

# Zugehörigkeit in kommunikativer Freiheit

## Notizen zu einer Ethik der Inklusion

Ulf Liedke

---

*In der aktuellen Fachdiskussion erweist sich der ethische Status des Inklusionsparadigmas als klärungsbedürftig. Eine theologische Thematisierung von Inklusion kann an die Trinitätslehre anknüpfen und auf dieser Grundlage den Gedanken der ‚Anerkennung des Anderen in seinem Anderssein‘ herausarbeiten. Er lässt sich sozialetisch zu einem Konzept der ‚kommunikativen Freiheit‘ weiterführen. Eine Ethik diskursiver Anerkennung ist besonders gut in der Lage, gesellschaftliche Zugehörigkeit, Wertschätzung von Heterogenität und soziale Anerkennung zu ermöglichen.*

Inklusion ist umstritten. Nach wie vor. Vielen gilt sie als Traum, zahlreichen anderen als Trauma. Für *Andreas Hinz* beispielsweise verkörpert Inklusion die Vision einer nicht ausgrenzenden Gesellschaft, in der es möglich ist, „den Reichtum menschlichen Lebens für alle Menschen erlebbar werden zu lassen“<sup>1</sup>. Andere wiederum kritisieren den visionären Gestus und halten Inklusion für eine Ideologie. Besonders – aber nicht nur – in der pädagogischen Diskussion wird der Inklusionsbegriff „in die Nähe einer *säkularen Theologie* gerückt“<sup>2</sup>. *Otto Speck* begründet seinen Ideologieverdacht damit, dass paradiesische Ziele absolut gesetzt würden, während erkennbare Hindernisse in den Hintergrund treten. „Die Idee wird zum Dogma.“<sup>3</sup>

Die kontroversen Einschätzungen sind Ausdruck eines anhaltenden Konflikts um Inklusion, in dem sehr unterschiedliche Perspektiven und Argumente eine Rolle spielen. In der Polarisierung von Vision und Ideologie drückt sich – so meine These – nicht zuletzt auch der *kontroverse ethische Status* des Inklusionsparadigmas aus. In der politischen Debatte spielen verständlicherweise Rechte, Pflichten und Forderungen eine wesentliche Rolle. In *ethischer* Perspektive gilt es, genau dies zu reflektieren: Ist Inklusion vorwiegend deontologisch als unbedingte Pflicht, als eine Art kategorischer Imperativ zu verstehen? Oder bedarf es ebenso bestimmter situati-

---

1 *Andreas Hinz*, Inklusion – historische Entwicklungslinien und internationale Kontexte, in: ders. u. a. (Hg.), *Von der Integration zur Inklusion*, Marburg 2010, 40.

2 *Martin Harant / Colin Cramer*, Inklusion und Bildungswesen. Eine bildungs- und professionstheoretische Analyse, in: Ilona Nord (Hg.), *Inklusion im Studium Evangelische Theologie*, Leipzig 2015, 290.

3 *Otto Speck*, Wage es nach wie vor, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! Ideologische Implikationen einer Schule für alle, in: *Zeitschrift für Heilpädagogik* 62 (2011), 86.

ver, prozeduraler und konsequentialistischer Aspekte, um zu einem angemessenen Verständnis von Zugehörigkeit zu gelangen? Mit den folgenden Überlegungen möchte ich deshalb Gesichtspunkte zu einer *Ethik der Inklusion* sichten und diskutieren.

## 1. *Gerechtigkeit und Inklusion*: ein Blick in die Diskussionslandschaft

Von Anbeginn hat sich Inklusion als ein *ethisch* anspruchsvolles gesellschaftliches Paradigma dargestellt. Für *Markus Dederich* bildet sie die normative Basis einer aktuellen Gesellschaftspolitik.<sup>4</sup> *Hans Wocken* nennt sie sogar die oberste Qualitätsstufe einer „Werthierarchie“<sup>5</sup>. Viele dieser normativen Aspekte sind durch das UN-Übereinkommen über die Rechte von Menschen mit Behinderung mitbestimmt. *Markus Vogt* hat die ethischen Prinzipien der Konvention summarisch folgendermaßen zusammengefasst:

„Respekt vor der Würde und Selbstbestimmung, Nichtdiskriminierung, Inklusion und Partizipation im Sinne einer effektiven Teilhabe, Achtung vor Differenz als Teil der menschlichen Verschiedenheit, Chancengleichheit, Barrierefreiheit, Gleichheit zwischen Männern und Frauen sowie Respekt vor den sich entwickelnden Fähigkeiten von Kindern mit Behinderungen.“<sup>6</sup>

Die Liste inklusiver Werte ließe sich problemlos fortsetzen: Inklusion ist mithin ein ethisch hoch aufgeladener Begriff.

Angesichts dieser Diagnose und der ins Unüberschaubare angewachsenen Publikationsfülle ist es überraschend, dass die Literatur, in der das Inklusionsparadigma ausdrücklich in einer *ethischen* Perspektive reflektiert wird, keineswegs so zahlreich ist, wie es erwartbar wäre.<sup>7</sup> Die meisten Bei-

4 Vgl. *Markus Dederich*, *Ethische Grundlagen*, in: Ingeborg Hedderich [u.a.] (Hg.), *Handbuch Inklusion und Sonderpädagogik*, Bad Heilbrunn 2016, 81.

5 *Hans Wocken*, *Das Haus der inklusiven Schule. Baustellen – Baupläne – Bausteine*, Hamburg 2012, 76.

6 *Markus Vogt*, *Inklusion: eine Leitkategorie aus Sicht der Christlichen Sozialethik*, in: *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik* 92 (2016), 21 f.

7 Vgl. *Markus Dederich*, *Ethische Grundlagen*, in: Ingeborg Hedderich [u.a.] (Hg.), *Handbuch Inklusion und Sonderpädagogik*, Bad Heilbrunn 2016, 81–87; *ders.*, *Ethische Aspekte der Inklusion*, in: Kerstin Ziemer (Hg.), *Lexikon Inklusion*, Göttingen 2016, 71–73; *ders.* / *Martin W. Schnell* (Hg.), *Anerkennung und Gerechtigkeit in Heilpädagogik, Pflegewissenschaft und Medizin. Auf dem Weg zu einer nichtexklusiven Ethik*, Bielefeld 2011; *Franziska Felder*, *Inklusion und Gerechtigkeit. Das Recht behinderter Menschen auf Teilhabe*, Frankfurt a.M./New York, 2012; *Detlef Horster*, *Normative Begründung der Inklusion*, in: *Sozialpsychiatrische Informationen* 45 (2015), 25–29; *Christian Lindmeier* / *Bettina Lindmeier*, *Inklusion aus der Perspektive des rechtlichen und ethischen Begründungsdiskurses*, in: *Erziehungswissenschaft* 26 (2015) 43–51; *Hans-Uwe Rösner*, *Inklusion allein ist zu wenig! Plädoyer für eine Ethik der Anerkennung*, in: *Markus Dederich* [u.a.] (Hg.), *Inklusion statt Integration? Heilpädagogik als Kulturtechnik*, Gießen 2006, 126–141; *Sven Sauter*, *Inklusive Werte im Kontext einer*

träge, zielen auf die Rechtfertigung des Modells als solches und stellen dabei eine Verbindung zu aktuellen Theorien der Gerechtigkeit und der Anerkennung her. Zwei Beispiele sollen dies veranschaulichen.

Die Dissertation der Zürcher Pädagogin und Philosophin *Franziska Felder* beispielsweise rückt die „Frage nach dem moralischen Recht auf Inklusion“<sup>8</sup> in den Mittelpunkt. Wenn ein solches Recht bestünde, müssten sich daraus auf der anderen Seite auch Pflichten ergeben. Inklusion müsste „erzwingbar sein“<sup>9</sup>. Ein *direktes* Recht auf Inklusion in eine soziale Gemeinschaft kann es allerdings nach Felders Analyse nicht geben. Das liege einerseits darin begründet, dass das grundlegende Recht auf Assoziationsfreiheit eine einklagbare Zugehörigkeit nicht erlaube. Andererseits ließen sich auch affektive Einstellungen wie Freundschaft und Liebe nicht über Rechte absichern.<sup>10</sup> Auf der gemeinschaftlichen Ebene lasse sich Inklusion deshalb nur über die freiwillige Aneignung von Inklusionstugenden wie Empathie und Solidarität verwirklichen.<sup>11</sup> Felder hält allerdings ein *indirektes* Recht auf Inklusion für wohlbegründet. Es bezieht sich auf die gesellschaftliche Ebene und adressiert den Wohlfahrtsstaat, Ermöglichungsbedingungen für Inklusion zu schaffen. Dazu gehören bspw. die Rechte auf Unterstützung im Bildungs- und Arbeitsbereich, Nicht-Diskriminierung, Rehabilitation, Teilhabe am Arbeitsleben oder umfassende Barrierefreiheit.<sup>12</sup>

Der „ethische Zugriff auf die Inklusionsthematik“<sup>13</sup>, den der katholische Linzer Sozialethiker *Christian Spieß* vornimmt, erfolgt in der Auseinandersetzung mit verschiedenen Theorien der Gerechtigkeit, u. a. von Martha Nussbaum und John Rawls. Dabei führt er das klassische inklusionsethische Motiv der Autonomie zum Kriterium der „*Befähigung zu selbstbestimmtem Leben*“<sup>14</sup> weiter und erblickt in Axel Honneths Theorie der Anerkennung eine geeignete Grundlage für eine „Ethik der Inklusion“<sup>15</sup>. Diese geht nach Spieß über die rein rechtliche Ebene hinaus und versucht das Motiv der Anerkennung auf unterschiedlichen sozialen Ebenen zu konkretisieren. „Ob

---

Pädagogik der Vielfalt: Wege zu einer Kultur der Menschenrechte, in: *Erwägen Wissen Ethik* (EWE) 26 (2015), 251–253; *Christian Spieß*, Der Inklusionsbegriff aus ethischer Sicht, in: *FORUM sozial* 1/2011, 11–16; *ders.*, Anerkennungsbegriff und Inklusionsdiskurs. Behinderung als Herausforderung für die Sozialethik, in: *Ethik und Gesellschaft* 1 (2014), 1–24; *Vogt* (Anm. 6); *Michael Wunder*, Care Ethik. Zur ethischen Fundierung von Inklusion und Assistenz, in: *Kerbe* 32 (2014), Nr. 4, 11–14.

8 *Felder*, Inklusion und Gerechtigkeit (Anm. 7), 11.

9 Ebd. 57.

10 Vgl. ebd., 255 f.

11 Vgl. ebd., 227, 263–266, 301.

12 Vgl. ebd., 256–260.

13 *Spieß*, Anerkennungsbegriff und Inklusionsdiskurs (Anm. 7), 9.

14 Ebd., 12.

15 Ebd., 24.

eine Gesellschaft inklusiv ist, ist also vom Grad der sozialen Anerkennung abhängig, den eine Gesellschaft bereit und in der Lage ist, ihren Mitgliedern mit Behinderung zu gewähren.“<sup>16</sup>

Die beiden vorgestellten Konzepte stehen exemplarisch für den Fokus des ethischen Nachdenkens über Inklusion. Dieses beschäftigt sich ganz überwiegend mit der ethischen Legitimation inklusiver Ansprüche. Die *juristische* Perspektive egalitärer Menschenrechte bildet dabei einen durchgängigen Referenzpunkt. Der *ethische* Horizont wird als ein korrespondierender, jedoch den rechtlichen Bereich transzendierender Aspekt herausgearbeitet. Denn:

„Inklusion als Idee einer humanen Gesellschaft kann nicht auf mehr oder weniger formalisierte Rechte reduziert werden. Sie lebt auch davon, dass die Menschen die Inklusion wollen und selbst inklusiv denken und handeln.“<sup>17</sup>

Zugehörigkeit wird in beiden Konzepten nicht nur im Rahmen einer Pflichten-, sondern ebenso in der Perspektive einer Güter- und Tugendethik bedacht. Allerdings geht es regelmäßig darum, das „dass“ der Inklusion ethisch zu begründen. Kaum irgendwo wird das „wie“ diskutiert. Deshalb legt sich im Ergebnis dieses exemplarischen Überblicks eine Ergänzung der bisherigen Diskussion nahe. Eine Ethik der Inklusion muss sich über die Legitimation des Paradigmas hinaus auch mit den normativen Kriterien beschäftigen, an den eine Praxis inkludierender Kommunikation orientiert werden kann.

## 2. Anerkennung des Anderen: mit der Trinitätslehre im Gespräch

Für die ethische Orientierung einer inklusionssensiblen Praxis erscheint es mir naheliegend, den Inklusionsbegriff selbst als Ausgangspunkt zu wählen.

Inklusion lässt sich nach Georg Theunissen als „*unmittelbare Zugehörigkeit*“<sup>18</sup> übersetzen. Diese Zugehörigkeit lässt sich weitergehend als ein Anerkennungsverhältnis zwischen Personen charakterisieren, in dem Andere in ihrem Anderssein geachtet sind und zugleich eine Gemeinschaft der Verschiedenen konstituiert wird. Inklusion ist mithin ein *Relationsbegriff*. Als solcher lässt er sich theologisch mit der Trinitätslehre ins Gespräch bringen. In ihr werden das Sein und Handeln Gottes in der Einheit und Unterschiedenheit dreier Seinsweisen verstanden: als das schöpferische und

<sup>16</sup> Ebd., 23.

<sup>17</sup> Dederich, *Ethische Grundlagen* (Anm. 7), 85.

<sup>18</sup> Georg Theunissen, *Inklusion – Schlagwort oder zukunftsweisende Perspektive?*, in: ders. / Kerstin Schirbort (Hg.), *Inklusion von Menschen mit geistiger Behinderung*, Stuttgart 2010, 13.

erhaltende Handeln des Vaters, das erlösende und versöhnende Handeln des Sohnes sowie das gewiss machende und vollendende Handeln des Heiligen Geistes. Die Einheit und Verschiedenheit des Seins dieses der Welt zugewandten Gottes lässt sich als reziprokes Verhältnis gleichursprünglicher Seinsweisen verstehen. *Markus Mühling* betont, dass „es in Gott nicht nur höchste Einheit, sondern auch höchste Unterschiedenheit oder Differenz“ gibt. Die drei Seinsweisen Gottes „erhalten ihre Identität jeweils streng relational, indem sie *voneinander* und *füreinander* Andersheiten sind“<sup>19</sup>. Diese Relation impliziert ein wechselseitiges *Anerkennungsverhältnis* des jeweils anderen. *Christine Axt-Piscalar* kennzeichnet die Trinität in diesem Sinn „als urbildliche Darstellung und Verwirklichung wechselseitiger Anerkennung des Anderen in seinem jeweiligen Anderssein.“<sup>20</sup> Zugleich dürfen die drei Seinsweisen Gottes aber nicht auseinandergerissen werden. Sie bilden vielmehr eine Einheit, d.h. eine *Gemeinschaft*. Für *Eberhard Jüngel* leitet das trinitarische Modell deshalb dazu an, „Gottes eines und einziges Sein als ereignisreiche Gemeinschaft gegenseitigen Andersseins zu denken, die ewige Liebe genannt zu werden verdient.“<sup>21</sup>

An der Trinität Gottes lässt sich damit ein dem Inklusionsbegriff analoges Verhältnis erkennen: In beiden Fällen handelt es sich um die Anerkennung voneinander unterschiedener Seinsweisen in ihrer jeweiligen Identität und um ihre gleichursprüngliche Gemeinschaft. Der Beziehungsreichtum Gottes als Vater, Sohn und Heiliger Geist bildet insofern den Inbegriff einer Inklusion, in der Verschiedenheit anerkannt, Gemeinschaft hergestellt und Einheit gewahrt wird. Die Analogie zwischen beiden Verhältnisbeschreibungen kann m.E. als Ausgangspunkt für die Gewinnung einer ethischen Orientierung inklusionssensibler Praxis dienen.

### 3. *Liebe und Freiheit: Beobachtungen an der paulinischen Ethik*

Die Gemeinschaft anerkannter Verschiedenheit, als die sich die göttliche Trinität charakterisieren lässt, bestimmt nicht nur Gottes Sein selbst, sondern charakterisiert auch sein Verhältnis zu den Menschen. Gott stellt in Christus Gemeinschaft mit sich her. Insbesondere Paulus versteht die Menschwerdung Gottes in dieser Weise: „Die Getauften haben Christus angezogen (Gal 3,27), sind gänzlich von ihm bestimmt, denn Christus lebt in ihnen (Gal 2,20a)“<sup>22</sup>. Das neue Sein in Christus ist ein Leben in der Gemeinschaft mit ihm.

19 *Markus Mühling*, *Liebesgeschichte Gott*, Göttingen 2013, 97.

20 *Christine Axt-Piscalar*, *Trinitarische Entzauberung des patriarchalen Vatergottes*, in: *ZThK*, 91 (1994), 480.

21 *Eberhard Jüngel*, Art.: *Perichorese*, in: *RGG*<sup>4</sup>, Bd. 6, Tübingen 2003, 1111.

22 *Udo Schnelle*, *Paulus: Leben und Denken*, Berlin <sup>2</sup>2014, 599.

Diese Gemeinschaft erfährt in der gottesdienstlichen Mahlfeier ihre regelmäßige Stärkung. Im Brechen des Brotes und in der Segnung des Weines stellt sich für Paulus die Koinonia des Leibes und Blutes Christi her (1 Kor 10, 16). Sie ist, wie der folgende Vers deutlich macht, eine Gemeinschaft der Vielen (V. 17). Ein zentrales Charakteristikum dieser Koinonia besteht darin, dass sie eine solidarische Gemeinschaft darstellt, in der diejenigen Glieder, „die uns schwächer erscheinen, die nötigsten“ (1 Kor 12, 22) sind. Gemeinschaft wird mithin nicht nur geistlich erfahren, sondern auch sozial verwirklicht. Für sie sind analoge Anerkennungsbeziehungen charakteristisch, wie sie für Gottes beziehungsreiches Sein bestimmend sind: Verhältnisse der wechselseitigen Anerkennung der Anderen in ihrem jeweiligen Anderssein.

Versucht man, die inklusive Gemeinschaft mit Christus in ihrer *ethischen* Perspektive auszuleuchten, legen sich die beiden Begriffe *Liebe* und *Freiheit* nahe. Zum einen „besteht die Christuskonformität des neuen Seins und Handelns in der Liebe (vgl. Gal 5,13).“<sup>23</sup> Diese wird von Paulus zum anderen als realisierte Freiheit verstanden. Sie erweist sich als Dekonstruktion und Dekategorisierung eingespielter kultureller und sozialer Zuschreibungen: „Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus“ (Gal 3, 28). Das emanzipatorische Potenzial des neuen Seins in Christus ist für Paulus die soziale Realisierung des Glaubens, „der durch die Liebe tätig ist“ (Gal 5, 6). Er profiliert sie als eine Ethik, die die Freiheit der Anderen zum Kriterium des eigenen Freiheitsgebrauchs macht: „Denn obwohl ich frei bin von jedermann, habe ich doch mich selbst jedermann zum Knecht gemacht“ (1 Kor 9, 19).

Die paulinische Ethik thematisiert somit „Handlungsaspekte des neuen Seins, das ein Leben im Raum des Christus ist“<sup>24</sup>. Für dieses Handeln ist eine konsekutive Korrespondenz individueller und sozialer Aspekte konstitutiv: Die erfahrene Anerkennung durch Gott inspiriert solidarische intersubjektive Anerkennungsverhältnisse. Zugleich macht Paulus neben der Liebe auch die Freiheit zu einem entscheidenden Kriterium seines ethischen Entwurfs. Die Koinonia des Glaubens ist niemals als erzwungene Vereinigung, sondern stets als eine freie Anerkennungsgemeinschaft zu denken. „Zur Freiheit hat uns Christus befreit! So steht nun fest und lasst euch nicht wieder das Joch der Knechtschaft auflegen!“ (Gal 5, 1).

---

23 Ebd., Paulus, 601.

24 Ebd., Paulus, 599.

#### 4. Wertschätzung von Heterogenität: Dimensionen kommunikativer Freiheit

Liebe und Freiheit. Beide theologisch-ethischen Begriffe sind auch für den Inklusionsdiskurs bedeutsam. Sie bedürfen dafür allerdings einer sozial-ethischen Rekonstruktion. *Michael Theunissen* hat in ihnen die christologische Grundierung der Logik Hegels erkannt. Hegel habe den Begriff „in die ‚Liebe‘ zurückübersetzt“<sup>25</sup> und zur Grundlage seiner Logik gemacht. Die göttliche Liebesbewegung der Kondeszendenz präge, so Theunissen, die Bewegung der Begriffslogik im Ganzen. „Das Resultat der Bewegung, in welcher die Allgemeinheit des ‚göttlichen Begriffs‘ [...] zur Einzelheit heruntersteigt, betrachtet Hegel zugleich als Ausgangsbasis für die soziale Verwirklichung des Allgemeinen als Liebe.“<sup>26</sup> Durch sie werde ein Anerkennungsverhältnis hergestellt, in dem die Liebe das Einzelne in seiner Freiheit achte. Die aus der Bewegung der Liebe resultierende Freiheit kennzeichnet Theunissen als eine *kommunikative*. „Kommunikative Freiheit bedeutet, daß der eine den andern nicht als Grenze, sondern als die Bedingung der Möglichkeit seiner eigenen Selbstverwirklichung erfährt.“<sup>27</sup>

Theunissens Begriff der ‚kommunikativen Freiheit‘ hat breite theologische Resonanz gefunden. Insbesondere *Heinz-Eduard Tödt*, *Wolfgang Huber* und *Heinrich Bedford-Strohm* haben ihm eine Schlüsselstellung in ihrer Sozialethik eingeräumt<sup>28</sup>. *Wolfgang Huber* betont in seiner Rezeption insbesondere die Zusammengehörigkeit von Liebe und Freiheit für die Konstitution sozialer Verhältnisse.

„Freiheit verwirklicht sich darin, daß der eine den anderen als Bereicherung seiner selbst und als Aufgabe des eigenen Lebens erfährt. Sie verwirklicht sich also in Gemeinschaft und in wechselseitiger Verständigung, in *communio* und *communicatio*“<sup>29</sup>.

Auch *Heinrich Bedford-Strohm* hebt das wechselseitige Aufeinander-Bezugensein von Liebe und Freiheit in den gesellschaftlichen Sozialbeziehungen hervor. Das Kriterium kommunikativer Freiheit vermeide dabei eine Verabsolutierung des Ich ebenso wie eine Verabsolutierung des Du.<sup>30</sup> Bedford-

25 *Michael Theunissen*, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt a.M. 1980, 42.

26 Ebd., 43.

27 Ebd., 46.

28 Vgl. die instruktive Übersicht bei *Heinrich Bedford-Strohm*, *Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit: sozialer Zusammenhalt in der modernen Gesellschaft. Ein theologischer Beitrag*, Gütersloh 1999, 364–369.

29 *Wolfgang Huber*, *Freiheit und Institution: Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung*, in: ders., *Folgen christlicher Freiheit*, Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>1985, 118.

30 Vgl. *Bedford-Strohm* (Anm. 28), 367.

Strohm arbeitet in seiner Studie „acht Dimensionen [...] von *Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit*“<sup>31</sup> heraus. Zu ihnen gehören u. a. die gemeinschaftsstiftende Kraft von Reziprozität, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit sowie die „*Offenheit für Pluralismus und Differenz*“<sup>32</sup>. Die Liebe Gottes, so führt Bedford-Strohm aus, bewirke die Kommunikation zwischen den Verschiedenen und bewahre den Pluralismus vor wechselseitigem Desinteresse. Die differenzsensible Offenheit sei deshalb eine „Kraftquelle für eine lebendige Gemeinschaft“<sup>33</sup>.

Der Inklusionsdiskurs geht an dieser Stelle einen erkennbaren Schritt weiter. In ihm geht es nicht nur um Offenheit für Differenz sondern um die grundsätzliche Anerkennung von Heterogenität. Dabei werden dichotomische Vorstellungen, die Menschen nach Merkmalen von Behinderung, Geschlecht, Herkunft oder sozialer Stellung kategorisieren, dekonstruiert und die mit ihnen verbundene Diskriminierung kritisiert. „Inklusion fasst Heterogenität von Gruppierungen und Vielfalt von Personen positiv auf.“<sup>34</sup> Vor diesem Hintergrund lässt sich die beschriebene Dimension präzisieren und von der ‚*Wertschätzung von Heterogenität als Charakteristikum einer Vielfaltsgemeinschaft*‘ sprechen.

Der Begriff der kommunikativen Freiheit erweist sich damit insgesamt als geeigneter Zentralbegriff für eine Ethik der Inklusion. Er macht deutlich, dass der Beziehung wechselseitiger Anerkennung, die den Beziehungsreichtum des dreieinigen Gottes charakterisiert, auch soziale Anerkennungsverhältnisse entsprechen. Die ethische Pointe dieses Begriffs besteht darin, dass er nicht nur inklusive Verhältnisse *begründet*, sondern zugleich auch Wege und Verfahren einer inkludierenden Praxis *orientiert*. Diese kann nur als eine Praxis kommunikativer Verständigung unter Partizipation aller Betroffenen und Anerkennung ihrer Perspektiven legitimiert werden.

## 5. Kommunikation und Inklusivität: Anmerkungen zur Diskursethik

Der Inklusionsbegriff ist unhintergebar mit der Anerkennung von Heterogenität verknüpft. In sozialen Interaktionen begegnen sich deshalb unterschiedliche Lebensentwürfe mit je eigenen Wertpräferenzen und normativen Annahmen. Angesichts dessen lässt sich eine Ethik der Inklusion keinesfalls als materiale Wertethik konzipieren, die einen festen Kanon an Werten umfasst. Vielmehr ist von weitgehendem Wertpluralismus und moral diversity auszugehen. Für eine theologisch grundierte Ethik bedeutet

31 Ebd., 369.

32 Ebd., 378; vgl. zu allen acht Dimensionen 372–378.

33 Ebd., 378.

34 Ines Boban / Andreas Hinz, *Inklusive Pädagogik*, in: Ralph Kunz / Ulf Liedke (Hg.), *Handbuch Inklusion in der Kirchengemeinde*, Göttingen 2013, 117.



dies, dass sie ihre Perspektive im Rahmen und im Gespräch mit Moraltheorien zur Geltung bringen sollte, die für unterschiedliche materiale Konzepte anschlussfähig sind. Vor diesem Hintergrund erweisen sich ethische Theorien als attraktiv, die prozeduralistisch ausgerichtet sind und Verfahren gemeinsamer Normenfindung beschreiben. Besonders die *Diskursethik* erweist sich als inklusionsaffin. Sie setzt unter den Bedingungen einer pluralistischen Gesellschaft eine weitgehende moralische Diversität voraus und erblickt in der sprachlichen Kommunikation die Grundlage für eine gemeinsame Handlungsregulierung. In diesem Sinn bietet sie ein formalistisches Ethikkonzept, nach dem „nur diejenigen Normen Geltung beanspruchen dürfen, die die Zustimmung aller Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses finden könnten“<sup>35</sup>. In einem solchen Diskurs müssen die erwartbaren Folgen und Nebenfolgen der Normanwendung von allen Beteiligten zwanglos akzeptiert werden können. Mit diesem Verallgemeinerungsgrundsatz ist zugleich die Diskursregel verbunden, dass alle von der Normenanwendung Betroffenen das Recht haben, am Diskurs teilzunehmen und ihre Argumente einzubringen.<sup>36</sup>

Indem die Diskursethik die unausweichlichen pragmatischen Voraussetzungen des kommunikativen Handelns zum Ausgangspunkt der ethischen Theoriebildung macht, bestimmt sie normative Prinzipien, die gleichermaßen von Inklusivität und kommunikativer Freiheit bestimmt sind: Niemand darf vom Diskurs ausgeschlossen werden und jede/r hat die Möglichkeit, zu vorgebrachten Argumenten Stellung zu nehmen.<sup>37</sup> Sie konturiert damit eine Ethik, die in der „unausweichlichen Anerkennung der anderen Diskursteilnehmer *als* solcher“<sup>38</sup> ihre Grundlage hat.

## 6. Anerkennung und Moral: zur Qualifizierung inklusiver Verhältnisse

*Axel Honneth* hat im Rahmen seiner Theorie der Anerkennung Einwände gegen die Diskursethik zur Geltung gebracht. Er erblickt in der sprachpragmatischen Fokussierung des moralischen Standpunktes eine Verengung, weil sie mit der Tendenz verbunden sei, „den Phänomenbereich des Moralischen selbst auf die Verletzung von redeimmanenten Ansprüchen der

35 *Jürgen Habermas*, Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?, in: ders., Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt a.M. <sup>2</sup>1992, 12.

36 Vgl. *Jürgen Habermas*, Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm, in: ders., Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt a.M. 1983, 99.

37 Vgl. *Jürgen Habermas*, Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung, in: ders., Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt a.M. 2005, 89, sowie ders., Faktizität und Geltung, Frankfurt a.M. <sup>5</sup>1997, 152.

38 *Dietrich Böhler*, Verbindlichkeit aus dem Diskurs: Denken und Handeln nach der sprachpragmatischen Wende, Freiburg/München 2014, 424.

Subjekte zu beschränken<sup>39</sup>. Honneths Ziel besteht demgegenüber darin, diesen Phänomenbereich als eigenständige Sphäre gegenüber dem Geltungsbereich des Moralischen zu erschließen und dadurch die Diskursethik anthropologisch zu erweitern.<sup>40</sup> Dabei geht Honneth davon aus, dass menschliche Kommunikationsbeziehungen mehr voraussetzen als nur die Gewährung eines ungehinderten Diskurszugangs. Vielmehr erwarten Menschen in ihnen auch, als individuelle Personen in ihren Bedürfnissen, Rechten und Fähigkeiten geachtet zu werden.

„Mir scheint es relativ plausibel, heute davon auszugehen, daß die Subjekte untereinander in persönlichen Beziehungen die liebevolle Anerkennung ihrer jeweils individuellen Bedürfnissituation, in sozialen Beziehungen die Anerkennung ihrer rechtlich geschützten Autonomie und in kooperativen Beziehungen schließlich die Wertschätzung ihrer Leistungen und Fähigkeiten erwarten.“<sup>41</sup>

Damit wird ein Phänomenbereich des Moralischen erkennbar, der durch Erwartungen in den drei Anerkennungsbeziehungen von *emotionaler Zuwendung*, *rechtlicher Autonomie* und *sozialer Wertschätzung* grundiert ist.<sup>42</sup>

Honneth korrigiert und präzisiert das formalistische, sprachpragmatische Konzept der Diskursethik, indem er es mit anthropologischen Gesichtspunkten eines ‚guten Lebens‘ verknüpft. Liebe, Respekt und Wertschätzung stellen demnach die drei konstitutiven normativen Erwartungen dar, die in unser kommunikatives Handeln eingelassen sind.<sup>43</sup> Diese Erweiterung verändert auch die Architektur des Gerechtigkeitsbegriffs. Er fokussiert nunmehr „die gleichmäßige Gewährung von Chancen der Partizipation an konstitutiven Anerkennungsbeziehungen“<sup>44</sup> als seinen Hauptgegenstand.

Für den Inklusionsdiskurs erweist sich die „Moral der Anerkennung“ als weiterführend und instruktiv. Sie geht von einem „kommunikativen Freiheitsbegriff“<sup>45</sup> als Grundlage für die Bestimmung gerechter Sozialbeziehungen aus und regt dazu an, den Inklusionsbegriff weiterzuentwickeln. Wertschätzung von Vielfalt wird durch die drei genannten Anerkennungsbeziehungen inhaltlich qualifiziert.

39 Axel Honneth, Anerkennungsbeziehungen und Moral. Eine Diskussionsbemerkung zur anthropologischen Erweiterung der Diskursethik, in: Reinhard Brunner / Peter Kelbel (Hg.), *Anthropologie, Ethik und Gesellschaft*. Für Helmut Fahrenbach, Frankfurt a.M./New York 2000, 102.

40 Vgl. ebd., 106.

41 Ebd., 109.

42 Grundlegend entwickelt in Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M. 2012, 148–211.

43 Honneth (Anm. 39), 108.

44 Axel Honneth, *Gerechtigkeit und kommunikative Freiheit, Überlegungen im Anschluss an Hegel*, in: Barbara Merker [u. a.] (Hg.), *Subjektivität und Anerkennung*, Paderborn 2004, 224.

45 Ebd., 217.

## 7. Anerkennung im Diskurs: zur Relevanz einer prozeduralen Ethik

In der Auseinandersetzung mit den Gerechtigkeitstheorien von Rawls und Habermas hat Axel Honneth deutlich gemacht, warum für ihn der „Prozeduralismus [...] keine mögliche Option“<sup>46</sup> darstellt: Der Weg zur Begründung von Gerechtigkeitsprinzipien müsse vielmehr auf einem geschichtlich und gesellschaftlich rekonstruktiven Weg erfolgen.

„Wir dürfen die entsprechenden Grundsätze nicht mehr aus der Perspektive einer konstruierten Prozedur rechtfertigen, sondern müssen sie begründen, indem wir sie in den jeweiligen Kommunikationsverhältnissen als deren eigene Geltungsbedingungen entdecken“<sup>47</sup>.

Damit macht Honneth erneut auf die moralischen Anerkennungserwartungen aufmerksam, die in das kommunikative Handeln eingelassen sind.

Möglicherweise ist das Misstrauen in den Prozeduralismus<sup>48</sup> auch ein Grund dafür, dass sich Honneth nur vergleichsweise knapp damit beschäftigt, welche Wege sich im „Kampf um Anerkennung“ aus einer ethischen Perspektive nahelegen. Er macht zwar deutlich, dass es darum gehe,

„advokatorisch Verhältnisse einzuklagen, in den die Subjekte nicht nur in der demokratischen Öffentlichkeit, sondern auch in ihren Familienbeziehungen und in den Arbeitsverhältnissen zur Selbstachtung gelangen“<sup>49</sup>.

Seine Formulierung lässt aber weitgehend offen, auf welchem Weg dieses ‚Einklagen‘ erfolgen sollte.

Genau an dieser Stelle kommt aber die Diskursethik m. E. erneut ins Spiel. Honneth hat zwar den moralischen Phänomenbereich des kommunikativen Handelns erweitert. Die Geltungskriterien der diskursiven Verständigung werden dadurch aber nicht außer Kraft gesetzt. Vielmehr bleibt es dabei: Die Legitimität von Normen entscheidet sich in einem Deliberationsprozess zwischen den Betroffenen auf der Grundlage des zwanglosen Zwangs von Argumenten. Honneth hat diese Konsequenz selbst gesehen. Die Theorie der Anerkennung führe, so macht er an einer Stelle deutlich, zu einer Präzisierung der moralischen Gründe,

„die im Diskurs auf ihre Universalisierungsfähigkeit hin geprüft werden; es scheint [...] so, daß die jeweilige Art der in Frage stehenden Anerkennungsbeziehung die Hinsicht vorgibt, auf die hin ein moralisches Argument als ‚gut‘ oder ‚schlecht‘ beurteilt wird.“<sup>50</sup>

46 Axel Honneth, *Das Gewebe der Gerechtigkeit*, in: ders., *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*, Berlin 2010, 72.

47 Ebd., 72.

48 Vgl. ebd., 74.

49 Ebd., 77.

50 Honneth (Anm. 39), 110.

Insofern hat auch Honneths „Moral der Anerkennung“ eine bleibende prozeduralistische Färbung: über Strukturen und Maßnahmen der sozialen Anerkennung muss in partizipativen Prozessen öffentlicher Willensbildung gestritten und eine Verständigung herbeigeführt werden. Anerkennung erfolgt durch und im Diskurs.

### **8. Verständigung über Inklusion: Plädoyer für eine diskursive Ethik der Anerkennung**

Die Theorie der Anerkennung genießt im aktuellen Inklusionsdiskurs eine hohe Attraktivität. Nach Markus Dederichs Einschätzung scheint sie

„eine ideale sozialetische Argumentationsfigur für die Begründung einer ethischen und politischen Pflicht zu gleicher Achtung und zur konsequenten Verwirklichung von umfassenden Partizipationschancen behinderter Menschen zu sein“<sup>51</sup>.

Entsprechend gehe es darum, dass „Anerkennung im gesellschaftlichen und politischen Raum öffentlich eingefordert wird“<sup>52</sup>. Es mag an Honneths Misstrauen gegenüber dem Prozeduralismus oder an anderen Gründen liegen: Zumeist wird die Anerkennungstheorie in der Inklusionsdiskussion zur moralischen Begründung von Rechten, Pflichten und Forderungen marginalisierter gesellschaftlicher Gruppen genutzt. Die Berechtigung dieser Perspektive ist unbestritten: Angesichts bestehender Exklusionserfahrungen und -risiken ist es für die theologische Sozialetik unabdingbar, moralische und juristische Anerkennungsrechte benachteiligter Personen und Gruppen geltend zu machen. Zugleich darf sich eine Ethik der Inklusion m. E. nicht auf diesen Aspekt beschränken. Sie muss zugleich auch eine übergreifende Perspektive einnehmen. Es gilt, Kriterien und Wege zu charakterisieren, wie sich Inklusion in gesellschaftlichen Strukturen, Praktiken und Haltungen niederschlagen kann. Für eine Ethik der Inklusion gilt in analoger Weise, was Heinrich Bedford-Strohm für die ‚Option für die Armen‘ formuliert hat: Sie thematisiert Situationen fehlender Teilhabe und verfolgt dabei das „universale Ziel [...]: Gerechtigkeit für alle“<sup>53</sup>.

Eine solche Ethik der Inklusion kann, wie ich deutlich gemacht habe, ihren Ausgangspunkt beim Begriff der Inklusion selbst nehmen. Er lässt sich theologisch als Verhältnis „wechselseitiger Anerkennung des Anderen in

51 *Markus Dederich*, Behinderung, Identitätspolitik und Anerkennung, in: ders. / Martin W. Schnell (Hg.), *Anerkennung und Gerechtigkeit in Heilpädagogik, Pflegewissenschaft und Medizin*, Bielefeld 2011, 107.

52 Ebd., 123.

53 *Heinrich Bedford-Strohm*, *Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit*, Gütersloh 1993, 200.

seinem Anderssein“ (Axt-Piscalar) präzisieren, wie es im trinitarischen Beziehungsreichtum Gottes zum Ausdruck kommt. Dieses theologisch inspirierte Inklusionsverständnis lässt sich sozioethisch mit dem Begriff ‚kommunikativer Freiheit‘ rekonstruieren. Axel Honneth macht deutlich, dass es in den intersubjektiven Beziehungen um konkrete Formen der Anerkennung in den Sphären von emotionaler Nähe, rechtlicher Gleichheit und sozialer Wertschätzung geht. Im Ergebnis dieser Überlegungen erscheint eine *diskursive Ethik der Anerkennung* am besten in der Lage zu sein, Wege und Kriterien zur Gestaltung einer inkludierenden Praxis zu beschreiben.

Sie verfügt über die notwendigen begrifflichen Ressourcen, um inklusive Anerkennungsverhältnisse denken, begründen und gestalten zu können, in denen *alle* Menschen als Subjekte und Adressat/innen von Anerkennung in den Blick kommen. Zugleich ist sie in der Lage, unterschiedliche Handlungsmodelle mit Blick auf die divergenten Formen und Bereiche der Anerkennung zu entwerfen: Dort, wo es um *Rechte* geht, gilt die strikte Gleichheit aller Rechtssubjekte. In dieser Sphäre werden Konflikte auf dem Weg eingespielter rechtsstaatlicher Prozeduren gelöst. Der Bereich *emotionaler Zuwendung* hat eine strikt persönliche Färbung und entzieht sich fremder Verfügung. Hier geht es gesellschaftlich stärker um Rahmenbedingungen, innerhalb der sich emotional dichte Beziehungen entfalten können. *Soziale Wertschätzung* wiederum benötigt gemeinsam mit strukturellen Bedingungen auch gesellschaftliche Praktiken und Projekte, Mentalitäten und Haltungen, die Zugehörigkeit fördern.

Die Praxis der Inklusion vollzieht sich vor diesem Hintergrund nicht nur in der Weise, dass Rechte und Forderungen eingeklagt werden. Inklusion ist nicht ausschließlich ein *Kampf* um Anerkennung. Freilich: in bestimmten Situationen müssen auch Proteste artikuliert, Forderungen formuliert und Rechte eingeklagt werden. Gleichwohl wäre es eine fatale Engführung ihres Grundgedankens, wollte man einen kategorischen Inklusionsimperativ als universales deontologisches Prinzip aufstellen. Eine Gesellschaft lässt sich für das Anliegen der Inklusion nur gewinnen, nicht zwingen. Neben deontologischen Gesichtspunkten bedarf es deshalb ebenso der Einbeziehung situativer, prozeduraler und konsequentialistischer Aspekte.

Im Rahmen einer diskursiven Ethik der Anerkennung kann gezeigt werden, dass es beim Anliegen der Inklusion darum geht, eine Verständigung darüber herzustellen, wie in konkreten Zusammenhängen Zugehörigkeit sichergestellt, Anerkennung gewährleistet und Gemeinschaft hergestellt werden kann. Der Diskurs<sup>54</sup> darüber erscheint mir als der mit Abstand

---

54 Das Diskursmodell von Habermas, Apel und Böhler bedarf allerdings, um sich als inklusionssensibel zu erweisen, der Präzisierung und Erweiterung. Dies gilt insbesondere für die Beteiligung von Menschen, deren aktuelle Fähigkeiten zur Formu-

geeignetste Weg, um zu einer Klärung strittiger Geltungsansprüche zu gelangen, weil er *alle* Personen *als* solche anerkennt und den Fokus auf die von ihnen vorgebrachten Argumente legt. Die verschiedenen Aspekte von Anerkennung werden dabei eine besondere Rolle spielen.

Die sehr konkreten Fragestellungen, die in Kommunen, Kirchgemeinden oder Gruppen zur Gestaltung inklusiver Praxis erörtert und entschieden werden müssen, lassen sich allerdings oft nicht eindeutig durch Rekurs auf die Anerkennungsmodi lösen. Vielmehr bedürfen sie einer situationssensiblen und verständigungsorientierten Beantwortung. Interessanterweise existiert in der Inklusionsdebatte bereits ein Diskussionsstrang, der auf solche verständigungsorientierten Prozesse ausgerichtet ist. So liegen mittlerweile eine Reihe methodischer Konzepte vor, die es erlauben, in Organisationen, Kommunen, Kirchgemeinden usw. inklusionsorientierte Prozesse zu planen und durchzuführen. Sie bieten dafür spezifisch zugeschnittene Frageraster und beschreiben Schritte der diskursiven Entscheidungsfindung.

Der ‚Index für Inklusion‘ für Kirchgemeinden<sup>55</sup> beispielsweise beruht auf einem thematisch spezifizierten Katalog von Fragen, die sich auf unterschiedliche Aspekte von Vielfalt und Zugehörigkeit beziehen. An ihnen lässt sich gut erkennen, wie die verschiedensten Dimensionen von Anerkennung aufgegriffen werden. Gemeindegruppen werden angeregt, sich über diese Fragen auszutauschen und auf dieser Grundlage konkrete Schritte der Teilhabe und Teilgabe zu vereinbaren. Das Konzept der ‚Örtlichen Teilhabeplanung‘<sup>56</sup> wiederum steht

„für einen lernorientierten und partizipativen Prozess, in dem sich unter politischer Federführung der Kommunen die örtlich relevanten Akteure auf den Weg machen, die Zielsetzungen eines ‚inklusive[n] Gemeinwesens‘ unter den Bedingungen ihrer spezifischen Örtlichkeit zu verwirklichen“<sup>57</sup>.

---

lierung von Argumenten eingeschränkt sind oder die dazu noch nicht bzw. nicht mehr in der Lage sind. Deshalb ist es einerseits erforderlich, Menschen mit Methoden des Empowerment zu befähigen, sich an Diskursen beteiligen zu können. Andererseits sind auch an Methoden der Stellvertretung zu denken. So zeigt bspw. Micha Brumlik mit dem Konzept einer advokatorischen Ethik, dass es zugleich nötig und möglich ist, die Interessen von Personen, die zu einer autonomen Lebensgestaltung noch nicht oder nicht mehr in der Lage sind, stellvertretend wahrzunehmen (vgl. *Micha Brumlik*, Kindeswohl und advokatorische Ethik, in: *EthikJournal* 1 (2013), Nr. 2, 6 f).

55 Vgl. Evangelische Kirche im Rheinland (Hg.), *Da kann ja jede(r) kommen. Inklusion und kirchliche Praxis*, Bonn (online unter: <http://www.ekir.de/pti/Downloads/Da-kann-ja-jeder-kommen.pdf>; Zugriff: 07.09.2016)

56 Vgl. u. a. *Dorothea Lampke* (Hg.), *Örtliche Teilhabeplanung mit und für Menschen mit Behinderungen*, Wiesbaden 2011.

57 *Johannes Schädler*, *Grundlagen und Strategien einer Örtlichen Teilhabeplanung für Menschen mit Behinderungen*, in: Albrecht Rohrmann [u. a.], *Materialien zur örtlichen Teilhabeplanung*, Siegen 2010, 8.

Dabei werden unterschiedliche Beteiligungsformen zu Grunde gelegt, die Bürger/innen, Betroffenengruppen sowie Akteure aus unterschiedlichen kommunalen Arbeitsfeldern zu einem gemeinsamen Planungs- und Entscheidungsprozess zusammenführen. Auf diese Weise entstehen konsensuell erarbeitete und kommunal beschlossene Arbeitspläne mit konkreten Schritten, Zeiträumen und Verantwortlichkeiten.

Gerhard Wegner hat deutlich gemacht: „Menschen mehr Rechte zuzusprechen ist entscheidend, reicht aber nicht aus. Inklusion greift nicht, solange sie nicht in tragenden und befähigenden Beziehungen lebendig wird.“<sup>58</sup> Eine Übertragung dieser Einschätzung auf die ethische Diskussion ist naheliegend: Rechte sind entscheidend. Die Gestaltung inkludierender Prozesse benötigt darüber hinaus aber auch diskursive Verständigungs- und partizipative Entscheidungsprozesse. Zugehörigkeit wird in kommunikativer Freiheit möglich.

---

*Belonging in Communicative Freedom: Notes on an Ethics of Inclusion. The current scientific literature gives reason to investigate and clarify the ethics of the inclusion-theory paradigm. A theological thematisation of inclusion can be connected to the doctrine of the trinity, and the "recognition of the other in his or her otherness" can be further developed on this basis. This in turn leads on further to the concept of communicative freedom. An ethics of discursive recognition is especially well-positioned to enable and support social belonging, appreciation for difference, and social recognition.*

Dr. Ulf Liedke, Jahrgang 1961, ist Professor für Theologische Ethik und Diakoniewissenschaft an der Evangelischen Hochschule Dresden (FH) und Honorarprofessor für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät Leipzig.

Helmut-Türk-Str. 2 b, 01689 Weinböhla

E-Mail: ulf.liedke@ehs-dresden.de

---

58 *Gerhard Wegner*, Inklusion braucht tragende Beziehungen – Kirchen als Inklusionsagenten der Gesellschaft, in: Annette Pithan et al. (Hg.), „... dass alle eins seien“ – Im Spannungsfeld von Exklusion und Inklusion, Münster 2013, 41.