, auch »ihren« Armen den Zugang zu ihren Diensten zu öffnen bzw. offen zu halten. Theologisch plausibel wird das Konzept diakonischer Inklusion vor allem dadurch, dass es einen spezifischen, auf die kirchliche Wohlfahrtspflege zugeschnittenen Begriff der Armen beinhaltet und den Wohlfahrtsverbänden zugleich eine Orientierung bietet, die Armut dieser Armen zu überwinden. Dabei berücksichtigt das Konzept,

dass die Wohlfahrtsverbände ihre Dienste überwiegend im Auftrag des Sozialstaats erstellen: Im Namen und Auftrag ihrer Kirchen stellen sie sich in den Dienst der über den Sozialstaat laufenden Solidargemeinschaft, suchen deren wechselseitigen Unterstützungen allen zu erschließen und leisten durch diakonische Inklusion »ihrer« Armen ein Beitrag dazu, dass die gesellschaftliche Solidarität alle einbezieht.

Allerdings hat das den kirchlichen Wohlfahrtsverbänden vorgeschlagene Konzept diakonischer Inklusion einen schwerwiegenden Nachteil: Es ist zwar grundsätzlich kompatibel mit einem investiven Sozialstaat, nicht aber mit dem Inklusions- und Aktivierungsprogramm, das gegenwärtig für den bundesdeutschen Sozialstaat durchgesetzt wird. Auch wenn die kirchliche Wohlfahrtspflege »ihre« Armen über die Metapher der »Ausgrenzung« und damit ähnlich wie in diesem Programm gewinnt, divergieren sie in der Zuschreibung von Exklusionen und in deren Identifikation. Zudem opponieren sie in den Zielen der Sozialen Dienste – und damit letztlich auch in ihren Auslegungen, was Autonomie als Zielsetzung dieser Dienste bedeuten soll.

Diesen Nachteil müssen die kirchlichen Wohlfahrtsverbände, sofern sie dem vorgeschlagenen Konzept folgen, dadurch kompensieren, dass sie die Inkompatibilitäten zum sozialstaatlichen Inklusions- und Aktivierungsprogramm in der Erstellung der Dienste bewältigen, die der Sozialstaat bei ihnen in Auftrag gibt. In entsprechenden Leistungsverträgen suchen sie geeignete Bedingungen zu vereinbaren, dazu ihre abweichenden Vorstellungen in die Philosophie ihrer auftraggebenden Stellen zu übersetzen oder sich mit sympathisierenden Akteuren in eben diesen Stellen mit ebenfalls abweichenden Vorstellungen zu verbünden. Gegebenfalls werden sie Freiheiten der Leistungsverträge oder Kontrolllücken im Kontraktmanagement nutzen, um sozialstaatliche Zielvorgaben eigensinnig auszulegen und ihre Dienste eigenwillig zu erstellen. Auf diesen oder anderen Wegen versetzen sich die Wohlfahrtsverbände in die Lage, ihre Dienste auch unter den gegebenen Bedingungen eines aktivierenden

Sozialstaats allgemein adressieren und barrierefrei auch »ihren« Armen anbieten zu können.

Zugleich sind sie politisch gefordert. Sie werden als Verbände und d.h. in der politischen Öffentlichkeit daran mitwirken, den bundesdeutschen Sozialstaat erneut umzuprogrammieren, ihn als ein investiven Sozialstaat mit qualitativ hochwertigen Diensten für alle Bürgerinnen und Bürger konzipieren und einrichten – und ihm so ein zur kirchlichen Wohlfahrtspflege kompatibles Programm zu geben. Plausibel wird das vorgeschlagene Programm daher nur für Wohlfahrtsverbände, die zu einer Politisierung der von ihnen betriebenen Sozialen Dienste und zur Opposition zum aktivierenden Sozialstaat politisch und konzeptionell bereit und in der Lage sind. Dass sie sich politisch nicht nur für einen investiven Sozialstaat mit hochwertigen Sozialen Diensten einsetzen, sondern auch dafür engagieren, dass diese Dienste von allen in Anspruch genommen werden können, macht in der geforderten Verbandspolitik die dort anstehende Option für »ihre« Armen aus.

Allerdings treten die Verbände dabei nicht nur als Anwälte »ihrer« Armen auf, sondern sind zugleich Vertreter eigener Interessen – und sind gut beraten, dies öffentlich einzugestehen. Wählen sie den Weg, ihre Sozialen Dienste und deren Erbringung zu politisieren, wird ihnen also das politische Kunststück abverlangt, das allgemeine Interesse an Sozialen Diensten mit den besonderen Interessen »ihrer« Armen an deren barrierefreien Angebot und beides wiederum mit ihren Interessen nach guten Arbeitsbedingungen für eine freie Wohlfahrtspflege und ihr Vorhaben diakonischer Inklusion zu verbinden.

Als politischer Akteur haben die kirchlichen Wohlfahrtsverbände nicht nur sicherzustellen, dass sie ihre Sozialen Dienste ihren Vorstellungen entsprechend, also für alle und daher barrierefrei erbringen können. In ihren Einrichtungen werden Menschen beraten, begleitet und betreut, auf diesem Wege Erfahrungen mit gesellschaftlich unbekanntem oder unbewältigten Problemlagen, mit Behinderungen und Benachteiligungen sowie mit Versor-

gungsdefiziten gemacht. In Vollzug der ihnen aufgegebenen Parteilichkeit sind die kirchlichen Wohlfahrtsverbände gefordert, sich zum Anwalt der davon Betroffenen zu machen und diese Erfahrungen bekanntzumachen sowie auf die Bewältigung der Problemlagen, Benachteiligungen oder Versorgungsdefizite zu drängen. Auf dem Weg über die politische Öffentlichkeit machen die Wohlfahrtsverbände so Erfahrungen aus den Sozialen Diensten öffentlich – und dies nach eigener Maßgabe und d.h. eben für die kirchliche Wohlfahrtspflege ausgewiesenen Parteilichkeit. Durch diese Veröffentlichung können sie den sozialstaatlich Verantwortlichen zum Problem werden, sie dazu »zwingen«, an diesen Erfahrungen »zu lernen«. Diese anwaltschaftliche Rolle fällt den kirchlichen Wohlfahrtsverbänden nicht dadurch zu, dass sie von den Betroffenen mit deren Interessenvertretung beauftragt wird. Ihre Anwaltschaft ist einzig durch ihr Engagement in der Beratung, Begleitung und Betreuung von »Menschen in Not« legitimiert, – steht und fällt mit diesem Engagement. Nur kirchliche Wohlfahrtsverbände, deren Soziale Dienste öffentlich anerkannt werden, können in aller Öffentlichkeit als Anwalt derer auftreten, deren Problemlagen, Behinderungen und Versorgungslücken ihnen in ihren Sozialen Diensten auffallen. Einmal mehr zeigt sich, dass die kirchlichen Wohlfahrtsverbände nicht gut beraten wären, würden sie sich nach Sozialen Diensten und anwaltschaftlicher Verbandspolitik ausdifferenzieren.

Weil auch von ihren Kirchen abhängig, werden die Wohlfahrtsverbände auch ihnen gegenüber Bedingungen dafür einfordern, ihre Dienste allen erbringen und dazu barrierefrei gestalten zu können. Allerdings darf man sich die Kirchen nicht wie den Sozialstaat als Gegenüber der Wohlfahrtsverbände vorstellen. Zwar sind sie deren »Ausgründungen«, stehen gleichwohl nicht nur »außerhalb«, sondern sind ihren Kirchen ebenso zugehörig. Wie auch immer vermittelt, sind sie – zumindest auch – die Gemeinschaft der Glaubenden und darüber die spezifische Öffentlichkeit, in der die Glaubenden ihren gemeinsamen Glauben in einer besonderen, nämlich traditionsvermittelten Sprache besprechen können. Sofern die Wohlfahrtsverbände ihre Dienste

im Namen und im Auftrag ihrer Kirchen erbringen, gehören diese Dienste und die darin gemachten Erfahrungen zumindest auch in die spezifische »Aussprache« der Glaubenden. Die Kirchen sind daher für die Wohlfahrtsverbände eine notwendige, vielleicht sogar die erste Öffentlichkeit zur Politisierung ihrer Sozialen Dienste und der darin gemachten Erfahrungen, – sollten es zumindest sein.

Indem die Wohlfahrtsverbände ihre Dienste innerhalb ihrer Kirchen öffentlich machen, können sie dort mit den kirchlichen Grundvollzügen der Verkündigung und der Glaubensfeier verknüpft und so zur Diakonie und damit zum dritten Grundvollzug der Kirchen werden. Zwar bestehen auch innerhalb der Wohlfahrtsverbände genügend Möglichkeiten und ein ausreichend großes Interesse für die beiden anderen Vollzüge kirchlich gebundenen Glaubens, findet deswegen Verkündigung und Glaubensfeier auch innerhalb der Wohlfahrtsverbände statt. Aber erst dadurch, dass sie ihre – zumeist außerhalb der Kirchen in Anspruch genommenen – Dienste in ihren Kirchen veröffentlichen und sie dort *auch* in die Verkündigung und die Glaubensfeier eingehen, werden sie zur Diakonie der Kirchen, in der sich diese als Kirche vollziehen. Gehen die Erfahrungen aus der Wohlfahrtsverbänden in die Verkündigung ein, wird die Kirche sie auch verkündigen, also nach innen wie nach außen zur Sprache bringen müssen. Die Kirchen werden so zum öffentlichen Verstärker ihrer Wohlfahrtsverbände, – sollten es zumindest werden.

Dass sie in ihren Kirchen gehört werden, werden die kirchlichen Wohlfahrtsverbände allerdings nicht einfach von ihren Kirchen und deren Leitungen einklagen können. Um in den Kirchen präsent werden zu können, müssen sie dort verständlich sein, was heißt: ihre Dienste und die darin gemachten Erfahrungen verständlich machen können. Dabei helfen ihr weder die Expertensprachen der Sozialen Dienste, noch die in den Beziehungen zwischen Leistungsanbietern und Sozialstaat (inzwischen) üblichen Kennzahlen und Leistungsberichte. Statt dessen müssen die Wohlfahrtsverbände ihre Dienste und die darüber gemachten Erfahrun-

gen (auch) in bezug auf die gemeinsame Berufung der Glaubenden, beim Heil Gottes mitzutun, und dazu in der spezifischen Sprache dieser Berufung aussagen können. Die dafür notwendige Theologie muss von den Verbänden selbst geleistet werden. Sie selbst müssen theologisch produktiv werden und brauchen dafür theologische Kompetenz, was nicht unbedingt heißt: hauptamtliche Theologinnen und Theologen als Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, was aber unbedingt heißt: für ihre Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter Freiräume der theologischen Reflexion sowie geeignete Anstöße und Anleitungen dazu. Dass liebe dann zwar dem eingangs angeführten Plädoyer für weniger Ethik und mehr Kennzahlen zuwider, wäre aber ein Beitrag der Wohlfahrtsverbände, sich und ihre Kirchen auf die Spur von Gottes Heil zu setzen.

⇒ **Literaturverzeichnis**

Arens, Edmund (Hg.) (1994): Gottesrede - Glaubenspraxis. Perspektiven theologischer Handlungstheorie, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Bartelheimer, Peter (2005): Teilhabe, Gefährdung, Ausgrenzung, in: SOFI/IAB/ISF/INIFES (Hg.): Berichterstattung zur sozioökonomischen Entwicklung in Deutschland. Arbeit und Lebensweisen. Erster Bericht, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 85–123.

Beck, Kurt/Müntefering, Franz/Struck, Peter (2006): Der Vorsorgende Sozialstaat. Impulspapier zur Programmkonferenz »Der Vorsorgende Sozialstaat« am 25. November 2006 in Berlin [Online verfügbar unter http://www.spd.de/show/1697790/241106_impuls_vorsorgender_sozialstaat.pdf, zuletzt geprüft am 06.09.2007.

Bedford-Strohm, Heinrich (1993): Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit (Öffentliche Theologie Bd. 4), Gütersloh: Kaiser.

Bundesministerium für Arbeit und Soziales [BMAS] (2005): Lebenslagen in Deutschland. Der 2. Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung, Berlin:

Böhnke, Petra (2002): Armut und soziale Ausgrenzung im europäischen Kontext. Politische Ziele, Konzepte und vergleichende empirische Analysen, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, Nr. B 29-30/, zuerst veröffentlicht: http://www.bpb.de/publikationen/0X9XQ2,0,0,Armut_und_soziale_Ausgrenzung_im_europ%EAischen_Kontext.html, zuletzt geprüft am 29.08.2007.]

Zentralausschuss »Sozialpolitik und Wohlfahrtspflege« des Deutschen Caritasverbandes (2005): Weg zu einer kohärenten sozial- und wohlfahrtspolitischen Gesamtposition des DCV. Argumentationspapier des Zentralausschusses »Sozialpolitik und Wohlfahrtspflege«, in: neue caritas, Nr. 2, S. 27–39.

Boff, Clodovis/Pixley, Jorge (1986/1987): Die Option für die Armen (Bibliothek Theologie der Befreiung. Gotteserfahrung und Gerechtigkeit), Düsseldorf: Patmos-Verlag.

Collet, Giancarlo (1992): »Den Bedürftigsten solidarisch verpflichtet«. Implikationen einer authentischen Rede von der Option für die Armen, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, Jg. 33, S. 67–84.

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

Dahme, Heinz-Jürgen/Wohlfahrt, Norbert (Hg.) (2005b): Aktivierende soziale Arbeit. Theorie - Handlungsfelder - Praxis (Grundlagen der Sozialen Arbeit Bd. 12), Baltmannsweiler: Schneider-Verlag Hohengehren.

Deutsche Bischofskonferenz (Hg.) (2003): Das Soziale neu denken. Für eine langfristig angelegte Reformpolitik (Die deutschen Bischöfe / Erklärungen der Kommissionen), Bonn: Sekretariat der Dt. Bischofskonferenz.

Evangelische Kirche in Hessen und Nassau (1988/2001): Kirchengesetz über die Diakonie in der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (Diakoniever-

setz). DiakG vom 27. März 1988 (ABl. 1988 S. 81), in der Fassung vom 29. April 2001 (ABl. 2001 S. 213).

Engels, Dietrich (2004): Armut, soziale Ausgrenzung und Teilhabe an Politik und Gesellschaft. Institut für Sozialforschung und Gesellschaftspolitik, Köln.

Filipovic, Alexander (2007): Öffentliche Kommunikation in der Wissensgesellschaft. Sozialethische Analysen (Forum Bildungsethik Bd. 2), Bielefeld: W. Bertelsmann Verlag.

Fleßa, Steffen (2003): Arme habt ihr allezeit! Ein Plädoyer für eine armutsorientierte Diakonie, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

Fleßa, Steffen (2004): Robin Hood im Sozialstaat, in: Publik-Forum, Nr. 9, S. 8–9.

Fuchs, Ottmar (1990): Heilen und befreien. Der Dienst am Nächsten als Ernstfall von Kirche und Pastoral, Düsseldorf: Patmos-Verlag.

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

Gabriel, Karl (2006): Gesellschaftliche Differenzierung und Individualisierung der Lebenswelt, in: Concilium(De), Jg. 42, Nr. 2, S. 132–141.

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

Gern, Wolfgang/Renn, Heribert/Segbers, Franz (2006): »Es sollte überhaupt kein Armer unter euch sein«. Die Umstrukturierungen des Sozialstaates und die Diakonie, in: Dungs, Susanne/Gerber, Uwe/Schmidt, Heinz/Zitt, Renate (Hg.): Soziale Arbeit und Ethik im 21. Jahrhundert. Ein Handbuch, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, S. 139–155.

Giddens, Anthony (1999): Der dritte Weg. Die Erneuerung der sozialen Demokratie (Edition Zweite Moderne), Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Götzelmann, Arnd (2006): Brückenbau für eine diakonische Kirche: Impulse einer Theologie Sozialer Arbeit für die evangelische Kirche, in: Krockauer, Rainer/Bohlen, Stephanie/Lehner, Markus (Hg.): Theologie und soziale Arbeit. Handbuch für Studium, Weiterbildung und Beruf, München: Kösel, S. 282–290.

Gutiérrez, Gustavo (1984): Die historische Macht der Armen (Fundamentaltheologische Studien Bd. 11), München: Kaiser.

Hartmann, Helmut (2002): Armuts- und Reichtumsberichterstattung in der Bundesrepublik Deutschland, in: Sell, Stefan (Hg.): Armut als Herausforderung. Bestandsaufnahme und Perspektiven der Armutsforschung und Armutsberichterstattung (Schriften der Gesellschaft für sozialen Fortschritt Bd. Bd. 23), Berlin: Duncker und Humblot, S. 155–167.

Hauser, Richard/Neumann, Udo (1992): Armut in der Bundesrepublik Deutschland. Die sozialwissenschaftliche Thematisierung nach dem Zweiten Weltkrieg, in: Leibfried, Stephan/Voges, Wolfgang (Hg.): Armut im modernen Wohlfahrtsstaat (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie : Sonderhefte Bd. 32), Opladen: Westdeutscher Verlag.

Hering, Sabine/Münchmeier, Richard (2005): Geschichte der sozialen Arbeit. Eine Einführung (Grundlagentexte Sozialpädagogik, Sozialarbeit), Weinheim: Juventa-Verlag.

Heyward, Carter (1986): Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung, Stuttgart: Kreuz-Verlag.

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

Kirchenamt der EKD (Hg.) (2006): Gerechte Teilhabe - Befähigung zu Eigenverantwortung und Solidarität. Eine Denkschrift des Rates der EKD zur Armut in Deutschland. m Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche (EKD) herausgegeben vom Kirchenamt der EKD, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Kongregation für die Glaubenslehre (1990): Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen (hrsg. von Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz) (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Bd. 98) 24.05.1990, Bonn: Deutsche Bischofskonferenz.

Kronauer, Martin (2002): Exklusion. Die Gefährdung des Sozialen im hoch entwickelten Kapitalismus, Frankfurt/Main, New York: Campus-Verlag.

Lahusen, Christian/Stark, Carsten (2003): Integration: Vom fördernden und fordernden Wohlfahrtsstaat, in: Lessenich, Stephan (Hg.): Wohlfahrtsstaatliche Grundbegriffe. Historische und aktuelle Diskurse (Theorie und Gesellschaft Bd. 52), Frankfurt am Main [u.a.]: Campus-Verlag, S. 353–372.

Lehner, Markus (1997): Caritas - die soziale Arbeit der Kirche. Eine Theoriegeschichte, Freiburg im Breisgau: Lambertus.

Lehner, Markus (2006): Caritas als Sozialunternehmen und Grundfunktion der Kirche, in: Manderscheid, Hejo/Hake, Joachim (Hg.): Wie viel Caritas braucht die Kirche - wie viel Kirche braucht die Caritas?, Stuttgart: Kohlhammer, S. 81–94.

Lessenich, Stephan (2005): »Activation without work«. Das neue Dilemma des »konservativen« Wohlfahrtsstaats, in: Dahme, Heinz-Jürgen/Wohlfahrt, Norbert (Hg.): Aktivierende soziale Arbeit. Theorie - Handlungsfelder - Praxis (Grundlagen der Sozialen Arbeit Bd. 12), Baltmannsweiler: Schneider-Verlag Hohengehren, S. 21–29.

Lessenich, Stephan/Mau, Steffen (2005): Reziprozität und Wohlfahrtsstaat, in: Adloff, Frank/Mau, Steffen (Hg.): Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität (Theorie und Gesellschaft Bd. 55), Frankfurt/Main: Campus-Verlag, S. 257–276.

Luhmann, Niklas (1981): Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat (Analysen und Perspektiven Bd. 8/9), München: Olzog.

Manderscheid, Hejo (2005): Wie wirken sich Markt und Wettbewerb auf Selbst- und Fremdbild, auf Aufbau- und Ablaufstrukturen verbandlicher Caritas aus? Beobachtungen und Anmerkungen aus der Praxis, in: Gabriel, Karl/Ritter, Klaus (Hg.): Solidarität und Markt. Die Rolle der kirchlichen Diakonie im modernen Sozialstaat, Freiburg im Breisgau: Lambertus-Verlag, S. 178–191.

Manderscheid, Hejo (2006): Modernisierungsstrategien und Organisationsentwicklung innerhalb der verbandlichen Caritas, in: Manderscheid, Hejo/Hake,

Joachim (Hg.): *Wie viel Caritas braucht die Kirche - wie viel Kirche braucht die Caritas?*, Stuttgart: Kohlhammer.

Mead, Lawrence M. (Hg.) (1997): *The new paternalism. Supervisory approaches to poverty*, Washington D.C.: Brookings Institution Press.

Möhring-Hesse, Matthias (24.03.2005): *Die Zukunft der Sozialen Arbeit im Sozialstaat* [Online verfügbar unter http://www.dgsv.de/down/Vortrag_MH.pdf, zuletzt aktualisiert am 24.03.2005, zuletzt geprüft am 24.03.2005.

Möhring-Hesse, Matthias (2006): *Der unser aller Heil »ist«*. Theologisch-ethischer Versuch, von Gott als dem Ziel gesollten Handelns zu reden, in: John, Ottmar/Möhring-Hesse, Matthias (Hg.): *Heil - Gerechtigkeit - Wahrheit. Eine Trias der christlichen Gottesrede* (Theologie: Forschung und Wissenschaft Bd. 22), Münster: LIT-Verlag, S. 15–42.

Nassehi, Armin (2003): *Inklusion: Von der Ansprechbarkeit zur Anspruchsberechtigung*, in: Lessenich, Stephan (Hg.): *Wohlfahrtsstaatliche Grundbegriffe. Historische und aktuelle Diskurse* (Theorie und Gesellschaft Bd. 52), Frankfurt am Main [u.a.]: Campus-Verlag, S. 331–352.

Olk, Thomas (1995): *Zwischen Korporatismus und Pluralismus. Zur Zukunft der Freien Wohlfahrtspflege im bundesdeutschen Sozialstaat*, in: Rauschenbach, Thomas/Sachße, Christoph/Olk, Thomas (Hg.): *Von der Wertgemeinschaft zum Dienstleistungsunternehmen. Jugend- und Wohlfahrtsverbände im Umbruch* (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft Bd. 1208), 1. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 98–122.

Opielka, Michael (2003): *Was spricht gegen die Idee eines aktivierenden Sozialstaats? Zur Neubestimmung von Sozialpädagogik und Sozialpolitik*, in: *Neue Praxis*, Jg. 6, S. 556–570.

Opielka, Michael (2004): *Sozialpolitik. Grundlagen und vergleichende Perspektiven* (Rororo Rowohlts Enzyklopädie Bd. 55662), Reinbek: Rowohlts-Taschenbuch-Verlag.

Ostner, Ilona (2005): *Das europäische Sozialmodell im Umbruch*, in: Gabriel, Karl/Ritter, Klaus (Hg.): *Solidarität und Markt. Die Rolle der kirchlichen Diakonie im modernen Sozialstaat*, Freiburg im Breisgau: Lambertus-Verlag, S. 18–35.

Papst Benedikt XVI. (25. 12. 2005): *Enzyklika Deus Caritas est* (hrsg. von Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz) (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Bd. 165) 25. 12. 2005, Bonn: Deutsche Bischofskonferenz [Online verfügbar unter http://dbk.de/imperia/md/content/schriften/dbk2.vas/ve_171.pdf, zuletzt geprüft am 13.10.2006.]

Platzeck, Matthias Bullerjahn Jens: *Warum wir den Sozialstaat für das 21. Jahrhundert neu formieren müssen. Mehr Lebenschancen für mehr Menschen* [Online verfügbar unter http://www.vorwaerts.de/pics/medien/1_1162825871/06-10_Platzeck-Bullerjahn.pdf, zuletzt geprüft am 05.09.2007.

Rahner, Karl (1983): *Das christliche Verständnis der Erlösung*, in: Rahner, Karl: *Schriften zur Theologie*. Bd. 15. Herausgegeben von . Benzinger Verlag, Zürich [u.a.], S. 236–250.

Room, Graham (1998): *Armut und soziale Ausgrenzung. Die neue europäische Agenda für Politik und Forschung*, in: *Zeitschrift für Sozialreform*, Jg. 44, Nr. 268-278,

Rottländer, Peter (1988): Option für die Armen. Erneuerung der Weltkirche und Umbruch der Theologie, in: Schillebeeckx, Edward (Hg.): *Mystik und Politik. Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft*. Johann Baptist Metz zu Ehren, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, S. 72-88.

Rottländer, Peter (1991): Fundamentaltheologie und »Option für die Armen«, in: Bucher, Alexius J. u.a. (Hg.): *Die »vorrangige Option für die Armen« der Katholischen Kirche in Lateinamerika: Zugänge zu ihrer Begründungsproblematik, Geschichte und Verwirklichung*. Band 1: *Begründungszusammenhänge* (Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie, Reihe Monographien Bd. 5.1), Eichstätt: BPB-Verlag, S. 11–30.

Sander, Hans-Joachim (2006): *Einführung in die Gotteslehre (Einführung Theologie)*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Sattler, Dorothea (1997): *Beziehungsdenken in der Erlösungslehre. Bedeutung und Grenzen*, Freiburg im Breisgau [u.a.]: Herder.

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

Townsend, Peter (1979): *Poverty in the United Kingdom. A survey of household resources and standards of living*, Harmondsworth: Penguin Books.

Wiederkehr, Dietrich (1994): *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes - Konkurrent oder Partner des Lehramts?* (hrsg. von Arbeitsgemeinschaft Katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen), Freiburg im Breisgau: Herder.

Zerfass, Rolf (1995): *Lebensnerv Caritas. Helfer brauchen Rückhalt*, Freiburg: Herder.

Zitationsvorschlag

Möhring-Hesse, Matthias (2007) Diakonische Inklusion. Die Option für die Armen unter den Bedingungen des aktivierenden Sozialstaats (Ethik und Gesellschaft 1/2007: Prekariat), Download unter: http://www.ethik-und-gesellschaft.de/pdf-aufsaeetze/EuG_1_2007_6.pdf (Zugriff am [Datum]).

Ethik und Gesellschaft ökumenische Zeitschrift für Sozialethik Ausgabe 1/2007: Prekariat

Hans-Jürgen Marcus

Soziale Exklusion – Erfahrung und Thema in den kirchlichen Wohlfahrtsverbänden?!

Torsten Meireis

Wer lebt prekär?

Katrin Mohr

Sozialstaatliche Exklusionen

Norbert Wohlfahrt

Ausgrenzung durch Inklusionspolitiken

Andreas Fisch

Ausgrenzung und Leitkultur

Zur integrativen Funktion von »Parallelgesellschaften«

Matthias Möhring-Hesse

Diakonische Inklusion

Die Option für die Armen unter den Bedingungen des aktivierenden Sozialstaats

Peter Bartelheimer

»Lost in Translation«

Kann Sozialberichterstattung politiknah aufklären?
