

Soziale Anwaltschaft in der Diakonie¹

Heinz Schmidt

Es gibt eine recht präzise Beschreibung des Verständnisses und der Strukturierung von Sozialanwaltschaft in der „Expertise“ der Diakonischen Konferenz in der EKD, die 2011 unter dem Titel „Perspektiven der Diakonie im gesellschaftlichen Wandel“ erschienen ist ². Danach ist „anwaltschaftliche Parteinahme“ ... „ein wesentlicher Aspekt der Lebensäußerung der Diakonie, der auch explizit immer wieder theologisch und biblisch rückgebunden wird“. Bei aller Kritik, die im Einzelfall einen diakonischen Träger wegen seines ökonomischen Verhaltens „entgegen gebracht wird, ist zu berücksichtigen, dass die ökonomischen Rahmenbedingungen überwiegend extern von Kostenträgern und Gesetzgebern gesetzt werden, denen sich der einzelne Träger nicht entziehen kann, während Spitzen- und Fachverbände sich um politische Kurskorrektur bemühen“. Die Spitzen- und Fachverbände sind – so wird ausgeführt – mithilfe ihrer sozialpolitischen Stellungnahmen im Sinne der biblischen „Option für die Armen“ tätig, während die einzelnen Einrichtungen im Rahmen der gesetzlichen Vorgaben und ökonomischen Rahmenbedingungen ihre Dienstleistungen erbringen. Spannungsfrei ist dieses Nebeneinander gewiss nicht. Ist es dennoch theologisch legitim und ist es pragmatisch durchzuhalten und zwar ohne Glaubwürdigkeitsverlust für alle Beteiligten?

Biblische Grundlagen und frühchristliche Konstellationen

Zur theologischen Vergewisserung ist die Diakonie auf die Bibel verwiesen. Da die „Option für die Armen“ kein individualethischer Leitsatz ist, sondern als sozialetisches Prinzip der ganzen biblischen Botschaft postuliert wird, muss man sich das Wirklichkeitsverständnis vergegenwärtigen, auf dem die biblischen Weisungen basieren. In diesem sind theologische und soziale Aspekte nicht getrennt, also alle Individuen eingeschlossen, ohne dass unterschiedliche soziale Kontexte eigens thematisiert sind. Die in der hellenistischen Umwelt der Bibel hochgeschätzte Ethik der Stoa akzentuiert hingegen soziale Differenzen, weil sie die Übereinstimmung mit sich selbst zum vorrangigen Lebensziel erklärt. Diese Harmonie wird durch ein der Natur entsprechendes Leben erreicht. Leid, Krankheit und besonders soziale Not gelten als Störungen. Das Selbst ist Zentrum der Lebensführung und damit die Sorge um das eigene Wohlergehen basierend auf einer naturgemäßen Ernährung, Körperpflege und

¹ Eine kürzere Fassung dieses Textes wurde am 2 Juli 2015 in Freudenstadt bei einer Konferenz freikirchlicher Diakoniepfarrrer vorgetragen.

² Uwe Becker (Hg.), Perspektiven der Diakonie im gesellschaftlichen Wandel, Neukirchen-Vlyn 2011, 24.

sportlichen Ertüchtigung. Aus diesem Ideal ergibt sich eine Diskreditierung alles Hässlichen, sei es geistig oder körperlich. Dem entspricht die Vermeidung von Kontakten mit sozial Randständigen, was deren gesellschaftliche Exklusion zur Folge hat. Im günstigsten Fall werden sie Gegenstand privater Wohltätigkeit eines wohlhabenden Euergetes, der in dieser Weise seine philanthropische Gesinnung zeigen kann. „Wenn sozial gehandelt wird, so geschieht dies um der eigenen Lebensführung und Tugend willen, aber in der Haltung einer sozialen Abgrenzung (Distanz-Habitus)“³. Die griechisch-römische Antike war zwar keine „Welt ohne Liebe“, wie Gerhard Uhlhorn fälschlicher Weise behauptete, aber eine Welt ohne sozialintegrative Strukturen – im Gegensatz zum biblischen Israel: Dieses steht ägyptischen Sozialvorstellungen näher bzw. „überbietet diese ... zugunsten einer sozialen Hilfekultur als Epizentrum gesellschaftlicher Kohärenz“⁴, jedenfalls in der Darstellung der biblischen Überlieferungen, die ein prosoziales Verhalten (in der Sprache moderner Sozialpsychologie) implizieren, also eine emotional-kognitive Wahrnehmung der Befindlichkeit des Anderen in seiner Lebenssituation. Die Perspektive des Hilfsbedürftigen nötigt ein handelndes Subjekt zur Selbstüberschreitung auf den oder die Anderen hin. Das Musterbeispiel hierfür ist das Handeln des barmherzigen Samariters.

„Die Sozialvorstellung in Israel wird konsequent von der theozentrischen Achse im Glaubensverständnis abgeleitet. Jahwe ist Grund und Ursache von Gerechtigkeit. Sein Gott-Sein bildet ein *soziales Integral* qualifiziert als „Mit-Sein in Solidarität“⁵. Es ist vor allem das Verdienst von *Frank Crüsemann* und auch von *Hans-Jürgen Benedict*, auf den Zusammenhang von Gottesvorstellung und Sozialität in Israel aufmerksam gemacht zu haben. „Immer wieder ist im biblischen Kontext davon die Rede, dass Jahwe sich gegenüber den Armen, aber auch gegenüber den sozialen Minderheiten als gnädiger Gott erweisen wird und geradezu eine Anwaltschaft hat (Ex 34,6; Dtn 10,18; Dtn 15, 11; Ps 68, 6). Der Blick weitet sich dabei über das Phänomen der Armut als Skandalon hinaus und bezieht die sozialen Randgruppen in die gesellschaftliche Sozialordnung mit ein“⁶.

Man sprach gelegentlich von einer selbstverständlichen Gastfreundschaft im biblischen Israel. Insbesondere gilt dies für die vorstaatliche Zeit, in der die Sippe bzw. die Familie der selbstverantwortliche Ort sozialer Integration war. Danach wird die Unterstützung von sozial Benachteiligten rechtsförmig ausgestaltet. Nach *Frank Crüsemann* wurden in den Gesetzessammlungen, besonders im Deuteronomium der Schutz der Schwachen und die Gerechtigkeit dem kultischen Verhalten gleichgesetzt. Das Liebesgebot in Lev. 19, 18 gehört zu einem Netz sozialer Bestimmungen, die insgesamt verlangen, „für das Recht des anderen

³ So Ralf Hoburg, *Der „Andere“ soziale Habitus*, in Heinz Schmidt/Klaus D. Hildemann (Hg.), *Nächstenliebe und Organisation*, Leipzig 2012, 156 mit Verweis auf Helmuth Plessners „Ethik der Distanz“.

⁴ Loc. cit. 157.

⁵ Ebd.

⁶ Loc. Cit. 158.

einzutreten, wie man es für das eigene tut.“⁷ Der König soll stellvertretend für Jahwe für das Recht der Armen sorgen. In den Städten und Dörfern gibt es Gerichte, die für die Durchsetzung dieses Rechts sorgen sollen. Es ist die „Aufgabe der Rechtsgemeinde, in einer durch soziale Ungleichheit charakterisierten Gemeinschaft dem Schwachen zu seinem Recht zu verhelfen.“⁸ Die prophetische Kritik am diesbezüglichen Versagen der Verantwortungsträger entspringt der theozentrischen Vorstellung, dass Jahwe selbst das Recht der Armen garantiert und sich das Volk daher inklusionsfreudig zeigen und den entsprechenden Gesetzen folgen soll. Auf diesem Hintergrund entstehen in der Nachexilzeit Frühformen organisierter Armenpflege wie die 2. Makk. 3, 10 genannte Armenkasse. Bereits in der Exilzeit wurden die Synagogen (zusammen mit den zerstörten Tempel) auch als soziale Orte verstanden. In der Diasporagemeinde ist dann nach Klaus Berger „praktische Solidarität mit dem Volksgenossen der nächstliegende angemessene Ausdruck der Treue zur eigenen religiösen und volksgemäßen Identität.“⁹

Die frühen christlichen Gemeinden übernehmen den Habitus praktischer Solidarität und gestalten ihn zunächst zu Strukturen innergemeindlicher Fürsorge aus, die im Lauf der Zeit im Diakonenamt institutionalisiert wird, zugleich aber Aufgabe jedes Gemeinglieds bleibt. Jesu Umgang mit den Armen und Randständigen gilt als Modell für ein auf die einzelne bedürftige Person gerichteten Handeln. Personenbezogene, den konkreten Bedürfnissen entsprechende Fürsorge ist es, was von den Diakonissen und Diakonen der frühen Gemeinden erwartet wird. Sie sollen deren volle Partizipation am Gemeindeleben ermöglichen. Sie praktizieren genau das, was John Collins als den (formalen) Kern des „diakonein“ herausgearbeitet hat: das Go-Between, das Hin- und Her-Gehen zwischen den Gemeinden und den – aus welchem Grund auch immer – außenstehenden Gliedern, um materiell und geistlich für sie zu sorgen. In der Verfolgungszeit kommen typische anwaltschaftliche Aufgaben dazu. Die Diakone besuchen und versorgen die Gefangenen und versuchen mit allen Mitteln, auch durch öffentliche Inszenierungen diese frei zu bekommen. Aufgrund der christologischen Transformation der Reich-Gottes-Botschaft Jesu durch Paulus in die eschatologisch verstandene Existenz der Gemeinde wird aus der Zuwendung Jesu zu den Randständigen die prinzipielle Integration alles „Andersartigen“ in die Gemeinde: „Da ist nicht Jude oder Grieche, beschnitten oder unbeschnitten, Barbar, Skythe, Sklave, Freier, sondern: alles in allen Christus“ (Kol. 3, 11). Dass solche Heterogenität nicht leicht zu managen war, zeigen schon die Konflikte in den paulinischen Gemeinden sowie die diesbezüglichen Interventionen des Paulus.

⁷ Frank Crüsemann, *Das Alte Testament als Grundlage der Diakonie*, in Volker Herrmann/Martin Horstmann (Hg.), *Studienbuch Diakonie*, Bd. 1 Neukirchen-Vluyn 2008, 81.

⁸ So Hans-Jürgen Benedict, *Gott als kooperative Macht der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit*, in: Michael Schilbilsky/Renate Zitt (Hg.), *Theologie und Diakonie*, Gütersloh 2004, 63.

⁹ Klaus Berger, *Diakonie im Frühjudentum. Die Armenfürsorge in der jüdischen Diasporagemeinde zur Zeit Jesu*, in: Gerhard K. Schäfer/Theodor Strohm (Hg.), *Diakonie biblische Grundlagen und Orientierungen*, Heidelberg 1998, 105.

Es liegt auf der Hand, dass mit dieser theologischen Grundlage die anfängliche Begrenzung der Fürsorge auf integrationswillige Gemeindeglieder nicht zu halten war. Noch im 2. Jahrhundert und im größeren Ausmaß im 3. Jahrhundert werden Hospize für bedürftige Fremde, Pilger, Entwurzelte und Kranke gegründet, die alle Hilfsbedürftigen aufnehmen, ob Christ oder Heide. Diakonie wird zu einem Synonym für organisierte Barmherzigkeit mit persönlicher Fürsorge ohne religiöse Vorbedingungen. Das Ziel einer Integration in die Gemeinde wird zwar nicht aufgegeben, aber auch nicht zur Bedingung der Hilfeleistung. Auch der nicht-gläubige Hilfsbedürftige wird als Gast behandelt.

Heterogenität verbunden mit personenspezifischer Hilfe sind seitdem zwei Merkmale christlicher Diakone, die diese auch von ihrem jüdischen Hintergrund abheben. Vermittelt über die Person Jesu wird jeder und jede Hilfsbedürftige zum vorrangigen Ziel und Inhalt christlicher, diakonischer Praxis. Spirituelle Hilfe ist damit eingeschlossen, kann aber zurückgewiesen werden. Entscheidend ist, dass die Hilfe der einzelnen Person mit ihren Möglichkeiten gerecht wird. Genau dies ist der Sinn der metaphorischen Formulierung in Mt 25,40: „Was ihr getan habt einem von diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan.“ Falsch ist dieser Satz verstanden, wenn man daraus liest, Christusglauben sei das Motiv des helfenden Handelns. Die metaphorische Identifizierung von Christus und den geringsten Brüdern setzt nicht Christus an deren Stelle, sondern die Geringsten mit ihrem Leiden, Abhängigkeiten, Unverschämtheiten, Depressionen und Selbstüberschätzungen an die Stelle von Christus. Der Christ hilft nicht dem Bruder oder der Schwester, um eigentlich Christus zu dienen, sondern er dient Christus, wenn er die gottverlassenen Brüder und Schwestern samt ihren Nöten und Bedürfnissen an die Stelle Christi setzt. So produktiv ist diese Metapher und damit auch ein gutes Beispiel für die dekonstruktive Wirkung gelungener Metaphern.

Dilemma sozialanwaltschaftlichen Handelns im Sozialstaat

Das aktuelle Problem der Diakonie, das Dilemma zwischen sozialstaatlicher und sozialwirtschaftlicher Einbindung bzw. Formatierung heutigen helfenden Handelns in Form organisierter Dienstleistungen und sozialanwaltschaftlichen Handelns ist in der Dialektik radikal personenbezogener, d.h. auch individualisierter Hilfe und der ebenso radikalen Heterogenität der Hilfeempfänger bereits angelegt. Organisierte Hilfe ist den Konventionen, gesetzlichen Normen und wirtschaftlichen Möglichkeiten bzw. Mechanismen einer Gesellschaft unterworfen, während eine sozialanwaltschaftliche Tätigkeit in personenbezogener Form häufig in Widersprüche zu Konventionen, Normen und wirtschaftlichen Mechanismen gerät. Die Kombination von gesellschaftlich organisierter und rechtlich gesicherter Hilfe mit radikal person- und bedürfnisbezogener Hilfe bleibt widersprüchlich. Außerdem können zwischen den Interessen einer benachteiligten Gruppe, vor die von diakonischer Seite im sozialanwalt-

schaftlichen Sinn Verbesserungen gefordert werden, und Bedürfnissen einzelner (innerhalb oder außerhalb der betroffenen Gruppen) Widersprüche auftreten, die zu Prioritätsentscheidungen nötigen.¹⁰

Das Dilemma sozialanwaltschaftlichen Handelns einer gesellschaftlich anerkannten Hilfsorganisation zwischen gesellschaftlicher Normativität und individuellen Bedürfnislagen hat sich für die Diakonie durch ihre Integration in den Sozialstaat verschärft. Nach dem ersten Weltkrieg (1918) hatte die neue Staatsverfassung den deutschen Staat als Sozialstaat definiert, der für eine Sicherstellung gleicher Lebensbedingungen und eine angemessene Unterstützung aller Hilfsbedürftigen zu sorgen hatte. Die „Reichsfürsorgepflichtverordnung“ von 1924 bestimmte, dass die hierfür erforderlichen Dienstleistungen von öffentlichen Einrichtungen oder von freien-privaten, d.h. auch kirchlichen Einrichtungen erbracht werden können und entweder durch (staatliche) Steuern oder durch Versicherungen zu finanzieren seien. Den freien Trägern, also den Kirchen wurde ein Vorrang bei Neuinvestitionen eingeräumt. Dadurch entwickelte sich die *Innere Mission*, die Vorgängervereinigung der heutigen Diakonie, zu so etwas wie einem „sozialen Konzern des evangelischen Deutschland“ mit sehr vielen und sehr unterschiedlichen sozialen Einrichtungen (Krankenhäuser, Kindergärten, Jugendheime, Behindertenheime, Alterspflegeheime usw.), der mehr und mehr hochqualifiziertes Personal sowohl auf der Führungsebene als auch auf der Ebene der konkreten Dienstleistungen benötigte. Da das Führungspersonal der bestehenden Einrichtungen meistens aus Pfarrern oder engagierten Laien ohne jede Vorbildung bestand, kann es im Leitungsorgan der Inneren Mission sogar zu dem bemerkenswerten Vorschlag, ein Institut für Sozialwissenschaft und Innere Mission zu gründen, was in der Humboldt Universität Berlin unter dem Namen „Institut für Sozialethik und Wissenschaft der Inneren Mission“ geschah. Hier konnten Studierende der Theologie aber auch aller Fachrichtungen eine evangelisch geprägte Sozialtheorie und die sich daraus ergebende Praxis sozialen Handelns mit seinen verschiedenen Formen und Möglichkeiten (am Beispiel der Einrichtungen der Inneren Mission) kennenlernen. Das Institut bestand 11 Jahre, wurde aber 1938 durch die Naziregierung geschlossen, weil diese kirchlichen Einfluss auf das soziale Leben zurückdrängen wollte.

Nach dem 2. Weltkrieg hat die neue deutsche Verfassung 1949 mit der sozialstaatlichen Ausrichtung auch die duale Organisationsform, den Mix aus freien-privaten (d.h. kirchlichen) Trägern und staatlichen Trägern wieder aufgegriffen und erneut den Vorrang der freien Träger gesetzlich festgelegt. Folgerichtig kam es dann 1954 zur Gründung eines Diakoniewissenschaftlichen Instituts in Heidelberg ähnlicher Ausrichtung wie das frühere Institut in Berlin. Der Name Diakoniewissenschaft (statt Wissenschaft von der Inneren Mission) verdankte sich dem Umstand, dass zur gleichen Zeit ein Vereinigungsprozess von Innerer Mission und

¹⁰ Z.B. im kürzlich berichteten Fall eines kleinen Mädchens, der die (verspätet beantragte) Teilnahme an einer Medikamentenstudie verweigert wurde, die für ihre Krankheit aussichtsreich gewesen wäre, weil dies zu einem Scheitern der Studie hätte führen können.

Evangelischen Hilfswerk begann, der zur Bildung eines einheitlichen „Diakonischen Werks“ als eines selbstständigen Verbands aber mit engen institutionellen Verbindungen zu den Evangelischen Landeskirchen und zur „Evangelischen Kirche in Deutschland“ (EKD) führte. Das Evangelische Hilfswerk war 1945 auf Anregung des Ökumenischen Rats der Kirche als kirchliches Hilfswerk gegründet worden, weil die Innere Mission wegen mancher Verflechtung oder Kompromisses mit dem Nazisystem für die Spender aus ausländischen Kirchen, besonders aus USA und Skandinavien, nicht vertrauenswürdig erschien – auch dies ein Beispiel für das Glaubwürdigkeitsproblem, das sich aus der „Nähe“ der organisierten Diakonie zur jeweils herrschenden politischen Macht ergibt. Außerdem sollten die kirchlichen Hilfeleistungen gemeinde- und ortsnah, und nicht an bestehende Einrichtungen (= Anstalten) gebunden, organisiert und erbracht werden können.

Die aktuelle Entwicklung der Diakonie kann gut an den Arbeitsschwerpunkten des neugegründeten Diakoniewissenschaftlichen Instituts in Heidelberg erkannt werden. In der ersten Phase seines Bestehens, von 1954 bis ca. 1980 hat sich das neu gegründete diakoniewissenschaftliche Institut in erster Linie um die kirchlich-theologische Profilierung diakonischer Arbeit schließlich der theologischen Grundlegung, z. B. einer „Christozentrischen Diakonie“¹¹, und ihrer Verankerung im Theologiestudium bemüht. Daneben waren die in der Nachkriegszeit und den Jahren des wirtschaftlichen und politischen Wiederaufbaus neu eröffneten Arbeitszweige wie die Hilfe für Flüchtlinge und den Bau von Siedlungen (Wohnungsbau mit Selbstbeteiligung) zu dokumentieren und theologisch zu legitimieren¹². Es wurde auch ein viersemestriges Studienprogramm für Sozialarbeiter und Pfarrer entwickelt, das den „Sinn und den Sozialzusammenhang“ (so P. Philippi) der diakonischen Arbeit erschließen sollte. Allerdings war damit nicht eine auf die Gesellschaft insgesamt bezogene diakonisch-ethische Verantwortung gemeint, sondern als Gesellschaft galt, das (unerlöste) Gegenüber der Kirche, in dem durch diakonisches Handeln Zeugnis für Christus abzulegen sei. Primäres Ziel der Hilfe war die Rückführung bzw. Integration der Hilfsbedürftigen in die christliche Gemeinde.

Erst ab 1981 mit der Übernahme der Institutsleitung durch den Sozialethiker Theodor Strohm begann man auch in der Diakonie die Gesellschaft selbst als einen Ort zu begreifen, an dem Christus selbst anwesend ist und begegnet. Es geht – nach Strohm – „um die ungeheure Spannung der diakonischen Präsenz Christi in seinen Knechten, seiner Gemeinde ... und um die verborgene Präsenz desselben Christus in den Tiefen des Weltelends und des Weltleidens“, auch in allen Entwicklungen und Strukturen, die Menschen bedrängen, unterdrücken oder vernichten. Ziel der Diakonie ist die Versöhnung aller mit Gott, wozu auch die Mitverantwortung für eine Gesellschaft gehört, in der der Versöhnungswillen Gottes spürbar werden kann. Gesellschaftliche Verantwortung mit der Vision einer verantwortlichen

¹¹ Paul Philippi, *Christozentrische Diakonie. Ein theologischer Entwurf*, 2. Auflage Stuttgart 1975.

¹² Vgl. Herbert Krimm, *Beistand. Die Tätigkeit des Hilfswerks der Evangelischen Kirche in Deutschland für Vertriebene und Flüchtlinge nach 1945*, Stuttgart 1974.

Gesellschaft im Sinne des Ökumenischen Rats wurde damit zur theologisch-sozialethischen Grundlage und Perspektive diakonischen Handelns. Auf dieser Grundlage wurden auch die Forschungsprojekte politischer im Sinne einer sozialen Anwaltschaft der Diakonie. Nicht nur die Hilfe für unmittelbar Betroffene wie Arbeitslose, Behinderte, Kranke oder Obdachlose, sondern auch die Bekämpfung der Arbeitslosigkeit, die Strukturen und Verfahren des Umgangs mit Behinderten, das Problem gesellschaftlicher Armut und Exklusion werden seitdem behandelt und insbesondere als Bildungsaufgaben d.h. als Inhalte diakonischer Bildung expliziert. Entsprechende Studiengänge wurden neu entwickelt (Diplom Diakoniewissenschaft, Schwerpunktstudium, Masterstudiengänge), internationale Beziehungen aufgenommen und kontinuierlich ausgebaut (auch durch kooperative Studiengänge auf europäischer Ebene) sowie die Mitarbeit in den sozialpolitischen Einrichtungen der EKD und den europäischen Institutionen verstärkt.

Seit dem Ende des vergangenen Jahrhunderts haben sich nun im „sozialen Sektor“ tiefgreifende Veränderungen vollzogen, die meistens mit dem Stichwort der Ökonomisierung bezeichnet werden. Die Entwicklung entfernte sich von dem bisherigen Modell einer sozialstaatlichen Fürsorge im Sinn eines Wohlfahrtsstaats zu einem Sozialinvestitionsstaat mit dem Ziel der Entwicklung eines Dritten Sektors in den europäischen Mitgliedsländern, in dem ein sozialwirtschaftlicher Wettbewerb zur Bewältigung von gesellschaftlichen bzw. sozialen Herausforderungen begünstigt wird. Die Politik ist jedoch nur ein Akteur von Veränderungen, deren Steuerungsmacht zudem als begrenzt gesehen wird. Beispiele hierfür sind die gegenwärtigen Flüchtlingsströme, die Migration zunehmend in den Fokus öffentlicher Debatten rückt, oder der Ausbruch der Finanz- und Wirtschaftskrise von 2008, die infolge der Schuldenproblematik auch die Sozialbudgets tangiert. Auch wenn politische Entscheidungen viel mit dem Entstehen und Verlauf solcher Entwicklungen zu tun haben, muss gesehen werden, dass es weitere Treiber der gesellschaftlichen Entwicklung gibt, die entscheidenden Einfluss auf die Transformation des Sozialstaats nehmen: dazu gehört in erster Linie der soziale Wandel, der zu tiefgreifenden Veränderungen der sozialen Normen hinsichtlich Geschlecht, Familie, Ethnie und Kultur mit teilweise erhöhten sozialen Erwartungen führt. Dieser Veränderung entsprechen auch die jüngsten Forschungs- und Lehrschwerpunkte des DWI.

Diakonie, Armut und Gerechtigkeit

Es wird den Kirchen und ihrer Diakonie immer wieder vorgeworfen, sie hätten ihre sozialen Aktivitäten Jahrhunderte lang nur als Akte der Mildtätigkeit konzipiert, die letztlich zum Ziel hatten, bedürftige Menschen für die Kirche und ihren Weg zum ewigen Heil zu gewinnen. Erst die Aufklärung mit den von ihr inspirierten politischen Systeme und den dazu gehörigen

Rechtssystemen hätten den Unrechtscharakter sozialer Notlagen und damit soziale Ansprüche als individuelle Rechte erkannt, deren Erfüllung das Gemeinwesen bzw. der Staat zu gewährleisten habe. Ob dieser Vorwurf die Diakonie der alten Kirche und des Mittelalters trifft, mag dahin gestellt bleiben. Auf die moderne Diakonie, deren Anfänge im 18. und 19. Jahrhundert liegen, trifft er bestimmt nicht zu, da alle hier zu nennenden Personen und Aktivitäten – angefangen von August Herrmann Franke über Frederic Oberlin bis zu Theodor Fliedner und Johann Hinrich Wichern - primär darauf zielten, gesellschaftlich und kirchlich ausgegrenzte Gruppen, besonders Kinder, Jugendliche und Arbeitslose, zu einem selbstständigen und verantwortlichen Leben, d.h. zu voller Partizipation zu helfen, und zwar durch materielle, physische, psychische und geistig-kulturelle, d.h. in der Regel erzieherische Hilfen. Gesellschaftliche und d.h. für die damalige Zeit selbstverständlich auch kirchliche Integration war das Ziel dieser diakonischen Gründungsgestalten auch wenn diese Gestalten noch von hierarchischen bzw. ständischen Vorstellungen gesellschaftlicher Ordnung bestimmt waren. Selbst bei Diakonikern, die gewiss nicht im Verdacht sozialistischer Infizierung standen, verband sich das Streben nach gesellschaftlicher Integration mit der Forderung nach Gerechtigkeit. So hat der schwäbische Diakonievater Gustav Werner während des Deutsch-Französischen Krieg 1870/71 gegen die nationalistischen Forderungen nach einem Diktatfrieden mit Berufung auf den Propheten Amos gefragt: „Wird die Gerechtigkeit, die unserem Volke angeboten wird und die nun in das öffentliche Leben eintreten soll, Aufnahme finden oder nicht?“¹³

Gewiss spielten sozialistisch inspirierte Gleichheitskonzepte, die etwa von den Theologen des *christianisme social* und der religiösen Sozialisten aufgegriffen wurden, in der Diakonie nur selten eine Rolle. Und ebenso gewiss war das Bemühen um soziale Integration auch von anderen Motiven als Gerechtigkeitsvorstellungen begleitet. Traditionelle Fürsorge bzw. Betreuung und die damit verbundenen Ordnungsvorstellungen spielten ebenso eine Rolle wie missionarische Interessen, Angst vor Sozialismus und Demokratie und der Versuch, das jeweilige politische System zu stabilisieren und eigene Privilegien zu bewahren. Ähnliche Motive bestimmten aber auch die am Ende des 19. Jahrhunderts einsetzende Sozialpolitik der europäischen Staaten, aus der zunächst einzelne soziale Sicherungssysteme und später umfassende wohlfahrtsstaatliche Systeme erwachsen, seien sie nun stärker zentralstaatlich organisiert wie in Frankreich oder stärker kooperativ wie in Skandinavien und in Deutschland. Aber auch hier ist festzustellen, dass das zentrale Ordnungsprinzip aller dieser unterschiedlichen Institutionalisierungen, die gelegentlich auch „sozialdemokratisch“ genannt werden, das Prinzip der Subsidiarität ist, demzufolge das Ziel einer gesellschaftlichen Gerechtigkeit durch personnahe Maßnahmen erreicht werden soll, durch die die Einzelnen zu

¹³ Zitiert aus Walter Göggelmann, *Gerechtigkeit und Frieden schaffen, Gustav Werners Einsatz für Bildung und Versöhnung*, Heidelberg 2009, 64.

einem selbstbestimmten Leben mit voller gesellschaftlicher Teilhabe befähigt werden sollen. Auch hier ist klar, dass eine dementsprechende soziale Arbeit materielle physische, psychische, soziale und kulturelle Aspekte hat. Seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts ist nun allerdings immer deutlicher geworden, dass soziale Arbeit und entsprechende Einrichtungen allein die Gerechtigkeitsprobleme nicht lösen können, weil sie mit strukturellen Gegebenheiten zusammenhängen, die politisch erzeugt sind und auch nur mit politischen Mitteln verändert werden können. Alle west- und mitteleuropäischen Staaten haben ein Wohlfahrtssystem, das alle Bereiche abdecken soll. Dennoch gibt es Lücken, durch die 5-10% der Bevölkerung fallen. Die Wahrscheinlichkeit ist hoch, dass einkommensschwache Menschen weniger Kontakte haben, weniger aktiv und seltener ehrenamtlich tätig sind und weniger Sport treiben. In der Regel können sie sich keinen einwöchigen Urlaub im Jahr leisten. Um dazu zu gehören und der Ausgrenzung zu entgehen, verschulden sich Arme häufig für einen Jahresurlaub oder die Mitgliedschaft ihrer Kinder im Sportverein. Sie wissen nur zu gut, dass soziale Ausgrenzung zu einer sozialen Abwärtsspirale führt, die die Selbstachtung untergräbt. Das schwächt ihr Selbstbewusstsein und ihr Vertrauen in andere Menschen und in soziale Institutionen. Struktureller Druck in der sozialen Dimension entsteht dadurch, dass das Wohlfahrtssystem, das dazu da ist, für jedermann lebenswerte Bedingungen zu schaffen, dennoch die Menschenwürde der Armen verletzen kann. Das ist ein ernstes Problem, denn die Menschenwürde ist die höchste menschliche Sehnsucht, das höchste moralische Regulativ, und die höchste juristische Norm in Verfassungen und internationalen Abkommen.

Die kulturelle Dimension hat ebenfalls problematische Aspekte. Der Unterschied ist, dass der materiellen und der sozialen Dimension reale Armut anhaftet, während das Problem sich in der kulturellen Dimension in den Köpfen der im Überfluss Lebenden abspielt, die ein Netz von Vorurteilen spinnen, welches sie dann auf die Armen anwenden.

Implizit, möglicherweise sogar unbewusst, ist das Schlüsselkonzept in diesem Netz, dass Armut und die Armen unvermeidlich zu jeder Gesellschaft gehören, als eine Art Naturphänomen wie das Wetter. In dieser Sicht ist Armut der Preis, der für die Prosperität der Mehrheit gezahlt werden muss. Mit anderen Worten, die Gewöhnung an die statistische Tatsache, dass die Armutsrate Jahr um Jahr zwischen 5 und 10% liegt, wird als unvermeidlich angesehen und so zur Norm erklärt.

In der gesellschaftlichen Dimension stellt sich die Frage: In welchem Ausmaß entsteht durch Armut eine gesellschaftliche Diskrepanz insbesondere zwischen arm und reich, Jungen und Alten und unterschiedlichen ethnischen Gruppen? Die Schere zwischen arm und reich ist seit den 1980er Jahren kontinuierlich auseinandergegangen. Der Luxus, in dem die Reichen leben, macht sie gefühllos gegenüber den entwürdigenden Bedingungen, unter denen die Armen ihr Leben zubringen. Sie gehen davon aus, dass sie sich ihren Reichtum verdient haben und dass dieser einem nationalen Interesse dient. Paradoxe Weise ist die Ausgrenzung der Armen

teilweise eine Folge der Selbstaussgrenzung der Reichen, die sich physisch und geistig innerhalb abgegrenzter Bereiche verbarrikadieren.

Wie konnte es dazu kommen? In den 70er Jahren glaubte und hoffte man, durch staatliche Reformpolitik die Gerechtigkeitsdefizite schrittweise beheben zu können. Eine globale wirtschaftliche Steuerung auf der Basis einer keynesianischen Finanzpolitik sollte die Ressourcen für umfassende Reformen gewährleisten. Mehr Demokratie und Mitbestimmung in den Betrieben und Institutionen sollten die Beteiligung gerade der Schwächeren an allen lebenswichtigen Entscheidungen sichern. Und eine kompensierende und egalisierende Bildungspolitik sollte alle kulturellen und sozialen Nachteile der damals so genannten Unterschichten eliminieren. Freilich zeigte sich schon gegen Ende der 70er Jahre, dass weder die Wirtschaft noch die Bildungs- und Sozialpolitik die erwarteten Erfolge zeitigten. Im Gegenteil, die Staaten hatten (für damalige Verhältnisse) hohe Schulden, die auch bei günstiger konjunktureller Entwicklung nicht abgebaut werden konnten. Die forcierten Bildungsbemühungen kamen zwar den mittleren gesellschaftlichen Schichten zugute, beim harten Kern der Unterschicht gab es nur marginale Erfolge. Insbesondere schienen die Ausgaben für die sozialen Sicherungssysteme ins Unmessbare zu steigen. Allenthalben wurde ein Scheitern der Reformpolitik konstatiert.

Dies war die Stunde einer neoliberalen Wende in den frühen 80er Jahren, die besonders durch Margaret Thatcher in Großbritannien und der Reagan Administration in den USA so effektiv inszeniert wurde, dass die bis dahin unstrittigen Erfolge der sozialen Marktwirtschaft und der wohlfahrtsstaatlichen Politik Mittel- und Nordeuropas ins Zwielicht gerieten. Wohlfahrtsaktivitäten des Staates wurden nun oft als Hindernis bei der Entwicklung einer zivilen Grundhaltung hin zur Eigenverantwortlichkeit und Unabhängigkeit von staatlicher Unterstützung gesehen. Armut wurde als etwas betrachtet, das – in vielen Fällen – in mangelnder persönlicher Anstrengung und mangelndem Willen, die eigene Zukunft in die eigene Hand zu nehmen, wurzelte. Das Reformieren des Wohlfahrtsstaates – und in vielen Fällen bedeutete das sein Reduzieren – wurde zu einer der am meisten propagierten politischen Tugenden einer angeblich „modernen“ Staatskunst, die sogar von Sozialdemokraten wie Tony Blair und Gerhard Schröder repräsentiert wurde – das Schröder-Blair-Papier ist nur ein Ausdruck davon.

Diese politischen Entwicklungen in der westlichen Welt traf zusammen mit den radikalen ökonomischen Umbildungen der früheren Ostblockländer nach dem Fall der Berliner Mauer. Die wirtschaftlichen Reformen basierten dort auf einem radikalen Denkansatz der freien Marktwirtschaft, die dem Einfluss der Idee des europäischen Wohlfahrtsstaates noch mehr schadete. Mittlerweile haben führende Ökonomen oft analysiert, wie schädlich einige dieser Reformen sogar im wirtschaftlichen Bereich waren. Sie verpassten sicher die Chance, Mittel- und Osteuropa in einem möglichen neuen europäischen Wohlfahrtsstaat zu integrieren. Der

politische Trend in der Zeit der Umwandlung nach dem Ende des Kommunismus hat bis heute nachhaltige Konsequenzen für die Geisteshaltungen und das soziale Klima. Der Kirchliche Herausgeberkreis für das Jahrbuch Gerechtigkeit 2010 „Armes reiches Europa“ hat deshalb in seiner gemeinsamen Stellungnahme argumentiert: „Es ist deshalb hinsichtlich der Sozialpolitik problematisch, dass die meisten Regierungen der neuen EU-Mitgliedstaaten aufgrund einer Skepsis gegenüber dem Staat, der aus dem sozialistischen Staat entspringt, zu neo-liberalen Ansichten tendieren und mittlerweile versuchen, diese entschlossen politisch umzusetzen.“¹⁴

Bereits vor der Jahrtausendwende waren die sozialen Defizite der neoliberalen Politik immer stärker sichtbar geworden. Zu nennen sind die wachsende Armut, besonders von Kindern sowie die Unfähigkeit der Integration von Migranten. Die Kirchen und die Diakonie haben mehrfach darauf hingewiesen, dass eine hinreichende materielle Unterstützung zwar unabdingbar ist, allein jedoch auch nicht ausreicht. Zur Forderung nach materieller Gerechtigkeit und sozialversicherter Arbeit gesellten sich Konzepte von Beteiligungs- und Befähigungsgerechtigkeit. Allerdings haben Kirche, Diakonie und auch nichtkirchliche Gruppen zur Kenntnis genommen, dass diese immer komplexeren und auch kostenträchtigeren Herausforderungen den Staat und die sozialen Sicherungssysteme allein überfordern würden. Daher trat das Konzept Zivilgesellschaft in den Vordergrund.

Soziale Anwaltschaft, Diakonie und Zivilgesellschaft

Obwohl der Begriff Zivilgesellschaft erst vor relativ kurzer Zeit in der aktuellen politischen Debatte auftauchte, hat er eine lange Geschichte, die zurück reicht bis in die antike politische Theorie. Seine Wurzeln liegen in der aristotelischen *Koinonia*, eines politischen Gemeinschaftsbereiches, der später ins Lateinische mit dem Begriff „*societas civilis*“ übersetzt wurde, was noch später in „*société civile*“ oder „*civil society*“ übersetzt wurde. Bis zum 18. Jahrhundert umfasste der Begriff im Wesentlichen den staatlichen Bereich. Sein modernes Profil entwickelte sich in den revolutionären Veränderungen, die zu dem führten, was wir nun die Moderne nennen, einschließlich der Differenzierung von verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen und der Entwicklung einer Öffentlichkeit, die zunehmend den Raum zwischen dem Individuum auf der einen und dem Staat auf der anderen Seite füllte. Bereits 1767 platzierte der schottische Moralphilosoph Adam Ferguson in seinem „*Essay on the History of Civil Society*“ den gesellschaftlichen Diskurs zwischen Markt und Staat. Eine Gesellschaft, so Ferguson, die sich mehr und mehr in Richtung Markt orientiert, braucht zivile Kontrolle, um das Verfolgen von persönlichen Interessen als dem einzigen Kapital, das sich vermehrt, zu verhindern. Diese frühe Warnung vor der totalitären Tendenz des Marktes könnte heutzutage

¹⁴ Kirchlicher Herausgeberkreis Jahrbuch Gerechtigkeit (Hg.), *Armes reiches Europa*. Die neue Spaltung von Ost und West überwinden. Jahrbuch Gerechtigkeit IV, Oberursel 2010.

nicht zeitgemäßer sein. Solche zivile Kontrolle des Marktes und der ihn stützenden Politik haben sich Assoziationen zur Aufgabe gemacht, die heute zur „Zivilgesellschaft“ gerechnet werden.

Gegenwärtig lassen sich zwei unterschiedliche Verständnisse von Zivilgesellschaft unterscheiden. Das erste ist das „ökonomische liberale Verständnis“ und das andere das „kommunitaristische liberale Verständnis“. Das ökonomisch liberale Verständnis ist vorrangig gegen die Aktivität des Staates in der Wirtschaft und in der Sozialpolitik gerichtet. Diese Art des „zivilgesellschaftlichen“ Engagements wurde in den 1980er-Jahren durch die osteuropäische Reformbewegung wiederbelebt, die sich gegen einen Staat richtete, der nicht nur den politischen, sondern auch den wirtschaftlichen Bereich dominierte. Die Befreiung vom Kommunismus bedeutete also das Wiederaufleben der Aktivitäten eines freien Unternehmertums, das Gebrauch von seinen ökonomischen Freiheitsrechten macht und dabei die Entwicklung einer freien Marktwirtschaft unterstützt, was letzten Endes zu Wohlstand für Jedermann führen sollte. Dieser anti-etatistische Gebrauch des Begriffs „Zivilgesellschaft“ wurde von jenen politischen Kräften in den westlichen Gesellschaften, die seit langer Zeit gegen die starke Rolle eines Staates in modernen Wohlfahrtsstaaten argumentiert hatten, freudig begrüßt; sie fanden nun neue Argumente für die Verantwortung des einzelnen Individuums, auf sein eigenes Leben zu achten und für eine Unterstützung für die Armen, die mehr auf privater Initiative als auf gesetzliche Ansprüche, die durch den Staat garantiert sind, basieren sollte.

Die liberale kommunitaristische Interpretation schlägt einen ganz anderen Weg ein. Nach dieser Interpretation ist „Zivilgesellschaft“ ein programmatischer Begriff für eine Erneuerung der Demokratie nach dem Motto von Solidarität und Partizipation. Seine historischen Wurzeln sind vielfältig. Eine der meist zitierten Zeugen ist Alexis de Tocquevilles Theorie der freien Assoziationen zwischen Staat und Individuum, die er durch sein Studium des amerikanischen politischen und gesellschaftlichen Lebens im 19. Jahrhundert erwarb. Der bekannteste Verfechter dieser Interpretation ist der deutsche Philosoph Jürgen Habermas. Zivilgesellschaft aus seiner Sicht bedeutet nicht die Legitimation einer Rücknahme staatlicher Aktivitäten gegenüber seinen Bürgern in der Wohlfahrtspflege. Im Gegenteil, durch die Zivilgesellschaft können sogar Defizite in den staatlichen Aktivitäten sichtbar gemacht werden. Die Zivilgesellschaft beinhaltet freiwillige Aktivitäten, Netzwerke, Initiativen und soziale Bewegungen, die Sensoren für unzulängliche politische Entwicklungen sein können.

Nach Habermas nehmen zivilgesellschaftliche Assoziationen die Auswirkungen der gesellschaftlichen Probleme im Privatleben der Menschen wahr, thematisieren diese Probleme, verstärken sie und tragen sie hinein in den Bereich der gesellschaftlichen Debatte. Ihre Funktion ist nicht, Marktakteure von äußeren Eingriffen zu schützen, sondern denen eine Stimme zu verleihen, die nicht die politische oder wirtschaftliche Macht haben, um zu

gewährleisten, dass Ihre Anliegen im politischen Prozess berücksichtigt werden. Die Zivilgesellschaft, im liberalen kommunitaristischen Sinn, beschützt daher vor allem die Verletzbaren und am Rande Stehenden. Darüber hinaus kann sie die Interessen der Natur, die so oft in den dominierenden Paradigmen der Ökonomie ignoriert werden, schützen – mit einem globalen Horizont. Es liegt nahe, sozialanwaltschaftliche Diakonie diesem Verständnis zuzuordnen.

Die Denkschrift des Kirchlichen Jahrbuches für Gerechtigkeit betont: „Wenn soziale Gerechtigkeit Standard werden soll, brauchen wir einen demokratischen und sich auf das Recht stützenden Wohlfahrtsstaat in europäischer Perspektive und eine positive ethische Überprüfung der Aktivitäten des Staates für das Gemeinwohl, für Menschlichkeit und für Gerechtigkeit. Die Kirchen in Europa sollen daher zu einer neuen Bewertung und weiteren Entwicklung des Wesens eines europäischen Wohlfahrtsstaates ermuntert werden.“ Damit ist eine wesentliche Zielvorstellung sozialanwaltschaftlichen Handelns benannt.

Welche Rolle kann die Diakonie in diesem Prozess spielen? Im Blick auf Flucht, Interkulturelle Arbeit und Migration hat die Diakonie Rheinland-Pfalz ihre Rolle kürzlich wie folgt konkretisiert:

Orientiert an der biblischen Vision einer gerechten und befriedeten Welt setzen wir uns für eine solidarische und inklusive Gesellschaft ein, in deren Mittelpunkt die Menschen- und Bürgerrechte stehen. Durch unsere Arbeit möchten wir dazu beitragen, dass die kulturelle, religiöse und soziale Vielfalt der Einwanderungsgesellschaft anerkannt wird und die damit verbundenen Herausforderungen und Irritationen konstruktiv und friedlich bearbeitet werden. Zugleich machen wir strukturelle und politische Ursachen für Ungleichbehandlung, Ausgrenzung und Diskriminierung zu unserem Thema, insbesondere im Blick auf jene, die von demokratischen Willensprozessen ausgeschlossen sind. Wir realisieren das durch politische Anwaltschaft vor allem im Flüchtlingsbereich und durch solidarisches Engagement im Bereich von Migration und Integration.

In unserem Team sind kirchliche Beauftragungen und diakonische Referate zusammengeführt. Im Blick auf die Themen Migration, Flucht und Interkulturelle Arbeit verstehen wir uns gleichermaßen als Netzwerker und Service- und Beratungsstelle für Diakonie und Kirche.

Unsere Angebote

- Abschiebungsbeobachtung
- Abschiebungshaft
- Anerkennung Ausländischer Berufsqualifikationen
- Ausländische Studierende / Ev. Studierendengemeinden
- Beratung in Rechtsfragen
- EU Freizügigkeit

- Flüchtlingsaufnahme / Resettlement
- Flüchtlingssozialarbeit
- Flüchtlingsseelsorge
- Härtefallkommission
- Hausaufgabenhilfe
- Interkulturelle Öffnung
- Interkulturelle Projekte
- Kampagnen und Projekte
- Kirchenasyl
- Menschen ohne Aufenthaltspapiere
- Migrationsberatung für erwachsene Zuwanderer/Migrationssozialarbeit
- Migrationsspezifische Gemeindearbeit¹⁵

Es bleibt viel zu tun.

¹⁵ <http://www.diakonie-hessen.de/ueber-uns/arbeitsfelder/flucht-interkulturelle-arbeit-migration.html>; Abruf 16. 12. 2015.