



Editorial: Religiöse Akteure als Anbieter von sozialen Dienstleistungen im Wohlfahrtsstaat

Kornelia Sammet · Marc Breuer

© Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, ein Teil von Springer Nature 2019

1 Einführung ins Thema

Religiöse Akteure sind als Mitgestalter von Wohlfahrtsstaaten und ihrer Sozialpolitik in vielen Ländern von großer Bedeutung. Dies zeigt sich in doppelter Weise, zum einen in den ideellen Grundlagen der Wohlfahrtsstaaten und zum anderen in den Aktivitäten, mit denen religiöse Akteure zum Angebot wohlfahrtsstaatlicher Dienstleistungen beitragen. *Erstens* geht es also um *Leitideen* und *Semantiken*, die in der politischen Auseinandersetzung zur Begründung sozialpolitischer Forderungen und Entscheidungen herangezogen werden und die teilweise religiöse Begründungen erfahren haben bzw. weiterhin erfahren. Religiöse Weltbilder beinhalten Vorstellungen von „guter“ Gemeinschaft und Gesellschaft, von Zugehörigkeit und Zusammengehörigkeit, von sozialen Strukturierungen und Unterscheidungen von Positionen. Damit verbundenen sind Zuschreibungen von Rechten und Pflichten im sozialen Miteinander, die mit religiösen Prämierungen und Ethisierungen verknüpft sind. Von der Thematik her ist es naheliegend, dass in gesellschaftlichen Auseinandersetzungen um die Gestaltung des Wohlfahrtsstaates immer wieder auch religiöse Überzeu-

K. Sammet (✉)

Institut für Kulturwissenschaften, Universität Leipzig, Nikolaistraße 8–10, 04109 Leipzig,
Deutschland

E-Mail: sammet@uni-leipzig.de

M. Breuer

Katholische Hochschule Nordrhein-Westfalen, Paderborn, Deutschland

gungen geltend gemacht wurden und bis heute werden.¹ Grund dafür ist, dass in solchen Debatten die Legitimation von und der Umgang mit sozialen Ungleichheiten berührt sind. In Anlehnung an Max Weber (1980, S. 291–299) geht es um die Beziehung zwischen positiv und negativ privilegierten Schichten in der Gesellschaft. Dieses Verhältnis wurde schon in vormodernen Gesellschaften von religiöser Seite ethisch aufgeladen, indem den stärkeren und mächtigeren Gesellschaftsmitgliedern Verantwortung und Verpflichtungen gegenüber den schwächeren (Armen, Kranken, Behinderten, Alten, Kindern, Witwen und Waisen) auferlegt sowie Empathie und Hilfeleistung eingefordert und religiös prämiert wurden (vgl. Tyrell 2017, S. 365 ff.; Weber 1980, S. 351, 355, 380).² Die religiösen Soziallehren wurden davon ausgehend zu Grundlagen kirchlicher Positionierungen. Sie werden von religiösen Akteuren genutzt, um ihre Positionen und Forderungen in den Auseinandersetzungen um den Sozialstaat zu begründen.

Die religiösen Wurzeln von Wohlfahrtsstaatsregimen haben in der sozialwissenschaftlichen Forschung zumindest in historischer Perspektive Aufmerksamkeit gefunden. So wurde in (kritischer) Auseinandersetzung mit der Typologie Esping-Andersens (1990) und mit deren weiterer Ausarbeitung das Interesse auf religiöse Ideen gerichtet (z. B. Manow 2002, 2008; van Kersbergen 1995; Kahl 2005; vgl. auch schon Kaufmann 1988).³ Die genannten Arbeiten machen deutlich, dass die jeweiligen konfessionellen Soziallehren zur Entwicklung unterschiedlicher Systeme sozialer Sicherung in Europa beitrugen, in die religiöse Akteure in unterschiedlichem Ausmaß und in variierenden Formen eingebunden sind. Während katholisch und calvinistisch bzw. durch freikirchliche Gemeinschaften geprägte Länder nur einen „rudimentären“ Wohlfahrtsstaat ausbildeten, findet sich in von lutherischen Staatskirchen geprägten Ländern (v. a. in Skandinavien) ein großzügiger universaler Sozialstaat, wo der Staat für soziale Leistungen jeder Art Verantwortung trägt. Der deutsche Wohlfahrtsstaat wird dagegen von Esping-Andersen bekanntermaßen dem konservativen Typus zugerechnet (1990, S. 27, 224). Bei seiner Entwicklung waren Korporativismus und Subsidiarität die leitenden Prinzipien (Gabriel und Reuter 2013).

Zweitens trugen religiöse Akteure in den Nationalstaaten als *Anbieter* sozialer Dienstleistungen zur Entstehung der wohlfahrtsstaatlichen Infrastruktur bei und gestalten diese bis zur Gegenwart mit. In *Deutschland* entstanden erste diakonische und karitative Initiativen seit dem frühen 19. Jahrhundert als Reaktionen auf den Paupe-

¹ Beispielsweise heißt es in der Präambel der Satzung des Evangelischen Werkes für Diakonie und Entwicklung (EWDE): „Diakonie und Entwicklungsdienst wurzeln in dem Glauben, der die Welt als Gottes Schöpfung bezeugt, in der Liebe, mit der Gott uns an jeden Menschen als Nächsten weist, und in der Hoffnung, die in der Gewissheit der kommenden Gottesherrschaft handelt. [...] Der Dienst im Evangelischen Werk für Diakonie und Entwicklung ist den Zielen verpflichtet, unterschiedslos allen Menschen beizustehen, die in leiblicher Not, seelischer Bedrängnis, Armut und ungerechten Verhältnissen leben; [...] Zeugnis einer gelebten Hoffnung auf das Heil zu geben, das in Jesus Christus allen Menschen verheißen ist“ (Evangelisches Werk für Diakonie und Entwicklung 2018).

² Marianne Weber (1907) hat diesen Prozess historisch für das Geschlechterverhältnis aufgearbeitet, indem sie die monogame unauflösbare Ehe als dem „primitiven Patriarchat“ durch die Kirche abgerungene Institution bestimmt hat.

³ Neuere Studien zu diesem Thema sind in einer Sammelrezension von Breuer und Sammet (2018) besprochen.

rismus und auf die mit der Industrialisierung verbundene *Soziale Frage*. Zu nennen sind beispielsweise die von Johann Hinrich Wichern gegründete „Innere Mission“ im Bereich des Protestantismus sowie der von Adolph Kolping gegründete „Katholische Gesellenverein“. Auch die Krankenpflege war schon früh ein karitatives Arbeitsfeld. Dabei wurde die Verbesserung der Situation in den Hospitälern mit einer Professionalisierung der Pflege verbunden, die zugleich Möglichkeiten von Berufsarbeit und Absicherung der eigenen Existenz für unverheiratete Frauen bot (Berndt 1987). Beispiele dafür sind das von Fliedner gegründete Kaiserswerther Diakonissenmutterhaus oder die von den katholischen Kongregationen gegründeten Einrichtungen der Krankenfürsorge. Neben diesen beiden Feldern der Fürsorge ließen sich vielfältige weitere Beispiele nennen, etwa Kinder-, Jugend- und Altenheime sowie Schulen und Ausbildungseinrichtungen, die im 19. Jahrhundert aus den beiden Kirchen heraus gegründet wurden. Konfessionelle Initiativen dieser Art wurden während der Weimarer Republik rechtlich und finanziell in den Wohlfahrtsstaat integriert, den sie infrastrukturell bis heute prägen. Die Bedeutung der Freien Wohlfahrtspflege, zu der neben den konfessionellen Verbänden (Caritas, Diakonie sowie die Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland) die Arbeiterwohlfahrt, der Paritätische Wohlfahrtsverband und das Deutsche Rote Kreuz gehören, zeigt sich an der Zahl der Einrichtungen und der darin hauptamtlich Beschäftigten. So arbeiteten im Jahr 2016 in 118.623 Einrichtungen der Freien Wohlfahrtspflege in den Bereichen Gesundheits-, Jugend-, Familien-, Alten- und Behindertenhilfe sowie der Hilfe für Personen in besonderen sozialen Situationen usw. insgesamt 1.912.665 Menschen in Voll- oder Teilzeitbeschäftigung (BAGFW 2018, S. 7). Darunter ist ein großer Anteil in konfessionellen Einrichtungen tätig: Laut den von Schroeder (2018, S. 511) präsentierten Daten gab es im Jahr 2014 in Deutschland bei der Caritas 617.193 und bei der Diakonie 464.828 Beschäftigungsverhältnisse.

Durch die Einflüsse religiöser Leitideen und Akteure entwickelten sich in den europäischen Gesellschaften jeweils spezifische Pfadabhängigkeiten wohlfahrtsstaatlicher Strukturen, die – trotz vereinheitlichender Tendenzen, insbesondere durch die europäische Integration – bis in die Gegenwart ihre Wirkung entfalten. Die international vergleichende Wohlfahrtsstaatsforschung analysiert solche Konstellationen. Fallstudien aus verschiedenen Ländern (wie z. B. die Beiträge in Gabriel und Reuter 2013; Molokotos-Liederman et al. 2017; Manuel und Glatzer 2019; zudem Manow 2008; Powell 2017) führen vor Augen, auf welchen unterschiedlichen rechtlichen, politischen und ökonomischen Grundlagen religiöse Akteure sozialpolitisch tätig werden und welche Implikationen und Auswirkungen das für sie selbst, für HilfeempfängerInnen und für die jeweiligen Wohlfahrtsstaaten als Ganze hat.

Trotz der starken Prägung von Wohlfahrtsstaatlichkeit durch religiöse Ideen und Akteure bleiben darauf bezogene Analysen in der *Soziologie* bisher eher randständig. Dafür sind vermutlich mehrere Faktoren verantwortlich. So wird die Fragestellung durch ganz unterschiedliche (Sub-)Disziplinen bearbeitet, wobei jeweils spezifische Perspektiven eingenommen und heterogene fachliche Akzente gesetzt werden. Innerhalb der Soziologie liefern insbesondere Arbeiten aus der Sozialpolitikforschung und der Religionssoziologie sowie aus der politischen Soziologie und Organisationssoziologie aufschlussreiche Erkenntnisse. Zudem befassen sich Geschichts-, Politik-, Erziehungs- und Wirtschaftswissenschaften sowie Religionswissenschaft und (ka-

tholische und evangelische) Theologie mit der Erforschung des Verhältnisses von Religion und Wohlfahrtsstaat. Offenbar legt der Gegenstandsbereich interdisziplinäre Zugänge nahe (z.B. in Gabriel und Reuter 2013; Gabriel 2017; Molokotos-Liederman et al. 2017). Gleichzeitig wird das Feld dadurch unübersichtlich, und die Forschungsergebnisse erscheinen in *soziologischer* Hinsicht bisweilen als bloß deskriptiv oder theoriebezogen wenig gehaltvoll. Spezifisch soziologische Beiträge befassten sich bislang insbesondere mit den Einflüssen konfessioneller Traditionen auf den Wohlfahrtsstaat (z.B. Kaufmann 1988, 2003; Rieger und Leibfried 2004; Manow 2008). Darüber hinaus hat sich die Sozialpolitikforschung – wie die Soziologie als Ganze – möglicherweise auch deshalb lange Zeit kaum für religiöse Aspekte interessiert, weil man von einem gesellschaftlichen Bedeutungsverlust von Religion als Folge von Säkularisierungsprozessen ausgegangen war. Allerdings finden dementsprechende Themen infolge der veränderten öffentlichen und sozialwissenschaftlichen Aufmerksamkeit für Religion seit einigen Jahren zunehmende Beachtung.

Auch in der Sozialpädagogik und der Sozialarbeitswissenschaft (also in Disziplinen, die sich schwerpunktmäßig mit sozialen Dienstleistungen befassen) gerieten religiöse Akteure als Anbieter – ungeachtet ihrer empirischen Bedeutung – kaum in den Blick. So konstatieren Ehlke et al. eine Tradition der „De-Thematisierung religiöser Dimensionen“, die aufgrund einer unterstellten „generalisierte(n) Säkularisierungstendenz“ (2017, S. 273) dazu geführt habe, dass sich die vielfältige Relevanz von Religion „in den entsprechenden sozialpädagogischen Fachdiskursen nicht annähernd widerspiegelt“. Dadurch seien „Religion und Religiosität als spezifische Ressource der Lebensführung im Kontext Sozialer Arbeit noch völlig unterbelichtet“ (Ehlke et al. 2017, S. 274). Erst in jüngster Zeit hat sich das Forschungsinteresse in Sozialpädagogik und Sozialarbeitswissenschaft diesbezüglich etwas gewandelt. So sind etwa – auch angetrieben durch ein Interesse an migrationsbezogenen Themen – mittlerweile Sammelbände zu religionssensibler Sozialarbeit erschienen (Nauerth et al. 2017; Lutz und Kiesel 2016), in denen vorrangig pädagogische Perspektiven verfolgt werden, während organisationale und sozialpolitische Aspekte im Hintergrund bleiben. Auf ökonomische und politikwissenschaftliche Fragen beziehen sich dagegen die Beiträge in dem Schwerpunktheft „Ökonomisierung und Konfession: Was bleibt?“ der Zeitschrift *Sozialer Fortschritt* (Hien und Schroeder 2018).⁴

Nun wäre angesichts vielschichtiger gesellschaftlicher Veränderungsprozesse eine erhöhte sozialwissenschaftliche Aufmerksamkeit für die Mitwirkung religiöser Akteure an der Bereitstellung sozialer Dienstleistungen durchaus angezeigt. Denn sowohl das Feld der Religion als auch das Feld sozialer Dienstleistungen sind jeweils für sich bereits seit Jahrzehnten von tiefgreifenden Umbrüchen betroffen. Diese Dynamiken wirken sich jeweils auf die religiösen bzw. religionsgemeinschaftlichen Anbieter sozialer Dienstleistungen aus. Die Veränderungen betreffen einerseits *sozialpolitische Strukturen* in Deutschland, andererseits die *religiöse Lage* als Basis und Hintergrund der sozialen Dienstleistungen konfessioneller Organisationen. Kneip und Hien sprechen in diesem Zusammenhang von einer „doppelten Modernisierungsherausforderung“ (Kneip und Hien 2017, S. 4).

⁴ Die Beiträge zu diesem Heft sind inhaltlich sehr interessant, jedoch teilweise leider nachlässig redigiert.

Erstens ist das Feld wohlfahrtsstaatlicher Dienstleistungen verstärkt seit den 1990er Jahren von vielfältigen Veränderungen, neuen Problemlagen und Herausforderungen gekennzeichnet und erscheint zunehmend als unübersichtlich. Dies betrifft einerseits den Umbau der Sozialversicherungen und andererseits die korporativen Strukturen im deutschen Wohlfahrtsstaat. So wurde in den 1990er Jahren die soziale Pflegeversicherung eingeführt, durch die ein mit dem demographischen Wandel drängendes Problem abgesichert werden sollte; zugleich wurden damit finanzielle Ressourcen für soziale Dienstleistungen in der Pflege bereitgestellt, an denen verschiedene (nun auch private) Anbieter partizipierten. Die „Hartz“-Reformen der Schröder-Regierung in den 2000er Jahren betrafen in grundlegender Weise die Leistungen für Arbeitslose bzw. allgemeiner und genauer gesprochen: für Menschen, die durch Erwerbsarbeit ihren Lebensunterhalt nicht finanzieren können. Die Reformen propagierten und förderten einerseits eine „Aktivierung“ von arbeitsmarktfernen LeistungsempfängerInnen. Sie führten andererseits durch die Einführung des Arbeitslosengelds II zu einem Abbau statussichernder Elemente und der Schutzfunktion in der Arbeitslosenversicherung. Der Subsidiaritätsgedanke wurde in spezifischer Weise verstärkt, indem durch das Konstrukt der „Bedarfsgemeinschaft“ Unterstützungsleistungen an die Bedürftigkeit des jeweiligen Haushalts (und nicht der einzelnen Person) gebunden wurden (dazu Sammet und Weißmann 2010). Als Folge davon wurde das Modell des männlichen Familiernährers und damit das ihm zugrundeliegende traditionelle (auch religiös fundierte) Familienbild zunehmend ausgehöhlt. Dadurch geht das *konservative* Moment im deutschen Wohlfahrtsstaat immer mehr zurück.

Das *korporatistische* Moment des deutschen Wohlfahrtsstaats dagegen entwickelt sich in gegensätzliche Richtungen. In Hinblick auf generelle Entwicklungstendenzen des deutschen Wohlfahrtsstaats in der Nachkriegszeit konstatiert Leisering (2000) unter anderem Prozesse der „Korporatisierung“, wodurch korporative „Verhandlungssysteme“ „auf neue Bereiche ausgedehnt“ (ebd., S. 101) worden seien. Dazu gehören Fragen der Pflege, der Rehabilitation oder der Versorgung mit Arzneimitteln. Zugleich wurde das Feld sozialer Dienste (z. B. in der Pflege) für private Anbieter geöffnet und damit ihre „Vermarktlichung“ und die „politisch gewollte Betriebswirtschaftlichung der Wohlfahrtsverbände“ (Schroeder 2018, S. 504) durchgesetzt. Die Folgen dieser Transformationen für die konfessionellen Anbieter sieht Schroeder als eine Schwächung des Korporatismus an: „Neben konkreteren staatlichen Vorgaben und Kontrollen ist ein Kernelement dieser Politik die Auflösung korporatistischer Strukturen und die Einführung von Markt- und Wettbewerbsmechanismen im Sozial- und Pflegebereich. Dies geht mit einem Privilegienverlust der traditionellen Wohlfahrtsverbände zugunsten privater Anbieter sozialer Dienstleistungen einher“ (Schroeder 2018, S. 518).

Zweitens – das betrifft die religiöse Lage – sind in Deutschland seit den 1960er Jahren verstärkt Prozesse der *religiösen Individualisierung* und *Säkularisierung* zu beobachten, die widersprüchliche Auswirkungen auf die Arbeit konfessioneller Anbieter von sozialen Diensten haben. Der Rückgang der individuellen Gläubigkeit, der Partizipation (z. B. in Form des Gottesdienstbesuchs) und der Mitgliederzahlen (durch Kirchenaustritte und die demographische Entwicklung) sowie die nachlassende Bedeutung religiöser Überzeugungen für die alltägliche Lebensführung führe –

so Schroeder – zu einem „konfessionellen Paradox“: die „Expansion der konfessionellen Wohlfahrtsaktivitäten – bei gleichzeitiger Erosion der Kirchenmitgliedschaft“ (Schroeder 2018, S. 510; vgl. Lührs 2006). Allerdings sehen viele Mitglieder der beiden Kirchen – und zwar auch und gerade die der Kirche eher fernstehenden – und sogar Konfessionslose die Hilfe für die Schwachen in der Gesellschaft als eine wichtige Aufgabe der Kirchen an. So fand in der vierten Untersuchung der EKD zur Kirchenmitgliedschaft bei der Frage nach den Erwartungen an die Kirche die Vorgabe, dass sie Alte, Kranke und Behinderte betreuen solle, die höchste Zustimmung.⁵ Der 2010 publizierte „Trendmonitor Religiöse Kommunikation“ kam zu dem analogen Ergebnis, dass unter den KatholikInnen die Zustimmung zu den karitativen Aktivitäten und Positionen der Kirche signifikant hohe Werte erreichte.⁶

Die religiöse Landschaft in Deutschland ist in den letzten Jahrzehnten jedoch nicht nur durch zunehmende Säkularisierung gekennzeichnet, sondern auch durch eine wachsende religiöse Vielfalt, die insbesondere durch Zuwanderung bedingt ist. Die *religiöse Pluralisierung* als Herausforderung für Sozialpolitik und Freie Wohlfahrtspflege wurde jüngst in mehreren Publikationen diskutiert (Ceylan und Kiefer 2017; Ehlke et al. 2017; Jähnichen et al. 2016). Insbesondere für die konfessionellen Wohlfahrtsverbände stellt sich die Frage, wie eine für die Versorgung der gesamten Bevölkerung notwendige sowie fachlich und vom „kirchlichen Selbstverständnis her geboten“ (Wiemeyer 2016, S. 83) erscheinende *interkulturelle Öffnung* ihrer Dienste umgesetzt und mit der eigenen organisationalen Identität sowie dem kirchlichen Arbeitsrecht vereinbart werden kann. Die Analysen zu den Veränderungen kirchlicher Arbeitsbeziehungen infolge gesellschaftlicher Pluralisierungs- und Säkularisierungsprozesse von Kneip und Hien (2017) zeigen, dass die katholische Caritas und die evangelische Diakonie von einer wachsenden Zahl arbeitsrechtlicher Konfliktfälle betroffen sind, weil ihre weltanschaulichen Orientierungen unter den Mitarbeitenden zunehmend weniger geteilt werden. Die Kirchen könnten – so die Einschätzung – ihre Sonderstellung aber dennoch weitgehend behaupten, weil ihnen bislang weder von politischer Seite noch durch die Rechtsprechung grundsätzliche Veränderungen abverlangt werden (vgl. dazu auch Nagel 2016; Schneiders 2016).⁷ Eine zweite, nicht minder wichtige Frage, die sich aus der religiösen Pluralisierung in Deutschland ergibt, zielt darauf, in welcher Form neue religiöse Akteure – et-

⁵ Auf einer siebenstufigen Skala wies dieses Item die höchsten durchschnittlichen Zustimmungswerte auf, und mit zwar bei allen Teil-Samples: den Evangelischen und den Konfessionslosen im Westen (6,31 bzw. 6,11) wie im Osten (6,52 bzw. 6,23) Deutschlands. Diese Zustimmungswerte lagen – wenn auch teilweise nur geringfügig – über der Zustimmung zu „Menschen durch Taufe, Konfirmation, Hochzeit und Beerdigung an den Wendepunkten des Lebens begleiten“, „sich um Probleme von Menschen in sozialen Notlagen kümmern“, „Gottesdienste feiern“ und „die christliche Botschaft verkündigen“ (Huber et al. 2006, S. 457).

⁶ „Die ‚helfende Kirche‘, sei es durch aktives sozial-caritatives Engagement oder Werteerziehung, sei es durch moralische Appelle, den Einsatz der Kirche für den Frieden, für die Einhaltung der Menschenrechte oder eine gerechtere, humanere Arbeitswelt wird von der großen Mehrheit der Kirchenmitglieder geschätzt und unterstützt. Auf Ablehnung stößt dagegen bei vielen Katholiken die ‚fordernde Kirche‘, die mit verbindlichen Verhaltensgeboten das Verlangen nach Selbstverwirklichung einschränkt“ (Institut für Demographie Allensbach 2010, S. 66).

⁷ Es bleibt abzuwarten, inwieweit sich dies durch ein Urteil des Europäischen Gerichtshofs vom April 2018 ändern wird (vgl. EKD 2018).

wa Muslime oder christliche Gemeinschaften jenseits der beiden großen Kirchen – beim Angebot öffentlich geförderter sozialer Dienstleistungen beteiligt werden können bzw. sollen. Auch zu diesem Gegenstand sind in den letzten Jahren Bücher und Aufsätze publiziert worden (z. B. Ceylan und Kiefer 2017), und sie wurde auch im Rahmen der Deutschen Islam Konferenz diskutiert.

2 Beiträge und verbindende Linien

Die Beiträge zu diesem Special Issue sind im gerade skizzierten Spannungsfeld einzuordnen. Sie nehmen sich unterschiedlicher Aspekte, Bereiche und Gegenstände an. Die ersten beiden Texte analysieren, wie wohlfahrtsstaatliche Leitbegriffe von religiösen Akteuren herangezogen oder auch geprägt werden.

1. Zunächst zeigt *Karl Gabriel*, dass der Begriff der „Subsidiarität“ seit dem frühen 20. Jahrhundert von katholischen Akteuren genutzt wurde, um einerseits Ordnungsvorstellungen des Katholizismus im deutschen Wohlfahrtsstaat zu verankern und andererseits die damals bereits bestehenden katholischen Sozialeinrichtungen und Verbände in den Wohlfahrtsstaat zu integrieren. Als Subsidiarität wird seit her ein zentrales Strukturprinzip der Freien Wohlfahrtspflege bezeichnet, welches die Bereitstellung sozialer Dienstleistungen weitgehend in die Hände konfessioneller und weltanschaulicher Akteure legt. Ohne die früheren Bedeutungen ganz abzustreifen, findet sich der Begriff seit den 1990er Jahren zudem in Form einer „neuen Subsidiarität“, womit die wohlfahrtsstaatlichen Reformen hin zu einer aktivierenden Sozialpolitik legitimiert werden. Die Analyse zeigt insgesamt die Wandelbarkeit und Anpassungsfähigkeit religiöser Soziallehren (und daraus abgeleiteter Begriffe) ebenso wie die Prägekraft der Mitwirkung religiöser Akteure für die Genese und Struktur des Wohlfahrtsstaates und der Sozialpolitik.
2. Der von *Gerhard Wegner* verfasste Beitrag beschäftigt sich mit dem Konzept der Sozialraumorientierung, das in den letzten Jahren sowohl in der evangelischen als auch in der katholischen Kirche an Bedeutung gewann. Damit übernehmen beide Kirchen ein Konzept, das in der professionellen Sozialarbeit seit den 1990er Jahren zunehmend rezipiert und umgesetzt wurde und dort nicht zuletzt als Antwort auf die sozialpolitischen Reformen und Neuorientierungen verstanden wird. Bei den Kirchen steht die Sozialraumorientierung im Zusammenhang mit einem Relevanzgewinn sozialer Dienstleistungen in der Gesamtheit der kirchlichen Aktivitäten, während gleichzeitig die Partizipation an religiösen Ritualen abnimmt. Deutlich wird, dass nicht alleine die Kirchen ihre Wohlfahrtsverbände über ihre religiösen Lehren prägen, sondern auch umgekehrt die Kirchen als religiöse Organisationen von ihren Wohlfahrtsverbänden beeinflusst werden.

Die folgende Gruppe von Beiträgen betrifft heterogene Dienstleistungsarten, die von religiösen Akteuren erbracht werden.

3. *Rainer Schützeichel* spricht mit der Seelsorge einen Bereich an, der als genuin religiös verstanden wird. In den evangelischen und katholischen Kirchen erfuhr Seelsorge demnach als Handlungsformat seit dem 19. Jahrhundert eine Professionalisierung.

sierung und wurde zu einer der Kernaufgaben der pastoralen Arbeit. Im 20. Jahrhundert entstand mit der säkularen, von SozialarbeiterInnen und PsychologInnen verantworteten psycho-sozialen Beratung ein weiteres professionelles Feld, das sich in analoger Form auf die Ermöglichung individueller Handlungsfähigkeit bezieht. Während wohlfahrtsstaatliche Beratungsangebote – so Schützeichel – eine fortlaufende Differenzierung erfahren, sehen sich religiöse Professionelle (zumindest diejenigen, die in lokalen Gemeinden tätig sind) einer zunehmenden Deprofessionalisierung ausgesetzt, da sie generalistisch arbeiten müssten.

4. *Alexander-Kenneth Nagel* untersucht das Engagement religiöser Akteure in der Flüchtlingshilfe. Mithilfe von Inhaltsanalysen der Selbstbeschreibungen religiöser Akteure sowie von Interviews mit Ehrenamtlichen und über quantitative Daten zeigt der Beitrag, dass vielfältige christliche, jüdische und muslimische Religionsgemeinschaften sich gleichermaßen intensiv in der Flüchtlingshilfe engagieren. Nicht zuletzt religiösen Migrantenorganisationen, darunter Moscheegemeinden und Freikirchen, gelang es demnach, Geflüchteten eine niedrigschwellige Unterstützung beim Ankommen in der deutschen Gesellschaft zu geben, die sich häufig vorrangig an Angehörige der eigenen Religionsgemeinschaft richtete. Dabei waren allerdings vor allem muslimische Organisationen mit hohen Hürden beim Zugang zu den Flüchtlingseinrichtungen konfrontiert. Die Unterstützungsmaßnahmen der großen Kirchen seien dagegen stärker universalistisch ausgerichtet und erreichten vielfach auch Adressaten außerhalb der eigenen Religionsgemeinschaft.
5. Der Beitrag von *Marc Breuer* thematisiert Dienstleistungen der Altenhilfe, insbesondere der Pflege, die sich auf ältere Menschen mit muslimischer Religionszugehörigkeit beziehen. Gezeigt wird, wie in den Diskussionen der Deutschen Islam Konferenz (DIK) zum einen Moscheegemeinden und zum anderen ein muslimischer Wohlfahrtsverband als mögliche Träger von Einrichtungen der Pflege konzipiert wurden. Dabei wandte sich die DIK-Debatte gegen das traditionelle Deutungsmuster, wonach die Pflege älterer Musliminnen und Muslime vorrangig in Familien zu verorten sei. Während Religionszugehörigkeiten als Kriterien der Altenpflege ansonsten kaum thematisiert werden, wirkte die DIK daran mit, die spezifisch muslimische Identität eines zukünftig wachsenden Anteils der Pflegebedürftigen als relevant für die Pflege zu erachten und zudem diskursiv „muslimische Träger“ als eine neue religionsgemeinschaftliche Trägergruppe (neben vielen kirchlichen und einzelnen jüdischen Einrichtungen) vorzusehen.
6. Während sich die bisher genannten Beiträge auf Deutschland beziehen, nimmt *Rainer Gehrig* die Arbeit der katholischen Caritas in Spanien in den Blick. Im Unterschied zur deutschen Einbindung der Caritas in die Freie Wohlfahrtspflege sind die Einrichtungen dort als Nonprofit-Organisationen tätig, deren Aktivitäten vorrangig auf freiwilligem Engagement sowie – in deutlich geringerem Umfang – auf Spenden und staatlichen Zuschüssen beruhen. Der Beitrag analysiert die Auswirkungen der Wirtschaftskrise in den Jahren 2008 bis 2016 auf die spanische Caritas mithilfe qualitativer Interviews sowie im Rückgriff auf Sekundäranalysen. Dabei zeigt sich einerseits eine Zunahme der Unterstützungsbedarfe in der Bevölkerung und andererseits eine Stärkung der Caritas-Organisationen, die unter den Bedingungen der Krise in höherem Maße private Spenden und freiwillige

Mitarbeit mobilisieren konnte. Im Gegensatz zu den hochgradig professionalisierten Caritasverbänden in Deutschland sind die Aktivitäten der spanischen Caritas überwiegend in die Pfarreien eingebunden und dort stärker von einer organisationalen Hybridisierung betroffen, d. h. religiöse, sozialarbeiterische, ökonomische und politische Relevanzen bleiben im Verhältnis zueinander stärker unbestimmt und müssen fortlaufend neu ausbalanciert werden.

Die Beiträge belegen exemplarisch die beständige Relevanz von Religionsgemeinschaften als Anbieter sozialer Dienstleistungen im Wohlfahrtsstaat. Der Einfluss religiöser Akteure macht sich über Begriffe und Konzepte geltend, wie die Beiträge von Gabriel und Wegner zeigen; er realisiert sich über vielfältige Aktivitäten und Hilfeformen, wie am Beispiel von Seelsorge (Schützeichel), Flüchtlings- (Nagel) und Altenhilfe (Breuer) deutlich wurde, und er nimmt aufgrund der länderspezifischen Wohlfahrtsstaatsregime jeweils verschiedene Formen an, wie der abschließende Beitrag von Gehrig erkennen lässt.

In vergleichender Betrachtung wird sichtbar, dass Religionsgemeinschaften offenbar gleichermaßen vielfältige soziale Dienstleistungen anbieten und sich darum bemühen, an den jeweiligen wohlfahrtsstaatlichen Strukturen mitzuwirken. Neben den etablierten Akteuren, in Deutschland v. a. den beiden großen Kirchen mit ihren Wohlfahrtsverbänden⁸, treten zunehmend neue Akteure auf. Wenn man die Aktivitäten dieser kleineren, vorrangig migrantisch geprägten Religionsgemeinschaften mit denen der beiden großen Kirchen vergleicht, dann fällt eine Insider/Outsider-Problematik ins Auge. Die kleineren Religionsgemeinschaften haben, wie die Beiträge von Nagel, Breuer und auch Schützeichel zeigen, zu den Kooperationsstrukturen, die für die lokalen Angebotsstrukturen und die Zusammenarbeit der etablierten Akteure wesentlich sind, bisher nur begrenzten oder keinen Zugang. Zudem gelingt es den etablierten Akteuren stärker, sich als gemeinwohlorientierte „Wohlfahrtserbringer“ zu positionieren. Die kleineren Religionsgemeinschaften werden dagegen eher als Vertreter spezifischer, vorrangig migrationsbezogener Milieus wahrgenommen.

Die Religionsgemeinschaften selbst erklären ihre Aktivitäten in erster Linie aus ihren Sozialethiken: Die Dienstleistungen der katholischen Caritas und der evangelischen Diakonie werden von den Kirchen traditionell als Umsetzung des biblischen Auftrags beschrieben, Menschen zu helfen, die unter Armut leiden oder in anderer Form Hilfe und Unterstützung benötigen (siehe z. B. die Beiträge in Eurich et al. 2011). Islamische Theologen legitimieren die Mitwirkung von Moscheegemeinden und ihren Verbänden an der Wohlfahrtspflege analog über die Lehre des Koran und darauf aufbauende Traditionen (z. B. Badawia 2017). Daneben bieten sich allerdings auch gesellschaftstheoretische Erklärungen an. Gerhard Wegner und Marc Breuer verweisen im Schlussteil ihrer Beiträge gleichermaßen auf die Untersuchung von Detlef Pollack und Gergely Rosta (2015). Mithilfe eines quantitativ angelegten Ländervergleichs zeigt diese Studie, dass traditionelle Religionsgemeinschaften unter den Bedingungen funktionaler Differenzierung in der Regel mit nachlassender Partizipation und Gläubigkeit sowie rückläufiger Mitgliedschaft konfrontiert sind,

⁸ In der Literatur findet die Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland bislang vergleichsweise wenig Beachtung. Vgl. dazu Böllert und Pfeiffer (2017).

was als Säkularisierung bezeichnet wird. Dieser Zusammenhang sei allerdings nicht zwangsläufig. Insbesondere dort, wo es Religionen gelinge, genuin nichtreligiöse Aktivitäten in die Kontexte ihrer religiösen Gemeinschaften und in ihre Organisationen einzubeziehen, seien auch gegenläufige Effekte möglich: Funktionale Entdifferenzierung bedinge einen „Relevanzgewinn des Religiösen“ (ebd., S. 469), weil die religiöse Beteiligung unter diesen Umständen für die Individuen mit außerreligiösen Anreizen versehen wird. Möglicherweise eignet sich dieses Argument besonders gut, um das intensive soziale Engagement von Religionsgemeinschaften sowie die Relevanz der Religion z. B. bei individuellen Orientierungsbedarfen, bei der Unterstützung von Flüchtlingen oder der Pflege alter Menschen zu erklären. Damit ist allerdings nicht gesagt, dass den Religionsgemeinschaften auf diese Weise eine Umkehr von Säkularisierungseffekten zwangsläufig gelänge. Im Gegenteil könne eine „Überidentifikation mit anderen gesellschaftlichen Bereichen“ auch zur „tendenziellen Auflösung des Religiösen im Nichtreligiösen führen“ (ebd., S. 234). Solange die Religionsgemeinschaften es nicht schaffen, soziale Dienstleistungen als vorrangig *religiöse* Leistungen auszuweisen, führt die Bereitstellung sozialer Dienstleistungen auch nicht zu dem Bedeutungsgewinn von Religion, den sich manche Akteure davon versprechen mögen.

Viele der skizzierten Entwicklungen und Debatten stehen noch am Anfang, weisen aber auch einen großen Bedarf an empirischer Forschung und theoretischer Reflexion hin. Dazu will dieses *Special Issue* der ZRGP beitragen.

Danksagung Wir danken den Autoren dieses Sonderhefts, den Gutachterinnen und Gutachtern, Heiko Beyer für seine Unterstützung im Prozess der Begutachtung und Fertigstellung der Beiträge sowie Charlotte Nate für ihre Hilfe bei editorischen Arbeiten.

Literatur

- Badawia, Tarek. 2017. Religiosität im Sinne sozialer Gerechtigkeit – Sozialethische Grundzüge einer muslimischen Wohlfahrt. In *Ökonomisierung und Säkularisierung. Neue Herausforderungen der konfessionellen Wohlfahrtspflege in Deutschland*, Hrsg. Rauf Ceylan, Michael Kiefer, 347–365. Wiesbaden: Springer.
- BAGFW. 2018. *Gesamtstatistik 2016. Einrichtungen und Dienste der Freien Wohlfahrtspflege*. Berlin: BAGFW.
- Berndt, Heide. 1987. Die Frau als Trösterin. Christliche Ursprünge moderner weiblicher Sozialberufe. In *Triumph und Scheitern in der Metropole. Zur Rolle der Weiblichkeit in der Geschichte Berlins*, Hrsg. Sigrun Anselm, Barbara Beck, 29–55. Berlin: Dietrich Reimer.
- Böllert, Karin, und Jonas Pfeiffer. 2017. Jüdische Gemeinden als Orte Sozialer Dienste. Ein aktueller empirischer Einblick in die Mitgliedsgemeinden der ZWST 2017. In *100 Jahre Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland (1917–2017). Brüche und Kontinuitäten*, Hrsg. Arbeitskreis Jüdische Wohlfahrt, Steinheim-Institut, ZWST, 288–311. Frankfurt am Main: Fachhochschulverlag.
- Breuer, Marc, und Kornelia Sammet. 2018. Religiöse Akteure, Ideen und Interessen im Wohlfahrtsstaat. Sammelrezension. *Soziologische Revue* 41(4):606–620.
- Ceylan, Rauf, und Michael Kiefer. Hrsg., 2017. *Ökonomisierung und Säkularisierung. Neue Herausforderungen der konfessionellen Wohlfahrtspflege in Deutschland*. Wiesbaden: Springer.
- Ehlke, Carolin, Senka Karic, Christoph Muckelmann, Karin Böllert, Nina Oelkers, und Wolfgang Schröer. 2017. *Soziale Dienste und Glaubensgemeinschaften. Eine Analyse regionaler Wohlfahrtserbringung*. Weinheim: Beltz Juventa.
- EKD. 2018. EKD sieht Autonomie des kirchlichen Arbeitsrechts grundsätzlich bestätigt. Kirchenamtspräsident Hans Ulrich Anke: Selbstbestimmungsrecht wichtiger Garant zur Erfüllung des kirchlichen Auftrages. Pressemitteilung. <https://www.ekd.de/eugh-urteil-33685.htm>. Zugegriffen: 21. Okt. 2019.
- Esping-Andersen, Gøsta. 1990. *The three worlds of welfare capitalism*. Cambridge: Polity Press.

- Eurich, Johannes, Florian Barth, Klaus Baumann, und Gerhard Wegner. 2011. *Kirchen aktiv gegen Armut und Ausgrenzung. Theologische Grundlagen und praktische Ansätze für Diakonie und Gemeinde*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Evangelisches Werk für Diakonie und Entwicklung. 2018. Satzung des Evangelischen Werkes für Diakonie und Entwicklung e. V. https://www.diakonie.de/fileadmin/user_upload/Diakonie/PDFs/Ueber_Uns_PDF/Satzung_EWDE_2018-10-17.pdf. Zugegriffen: 21. Okt. 2019.
- Gabriel, Karl. 2017. Subsidiarität als Leitsemantik und Strukturmerkmal des deutschen Wohlfahrtsstaats. In *Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Deutschland. Konfessionen – Semantiken – Diskurse*, Hrsg. Karl Gabriel, Hans-Richard Reuter, 363–395. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gabriel, Karl, und Hans-Richard Reuter. 2013. Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Deutschland. Korporatistischer Sozialversicherungsstaat mit konfessioneller Prägung. In *Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Europa: Konstellationen – Kulturen – Konflikte*, Hrsg. Karl Gabriel, Hans-Richard Reuter, Andreas Kurschat, und Stefan Leibold, 93–140. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hien, Josef, und Wolfgang Schroeder. 2018. Editorium: Ökonomisierung und Konfession: Was bleibt? *Sozialer Fortschritt* 67:407–413.
- Huber, Wolfgang, Johannes Friedrich, und Peter Steinacker. 2006. *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*. Gütersloh: Gütersloher Verlag.
- Institut für Demographie Allensbach/ MDG-Mediendienstleistung (Hrsg.). 2010. *MDG-Trendmonitor Religiöse Kommunikation . 2010. Kommentarband I: Erkenntnisse zur Situation von Kirche und Glaube sowie zur Nutzung medialer und personaler Informations- und Kommunikationsangebote der Kirche im Überblick*. Heidelberg: Institut für Demographie Allensbach/ MDG-Mediendienstleistung.
- Jähnichen, Traugott, Alexander-Kenneth Nagel, und Katrin Schneiders (Hrsg.). 2016. *Religiöse Pluralisierung: Herausforderung für konfessionelle Wohlfahrtsverbände*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Kahl, Sigrun. 2005. The religious roots of modern poverty policy: catholic, lutheran, and reformed protestant traditions compared. *European Journal of Sociology* 46:91–126.
- Kaufmann, Franz-Xaver. 1988. Christentum und Wohlfahrtsstaat. *Zeitschrift für Sozialreform* 34:65–89.
- Kaufmann, Franz-Xaver. 2003. *Varianten des Wohlfahrtsstaats. Der deutsche Sozialstaat im internationalen Vergleich*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- van Kersbergen, Kees. 1995. *Social capitalism. A study of Christian democracy and the welfare state*. London, New York: Routledge.
- Kneip, Sascha, und Josef Hien. 2017. The times, are they a-changin'?: Die besondere Stellung konfessioneller Wohlfahrtsverbände in Zeiten gesellschaftlicher Pluralisierung. *Leviathan: Berliner Zeitschrift für Sozialwissenschaft* 45:81–110
- Leisering, Lutz. 2000. Kontinuitätssemantiken: Die evolutionäre Transformation des Sozialstaats im Nachkriegsdeutschland. In *Der deutsche Sozialstaat. Bilanzen – Reformen – Perspektiven – Analysen*, Hrsg. Stephan Leibfried, Uwe Wagschal, 91–114. Frankfurt am Main, New York: Campus.
- Lühns, Hermann. 2006. *Kirchliche Arbeitsbeziehungen die Entwicklung der Beschäftigungsverhältnisse in den beiden großen Kirchen und ihren Wohlfahrtsverbänden* (Universität Tübingen, Institut für Politikwissenschaft, Working Paper Nr. 33). <https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/handle/10900/47541>. Zugegriffen: 21. Okt. 2019.
- Lutz, Ronald, und Doron Kiesel (Hrsg.). 2016. *Sozialarbeit und Religion. Herausforderungen und Antworten*. Weinheim: Beltz Juventa.
- Manow, Philip. 2002. The good, the bad, and the ugly'. *KZfSS Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 54:203–225.
- Manow, Philip. 2008. *Religion und Sozialstaat. Die konfessionellen Grundlagen europäischer Wohlfahrtsstaatsregime*. Frankfurt, New York: Campus.
- Manuel, Paul Christopher, und Miguel Glatzer. 2019. *Faith-based organizations and social welfare associational life and religion in contemporary western Europe*. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan.
- Molokotos-Liederman, Lina, Anders Bäckström, und Grace Davie. 2017. *Religion and Welfare in Europe. Gendered and minority perspectives*. Bristol: Policy Press.
- Nagel, Alexander-Kenneth. 2016. Zwischen Anwaltschaft und Selbstbehauptung. Zur Außerdarstellung konfessioneller Wohlfahrtsverbände angesichts religiöser Pluralisierung. In *Religiöse Pluralisierung: Herausforderung für konfessionelle Wohlfahrtsverbände*, Hrsg. Traugott Jähnichen, Alexander-Kenneth Nagel, und Katrin Schneiders, 111–131. Stuttgart: Kohlhammer.
- Nauerth, Matthias, Kathrin Hahn, Michael Tüllmann, und Sylke Kösterke (Hrsg.). 2017. *Religionssensibilität in der Sozialen Arbeit. Positionen, Theorien, Praxisfelder*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Pollack, Detlef, und Gergely Rosta. 2015. *Religion in der Moderne: Ein internationaler Vergleich*. Frankfurt am Main, New York: Campus.

- Powell, Fred. 2017. *The political economy of the Irish welfare state. Church, state and capital*. Bristol: Policy Press.
- Rieger, Elmar, und Stephan Leibfried. 2004. *Kultur versus Globalisierung. Sozialpolitische Theologie in Konfuzianismus und Christentum*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sammet, Kornelia, und Marliese Weißmann. 2010. Individueller Anspruch versus erzwungene Gemeinschaft: Auswirkungen des Verwaltungshandelns auf Biographie und Lebensführung von ALG-II-Empfängern am Beispiel der „Bedarfsgemeinschaft“. *BIOS* 23:28–46.
- Schneiders, Katrin. 2016. Personalrekrutierung in Zeiten religiöser Pluralisierung. In *Religiöse Pluralisierung: Herausforderung für konfessionelle Wohlfahrtsverbände*, Hrsg. Traugott Jähnichen, Alexander-Kenneth Nagel, und Katrin Schneiders, 132–115. Stuttgart: Kohlhammer.
- Schroeder, Wolfgang. 2018. Konfessionelle Wohlfahrtsverbände unter Druck – Fortführung des deutschen Sonderwegs? *Sozialer Fortschritt* 67:501–523.
- Tyrell, Hartmann. 2017. Die Religion der Zwischenbetrachtung: Max Webers „spezifisch religiöse Liebesgesinnung“. In *Religion soziologisch denken: Reflexionen auf aktuelle Entwicklungen in Theorie und Empirie*, Hrsg. Heidemarie Winkel, Kornelia Sammet, 347–384. Wiesbaden: Springer.
- Weber, Marianne. 1907. *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Weber, Max. 1980. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, 5. Aufl., Tübingen: Mohr.
- Wiemeyer, Joachim. 2016. Caritas und interkulturelle Öffnung. In *Religiöse Pluralisierung: Herausforderung für konfessionelle Wohlfahrtsverbände*, Hrsg. Traugott Jähnichen, Alexander-Kenneth Nagel, und Katrin Schneiders, 65–87. Stuttgart: Kohlhammer.