



Amosinternational

Gesellschaft gerecht gestalten



Internationale Zeitschrift für christliche Sozialethik

Inklusion und Behinderung

Franziska Felder
Gerechte Teilhabe und Freiheitsanspruch

Andreas Lob-Hüdepohl
Gemeinsam arbeiten – Inklusion im Erwerbsleben

Kai-Uwe Schablon
Sozialraumkonzept *Community care*

Christof Breitsameter
Das Körperbild der Neuzeit und die Biomedizin

Nadia Prime
Diskriminierung bei Organtransplantationen?

Marco Bonacker
Gerechtigkeit durch inklusive Bildung

Sozialinstitut Kommende Dortmund
3/2016

BIG DIREKT GESUND IST DEUTSCHLANDS ERSTE DIREKTKRANKENKASSE.

1996 gegründet, verfolgt die BIG konsequent das Konzept Direktprinzip: niedrige Verwaltungskosten, ein sehr gutes Preis-Leistungs-Verhältnis und ausgezeichneter Service mit klarer Online-Ausrichtung. BIG direkt gesund zählt zu den finanz- und leistungsstärksten Krankenkassen Deutschlands.

big-direkt.de
☎ 0800/5456 5456



Impressum

10. Jahrgang 2016 Heft 3

Herausgeber

Prälat Dr. Peter Klasvogt, Dortmund

Sozialinstitut Kommende

Prof. Dr. Christian Spieß, Linz

Prof. Dr. Joachim Wiemeyer, Bochum

Arbeitsgemeinschaft der deutschsprachigen Sozialethiker

Prof. Dr. Peter Schallenberg, Mönchengladbach

Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle

Stefan Lunte, F-Besson/B-Brüssel

Redaktion

Dr. phil. Dr. theol. Richard Geisen (Kommende, Dortmund)

Dipl.-Theol. Detlef Herbers (Kommende, Dortmund)

Dr. phil. Wolfgang Kurek (KSZ, Mönchengladbach)

Konzept Schwerpunktthema

Prof. Dr. Monika Bobbert

Redaktionsanschrift

Sozialinstitut Kommende, Redaktion Amosinternational,

Brackeler Hellweg 144, D-44309 Dortmund

Mail redaktion@amosinternational.de

Internet amosinternational.de

Erscheinungsweise

Die Zeitschrift erscheint vierteljährlich

(Februar, Mai, August, November)

ISSN 1867-6421

Verlag und Anzeigenverwaltung

Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG

D-48135 Münster

Tel. (0251) 69 01 31

Anzeigen: Petra Landsknecht, Tel. (0251) 69 01 33

Anzeigenschluss: am 20. vor dem jeweiligen Erscheinungsmonat

Erfüllungsort und Gerichtsstand: Münster

Bezugsbedingungen

Preis im Abonnement jährlich: 49,80 €/sFr 85,-

Vorzugspreis für Studenten, Assistenten, Referendare:

39,80 €/sFr 69,20

Einzelheft: 12,80 €/sFr 23,30; jeweils zzgl. Versandkosten

Alle Preise enthalten die gesetzliche Mehrwertsteuer.

Abonnements gelten, sofern nicht befristet, jeweils bis auf Widerruf.

Kündigungen sind mit Ablauf des Jahres möglich, sie müssen bis

zum 15. November des laufenden Jahres eingehen.

Bestellungen und geschäftliche Korrespondenz

Aschendorff Verlag GmbH & Co. KG

D-48135 Münster

Tel. (0251) 69 01 36

Druck

Druckhaus Aschendorff, Münster

Printed in Germany

Umschlaggestaltung

freistil – Büro für Visuelle Kommunikation, Werl



| | | |
|-------------------|--|----|
| Editorial | <i>Christian Spieß (Linz)</i> Inklusion und Autonomie statt Integration und Fürsorge Zu diesem Heft | 2 |
| Schwerpunktthema | <i>Monika Bobbert (Münster)</i> Was behindert ein gutes und gerechtes Zusammenleben? Eine Einführung | 3 |
| | <i>Franziska Felder (Sydney und Zürich)</i> Gerechte Teilhabe und Freiheitsanspruch Begründung und Grenzen eines Rechts auf Inklusion | 4 |
| | <i>Andreas Lob-Hüdepohl (Berlin)</i> Gemeinsam arbeiten Sozialethische Anmerkungen zur menschenrechtsbasierten Inklusion im Arbeitsmarkt | 10 |
| | <i>Kai-Uwe Schablon (Münster)</i> Sozialraumkonzept Community Care Möglichkeiten kirchlichen Engagements zur Inklusion behinderter Menschen | 17 |
| | <i>Christof Breitsameter (München)</i> Das Körperbild der Neuzeit als ethisches Dispositiv Überlegungen zur biomedizinischen Verbesserbarkeit des Menschen | 25 |
| | <i>Nadia Primc (Heidelberg)</i> Organtransplantation bei Menschen mit geistiger Beeinträchtigung Die Gefahren einer verdeckten Diskriminierung | 33 |
| | <i>Marco Bonacker (Fulda)</i> Inklusion als theologisch-sozialethische Leitkategorie Bildung für alle als Schlüssel zu einer gerechten Gesellschaft | 38 |
| | <i>Ursula Kreuz (Fürth)</i> re: blick Rauminstallation | 28 |
| Buchbesprechungen | Den Kapitalismus bändigen | 43 |
| | Der Dritte Weg | 44 |
| | Das Europaverständnis christlicher Kirchen | 46 |
| | Pflege-Ausbeutung in den eigenen vier Wänden | 47 |
| | Tierethik | 49 |
| Tagungsbericht | <i>Christoph Krauß, Wolfgang Kurek (Mönchengladbach)</i> Flucht, Migration und Integration – Bewährungsprobe für Europa Sozialethische Gespräche in Mönchengladbach am 12./13. Mai 2016 | 51 |
| Der Überblick | Summaries | 54 |
| | Résumés | 55 |
| | Bisherige Schwerpunktthemen und Vorschau | 56 |
| Impressum | | U2 |



Christian Spieß

Es ist jene berühmte Regierungserklärung des deutschen Bundeskanzlers Willy Brandt vom 28. Oktober 1969, in der er ankündigte, „mehr Demokratie wagen“ zu wollen, in der auch zum ersten Mal das Ziel einer „Behindertenpolitik“ formuliert wurde: Die sozialliberale Regierung werde „um ver-

stärkte Maßnahmen bemüht sein, die den Benachteiligten und Behinderten in Beruf und Gesellschaft, wo immer dies möglich ist, Chancen eröffnen“. Demokratisierung wurde auch als Verbesserung der Lebensqualität Benachteiligter verstanden, als „Humanisierung“, wie es Walter Arendt, der Bundesminister für Arbeit und Sozialordnung jener Zeit (1969 bis 1976), formulierte: „Die Qualität des Lebens für die Behinderten in unserer Gesellschaft ist ein Spiegel der Qualität der Gesellschaft.“ Etabliert wurde freilich zunächst ein Fürsorgesystem, das Menschen mit Behinderung überwiegend separierte, indem es für sie eine – wohlwollend fürsorgliche und einhegende – Sonderbehandlung realisierte. „Sonderschulen“ und „Werkstätten für behinderte Menschen“ breiteten sich aus, die auch heute noch teilweise die Soziale Arbeit mit Menschen mit Beeinträchtigungen prägen. Wie die Formulierung von Arendt zeigt, gab es im Grunde aber bereits die Einsicht, dass Behindertenpolitik nicht am Individuum ansetzt, sondern an der Gesellschaft und an den äußeren Bedingungen, in denen Menschen leben – Jahrzehnte also, bevor der Slogan „Behindert ist man nicht, behindert wird man“ populär wurde. Vor allem mit dem Übereinkommen der Vereinten Nationen vom 13. Dezember 2006 über die Rechte von Menschen mit Behinderungen wurde dann ein sowohl sozial- als auch gesellschaftspolitischer Paradig-

Inklusion und Autonomie statt Integration und Fürsorge

menwechsel erklärt: weg von einer „integrierenden“ Politik der Fürsorge, die Defizite von Menschen mit Behinderung ausgleichen soll, hin zu einer inklusiven Politik der Autonomie, die eine Gesellschaft bzw. ein politisches Gemeinwesen so gestaltet, dass Menschen mit Beeinträchtigung selbstbestimmt und soweit möglich ohne Behinderung von außen gut leben können.

Es besteht aber beileibe kein Grund zur Euphorie. Der Ausdruck „behindert“ wurde zu einem verbreiteten Schimpfwort und der Schwangerschaftsabbruch nach Trisomie-21-Diagnose zu einem Normalfall (wie auch immer man die Statistik dreht und wendet). Und während Inklusion in weiten Bereichen der Politik zur prägenden sozialpolitischen Orientierung wurde, hat sich im Bildungsbereich, in dem sich „Behindertenpolitik“ und Bildungspolitik überschneiden, eine scharfe Debatte über die gemeinsame Beschulung von Kindern mit und ohne kognitive Beeinträchtigung entwickelt. Und außerhalb jener Bereiche, die sich intensiv mit dem Phänomen „Behinderung“ befassen, ist bisweilen kaum ein Bewusstsein davon vorhanden, was unter Inklusion – im Unterschied etwa zu Normalisierung und Integration – zu verstehen ist. Insofern bietet dieses Heft auch die Möglichkeit, die Vorstellung davon zu schärfen, was Inklusion überhaupt bedeutet. Über die Entwicklung von der Normalisierung über die Integration zur Inklusion, über notwendige Differenzierungen innerhalb einer Ethik der Inklusion sowie nicht zuletzt über die präzise Ab-

grenzung eines normativen Inklusionsbegriffs von einem deskriptiven Inklusionsbegriff informiert vor allem der Beitrag von Andreas Lob-Hüdepohl.

Aus der Perspektive einer Sozialethik der Inklusion geht es um die Würde und um die Rechte jener Menschen, die sich durch körperliche oder kognitive Beeinträchtigungen auszeichnen. Das Ziel einer inklusiven Ethik ist grundsätzlich die Ermöglichung weitreichender gesellschaftlicher Teilhabe aller Menschen, unabhängig von ihrer individuellen Ausstattung. Inklusion nimmt nicht die Form des gütigen Mitleids oder der fürsorglichen Zuwendung an, sondern respektiert die personale Autonomie in unterschiedlichen Lebensformen, betont Teilhabeansprüche und nicht zuletzt die Leistungen von Menschen mit Beeinträchtigungen. Dies wurde bereits in der eingangs erwähnten Regierungserklärung Willy Brandts als Ziel bestimmt: An die Stelle von Marginalisierung und Separierung („Bürger, die im Schatten leben müssen“) sollte eine besondere politische Rücksicht auf benachteiligte Menschen treten – übrigens in Kooperation mit den Kirchen: „Es kann nicht darum gehen, lediglich hinzunehmen, was durch die Kirchen für die Familie, in der Jugendarbeit oder auf dem Sektor der Bildung geleistet wird. Wir sehen die gemeinsamen Aufgaben, besonders, wo Alte, Kranke, körperlich oder geistig Behinderte in ihrer Not nicht nur materielle Unterstützung, sondern auch menschliche Solidarität brauchen.“



Was behindert ein gutes und gerechtes Zusammenleben?

Eine Einführung



Monika Bobbert

Kennen Sie aus ihrem persönlichen Umfeld Menschen mit einer körperlichen, geistigen oder psychischen Behinderung? Haben Sie konkrete Erfahrungen aus der Interaktion mit behinderten Menschen?

Die Inklusion von Menschen mit einer Behinderung, oder besser gesagt, das gute und gerechte Zusammenleben von Bürgerinnen und Bürgern ungeachtet ihrer Eigenheiten und ungeachtet ihres Wertes für andere, gilt es noch weiter zu verbessern. In der theologischen und philosophischen Ethik und in der Rechtswissenschaft werden die normativen Ansprüche auf Achtung der Selbstbestimmung, auf Teilhabe und Bedürfnisgerechtigkeit begründet und ausdifferenziert. In den Sozialwissenschaften und in der Sozialpolitik werden neue Formen der Inklusion entwickelt und erprobt.

Das *Amos*international-Themenheft bietet einen Einblick in den derzeitigen Stand der Debatte zur Inklusion von Menschen mit Behinderung. Autor(inn)en aus Deutschland und der Schweiz konnten gewonnen werden, um aktuelle Konzepte und Reflexionen zu Inklusion und Behinderung mehr als bisher in sozialetische Diskussionen und Forschungsarbeiten einzutragen – und zur verstärkten Umsetzung von Inklusion im Alltag, im Berufsleben und in der Bildungsarbeit und der Gesundheitsversorgung anzuregen.

Zahlreiche theoretische Fragestellungen und Konzepte sowie praktische

Problemkonstellationen berühren auch die Inklusion anderer Gruppen, etwa Migrantinnen und Migranten, Hochbegabte oder sozial benachteiligte Menschen aus „bildungsfernen Schichten“. Zweifelsohne hat jede Gesellschaft die Aufgabe, von Benachteiligung oder Stigmatisierung betroffene Randgruppen zu integrieren, um der moralischen und demokratischen Norm sozialer Gerechtigkeit zu entsprechen.

Worum es dabei im Einzelnen geht, lässt sich insbesondere den Beiträgen von Marco Bonacker zur Erwachsenenbildung, von Andreas Lob-Hüdepohl zu Arbeit und Behinderung, von Nadia Primc zu Organtransplantation und von Kai-Uwe Schablon zu *Committy Care*, die auch in Kirchengemeinden möglich ist, entnehmen. Konzeptuelle Erörterungen von Franziska Felder zu Inklusion und Gerechtigkeit und von Christof Breitsameter zur Abhängigkeit unseres Körperbilds von Konstruktionen der Natürlichkeit und Künstlichkeit führen in die Grundlagen des Themenfelds ein.

Viele andere Konzepte und Fragestellungen aus der Debatte um „Inklusion und Behinderung“ bzw. um „Ethik und Behinderung“ konnten im Rahmen des vorliegenden Themenhefts nicht in den Blick genommen werden. Man denke etwa an Fragen des Wohnens von Menschen mit Behinderung oder an psychologische und institutionelle Fragen der Betreuung von Menschen mit kognitiven Einschränkungen. Man

denke auch an soziologische oder pädagogische Fragestellungen der Entstehung und Weitergabe von Vorurteilen und Abwertungen oder der Entwicklung von Strukturen und Kompetenzen, die der Integration dienen.

Schließlich, und dies führt in die so genannte Normalität unserer Gesellschaft, ließen sich auch Fragen an die üblichen Strukturen und impliziten Wertungen in Beruf, Freizeit und Familie herantragen: Was hindert ein Gelingen des Lebens und Zusammenlebens? Ein hohes Arbeitstempo, „Freizeitstress“, ja „Zeitverdichtung“ und eine große Fülle von Informationen beschäftigen uns so, dass für „Abweichungen“ und „Störungen“ nur wenig Aufnahmekapazitäten und Flexibilitätsspielräume bleiben. Normalität und Standardisierung können auch Freiheit beschränken und neue Erfahrungen, die sich erst durch Abweichung und Vielfalt bieten, verbauen.

Das Themenfeld „Inklusion und Behinderung“ ist also zwischen dem Anliegen sozialer Gerechtigkeit, dem Streben nach Gelingen und Heilung und einem „Möglichkeitssinn“ (Robert Musil) aufgespannt.

KURZBIOGRAPHIE

Monika Bobbert (*1963) Dr. theol., Dipl.-Psych., lehrt als Professorin für Moraltheologie in Münster. E-Mail: M.Bobbert@uni-muenster.de

Gerechte Teilhabe und Freiheitsanspruch

Begründung und Grenzen eines Rechts auf Inklusion



Franziska Felder

Der Ruf nach Inklusion ist eine der zentralen politischen Forderungen der letzten Zeit, die auch, aber nicht nur, im Kontext von Behinderung aufgestellt werden. Rechtliche Unterfütterung hat die Forderung durch die Konvention für die Rechte von Menschen mit Behinderungen der Vereinten Nationen von 2006, kurz UN-BRK, erhalten. Die Konvention selbst nennt zwar kein Recht auf Inklusion, und Inklusion wird auch nicht näher definiert. Dennoch zieht sich Inklusion in zweifacher Hinsicht wie ein roter Faden durch die ganze UN-Konvention:

- zum einen vertikal oder lebenslauforientiert, indem die verschiedenen Inklusionsformen, denen Menschen im Laufe ihres Lebens begegnen, thematisiert werden – von der Inklusion in die Ursprungsfamilie, über Schule bis hin zum Arbeitsleben;
- zum anderen horizontal oder lebensbereichsorientiert, indem die verschiedenen Lebensbereiche von Menschen thematisiert werden – Inklusion in den Arbeitsbereich, in

Die Forderung nach Inklusion im Kontext von Behinderung hat in den letzten Jahren deutlich an Fahrt gewonnen. Zu verdanken ist das vor allem dem Zugzwang, der durch die UN Konvention für die Rechte von Menschen mit Behinderung entstanden ist. Allerdings bleibt trotz ihrer hohen politischen Relevanz unklar, was Inklusion genau bedeutet und welche Aspekte von Inklusion rechtlich abgesichert werden können. Der Beitrag thematisiert drei Aspekte von Inklusion: Inklusion als basale Achtung, Inklusion als Teilhabe an gesellschaftlichen Verteilungs- und Entscheidungsprozessen sowie Inklusion als Freiheitsanspruch. Anschließend geht es um die Frage, welche Formen von Inklusion sich rechtlich durchsetzen lassen. Dabei zeigt sich, dass die Grenzen eines Rechts auf Inklusion weniger in der institutionell-gesellschaftlichen Sphäre liegen, als vielmehr im Bereich der zwischenmenschlichen Gemeinschaft.

die Schule, in Freizeitangebote, in die Politik, um nur einige Beispiele zu nennen.

Angesichts der Breite und Tiefe des Konzepts der Inklusion sowie der zumindest indirekten Absicherung durch Rechte ist die Frage virulent, was Inklusion eigentlich genau bedeutet und inwiefern sich unterschiedliche Aspekte von Inklusion durch Rechte abdecken lassen. Genau diesen Fragen widmet sich der vorliegende Beitrag. Dabei will ich in einem ersten Schritt drei Aspekte von Inklusion beleuchten, die in einem Gerechtigkeitskontext – und

Inklusion als basale Achtung

Eine erste, grundlegende Form der Inklusion ist die basale Achtung einer Person und ihre Aufnahme in die Gemeinschaft von Menschen respektive in die Menschenfamilie. Eine ganz fundamentale Form des Ausschlusses aus der Gemeinschaft der Menschen ist die Tötung. Aber auch andere For-

damit auch in Bezug auf den normativen Gehalt in legalen Bezügen wie der UN-BRK – zentral sind:

- Inklusion als basale Achtung,
- Inklusion als Teilhabe an gesellschaftlichen Verteilungs- und Entscheidungsprozessen und
- Inklusion als Freiheitsanspruch.


Anschließend frage ich danach, worauf nun genau ein moralischer und – noch stärker – ein legaler Anspruch in Form von Rechten fußt. Dabei wird in einem letzten Schritt deutlich, wo die Grenzen eines Rechts auf Inklusion liegen.

men von Exklusion können den Charakter eines basalen Ausschlusses aufweisen: Dies ist beispielsweise der Fall, wenn sie Menschen entwürdigen und sie in ganz grundlegendem Sinne als Menschen zweiter Klasse oder gar als Nicht-Menschen oder Tiere ansehen und behandeln.



Menschen mit Behinderung haben lange unter Ausschluss gelitten, sowohl theoretisch als auch lebenspraktisch. Lebenspraktisch zeigt sich dieser basale Ausschluss besonders deutlich in historischer Perspektive. So wurden Kinder mit Behinderungen in der Antike oftmals nach der Geburt getötet. Im Mittelalter wurden Menschen mit Behinderung oder Entstellungen ausgesetzt und vor die Tore der Städte gejagt. Aber auch heute noch finden sich solche massiven Verstöße gegen Menschenrechte in vielen Teilen der Welt.

Auch in theoretischer Hinsicht waren Menschen mit Behinderung lange Zeit ausgeschlossen, beispielsweise aus Gerechtigkeitsdebatten (Goodlad/Rid-

 Menschen mit Behinderung waren lange aus Gerechtigkeitsdebatten ausgeschlossen

dell 2005). Aus Sicht der Gerechtigkeitstheoretiker erfüllten sie die Aufnahmebedingungen Rationalität, Vernunft, Zukunftsgerichtetheit etc. nicht. Versteht man Gerechtigkeit nämlich als Tausch- oder Verteilungsgerechtigkeit und damit als reziprokes Verhältnis unter Gleichen, dann muss derjenige, der Rechte hat, selbst auch Pflichten übernehmen können (Buchanan 1990). Menschen in Abhängigkeitsverhältnissen, wie z.B. Personen mit schweren kognitiven Beeinträchtigungen, können nicht in einem engeren Sinne Pflichten übernehmen. Ergo erfüllten diese Menschen in den Augen bestimmter Gerechtigkeitsansätze die Bedingungen für die Inklusion in Gerechtigkeitsüberlegungen nicht. Ihre weitergehenden Forderungen nach Inklusion können nicht – oder zumindest nicht direkt – als Forderungen der Gerechtigkeit betrachtet werden.

Es liegt nahe, dass mit diesem Ausschluss ein prekärer moralischer Status verbunden ist. Der Anspruch auf umfassende Gleichstellung ist gefährdet und die Folge ist eine weitgehende

Exklusion. Aus diesen Gründen ist seit einigen Jahren auch aus den Reihen der Philosophie Kritik an solchen Gerechtigkeitsansätzen zu vernehmen (Nussbaum 2006; Wolff 2009). Ihnen wird ein anderer, subjektorientierter Gerechtigkeitsansatz entgegengestellt. Inklusive Gerechtigkeitsvorstellungen, wie sie etwa von Jonathan Wolff oder Martha Nussbaum vertreten werden, richten

Subjektorientierte Gerechtigkeit

Ein subjektorientierter Gerechtigkeitsansatz, wie ihn Wolff oder Nussbaum vertreten, geht von der fundamentalen moralischen (also letztlich normativen, nicht deskriptiven) Gleichheit aller Menschen aus. Er basiert auf der Überzeugung, dass Phasen der Abhängigkeit von Hilfe und damit nicht-autonome Lebensabschnitte zur Existenz jedes Menschen gehören. Aus dieser Sicht richtet sich die Forderung der Gerechtigkeit nicht nur auf das strategische Vermögen der Subjekte (beispielsweise Rationalität oder Vernunft), sondern auch auf das nichtstrategische, also auf Grundbedürfnisse und die Verletzlichkeit des Menschen. Der Hintergrund hierfür ist die fundamentale Gleichheit aller Menschen in ihren jeweils gleichen Grundbedürfnissen. Gerade weil Menschen in der Befriedigung ihrer fundamentalen Bedürfnisse nach Nahrung, Obdach, Schlaf, zwischenmenschlicher Zuwendung etc. von anderen Menschen abhängig sind, bedür-

Konturen basaler Inklusion

In der Annäherung über das negative Phänomen des grundlegenden Ausschlusses gewinnen wir eine Vorstellung davon, was es heißt, in basalem Sinne inkludiert zu sein. Eine solche Inklusion meint Einschluss in die menschliche Gemeinschaft und damit einen Anspruch auf basale Achtung. Diese Achtung umfasst nicht nur den Anspruch, als Mensch gesehen und be-

ihren Augenmerk demgegenüber auf das Ziel einer gerechten Gesellschaft, das allen Menschen ein würdiges Leben ermöglicht. Das Ziel einer würdigen Gesellschaft wird gesetzt, und es wird danach gefragt, wie eine solche Gesellschaft aussehen müsste. Es versteht sich von selbst, dass damit die Grundlagen und Konturen von Gerechtigkeit selbst in das Zentrum des Interesses rücken.

fen auch alle des Schutzes durch den Einschluss in die Gemeinschaft der Moralsubjekte.

Ein weiterer Grund kommt hinzu: Ob man in einer Gesellschaft oder anderen Menschen gegenüber Pflichten übernehmen kann, hat nicht nur mit individuellen Fähigkeiten zu tun, sondern auch mit der Ausgestaltung der Gesellschaft und den Anforderungen, die an ihre Mitglieder gestellt werden. Etwas zu einem gesellschaftlichen Mehrwert beitragen zu können, ist relativ zur Gestaltung eben jener Gesellschaft. Daher sind die Auffassungen darüber, was relevante Fähigkeiten sind oder was von gesellschaftlichem Nutzen ist, ihrerseits gesellschaftlich geprägt und damit auch gesellschaftlich gestalt- und veränderbar. Mit dieser zweiten Erkenntnis geraten die Strukturen einer Gesellschaft und indirekt auch die Spielregeln, die über Einschluss oder Ausschluss entscheiden, in den Blickpunkt des Interesses.

handelt zu werden und damit Subjekt einer bestimmten Einstellung zu sein (Margalit 1997). Es umfasst auch das Anrecht auf bestimmte Ressourcen, die es erst erlauben, ein menschenwürdiges menschliches Leben zu führen. Damit wiederum ist mehr gemeint als die ganz grundlegenden Ressourcen, die ein Mensch braucht, um überleben zu können. Diese grundlegende Form der

Inklusion ist vielmehr auch die Eintrittsvoraussetzung für weitere Formen der Inklusion und muss daher an diese anschlussfähig sein. Inklusion in einem elementaren Sinn umfasst all das, was zum minimalen Anschluss an die Ge-

meinschaft der Menschen notwendig ist. Zu einem Teil unterliegt dies kulturellen wie historischen Wandlungen und muss daher immer konkret interpretiert werden.

Inklusion als Teilhabe an gesellschaftlichen Verteilungs- und Entscheidungsprozessen

Vertritt man also eine subjektorientierte Gerechtigkeitsauffassung, die als basale Forderung der Gerechtigkeit die Deckung von Grundbedürfnissen hat, ist damit bezüglich Inklusion noch nicht viel gewonnen. Es fehlt vor allem an Macht, an Entscheidungs- und Verteilprozessen beteiligt zu sein. Gerade in modernen und komplexen Gesellschaften zeigt sich, dass die Erfahrung, an Entscheidungs- und Verteilungsprozessen nicht beteiligt zu sein, ein wesentliches Moment von Ausschluss darstellt. Armut beispielsweise besteht in dieser Hinsicht nicht nur aus einem Mangel an Ressourcen, sondern auch aus einem Mangel an Mitwirkungs- und Mitbestimmungsmöglichkeiten und damit einhergehender Marginalisierung in der Gesellschaft.

Entsprechend ist die Herausforderung der Inklusion respektive das Problem der Exklusion anders gelagert als im ersten, basalen Verständnis. Dort ging es um die Beschreibung der Verweigerung eines grundlegenden moralischen Anspruchs. Die im ersten Abschnitt beschriebene Form der Exklusion kann man auch *externe Exklusion* nennen. Menschen fallen in dieser Sichtweise sozusagen „aus“ der Gesellschaft, zumindest in der Hinsicht, dass sie nicht als Subjekte von Gerechtigkeitsüberlegungen betrachtet werden.

Das Problem vieler Menschen mit Behinderung ist allerdings keine externe, sondern eine *interne Exklusion*. Diese Form von Exklusion ist indirekt, denn aus gesellschaftlicher Sicht ist sie oft nicht direkt gewollt oder angestrebt. Sie entsteht vielmehr meist indirekt aus den Folgen demokratischer Entschei-

lungsprozesse, deren Strukturen und Vorgängen, sowie aus Prozessen funktionaler Differenzierung bzw. Ungleichverteilung von ökonomischem, sozialem und kulturellem Kapital (Bourdieu 1983). Indirekt ist diese Form auch deshalb, weil den betroffenen Menschen die substanziellen Möglichkeiten fehlen, Einfluss auf gesellschaftliche Entscheidungsprozesse zu nehmen, *selbst wenn* sie formal Zugang zu den Foren und Prozeduren der Entscheidung haben. Die Betroffenen fallen damit nicht aus der Wechselseitigkeit von – auch moralisch-rechtlichen – Anerkennungsverhältnissen, die in der Gesellschaft stattfinden. Dies hat zur Folge, dass sie zwar Teil der Gesellschaft sind, nicht aber an den Möglichkeiten und wechselseitigen sozialen Beziehungen oder Institutionen der Gesellschaft teilhaben können.



Viele Menschen mit Behinderung verlassen ihr Haus nicht, weil sie befürchten, ausgelacht oder gedemütigt zu werden

Diese subtilere Form von Exklusion kann sich beispielsweise dadurch vollziehen, dass den betroffenen Menschen nicht geglaubt, ihnen nicht zugehört oder ihre Perspektive und Meinung nicht ernst genommen wird. Prozesse interner Exklusion sind schwieriger zu fassen und zu beschreiben als expliziter Ausschluss oder offene Diskriminierung. Betroffene erfahren sie oft als subtile Zurückweisung, Kränkung, Verletzung oder Verweigerung sozia-

ler Wertschätzung, aber auch in Form schädlichen, ungewollten Mitleids. Nun ist dieses gefühlsmäßige Erleben von Zurückweisung, Kränkung, Verletzung und Nicht-ernst-genommenwerden zwar für sich allein noch keine Gerechtigkeitsverletzung. Es ist aber damit zu rechnen, dass viele dieser Erlebnisse auf realen und zudem immer wieder erlebten Vorgängen beruhen und damit gerechtigkeitsrelevante Verstöße gegen Inklusionsinteressen darstellen, selbst wenn sie von den Ausführenden vielleicht nicht beabsichtigt sind. Auch können verschiedene Erfahrungen von Demütigung oder Abwertung, von Verweigerung sozialer Wertschätzung und anderem dazu führen, dass ein Lebensgefühl von Hilflosigkeit und Depression einsetzt, das wiederum zahlreiche andere Benachteiligungen bewirken kann. Viele Menschen mit Behinderung berichten beispielsweise, dass sie aus Angst, ausgelacht zu werden, ihr Haus nicht mehr verlassen. Diese „selbst gewählte“ Isolation führt nicht nur zu Vereinsamung durch einen Mangel an sozialen Kontakten. Sie führt auch zu einer Verarmung der Teilhabe an gesellschaftlichen Mitwirkungs- und Entscheidungsprozessen, wenn Menschen mit Behinderung in der Öffentlichkeit kaum präsent sind und das öffentliche Leben nicht mitprägen. Im Effekt können solche ausgrenzenden Erfahrungen zu weitgehendem Ausschluss bei gleichzeitiger Absicherung basaler Lebensstandards führen. Damit erhalten sie, sozusagen auf lange Sicht, Gerechtigkeitsrelevanz.

Auf theoretischer Ebene werden diese Form von Exklusion respektive die Forderung nach Inklusion in verschiedenen Modellen von Behinderung reflektiert. Vertritt man die Sichtweise eines sozialen Modells von Behinderung (und seine diversen Weiterentwicklungen), dann entsteht eine Behinderung im umfassenden Sinn erst durch gesellschaftlich konstruierte Barrieren. Letztere sind es, welche Menschen daran hindern, als Gleichwertige am kulturellen, politischen und wirt-



schaftlichen Leben teilzunehmen. So betrachtet ist Behinderung ein Problem gesellschaftlicher Unterdrückung und Diskriminierung. In der Sprache der Inklusion ausgedrückt kann man sagen, dass eine Behinderung eine Form (inner-)gesellschaftlicher Exklusion ist.

Inklusion als Freiheitsanspruch

Die bisherige Reflexion hat vor allem zwei Dinge gezeigt: Gerechtigkeit und Inklusion geraten in zweierlei Hinsicht in ein wechselseitiges Verhältnis. Zum ersten verbinden sie sich im Anspruch, alle Menschen mit Behinderung als Subjekt von Gerechtigkeitsforderungen anzunehmen und damit deren Bedürfnisse und Interessen als solche von Gerechtigkeit auszuweisen. Zum zweiten treten sie in ein wechselseitiges Verhältnis, indem die Norm der Gerechtigkeit unter dem Gesichtspunkt von Inklusion fordert, Menschen mit Behinderung an Prozessen der Mitsprache zu beteiligen und als Gleichwertige in Verteilungsprozessen wahrzunehmen. Aber es gehört noch mehr zu diesem wechselseitigen Bezug von Gerechtigkeit und Inklusion. Denn sowohl der erste wie auch der zweite Anspruch alleine sind nicht in der Lage, alle Grundlagen abzudecken, die notwendig sind, um gesellschaftlich substantiell teilhaben zu können. Dazu gehört mehr: beispielsweise die Freiheit, Inklusionskontexte selbst auszuwählen sowie eine inhaltlich gehaltvolle – nicht nur formale – Beteiligung an gesellschaftlichen Entscheidungsprozessen.

Die Bedeutung der Entscheidung, wo man sich inkludieren, welche Art von Mitsprache man genießen möchte oder wie die benötigten Ressourcen oder Hilfsmittel (wie Lesegeräte, Rollstühle, aber auch heilpädagogische Unterstützung) ausgestaltet sein müssen, wirft nun Licht auf die Bedeutung von Freiheit für die Inklusion von Menschen. Im negativen Fall kann Inklusion auf Zwang beruhen bzw. jede Wahlfreiheit bezüglich möglicher In-

klusionskontexte ausschließen. Sowohl aus moralischen als auch lebensweltlichen Gründen macht es aber einen Unterschied, ob eine echte Wahl möglich ist oder ob Kontexte und Ressourcen einfach vorgegeben sind.

Der indische Philosoph Amartya Sen (1992) war einer der ersten Gerechtigkeitstheoretiker, die auf die Bedeutung von Freiheit für gesellschaftliche Teilhabe hingewiesen haben. Zwei Aspekte sind für ihn von besonderer Bedeutung: erstens die Feststellung, dass es nicht nur einfach um das Ergebnis – hier gesellschaftliche Teilhabe oder Inklusion – gehen kann, wenn man dieses unter Gerechtigkeitsüberlegungen betrachtet. Man muss auch darauf schauen, wie dieses Ergebnis entstanden ist. Es ist beispielsweise bedeutsam, ob ein gehörloses Kind eine Sonderschule besuchen möchte, dabei aber die Wahlfreiheit zwischen einer spezialisierten Gehörlosenschule und einer integrativ arbeitenden Sonderschule hat, oder nicht. Zwar ermöglichen beide in gewissem Sinne Inklusion. Aber im einen Fall kommt sie durch einen Prozess der Freiheit zustande, und im anderen Fall nicht. Zweitens schlägt Sen vor, diese Freiheitsräume als Verwirklichungschancen (im Original: *capabilities*) zu betrachten. Versteht man diese Verwirklichungschancen als Inklusionschancen, dann sind damit auch die vielschichtigen Voraussetzungen oder Bedingungen von Inklusion gemeint. Einige, unter anderem gesellschaftliche Mitsprache und Teilhabe an demokratischen Willensbildungs- und Entscheidungsprozessen, wurden

bereits genannt. Auf andere werde ich im Folgenden noch zu sprechen kommen.

Zuerst einmal ist aber eine in der philosophischen Diskussion übliche Unterscheidung zwischen sogenannt negativer und positiver Freiheit für den vorliegenden Zusammenhang wichtig. Die Unterscheidung wurde von Isaiah Berlin (1969) eingeführt. Negative Freiheit meint dabei Freiheit *von etwas*, also beispielsweise Freiheit von Gewalt oder Unterdrückung. Sie ist die weniger weitgehende Form von Freiheit, da sie einzig verlangt, ein bestimmtes Handeln zu unterlassen, also beispielsweise jemanden nicht zu foltern oder in anderer Form zu unterdrücken. Die andere Form der Freiheit, die positive Freiheit, ist mit weitergehenden Forderungen verbunden. Sie meint Freiheit *zu etwas*. Im Kontext von Inklusion und Exklusion könnte man argumentieren, dass Freiheit von Exklusion das negative Freiheitsverständnis umfasst. Diese Forderung würde umfassen, dass jemand nicht unberechtigterweise vom Zugang zu wichtigen gesellschaftlichen Ressourcen – beispielsweise der Bildung – ausgeschlossen wird. Freiheit zu Inklusion wiederum würde die positive Freiheit meinen – die Freiheit, sich zu inkludieren und Bildung in einem umfassenden Sinn in Anspruch nehmen zu können. Die Gerechtigkeitsforderung nach Inklusion umfasst also einen weiten Bereich positiver und nicht nur negativer Freiheit.

bereits genannt. Auf andere werde ich im Folgenden noch zu sprechen kommen.

Zuerst einmal ist aber eine in der philosophischen Diskussion übliche Unterscheidung zwischen sogenannt negativer und positiver Freiheit für den vorliegenden Zusammenhang wichtig. Die Unterscheidung wurde von Isaiah Berlin (1969) eingeführt. Negative Freiheit meint dabei Freiheit *von etwas*, also beispielsweise Freiheit von Gewalt oder Unterdrückung. Sie ist die weniger weitgehende Form von Freiheit, da sie einzig verlangt, ein bestimmtes Handeln zu unterlassen, also beispielsweise jemanden nicht zu foltern oder in anderer Form zu unterdrücken. Die andere Form der Freiheit, die positive Freiheit, ist mit weitergehenden Forderungen verbunden. Sie meint Freiheit *zu etwas*. Im Kontext von Inklusion und Exklusion könnte man argumentieren, dass Freiheit von Exklusion das negative Freiheitsverständnis umfasst. Diese Forderung würde umfassen, dass jemand nicht unberechtigterweise vom Zugang zu wichtigen gesellschaftlichen Ressourcen – beispielsweise der Bildung – ausgeschlossen wird. Freiheit zu Inklusion wiederum würde die positive Freiheit meinen – die Freiheit, sich zu inkludieren und Bildung in einem umfassenden Sinn in Anspruch nehmen zu können. Die Gerechtigkeitsforderung nach Inklusion umfasst also einen weiten Bereich positiver und nicht nur negativer Freiheit.



Das Recht behinderter Menschen auf Teilhabe setzt voraus, dass ihre jeweiligen Bedürfnisse als gleichberechtigt anerkannt werden

Mit einem Nicht-Ausschluss, wie es eine negative Freiheitsforderung umschreibt, ist nicht bereits Teilhabe oder Inklusion sichergestellt. Und auch die Forderung, nicht daran gehindert zu werden, sich selbst zu inkludieren, genügt nicht für umfassende Inklusion.



Menschen benötigen dazu bestimmte Formen von Anerkennung, Hilfen, Förderung und so weiter. Auch diese müssen durch Gerechtigkeitsansprüche nach Inklusion abgedeckt werden.

Und man könnte noch hinzufügen, dass eine weitergehende, dritte Art von Freiheit wichtig ist, die von Axel Honneth (2011) als soziale Freiheit verstanden wird. Frei sind Menschen in diesem Sinne nur dann, wenn Freiheit in Anerkennung ihrer wechselseitigen, sozialen Bedingtheit gelebt werden kann. Im Kontext von Behinderung erhält die so-

ziale Freiheit deutliche Konturen. Denn sie weist darauf hin, dass Menschen in der Verfolgung ihrer Lebenspläne und -ziele auf die Hilfe und Unterstützung anderer angewiesen sind. Menschen benötigen, so Honneths Punkt, Anerkennung der Gleichberechtigung ihrer Bedürfnisse. Erst dann sind sie in sozialem Sinne frei. Diese Freiheit ist in gewissem Sinne grundlegender, da sie darauf hinweist, dass die Freiheit jedes Menschen – ob negativ oder positiv – letztlich sozial ermöglicht und legitimiert werden muss.

keitsüberlegungen – zumindest in direkter Weise – weitgehend entzieht. Diesen Bereich zwischenmenschlicher oder gemeinschaftlicher Inklusion, der für Gerechtigkeitsforderungen betreffend Inklusion aus mehreren Gründen eine Herausforderung ist, möchte ich im folgenden Abschnitt genauer betrachten.

Folgt man den soziologischen Studien von Ferdinand Tönnies (2005), Max Weber (1922), Emile Durkheim (1992) und anderen, dann stellt man – bei allen Unterschieden in den Theorien der verschiedenen Gründerväter der Soziologie – fest, dass sich im Verhältnis von Menschen zueinander, zur Gesellschaft und zu ihren Institutionen die kategoriale Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft durchzieht. Während die gesellschaftliche Inklusion Strukturen, Institutionen und abstrakte Beziehungen zwischen Menschen umfasst, begegnen sich bei der gemeinschaftlichen Inklusion Individuen als konkrete Andere. Und während in der ersten Sphäre zwischenmenschliche Gefühle und Beziehungen nicht zwingend vorhanden sein müssen, sind sie für die zweite konstitutiv. Dies bedeutet, dass sich gemeinschaftliche Inklusion maßgeblich über Zugehörigkeitsgefühle und zwischenmenschliche Anerkennungs-

Gemeinschaftliche Inklusion als Überforderung rechtlicher Garantien

Im Verlauf der bisherigen Ausführungen sind drei Verhältnisse zwischen Gerechtigkeit und Inklusion angesprochen worden:

- erstens der Anspruch, als Subjekt der Moral zu gelten und damit basale Achtung zu erhalten,
- zweitens gesellschaftliche Mitsprache und Teilhabe zu haben und
- drittens einen möglichst großen Raum an Freiheit zu genießen, insbesondere dahingehend, in seinen Bedürfnissen sozial anerkannt zu sein, Entscheidungen über Formen

der Inklusion selbstbestimmt treffen zu können und die notwendigen Ressourcen, Hilfen und Förderungen für gesellschaftliche Inklusion zu erhalten.

Es ist nicht schwierig, diese Aspekte von Inklusion unter moralischen wie legalen Gesichtspunkten durch Recht gestärkt zu sehen.

Nun existiert aber auch ein Bereich von Inklusion, der in den Kategorien der Gerechtigkeit oder des Rechts kaum zu fassen ist, weil er sich Gerechtig-

LITERATUR

Baier, Annette C. (1995 (1987)): The Need for More than Justice. In: Held, Virginia (Hg.): Justice and Care, Boulder, S. 47–58.

Berlin, Isaiah (1969): Two Concepts of Liberty. In: ders. (Hg.): Liberty, Oxford, S. 166–217.

Bourdieu, Pierre (1983): Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital. In: Kreckel, Reinhard (Hg.): Soziale Ungleichheiten, Göttingen, S. 183–198.

Buchanan, Allen (1990): Justice as Reciprocity versus Subject-Centered Justice. In: Philosophy and Public Affairs 19(3), S. 227–252.

Durkheim, Emile (1992): Über soziale Arbeitsteilung: Studie über die Organisation höherer Gesellschaften, Frankfurt a.M.

Goodlad, Robina; Riddell, Sheila (2005): Introduction: Disabled People and Social Justice. In: Social Policy and Society 4(1), S. 43–44.

Honneth, Axel (2011): Das Recht der Freiheit, Frankfurt a.M.

Margalit, Avishai (1997): Politik der Würde – Über Achtung und Verachtung, Berlin.

Nussbaum, Martha C. (2006): Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership, Cambridge MA.

Sen, Amartya (1992): Inequality Reexamined, Oxford.

Tönnies, Ferdinand (2005): Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie, Darmstadt.

United Nations (2006): Convention on the Rights of Persons with Disabilities, Genf.

Weber, Max (1922): Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen.

Wolff, Jonathan (2009): Cognitive Disability in a Society of Equals. In: Metaphilosophy 40(3–4), S. 402–415.

prozesse bildet. Sind Menschen in Gemeinschaften inkludiert, begegnen sie sich als konkrete Individuen mit einer Geschichte, einem Charakter, bestimmten Eigenschaften, Fähigkeiten, Interessen, Plänen und Zielen. Wechselseitig zollen sie sich entsprechende Anerkennung.

Gerade in gemeinschaftlicher Hinsicht zeigt sich nun die Grenze eines Rechts auf Inklusion deutlich. Gemeinschaftliche Inklusion würde durch eine ausschließlich rechtliche, gerechtigkeitsbasierte Implementierung Gefahr laufen, genau das Gut zu verletzen, das abgesichert werden soll. Am deutlichsten wird dies am Beispiel Freundschaft. Es macht Freundschaft gerade



Die von direkten zwischenmenschlichen Beziehungen getragene gemeinschaftliche Inklusion ist auf rechtlich nicht erzwingbare Freiwilligkeit angewiesen

aus (neben Gefühlen der Nähe und Vertrautheit), dass sie freiwillig erbracht wird, denn Freundschaft ist zentral an persönliche Zu- und Hinwendung gebunden. Und allgemein bezogen auf Formen gemeinschaftlicher Inklusion gilt: Selektivität und Exklusivität gehören charakteristischerweise zu all diesen Formen von Inklusion. Ich kann zwar mit Hans und Lotta und einigen wenigen anderen befreundet sein, aber nicht mit allen Menschen, mit denen ich bekannt bin oder die mir – in einem sehr weiten Sinne – bekannt sind. Engere und weitere zwischenmenschliche Beziehungen sind zentral von subjektiven Interessen und Präferenzen gesteuert und lassen sich nicht über Gerechtigkeitsansprüche verpflichtend durchsetzen. Wäre dies so, bestünde die Gefahr einer Zwangsvergemeinschaftung bzw. eines Zwangs, bestimmte Gefühle empfinden und erwidern zu müssen.

Wenn man bedenkt, was ein Recht auf Inklusion aus Gerechtigkeitsgrün-

den im gemeinschaftlichen Bereich bedeuten würde, wird rasch klar, dass hier ein wichtiges Grundrecht verletzt würde. Es würde nämlich bedeuten, dass jeder Mensch, ohne Angabe weiterer Gründe, ein *prima facie* Recht auf Zugehörigkeit zu jeder x-beliebigen Gemeinschaft hätte. Dass ein solches nicht erstrebenswert ist, ist offensichtlich. Eine solche Gesellschaft hätte stark totalitäre Züge. In ihr hätten Menschen unter anderem wenig Privatsphäre und kaum Autonomie, ihre eigenen Pläne und Ziele in von ihnen gewählten Gemeinschaften zu verwirklichen sowie solche Beziehungen freiwillig einzugehen.

Gerechtigkeit und Inklusion verlieren also in der gemeinschaftlichen Sphäre ihren engen Zusammenhang. Mit anderen Worten: Inklusion wird hier nicht mehr durch Gerechtigkeitsüberlegungen gedeckt, und es besteht kein Gerechtigkeitsanspruch auf gemeinschaftliche Inklusion, jedenfalls kein direkter. Damit öffnet sich allerdings ein Dilemma. Denken wir an Inklusion respektive an Orte und Kontexte, wo wir inkludiert sind oder sein möchten, kommen uns wohl augenblicklich eine Reihe von Gemeinschaften in den Sinn (beispielsweise unsere Freunde und unsere Familie). Meist denken wir erst nachrangig an die gesellschaftliche Inklusion, die unser gemeinschaftliches und individuelles Leben ebenfalls prägt.

Fazit

- Wir sind in unseren Leben auch bezüglich Inklusion abhängig von Quellen, die sich nicht aus moralischen und/oder juristischen Rechten und Gerechtigkeitsbezügen ergeben. Würde sich unser Leben einzig darin erstrecken, dass Recht und Gerechtigkeit herrschten, hätten Menschen untereinander auch keine anderen Beziehungen als die, die benötigt werden, eine liberale Gesellschaft aufrecht zu erhalten.

KURZBIOGRAPHIE

Franziska Felder (*1976), Dr. phil., arbeitet aktuell an der University of New South Wales (Sydney, Australien) an ihrer Habilitation zur Frage der normativen Grundlagen einer inklusiven Schule. Sie studierte in Zürich Sonderpädagogik, Betriebswirtschaft und Filmwissenschaft. Am Ethikzentrum der Universität Zürich und am University College London verfasste sie ihre Dissertation, die 2012 unter dem Titel „Inklusion und Gerechtigkeit – Das Recht behinderter Menschen auf Teilhabe“ bei Campus, Frankfurt a. M., erschienen ist. Weiteres unter: www.ife.uzh.ch/de/research/sbi/mitarbeitende/2/felderfranziska.html.

Menschen wären darin einsam, apathisch und würden ihr Leben zumindest unter sozialen Gesichtspunkten als leer oder vielleicht gar als sinnlos erachten. Rechte und der Respekt vor Rechten wäre dann vollkommen kompatibel mit einem schlechten Leben im Sinne einer sozialen und moralischen Verarmung (Baier 1995; 1987).

- Die Politik der Inklusion braucht also eine breitere Agenda als die der Gerechtigkeit oder der Rechte, wie sie in internationalen Vereinbarungen wie der UN-BRK abgebildet werden. Was Menschen mit Behinderung brauchen, ist zwar all das. Aber es genügt nicht. Menschen müssen sich einander freiwillig zuwenden und nicht nur deshalb, weil sie aus Gerechtigkeitsgründen dazu verpflichtet sind.
- Die Moral der Gerechtigkeit kann also nicht in jede Ecke unseres Lebens dringen. Sie deckt daher konsequenterweise auch nicht alle Forderungen ab, die berechtigterweise mit Inklusion verbunden sind. Sie umfasst diejenigen Bereiche moralischer Forderungen, die über Rechte und Pflichten fassbar sind. Nicht weniger, aber auch nicht mehr.

Gemeinsam arbeiten

Sozialethische Anmerkungen zur menschenrechtsbasierten Inklusion im Arbeitsmarkt



Menschen mit Behinderung sind häufig vom Erwerbsleben ausgeschlossen. Ihr Wunsch, einer regulären Erwerbstätigkeit nachzugehen, bleibt oft unerfüllt, weil viele Arbeitgeber lieber Ausgleichszahlungen leisten, als betriebliche Abläufe im erforderlichen Umfang zu verändern. Dennoch gibt es auch gegenteilige positive Beispiele. Der folgende Beitrag setzt zunächst das menschenrechtsbasierte Verständnis von Inklusion ab. Vor diesem Hintergrund werden unterschiedliche Grade der Teilhabe an weiteren gesellschaftlichen Teilsystemen und insbesondere am regulären Arbeitsmarkt erläutert. Ausgehend von der Achtung jener Würde, die jedem Menschen als Mensch innewohnt, werden rechtliche und soziale, berufliche und private Bedingungen für eine gleichwertige Zugehörigkeit dargelegt. Die ambivalenten Auswirkungen des geschützten zweiten Arbeitsmarktes für Menschen mit Behinderung werden ebenso thematisiert wie die Frage, ob es gerechtfertigt ist, ihre Arbeitskraft in das Kalkül einer profitorientierten Wirtschaft einzubeziehen.

„Autisten bei SAP“ – ein paradigmatisches Beispiel für gelingende Inklusion?

Am 21.5.2013 meldete *Spiegelonline* unter der Überschrift „Super-Talente mit Überraschungseffekt“ eine weithin beachtete personalpolitische Initiative des Software-Konzerns SAP. Dieses international hoch erfolgreiche und innovative Unternehmen beabsichtigt die Einstellung von hunderten von Frauen und Männern mit „Störungen“ aus dem Autismus-Spektrum – „Störungen“, die es üblicherweise verhindern, dass die betroffenen Frauen und Männer halbwegs erfolgreich auf dem „normalen“ (Ersten) Arbeitsmarkt reüssieren können; „Störungen“ aber auch, die ihnen und vor allem den einstellenden Unternehmen jetzt zum (ökonomischen) Segen werden sollen: „Nun hat auch SAP“, wie es in der Pressemitteilung des Unternehmens heißt, „diese Arbeitnehmergruppe in Deutschland für sich entdeckt und will bis 2020 Hunderte Autisten als Softwaretester, Programmierer und Spezialisten für Da-

tenqualitätssicherung einsetzen.“ Dabei macht es aus Sicht der IT-Branche, so begründet SAP sein Engagement, „Sinn, auf Autisten zu setzen. Sie haben oftmals ein *besseres Gefühl* für Details. Lange Zahlenkombinationen zu überprüfen, ist beispielsweise für Autisten kein Problem. Für Unternehmen, die im Zeitalter der ständigen technologischen Veränderungen immer wieder neue Programme und Produkte entwickeln müssen, um konkurrenzfähig zu bleiben, sind sie ein *Glücksgriff*.“ (SAP 2013, Hervor. ALH)

Auch aus Sicht des *Bundesverbandes Autismus Deutschland* ist diese personalpolitische Initiative fast schon ein Paradebeispiel für gelingende Inklusion und für die praktische Umsetzung der UN-Behindertenrechtskonvention von 2006 (BRK). Denn diese fordert für jeden Menschen mit Behinderungen das „Recht auf die Möglichkeit, den Lebensunterhalt durch Arbeit zu ver-




Deutscher Ethnikrat (DER)

Andreas Lob-Hüdepohl

dienen, die in einem offenen, integrativen und für Menschen mit Behinderungen zugänglichen Arbeitsmarkt und Arbeitsumfeld freigewählt oder angenommen wird.“ (Art. 27 UN-BRK) Mehr noch: Mit der geplanten Einstellungs politik von SAP erfahren die betroffenen Menschen die Anerkennung und Wertschätzung jener „Fertigkeiten, Verdienste und Fähigkeiten“, die Menschen mit Behinderungen in den Arbeitsmarkt einbringen und mit denen sie die Arbeitswelt insgesamt bereichern. (Art. 8 UN-BRK) Während Menschen mit Behinderungen bislang dadurch qualifiziert wurden, ihre Defizite in Richtung so genannter „Auch-Kompetenzen“, die sie wie andere Menschen auch besitzen, zu überwinden, stehen jetzt ihre „Nur-Kompetenzen“ im Zentrum der Aufmerksamkeit – Kompetenzen also, die im Gegensatz zu anderen auf Grund ihrer spezifischen Lebensumstände und Lebensweise nur sie besitzen. Damit wird der Kern aller *inkluisiven Prozesse* berührt: Die Mitarbeiter*innen aus dem Autismus-



spektrum werden nicht in bereits bestehende Arbeitsabläufe integriert, also eingepasst; sondern das Bestehende

 Gelingende Inklusion beschränkt sich nicht auf die Einpassung in bestehende Arbeitsabläufe, sondern bedarf der umfassenden Transformation des Bestehenden

wird in einem umfassenden Sinne in einer Weise transformiert, dass alle Seiten, also auch die bereits vorfindlichen Mitarbeiter*innen, für die neuen For-


men des *gemeinsamen* Arbeitens befähigt werden. Es kommt zu dem, was man die *Enthinderung* auf Seiten der Mehrheitsgesellschaft nennen kann. Bestand bisher die Behinderung behinderter Menschen darin, dass ihnen die unproblematische Teilhabe am öffentlichen Leben durch umwelt- und einstellungsbedingte Barrieren erschwert, wenn nicht sogar verunmöglicht wurde, so ermöglicht das *gemeinsam gestaltete, gleichberechtigte* Arbeiten den Abbau von „Klischees, Vorurteilen und schädlichen Praktiken“ hin zu einer „positiven Wahrnehmung von Menschen mit Behinderungen“. (Art. 8 UN-BRK)

„Mittendrin statt nur dabei!“ – zwei Weisen der Inklusion

Natürlich ist die Initiative von SAP vorerst nur ein Programm. Aber es knüpft an erfolgreiche Modelle inklusiver Erwerbsarbeit an, wie sie prominent etwa durch das Unternehmen *auticon* seit vielen Jahren entwickelt und mit Erfolg praktiziert werden. Unter sozial-ethischer Rücksicht ist besonders aufschlussreich, welches Verständnis von *Inklusion* all diesen Bemühungen zu Grunde liegt.

Inklusion ist mittlerweile ein zugleich prominenter wie sehr schillernder Begriff und muss deshalb erläutert werden. Er changiert zwischen einer deskriptiv-funktionalen und einer emphatisch-normativen Bedeutung. Eine *funktional-deskriptive* Bedeutung besitzt „Inklusion“ in der sozialwissenschaftlichen Armutsforschung. Speziell die klassische Systemtheorie *Niklas Luhmanns* (Luhmann 2005) nutzt ihn als Gegenbegriff zur Exklusion. Eine Person gilt dann als inkludiert, wenn sie in mindestens ein zentrales Teilsystem der Gesellschaft einbezogen ist und dort eine Funktion besitzt. Zwar mag ein Erwerbsloser aus dem Teilsystem des Arbeitsmarktes (vorübergehend) exkludiert sein. Insofern er aber im Netz der sozialen Sicherung Ansprüche auf materielle oder immaterielle

Unterstützung besitzt, kompensiert der Einschluss (Inklusion) in das Netz sozialer Sicherungen den (zumindest vorübergehenden) Ausschluss (Exklusion) aus einem anderen gesellschaftlichen Teilsystem (Arbeitsmarkt). In ähnlicher Weise sind auch Menschen mit Behinderungen bereits dann gesellschaftlich inkludiert, wenn sie in einen der prinzipiell möglichen Gesellschaftsbezüge eingebunden sind. Wenn sie etwa in *Werkstätten für behinderte Menschen* ausgebildet und beschäftigt sind, wären sie in diesem Sinne in die Gesellschaft inkludiert. Welche Qualität der

 Die bloße Einbindung von Menschen in gesellschaftliche Bezüge gibt keine Auskunft über die Qualität der entsprechenden Partizipation

Einschluss und die damit verbundene Teilhabe am gesellschaftlichen Leben besitzen, ist in einer funktional-deskriptiven Betrachtungsweise dagegen ohne Belang. So hatten in früheren Zeiten die verunglimpften „Dorftrottel“ in der dörflichen Gemeinschaft eine wichtige soziale Funktion. Ähnlich waren

psychisch kranke Menschen, die als „Irre“ in Käfigen ausgestellt wurden, eine zugkräftige Attraktion für jeden Jahrmarkt und Zirkus. Beide Personengruppen hatten eine Funktion und Anteil am gesellschaftlichen Leben; sie waren in systemtheoretischer Zuspitzung *inkludiert* – aber in einer Art und Weise, die heute als zutiefst unwürdig und menschenverachtend gebrandmarkt werden würde.

Freilich kennt selbst *Niklas Luhmann* die Möglichkeit einer gesellschaftlichen Exklusion in einem umfassenden Sinne. Denn Ausschlüsse aus mehreren wichtigen Teilsystemen bedingen sich wechselseitig und können unheilvoll kumulieren: „keine Ausbildung, keine Arbeit, kein Einkommen, keine regulären Ehen, (...) keine Beteiligung an der Politik, kein Zugang zu Rechtsberatung, zur Polizei oder zu Gerichten – die Liste ließe sich verlängern und sie betrifft, je nach Umständen, Marginalisierungen bis hin zum gänzlichen Ausschluss“ (Luhmann 1995, 148). Die Wechselwirkungen zwischen

- der Sphäre der Erwerbsbeteiligung (einschließlich der in ihnen generierten sozialen Bezüge und Wertschätzungen),
- der Sphäre des Rechts bzw. des rechtlich verbrieften sozialen Status und
- der Sphäre von Freundschaften, von sozialen Nähen und von Solidarbündnissen

können sich zu einer Form des Ausschlusses verdichten, in der sich die Betroffenen nicht mehr nur als in dieser oder jener Hinsicht Ausgeschlossene, sondern als schlechthin *Überflüssige* erleben. Überflüssige spielen gesellschaftlich aber keine Rolle mehr. Ihnen fehlen jene Kompetenzen, die verhindern könnten, „wegen ungenügender Erfüllung anspruchsvoller ‚moderner‘ Teilnahmevoraussetzungen ‚aussortiert‘ und so als Angehörige der ‚gesellschaftlichen Gemeinschaft‘ disqualifiziert [zu] werden“ (Offe 1996, 274). Diese funktionale Charakterisierung von Ausgeschlossenen und Überflüssigen

trifft die Lebenssituation und das Lebensgefühl vieler Menschen mit Behinderungen. Schon die Debatten über die Pränataldiagnostik (PND) oder die Präimplantationsdiagnostik (PID) müssen sie beispielweise als Beitrag zur Vermeidung Überflüssiger interpretieren. Denn PND wie PID dienen ausdrücklich der Verhinderung von Menschen mit genetischen Dispositionen, die zu leiblichen und/oder geistigen Beeinträchtigungen führen können.

Die Behinderten(rechts)bewegung setzt gegen die Exklusion behinderter Menschen einen markanten Kontrapunkt: Maßstab ihrer gesellschaftlichen Inklusion ist nicht mehr ihre Funktionalität in irgendeinem gesellschaftlichen (Teil-)System, sondern die effektive Gewährleistung ihrer Rechte als Bürgerinnen und Bürger eines men-



Inklusion heißt, die Rechte der Menschen mit Behinderung in allen relevanten Lebensbereichen zu respektieren und zu fördern

schon rechtlich ambitionierten Gemeinwesens und damit ihrer Würde als Mensch. Darin besteht der grundlegende Perspektivenwechsel einer *normativ-emphatischen Bedeutung* von Inklusion. Inkludiert sind Menschen mit Behinderungen dann, wenn ihre fundamentalen Rechte als Menschen in allen relevanten Lebensbereichen respektiert, geschützt und gefördert werden – und zwar unabhängig davon, ob sie in ihrer spezifischen Lebenslage gesellschaftlich funktionstüchtig oder mehrwertsteigernd sind.

Vom funktional-deskriptiven lernt das normativ-emphatische Inklusionsverständnis die Einsicht, dass niemand in alle denkbaren Teilsysteme, die sich in einer funktional differenzierten Gesellschaft ausbilden, einbezogen sein kann. Er muss es auch nicht sein, um ein würdevolles Leben führen zu können. Demjenigen, der auf-

grund einer Höhenphobie jegliche Klettersteige meidet, ist der Zugang zum Klub der Extrembergsportler ebenso versperrt wie der religiös Unmusikalische aus dem Kreis derer ausgeschlossen ist, die sich allwöchentlich in die Tiefe meditativer Gottesdienste einsenken und daraus Lebenskraft schöpfen. Die Liste alltäglicher Ausschlüsse ließe sich beliebig verlängern. Solche Exklusionen verhindern keinesfalls automatisch ein Leben in Menschenwürde. Dagegen gibt es Exklusionen, die die Bedingungen der Möglichkeit würdevoller Lebensführungen unmittelbar berühren. Solche Exklusionen betreffen vor allem öffentliche wie private Bereiche, in denen menschenrechtliche Ansprüche residieren. Freiheits-, Partizipations- sowie Wirtschafts-, Sozial- und Kulturrechte formulieren gewissermaßen Bedingungen der Möglichkeit eines menschenwürdigen

Würdig leben durch Inklusion und Partizipation – die Kernlogik der Behindertenrechtskonvention

Besonders die öffentliche Diskussion rezipiert die UN-BRK gleichsam als „Inklusionskonvention“. Dabei läuft sie Gefahr, die konstitutiven Wechselbezüge des Paradigmas Inklusion zu anderen Paradigmen aus dem Auge zu verlieren. Zu Recht muss Inklusion als zentrale „Leitidee mit visionärem Charakter“ (Theunissen 2010, 13) gesehen werden. Andere Paradigmen in der Förderung behinderter Menschen wie das Empowerment oder die Partizipation werden aber keinesfalls überflüssig. Die UN-Behindertenkonvention zählt dementsprechend in Art. 3 zu ihren „allgemeinen Grundsätzen“

- „die Achtung der dem Menschen innewohnenden Würde, seiner individuellen Autonomie, einschließlich der Freiheit, eigene Entscheidungen zu treffen, sowie seiner Unabhängigkeit; (...)
- die volle und wirksame Teilhabe an der Gesellschaft und Einbeziehung in die Gesellschaft;

Lebens. Ausschlüsse in diesen Bereichen beeinträchtigen tatsächlich eine der Menschenwürde entsprechende Lebensführung. Hier fordert Inklusion – nunmehr normativ-emphatisch aufgeladen – reale Beteiligungschancen an all jenen privaten wie öffentlichen Gütern, die für ein würdevolles Leben essentiell sind. Inklusion schützt und gestaltet solche privaten wie öffentlichen Arrangements, in denen Menschen unterschiedlichster Besonderheiten in den sozialen Netzen ihrer Lebenswelten als eigenständige Akteure ihrer Lebensführung befähigt werden und dabei lernen, sich zu bewähren. Inklusion im normativ-emphatischen Sinne beschreibt folglich weniger einen (soziologisch feststellbaren) Zustand, denn eine (persönliche) Haltung und einen fortwährenden (gesellschaftlichen) Prozess.

- die Achtung vor der Unterschiedlichkeit von Menschen mit Behinderungen und die Akzeptanz dieser Menschen als Teil der menschlichen Vielfalt und der Menschheit; (...)
- die Achtung vor den sich entwickelnden Fähigkeiten von Kindern mit Behinderungen und die Achtung ihres Rechts auf Wahrung ihrer Identität.“

Daraus folgt: Die Einbeziehung in die Gesellschaft („inclusion“) muss mit der vollen und wirksamen Teilhabe („participation“) an der Gesellschaft, mit der Achtung vor der (*bleibenden!*) Unterschiedlichkeit („difference“) der Menschen mit Behinderungen als Teil der menschlichen Vielfalt („diversity“) sowie mit der Achtung vor den intrinsischen Entwicklungspotentialen von Kindern mit Behinderungen als Teil deren je spezifischer Identität („identity“) einhergehen. Diese Grundsätze gestalten ihrerseits alle Prozesse der Inklusion qualitativ



aus. Sie sind weder redundant noch normativ anspruchslos, im Gegenteil: *Partizipation* steht für eine Teilhabe, die sich sowohl

- an der Möglichkeit zur *Teilnahme* an gesellschaftlichen Aktivitäten als auch
- an der Aufnahmebereitschaft der „Normalgesellschaft“ bemisst, die spezifischen Beiträge von Menschen mit Behinderungen zum politischen, sozialen, wirtschaftlichen oder kulturellen Leben der Gesellschaft als deren je spezifische *Teilgabe* anzuerkennen.

Nur so wird die Vielfalt (Diversität) menschlichen Lebens und der Menschheit in ihrer Reichhaltigkeit erfahrbar, auch wenn die Auseinandersetzung mit Anderem und Fremdem befremdlich und anstrengend sein mag. So ist die gebärdensprachliche Identität von Gehörlosen eine bereichernde Kulturleistung, auch wenn sie für Unkundige unzugänglich ist. Solche Vielfalt wird nur möglich, wenn die intrinsischen Entwicklungspotentiale je unterschiedlicher Menschen gewahrt und inklusive Prozesse zu Differenzierungen führen, die alle Tendenzen zu Homogenisierungen überwinden. Umgekehrt begründen – was gelegentlich übersehen wird – Unterschiedlichkeiten in der somatischen, geistigen oder seelischen Ausstattung eines Menschen qualitativ wie quantitativ unterschiedliche Entwicklungsperspektiven und damit Förderbedarfe, um ihn zum Gelingen seiner Lebensführung zu befähigen. Vielfalt setzt Differenz voraus; Differenzen nötigen konsequenterweise zu Differenzierungen – in der Wahrnehmung je eigener Stärken wie in der Wahrnehmung je eigener Schwächen. Entscheidend ist: Differenzen und Differenzierungen enthalten sich hierarchisierender Wertungen.

Inklusion ist kein Selbstzweck, sondern steht im Dienst der Achtung jener Würde, die jedem Menschen als Mensch innewohnt. Dieser Rückbezug auf die Menschenwürde unterstreicht

zunächst den axiomatischen Charakter, den die Menschenwürde für alle Menschenrechtsansprüche besitzt. Sie ist der Geltungsgrund für deren Unbedingtheit wie Unteilbarkeit. (Bielefeldt 2011) Zugleich drückt dieser Rückbezug auch ein spezifisches Verständnis menschlicher Würde aus, das entscheidend und maßgeblich ist: Zwar muss sich kein Mensch seine Würde erst verdienen; sie *eignet* jedem unabhängig äußerer Zuschreibung, ist jedem inhärent. Dennoch *hat* bzw. *besitzt* er sie nicht einfach. Dass man Würde hat und besitzt, muss jeder immer neu an sich *erfahren* können – und zwar in intersubjektiven Prozessen der Anerkennung, die sich in *gemeinsam geteilten* Bereichen des Lebensalltags *real* ereignen und wechselseitig entsprechende Achtungserfahrungen *real* zuspielden. Diese eigentümlich *kommunitäre* Kon-



Würde muss immer neu durch das starke Gefühl der Zugehörigkeit erfahrbar sein

zeption des Menschenwürdegrundsatzes gibt sich in der UN-Behindertenkonvention deutlich an der eindringlich erhobenen Forderung zu erkennen, in den zentralen Lebensbereichen das *Zugehörigkeitsgefühl* der Menschen mit Behinderungen zu stärken. Der Ausschluss aus der Erfahrung von Zugehörigkeit behindert deshalb nicht nur den unproblematischen Zugriff auf bestimmte Güter, sondern er beschädigt empfindlich die Würde des so Ausgeschlossenen. Darin liegt der tiefe Sinn aller Forderungen

- nach *gemeinsamem* Wohnen,
- nach *gemeinsamem* Lernen,
- nach *gemeinsamem* politischem Engagement und eben auch
- nach *gemeinsamem* Arbeiten;
- kurz gesagt nach qualitativ gehaltvoller Vergemeinschaftung.

Nur sie eröffnet Gelegenheitsstrukturen intersubjektiv erfahrener Achtung, die die im Ausschluss sich intersubjektiv vermit-

telnden Missachtung als gleichberechtigter Mensch überwindet.

Zugespitzt könnte man als kategorischen Imperativ der Behindertenrechtskonvention formulieren: *Inklusion ist die Notwendigkeit umfassender Vergemeinschaftung aus Achtung vor der inhärenten Würde jeder/s einzelnen*. In ihrem Lichte ließe sich menschenrechtsbasierte Inklusion genauer bestimmen: Wenn Behinderung als soziale Praxis von Exklusion „aus der Wechselwirkung zwischen Menschen mit Beeinträchtigungen und einstellungs- und umweltbedingten Barrieren entsteht, die sie an der vollen, wirksamen und gleichberechtigten Teilhabe an der Gesellschaft hindern“ (BRK Präambel e), dann ist Inklusion ein Prozess,

- der die biopsychosoziale Disposition von Menschen mit Beeinträchtigungen als ein maßgebliches Merkmal ihrer behinderten Lebenslage wahrnimmt,
- der die Gefahr oder die Realität von Exklusion ernst und zum Anlass nimmt,
- die einstellungs- wie umweltbedingten Barrieren weitest möglich abzubauen,
- indem alle persönlichen wie gesellschaftlichen Ressourcen von Menschen mit Beeinträchtigungen und ihres sozialen Umfeldes für diesen Abbau aktiviert
- und so die Menschenrechte *aller* respektiert, geschützt und zur Geltung gebracht werden.

In diesem Prozess

- fördert Inklusion das starke Gefühl umfassender Zugehörigkeit (*enhanced feeling of belonging*),
- indem sie Teilhabe (*participation*) durch Teilnahme und Teilgabe zulässt und fördert sowie
- Unterschiedlichkeiten (*difference*) beachtet und Vielfalt (*diversity*) wertschätzt.

Dadurch eröffnet Inklusion Freiräume der Selbstgestaltung (Autonomie) und achtet so die inhärente Würde aller als Mensch.



Vorläufigkeit „geschützter Arbeit“ und die Gefährdung beruflicher Inklusion

Dieses normativ gehaltvolle Konzept von Inklusion steht im Hintergrund, wenn die UN-Behindertenrechtskonvention das gleiche Recht auf Arbeit und Beschäftigung fordert und es in sehr konkreten Rechtsansprüchen von Menschen mit Behinderungen gesichert sehen will:

- in der Möglichkeit, den Lebensunterhalt durch (Erwerbs-)Arbeit weitgehend selbst zu verdienen;
- in der freien Wahl eines Arbeitsplatzes auf einem offenen, inklusiven Arbeitsmarkt;
- im gleichberechtigten Zugang zur beruflichen Aus-, Fort- und Weiterbildung, die zu einem Aufstieg befähigen;
- in der beruflichen Rehabilitation und nicht zuletzt in sicheren sowie gesunden Arbeitsplätzen bzw. Arbeitsbedingungen. (Art. 27)

Gerade der letztgenannte Aspekt wird bei der Gestaltung von Arbeitsbedingungen für Menschen mit Behinderungen oftmals übersehen. Denn auch für sie gilt die ganze Bandbreite des Anforderungsprofils, das für eine humane Ausgestaltung ihrer Arbeitsplätze anerkanntermaßen in Geltung steht:


- etwa die Gestaltung elementarer Persönlichkeitsrechte in Form des Schutzes der Privatsphäre durch eine konsequente Begrenzung der Reichweite von Weisungen und Pflichten auf die für einen Betrieb wesentlichen Bereiche
- oder eine angemessenen Entlohnung, Vergütung und Zeiten der Erholung (Urlaub, Freizeit, Pausen usw.);
- oder gesundheitsförderlichen Arbeitsorganisation, die neben der Schädigungslosigkeit und Erträglichkeit auch die Zumutbarkeit sowie die Sozialverträglichkeit durch die Einbeziehung in kollegiale Netzwerke usw. umfasst;

- oder in einer identitätsorientierten Arbeits- und Beziehungsgestaltung, die im Recht auf sinnvolle Arbeitsinhalte und auf Beteiligung an Entscheidungen über die eigene Arbeitsorganisation kulminiert.

Im Hintergrund steht freilich nicht nur ein bestimmtes Verständnis von Inklusion, sondern auch die sozialanthropologische Überzeugung von der enormen identitätsbildenden Kraft, die von der Einbindung in (Erwerbs-)Arbeit für jeden Menschen und natürlich auch für jeden Menschen mit Behinderung ausgeht. Dazu zählen etwa die stabilisierende Funktion einer (durchaus flexiblen) Zeitstruktur, die Aktivierung kognitiver, sozialer und schöpferischer Ressourcen, die Erfahrung als gleichberechtigtes, reifes und vollwertiges Mitglied der Gesellschaft sowie die Befriedigung fundamentaler seelischer Bedürfnisse. (Bieker 2005) Auch das ist konkret gemeint, wenn die katholische Soziallehre etwa in *Laborem exercens (LE)* die Personalität jeglicher Arbeit unterstreicht und damit auf ihre *subjektive* Dimension abhebt: „So wahr es auch ist, dass der Mensch zur Arbeit bestimmt und berufen ist, so ist doch in erster Linie die Arbeit für den Menschen da und nicht der Mensch für die Arbeit.“ Deshalb ist – bei aller, zum Teil erheblicher Unterschiedlichkeit von der rein körperlichen bis zur geistigen oder künstlerischen Tätigkeit – der entscheidende „Maßstab für jede dieser Arbeiten in erster Linie die Würde ihres Subjekts (...), also der Person, des Menschen, der sie verrichtet“ (LE 1981, 6). Mehr noch: In seiner Enzyklika hat *Johannes Paul II.* ausdrücklich auch Menschen mit Behinderungen im Blick, wenn er schreibt: „Auch sie sind personales Subjekt mit vollem Menschsein, mit entsprechenden vorgegebenen, heiligen und unverletzlichen Rechten, die gerade angesichts der dem Körper und seinen Fähigkeiten auferlegten Behinderungen und Leiden die Würde und Größe des Menschen besonders sichtbar ma-

chen. Da der Behinderte ein personales Subjekt mit all seinen Rechten ist, muß ihm die Teilnahme am Leben der Gesellschaft in allen Dimension und auf allen Ebenen, die seinen Fähigkeiten zugänglich sind, ermöglicht werden. (...) Die Arbeit (...) muß auch hier der Würde des Menschen untergeordnet werden, dem Subjekt der Arbeit und nicht dem wirtschaftlichen Vorteil.“ (LE 22)

Die genannten Grundsätze gelten also prinzipiell für alle Menschen – ob mit oder ohne Behinderung – und natürlich prinzipiell auch für alle Formen der Beschäftigung – also nicht nur für die Beschäftigungsformen des so genannten Ersten Arbeitsmarktes. Dieser Hinweis ist erheblich. Denn in Deutschland arbeitet eine große Anzahl von Menschen mit Behinderungen in sogenannten „Werkstätten für behinderte

 **Vorrangiges Ziel ist es, Menschen mit Behinderung die Teilhabe am allgemeinen Arbeitsmarkt zu ermöglichen**

Menschen“ (*WfbM*), die früher der Öffentlichkeit als „geschützte Werkstätten“ bekannt waren. Deren Aufgaben oder auch Grundfunktionen regelt das Neunte Sozialgesetzbuch (vgl. § 136 SGB IX): In erster Linie dienen die *WfbMs* der Sicherung und Förderung der Teilhabefähigkeit von Menschen mit Behinderungen auf dem allgemeinen, und das ist der Erste Arbeitsmarkt. Die Teilhabe am allgemeinen Arbeitsmarkt verfolgt das Hauptziel, der Tendenz zur Aussonderung im betrieblichen Alltag entgegenzuwirken und damit die betriebliche Inklusion (im emphatischen Sinne!) zu erhöhen. Dazu bieten sie vor allem auch Maßnahmen der beruflichen Bildung an, die ein gleichberechtigtes *Gemeinsam arbeiten* auf der Basis möglichst angeglichenen Kompetenzniveaus ermöglicht. Deshalb legt berufliche Bildung besonderen Wert darauf, dass die Qualifizierungsmaßnahmen möglichst nah am konkreten Arbeitsplatz ansie-

deln – analog also zur dualen Ausbildung, die in Deutschland für Ausbildungsberufe (noch) üblich ist. Langfristig angestrebt ist ein sogenanntes *Supported Employment*, das – etwa in Verbindung mit den *Integrationsfachdiensten* – für dauerhafte Beschäftigung Sorge tragen will (vgl. Doose 2006).

Erst nachrangig dienen WfbMs einer dauerhaften Beschäftigung – nämlich nur dann, wenn für die betroffenen Menschen ein Übergang auf den allgemeinen Arbeitsmarkt nicht möglich ist. Bedauerlicherweise ist dieser Dauerverbleib eher die Regel denn die Ausnahme. Denn die berufliche Teilhabe von Menschen mit Behinderungen auf dem Ersten Arbeitsmarkt ist durch gegenläufige Entwicklungen erheblich gefährdet.

- Das durchschnittliche Qualifikationserfordernis der Arbeitsplätze steigt stetig,
- die Zahl der Arbeitsplätze mit geringen Qualifikationserfordernissen sinkt.

Parallel dazu wird die schleichende Exklusion von Menschen mit Behinderungen

- durch eine zunehmende Beschleunigung von betrieblichen Abläufen,

Der „Mehrwert“ von „Nur“-Kompetenzen – moralisch gerechtfertigt?

Allzu oft folgt die derzeitige Praxis noch zu sehr den klassischen Paradigmen der Normalisierung und der Integration. Auch sie waren in der Zeit ihrer jeweiligen Entstehung an der nachhaltigen Verbesserung der Teilhabechancen von Menschen mit Behinderungen interessiert: „Normalisierung“ wandte sich gegen deren Asylierung in die Sonderwelten großer stationärer Einrichtungen – möglicherweise „ganz weit draußen“ in der Abgeschlossenheit einsamer Dörfer, die abseits der „normalen“ Lebenswelt oftmals eigens dafür gegründet oder und entwickelt wurden und heute noch in einigen Landstrichen zu besichtigen sind. „Normalisierung“

- durch ausbleibende innerbetriebliche Fort- und Nachqualifizierung und


- durch die Verinselung von Arbeitsplätzen, die in den Betrieben die soziale Einbindung in kollegiale Netzwerke erschwert,

weiter angefacht. Hinzu tritt die übliche Orientierung an den „Auch-Kompetenzen“, die Menschen mit Behinderungen haben – verbunden mit der Missachtung, zumindest aber mit der Vernachlässigung ihrer potentiellen „Nur-Kompetenzen“. Ihre spezifischen Fähigkeiten und Fertigkeiten – wie etwa die eingangs genannten „Nur-Kompetenzen“ von Menschen im Autismus oder die spezifisch taktile Sensorik erblindeter Menschen im Kontext von Diagnostik oder Körpertherapie – werden nicht wahrgenommen. Von daher ist nicht verwunderlich, dass sich *WfbM-Arbeitsplätze* zunehmend verstetigen: als Dauerarbeitsstätten für den „unvermittelbaren Rest“ sowie als Auffangbecken für die, die den Drehtüreffekt von gelegentlicher Vermittlung in den Ersten Arbeitsmarkt und dem Dennoch-abgehängt-werden immer wieder schmerzlich erfahren müssen.

setzte hingegen auf die Einpassung von Menschen mit Behinderungen in die ganz gewöhnlichen Alltagsroutinen der „Normalgesellschaft“. Dass sich vielleicht die gewohnten Routinen der „normalen“ Mehrheitsgesellschaft zu ändern hätten, um Menschen in ihrem So-sein, also auch unter Einschluss ihrer je spezifischen Entwicklungspotentiale zuzulassen und darin zu fördern, nahm das Normalisierungsparadigma kaum in den Blick. Ähnlich das Integrationsparadigma, das das Normalisierungsparadigma der 1960er-Jahre in den 1980er-Jahren besonders im Bereich schulischer Bildung ablösen sollte: Zwar ging es ihm nicht darum, die

„Andersheit“ von Menschen mit Behinderungen abzuschleifen. Allerdings stand jede Form etwa des gemeinsamen Lernens der Verschiedenen unter dem so genannten „Integrationsvorbehalt“: Zugelassen wurden nur die, deren körperliches, geistiges oder seelisches Vermögen ausreichte, um den gewohnten Gang der Dinge – des schulischen Unterrichts oder des Betriebsablaufs – nicht nennenswert zu stören.

Berufliche Inklusion fordert hingegen Veränderungen der betrieblichen Strukturen und insbesondere einen tiefgreifenden Bewusstseinswandel auf der Seite der betrieblichen wie gesamtgesellschaftlichen „Mehrheitsgesellschaft“, der je einstellungsbedingte Barrieren abbauen hilft, um die volle und gleichberechtigte Teilhabe von Menschen mit Behinderungen erst zu ermöglichen. Damit kommt ein anderes Moment von Normalität zum Tragen, das *Andreas Kuhlmann* mit dem „Recht

 Berufliche Inklusion fordert Veränderungen der betrieblichen Strukturen und einen tiefgreifenden Bewusstseinswandel

auf Normalität“ auch „Schwerstbehinderter“ verbindet: nämlich die „Notwendigkeit (...), auch Behinderten eine Entwicklung zu ermöglichen, die den Erwartungen, die ein jeder mit Hinblick auf seinen Lebensweg hegen darf, möglichst nahe kommen“ (Kuhlmann 2011, 50). Das setzt nämlich voraus, dass eine solche Lebensführung inmitten der Gesellschaft für den Betroffenen *selbstverständlich erwartbar*, also ohne großes Aufheben und in diesem Sinne *gewohnt-verlässlich* und *undramatisch*, „barrierefrei“, also zugänglich ist.

Freilich ist die Fokussierung auf die „Nur-Kompetenzen“, die durch eine solche Inklusion gefordert wird, nicht frei von Kritik. Denn befördert sie nicht – wie das Beispiel von den „Autisten bei SAP“ drastisch vor Augen führen mag – ein ökonomisches Kal-



kül, das letztlich die Würde von Menschen mit Behinderungen verletzt? Bleibt denn nicht eine "positive Auslese" eine Auslese, die zwangsläufig erneut stigmatisiert und diskriminiert? Ist es tatsächlich sinnvoll, Menschen mit Behinderungen den Gesetzmäßigkeiten einer Wirtschaft und Arbeitswelt auszusetzen, die schon für die „normale Mehrheit“ der Erwerbstätigen zunehmend als schwere Belastung erlebt wird? Wäre nicht ein besonderer Schutz geboten, wie er bislang in den *WfbM's* als zumindest in dieser Hinsicht *geschützten* Werkstätten gewährleistet werden konnte?

Diese immer wieder geäußerte Skepsis verkennt freilich, dass über den Weg inkludierenden *Gemeinsamen Arbeitens* die Arbeitswelten von einer Veränderungsdynamik erfasst werden, deren positive Effekte sich auf alle erstrecken und zu einer „Humanisierung der Arbeitswelt“ insgesamt beitragen können. Darüber hinaus könnte sich die Nichteinbeziehung von Menschen mit Behinderungen in ökonomische Kalküle als ein *Befriedungsverbrechen* durch paternalistische Einfriedung und damit als eine besonders perfide Form der Exklusion herausstellen. Ökonomische Kalküle sind auch in der moralphilosophischen Tradition *Kants* durchaus zulässig, ja geradezu geboten. Denn

sie spiegeln Imperative der Klugheit, die mit der kategorischen Forderung nach Respekt der Selbstzwecklichkeit eines jeden Menschen kompatibel sein müssen, wenn sie moralisch legitim sein sollen. Als Instrumente der Absicherung menschenwürdiger Lebensführung sind sie dem Grunde nach selbstverständlich zu beachten – insbesondere dann, wenn sie ihrerseits dem würdevollen *Gemeinsam-leben-und-Gemeinsam-arbeiten-Können* als probates Mittel dienlich sind.

Fazit

- Das sozialetische Verständnis von Inklusion im Arbeitsmarktbereich basiert auf der Prämisse, dass das Inklusionsparadigma als solches kein Selbstzweck ist, sondern der Achtung jener Würde dient, die jedem Menschen als Mensch innewohnt.
- Die aus dieser Sicht notwendig werdenden Veränderungen sind vielfältig und müssen als gesamtgesellschaftliche Herausforderung auch die Arbeitswelt erfassen. Hier gilt es, das Postulat einer vollen und wirksamen Teilhabe an gesellschaftlichen Prozessen, die Respektierung bleibender Unterschiedlichkeit und

KURZBIOGRAPHIE

Andreas Lob-Hüdepohl (*1961), Mitglied im Deutschen Ethikrat, Professor für Theologische Ethik an der Katholischen Hochschule für Sozialwesen Berlin und Geschäftsführer des Berliner Instituts für christliche Ethik und Politik. Weiteres zur Person und zu seinen Veröffentlichungen unter: www.khsb-berlin.de/hochschule/personen/personenverzeichnis/l-n/lob-huedepohl-andreas.

Diversität sowie die Förderung spezifischer Entwicklungspotentiale zu konkretisieren und umzusetzen.

- Dabei spielt die identitätsbildende Kraft, die von der Einbindung in Erwerbsarbeit ausgeht, selbstverständlich auch für Menschen mit Behinderungen eine zentrale Rolle.
- Weithin lässt die reale Veränderung betrieblicher Strukturen zur Verbesserung der Möglichkeiten beruflicher Inklusion jedoch auf sich warten. Im Gegenteil: Beschleunigungsprozesse und gewachsene Qualifikationsanforderungen bringen neue Hürden mit sich. So bleiben zahlreiche Menschen mit Behinderung noch immer vom Ersten Arbeitsmarkt ausgeschlossen.

LITERATUR

- Kuhlmann, Andreas (2011): *An den Grenzen unserer Lebensform. Text zur Bioethik und Anthropologie*. Frankfurt/M.
- Bieker, Rudolf (2005): *Individuelle Funktion und Potentiale der Arbeitsintegration*. In: ders. (Hg.): *Teilhabe am Arbeitsleben. Wege der beruflichen Integration von Menschen mit Behinderungen*. Stuttgart.
- Bielefeldt, Heiner (2011): *Auslaufmodell Menschenwürde? Warum sie in Frage steht und warum wir sie verteidigen müssen*. Freiburg/Brsg.
- Doose, Susanne (2006): *Unterstützte Beschäftigung. Integration auf lange Sicht*. Marburg.
- Theunissen, Georg (2010): *Inklusion- Schlagwort oder zukunftsweisende Perspektive?* In: Ders. u. a. (Hg.), *Inklusion von Menschen mit geistiger Behinderung*. Stuttgart, 13–40.
- Luhmann, Niklas (?2005): *Inklusion und Exklusion*. In: ders.: *Soziologische Aufklärung VI*, Wiesbaden, 226–251.
- Ders. (1995): *Jenseits von Barbarei*. In: Ders.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft IV*, Frankfurt/M., 138–150.
- Offe, Claus (1996): *Moderne ‚Barbarei‘: der Naturzustand im Kleinformat?* In: Miller, Max u. a. (Hg.): *Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts*. Frankfurt/M., 258–289.
- SAP (2013), *SAP stellt Autisten ein*, In: SPIEGELonline vom 21.5.2013, 21:01: <http://www.spiegel.de/wirtschaft/unternehmen/sap-stellt-austisten-ein-a-901090.html> (Zugriff 6.8.2013).

Sozialraumkonzept Community Care



Möglichkeiten kirchlichen Engagements zur Inklusion behinderter Menschen



Kai-Uwe Schablon

Das Handlungskonzept „Community Care“ zielt auf die Schaffung von Strukturen, die Menschen mit Behinderungen besser als bisher in das Gemeinwesen einbinden. Dahinter steht der Wunsch, dass alle Menschen mit gleichen Rechten und Pflichten in ihrer Gemeinde so autonom bzw. integriert leben können, wie sie es sich wünschen. „Community Care“ ist ein Gegenmodell zu einer primär einrichtungsbezogenen Unterstützungsleistung und verändert die entsprechenden Hierarchien: Bedürftige erhalten die notwendige Unterstützung vor allem durch private Netzwerke, durch Familie und Freundeskreis. Reguläre Anbieter und professionelle Hilfskräfte stehen in dieser Konzeption erst an zweiter oder dritter Stelle. Damit wird deutlich, dass auch den Kirchengemeinden ein hoher Stellenwert bei der Umsetzung des Community-Care-Ansatzes zukommt.

Durch die primär auf den schulischen Bereich bezogene Inklusionsdiskussion ist das Zusammenleben mit behinderten Menschen deutlicher in den Fokus der öffentlichen Wahrnehmung gerückt. Auch durch die Zunahme von neuen Mitbürgerinnen und Mitbürgern, die als Flüchtlinge in unser Land kommen, stellt sich die Frage in

welcher Gesellschaft wir leben wollen und wie wir mit Diversität umgehen. Im Folgenden soll diesen Fragen anhand des sozialraumorientierten Handlungskonzeptes „Community Care“ nachgegangen werden. Dabei wird auch auf die Möglichkeiten kirchlichen Engagements hingewiesen werden.

tige Behinderung“ haben, liegt bei ungefähr 11 Prozent der erhobenen Gesamtzahl. Die Anzahl von schwerstmehrfachbehinderten Menschen wird mit 0,8 Prozent beziffert. Menschen mit geistiger Behinderung und so genannte schwerstmehrfachbehinderte Menschen sind demnach eher eine kleine Gruppe, die aber durch ihre Besonderheit gerade in der Öffentlichkeit viel Aufmerksamkeit auf sich zieht. Es ist an dieser Stelle wichtig darauf hinzuweisen, dass sich seit der Einführung des ICF² der Diagnosefokus von der defizitären Sichtweise dessen, was ein Mensch nicht kann, hin zu einer ressourcenorientierten Sicht in Bezug auf Teilhabe und Aktivität gewandelt hat. Damit sind die alten Begriffe wie *geistig behindert*, *schwerst- oder schwerstmehrfachbehindert* berechtigterweise

Zum Personenkreis: Behinderte Menschen als Bürgerinnen und Bürger mit gleichen Rechten und Pflichten

Die Gruppe von Menschen, die wir allgemein als behindert bezeichnen, ist in sich sehr heterogen. Wenn wir an einen behinderten Menschen denken, fallen uns häufig Menschen mit sehr hohem Hilfe- bzw. Unterstützungsbedarf ein. Nimmt man die sozialrechtliche Definition, die sich zum Beispiel über das Recht, bei einem Behinderungsgrad von über 50 Prozent einen Behindertenausweis zu beantragen konkretisiert, so nennt das Bundesamt für Statistik¹ die Zahl von 10,2 Mio.

Menschen. Wiederum 73 Prozent dieser Gruppe sind allerdings älter als 55 Jahre. Der überwiegende Teil dieser Gruppe sind Menschen mit Seh- bzw. Höreinschränkungen oder körperlichen Beeinträchtigungen. Der Anteil an Menschen die eine sogenannte „geis-

¹Vgl. <https://www.destatis.de/DE/ZahlenFakten/GesellschaftStaat/Gesundheit/Behinderte/BehinderteMenschen.html> [Abruf: 12.06.2016]

²ICF (= International Classification of Functioning, Disability and Health) ist eine internationale diagnostische Klassifikation von Funktionsstörungen. Vgl. www.dimdi.de/static/de/klassi/icf/ [Abruf 12.06.2016].

in Frage gestellt. Nicht mehr die Schädigung steht im Fokus der Diagnose, sondern die gesellschaftliche (Teilhabe-) Einschränkung. Das Benennen statistischer Werte ist trotzdem bedeutsam, um aufzuzeigen, dass es sich bei den Menschen mit einem sehr hohen Unterstützungsbedarf eher um eine kleine Gruppe innerhalb der Gesamtbevölkerung handelt. Dies ist im Kontext von Inklusion und Sozialraumbindung bedeutend, da häufig nicht wahrgenommen wird, dass sich diese Gruppe in einer finanziell schwierigen Lebenslage befindet und keine öffentliche Lobby hat. Neben dem Phänomen, dass man sich beim Begriff „behinderter Mensch“ meistens einen geistig behinderten Rollstuhlfahrer vorstellt, gibt es noch die weit verbreitete Annahme, dass fast alle behinderten Menschen in einem Heim leben. Es



Mehr als ein Drittel der geistig behinderten Menschen lebt auch im Alter von fünfzig Jahren noch im Elternhaus

ist zwar richtig, dass immer noch der überwiegende Teil des Personenkreises, der Wohnangebote eines Trägers der Behindertenhilfe in Anspruch nimmt, „stationär“ (im Heim) anstatt „ambulant“ (in eigener Wohnung) lebt³, allerdings leben auch über ein Drittel der geistig behinderten Menschen im Alter von 50 Jahren (!) noch in ihrem Elternhaus (vgl. Beck 2006, S. 866). Diese Tatsachen sind im Kontext der Inklusions- und Teilhabeüberlegungen von großer Bedeutung.

Im letzten Jahrzehnt hat sich das Bild von behinderten Menschen deutlich verändert. Ziele wie Befähigung („Empowerment“), Integration, Inklusion und Teilhabe haben ihren festen Platz in den Leitbildern von Institutionen gefunden. Aussagen wie: *Es ist normal verschieden zu sein*⁴ – oder *Man ist nicht behindert, man wird behindert*⁵ spiegeln diese neue Haltung gegenüber Menschen mit Behinderung wider. Die

Suche nach passenden Umschreibungen für das Phänomen Behinderung wie z. B. die Bezeichnungen: *Menschen mit Beeinträchtigungen*, *Menschen mit Lernschwierigkeiten*⁶ oder *Menschen mit Behinderungserfahrungen*⁷ sind auch Ausdruck dieses Umdenkens.

Das Recht auf eine Teilhabe als Bürgerin und Bürger mit gleichen Rechten

und Pflichten⁸ wird behinderten Menschen zwar zugesprochen, aber häufig noch nicht eingelöst.⁹ Dies liegt weniger an den persönlichen Eigenschaften der behinderten Menschen als zu einem bedeutenden Teil an gesellschaftlichen Strukturen und institutioneller Beharrlichkeit in Bezug auf die althergebrachten Unterstützungsarrangements.

Inklusion: neue Leitziele und deren wechselseitige Verwobenheit

Im Folgenden wird das Zusammenspiel der „neuen“ Leitbilder Inklusion, Sozialraumorientierung, Teilhabe und Lebensqualität erläutert. Es wird deutlich, dass die Veränderungen von integrativen hin zu inklusiven Strukturen den Weg zum Ziel hin markieren. Der behinderte Mensch macht sich auf diesen Weg und nutzt dabei die Energie, die er aus dem Streben nach Selbstbestimmung und Partizipation (aktiver Teilhabe) gewinnt. Der Sozialraum ist wie ein imaginärer Schatten, der den jeweiligen Ort des Geschehens darstellt. Dies kann ein konkreter Ort (z. B. eine Kirchengemeinde), aber auch ein imaginärer Ort sein, an dem soziale Kontakte stattfinden. Zur Absicherung des Abenteuers, das im Verlassen der bekannten Strukturen besteht, bedarf es einen sicheren Untergrunds:

die bisherige „objektive“ und subjektive Lebensqualität des behinderten Menschen. Die Beachtung der bisher erreichten Lebensqualität ist bedeutsam, da es dadurch möglich wird, diese Leitziele auch für behinderte Menschen aus dem autistischen Spektrum und für Menschen mit sehr hohem Unterstützungsbedarf mitzudenken. Mit dem hier konstruierten Zusammenspiel gelingt es, die ansonsten sehr inflationär und sich teilweise überschneidend genutzten Begriffe in einen handlungsrelevanten und praxisbezogenen Zusammenhang zu sehen. Da es aber innerhalb der einzelnen Leitziele jeweils verschiedene Konkretisierungsebenen gibt (Theorie, Handlung und die praktische Implementation), ist die hier vorgestellte Konzeption¹⁰ nur eine von mehreren Möglichkeiten.

³ Vgl. <http://www.institut-fuer-menschenrechte.de/monitoring-stelle-un-brk/staaten-pruefung/abschliessende-bemerkungen/> [Abruf: 12.06.2016]

⁴ Vgl. Bundespräsident R. v. Weizsäcker 1993 auf einer Veranstaltung zum „Jahr der Behinderten“.

⁵ Der Slogan wurde hauptsächlich durch eine Werbekampagne der „Aktion Mensch“ zum Thema „Grundgesetz“ am 5. 5. 2000 bekannt. Der Slogan, den W. Jantzen seit 1987 in seinen Publikationen verwandte, verleiht der Grundannahme der Materialistischen Behindertenpädagogik Ausdruck.

⁶ Die Bezeichnung „Menschen mit Lernschwierigkeiten“ wird von den „people first“ Selbsthilfegruppen geistig behinderter Menschen gefordert – da sie die geläufige Bezeichnung „geistig behindert“ als diskriminierend erleben. Vgl. www.people1.de [Abruf 12.06.2016].

⁷ Aselmeier (2013), 85, benutzt diese Formulierung.

⁸ Vgl. Evangelische Stiftung Alsterdorf (1999).

⁹ Träger der Behindertenhilfe müssen sich nach wie vor den Vorwurf der „institutionellen Beharrlichkeit“ gefallen lassen – da institutionelle Veränderungsschritte nur sehr langsam umgesetzt werden – vgl. auch Schädler 2003.

¹⁰ Erste Anregungen zu diesen Begriffsverknüpfungen habe ich den Veröffentlichungen meiner Kollegen Dieckmann, Greving und Schäper (2014) entnommen – vgl. Literaturverzeichnis.



Das Handlungskonzept „Community Care“



In der internationalen Diskussion (vgl. Aselmeier 2006, Schablon 2007) steht der Begriff *Community Care* für eine personenbezogene und gemeindebasierte Unterstützungsleistung, die ein Gegenmodell zu einer primär einrichtungsbezogenen Unterstützungsleistung darstellt.

Der Ansatz verfolgt eine rechtlich-politische, eine räumliche und eine soziale Dimension. Die rechtlich-politische Dimension konkretisiert sich z. B. in der Stärkung der Rechtsposition behinderter Menschen. Ein konkretes Ziel liegt zum Beispiel in der Wahrnehmung und Ausgestaltung ihrer neuen gesellschaftlichen Rolle „... als Bürger und Bürgerinnen mit gleichen Rechten und Pflichten“ (Ev. Stiftung Alsterdorf, Abschlussbericht EU Projekt)1999).

Die räumliche Dimension bezieht sich auf ein aktiv gestaltetes Zusammenleben in möglichst familienähnlichen Konstellationen innerhalb der Gemeinde. Die soziale Dimension zeigt sich anhand einer veränderten Unterstützungshierarchie. Hierbei sollen Unterstützungsleistungen zunächst aus dem primären Netzwerk (Freunde, Familie), dann von den regulären Anbietern und erst in dritter Instanz durch professionelle Fachkräfte erfolgen.

Diese geforderte Verschiebung innerhalb der Unterstützungshierarchien ist auch im Kontext der Kirchengemeinde bedeutsam.

Für eine Weiterbildung, zusammen mit geistig behinderten Menschen, lässt sich dieser Ansatz in „einfacher Sprache“¹¹ etwa wie folgt formulieren:

Der Begriff *Community Care* kommt aus dem Englischen: „Community“ heißt „Gemeinde“. Damit ist die Stadt, der Stadtteil oder das Dorf gemeint, wo man wohnt. Das Wort „Care“ kann man mit „Sorge“ übersetzen, so wie man sich um einen guten Freund sorgen kann. Das Ziel des Community-Care-Ansatzes besteht darin, dass Menschen, die auf Hilfe angewiesen sind, die Möglichkeit erhalten, so zu leben, wie andere Menschen in der Nachbarschaft auch leben. Dazu gehört zum Beispiel: nicht in einem Heim wohnen zu müssen, viele Freunde zu haben, mit zu entscheiden, welche professionelle Unterstützung man von wem bekommen möchte. Ein besonderes Merkmal von *Community Care* besteht darin, dass sich Familienangehörige, Freun-

de, die Nachbarschaft („Community“) oder auch Menschen aus der Kirchengemeinde mit darum kümmern, dass es einem gut geht („Care“). Dazu muss die professionelle Unterstützerin (Erzieherin, Sozialpädagogin, Heilerzieherin) ihre Arbeit verändern. Zum Beispiel, indem sie dabei hilft, die Nachbarn kennenzulernen und zusammen zu überlegen, was der Mensch mit Unterstützungsbedarf für seine Nachbarn oder für den Ort tun kann, damit das Leben dort für alle besser wird. Wichtig ist, dass der Mensch mit Unterstützungsbedarf diese veränderte Unterstützung und das Mitgestalten des Lebens in der Gemeinde auch selbst möchte. Er hat das Recht, eine Bürgerin oder ein Bürger mit (möglichst) gleichen Rechten aber auch Pflichten zu sein. *Community Care* hat viele Gemeinsamkeiten mit den Konzepten, die „Inklusion“ oder „Sozialraumorientierung“ genannt werden. (vgl. Schablon 2016, 541)

Das Handlungsmodell *Community Care* kommt ursprünglich aus den USA und aus England. Durch die Erfahrungen aus dem Ausland liegen hierzu bereits viele konkrete Ideen vor, von denen sich die meisten auch in Deutschland umsetzen lassen. Bereits 2001 wurde eine britische Langzeitstudie zur

Der Community-Care-Ansatz verbessert die Lebensqualität und wirkt langfristig kostensenkend

Wirkung von „Community Care“ veröffentlicht (Robertson, 2001). Diese Studie kam zu folgenden interessanten Ergebnissen: Zunächst hatten sich die Kosten für die Veränderungen vom traditionell stationären Wohnen hin zum gemeindenahen Wohnen um ca. 16 Prozent erhöht. Dies ist interessant, da mit der Veränderung der Wohnform sozialpolitisch häufig das Interesse von Kosteneinsparungen verbunden wird.

¹¹ Hier wird bewusst nicht der Begriff der „Leichten Sprache“ verwendet, die z. B. nach den „EU-Richtlinien für Leichte Sprache“ an konkrete Vorgaben geknüpft ist (vgl.: <http://www.bildungsserver.de/db/mlesen.html?Id=55294>) [Abruf: 12.06.2016]



Nach 12 Jahre zeigten sich dann folgende Ergebnisse: Die institutionelle Betreuungsform konnte um 46 Prozent, der Einsatz von Medikamenten sogar um 52 Prozent reduziert werden. Bei 55 Prozent der Nutzerinnen und Nutzer war das soziale Netzwerk gewachsen, und Freizeitangebote wurden häufiger angenommen. Darüber hinaus gaben die Nutzer an, eine Aufwertung ihres Rechtsstatus erlebt und ihre In-

teressen bei öffentlichen Planungen stärker eingebracht zu haben (vgl. Schablon 2010, 30f). In Deutschland wurde das Handlungsmodell *Community Care* zunächst durch einen internationalen Kongress zum Thema Selbstbestimmung (vgl. Ev. Stiftung Alsterdorf, 2000) in Hamburg und durch Publikationen von Maas (2006), Aselmeier (2007) und Schablon 2007 u. a. bekannt.

Begegnungsebene gibt. Walter Thimm, der deutsche Vertreter des „Normalisierungsprinzips“, forderte schon 1994, alle Maßnahmen für behinderte Menschen an dem Leitbild *Ein Leben so normal wie möglich* auszurichten. Dies bezieht sich auf die strukturellen Lebensbedingungen, aber auch auf eine reflektierende, an der Goldenen Regel ausgerichteten Grundhaltung im Sinne von: *Wie würde es mir selber in der Situation des Gegenübers ergehen?* Einer meiner Klienten fragte mich häufig, ob ich mir das, was ich von ihm verlange, auch für mich selbst vorstellen könne. Eine solche fast anmaßend wirkende Frage verunsichert zunächst, führt dann aber zu einer Auseinandersetzung über die vorhandene Diversität, die unterschiedlichen Lebenslagen und die damit verbundene vorherrschende Verteilung von Gütern und Macht.

Im Kontext der Lebensgestaltung denken wir häufig zu institutionell. Wir denken oft gar nicht mehr darüber nach, ob ein „Bewohner“ auch ein ganz normales Leben (ohne Sonder-einrichtung) führen könnte. Die vom Autor des vorliegenden Beitrags beforschten „Best-Practice“-Modelle (vgl. Schablon 2010) basierten alle auf dem Anliegen, jedem Bewohner ein möglichst normales Leben und Mitwirken zu ermöglichen. Für den Rollenwechsel vom „Institutionsbewohner“ hin zum „Bürger“ gibt es viele Ideen. So bietet der Träger „Westfalenfleiß“ in Münster geistig behinderten Menschen die Möglichkeit, als Parkplatzwächter zu arbeiten und dadurch eine gesellschaftlich akzeptierte Rolle auszufüllen. In Göttingen arbeiten geistig behinderte Menschen in einer Bibliothek und verlangen ggf. Überziehungsgebühren. Integrative Wohnprojekte ermöglichen Menschen mit Behinderungserfahrungen, sich in anderen (Bürger-)Rollen zu erleben.

Haltungsfragen und praktische Beispiele zur Umsetzung von Community Care

Untersuchungsergebnisse (z. B. Loeken/Windisch 2012, Schablon 2009, 2010) zum Thema „Gelingende Gemeindeeinbindung von Menschen mit Unterstützungsbedarf“ konzentrieren sich auf

- drei Akteure: Bürger, Fachkräfte und den behinderten Menschen sowie auf
- vier Handlungsebenen: Individuum, Netzwerke, Organisation und Sozialpolitik.

Mit dem Blick auf die Kirchengemeinde und die Organisation Kirche möchte ich mich hier auf einzelne besonders relevante strukturelle und handlungsbezogene Determinanten beschränken, die die Bürger (Gemeindemitglieder) und die Organisation (Kirche) betreffen. Hierbei entstehen natürlich Überschneidungen. So ist der behinderte Mensch gleichzeitig auch Bürger und ggf. Gemeindemitglied und „die Kirche“ besteht als Institution auch aus aktiven Gemeindemitgliedern etc.

Es gibt in diesem Zusammenhang vier bedeutsame Handlungsgrundsätze aus dem *Community Care*-Konzept:

- Zutrauen in die Fähigkeiten des behinderten Menschen;
- Anerkennung von Diversität als Bereicherung;
- Berücksichtigung der Subjektlogik der Akteure in Feld;
- Ermöglichung von Chancen zur „Teilgabe“.

Zutrauen in die Fähigkeiten des behinderten Menschen

Haben Sie ein positives Bild von behinderten Menschen, das von optimistischem Zutrauen und einem stetigen Mitdenken des Personenkreises unter dem Leitbild der Integration ausgerichtet ist? Teilhabe, Sozialraumeinbindung und Inklusion entstehen dann quasi unbemerkt nebenbei. In der Fachliteratur wird in diesem Zusammenhang häufig der Begriff des „pädagogischen Optimismus“¹² benutzt und interessante Studien (vgl. Jantzen 1992, S. 278f) zeigen, dass Zutrauen in die Fähigkeiten des anderen ein positiver Aspekt für das Gelingen ist (vgl. den psychologischen Effekt der „self-fulfilling prophecy“).

Anerkennung von Diversität als Bereicherung

Eine auf den Sozialraum ausgerichtete und Inklusion förderliche Unterstützung (Assistenz) basiert auf dem Grundgedanken, dass ausnahmslos jeder Mensch mit seinen Fähigkeiten eine Bereicherung darstellen kann. Dazu bedarf es einer Gestaltung von Beziehungen, die von Achtung und Zutrauen geprägt ist und in denen es eine möglichst gleichberechtigte „normalisierte“

¹²Mit „Pädagogischem Optimismus“ (John Locke 1632–1704) ist hier ein Zutrauen in die Fähigkeiten einer anvertrauten Person gemeint. Jantzen zeigt auf, dass das Zutrauen der Lehrperson in die Lernfähigkeit der Schüler große Auswirkungen auf das tatsächliche Lernergebnis hat – vgl. Jantzen (1994), 278 f.

Bürgerinnen und Bürger, aber auch erst recht Fachkräfte, müssen sich fragen, ob und wem ihr bisheriges Hilfeangebot wirklich hilft. Häufig geht es primär um die Beruhigung der eigenen Unsicherheit.¹³ Linda Kahn, eine der Pionierinnen des *Community-Care*-Konzepts aus den USA, erzählte auf dem *Community-Care*-Kongress (Ev. Stiftung Alsterdorf 2000, 22) die Geschichte einer geistig behinderten Frau, die sie beim selbstständigen Leben in



Häufig dienen Hilfeangebote vor allem der Beruhigung eigener Unsicherheiten

ihrer eigenen Wohnung unterstützte. Eines Tages fragte die Klientin: „Linda, Du trägst Deine Haare immer so schön, zu welchem Friseur gehst Du eigentlich?“ Frau Kahn nannte ihr den Namen des Friseurs, und die Klientin fragte, ob sie denn nicht auch einmal dorthin gehen könne. Frau Kahn ermutigte die Klientin, sich selbst um einen Termin zu kümmern. Zuhause plagte sie dann die Frage, ob sie den Friseur vorwarnen müsse. Am nächsten Morgen rief sie den Friseur an und schilderte ihm in aller Detailliertheit die Besonderheiten ihrer Klientin, und was sich unter Umständen alles ereignen könne. Der Friseur hörte sich das alles geduldig an und stellte dann eindringlich die für ihn alles entscheidende Frage: „Linda – hat sie Haare?“

Berücksichtigung der Subjektlogik der Akteure im Feld

Der dritte Aspekt einer gelingenden Gemeinweseneinbindung ist die Berücksichtigung der subjektiven Eigenlogik des behinderten Menschen, aber auch der anderen Akteure im Feld. Unumstritten gibt es „quasinatürliche Einschränkungen“ kognitiver oder institutionalisierter Art (vgl. das psychologische Konzept der „Erlernen Hilfflosigkeit“) und teilweise auch ungewöhnliche Verhaltensweisen. Hier sind die Fachkräfte und Eltern gefragt, um

Brücken zu bauen, indem sie dem Menschen mit Behinderung wie den Menschen der Umgebung einen konstruktiven Umgang mit dem ungewöhnlichen Verhalten anbieten. Eine solche konstruktive Fremdbestimmung sollte allerdings immer aus einer Haltung der Offenheit heraus und möglichst sogar unter Beteiligung des behinderten Menschen erfolgen. Die Unterstützungsleistung sollte dann auch mehr und mehr zurückgenommen werden und in eine individuell normalisierte Situation münden. Wenn Bürgerinnen und Bürger mit ungewohntem Verhalten oder Aussehen eines behinderten Menschen konfrontiert sind, führt dies oft zu Spannungen. Wie professionelle Fachkräfte als „Brückenbauer ins Gemeinwesen“ agieren können, soll anhand zweier Beispiele illustriert werden:

• *Beispiel: Eine Cafésbesucherin*

Es gibt in Hamburg ein kleines italienisches Café, in dem jeden Tag eine Frau mit einer Tourette-Störung ihren Cappuccino trinkt. Dabei pöbelt sie syndrombedingt vor sich hin. Im Rahmen einer gelungenen Absprache haben sich die Frau und das Personal darauf geeinigt, dass sie ihren Aufenthalt zeitlich begrenzt und das Personal kurz, aber würdevoll, das Störverhalten mit folgender Erklärung gegenüber Gästen, die sich gestört fühlen, erläutert: „Dies ist Frau Müller, sie ist unsere Stammkundin. Bitte ignorieren Sie das Verhalten, Frau Müller genießt ihren Cappuccino und fährt dann weiter.“ Durch die Verantwortungsübernahme des Personals entspannen sich die anderen Gäste. Durch die Kontinuität aller Akteure ist die Erklärung teilweise sogar überflüssig geworden, da Frau Müller als tägliche Kundin vielen Gästen und allen Angestellten des Cafés mittlerweile bekannt ist und dort freundlich begrüßt wird. Über die Zeit hat sich die Situation für Frau Müller und für

das Personal also weitgehend normalisiert. Ängste und Vorurteile entstehen meistens durch fehlenden persönlichen Kontakt und durch ein Nicht-Einschätzen-Können der Situation.

• *Beispiel: Ein ungewöhnlicher Nachbar*

Nachbar

Herr Peters ist von einer ländlichen Wohngruppe für geistig behinderte Menschen in eine eigene Zweizimmerwohnung in einem größeren Wohnblock nach Hamburg-Wandsbek gezogen. Er wurde durch den Autor des vorliegenden Beitrags 8 Stunden in der Woche begleitet. Nachdem er zwei Monate in seiner eigenen Wohnung gewohnt hatte, wurde ich von einer älteren Dame im Treppenhaus angesprochen: „Sagen Sie mal, Sie sind doch für den jungen Mann, der in der Wohnung nebenan wohnt, zuständig? Der schreit nachts und macht mir schon alleine durch sein Aussehen Angst. Ich werde mich beim Vermieter beschweren und hoffe, dass er wieder ausziehen muss!“ Als ich Herrn Peters wenig später mit den Ängsten der Nachbarin konfrontierte, war er erstaunt, und es war ihm sehr unangenehm, dass die ältere Dame Angst vor ihm hatte. Eigentlich hatte doch er Angst.

Abends nutzt er seine neue Freiheit auch zum uneingeschränkten Fernsehen. Die ausgewählten Sendungen führten dann häufig zu nächtlichen Angstattacken, die ihn zu lauten Äußerungen im Schlaf veranlassten. Da die Schlafzimmer der beiden Wohnungen aneinander lagen, hörte die ältere Dame diese Angstattacken mit. Herr Peters kam im Gespräch mit mir auf die Idee, einen kleinen Blumenstrauß zu kaufen und sich gemeinsam mit mir bei der Nachbarin vorzustellen. Beim Kaffeetrinken kamen sich die beiden näher und erzählten sich ihre Alltagsorgen. Ich konnte nach kurzer Zeit die Kaffeetafel verlassen. Am nächsten Tag erzählt mir Herr Peters stolz von

¹³Zum Thema „Hilft helfen?“ vgl. Zimpel (2014), zum Thema: „Dilemma Dankbarkeit“ vgl. Sierck/Radtke (2015).



einem Kontrakt, den er mit der älteren Dame geschlossen habe: „Frau Ostmann hat mir erzählt, dass sie immer Angst vor Vertretern und bestimmten Sektenmitgliedern hat, die an ihrer Tür klingeln. Wir haben abgemacht, dass sie, wenn sie meine Hilfe braucht, einfach kurz gegen die Heizung klopft, und ich dann die Vertreter für sie vertreibe. Außerdem hat sie mir angeboten am Mittwoch meine Wäsche mitzuwaschen, da sie ihre Maschinen eh nie voll bekommt.“ Nach dem klärenden Gespräch konnte ich die wechselseitige und konstruktive Beziehung, die sich zwischen Herrn Peters und Frau Ostmann entwickelt hatte, noch zwei Jahre lang mit verfolgen.

An diesen beiden Beispielen wird deutlich, dass der Umgang mit Diversität durchaus eine Bereicherung sein kann. Das Beispiel mit der Frau im Café zeigt, dass sich auch innerhalb des öffentlichen Raums Teilhabe ermöglichen lässt. Ähnliche Situationen sind den Leserinnen und Lesern vielleicht auch aus dem öffentlichen Leben oder



Durch persönliche Kontakte und klare Vereinbarungen lassen sich viele Ängste und reale Problemsituationen auflösen

aus Kirchengemeinden bekannt. Wichtig ist es, das potenzielle Problem zu kommunizieren und ggf. mit Hilfe von Fachkräften die Problemlage in eine win-win-Situation zu überführen. Jeder Mensch hat Ressourcen, die Kunst liegt darin, den Passungsprozess konstruktiv-dialogisch zu gestalten.

Zur Berücksichtigung der Subjektlogik geht man in der Heilpädagogik von der konstruktivistischen Annahme aus, dass jedes Verhalten, das ein Mensch zeigt, aus der Logik der Person heraus immer sinnvoll ist. Bei einer unlogischen, moralisch verwerflichen oder destruktiven Tätigkeit würde man davon ausgehen, dass das gewählte Handeln für die Person zurzeit die

einzig zur Verfügung stehende Lösung darstellt (z.B. wenn ein Mensch mit seinem Kopf gegen die Wand schlägt). Hier besteht die pädagogische Aufgabe darin, dieses Verhalten nicht sofort zu verhindern, sondern sozial anerkannte Alternativen zu finden. Oft gelingt es aber auch, die normativen, institutionellen Setzungen etwas zu verändern, wie das folgende Beispiel zeigt:

• *Beispiel: Ein Sparkassenkunde*
Ein geistig behinderter junger Mann bekam, nachdem er sechs Monate in der eigenen Wohnung gelebt hatte, eine Mahnung für die Mietzahlung. Da der junge Mann nicht lesen konnte, verunsicherten ihn solche und ähnliche Schreiben sehr. Er bat seinen Assistenten zu veranlassen, dass möglichst alle Festkosten in Form von Daueraufträgen von seinem Konto abgebucht werden. Den (sehr geringen) Restbetrag seines Einkommens aus einer Werkstatt für behinderte Menschen zahlte der Assistenznehmer dann auf sein Sparbuch ein. Da dieses Geld „sicher“ bzw. übrig war, begann der Assistenznehmer sein Sparbuch quasi als Girokonto zu benutzen und buchte an manchen Tagen mehrfach geringe Geldbeträge ab. Kurze Zeit später wurde er mit seinem Assistenten zu einem Gespräch in die Sparkasse gebeten, bei dem er über Sinn und Zweck eines Sparbuches bzw. Girokontos aufgeklärt wurde. Nachdem der geistig behinderte Mann, mit (verbaler) Unterstützung durch seinen Assistenten dem Filialleiter von der Eigenlogik seiner Sparbuchmethode berichtet hatte und auf dieser Handhabung bestand, willigte der Filialleiter schließlich in diese individuelle Lösung ein und akzeptierte das Vorgehen des Assistenznehmers. Hier bleibt der behinderte Mensch Kunde der Sparkasse, die Sparkasse akzeptiert seine individuelle (behinderungsbedingte) Lösung. Eventuell entsteht sogar ein wechselseitiges Anerkennungsverhältnis, indem der geistig behinderte Mann der Sparkasse sogar ein überdenkenswertes Modell aufzeigt, das auch anderen

Bürgern, die ähnliche Probleme mit der Verwaltung ihrer Finanzen haben, eine Orientierungshilfe bieten könnte.

Ermöglichung von Chancen zur „Teilhabe“

Der vierte und letzte Handlungsaspekt betrifft das Bedürfnis nach Teilhabe. Behinderte Menschen suchen die Möglichkeiten zur gesellschaftlichen Teilhabe, möchten darüber hinaus auch Chancen zur „Teilhabe“ finden. Nach Dörner (2007, 77) hat jeder Mensch das Bedürfnis, auch Bedeutung für andere Menschen zu haben und etwas (zurück)geben zu können. (Teilhabe). Die pädagogische Aufgabe besteht bei diesem Handlungsaspekt darin, jeden Menschen in eine subjektiv als sinnvoll erlebte Tätigkeit einzubinden. Manchmal gelingt es sogar, ein Problemverhalten mit etwas Kreativität in ein gesellschaftlich anerkanntes Verhalten umzuleiten. So arbeiten in einer Hamburger Entrümpelungsfirma („Die Stadtwörker“) Menschen, die wegen „herausfordernder Verhaltensweisen“ als nicht werkstattfähig diagnostiziert wurden und jetzt ihre ungezügelter Energie in die Haushaltsentrümpelung geben können. Einer der behinderten Männer sagte neulich: „Jetzt mache ich immer noch alles kaputt – aber jetzt bekomme ich Anerkennung und sogar Geld dafür!“ Es gibt mittlerweile sehr viele Beispiele für gelungene Integration und das Entstehen inklusiver Strukturen. So arbeiten z.B. so genannte schwerstbehinderte Menschen in einer Hamburger Tagesstätte, die sich bewusst „Auf Achse“ nennt und ihre Arbeit in einem Tierpark, im Fußballstadion und beim Blumenhändler anbieten. Ein geistig behinderter Mitarbeiter arbeitet sogar im Service des Hamburger Senats. Sein besonderes Herausstellungsmerkmal bei der Vorbereitung der Senatssitzungen besteht darin, dass er in autistischer Genauigkeit die Tischvorlagen vorbereitet, obwohl er nicht lesen kann.

Mit dem heutigen Forschungsstand der Behinderten- und Heilpädagogik

lassen sich über Umsetzungserfahrungen –konkrete strukturelle und handlungsbezogene Determinanten benennen, die eine gelingende Integration wahrscheinlich machen. Aber

wie schon der damalige Behindertenbeauftragte der Bundesregierung, Hubert Hüppe, sagte: „*Wer Inklusion will, sucht Wege – wer sie verhindern will, sucht Gründe.*“ (Hüppe, 2010)

Community Care und soziales Engagement in Kirchengemeinden

Abschließend sollen die aufgezeigten Handlungsaspekte der gelungenen Gemeinweseneinbindung auf das Feld einer Kirchengemeinde übertragen werden.

Inwiefern können christliche Überzeugungen und Traditionen zur Gemeinweseneinbindung¹⁴ geistig behinderter Menschen beitragen? Die Beziehung zwischen Kirche und behinderten Menschen war historisch betrachtet, wie Schäper ausführte, lange ambivalent (vgl. Schäper 2011). Einer Entwertung in Verbindung mit der Ursache-Schuld-Frage in Bezug auf Behinderung stehen Solidarität, konkrete Hilfen der Kirchengemeinden und großes Engagement christlicher Träger gegenüber. Im Kontext von Inklusion und „Community Care“ sollte jeder Mensch in seiner Einzigartigkeit akzeptiert werden und die Unterstützung bekommen, die er aufgrund seiner Behinderung benötigt. Dabei geht es nicht um eine verordnete Integration, sondern um die Chance des Händereichens. Kirchengemeinden können sich den Betroffenen von „unten her annähern“, indem sie fragen, was Menschen brauchen, um sich integriert zu fühlen. Die Kirchengemeinde kann „... nicht darauf warten, dass die Benachteiligten sich selbst bemerkbar machen. Sie muss ihre Türen weit öffnen, selbst auf die Suche gehen, zuhören, Menschen einladen, ihnen beistehen.“ (Schäper 2011, 155)

Für eine Kirchengemeinde bedeutet das eine konkret gelebte Solidarität mit den Familienangehörigen behinderter Menschen. Eine Solidarität, die z.B. nicht nur die Präimplantationsdiagnostik anprangert, sondern betroffenen Menschen Beratung und praktische

Unterstützung anbietet. Eine Kirchengemeinde könnte Felder der Partizipation herausarbeiten, etwa die Teilhabe an kirchlichen Ritualen oder die Mitarbeit in verschiedenen Gruppen. Können erwachsene behinderte Menschen Kirchendienste übernehmen? Gerade über eigene Kindergärten, Regel- und Förderschulen, über Familienzentren sowie über Angebote für Seniorinnen



Kirchengemeinden können erwachsenen behinderten Menschen Beratung und Unterstützung, aber auch konkrete Angebote zur Mitarbeit anbieten

und Senioren kann die Begegnung mit behinderten Menschen ermöglicht werden. Schäper betont im Kontext von Inklusion die zentrale Bedeutung des Wörtchens *mit* im Gegensatz zu Angeboten, die *extra für* einen Personenkreis gemacht werden.

Die Determinanten einer gelungenen Gemeinweseneinbindung wie z. B.

KURZBIOGRAPHIE

Kai-Uwe Schablon (*1964) Dr. phil., lehrt als Professor für Heilpädagogik am Fachbereich Sozialwesen der Katholische Hochschule NRW in Münster. Forschungsschwerpunkte: Community Care und Sozialraumorientierung in der Behindertenhilfe; weiteres unter: www.katho-nrw.de/muenster/studium-lehre/lehrende/hauptamtlich-lehrende.

eine uneingeschränkte Teilhabe oder die Möglichkeit, auch etwas zurückgeben zu können, um daraus selbstbewirkte Bedeutung für andere zu bekommen, stellt sicherlich auch für die Kirchengemeinden eine neue Aufgabe dar (vgl. Schablon 2012).

Sich vorzustellen, dass geistig behinderte Mitbürgerinnen und Mitbürger auch uns am eigenen Arbeitsplatz, in der Freizeit- und Sportgruppe, beim Einkaufen und beim politischen Stammtisch wie selbstverständlich begegnen könnten, und wir sie durchgängig bei geplanten Aktivitäten mitdenken, ist bislang noch eher ungewöhnlich oder gar befremdlich. Wenn dies gelingen würde, würde auch das Einbeziehen anderer, bisher ausgegrenzter Menschen, einfacher, und wir wären dem sozialpolitisch gewollten Ziel der Inklusion, der Teilhabe und einer humaneren Gesellschaft einen großen Schritt näher gekommen.

¹⁴Der Begriff *Gemeinweseneinbindung* wird hier bewusst in Abgrenzung zum fachlich etablierten Begriff der *Geimwesenarbeit* der 1970er Jahre und dem in der Sozialen Arbeit verwendeten Begriff der *Sozialraumorientierung* gesetzt. Er soll als deutsche Begrifflichkeit die integrative, interdependente Botschaft des „Community Care“-Begriffes transportieren (vgl. hierzu Schablon 2009; 2010)



LITERATUR

- Aselmeier, L. (2007): Community Care und Menschen mit geistiger Behinderung. Gemeinwesenorientierte Unterstützung in England, Schweden und Deutschland. Wiesbaden.
- Ders. (2013): Unterstützung im Gemeinwesen. In: Kunz, R./Liedke, U. (Hg.) Handbuch Inklusion in der Kirchengemeinde. Göttingen, 85–113.
- Beck, I. (2003): Lebenslagen im Erwachsenenalter angesichts behindernder Bedingungen. In: Leonhardt, A., Wember, F. (Hg.): Grundfragen der Sonderpädagogik, 848 f.
- Cloerkes, G. (2007): Soziologie der Behinderten. Eine Einführung, Heidelberg.
- Dieckmann, F./Greving, H./Schäper, S. (2012): LEQU. Dritter Zwischenbericht, S. 13–29. Internet: <http://www.katho-nrw.de> [Abruf 12.06.2016].
- Dörner, K. (2007): Leben und sterben, wo ich hingehöre. Dritter Sozialraum und neues Hilfesystem. Neumünster.
- Evangelische Stiftung Alsterdorf (1999): Bürger- uneingeschränkt und unbehindert. Das europäische Projekt Community Care. Eine Zusammenfassung des Original- Berichtes zum EU-Projekt. Hamburg.
- Dies. (2000): Selbstbestimmung von Menschen mit Behinderung. Dokumentation des Kongresses Community Care. Hamburg.
- Hüppe, H. (2010): „Wer Inklusion will sucht Wege ...“. Pressemitteilung vom 07.03.2011 zur Integration behinderter Menschen; [http://www.behindertenbeauftragter.de/SharedDocs/Pressemitteilungen/DE/2011/PM10_Inklusionskampagne_kk.html PM auf [behindertenbeauftragter.de](http://www.behindertenbeauftragter.de)] Abruf: 06.07.2016.
- Jantzen, W. (1992): Allgemeine Behindertenpädagogik. Band 1. Sozialwissenschaftliche und psychologische Grundlagen. Weinheim.
- Loecken, H. u. Windisch, M. (2012): Behinderung und Soziale Arbeit. Beruflicher Wandel- Arbeitsfelder- Kompetenzen. Stuttgart.
- Liedke, U. (2013): Theorie und Praxis der Inklusion. In: Kunze, R. u. Liedke, U. (Hg.): Handbuch Inklusion in der Kirchengemeinde. Göttingen, 11–31.
- Link, J. (2006): Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird. Göttingen.
- Maas, Th. (2006): Community Care in der Evangelischen Stiftung Alsterdorf. In: Theunissen, G., Schirbort, K. (Hg.): Inklusion von Menschen mit geistiger Behinderung. Zeitgemäße Wohnformen – Soziale Netze – Unterstützungsangebote. Stuttgart, 141–170.
- Robertson, J. u. a. (2001): Social Networks of People with Mental Retardation in Residential Settings. In: Mental Retardation Vol. 39, No 3 (June): 201–214.
- Schablon, K. (2007): Community Care: „Von der Wohnung in die Gemeinde“. In: Standpunkt Sozial, Heft 3/2007: Behindertenhilfe im Reformprozess. Entwicklung und Potenziale. Hamburg, 17–25.
- Ders. (2007a): Veränderung fängt in den Köpfen an. Anforderungen an Aus- und Weiterbildung im Konzept Community Living. Lebenshilfe Berlin (Hg.): Impulse 2007. Leben im Quartier. Inklusion konkret. Berlin. Tagungsbericht. Marburg.
- Ders. (2009): Community Care: Spurensuche, Begriffsklärung und Realisierungsbedingungen einer behindertenpädagogischen Konzeption zur Gemeinweseneinbindung erwachsener geistig behinderter Menschen. In: Vierteljahreszeitschrift für Heilpädagogik und ihre Nachbargebiete (VHN), Heft 1, 34–46.
- Ders. (2010): Community Care. Professionell unterstützte Gemeinweseneinbindung erwachsener geistig behinderter Menschen. Analyse, Definition und theoretische Verortung struktureller und handlungsbezogener Determinanten (2. Aufl.), Marburg.
- Ders. (2012): Community Care und kirchliches Engagement. In: Praktische Theologie, Heft 3, 2012: Menschen mit Behinderung – Subjekte(auch) in Kirche und Theologie? Gütersloh, 150–159.
- Ders. (2016): Community Care. In: Hedderich, Biewer u. a. (Hg.): Handbuch Inklusion und Sonderpädagogik, 538–544.
- Schädler, J. (2003): Stagnierung oder Entwicklung in der Behindertenhilfe? Chancen eines Paradigmenwechsels oder institutionelle Beharrlichkeit. Hamburg.
- Schäper, S. (2011): Kirche als Inklusionsagentur und/oder-akteur? – Chancen und Widersprüche auf der Suche nach einer neuen Rolle. In: Eurich, J., Lob-Hüdepohl, A. (Hg.): Inklusive Kirche, 2011, 147–162.
- Seligmann, E. P. (1979): Erlernte Hilflosigkeit. München.
- Sierck, U./Radtko, N. (2015): Dilemma Dankbarkeit. Neu-Ulm.
- Theunissen, G. (2012): Lebensweltbezogene Behindertenarbeit und Sozialraumorientierung. Eine Einführung in die Praxis. Freiburg im Breisgau.
- Zimpel, A. (2014): Einander helfen. Der Weg zur inklusiven Lernkultur. Göttingen.

Das Körperbild der Neuzeit als ethisches Dispositiv



Überlegungen zur biomedizinischen Verbesserbarkeit des Menschen

Christof Breitsameter



Körperbilder transportieren nicht nur medizinische, sondern auch ästhetische Standards, deskriptiv wie normativ. Gesundheit und Schönheit stellen jeweils eigene Maßstäbe im Umgang mit dem Körper dar. Diese Entwicklung, die sich seit der Neuzeit auch in Versuchen der Bestimmung von Normalität ausprägt, treibt die Auseinandersetzung um die Verhältnisbestimmung von Natürlichkeit und Künstlichkeit sowie von Autorität und Authentizität in medizinischen Entscheidungen an. Der Beitrag zeigt, welche Probleme entstehen, wenn ästhetische mit medizinischen Maßstäben konfrontiert werden. In der Frage nach einer ethisch plausiblen Kombinatorik dieser Leitwerte wird für eine rationale Einschränkung des technisch Möglichen plädiert.

Das bekannte Wort Stendhals, Schönheit sei ein Versprechen auf Glück, lässt sich auch auf das Bild beziehen, das wir uns – individuell oder gesellschaftlich – vom Körper machen. Der folgende Beitrag stellt die Frage nach den historischen Wurzeln von in der Neuzeit entstehenden Körperbildern und versucht, daraus Strukturdispositive für eine ethische Bewertung der Möglichkeit einer ästhetischen Verbesserung unserer äußeren Erscheinung zu gewinnen.

Teil und Ganzes

Das Verständnis, das die Moderne vom menschlichen Körper entwickelte, wurde wesentlich durch jene Epoche des Übergangs am Ende des 18. und Beginn des 19. Jahrhunderts geprägt, in der traditionelle Vorstellungen zum Teil untergingen, zum Teil modernisiert wurden. Die hippokratisch-galenische Tradition wurde von einer naturwissenschaftlich geprägten Konzeption des Körpers, der Physiologie, abgelöst (Canguilhem, 1977). Diese neue Forschungsrichtung stellte sich den Kör-

per auf dem Hintergrund unterschiedlich schattierter Einflüsse vor allem von René Descartes und Julien Offray de La Mettrie als Maschine vor, die nach den Gesetzen von Physik und Chemie funktioniert. Diesem Modell vom Mechanismus des Körpers, der nach mathematisch rekonstruierbaren Mustern erklärt werden kann, trat das Modell eines neu interpretierten, weil nun naturwissenschaftlich verstandenen Vitalismus an die Seite, das den Körper als sich selbst regulierendes, dynamisches Gleichgewicht ansah, ohne dabei in alte teleologisch-metaphysische Muster zurückzufallen. Konsequenterweise wurde der Körper auch als „lebendige Maschine“ bezeichnet (Bernard, 1966). Der Organismus als ein Ganzes lässt sich in diesem Verständnis nicht auf physikalisch-chemische Prozesse reduzieren, er stellt vielmehr die Voraussetzung für das Funktionieren der einzelnen Organe dar. Der Körper ist daher ein selbstreferenzielles System, das die Voraussetzungen seiner Existenz reproduziert (Sinding, 1998). Gegenüber der mechanischen Idee, die auf die Teile des Körpers abhob, entstand hier die integrative Idee eines Ganzen:

Die Organe dienen dem Organismus, dessen einziger Zweck das Überleben ist (Tanner, 1998, 165).

Normalität und Normativität

Die hippokratisch-galenische Tradition wurde jedenfalls in beiden Interpretationsrichtungen der Physiologie von einer naturwissenschaftlich geprägten Konzeption des Körpers abgelöst, welche ältere, diätetische Ideen von Gesundheit zurückdrängten (Canguilhem, 1979). Sowohl die mechanistisch als auch die neovitalistisch akzentuierte Metapher vom Körper als Maschine bereitete nämlich den Boden für die Entwicklung eines Diskurses, der sich weniger auf Gesundheit als vielmehr auf das reguläre Funktionieren des Organismus bezog (Foucault, 1998, 52). Die Physiologie definierte dabei Normalität durch eine statistische Streu- bzw. Verteilungskurve, welche die Übergänge vom Normalen zum Anormalen festlegt (Link, 1996). Die Suche nach einem statistischen Maß zur vereinheitlichenden Darstellung von Einzelfällen ist freilich nicht Abbild der Wirklich-

keit, sondern soziale Konstruktion (Canguilhem, 1977). Die dadurch insinuierte Unterscheidung von normalen und anormalen Phänomenen konnte einerseits deskriptiv und andererseits normativ verwendet werden: Beschreibend insofern, als damit Kategorisierung und Abgrenzung möglich wurden, vorschreibend insofern, als die Möglichkeit, Abgrenzungen als Ausgrenzungen zu handhaben, disziplinierend zu wirken vermochte (Sarasin, Tanner, 1998). Wer bestimmt, was der Körper sei, diktiert wenigstens prinzipiell, wie man sich als körperliches Wesen zu verhalten bzw. wie man seinen Körper zu behandeln habe.

Die Definition der „normalen“ Physiologie, die Bestimmung regelmäßiger Funktionsweisen und durchschnittlicher Häufigkeitsverteilungen in Bezug auf körperliche Eigenschaften oder Merkmale, wurde Teil eines in der ge-



Eine funktionale Sicht des menschlichen Körpers führt zur Unterscheidung zwischen normalen und anormalen Phänomenen

samtan der Gesellschaft laufenden Normalisierungsdiskurses (Lupton, 1994). Interessant daran ist, dass sich Abweichungen von dem, was als normal betrachtet wird, nicht nur auf das „Unterdurchschnittliche“, sondern auch auf das „Überdurchschnittliche“ beziehen können, das heißt, körperliche Eigenschaften oder Merkmale können auch als besonders gut oder als besonders schön betrachtet werden. In jedem Fall betrifft die Differenz von Normalem und Anormalem nicht allein die Streubreite der Fälle oder die Proportion der Verteilung von Eigenschaften oder Merkmalen, sie entfaltet sich auch als Schema der Generalisierung von Erwartungen. Normalisierungsdiskurse bergen somit den Keim von Normierungsbemühungen in sich. Dabei wird die Grenze, die das Normale vom Anormalen trennt, unscharf. Wo körperliche Eigenschaften oder Merkmale op-

timiert werden, erscheinen sie unter Umständen wieder als normal, sodass sich die Maßstäbe, die zwischen normalen und pathologischen Zuständen zu unterscheiden erlauben, verschieben können (Orland, 2005).

Autorität und Authentizität

Die Frage nach der „normalen“ Physiologie stellt sich allerdings nicht nur mit Blick auf die Möglichkeit der Disziplinierung, sondern auch mit Blick auf das „Selbstbild“ des Körpers. Der Körper, den man hat, ist nur über ein Bild zugänglich, das man sich von ihm macht. Dieses Bild steht für den Körper, der wir nicht sind (Vahland, 2004). Auf diese Weise entsteht, mit Helmuth Plessner (Plessner, 1975) gesprochen, ein Riss zwischen dem Leib, der wir sind, und dem Körper, den wir haben bzw., wie man hinzufügen muss, haben sollen oder auch haben wollen. Man könnte auch sagen: Die Identifikation mit Hilfe des eigenen Leibes ist nicht Identifikation mit dem eigenen Leib. Der über ein Bild vermittelte Körper ist immer der fremde und zugleich der eigene Körper. Wo immer wir uns mit dem Körper befassen, haben wir es aber mit einem gesellschaftlich geprägten Körper zu tun, einem Körper, der von kodierten Praktiken geformt ist und nur innerhalb von Diskursen besteht.

Der Körper ist Teil einer unabschließbaren sozialen Konstruktion der Wirklichkeit. Er kann nie rein für sich, sondern immer nur über in der Gesellschaft fluktuierende Bilder vergegenwärtigt werden und gehört, so gesehen, nicht mir selbst, sondern ist nur mein eigener, sofern er vermittelt ist. Damit ist der diskursive Rahmen angedeutet, der dem Subjekt seinen „individuellen Körper“ als solchen überhaupt als „eigenen“ zur Verfügung stellt. Jede Erfahrung und jedes Wissen vom Körper ist jeweils schon gesellschaftlich geformt. Das Bild, das sich der Mensch vom Körper macht,

ist deshalb historisch und kulturell variabel, zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten unterschiedlich ausgeformt (Sarasin, 1998). Insbesondere der Prozess der Industrialisierung hat die kulturelle und historische Plastizität der Art und Weise, in der sich der Mensch zu seinem Körper verhält, deutlich vor Augen geführt, was den Forschungszweig der „body history“ (Porter, 1992) begründete. Auch wenn jedes Körperbild historisch und kulturell relativ ist, wird damit freilich noch nicht behauptet, der Körper sei nichts anderes als eine soziale Konstruktion, nichts anderes als ein Resultat gesell-



Jede Erfahrung und jedes Wissen vom Körper ist jeweils schon gesellschaftlich geformt

schaftlicher Diskurse. Genau deswegen existiert auch keine für alle Zeiten und Kulturen feste und fassbare Grenze zwischen der Natur unseres Körpers und ihrer sozialen Kodierung: Der Körper ist in jeder Hinsicht ein kontingentes Produkt der Gesellschaft. Gerade die sich neu herausbildende wissenschaftliche Disziplin der Physiologie war eng verwoben mit wirtschaftlichen, politischen, rechtlichen und medizinischen Ideologemen, die den industriellen Fortschritt durch die Beherrschung der Natur und so auch des Körpers, der Leistung zu erbringen hatte, hervorbringen suchten.

Daher entsteht in der Neuzeit auch kein einheitliches Bild vom Körper. Es gibt vielmehr eine Vielzahl von Körperbildern. Diese Pluralität von „body images“ wurde innerhalb der Leitdifferenzen der modernen, funktional differenzierten Gesellschaft erzeugt: Es existieren wirtschaftliche, politische, rechtliche, medizinische oder auch ästhetische Bilder vom Körper. Diese Bilder verselbstständigten sich mehr und mehr, sodass sich beispielsweise ästhetische Maßstäbe unabhängig von politischen oder wirtschaftlichen oder vor allem auch von medizi-



nischen Vorgaben entwickeln konnten (Verspohl, 1998). So vermochten auch Schönheit und Gesundheit als eigenständige Leitwerte auseinander zu treten, was wiederum nicht ohne Rückwirkung auf die Medizin blieb: Leidensverminderung kann sich sowohl auf die Heilung einer Krankheit als auch auf die Beseitigung einer Ent-

Natürlichkeit und Künstlichkeit

Insgesamt führte die durch die Physiologie beeinflusste Überlagerung der Körpernatur durch die Vielfalt kultureller Bilder zur Unterscheidung von Natürlichkeit und Künstlichkeit. Denn selbst wenn der menschliche Körper, so Friedrich Hoffmann (Hoffmann, 1715, 105 f.), eine Maschine ist, die nach natürlichen Gesetzen funktioniert, hat sich doch jeder Mensch in bestimmter Weise eingerichtet, seine Natur gewissermaßen geschaffen. Es ist deshalb einerseits vernünftig, mit der eigenen Kunstnatur behutsam umzugehen. Andererseits bedarf die Natur der Entwicklung und Veredelung, und wo die Vernunft dies leistet, wird der Mensch erst wirklich menschliches Wesen, wie Christoph Wilhelm Hufeland (Hufeland, 1800, 130 f.) betont. Er glaubt nicht länger an die Ursprünglichkeit des Körpers und deshalb auch nicht an eine naturgemäße Lehre von der Gesundheit. Vielmehr kann die Kunst die Fähigkeiten der Natur steigern, so auch Pierre Jean Georges Cabanis (Cabanis, 1802, 76). Und es ist deshalb, wie die Aufklärung allgemein sagen wird, erst die Vernunft bzw. die vernunftgeleitete Kunst, durch die der Körper Mensch wird. Der Körper ist nicht Natur, er ist vielmehr „Effekt eines Diskurses, der als ‚vollkommene Kunst‘ Natürlichkeit inszeniert“ (Sarasin, 2001, 49). Der Interpretationsspielraum zwischen mechanistischem und neovitalistischem Denken wird in diesen medizinteoretischen Äußerungen zum Verhältnis von Natur und Kunst noch einmal sehr augenfällig (Porter, 1999).

stellung oder eines Makels beziehen. Beide Maßstäbe können aber auch in einen Gegensatz zueinander treten. So kann die Herstellung von Schönheit zu Gesundheitsrisiken oder die Herstellung von Gesundheit zu Beeinträchtigungen der Schönheit führen, und die Frage ist dann, welchem Maßstab der Vorzug zu geben ist.

Die Unterscheidung von Natürlichkeit und Künstlichkeit kann in ästhetischer Hinsicht bedeuten, dass medizinische Veränderungen oder Verbesserungen natürlich, nicht künstlich aussehen können, auch wenn sie künstlich hergestellt sind. Denkbar ist auch, dass ein Eingriff, der künstlich erscheint, immer noch natürlicher wirkt



Medizinische Eingriffe zu rein ästhetischen Zwecken lassen sich nur schwer von solchen zur Wiederherstellung einer Körperfunktion abgrenzen

als der entstellte „Naturzustand“. Hier kommen, wenn es um die Frage der Bewertung von Eingriffen geht, prudentielle, nach Klugheitsgesichtspunkten verfahrenende und werthafte, auf Anerkennungaspekte abzielende Maßstäbe ins Spiel, wenn beispielsweise wiederholtes Lifting zum Entstehen einer Fratze führt oder ein Eingriff –

Zur Problematik ethischer Eingriffe

Das Nebeneinander von mechanistischen und neovitalistischen Vorstellungen gibt Anlass dazu, Teil und Ganzes in ein Verhältnis zu setzen: Der menschliche Körper ist nicht einfach nur Instrument der in ihm verkörperten Person, er ist, wie Hegel sagt, auch und sogar primär das „Dasein“ (Hegel, 1986, § 47) und darin die soziale Erscheinungsweise der Person. Jede in-

selbst wenn er bleibende Narben mit sich bringt – eine größere gesellschaftlicher Akzeptanz mit sich bringt. Dabei sind die Grenzen fließend: Das durch starkes Lifting maskenhaft wirkende Gesicht erscheint gegenüber dem moderat veränderten vielleicht künstlich, das moderat veränderte gegenüber dem nicht behandelten (jedoch „von Natur“ aus gut erhaltenen) genauso natürlich oder andererseits das von Natur aus ungewöhnlich schöne Gesicht gegenüber dem künstlich moderat verschönerten (aber natürlich wirkenden) künstlich. Vor allem erscheint ein Eingriff nur dann als künstlich, wenn er die zu einer bestimmten Zeit oder in einer bestimmten Kultur geltenden Normalitätsvorstellungen verletzt. Die Begriffe von „natürlich“ und „künstlich“ haben eine konstitutive und eine konstruktive Seite.

Von daher ist die Unterscheidung von medizinischen Eingriffen, die rein ästhetischen Zwecken dienen, und Eingriffen, die aus funktionellen, also im engeren Sinn medizinischen Gründen, durchgeführt werden, schwierig: Es gibt Mischformen. Außerdem können durch medizinische Eingriffe nicht unbedingt oder nicht ausschließlich physische Mängel behoben, sondern auch psychische Belastungen behandelt werden. Deshalb erscheint auch die Auffassung, nur Eingriffe in von Geburt an bestehende bzw. durch Krankheit oder Unfall hervorgerufene „Missbildungen“ seien medizinisch indiziert, nicht plausibel.

strumentelle Einstellung zum Körper sollte deshalb in eine prudentielle Einstellung integriert werden: Das Maß seiner Veränderung ist mit anderen und weiterreichenden Zielen in Verbindung zu setzen, ästhetische Maßstäbe sind etwa nach Gesichtspunkten der Klugheit mit Kriterien der Gesundheit zu vermitteln und umgekehrt. Zu den weiterreichenden Zielen gehören

Arts & ethics

Ursula Kreutz

stammt aus einer renommierten Kölner Künstlerfamilie. Sie studierte bei Ben Willikens an der Akademie der Bildenden Künste in München sowie bei Hanns Herpich, Ottmar Hörl und Georg Winter an der Akademie der Bildenden Künste in Nürnberg. Arbeitsaufenthalte und Reisen führten sie nach Israel, Italien und in die Schweiz. 2003 schloss sie die Akademie mit Auszeichnung und als Meisterschülerin ab. Sie lebt und arbeitet seit 2003 als freischaffende Künstlerin in Fürth und ist Mitglied im Deutschen Künstlerbund. Informationen zu ihren Werken, ihren Ausstellungen und Auszeichnungen unter: www.ursula-kreutz.de.



Foto: Ingo Förtsch 2016

Die eigene Verletzbarkeit sehen

Der Titel *re: blick* bedeutet so viel wie, den Blick, das Schauen zu erwidern, einen Dialog zuzulassen.

Mit *re: blick* schuf ich einen konfessionsunabhängigen Meditationsraum inmitten der Nürnberger Kirche St. Egidien. Gewaltige Textilsegel schweben in transparenter Leichtigkeit, der unschuldig wirkende Blick einer jungen Frau zitiert Gemälde der Renaissance. Ein Torso ist mit tausenden Seidenblüten gespickt. Auch die Fenster des Westschiffs sind mit fünfblättrigen Seidenblüten beklebt, was den gesamten Raum in magentafarbenes Licht taucht. Als moderne Kreuzweg-Interpretation kreist *re: blick* um Schönheit, Verletzung, Schmerz und Erlösung.

Ursula Kreutz



Fotografie: Bruno Weiss

*re: blick 2007
500×300×600 cm,
Digitaldruck auf Chiffon,
Aluminiumprofile, Stahlseile;
Kederschienen
4000 lichtdurchlässige, fünfblättrige
Aufkleber auf Butzenscheiben
Styroportorso in Acrylkasten, Seidenblüten*



auch soziale Bindungen, sodass eine prudentielle Einstellung noch einmal in eine werthafte Einstellung zu integrieren ist: Der Maßstab, nach dem eine Person sich zu ihrem Körper verhält und ihn behandelt oder verändert, liegt nicht allein in ihren individuellen Wünschen. Eine mechanistische Sicht, der es darum geht, einzelne Bestandteile auszuwechseln oder bestimmte Funktionen zu erneuern bzw. zu verbessern, müsste demnach in eine ganzheitliche Sicht eingebaut werden, die das Gesamt der körperlichen Erscheinung, aber auch soziale Prozesse und Urteile umgreift. Die Veränderung von Teilen hat die Veränderung der ganzen Person zur Folge, was auch die gesellschaftlichen Folgen von Eingriffen in den menschlichen Körper umfasst.

Ein biomedizinischer Eingriff scheint vor allem dann problematisch zu sein, wenn er die in einer bestimmten Zeit oder Kultur geltenden Normalitätsvorstellungen verletzt. Der Begriff der Natürlichkeit ist ja, wie wir sahen, vom Begriff der Normalität kaum zu trennen, der Begriff der Normalität aber immer relativ zu einer bestimmten Zeit und zu einer bestimmten Kultur. Die Frage ist allerdings, was mit einer solchen Auskunft gewonnen ist. Nach Ansicht einiger Autoren sind nur medizinische Interventionen, die für die Wiederherstellung oder den Erhalt der „spezies-“ und „referenzklassen-typischen Normalfunktionen“ erforderlich sind, vom Gesundheitssystem zu gewährleisten, nicht aber solche, die über die Wiederherstellung oder den Erhalt dieser Normalfunktionen hinausgehen (Daniels, 2000, 309–322). Das klingt zunächst auch plausibel. Allerdings ist zu fragen, ob ein Ausschluss von Behandlungen psychophysischer Beeinträchtigungen, die nicht auf Negativabweichungen von den jeweiligen Normalfunktionen zurückzuführen sind, nicht ungerecht sei, ob also nicht auch innerhalb des Normbereichs liegende Varianzen zu behandeln seien, wenn daraus Benachteiligungen resultierten. Auch der etwa im Zusammenhang mit

der kosmetischen Chirurgie formulierten Gedanke, dass es sich bei den „ästhetischen“ Problemen im Kern um durch gesellschaftliche Normengeflechte provozierte „soziale“ und damit in der Wurzel auch nur „sozial-technisch“ zu überwindende Probleme handele, deutet in diese Richtung – er berührt den Gesichtspunkt der Vermittlung von Körperbildern und hindert uns daran, das Konzept der Normalität unbesehen auf normative Weise zu behandeln. Einerseits, so wird argumentiert, ist zu bedenken, dass eine ästhetische Korrektur Benachteiligung und Leid mildern könne. Damit wür-

Die veränderte Rolle des Arztes

Da die moderne Gesellschaft, innerhalb derer Normalisierungsdiskurse und Normierungsbemühungen laufen, sich als funktional differenzierte Gesellschaft reflektiert, ist es für sie selbstverständlich geworden, dass sie ein- und denselben Gegenstand aus unterschiedlichen Blickwinkeln unterschiedlich betrachtet, ohne dass einer bestimmten Perspektive ein gesellschaftsweit konzederter Vorrang eingeräumt wird. Eine medizinische Entscheidungslage kann auch wirtschaftlich oder politisch oder eben ästhetisch betrachtet werden,



Was aus medizinischer Sicht getan werden soll, kann aus juristischer Sicht in Frage gestellt bzw. durch den Patientenwillen verhindert werden

und man wird unter Umständen zu unterschiedlichen Urteilen darüber gelangen, was zu tun ist. Dadurch entsteht das Paradox einer Symmetrie von Asymmetrien, was Auswirkungen auf die klassischen Autoritäten bzw. auf die professionelle Expertise hat. Die autoritativen Sprecherpositionen, zu denen auch der Arzt zählt, werden in der Moderne auf Augenhöhe zueinander gebracht, ohne aufzuhören, professionelle

den allerdings andererseits auch die ästhetischen Wertvorstellungen und Stereotype bestärkt, die diese Benachteiligung und dieses Leid allererst hervorgerufen hätten (Bordo, 1998, 189–221). Eine mittlere Position findet sich im Vorschlag, nach Möglichkeit beiden Aspekten durch eine „widerstrebende Komplizenschaft“ Rechnung zu tragen. Zwar solle versucht werden, die akute Benachteiligung des Einzelnen zu kompensieren, zugleich aber gelte es, sich in anderen Kontexten für die Überwindung dieser ungerechten Tendenzen und Wertvorstellungen einzusetzen (Little, 1998, 162–176).

Sprecherpositionen zu sein (Nassehi, 2008). Eine medizinische Entscheidung, die ehemals autoritative Entscheidung war, kann nun angezweifelt werden, weshalb sie mit Gründen ausgestattet werden muss. So kann man die Frage stellen, ob die Entscheidung für oder gegen eine bestimmte Maßnahme richtig war. Genau dadurch ist die moralische Uneindeutigkeit der Moderne charakterisiert. Was medizinisch getan werden soll und was der Arzt deshalb vorschlägt, kann etwa durch den Juristen bestritten oder in Frage gestellt werden, mit der Folge, dass immer weiter diskutiert werden muss, was als richtiges Handeln angesehen werden kann. Und selbst wenn in dieser Frage Einigkeit erzielt wäre, wenn also ein autoritativer Konsens darüber bestünde, was dem Wohl des Patienten dient, kann der Wille des Betroffenen von dem, was ihm als zuträglich empfohlen wird, abweichen. Daher stellt sich die Frage, was als der authentische Wille des Patienten gelten kann. Das Medium, in dem sich ethische Begründungen ereignen, ist dann jedenfalls nicht mehr Autorität, sondern Authentizität (Taylor, 1991). Ethisch ist an dieser Praxis, dass über alles geredet werden darf und sogar geredet werden muss. Ob sich uneindeutige medizinische Entschei-

dungslagen aus ethischer Sicht dadurch auflösen lassen, dass einfach der Wille des Patienten befolgt wird, sei dahingestellt. Die genannte Entwicklung führt aber dazu, dass die Kommunikation mit dem Patienten an Bedeutung gewinnt. Galt es also ehemals als vernünftig, das zu tun, was der Arzt empfahl, hatte man sich dieser medizinischen Vernunft einfach zu unterwerfen, wird genau das mit Verweis auf authentisches Entscheiden, das heißt auf Subjektivität, infrage gestellt. Grundsätz-

Biomedizinische Verbesserung des menschlichen Leistungsvermögens

Die Art und Weise, in der der Körper durch Bilder, die durch die Gesellschaft erzeugt werden, gekennzeichnet wird, deutet auf das Verhältnis von Autorität und Authentizität hin. Eine Reihe von Autoren hebt hervor, dass biomedizinische Verbesserungen des menschlichen Leistungsvermögens die „Authentizität“ von Leistung im Sinne ihrer Zurechenbarkeit als Eigenleistung untergraben könnten. Dies sei insbesondere in Kontexten der Leistungsbewertung oder des Leistungsvergleichs wie im Sport oder im Rahmen edukativer oder sonstiger Leistungsüberprüfungen relevant, in denen nicht nur die Höhe der erbrachten Leistung, sondern auch die Authentizität ihres Zustandekommens maßgeblich sei. Problematisiert werden muss auch, dass einzelne Formen biomedizinischer Verbesserung menschliches Erleben und Verhalten in einer Weise formen könnten, die die Persönlichkeit eines Menschen massiv beeinflussen würde. Dies könnte zwar einerseits zu einer wünschenswerten Restitution einer pathologisch überdeckten eigentlichen Persönlichkeit oder einer weiteren Persönlichkeitsentwicklung beitragen, andererseits könnte es aber auch eine nicht unproblematische Verformung des Selbst zur Folge haben. Diese Verformung des Selbst könne bis zum Verlust der personalen Identität und der Autonomie sowie

lich wird damit die Frage nach dem Verhältnis von Autorität und Authentizität aufgeworfen. Hier tritt zum Gesichtspunkt der Autonomie, die dem Patienten zugestanden wird, auch der Gesichtspunkt der ärztlichen Fürsorge. Ob ein Eingriff, der, obwohl er die ästhetische Situation verbessert, medizinische Risiken mit sich bringt, vorgenommen werden soll, kann – nach erfolgter ärztlicher Aufklärung – nur der Patient selbst entscheiden.

des Selbstverständnisses als selbstverantwortliches Subjekt führen. Eingriffe, die einen Menschen in seinem Vermögen gefährden, selbstverantwortliches Subjekt zu sein, sind aus ethischer Sicht auch dann problematisch, wenn sie vom Betroffenen selbst gewünscht werden (Quante, 2002, 287–290). Die Selbstbestimmung über den eigenen Körper könnte nämlich genau dort an Legitimitätsgrenzen stoßen, wo sie die Fähigkeit zur Selbstbestimmung aufzuheben drohe.

Die Natur als Maßstab?


Deutlich wird auch: Wenn wir von „Natürlichem“ oder „Künstlichem“ sprechen, verwenden wir Grenzbegriffe (Bayertz, 2004). Nichts, was in unserer Welt begegnet, ist rein natürlich oder rein künstlich (Letzteres selbst dann nicht, wenn die Kunst natürlicher Inszenierung vollkommen entwickelt ist). Um Phänomenen innerhalb des fließenden Spektrums zwischen Natürlichkeit und Künstlichkeit dennoch Kon-

Enhancement als Chance zur Förderung von Gerechtigkeit?

Neben diesen Überlegungen wird die Sorge formuliert, dass Möglichkeiten effektiven biomedizinischen Enhance-

menten nur wohlhabenden Menschen zugute kämen. Dadurch drohe das sozioökonomische Gefälle, das schon

tur geben zu können und sie nicht einfach nur als Mischformen zu betrachten, erscheint es zweckmäßig, zwischen Entstehung und Erscheinung zu unterscheiden (Birnbacher, 2006). Ein körperliches Merkmal mag künstlich hergestellt sein und dennoch natürlich wirken. Auch der Gegenfall, dass etwas zwar natürlich entstanden ist, aber künstlich erscheint, ist denkbar. Natürlichkeit im phänomenologischen Sinn kann also künstlich geschaffen sein, Natürlichkeit im genetischen Sinn als künstlich erscheinen. Natürlichkeit im genetischen Sinn kann man nur erhalten, Natürlichkeit im phänomenologischen Sinn, wo sie verloren gegangen ist, auch künstlich wiederherstellen. Gleichwohl wird etwas immer nur als künstlich im Vergleich zu Natürlichem (oder was man eben dafür hält) betrachtet werden können. Was medizinische Eingriffe betrifft,

 Bei medizinischen Eingriffen ist der normative Bezug auf die Natur nur auf den ersten Blick plausibel

scheint die Verwendung der Natur als Norm eher in phänomenologischer Hinsicht plausibel zu sein, aber auch nur auf den ersten Blick. Denn es lassen sich, wie bereits angedeutet, Fälle denken, in denen ein chirurgischer Eingriff zu einem unnatürlich erscheinenden Resultat führt, das aber für die betroffene Person akzeptabler ist als der „Urzustand“ einer beispielsweise durch einen Unfall und damit „künstlich“ verletzten Erscheinung. Wo hingegen ein Mensch in seiner Erscheinung von Natur aus, das heißt von Geburt an, verlehrt ist, wird man die Natur nicht als Maßstab gebrauchen wollen.



jetzt innerhalb der Gesellschaft ebenso wie zwischen den „entwickelteren“ und den „weniger entwickelten“ Regionen der Welt bestehen, noch größer zu werden. Enhancement stelle daher

in dieser unregulierten Form eine Gefährdung von Gerechtigkeit dar. Andererseits wird biomedizinisches Enhancement auch als eine Chance zur Förderung von Gerechtigkeit gesehen.

Entsprechend reguliert könne Enhancement dazu beitragen, zwischen den Menschen natürlicherweise gegebene Ungleichheiten in ihren körperlichen und geistigen Vermögen einzuebnen

LITERATUR

- Bayertz, Kurt (Hg.) (2004): Die menschliche Natur. Welchen und wieviel Wert hat sie? Die menschliche Natur und ihr moralischer Status, Paderborn.
- Bernard, Claude (1966): Introduction à l'étude de la médecine expérimentale, Paris.
- Birnbacher, Dieter (2006): Natürlichkeit, Berlin/New York.
- Bordo, Susan (1998): Braveheart, babe, and the contemporary body, in: Parens, Erik (Hg.): Enhancing human traits. Ethical and social implications (Hastings Center studies in ethics), Washington, D. C., 189–221.
- Cabanis, Pierre-Jean-Georges (1802): Rappports du physique et du moral de l'homme, Bd. 1, Paris.
- Canguilhem, Georges (1977): Das Normale und das Pathologische, Frankfurt a. M.
- Ders. (Hg.) (1979): Wissenschaftsgeschichte und Epistemologie. Die Herausbildung des Konzeptes der biologischen Regulation im 18. und 19. Jahrhundert, Frankfurt am Main.
- Daniels, Norman (2000): Normal functioning and the treatment-enhancement distinction, in: Cambridge Quarterly of Health-care Ethics 9, 309–322.
- Foucault, Michel (1998): Die Geburt der Klinik. 8. Aufl., Frankfurt a. M.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986): Grundlinien der Philosophie des Rechts, Frankfurt a. M.
- Hoffmann, Friedrich (1715): Gründliche Anweisung wie ein Mensch von dem frühzeitigen Tod und allerhand Arten Krankheiten durch ordentliche Lebens-Art sich verwaren könne. Bd. 1, Halle.
- Hufeland, Christoph Wilhelm (1800): Die Kunst das menschliche Leben zu verlängern. Bd. 1, Jena.
- Link, Jürgen (1996): Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird, Opladen.
- Little, Margaret Olivia (1998): Cosmetic surgery, suspect norms and the ethics of complicity, in: Parens, Erik (Hg.): Enhancing human traits. Ethical and social implications (Hastings Center studies in ethics), Washington, D. C., 162–176.
- Luhmann, Niklas (2005): Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch, Wiesbaden.
- Lupton, Deborah (1994): Medicine as culture. Illness, disease and the body in western societies, London.
- Nassehi, Armin (2008): Organisation, Macht, Medizin. Diskontinuitäten in einer Gesellschaft der Gegenwart, in: Saake, Irmhild; Vogd, Werner (Hg.): Moderne Mythen der Medizin. Studien zur organisierten Krankenbehandlung, Wiesbaden, 379–397.
- Orland, Barbara (Hg.) (2005): Artificielle Körper – Lebendige Technik. Technische Modellierung des Körpers in historischer Perspektive. Wo hören Körper auf und fängt Technik an? Historische Bemerkungen zu posthumanistischen Problemen, Zürich.
- Plessner, Helmuth (1975): Anthropologie der Sinne, in: Gadamer, Hans-Georg; Vogler, Paul (Hg.): Neue Anthropologie. Bd. 7. Zweiter Teil, Stuttgart.
- Porter, Roy (1992): History of the body, in: Burke, Peter (Hg.): New perspectives on historical writing, Cambridge, 206–232.
- Ders. (1999): The greatest benefit to mankind. A medical history of humanity from antiquity to the present, London.
- Quante, Michael (2002): Personales Leben und menschlicher Tod. Personale Identität als Prinzip der biomedizinischen Ethik, Frankfurt a. M.
- Sarasin, Philipp (1998): Der öffentlich sichtbare Körper. Vom Spektakel der Anatomie zu den „curiosités physiologiques“, in: Sarasin, Peter; Tanner Jakob (Hg.): Physiologie und industrielle Gesellschaft. Studien zur Verwissenschaftlichung des Körpers im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt a. M., 419–452.
- Ders.; Tanner Jakob (Hg.) (1998): Physiologie und industrielle Gesellschaft. Studien zur Verwissenschaftlichung des Körpers im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt a. M.
- Ders. (2001): Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765–1914, Frankfurt a. M.
- Sinding, Christiane (1998): Vitalismus oder Mechanismus? Die Auseinandersetzungen um die forschungsleitenden Paradigmata in der Physiologie, in: Sarasin, Peter; Tanner Jakob (Hg.): Physiologie und industrielle Gesellschaft. a. a. O., 76–98.
- Tanner, Jakob (1998): Weisheit des Körpers und soziale Homöostase. Physiologie und das Konzept der Selbstregulation, in: Sarasin, Peter; Tanner Jakob (Hg.): Physiologie und industrielle Gesellschaft, a. a. O., 129–169.
- Taylor, Charles (1991): The ethics of authenticity, Cambridge.
- Vahland, Kia (2004): Der Kunstmensch als Maß der Dinge. Zu Leonardo da Vincis Utopie des idealen Körpers, in: Hasselmann, Kristiane; Schmidt, Sandra; Zumbusch, Cornelia (Hg.): Utopische Körper. Visionen künftiger Körper in Geschichte, Kunst und Gesellschaft, München, 29–40.
- Verspohl, Franz-Joachim (1998): Die Entdeckung der Schönheit des Körpers. Von seiner maßästhetischen Normierung zu seiner bewegten Darstellung, in: Dülmen Richard van (Hg.): Erfindung des Menschen. Schöpfungsträume und Körperbilder 1500–2000, Wien, 139–157.

und so auch die sozioökonomische Kluft, die durch solche Ungleichheiten begünstigt werde, zu schließen. Wenn eine solche Förderung nicht nur den solchermaßen Geförderten, sondern über gesteigerte Leistungen auch den Nichtgeförderten zugute kommen würde, käme möglicherweise eine schrittweise Konvergenz, also eine Annäherung der unterschiedlichen Niveaus zustande.

Fazit

Wenn man die Entstehung des Körperbilds oder vielleicht besser von Körperbildern in der Neuzeit beobachtet, werden vier Strukturdispositive sichtbar: Teil und Ganzes, Normalität und

Normativität, Autorität und Authentizität, Natürlichkeit und Künstlichkeit. Alle vier Dispositive besitzen zunächst nur eine Art Suchanleitung:

- in Teilaspekten biomedizinischer Eingriffe nicht das Ganze zu vergessen,
- die Herstellung von Normalität durch geeignete Normierung kritisch zu reflektieren,
- die Authentizität eines Wunsches nach Optimierung mit der Autorität der fachlichen Expertise zu verbinden (dann allerdings den Wunsch als letzte normative Instanz zu betrachten) sowie
- Natürlichkeit und Künstlichkeit mit Hilfe der Kategorien von Genese und Phänomen in ein klareres Licht zu rücken.

KURZBIOGRAPHIE

Christof Breitsameter (*1967) studierte Philosophie und Theologie; er ist Priester des Erzbistums München-Freising; seit 2014 lehrt er als Professor für Moraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der LMU München; Weiteres zur Person und Publikationen unter: www.kaththeol.uni-muenchen.de/lehrstuehle/moral_theol/personen/breitsameter.

In diesem Sinne strukturieren die vier Strukturdispositive den ethischen Diskurs über die biomedizinische Verbesserung des Menschen, wobei ihre heuristische Leistung methodisch kontrolliert in geeignete Restriktionen des Handelns übersetzt werden muss.

Organtransplantation bei Menschen mit geistiger Beeinträchtigung

Die Gefahren einer verdeckten Diskriminierung

Patienten mit geistiger Beeinträchtigung sind beim Zugang zu postmortalen Spenderorganen bisweilen der Gefahr einer verdeckten Diskriminierung ausgesetzt: Im Gegensatz zu anderen Patienten mit einem schweren Organleiden wird ihnen unter Umständen die beste medizinische Behandlung verweigert. Zur systematischen Benachteiligung kommt es, wenn ihnen der Zugang zur Warteliste allein aufgrund ihrer geistigen Einschränkungen vorenthalten wird. Stattdessen sind in jedem individuellen Fall die Unterstützung durch das soziale Umfeld sowie der bisherige Umgang mit Therapieanforderungen in das ärztliche Urteil einzubeziehen.

Der Zugang zu einem lebenserhaltenden Spenderorgan ist ein längerer zeitlicher Prozess, der weit über die Zuteilung eines passenden Organs hinausgeht. Im Vorfeld gibt es Hürden, die jeder Patient nehmen muss und die jeweils eine allokativer Wirkung entfalten (Kostka, 2002, 95 f).

Es besteht die Gefahr, dass diese Anforderungen für Patienten mit einer geistigen Behinderung unverhältnismäßig hoch angesetzt werden. In diesem Fall würde eine Ungleichbehandlung vorliegen, die aufgrund ihrer Unverhältnismäßigkeit eine ethisch und rechtlich unzulässige Benachteiligung



Nadia Primc

von Behinderten darstellt. Dass diese Fragestellung durchaus von Relevanz für Menschen mit geistiger Behinderung ist, lässt sich am Beispiel der Patienten mit Trisomie 21 (Down-Syndrom) veranschaulichen. Diese leiden in rund 40 Prozent der Fälle an einem angeborenen Herzfehler. Je

nach Schwere der Erkrankung ist eine Herztransplantation oder gar kombinierte Herz-Lungen-Transplantation medizinisch indiziert, so dass sie mögliche Kandidaten für eine Organtransplantation wären (Leonard/Eastham/Dark, 2000, 816).¹

Im Folgenden soll kurz dargelegt werden, an welchen Stellen des Allokationsprozesses die Gefahr einer verdeckten Diskriminierung vornehmlich zu verorten ist. Zu diesem Zweck werden zwei wesentliche Schritte auf dem

Weg von der Diagnose eines schweren Organleidens zu der Transplantation eines postmortalen Spenderorgans näher betrachtet, nämlich die Überweisung des Patienten an ein Transplantationszentrum und die Aufnahme auf die Warteliste. Auf die Allokation im engeren Sinn, sprich die Verteilung der Spenderorgane unter den Patienten auf der Warteliste, kann an dieser Stelle ebenso wenig eingegangen werden wie auf das medizinisch und ethisch komplexe Thema der Lebendspende.

ethischer Sicht scharf zu kritisierende Missachtung der ärztlichen Fürsorgepflicht dar.

Die Gefahr einer Ungleichbehandlung bei der Überweisung an das Transplantationszentrum

Es stellt sich nun die Frage, inwiefern für Patienten mit geistiger Behinderung hier die Gefahr einer verdeckten Diskriminierung besteht. Wie bereits angeführt, ist laut TPG jedem Patienten, bei dem eine Organtransplantation medizinisch angezeigt ist, die Überweisung an ein Transplantationszentrum anzubieten. Wie in dem allgemeinen Teil der Richtlinien zur Organtransplantation präzisiert,² ist vornehmlich dann von einer medizinischen Indikation auszugehen, wenn ein irreversibles Organleiden oder ein genetischer Defekt vorliegt, die lebensbedrohlich sind oder die Lebensqualität hochgradig einschränken und durch eine Transplantation erfolgreich behandelbar sind (Bundesärztekammer Richtlinien Niere I.3). Zugleich werden auch eine Reihe von Kontraindikationen formuliert, die laut Bundesärztekammer trotz des Vorliegens der medizinischen Indikation einer Aufnahme auf die Warteliste entgegenstehen, sprich einen Ausschlussgrund darstellen. Im gegenwärtigen Kontext von Relevanz ist insbesondere die „unzureichende oder sogar fehlende Mitarbeit des Patienten (Compliance)“ (Bundesärztekammer Richtlinie Niere I.4). Mit der „Compliance“ ist über die Ein-

Die Notwendigkeit einer schnellen Überweisung an ein Transplantationszentrum

Unerlässliche Voraussetzung für die Aufnahme auf die Warteliste für ein Spenderorgan und damit zugleich auch für die Zuteilung eines Organs ist die Überweisung des Patienten an ein Transplantationszentrum. Laut dem seit 1997 geltenden Transplantationsgesetz (TPG) hat der behandelnde Arzt „Patienten, bei denen die Übertragung vermittlungspflichtiger Organe medizinisch angezeigt ist, mit deren schriftlicher Einwilligung unverzüglich an das Transplantationszentrum zu melden“ (TPG §13 Abs. 3).

Die unverzügliche Meldung ist deswegen von großer Wichtigkeit, da die Wartezeit bisweilen für die Verteilung der Spenderorgane relevant ist. Zwar wird bei der Niere die Wartezeit ab der Dialysepflichtigkeit und nicht etwa erst ab der eigentlichen Aufnahme auf die Warteliste gezählt (Bundesärztekammer Richtlinien Niere III.4.4). Bei allen anderen Organen beginnt die zu berücksichtigende Wartezeit jedoch erst mit der Aufnahme auf die Warteliste, der je nach Organ unterschiedliches Gewicht bei der Allokationsentscheidung eingeräumt wird. Eine gewisse Ausnahme stellen hier lediglich die Richtlinien zur Lungentransplantation dar. Die Wartezeit spielt bei der Lungenallokation keine explizite Rolle. Allerdings gehen nicht nur das Alter des Empfängers, sondern auch

die Überlebenswahrscheinlichkeit für das erste Jahr nach der Transplantation in den sogenannten Lung-Allokation-Score mit ein (Bundesärztekammer Richtlinien Lunge III.3.2; Anhang II). Es ist davon auszugehen, dass eine Verzögerung der Überweisung an ein Transplantationszentrum mit einer Verschlechterung des allgemeinen Gesundheitszustandes einhergeht. Dies wiederum führt zu einer Verschlechterung der postoperativen Erfolgsaussichten und damit auch der Überlebenswahrscheinlichkeit im ersten Jahr nach der Transplantation. In all diesen Fällen laufen die Patienten Gefahr, dass ihnen aufgrund der verzögerten Überweisung an ein Transplantationszentrum gegenüber den anderen Kandidaten ein Nachteil bei der Vergabe der Spenderorgane entsteht. Da es sich hierbei um eine knappe, lebenserhaltende Ressource handelt, stellt eine derartige Verzögerung eine aus

¹ Im Jahre 2009 legte das norditalienische Venetien als weltweit erste Region einen Intelligenzquotient (IQ) < 50 als absolute und einen IQ < 70 als relatives Ausschlusskriterium für eine Organtransplantation fest (Panocchia/Bossola/Vivanti, 2010).

² Der allgemeine Teil der Richtlinien zur Organallokation formuliert organübergreifende Bedingungen für die Aufnahme auf die Warteliste und die Allokation von postmortalen Spenderorganen und findet sich identisch in allen Richtlinien zu den einzelnen Organen wieder. Wenn im Folgenden als Quellennachweis für diese allgemeinen Bestimmungen immer nur die Richtlinien für die Nierentransplantation angeführt wird, bedeutet dies nicht, dass diese Bestimmungen nur die Nierenallokation betreffen. Sie gelten gleichermaßen für alle anderen vermittlungspflichtigen Organe, d. h. Herz, Lunge, Leber, Dünndarm und Pankreas (TPG § 1a Nr. 2).



willigung in eine Transplantation hinaus die „Bereitschaft und Fähigkeit, an den erforderlichen Vor- und Nachuntersuchungen und -behandlungen mitzuwirken“, gemeint (ebd.). Fehlende „Compliance“ wird explizit als Ausschlussgrund genannt, da die strikte Befolgung der postoperativen Immunsuppressionstherapie sowie die engmaschige Überwachung des Spenderorgans entscheidende Faktoren für den langfristigen Erfolg der Transplantation sind. Es besteht die Gefahr, dass bei Patienten mit einer geistigen Behinderung unberechtigterweise unterstellt wird, dass die möglichst strikte Einhaltung der Therapievorgaben aufgrund ihres mangelnden Verständnisses des komplexen Vorganges einer Organtransplantation nicht gewährleistet ist und daher kognitiv eingeschränkte Patienten nicht als geeignete Kandidaten für einen derartigen medizinischen Eingriff angesehen werden.

Auf die Problematik der „Compliance“ und des mangelnden Verständnisses wird im nächsten Abschnitt näher eingegangen. An dieser Stelle sei nur angemerkt, dass die Entscheidung, ob der langfristige Therapieerfolg aufgrund einer geistigen Beeinträchtigung oder verminderten Intelligenz ernsthaft gefährdet ist, aus ethischer Sicht zwar durchaus in enger Zusammenarbeit mit dem Transplantationszentrum getroffen werden sollte, aber nicht von dem behandelnden Arzt allein. Gerade wenn der überweisende Arzt den Patienten und seine Angehörigen oder Betreuer bereits seit längerer Zeit begleitet, vermag dieser wertvolle und unerlässliche Informationen zur Unterstützung des Patienten durch sein soziales Umfeld und zum allgemeinen Umgang des Patienten mit Therapieerfordernissen geben. Auf diese Weise kann er die Entscheidung des Transplantationszentrums wesentlich ergänzen. Es ist aus ethischer Sicht auch zu fordern, dass das Transplantationszentrum die Erfahrungen der bisherigen Ärzte im Umgang mit dem Patienten in ihre Entscheidungsfindung miteinbeziehen.

Um eine möglichst objektive Beurteilung der Eignung der Patienten für das Transplantationsprogramm sicherzustellen, hat die Bundesärztekammer im Jahre 2012 durch eine Änderung des allgemeinen Teils der Richtlinien zur Wartelistenführung verfügt, dass über die Aufnahme auf die Warteliste nicht mehr ein einzelner Arzt, sondern vielmehr eine interdisziplinäre und organ-spezifische Transplantationskonferenz zu entscheiden hat (Bundesärztekammer Richtlinien Niere I.5). Zudem sehen die Richtlinien für den Fall, dass ein Patient aufgrund zu erwartender fehlender „Compliance“ ausgeschlossen werden soll, vor, den „Rat einer weiteren, psychologisch erfahrenen Person einzuholen“ (Bundesärztekammer

Richtlinien Niere I.4). Die alleinige Entscheidung des behandelnden Arztes, dem Patienten aufgrund seines unzureichenden Verständnisses und voraussichtlich fehlender Compliance nicht die Überweisung an ein Transplantationszentrum anzubieten, würde eine aus ethischer Sicht ungerechtfertigte Benachteiligung dieses Patienten gegenüber jenen Personen darstellen, denen eine umfassende Beurteilung nach dem Mehraugenprinzip durch die interdisziplinäre Transplantationskonferenz zugänglich gemacht wird. Diese Ungleichbehandlung wiegt aus ethischer Sicht umso schwerer, als es sich hierbei um den Zugang zu einer lebenserhaltenden Ressource handelt, sprich um eine Verteilung von Lebenschancen.

Die Benachteiligung von Menschen mit Behinderung bei der Aufnahme auf die Warteliste

Dass Patienten mit einer geistigen Behinderung bei der Aufnahme auf die Warteliste neben der Überweisung an ein Transplantationszentrum die Gefahr einer Diskriminierung droht, trat erstmals 1996 ins weltweite öffentliche Bewusstsein. Die damals 34-jährige Sandra Jensen war die weltweit erste Patientin mit Down-Syndrom, die eine kombinierte Herz-Lungen-Transplantation erhielt. Zuvor hatten ihr in Kalifornien zwei Transplantationszentren die Aufnahme auf die Warteliste verweigert, da sie aufgrund ihrer Behinderung weder dazu in der Lage wäre, das komplexe Vorgehen einer Transplantation zu verstehen, noch die postoperativen Therapieanweisungen einzuhalten (Overby/Fins, 2016, 273). Inwiefern auch heute noch in Deutschland Patienten aufgrund einer geistigen Behinderung der Zugang zur knappen und lebenserhaltenden Ressource der Spenderorgane verweigert wird, lässt sich nicht mit Sicherheit feststellen. Zwar

sieht das TPG vor, dass die Deutsche Stiftung Organtransplantation (DSO) als Koordinierungsstelle in ihren jährlichen Berichten auch die Gründe für die Nicht-Aufnahme auf die Warteliste zu erheben hat (TPG § 11 Abs. 5). In den Tätigkeitsberichten der einzelnen Transplantationszentren lässt sich entsprechend nachprüfen, in wie vielen Fällen Patienten die Aufnahme auf die Warteliste verweigert wurde. Allerdings haben nicht alle deutschen Transplantationszentren diesbezüglich Angaben gegenüber der DSO gemacht. Des Weiteren wird die fehlende „Compliance“ als Ausschlussgrund unter der Kategorie „Andere/sonstige Gründe“ zusammengefasst, so dass hierunter ganz verschiedenartig gelagerte Fälle, wie beispielsweise auch Drogen- oder Alkoholmissbrauch zu vermuten sind.³ Um einer etwaigen Diskriminierung von Patienten mit geistiger Behinderung entgegenzuwirken und überhaupt erst fest-

³Die Tätigkeitsberichte der deutschen Transplantationszentren lassen sich auf der Seite der DSO einsehen, unter <http://www.dso.de/servicecenter/krankenhaeuser/transplantationszentren.html>.



LITERATUR

- Bobbert, Monika (2012) Medizinethische Überlegungen zur Verteilung von Spenderlebern. In: Kräusslich/Schluchter (Hg.), Marsilius-Kolleg 2011/2012, Seite 172–179, Quelle: www.marsilius-kolleg.uni-heidelberg.de/md/einrichtungen/mk/publikationen/mk_jb_12_medizinische_ueberlegung_zur_verteilung_von_spenderlebern.pdf, abgerufen am 10.07.2016.
- Bobbert, Monika/Ganten, Tom (2013): Liver allocation: urgency of need or prospect of success? Ethical considerations. In: *Clinical Transplantation*, 2013, Bd. 27 (Suppl. 25), S. 34–39.
- Bundesärztekammer (2013): Richtlinien für die Wartelistenführung und die Organvermittlung zur Nierentransplantation. Quelle: http://www.bundesaeztekammer.de/fileadmin/user_upload/downloads/Niere_0912013.pdf, abgerufen am 10.07.2016 (zitiert als Bundesärztekammer Richtlinie Niere).
- Bundesärztekammer (2013): Richtlinien für die Wartelistenführung und Organvermittlung zur Lungentransplantation. Quelle: http://www.bundesaeztekammer.de/fileadmin/user_upload/downloads/Lunge_09122013.pdf, abgerufen am 10.07.2016 (zitiert als Bundesärztekammer Richtlinie Lunge).
- Kostka, Ulrike (2002) Organallokation und Gerechtigkeit. Eine mehrdimensionale ethische Problemskizze. In: Hans J. Münk (Hg.), *Organtransplantation. Der Stand der ethischen Diskussion im interdisziplinären Kontext*. Freiburg Schweiz, S. 85–104.
- Leonard, Helen/Eastham, Katherine/Dark, John (2000): Heart and heart-lung transplantation in Down's syndrome. The lack of supportive evidence means each case must be carefully assessed. *British Medical Journal*, Bd. 320, S. 816–817.
- Overby, Kim J./Fins, Joseph F. (2016) Organ Transplantation for Individuals with Neurodevelopmental Disorders. *Sandra Jensen's Legacy*. In: *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 2016, Bd. 25, S. 272–281.
- Pannocchia, Nicola/Bossola, Maurizio/Vivanti, Giacomo (2010): Transplantation and Mental Retardation: What Is the Meaning of a Discrimination? In: *American Journal of Transplantation*, 2010, Bd. 10 (4), S. 727–730.

stellen zu können, wie viele Patienten mit geistiger Beeinträchtigung an die Transplantationszentren überwiesen werden, wäre aus ethischer Sicht zu überlegen, ob nicht eine zusätzliche

Kategorie in die genannten Tätigkeitsberichte eingeführt werden sollte, die neben den anderen medizinischen Befunden auch denjenigen der mentalen Retardierung erfasst.

deontologischer Sicht die Bedürftigkeit der schwerkranken Patienten im Vordergrund, sprich deren gleiches Recht auf Leben und auf Hilfeleistung (Bobbert/Ganten, 2013, 35 f). Dies gilt insbesondere für den Fall, dass sich die Einschätzung der Erfolgsaussichten auf das höchst unsichere Kriterium der postoperativen „Compliance“ stützt (Bobbert, 2012, 175). Im Falle von Patienten mit einer geistigen Behinderung sind insbesondere das soziale Umfeld und deren Unterstützung in die Beurteilung der zu erwartenden Therapietreue einzubeziehen. Dies gilt ebenso, wie bereits weiter oben angemerkt, für die bisherigen Erfahrungen der behandelnden Ärzte, was das Befolgen von Therapieanweisungen anbelangt. Hat der Patient beispielsweise bisher erfolgreich an einem Dialyseprogramm teilgenommen, ist nicht davon auszugehen, dass er angesichts der postoperativ erforderlichen Immunsuppressionstherapie nun plötzlich nicht mehr die gleiche Zuverlässigkeit aufweisen wird (Pannocchia/Bossola/Vivanti, 2010, 729).

Es stehen keine hinreichenden klinischen Daten zur Verfügung, die belegen könnten, dass Personen mit geistigen

Ethische Aspekte bei der Beurteilung von Patienten mit geistiger Behinderung

Angesichts der fehlenden Datenlage lassen sich an dieser Stelle nur grundsätzliche ethische Aspekte diskutieren, die bei der Begutachtung von Patienten mit geistiger Behinderung zu beachten sind. Zuvörderst sei auf den Einwand des fehlenden Verständnisses eingegangen. Dass Patienten mit einer geistigen Beeinträchtigung bisweilen nicht in der Lage sind, den medizinischen Eingriff einer Organtransplantation in seiner peri- und postoperativen Komplexität zu erfassen, kann aus ethischer Sicht nicht per se als Ausschlussgrund für die Aufnahme auf die Warteliste gewertet werden. Auf der Grundlage einer derartigen Argumentation wäre man gezwungen, auch Kindern prinzipiell die Möglichkeit einer Organtransplantation vorzuenthalten (Pannocchia/Bossola/Vivanti, 2010, 729).

Durchaus von Relevanz bei der Entscheidung über die Aufnahme auf die Warteliste sind allerdings die postoperativen Erfolgsaussichten einer Transplantation. Laut TPG sind bei der Aufnahme auf die Warteliste neben der „Notwendigkeit“, sprich dem Vorliegen einer medizinischen Indikation, zugleich auch die Erfolgsaussichten miteinzubeziehen (TPG § 10 Abs. 2 Nr. 2). Da es sich um eine Verteilung von Lebenschancen handelt, dürfen aus ethisch-deontologischer Sicht (im Unterschied zu utilitaristischen Erwägungen) die Anforderungen an die postoperativen Überlebenschancen beim Wartelistenzugang nicht zu hoch angesetzt werden. Statt den Fokus auf eine möglichst effiziente Nutzung der knappen Ressource der Spenderorgane zu legen, steht aus ethisch-

Behinderungen gegenüber anderen Patientengruppen schlechtere Erfolgsaussichten nach einer Organtransplantation aufweisen (Overby/Fins, 2016, 276). Aus diesem Grund ist es ethisch und rechtlich unzulässig, diesen Patienten mit Verweis auf empirisch nicht belegbare schlechtere Erfolgsaussichten den Zugang zur lebenserhaltenden Ressource der Spenderorgane zu verweigern. Die wenigen Daten, die zur Verfügung stehen, deuten vielmehr darauf, dass Patienten mit der Zusatzdiagnose einer mentalen Retardierung im Vergleich zu den anderen Patientengruppen ganz ähnliche Erfolgsaussichten aufweisen (Pannochia/Bossola/Vivanti, 2010, 729). Um eine objektive Beurteilung der Erfolgsaussichten und Gleichbehandlung dieser Patienten zu ermöglichen, ist aus ethischer Sicht zu fordern, im Rahmen des geplanten nationalen Transplantationsregisters entsprechende Daten zur Zusatzdiagnose der mentalen Retardierung zu erheben.⁴ Auf diese Weise können Erfahrungen in der Transplantation von Menschen mit geistiger Behinderung an andere Mediziner weitergegeben und einer ver-

deckten Diskriminierung entgegenzuwirken werden.

Fazit

Die Gefahren einer verdeckten Diskriminierung von Patienten mit geistiger Behinderung bestehen vor allem bei der Überweisung an ein Transplantationszentrum, sowie bei der Aufnahme auf die Warteliste. Um nähere Informationen zum tatsächlichen Umfang einer ungerechtfertigten Ungleichbehandlung zu erhalten, sowie selbiger effektiv entgegenzuwirken, wäre aus ethischer Sicht zu überlegen, in die Tätigkeitsberichte der Transplantationszentren eine entsprechende Zusatzkategorie einzuführen, die neben den anderen medizinischen Befunden denjenigen der mentalen Retardierung erfasst. Zudem sollten in dem zu errichtenden nationalen Transplantationsregister entspre-

⁴Ein entsprechendes Gesetz zur Einrichtung eines nationalen Transplantationsregisters wurde im März 2016 durch das Bundeskabinett beschlossen und soll bis Ende 2016 in Kraft treten.

KURZBIOGRAPHIE

Nadia Primc (*1979), Dr. phil., wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Geschichte und Ethik der Medizin, Medizinische Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg; Forschungsschwerpunkte: Medizinethik, Wissenschaftsphilosophie

chende Daten zum postoperativen Verlauf bei Menschen mit mentaler Retardierung erhoben werden. Diese Daten dürften beispielsweise auch für die Einstellung der Immunsuppressionstherapie bei Patienten mit Down-Syndrom von Relevanz sein. Viele dieser Patienten weisen zugleich ein schwächeres Immunsystem auf, so dass aus medizinischer Sicht eine gegenüber regulären Patienten abweichende Immuntherapie zu erwägen ist (Leonard/Eastham/Dark, 2000, 817).



Inklusion als theologisch-sozialethische Leitkategorie



Bildung für alle als Schlüssel zu einer gerechten Gesellschaft



Marco Bonacker

Der Inklusionsbegriff, der in der sozialpolitischen Debatte mittlerweile eine Zentralstellung einnimmt, transportiert eine Vielzahl von Bedeutungen und einen stark normativen Erwartungshorizont. Dabei geht er in seiner Zielbestimmung deutlich über individualethische Überzeugungen hinaus und richtet sich als sozialethische Leitkategorie an die institutionalisierte Gesellschaft als Metasystem. Fasst man ihn tatsächlich als sozialpolitische Zielbestimmung auf, müssen Aspekte gleichberechtigter Teilhabe aller Menschen und der Abbau von entwicklungshemmenden Strukturen als inhaltliche Schwerpunkte genannt werden. Das Ziel personaler Entfaltung unabhängig von körperlichen, sozialen oder auch ethnischen Voraussetzungen gibt dem Formalbegriff „Inklusion“ eine erste materiale Bestimmung.

Der Inklusionsbegriff wurde schon seit den sechziger Jahren durch Talcott Parsons in den sozialwissenschaftlichen Diskurs eingebracht und später durch Niklas Luhmann weiterentwickelt.¹ Seit dem Inkrafttreten der UN-Behindertenrechtskonvention (UN-BRK)², die am 30. März 2007 von Deutschland ratifi-

Der Begriff der Inklusion bündelt eine Vielzahl von Bedeutungen, die über die in der UN-Behindertenkonvention enthaltenen Aspekte hinausgehen. Er umschreibt das Postulat der sozialen Gerechtigkeit in umfassender Form. Als theologische Leitkategorie steht Inklusion im Kontext der Schöpfungsordnung und will die hier begründete Menschenwürde in die Wirklichkeit übersetzen. Sozialethisch liegt ihr das solidarische Denken zu Grunde; sie selbst wiederum ist Voraussetzung für die Verwirklichung subsidiärer Strukturen. In der institutionalisierten Gesellschaft hat der Inklusionsbegriff vor allem im Bildungsbereich eine strategische Bedeutung, da Bildung die Grundlagen für die Wahrnehmung anderer Rechte schafft.

ziert wurde und 2009 in Kraft getreten ist, ist Inklusion als politische Agenda stark im gesellschaftlichen Diskurs verankert, und der Fokus auf die faktische Umsetzung des normativen Begriffes hat sich verstärkt. Die UN-BRK stellt Anti-Diskriminierung, Chancengleichheit, Gleichberechtigung, Akzeptanz und individuelle Autonomie als politische und gesellschaftliche Ziele explizit heraus. Inhaltlich bündelt sich im Inklusionsbegriff das Ziel einer umfassend verstandenen sozialen Gerechtigkeit als Programm einer offenen, freien Gesellschaft. Die Forderung nach Inklusion ist daher nur das konsequent weitergedachte Projekt der Neuzeit, in dem immer wieder neu der Status Quo der bestehenden Gesellschaft normativ auf Gerechtigkeitslücken hin überprüft wird. Damit bewegt sich der Inklusionsbegriff im ideengeschichtlichen Zusammenhang egalitaristisch-normativer Gesellschaftskonzeptionen, wie sie beispielsweise John Rawls in seiner Theorie der Gerechtigkeit von 1971 vorgelegt hat.³

Inklusion als so verstandenes, normatives Theorem stellt die Forderung einer Ermöglichungskultur auf, die um-

fassenden und breiten Zugang für jeden Menschen zu öffentlichen bis hin zu privaten Institutionen und Leistungen im Kontext der jeweils persönlichen Freiheit und Möglichkeit gewährleistet. Die Forderung ist vor diesem Hintergrund also nicht nur mit *de jure*-Voraussetzungen verbunden, deren Einrichtung nur ein erster Schritt hin zu einer Verwirklichung von Inklusion in einer Gesellschaft sein kann. Vielmehr hebt der Begriff schließlich auch auf eine *de facto*-Umsetzung ab, wodurch der rechtlichen Voraussetzung eine konkret wirksame Ermöglichungskultur an die Seite gestellt wird.

Inklusion als theologische Leitkategorie?

In der gemeinsamen Initiative der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz „Gemeinsame Verantwortung für eine gerechte Gesellschaft“ aus dem Jahr 2014 wird der Begriff der Inklusion

¹ Vgl. Stichweh 2007, 113–120, hier 113.

² Vgl. Dorrance 2015, 53–74.

³ Vgl. Rawls 1975.



in einem eigenen Kapitel behandelt. So heißt es dort im Kontext der Ausführungen über die Notwendigkeit eines wirklichen gesellschaftspolitischen Diskurses: „Ethische Leitbilder eines solchen chancenorientierten gesellschaftspolitischen Diskurses sollten Inklusion und Partizipation sein. Dies gilt vor allem im Blick auf Gesetzgebung, Ausgestaltung und Praxis der Arbeitsvermittlung. Es geht im Grundsatz um die Teilhabe aller Menschen in unserem Land in den unterschiedlichen Lebensbereichen. Es gehört zur Würde der Person, dass ihre jeweiligen individuellen Begabungen bestmöglich gefördert werden. Dem Bereich der Bildung in allen Lebensphasen kommt dabei eine herausragende Bedeutung zu.“⁴ Theologisch erwächst die Würde der Person aus ihrer Gottesebenbildlichkeit. Sie ist eng verbunden mit der Schöpfungstheologie. Diese stellt alles Sein in den je größeren Bezug des göttlichen Willens, der vor jedem geschöpften Sein die zeitlose Existenz an sich ist. Gott wollte die Welt und wollte den Menschen als Person. Von daher ist jeder Mensch innerhalb dieser Schöpfungsordnung anzunehmen und als von seinen Fähigkeiten unabhängiges, mit Würde begabtes Geschöpf anzusehen. Die daraus erwachsende personale Würde ist zwar unverlierbar und unverletzlich, doch erwächst aus dieser ontologischen Wirklichkeit der geschöpften Person ein normativer Anspruch, der wiederum zunächst individuelle, aber schließlich auch sozialethisch ausbuchstabiert werden muss, um Wirklichkeit zu werden. In diesem Glaubenshorizont schließt sich der Kreis zwischen schöpfungstheologischer Personalität und Würde und konkreter sozialpolitischer Zielsetzung.

In einem anderen Kontext macht die Bischofskonferenz sich die Bestimmungen der UN-BRK gerade auch vor dem Hintergrund der Schöpfungstheologie zu eigen, wenn es heißt: „Als Ebenbild des Schöpfers (Gen 1,26) sind alle Menschen vor Gott gleich und besitzen unabhängig von ihrer Leistung

eine unverlierbare Würde. Gottes Liebe drängt uns, einander in Liebe anzunehmen und die Kirche als Ort erfahrbar werden zu lassen, an dem alle Menschen eins sind in Christus (Gal 3,28). Kirchliches Handeln steht dabei unter dem Anspruch, die ‚Teilhabe und Einbeziehung von Menschen mit Behinderung glaubhaft umzusetzen‘ und im alltäglichen Zusammenleben ein ‚unbehindertes‘ Miteinander zu ermöglichen, um so die christliche Hoffnungsbotschaft glaubwürdig und heilsam zu verkörpern. Das Grundanliegen der UN-Konvention über die Rechte von Menschen mit Behinderungen [...], ist daher auch ein zentrales Anliegen des Christentums und der katholischen Kirche. Ziel ist eine Kultur der Achtsamkeit im Zusammenleben der Menschen.“⁵ Auch wenn hier in erster Linie der inklusive Fokus auf Menschen mit Beeinträchtigungen gelegt wird, ist das grundsätzliche Inklusionsverständnis der Kirche auf weitere Gruppen auszudehnen, die sich bisher am Rand gesellschaftlicher Wahrnehmung befinden. Kirchliche Praxis muss vom Evangelium her auf diejenigen fokussiert werden, denen Anerkennung und Würde nicht zugesprochen wurde, also auf jene, die gesellschaftlich diskriminiert werden.

Das Pontifikat von Papst Franziskus zeigt eine neue Wertschätzung für jene Menschen, die durch Armut gesellschaftlich exkludiert sind. In seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii Gaudium*, das kurz nach seinem Amtsantritt einer programmatischen Regierungserklärung gleicht, betont er: „Ebenso wie das Gebot ‚du sollst nicht töten‘ eine deutliche Grenze setzt, um den Wert des menschlichen Lebens zu sichern, müssen wir heute ein ‚Nein zu einer Wirtschaft der Ausschließung und der Disparität der Einkommen‘ sagen. Diese Wirtschaft tötet. Es ist unglaublich, dass es kein Aufsehen erregt, wenn ein alter Mann, der gezwungen ist, auf der Straße zu leben, erfriert, während eine Baisse um zwei Punkte in der Börse Schlagzeilen macht.

Das ist Ausschließung.“⁶ Papst Franziskus dehnt den Begriff der Exklusion, der Ausschließung, als Gegenpol zur Inklusion auf den gesamten gesellschaftlichen Bereich aus, wenn er die Aufgabe für seine Kirche vornehmlich in der Überwindung exkludierender Systeme und falscher gesellschaftlicher Wahrnehmung von moralischen Herausforderungen sieht. Der Begriff der Armut, mit dem er nicht nur auf materielle Notwendigkeiten, sondern auch auf das Fehlen geistlicher Orientierung hinweist, steht im Mittelpunkt seines Pontifikates. Wiederum in *Evangelii Gaudium* heißt es dazu: „Unser Einsatz besteht nicht ausschließlich in Taten oder in Förderungs- und Hilfsprogrammen; was der Heilige Geist in Gang setzt, ist nicht ein übertriebener Aktivismus, sondern vor allem eine *aufmerksame Zuwendung* zum anderen, indem man ihn ‚als eines Wesens mit sich selbst betrachtet‘. Diese liebevolle Zuwendung ist der Anfang einer wahren Sorge um seine Person, und von dieser Basis aus bemühe ich mich dann wirklich um sein Wohl. Das schließt ein, den Armen in seinem besonderen Wert zu schätzen, mit seiner Wesensart, mit seiner Kultur und mit seiner Art, den Glauben zu leben. Die echte Liebe ist immer kontemplativ, sie erlaubt uns, dem anderen nicht aus Not oder aus Eitelkeit zu dienen, sondern weil es schön ist, jenseits des Scheins.“⁷

Jene Überzeugung, dass die „aufmerksame Hinwendung“, die als Kultur der neuen Achtsamkeit die Bedürfnisse aller Menschen in der Gesellschaft in Relation setzt und dies im politischen Ausgleich gegeneinander abwägt, richtet den Fokus dann auf eine konkrete sozialethische Umsetzung dieser theologischen Leitkategorie. Inklusion als Kultur der Achtsamkeit ist zunächst individuelle und personal zu ver-

⁴ Gemeinsame Verantwortung, 42 f.

⁵ Inklusiver Bildung.

⁶ Papst Franziskus 2013, „*Evangelii Gaudium*“, Nr. 53.

⁷ Ebd., 199.

stehen und von daher ein Gebot der Nächstenliebe. Die Sozialethik als wissenschaftliches Fach aber muss über

diesen Aspekt hinaus denken und die daraus erwachsende systemische Frage nach Inklusion stellen.

Inklusion als sozialethische Leitkategorie?

Wie Markus Dederich zu Recht herausstellt, muss im Hinblick auf den normativen, systemischen Inklusionsdiskurs immer auch die ethische Legitimation des Begriffes selbst hinterfragt werden: „Im Rahmen des eingangs bereits erwähnten Prinzips der egalitären Differenz ließe sich formulieren, dass das Verhältnis von Gleichheit und Verschiedenheit im Zentrum der Ethik der Inklusion steht. Hier schließt die sozialethische Frage nach gesellschaftlichen Verpflichtungen an, die aus diesem Postulat abzuleiten sind. Hierzu gehören nach heutiger Auffassung nicht nur auf das Bildungs- und Sozialsystem bezogene Fragen der Inklusion, sondern auch der politischen Partizipation, d. h. der Teilhabe an Prozessen der demokratischen Willensbildung sowie der gerechten Verteilung von materiellen und nichtmateriellen Gütern und Ressourcen.“⁸ Eben jenes Verhältnis von Gleichheit und Verschiedenheit ist die grundlegende Definition, unter der überhaupt verdeutlicht werden kann, *wer in was* inkludiert werden soll. Auf dieser Grundlage ist „Inklusion stark präskriptiv und normativ aufgeladen.“⁹

Die katholische Soziallehre hat in diesem Zusammenhang drei Grundpfeiler ausgeprägt, die auch hinsichtlich des Inklusionsbegriffes von Bedeutung sind. Wenn der oben bereits angesprochene und schöpfungstheologisch begründete Personenbegriff verwirklicht werden soll, muss die soziale Komponente dieser Verwirklichung angesprochen werden. So lässt sich mit Arno Anzenbacher festhalten: „In der Verwirklichung seiner existentiellen Zwecke erweist sich der Mensch als *soziales Wesen*. Er kann die seiner Freiheit aufgegebenen Humanität wesentlich nur in *Kommunikation und*

Kooperation mit anderen Menschen verwirklichen. [...] Nur in *Partizipation* am sozialen Interaktionsgeschehen vermag der Mensch seine Bestimmung als Person zu verwirklichen.“¹⁰ Inklusion garantiert soziale Interaktion und Personsein in besonderer Weise. Dieses *Setting* aber muss offensichtlich hergestellt werden und erfordert, dass die inkludierende Entität personal wie systematisch ein solidarisches Bewusstsein ausgebildet hat.



Der Begriff der Solidarität geht dem inklusiven Denken voraus

Der Begriff der Solidarität ist daher normativ nicht nur anschlussfähig für inklusives Denken, sondern geht ihm voraus. Solidarität ist also Grundbedingung für ethisch-normatives Erkennen eines sozialen und kommunikativen Problems, das Exklusion zur Folge hat: „Das Prinzip der Solidarität steht nicht irgendwo in der Mitte zwischen Individualismus und Kollektivismus, sondern stellt, da es bei der Personenwürde und bei der wesentlich sozialen Anlage des Menschen *zugleich* ansetzt, eine neue und eigenartige Aussage über das Verhältnis zwischen Mensch und Gesellschaft

dar. Einerseits gründet das Prinzip in der seinsmäßig vorgegebenen wechselseitigen Verbundenheit (Gemeinverstrickung) des Einzelnen und der Gesellschaft, andererseits besagt es die sich aus diesem Sachverhalt ergebende sittliche Verantwortlichkeit (Gemeinhaltung). Es ist mithin ontisches und ethisches Prinzip zugleich.“¹¹ Solidarität als ethisches und ontisches Prinzip verwirklicht so den Begriff der Personalität gerade bei jenen Menschen, die in ihrem Selbstvollzug beeinträchtigt sind. Wenn der Mensch das „zur Selbstgestaltung berufene Geschöpf“¹² ist, muss Inklusion dazu beitragen, dass jeder Mensch dieser Berufung vor dem Hintergrund seiner jeweiligen Fähigkeiten und Fertigkeiten nachkommen kann. Gelingt dies, wird auch im Hinblick auf die personale Entwicklung eine größtmögliche Unabhängigkeit und Selbstständigkeit schließlich das Ziel sein. Damit wäre im Rahmen dieser Ermöglichungskultur auch der dritte Pfeiler der Soziallehre, die Subsidiarität, in den Blick zu nehmen. Als Begriff eine genuin katholische Erfindung¹³ und vor allem auf die verschiedenen gesellschaftlichen Einheiten gemünzt, beschreibt er die Dimension der Würde der Selbstständigkeit. Der Begriff der Subsidiarität wendet sich gegen einen falsch verstandenen Paternalismus und eine Kultur des Helfens, die entmündigt. Der sozialen Kohäsion und personalen Entwicklung mit dem Ziel der Selbstbestimmung kommt es entgegen, wenn die Eigenverantwortung und Eigenständigkeit nicht zu-

⁸ Dederich.

⁹ Ebd.

¹⁰ Vgl. Anzenbacher.

¹¹ Höffner, 1997, 47.

¹² Vgl. Furger, 1985, 15.

¹³ Vgl. dazu Nothelle-Wildfeuer, 2008, 143–163, hier X: „Inhaltlich geht der sozialphilosophische Begriff der Subsidiarität zurück auf den Mainzer ‚Arbeiterbischof‘ W.E.v. Ketteler (1811–1877). Er kritisierte Tendenzen seiner Zeit, die Zuständigkeiten des Staates zulasten der Selbstständigkeit und Recht der einzelnen Bürger und intermediärer gesellschaftlicher Gruppen, insbesondere der Kirche, auszuweiten. [...] In der Formulierung als Sozialprinzip, als deren maßgeblicher Autor G. Gundlach zu gelten hat, begegnet der Begriff der Subsidiarität in der kirchlichen Sozialverkündigung erstmals in der Sozialenzyklika Quadragesimo Anno von Papst Pius XI. aus dem Jahr 1931 ...“



LITERATUR

- Anzenbacher, Arno: Christliche Sozialethik. Einführung und Prinzipien, abrufbar unter: http://www.kolping.de/custom/download/grundlagen/sozialethik_soziallehre/Christliche%20Sozialethik%20Prinzipien%20Anzenpacher.pdf [letzter Zugriff: 05.10.2015].
- Bentele, Verena (2015): Geleitwort, in: Geiger, Gunter/Lengsfeld, Michaela: Inklusion – ein Menschenrecht. Was hat sich getan, was kann man tun? Opladen, 9–10.
- Bielefeldt, Heiner (2007): Historische und positiv-rechtliche Aspekte des Menschenrechts auf Bildung. Kommentar zum Beitrag von Axel Bernd Kunze, in: Heimbach-Steins, Marianne/Kruip, Gerhard/Kunze, Axel Bernd (Hg.): Das Menschenrecht auf Bildung und seine Umsetzung in Deutschland – Diagnosen – Reflexionen – Perspektiven, Bielefeld, 198–202.
- Dederich, Markus: Ethische Aspekte der Inklusion, abrufbar unter: http://www.inklusion-lexikon.de/ethik_dederich.php [letzter Zugriff: 05.10.2015].
- Dorrance, Carmen (2015): Die UN-BRK – ein Menschenrechtsdokument und seine Herausforderung für die Gestaltung des Bildungssystems – oder: Warum die Berücksichtigung der UN-BRK kein Zukunftsprojekt ist, sondern unmittelbar geltendes Recht, in: Geiger, Gunter/Lengsfeld, Michaela: Inklusion – ein Menschenrecht. Was hat sich getan, was kann man tun?, Opladen, 53–74.
- Furger, Franz (1985): Ethik der Lebensbereiche. Entscheidungshilfen, Freiburg.
- Gemeinsame Verantwortung für eine gerechte Gesellschaft. Initiative des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz für eine erneuerte Wirtschafts- und Sozialordnung (2014), Bonn/Hannover.
- Höffner, Josef (1997): Christliche Gesellschaftslehre, Kevelaer.
- Inklusive Bildung von jungen Menschen mit Behinderung in Katholischen Schulen in freier Trägerschaft. Empfehlung der Kommission für Erziehung und Schule der Deutschen Bischofskonferenz, hrsgg. von P.Dr. Hans Langendörfer SJ, abrufbar unter: http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse/2012-074a-Inklusive-Bildung-Empfehlung-Kommission-Erziehung-Schule.pdf [letzter Zugriff: 09.10.2015].
- Nothelle-Wildfeuer, Ursula (2008): Die Sozialprinzipien der Katholischen Soziallehre, in: Rauscher, Anton (Hrsg.): Handbuch der Katholischen Soziallehre, Berlin, 143–163.
- Papst Franziskus (2013): Apostolisches Schreiben „Evangelii Gaudium“.
- Plachetka, Lothar (2013): Erwachsenenbildung und Inklusion, in: Vogel, Norbert/Krämer, Michael: Perspektiven katholischer Erwachsenenbildung im gesellschaftlichen Kontext, Bielefeld, 299–308.
- Stichweh, Rudolph (2007): Inklusion und Exklusion in der Weltgesellschaft – Am Beispiel der Schule und des Erziehungssystems, in: Aderhold, Jens/Kranz, Olaf: Intention und Funktion. Probleme der Vermittlung psychischer und sozialer Probleme, Wiesbaden, 113–120.
- Rawls, John (1975): Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt.

gunsten einer übergeordneten Ebene geschwächt wird: „Seine Begründung findet das Subsidiaritätsprinzip sowohl in der Freiheit und Würde des Menschen als auch in der Struktur und Eigenart der kleineren Lebenskreise, denen Aufgaben und Rechte zustehen, die in sinnvoller Weise von den umfassen-

deren Sozialgebilden nicht erfüllt werden können.“¹⁴

Inklusion ist kein neues Grundprinzip der Sozialethik, sondern im Zusammenwirken der drei klassischen Grundpfeiler der Katholischen Soziallehre bereits als stets zu verwirklichendes Ziel angelegt.

Inklusion als Leitkategorie einer „Bildung für alle“

Bei Überlegungen zu Inklusion muss insbesondere der Zugang zu Bildung im Fokus stehen, selbst wenn oben bereits gezeigt werden konnte, dass eine Einführung allein auf den Bildungsbegriff den gesamten Bedeutungshorizont von Inklusion nicht abdecken kann. Auch wenn Heiner Bielefeldt nicht explizit auf den Inklusionsbegriff anspielt, lässt sich mit einem Zitat von ihm gleichwohl hervorheben: „Das Recht auf Bil-


dung schafft überhaupt erst die Voraussetzungen dafür, dass Menschen andere Rechte – etwa ihre Rechte auf Meinungsfreiheit, Informationsfreiheit, Teilhabe am kulturellen Leben, Zugang zur Arbeitswelt und Mitwirkung an der Politik und so weiter – tatsächlich wirksam in Anspruch nehmen können. Dass das Recht auf Bildung darüber hinaus in sich selbst als Freiheitsrecht zu verstehen ist, muss

sich in Bildungsinhalten und didaktischen Methoden manifestieren. Die Menschenrechtsbildung steht exemplarisch für beides: für spezifische Inhalte der schulischen und außerschulischen Bildung, aber auch für eine Methodik, die das Lernen insgesamt als Freiheitsvollzug und als aktive, solidarische Antidiskriminierungsarbeit begreift.“¹⁵ Im gesellschaftlichen und bildungstheoretischen Diskurs muss auch der Bereich der non-formalen Bildung, der Erwachsenenbildung und der Weiterbildung beachtet werden. Gerade hier sind erhöhte Anstrengungen nötig, um auch jenen Menschen einen Zugang zu Bildung, gesellschaftlicher Teilhabe und damit Inklusion zu ermöglichen, die beispielsweise nicht zur Zielgruppe der Schulpflichtigen gehören. Die Er-

¹⁴Höffner, 1997, 59.

¹⁵Bielefeldt, 2007, 198–202, hier 199.



 Gegen die Ökonomisierung der Bildung gilt es, deren Selbstwert zu betonen und das inklusive Denken zu stärken

wachsenbildung mit ihren ohnehin sehr häufig offenen und breiten Bildungsangeboten kann einen wichtigen gesellschaftlichen Beitrag zur Inklusion leisten. Wenn das Bildungsethos einer Institution theologisch und sozialetisch untermauert ist, wie oben beschrieben, geht das Konzept der Inklusion weit über eine politische Agenda hinaus; es will dem Menschen als Person Raum für Entwicklung und Wachstum geben. Dass davon Menschen mit unterschiedlichen Bildungsvoraussetzungen nicht ausgeschlossen werden dürfen, sondern in besonderer Weise inkludiert werden sollten, kann als Grundauftrag eines theologischen Bildungsethos angesehen werden.

Was aber ist konkret zu tun? Drei kurze Anstöße sollen an dieser Stelle genannt werden:

- Erstens genügt es nicht, Inklusion als Thema punktuell in den Mittelpunkt zu stellen, ohne selbst die Konsequenzen des damit normativ verbundenen Anspruchs umzusetzen. Statt einzelner Veranstaltungen zur Inklusion muss das inklusive Denken die Grundlage aller Bildungsarbeit darstellen.
- Der zweite Punkt geht über eine pragmatische Wahrnehmung der

Veranstaltungsausschreibung hinaus. Sehr häufig erreicht die Arbeit der Erwachsenenbildung, die Akademiecharakter hat, nur ein bestimmtes Klientel. Andere soziale Milieus und Gruppen fühlen sich von den Angeboten thematisch oder ästhetisch nicht angesprochen. Es muss daher vermehrt darüber nachgedacht werden, wie sich der klassische Kreis Interessierter ausdehnen lässt. Inklusives Denken hilft hier, mögliche Hindernisse und Problemstellungen aufzulösen, sei es durch leichtere Sprache, sei es durch die Setzung anderer beziehungsweise ergänzender thematischer Schwerpunkte.¹⁶

- Schließlich sollten vor allem auch die Einrichtungen der katholischen Erwachsenenbildung einen Bildungsbegriff stärken, der nicht allein auf „employability“ gerichtet ist, sondern Bildung als primären Wert an sich vertritt. Erst aus diesem Bewusstsein heraus können Bildung und Kreativität entstehen. Grundlage unseres Wirtschafts- und Gesellschaftssystems ist daher nicht eine durchökonomisierte Bildung, sondern gerade die Möglichkeit der Erfahrung „zweckloser“ Bildung, die nicht ein „um zu“ bedeutet. Erst sie legt die metaethische und metathematische Grundlage für eine fachliche Spezialisierung und zeigt auf, wo Möglichkeiten, Chancen und Ziele menschlicher Bildung liegen können.

Fazit: Perspektiven einer inklusiven Bildungsgesellschaft

Die Entwicklungen im Kontext der Debatte um den Begriff Inklusion und vor allem die praktischen Konsequenzen wurden durch die Ratifizierung und das Inraftreten der UN-BRK stark beschleunigt. Der kurze Blick auf den theologischen und sozialetischen Befund hat verdeutlicht, wie der Inklusionsbegriff als normativer Wert im Zusammenhang einer theologischen Grundlegung und

einer sozialetischen Verortung zu verstehen und umzusetzen ist. Besonders der Bildungsbereich ist als Schlüssel zu einer umfassenden Verwirklichung der Inklusion zu sehen, da hier die Grundlagen für alle weiteren Lebenszugänge gelegt werden. Ein Bildungsbegriff, der nur als Bezeichnung für die Schulbildung der ersten Lebensjahre bis zu einem formalen Abschluss verstanden

KURZBIOGRAPHIE

Marco Bonacker (*1984), Dr. theol., studierte Politik, Wirtschaft und katholische Theologie; von 2011 bis 2014 war er wissenschaftlicher Referent Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle in Mönchengladbach; seitdem ist der Bildungsreferent des Bonifatiushauses und Mitarbeiter in der Abteilung Erwachsenenbildung des Bistums Fulda; Arbeitsschwerpunkte: Medizinethik und Ethik in der Pflege, Ethische Grundsatzfragen, Wirtschaftsethik und Sozialetik.

wird, greift zu kurz. Gerade der Ansatz des lebensbegleitenden Lernens steht einem umfassenden Inklusionsbegriff nahe und nimmt damit Bezug auf die ganze Gesellschaft als Bildungsgesellschaft. Es gehört zur steten Aufgabe vor allem kirchlicher Bildungsarbeit, immer wieder den Blick für exklusive Faktoren in der eigenen Bildungsarbeit zu schärfen und diesen entgegenzutreten. Die Problemanalyse kann so zur weiteren Implementierung inklusiven Denkens führen und damit die Aufgabe erfüllen, den ganzen Menschen in all seinen unterschiedlichen Lebenswirklichkeiten und Lebensbezügen anzusprechen. Nur so kann das Ziel der Gerechtigkeit in einer Gesellschaft als normativer Anspruch umgesetzt werden. Noch einmal anders gewendet: „Inklusion ist eine Aufgabe für alle Menschen, ein Prozess des Umdenkens und vor allem des Handelns. Inklusion braucht Rahmenbedingungen der Politik. Sie braucht aber vor allem Menschen mit und ohne Behinderung, die sich engagieren für eine gleichberechtigte Teilhabe, für ein Leben ohne Barrieren.“¹⁷

¹⁶ Vgl. hier Plachetka, 2013, 299–308.

¹⁷ Bentele, 2015, 9–10, hier 9.



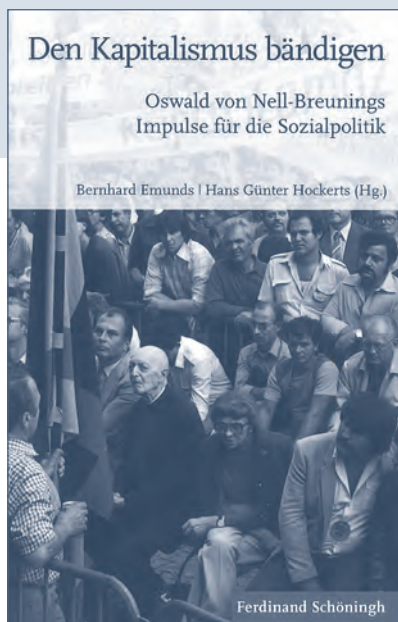
Den Kapitalismus bändigen

Bernhard Emunds, Hans Günther Hockerts (Hg.): *Den Kapitalismus bändigen. Oswald von Nell-Breunings Impulse für die Sozialpolitik*, Paderborn: Ferdinand Schöningh 2015, 276 S., ISBN 978-3-506-78117-8.

Die beiden Herausgeber stellen in ihrer Einleitung den Band vor und versuchen das Denken Nell-Breunings aktuell einzuordnen. Im ersten Beitrag analysiert der Sozialethiker Hermann-Josef Große-Kracht den Kapitalismus-Begriff bei Nell-Breuning. Dem schließt sich das Korreferat des Soziologen Berthold Vogel an, der für Nell-Breuning ein tendenziell eher harmonisches als konfliktives Gesellschaftsverständnis konstatiert.

Der Zeithistoriker Hockerts behandelt die Problematik der Vermögensverteilung an Produktionsmitteln und die Idee des Investivlohns. Hockerts macht deutlich, dass die Vorstellungen vom Investivlohn nicht nur auf Vorbehalte im Unternehmerlager stießen, sondern entschieden von der größten und einflussreichsten Gewerkschaft, der IG-Metall, abgelehnt wurden. Nell-Breuning selbst maß ab Mitte der 1960er Jahre den ausgebauten sozialen Sicherungssystemen und der Mitbestimmung größere Bedeutung bei als der Vermögensbildung. Der Sozialethiker Emunds setzt Nell-Breunings Überlegungen in Beziehung zum Bestseller von Piketty. Emunds hält den Lösungsansatz Nell-Breunings zur Korrektur der Vermögensverteilung durch Investivlohn nicht mehr für zeitgemäß, sondern plädiert wie Piketty für eine schärfere Besteuerung.

Anschließend stellt der Theologe Jonas Hagedorn den Einstellungswandel Nell-Breunings zur Forderung nach Mitbestimmung der Arbeitnehmer he-



raus und unterstreicht dabei verschiedene Phasen der Weiterentwicklung seiner Forderungen, vor allem bis hin zu einer umfassenden Neuordnung der Unternehmensverfassung. Friedhelm Hengsbach diskutiert Erfahrungen mit der Mitbestimmung und neuere Herausforderungen, z. B. die Internationalisierung der Konzerne und die Beteiligung ausländischer Mitarbeiter sowie die Institutionalisierung von Umweltinteressen in Unternehmensorganen.

Die Frage der gerechten Entlohnung der menschlichen Arbeit thematisiert der Historiker Dietmar Süß. Bei Nell-Breuning steht das „männliche Ernährer-Modell“ der Familie im Vordergrund, so dass ein „gerechter Lohn“ nicht nur der Versorgung einer Einzelperson dient, sondern für eine Familie ausreichen muss. Später wendet sich Nell-Breuning auch der nichtkommerziellen Arbeit im Haushalt und dem Ehrenamt zu und plädiert angesichts der hohen Arbeitslosigkeit der

1980er Jahre für eine Arbeitszeitverkürzung mit Lohnverzicht.

Die Soziologin Ilona Ostner thematisiert das Themenfeld „Arbeit, Lohn, Familie“. Ostner betont, dass Feminismus zur Reduktion von Arbeit auf Erwerbsarbeit beigetragen habe. Sie kritisiert den Ersatz von Sorgearbeit durch „Care“ im öffentlichen Diskurs. Radikale Feministinnen weisen die Wahlfreiheit für Frauen zwischen Erwerbs- und Sorgearbeit zurück. Ostner kritisiert die gegenwärtige einseitige gesellschaftspolitische Orientierung in Deutschland auf das Haushaltsmodell von zwei Voll-Zeit-Erwerbstätigen.

Der Sozialethiker Arnd Küppers behandelt die Bedeutung der Tarifautonomie bei Nell-Breuning. Ähnlich wie bei der Mitbestimmungsfrage hat sich Nell-Breunings Position seit der Weimarer Republik stark verändert. Dort war wegen der Möglichkeit der staatlichen Zwangsschlichtung keine echte Tarifpartnerschaft begründet worden. In Nell-Breunings Konzeption der berufsständischen Ordnung sollten freie Gewerkschaften bestehen können. In der Nachkriegszeit trat er für eine am Gemeinwohl orientierte Lohnfindung ein. Während Küppers bei Nell-Breuning eine Entwicklung hin zur Akzeptanz der Sozialen Marktwirtschaft sieht, betonen andere Beiträge seine anhaltende Distanz.

Der Politikwissenschaftler Wolfgang Schroeder ergänzt Überlegungen zur Tarifautonomie angesichts gegenwärtiger Herausforderungen, wie sie sich durch die Globalisierung nach Ende des Ost-West-Konflikts ergeben haben. Arbeitgeber bedienen sich nicht mehr des Instruments der Aussperrung, um Gewerkschaftsforderungen entgegen zu treten, sondern ein Teil der Arbeitgeber entweicht dem Tarifsystem, indem sie den Arbeitgeber-

verbänden nur noch als Mitglied ohne Tarifbindung (OT) angehören. Ebenso ist es zu einem radikalen Umbruch der Gewerkschaftslandschaft gekommen, indem durch verschiedene Zusammenschlüsse nun lediglich noch drei (IG-Metall, IG Chemie, Verdi) der verbleibenden acht DGB-Gewerkschaften 75% der Mitglieder repräsentierten. Außerhalb des DGB haben Berufsgewerkschaften hohe Bedeutung erlangt (Piloten, Lokführer, Ärzte etc.). Konfliktlinien zwischen DGB-Gewerkschaften wurden etwa deutlich, als die IG-Metall und die IG-Chemie einen gesetzlichen Mindestlohn zunächst ablehnten, während er von ver.di befürwortet wurde. Außerdem wird das kirchliche Arbeitsrecht kurz erwähnt.

Die Historikerin Kuller behandelt die Problematik der Drei-Generationen-Solidarität. Während Nell-Breuning sich vor dem Zweiten Weltkrieg noch kritisch zur Sozialversicherung geäußert hatte, war er wichtiger Verfechter der Rentenreform von 1957. Angesichts der demographischen Entwicklung hat sich Nell-Breuning noch im Alter von fast 90 Jahren mit der Weiterentwicklung der Rentenversicherung auseinandergesetzt. Dieser Beitrag wird von dem Soziologen Franz-Xaver Kaufmann ergänzt. Kaufmann weist darauf hin, dass Beamte, Selbstständige, Versicherte in berufsständischen Versorgungswerken (z. B. Ärzte) nicht in den Solidaritätsverbund der Rentenversicherung einbezogen sind. Das gleiche gelte für die höheren Einkommen von Angestellten jenseits der Bemessungsgrenze. Kaufmann plädiert für eine gesellschaft-

liche Sicherung des Humanvermögens an Stelle der Drei-Generationen-Solidarität.

Der Historiker Winfried Süß greift das Thema „Die Arbeitsgesellschaft ordnen“ auf. Für Nell-Breuning war „Sozialpolitik“ pragmatischer „Reparaturbetrieb“ und daher zu unterscheiden von einer Sozial- oder Gesellschaftsreform. In diesem Grundlagenbeitrag werden die Prägung, Methodik und Wandlungsprozesse von Nell-Breunings Denken herausgestrichen.

Der Beitrag wird durch den Sozialethiker Matthias Möhring-Hesse ergänzt, der normative Fundamente des Sozialstaates mit den Zentralbegriffen „Solidarität“ und „Subsidiarität“ fundiert. Über Nell-Breuning hinausgehend weist Möhring-Hesse dem Sozialstaat einen unverzichtbaren Stellenwert für die moderne Industriegesellschaft zu. Möhring-Hesse problematisiert einige neuere sozialstaatliche Entwicklungen (Agenda 2010) und plädiert selbst für eine normativ anspruchsvolle Solidarität als Grundlage des Sozialstaats.

Den Abschluss bildet ein Beitrag des evangelischen Sozialethikers Traugott Jähnichen, der die Bedeutung Nell-Breunings aus protestantischer Sicht schildert. Er würdigt die weniger staatszentrierte Position im Vergleich zu protestantischen Vorstellungen, sowie die Kritik Nell-Breunings an ordoliberalen Vorstellungen, nur marktkonforme Steuerungselemente zuzulassen zu wollen. Er meint einige „antiliberaler Affekte“ in Nell-Breunings Position, etwa zu Handel oder in Finanzmärkten, feststellen zu können.

Der Band ist sehr lesenswert, weil er die Haltung Nell-Breunings und manche Wandlungsprozesse in seinem mehr als hundert Jahre dauernden Leben präzise aufzeigt und damit seine Bedeutung als „Nestor“ der katholischen Soziallehre erschließt. Auf wichtige Beiträge Nell-Breunings, etwa zum Bodenrecht, zur Wohnungsfrage oder zu Finanzmärkten, wird dagegen nicht eingegangen. Es ist reizvoll, zu den einzelnen Themen jeweils den zweiten Beitrag zu lesen, in dem die Thematik Nell-Breunings im Hinblick auf aktuelle Fragestellungen fortgeschrieben wird. Diese Beiträge können zu weiterführenden Diskurse wichtige Anstöße geben.

Kritisch ist anzumerken, dass nicht eingehend thematisiert wird, ob der Blick Nell-Breunings auf die Gesellschaft nicht von der Sozialstruktur der Weimarer Republik mit einem hohen Anteil ungelernter Arbeit geprägt wurde, während die Arbeitnehmer sich in der Nachkriegszeit nach 1945 immer höher qualifizierten, sie also in großen Ausmaß „Humankapital“ erworben haben, was den Gegensatz von „Arbeit“ und „Kapital“ sowie die damit unterstellte Machtperspektive obsolet werden lässt. Der Erwerb von beruflicher Qualifikation ist demnach für die Arbeitnehmer wichtiger als die Beteiligung am Produktionsmitteleigentum. Eine solche Interpretation hätte Konsequenzen für die Rolle und Bewertung von Produktionsmitteleigentum, Gewerkschaften und Mitbestimmung.

Joachim Wiemeyer, Bochum

Der Dritte Weg

Traugott Jähnichen, Johannes Rehm (Hg.): Dritter Weg? Arbeitsbeziehungen in Kirche und Diakonie (Jahrbuch Sozialer Protestantismus 8), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2015, 356 S., ISBN 978-3-579-08057-4.

Im Lauf des 20. Jahrhunderts, besonders aber nach dem II. Weltkrieg, haben die

Kirchen in Deutschland in immer größerer Zahl reguläre Beschäftigungsverhältnisse geschaffen. Kirchliches Personal besteht längst nicht mehr „nur“ aus Ordinierten oder Ordensleuten oder auch Theologinnen und Theologen. Insbesondere Verwaltungsberufe und vielfältige Professionen im Feld von Caritas und Diakonie machen mittlerweile die große Mehrheit

des Personals aus. Wie steht es da um das kirchliche Arbeitsrecht mit seinen Besonderheiten in einer sich säkular verstehenden Gesellschaft? Die Frage betrifft trotz Unterschieden in Details katholische wie evangelische Kirche gleichermaßen.

In jüngster Vergangenheit gab es dazu viele kontroverse Diskussionen und einige relevante rechtliche Entwicklungen.



Das Bundesarbeitsgericht gab am 8.9.2011 der Kündigungsschutzklage des ehemaligen Chefarztes eines katholischen Krankenhauses in Düsseldorf nach seiner Wiederheirat Recht und entschied am 20.11.2012 zum Streikverbot für kirchliche Mitarbeiter/innen, dass Kirchliches Selbstbestimmungsrecht und Koalitionsfreiheit der Mitarbeiter/innen nebeneinander bestehen. Der Zweite Senat des Bundesverfassungsgerichts widersprach in seinem Beschluss vom 22.10.2014 dem Urteil des BAG von 2011 und führte seine bisherige Rechtsauffassung fort, dass allein die jeweilige Kirche entscheide, welche Loyalitätsobliegenheiten für ihre (kirchlichen) Arbeitsverhältnisse von Bedeutung sind und welche nicht. Am 27.04.2015 beschloss die Deutsche Bischofskonferenz (dennoch) eine Novelle der „Grundordnung des kirchlichen Dienstes im Rahmen kirchlicher Arbeitsverhältnisse“ mit gewissen Lockerungen.

Im Kontext dieser arbeitsrechtlichen Entwicklungen im Bereich des verfassungsmäßigen Selbstbestimmungsrechtes der Kirche(n) in Deutschland stehen auch die Diskussionen um den „Dritten Weg“, insbesondere nach seiner Bestätigung durch das BAG-Urteil von 2012, das gleichzeitig die verfassungsrechtlich garantierte Koalitionsfreiheit der Mitarbeitenden ins Feld führt, um dieses Selbstbestimmungsrecht zu begrenzen. In der Konsequenz sind die Gewerkschaften einzubeziehen in die konsensualen Regelungen des Dritten Weges in dessen gemeinsamen, paritätisch besetzten Kommissionen. Der „Dritte Weg“ stellt die Alternative der kirchlichen Selbstbestimmung dar zu einseitigen Festlegungen von Arbeitsbedingungen durch die Leitung (1. Weg) und zur Tariffindung in Arbeitnehmermitbestimmung durch Arbeitskämpfe incl. Aussperrungen und Streiks (2. Weg).

Der vorliegende Band 8 des Jahrbuch Sozialer Protestantismus diskutiert den Dritten Weg v.a. nach dem BAG-Urteil von 2012 aus verschiedenen (Akteur-) Perspektiven, für die insbesondere evangelisch-diakonische Stimmen, aber auch



Verdi-Vertreter, Arbeitsrechtler und Politiker/innen zu Wort kommen. In dieser knappen Rezension können sie nicht alle referiert oder gar diskutiert werden.

Exemplarisch von besonderem Interesse ist u.a. der Beitrag des Heidelberger Diakoniewissenschaftlers Johannes Eurich zusammen mit André Ritter über „Interkulturelle und interreligiöse Öffnung als Herausforderung für die Gestaltung diakonischer Arbeitsverhältnisse“ (87–110). Über dieses Thema mit seinen vielfältigen Implikationen zumal mit Blick auf die Frage einforderbarer Loyalitätsobliegenheiten und der kirchlichen Identität der Dienste und Einrichtungen wurde auch in der Deutschen Bischofskonferenz und ihrer Kommission XIII für caritative Fragen viele Jahre diskutiert, bis die deutschen Bischöfe am 28.04.2014 ihre Position veröffentlichten: „Das katholische Profil caritativer Dienste und Einrichtungen in der pluralen Gesellschaft“ (Hrsg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Die deutschen Bischöfe, 98).

Eurich und Ritter gehen auf das katholische Papier nicht ein, das ihnen wohl auch noch nicht vorlag; gemeinsam ist jedoch die Sicht, dass Interkulturalität eine Chance und Herausforderung für die Kirche mit ihrer Caritas bzw. Diakonie darstellt, nicht zuletzt in

der Begründung von Arbeitsverhältnissen. Vier Aspekte erscheinen Eurich und Ritter für die anstehenden Fragen zentral: 1) das eigene und eigenständige Profil der kirchlichen Diakonie (vgl. den Titel des Papiers der dt. Bischöfe!), 2) der multikulturelle und multireligiöse Kontext der (diakonischen) Sozial- und Bildungsarbeit, 3) die persönliche Haltung und Orientierung der jeweils Mitarbeitenden, 4) die gesellschaftlichen und rechtlichen Rahmenbedingungen (vgl. 102). Die Dienstgemeinschaft ist nicht nur „für andere“ da, sondern werde immer mehr auch eine „mit anderen“. Das konfessionsgebundene Profil der Einrichtungen gelte es zu wahren und zu stärken und zugleich den unterschiedlichen Überzeugungen der Mitarbeitenden „gerecht“ zu werden. Dafür sieht etwa der sog. „Brüsseler Kreis“ (vgl. Haas/Starnitzke [Hrsg.] Identität und Diversität, Stuttgart 2015) die Unternehmen selbst in Verantwortung in Sachen Organisations-, Qualitäts- und Personalentwicklung (vgl. 108). Ob „die interkulturelle bzw. interreligiöse Öffnung auch für Leitungspositionen gelten soll oder hier die Loyalitäts-Richtlinie Voraussetzung bleibt“ (109), müsse jedoch erst noch intensiv diskutiert werden; jedenfalls könne auf eine Zustimmung zur Kirchlichkeit der Einrichtung seitens der Mitarbeitenden einschließlich ihrer ausformulierten christlichen Grundlagen nicht verzichtet werden: „Denn das christliche Profil einer Einrichtung kann nicht gegen die Mitarbeitenden, sondern nur gemeinsam mit ihnen umgesetzt werden, zumal die Mitarbeitenden die zentrale Stelle im Kontakt mit den Kunden bilden, in dem das christliche Profil bewährt werden muss.“ (98f)

Um jedoch Missverständnisse zu vermeiden, stellen Eurich und Ritter klar: „Nicht jeder Mitarbeiter muss eine christliche Überzeugung widerspiegeln, damit eine Organisation eine diakonische Identität ausbilden kann, aber die Mitarbeitenden müssen die christliche Ausrichtung der Organisation bejahen, auch wenn sie selbst nicht in gleicher Weise religiös sind, und es braucht unabdingbar auch solche

Mitarbeitende in genügender Anzahl, die glaubwürdig ihren christlichen Glauben einbringen, auch wenn dies nicht als Voraussetzung an jeden Mitarbeitenden gestellt werden kann.“ (99) Wann diese genügende Anzahl erreicht oder unterlaufen wird oder wie favorisierte, weitere Abstufungen der Loyalitäts-Richtlinien (vgl. 100) aussehen sollten, konkretisieren sie in ihrem sehr ausgewogenen Diskussionsbeitrag nicht näher.

Den Herausgebern Jähnichen und Rehm ist es gelungen, einen facettenreichen Band von hoher aktueller Relevanz auf den Weg zu bringen. Eine ökumenische Weitung gerade dieses Jahrbuches des Sozialen Protestantismus wäre wünschenswert und wohl auch gut realisierbar gewesen. Eher „(typisch?) katholische“ Problemstellungen oder auch Errungenschaften wie die 2013 durchgeführte Erhebung des DCV zur Über-

nahme der Grundordnung durch „katholische Einrichtungen“ (nach dem Kolping-Urteil der Apostolischen Signatur vom 31.03.2010) und die besonders hohe Tarifdeckung im Bereich des DCV finden darum keine Behandlung in diesem gleichwohl sehr lesenswerten und instruktiven Sammelband.

Klaus Baumann, Freiburg

Das Europaverständnis christlicher Kirchen

Lazaros Miliopoulos: Das Europaverständnis christlicher Kirchen im Zuge der Europäisierung: Ein Konvergenzprozess? Paderborn: Schöningh 2015, 357 S., ISBN 978-3-506-77993-9.

Es handelt sich bei dem Bd. um eine politikwissenschaftliche Habilitationsschrift, die 2014 an der Universität Bonn angenommen wurde. Für die Veröffentlichung wurde der Text vor allem dahingehend aktualisiert, dass einige Ansprachen von Papst Franziskus (zum Teil fälschlicherweise als Franziskus I. bezeichnet) ergänzend aufgenommen wurden.

Da das Erkenntnisinteresse in dem Europaverständnis christlicher Kirchen liegt und es die Absicht ist, gleichgewichtig verschiedene christliche Konfessionen zu berücksichtigen, beschränkt sich die Untersuchung auf zwei Zeiträume, nämlich 1993 (Inkrafttreten Maastrichter Vertrag) bis 2005 und 2005 bis 2013. Der Untersuchungsbeginn ist auch dadurch bedingt, dass erst seit Beginn der 1990er Jahre nach Ende des Kommunismus orthodoxe Kirchen ihre Positionen frei entwickeln und entfalten können. Dies gilt vor allem für die russisch-orthodoxe Kirche, welcher in dem Bd. neben dem Ökumenischen Patriarchen Bartholomäus von Konstantinopel breiter Raum eingeräumt wird. Die Zäsur 2005 wird mit dem in diesem Jahr gescheiterten Vorhaben des Verfassungsvertrages begründet. Faktisch behandelt der Bd. die Entwicklung des Europaverständnisses in der Ortho-



doxie, bei Katholiken und mit geringer Aufmerksamkeit bei Protestanten, während die anglikanische Kirche ausdrücklich nicht zu Wort kommt, obwohl diese wegen der Austrittsdebatte in Großbritannien aktuell von Interesse wäre.

Zunächst wird herausgestellt, dass „Europa“ durch Zusammenschlüsse, institutionelle Vertretungen in Brüssel und eine wachsende Anzahl von Stellungnahmen zunehmend kirchliche Bedeutung gewonnen hat. Stellungnahmen gibt es u. a. zu verschiedenen Aspekten des europäischen Selbstverständnisses („christliches Abendland“) sowie zu Grundsatzfragen des europäischen Zusammenschlusses (Gottesbezug in EU-Verfassung), zur

Rechtsstellung christlicher Kirchen im Europarecht und zu Einzelthemen der europäischen Politik (z. B. Migrationspolitik, Wirtschafts- und Sozialunion, Embryonenforschung etc.). Methodisch wird so vorgegangen, dass verschiedene Zugangsweisen zu Europa thematisiert und anschließend Texten christlicher Kirchen zugeordnet werden. Dabei ist aber problematisch, wenn Grußworten, Gelegenheitsansprachen oder Predigten – z. B. von Johannes Paul II. – ein identischer Stellenwert zuerkannt wird, wie bischöfliche Stellungnahmen, die von Expertengruppen vorbereitetet sowie eingehend diskutiert und differenziert wurden.

Hinsichtlich der religionsrechtlichen Positionen wird herausgestellt, dass ein Laizismus französischer Prägung abgelehnt wird. Stattdessen plädiert der Verfasser für ein Modell, das die Trennung zwischen Kirche und Staat mit der Anerkennung der öffentlichen Stellung der Kirchen verbindet und kirchliche Kooperation mit den Staaten in verschiedenen Aufgabenfeldern zulässt.

Für das Pontifikat von Papst Benedikt wird herausgearbeitet, dass die Zusammenarbeit mit der Orthodoxie intensiviert und Gemeinsamkeiten herausgestellt wurden (z. B. Verteidigung des traditionellen Verständnisses von Ehe- und Familie). Dabei erhält eine eher pessimistische Deutung der Entwicklung der westeuropäischen Länder Raum. Kardinal Marx als COMECE-Vorsitzender deutet die europäische Freiheits-



geschichte seit der französischen Revolution sehr viel offener. Auf Veranlassung des Ökumenischen Patriarchen zeigt sich die Kath. Kirche gegenüber einem EU-Beitritt der Türkei aufgeschlossen.

Knapp wird abschließend auf das Verhalten der Kirchen zur Finanz- und Eurokrise seit 2008 eingegangen.

Der Bd. informiert gut über Unterschiede und Gemeinsamkeiten christlicher Kirchen. Während sich die orthodoxen Kirchen in den EU-Mitgliedsstaaten den europäischen Grundlagen hinsichtlich demokratischer, rechtsstaatlicher und pluraler Prinzipien – wenn auch teilweise widerstrebend – geöffnet haben, fällt die Sonderstellung der russisch-orthodoxen Kirche ins Auge. Das Außen-

amt der russischen Kirche schaltet sich durch seinen Chef Hilarios selbst innerhalb der Europäischen Union in die Dialogprozesse ein. Es wird entsprechend Stellung bezogen, indem moderne Gesellschaften (einschließlich der Religionsfreiheit) als relativistisch und säkularistisch abgelehnt werden. Deutlich werden Unterschiede zwischen Orthodoxie und protestantischen Kirchen im Verständnis von Pluralismus in einer modernen Gesellschaft herausgestellt. Besonders wird die Problematik thematisiert, ob in der Orthodoxie Nation, Ethnie und Religion entkoppelt werden können – eine Thematik, die auch im katholischen Kontext (Polen, Irland, Kroatien) relevant ist und der im Kontext der Aufnahmebe-

reitschaft von muslimischen Flüchtlingen gegenwärtig eine besondere Bedeutung zukommt.

Erstaunlich für eine politikwissenschaftliche Habilitationsschrift ist das Fazit. Hier finden sich eher theologische Reflexionen, aber kaum sozialwissenschaftliche Analysen. Aus politikwissenschaftlicher Sicht hätte gefragt werden können, ob und wie christliche Kirchen bei einem Ausweg aus den verschiedenen europäischen Krisen hilfreich sein könnten und welche Rolle sie dabei im Verhältnis zu anderen Akteuren (nationale Regierungen, Gewerkschaften und Unternehmen, Parteien etc.) einnehmen.

Joachim Wiemeyer, Bochum

Pflege-Ausbeutung in den eigenen vier Wänden

Bernhard Emunds: Damit es Oma geht. Frankfurt/Main: Westend Verlag 2016, 224 S., ISBN 978-3-86489-129-8.

Das vorliegende Buch setzt sich mit einem aus sozialpolitischer und gesellschaftlicher Sicht hochsensiblen Thema, den ost- und südeuropäischen Arbeitnehmerinnen, die in deutschen Privathaushalten Pflegearbeit leisten – den sogenannten „Live-In-Pflegekräften“ – auseinander. Es weist hier auf die Entwicklung einer prekären Form von Erwerbsarbeit in Deutschland hin, stellt deren verschiedene Facetten sowie die Perspektive der Angehörigen dar und hinterfragt kritisch die Rahmen- und Beschäftigungsbedingungen der 24-Stunden-Kräfte. Fragen wie: „*Wo macht Erwerbsarbeit Menschen krank, wo nimmt sie ihnen die Luft zum Leben? Welche Formen der Erwerbstätigkeit erschließen denen, die arbeiten, dagegen gute Chancen der persönlichen Entfaltung und der gesellschaftlichen Beteiligung? Wie kann die gesellschaftlich notwendige Arbeit gerecht organisiert werden?*“ (S. 13) sind zentral für die kirchlichen Sozialtraditionen, denen sich Emunds verbunden fühlt und hinter de-



nen die Einsicht steht, dass eine gerechte Arbeitsorganisation der Schlüssel für eine gerechtere Gesellschaft ist (S. 13). Dabei rückt die Qualität der Erwerbsarbeit der Live-In-Kräfte in den Fokus. Emunds unterzieht sie einer Bewertung nach den ethischen Mindeststandards, den Kriterien gerechter und menschenwürdiger Arbeit. Auf Grundlage der gewonnenen

Erkenntnisse formuliert er Handlungsempfehlungen und Forderungen, vor allem an die deutsche Politik.

Das Buch entstand als Teil des von der Hans-Böckler-Stiftung geförderten und am Nell-Breuning-Institut in zwei Stufen durchgeführten Forschungsprojektes „Ausländische Pflegekräfte in Privathaushalten“. Der Abschlussbericht der ersten Stufe des Projektes (2011/2012) – eine kleine empirische Studie – lieferte viele Konzepte und Einschätzungen für dieses Buch. Ebenso flossen Erfahrungen aus seiner Studie „Wen kümmert die Sorgearbeit? Gerechte Arbeitsplätze in Privathaushalten“ mit ein. Diese wurde 2014/2015 durch die von der Deutschen Bischofskonferenz beauftragte interdisziplinäre Sachverständigengruppe „Weltwirtschaft und Sozialethik“ erarbeitet. Als Projektleiter profitierte Emunds von den in diesem Gremium geführten Debatten sowie von den dort vertretenen Kompetenzen und Expertisen der Mitglieder und vom inhaltlichen Austausch mit der Projektmitarbeiterin. Zentrale Passagen des Kapitels fünf sind auf diese Zusammenarbeit zurückzuführen.



In acht Kapiteln schlägt Emunds einen weiten Bogen:

- von den persönlichen Motiven der Live-In-Pflegekräfte aus Mittel- und Osteuropa für die Aufnahme der 24-Stunden-Pflege und
- den gesellschaftlichen Gründen für die Entwicklung der prekären Erwerbsarbeit
- über die Vermittlungspraxis und den damit verbundenen Beschäftigungsstatus „regulär/irregulär“ sowie
- über die Lebenssituation der Pflegebedürftigen und
- die häuslichen Beschäftigungsbedingungen
- bis hin zur Sozialethik der Pflegearbeit und
- den Möglichkeiten zur Regulierung dieser Arbeitsverhältnisse, die er von der Politik einfordert.

Das letzte Kapitel bietet Hinweise zur 24-Stunden-Pflege für Angehörige.

Kapitel eins beschäftigt sich vorrangig mit den Gründen der Angehörigen für das sich Einlassen auf diese besondere bzw. „problematische“ Beschäftigungsform. Diese werden den Motiven der Live-In-Pflegekräfte gegenüber gestellt und eingebettet in die gesellschaftlichen und internationalen Rahmenbedingungen, die die Entwicklung der prekären Pflegearbeit begünstigen.

Im zweiten Kapitel werden die Vertragspartner (Pflegebedürftige, ihre Angehörigen und Vermittlungsagenturen) vorgestellt sowie die übliche Vermittlungspraxis abgebildet (S. 15).

Kapitel drei greift die Perspektive der Angehörigen auf und geht der Frage, Legalität/Illegalität der Beschäftigungsverhältnisse nach. Dies geschieht unter besonderer Berücksichtigung der Arbeitszeit und der daraus resultierenden rechtlichen Problematik.

Kapitel vier nimmt die Perspektive der Live-In-Pflegekräfte ein und skizziert ihre Lebens- und Arbeitsbedingungen unter dem Dach der Pflegebedürftigen. Dabei wird das besondere Profil der Erwerbsarbeit herausgearbeitet; die Belastungen des Pflegealltags, die dauernde Prä-

senz und Abrufbereitschaft und die Verschränkung des Arbeitsverhältnisses mit den Beziehungen zwischen den Beteiligten (S. 16).

Im Kapitel fünf wird die Pflegearbeit der Live-In-Pflegekräfte sozialwissenschaftlich eingeordnet. Emunds geht der Frage nach „(...) warum die Pflegearbeit gesellschaftlich so wenig wertgeschätzt wird.“ (S. 16). Er begreift sie als eine Form von Sorgearbeit und verortet sie innerhalb der gesellschaftlichen Arbeitsteilung (S.16).

Die ethische Sichtweise auf die 24-Stunden-Pflege wird im Kapitel sechs dargestellt. Im Mittelpunkt der Darstellung stehen die Qualität der Erwerbsarbeit und ihre Auswirkung auf das Leben der Live-Ins. Emunds nimmt hier eine Bewertung der Qualität nach den Kriterien gerechter und menschenwürdiger Arbeit vor. Deutlich werden Gerechtigkeitsdefizite der 24-Stunden-Pflege sichtbar, ebenso der fehlende Schutz der Pflegekräfte vor menschenunwürdiger Behandlung durch die Arbeitgeber, die auf einen politischen Handlungs- bzw. Regelungsbedarf im Hinblick auf die Weiterentwicklung dieses Pflegearrangements hinweisen (S. 17).

Kapitel sieben ist der politischen Fragestellung gewidmet. Emunds kritisiert die Zurückhaltung der Politik bezogen auf eine gerechtere und menschenwürdigere Gestaltung der Beschäftigungsverhältnisse der 24-Stunden-Pflege und formuliert hierzu selbst einen dreiteiligen Vorschlag (S.17):

1. Sonderregelung bei der Festsetzung der Arbeitszeit;
2. ein an Konditionen gebundener Pflegezuschuss;
3. eine verpflichtende Begleitung der Pflegehaushalte (S. 159-170).

Kapitel acht greift erneut die Angehörigenperspektive auf und unterbreitet einige Hinweise und Empfehlungen für die potentiellen Arbeitgeber zur 24-Stunden-Pflege (S. 17).

Mit der ethischen Herangehensweise an die Bewertung der Qualität der Sorgearbeit gelingt es Emunds, die 24-Stunden-Pflege in ihrer derzeitigen Ausgestaltung in Frage zu stellen, indem er sowohl auf Gerechtigkeitsdefizite in den Beschäftigungsbedingungen als auch auf die Möglichkeit menschenunwürdiger Behandlung der Live-In-Pflegekräfte durch ihre Arbeitgeber hinweist. Damit appelliert er an das Bewusstsein der Gesellschaft, insbesondere an die am Prozess Beteiligten. Offen kritisiert er die deutsche Politik, weil sie sich ihrer Verantwortung entziehe, und er fordert ausdrücklich und mit Nachdruck die Regulierung der Beschäftigungsverhältnisse der 24-Stunden-Praxis. Seine Vorschläge „aus der Schmutzdecke herauszukommen“, sind ideenreich, aber in Bezug auf ihre Umsetzbarkeit zu überprüfen. Der Vorschlag zur Verpflichtung auf Begleitung der Pflegehaushalte als ein notwendiger Schritt scheint am ehesten umsetzbar zu sein.

Durch den appellhaften Charakter werden in diesem Buch die negativen Seiten des zur Debatte stehenden Pflegearrangements stark hervorgehoben und die positiven Aspekte teilweise ausgeblendet. Die umfassende Abbildung der Entwicklung der 24-Stunden-Pflege in Deutschland, die gute Lesbarkeit und klare Struktur machen auf dieses Buch neugierig und laden ein, sich auf das Thema einzulassen.

Helene Ignatzi, Nürnberg



Tierethik

Michael Rosenberger: *Der Traum vom Frieden zwischen Mensch und Tier. Eine christliche Tierethik*, München: Kösel 2015, 240 S., ISBN/EAN: 9783466371358.

Clemens Wustmans: *Tierethik als Ethik des Artenschutzes. Chancen und Grenzen*, Stuttgart: Kohlhammer 2015, 190 S., ISBN/EAN: 9783170256392.

Bereits seit mehreren Jahren gibt es in der Philosophie ein reges Interesse an Tieren – auf theologischer Seite jedoch konnte bislang nicht von dergleichen gesprochen werden. Mit Clemens Wustmans „Tierethik als Ethik des Artenschutzes“ und Michael Rosenbergers „Der Traum vom Frieden zwischen Mensch und Tier“ liegen nun gleich zwei überzeugende Bücher vor, die diesem Desiderat begegnen.

Beide bedienen sich dafür eines dreigliedrigen Zugangs, wie er mit Sehen – Urteilen – Handeln als geradezu klassisch in der Sozialethik und verwandten Disziplinen bezeichnet werden kann. Damit ist den Gemeinsamkeiten aber auch schon wieder Genüge getan, denn sowohl in den Inhalten als auch im grundsätzlichen Ansatz unterscheiden sich die beiden Bücher fundamental, weshalb es angeraten scheint, erst ein jedes einzeln vorzustellen um dann abschließend noch einmal eine Zusammenschau zu wagen.

Wustmans, dessen Buch die überarbeitete Version seiner Dissertation darstellt, interessiert sich für die Frage, ob und wie Artenschutz, also die bewusste Konzentration auf Spezies und nicht Individuen, tierethisch gerechtfertigt werden kann. Hierfür stellt er in einem ersten Schritt die „klassischen“ Positionen (Anthropozentrik bei René Descartes, Immanuel Kant und Arthur Schopenhauer, Biozentrik bei Albert Schweitzer und Paul Warren Taylor sowie Pathozentrik bei Peter Singer, Tom Regan, Jean-Claude Wolf und Ursula Wolf) gekonnt und bewusst kritisch vor. Daneben liegt ein Hauptaugenmerk auf der möglichen Rezeption im christlichen Kontext vor dem Hinter-



grund des dort vertretenen Anthropozentrismus.

Der zweite Schritt ist der Entwicklung einer eigenen Tierethik gewidmet, wofür er knapp (11 Seiten) biblisch-theologische Grundannahmen herausarbeitet. Danach kommt der entscheidende Abschnitt, in dem er eine Verbindung von Hans Jonas Motiv der Verantwortung, Karl Barths Motiv des Gebots und Dietrich Bonhoeffers Verantwortungsethik anstrebt. Das Hauptaugenmerk wird vom Autor dabei auf letzteren gelegt, dem grundsätzlich eine Schlüsselrolle bei der Aufnahme des Verantwortungsbegriffs in die Ethik zugesprochen wird. Diese Verantwortung gelte es wahrzunehmen in einer vielfach komplizierten und sündhaften Welt. Das einfache Streben nach dem Guten erscheint also utopisch, vielmehr müsse „das Erreichen des ‚relativ Guten‘ gegenüber dem ‚relativ Schlechten‘“ (S. 88) als Ziel an- und wahrgenommen werden. Der Autor selbst sieht und betont an verschiedenen Stellen, dass er um die dagegen formulierte Kritik aus Reihen der Tierschützer weiß, macht aber darauf aufmerksam, dass eine Kehrtwende unter anderem in Bezug auf das exorbitante Massensterben schlicht unmöglich sei.

Clemens Wustmans

Tierethik als Ethik des Artenschutzes

Chancen und Grenzen

Kohlhammer

Im dritten Schritt wird die so generierte Tierethik der Verantwortung auf drei Bereiche angewendet: Zoo als Artenschutzanstalt, Populationsmanagement statt Schutz des Individuums und Ökotourismus als Gegenstand ethischer Urteilsbildung. Dabei kommt der Autor zu Ergebnissen, die auf den ersten Blick bzw. intuitiv nicht zwingend zu sein scheinen. Beispielhaft sei an dieser Stelle auf die Frage des „Bread and Cull“ (also die bewusste Aufzucht von „überzähligen“ Jungtieren zu Nahrungszwecken) oder auch die emotional stark aufgeladene Diskussion um Delphinarien verwiesen.

Auf der anderen Seite nun Rosenbergers Buch: Es setzt sich mit dem klassischeren bzw. typischeren Beispiel der Nutztierhaltung (und manchmal erschreckenden Hinweisen auf Parallelen aus der Haustier-/Pet-Haltung) auseinander. Er folgt dabei eher der am einzelnen Tier ausgerichteten individuellen Tierethik. An prominenter Stelle wird darauf verwiesen, dass das vorliegende Buch über viele Jahre hinweg entstanden ist – folgerichtig spiegelt es das Ringen mit sich und anderen um eine angemessene Position deutlich wider. Der Brief an die LandwirtInnen (S. 85) veranschaulicht das Heran-



gehen des Autors, dessen Stil aufgrund der meist einfachen, eingängigen Sprache und des Rückgriffs auf eher unkonventionelle Quellen (Liedtexte von Reinhard May) manchem im ersten Moment als eher unwissenschaftlich erscheinen mag. Sein Interesse am einzelnen Tier macht sich auch am Aufbau des Buches bemerkbar. Anders als Wustmans, der von den unterschiedlichen tierethischen Ansätzen ausgeht, nähert sich Rosenberger ganz klar über die Tiere selbst und damit einhergehend über die Frage, was Tiere ausmacht – und was sie letztlich vom Menschen unterscheidet. Da sich die Mensch-Tier-Differenz offensichtlich, so die herangezogenen Studien, als immer unbedeutender und geringer herausstellt, die Massentierhaltung aber, um die es in dem Buch vor allem geht, durch immer größere Ungerechtigkeit geprägt ist, baut Rosenberger seine Tierethik im zweiten Teil am Gerechtigkeitsbegriff auf. Dazu verweist er zum Beispiel auf die Tatsache, dass ein Schwein „früher“ auch nicht mehr, vielleicht sogar weniger Platz zum Leben hatte, dies aber trotzdem in gewisser Weise gerecht war, weil seine Besitzer ebenfalls unter extremem, heute kaum mehr vorstellbarem Platzmangel litten (S. 148).

Nach einer Zusammenschau biblischer Textstellen zu Tieren, in der sowohl die beiden Schöpfungserzählungen als auch der Bund Gottes mit Noach (und den Tieren!) vertieft dargestellt werden, verortet Rosenberger seinen tierethischen Ansatz in der Leerstelle John Rawls, der die Tiere bewusst und explizit aus seinem Konzept ausgeschlossen hat. Über die theologische Begründung der geschöpflichen Würde (letztlich ist Jesus „inkarniert“, also Fleisch gewor-

den – nicht Mensch (S. 134)) wagt er den Schritt, die Tiere entgegen der Kritik von Nussbaum/Sens als *moral patients* zuzulassen. Wie sehr dieser Tiergerechtigkeit (für die auch verhaltensbiologische Gründe angeführt werden) sowohl bei Nutztieren als auch bei Haustieren/Pets zuwidergehandelt wird, zeigen Vergleiche mit Menschen in Ausnahmesituationen (S. 154 ff.) oder eine Überprüfung der Palette der Grundbedürfnisse und der Chancen zu deren Befriedigung.

Im dritten Teil nun sucht der Autor nach Möglichkeiten, Achtung vor Tieren (auch und vor allem solchen, die gegessen werden) mithilfe von Ritualen wieder neu zu standardisieren. Dass dabei auf das Schächten im jüdischen und muslimischen Glauben rekurriert wird, kann kaum überraschen – eher schon die theoretische Offenheit dieser extrem ritualisierten Tötungsformen für moderne Er rungenschaften wie Betäubung. Doch auch nicht-religiöse Rituale (wie beispielsweise die letzte Fütterung eines Schlachttiers oder die mit der Jagd verbundenen Traditionen) werden in ihrer Bedeutung anerkannt und gewürdigt. Entgegen der Position überzeugter Vegetarier, denen Rosenberger ebenfalls einen Brief widmet, sieht er keinen Zwang zum konsequenten Fleischverzicht. Vielmehr plädiert er für bewussten und reduzierten Konsum tierischer Güter zugunsten der Lebens- (und Fleisch-)Qualität.

So unterschiedlich die Bücher sind, so bemühen sie sich doch beide intensiv darum, die philosophischen Reflexionen um eine theologische Begründung der Tierethik zu ergänzen. Im Sinne der Öffentlichen Theologie suchen beide ständig danach, religiöse Begründungen eben nicht nur als schmückendes Beiwerk im ersten

und letzten Kapitel aufzugreifen, sondern konsistent und konsequent in ihre Argumentation einzubinden. Dies führt auch zum von beiden aufrechterhaltenen anthropozentrischen Ansatz, den Wustmans mit dem Hinweis auf die Verantwortung des modernen Menschen im Kontext des Aussterbens unterschiedlichster Rassen begründet. Rosenberger geht etwas weiter, wenn er Tiergerechtigkeit fordert, die sich im gerechten Nutzen und gerechten Lieben ausdrückt.

Spannend ist die gemeinsame Lektüre der beiden Bücher, wenn sie aus ihren je eigenen Blickwinkeln Schwachstellen des heutigen Handelns und der öffentlichen Wahrnehmung aufdecken, wie dies beispielsweise bei der Bewertung bzw. Unterdrückung des Sexual- und Aufzuchtverhaltens von Tieren in ganz unterschiedlichen Kontexten geschieht. Wustmans kommt zu diesem Ergebnis über die Anregung, den Tieren „wenigstens“ die Aufzucht ihrer Nachkommen als Beschäftigung zu überlassen, wobei er betont, dass dieser Nachwuchs wesentlich bessere Lebensbedingungen hat als dies bei den meisten Fünftertieren der Fall ist. Rosenberger verweist sowohl auf die extrem unnatürliche Behandlung bzw. Unterdrückung der Mutter-Kind-Beziehung im Zuchtbetrieb oder auch die A-Sexualisierung von Haustieren/Pets. Bemerkenswert ist auch, wie intensiv die Auseinandersetzung mit theologischen Motiven in beiden Büchern ausfällt, scheint sich dadurch doch fast ein „theological turn“ in der Christlichen Sozialethik zu manifestieren (oder zumindest anzudeuten).

Julia Blanc, Belfort/Frankreich





Flucht, Migration und Integration – Bewährungsprobe für Europa

Sozialethische Gespräche in Mönchengladbach am 12./13. Mai 2016

Im Ratssaal der Stadt Mönchengladbach trafen sich ca. 100 Vertreter des Faches Christliche Sozialethik, kirchlich und gesellschaftlich engagierte sowie interessierte Bürgerinnen und Bürger. Es ging zum einen um die Aufarbeitung der für Flucht und Vertreibung relevanten Ursachen. Zum anderen wurde die Rolle Europas fokussiert, das angesichts des Zustroms hunderttausender Migranten noch keine gemeinsame und solidarische Antwort auf diese epochale Herausforderung gefunden hat. Mit der Frage, wie Flüchtlingsströme zu steuern und Menschen in die Gesellschaften der Aufnahmeländer zu integrieren sind, griff die Tagung ein Anliegen auf, das nicht nur die europäische Politik, sondern auch viele Bürgerinnen und Bürger bewegt.

Bereits das Grußwort und Statement des Oberbürgermeisters der Stadt Mönchengladbach, das der Begrüßung der Teilnehmer durch den Direktor der KSZ, Prof. Dr. Peter Schallenberg, folgte, gab einen Einblick in die Größe der Aufgaben, die sich den Kommunen bei der Aufnahme und Betreuung von Flüchtlingen stellt. Als besondere Herausforderung stellte Oberbürgermeister Hans Wilhelm Reiners die Kurzfristigkeit der Planung heraus. Bisher habe Mönchengladbach dies jedoch gut bewältigt. Seit einigen Wochen gebe es einen städtischen Flüchtlingsbeauftragten; zudem würden die psychosozialen Beratungsstellen der Stadt ausgebaut, um den traumatisierten Menschen gerecht werden zu können. Inzwischen nehme die Zahl der Flüchtlinge zwar ab. Dennoch bleibe man vorbereitet, falls die Zahlen der Ankommenden wieder stiegen. Es gebe auch sehr viel ehren-

amtliches Engagement in der Flüchtlingshilfe. Die Integration der Angekommenen sei eine langfristige Aufgabe, an der sich viele gesellschaftliche Gruppen, auch die Kirchen, beteiligen müssten. Ziel müsse es sein, die Menschen nicht mehr als Flüchtlinge, sondern als Mönchengladbacher und als Nachbarn wahrzunehmen, so Reiners.

Im Anschluss referierte Dr. Oliver Müller, Leiter von Caritas International, über die Ursachen und Auswirkungen von Flucht und Vertreibung. Müller betonte, dass es noch nie so viele Flüchtlinge gab wie im Jahre 2015. Rund 60 Mio. Menschen mussten nach Erhebungen des Flüchtlingshilfswerks der Vereinten Nationen (UNHCR) im vergangenen Jahr ihre Heimat verlassen, was ca. 40.000 neue Migranten pro Tag bedeutete. Besonders besorgniserregend sei vor allem die hohe Zahl an Binnenvertriebenen, die nicht unter dem besonderen Schutz der Genfer Flüchtlingskonvention stehen. Sie machten im Jahr 2015 ungefähr 2/3 aller Flüchtlinge aus. Müller skizzierte die problematische Lebenssituation der Vertriebenen, die oftmals außerhalb organisierter Lager untergebracht sind und unter Nahrungsmittelknappheit, mangelnder Privatsphäre, Bildungsnotstand und organisierter Kriminalität leiden. Hier wurde deutlich, dass die Hauptlast von Flucht und Vertreibung die Länder des Südens tragen. So beherbergt etwa der Libanon mit einer Einwohnerzahl von nur 4,5 Mio. Menschen 1,1 Mio. Schutzsuchende aus Syrien und dem Irak. Abschließend ging Müller auf die wichtigsten Fluchtursachen ein. Hierzu gehören gewalttätige Konflikte, Armut und fehlende wirtschaftliche Perspektiven. Ge-

rade letztere weisen unterschiedliche Dimensionen auf. Einerseits werden viele Kleinbauern, Nomaden oder Hirten regelrecht zur Migration gezwungen, wenn internationale Konzerne im Rahmen des sog. Landgrabbing riesige Flächen aufkaufen, um Nahrungs-, Futtermittel oder Energiepflanzen anzubauen. Andererseits wandern viele Hochqualifizierte aus ihren Heimatländern aus, um in Europa oder anderswo bessere Lebens- und Arbeitsbedingungen zu finden. Bemerkenswert ist auch die Tatsache, dass eine wachsende Zahl von Menschen in Afrika oder Lateinamerika ihre Siedlungsgebiete infolge von Umweltschäden aufgeben, die durch den weltweiten Temperaturanstieg bedingt sind. Auch wenn der „Klimaflüchtling“, so Müller, in der Definition des UNHCR noch nicht existiert – in vielen Ländern der Erde ist er bereits Realität.

Den Überlegungen von Dr. Müller folgte ein Panel zum Thema „Begrenzung, Steuerung, Ordnung der Flüchtlingsströme“. Hieran beteiligten sich der Luxemburger Abgeordnete des Europäischen Parlaments, Frank Engel, sowie Dr. Günter Krings, Parlamentarischer Staatssekretär im Bundesministerium des Innern. Dr. Krings, der als CDU-Bundestagsabgeordneter seinen Wahlkreis in Mönchengladbach hat, skizzierte die aktuelle Flüchtlingspolitik der Bundesregierung. Er legte dar, dass diese mit der Integration der Migranten und der Begrenzung von Zuwanderung zwei Ziele verfolge, die einander bedingen: Erfolgreiche Integration sei nur bei kontrollierter Einwanderung möglich. Um hier steuern eingreifen zu können, bedürfe es europäischer und internationaler Anstren-

gungen; der ungehinderte Zustrom von Flüchtlingen müsse auf EU-Ebene reguliert bzw. gestoppt werden. Folgerichtig verteidigte er die Vereinbarungen mit der Türkei, die er als eines der Schlüsselländer zur Reduzierung der Flüchtlingszahlen charakterisierte. Auf nationaler Ebene hat die Bundesregierung aus Sicht des Referenten zahlreiche Maßnahmen ergriffen, durch die die Immigration in den Griff zu bekommen sind. Krings verwies auf die grundsätzliche Unterscheidung zwischen denen, die ein Bleiberecht haben, und denjenigen, denen eine solche Perspektive nicht geboten werden kann. Die Einstufung weiterer Staaten als sichere Herkunftsländer wertete er als einen Schritt, von dem eine hohe Signalwirkung ausgehe. Dadurch werden zahlreiche Menschen zum Verbleib in ihren Heimatgebieten motiviert. Dennoch müsse in Deutschland daran gearbeitet werden, Asylverfahren zu beschleunigen und Bürokratie abzubauen. Die Notwendigkeit der Integration erblickt Dr. Krings in erster Linie für die Zuwanderer, die dauerhaft in Deutschland bleiben wollen. Sie umfasst für ihn Spracherwerb, Bildung und Qualifikation, vor allem aber ein Bekenntnis zur Werte- und Rechtsordnung des Grundgesetzes.

Sehr klare Worte fand der Europa-Abgeordnete Dr. Engel. Er erinnerte an die europäische Geschichte und bezeichnete Europa als einen Kontinent, der aus der Migration von Menschen entstand. Angesichts dieser Tradition zeigte er wenig Verständnis für die osteuropäischen Länder, die bei der Aufnahme von Flüchtlingen eine eher restriktive Politik betreiben. Engels hob hervor, dass die EU keine „Russenschutzunion“ sei und Osteuropa sich bei der Bewältigung der Flüchtlingsnot solidarisch zeigen müsse. Andernfalls hält er es für legitim, der europäischen Strukturpolitik einen Zuschnitt zu geben, durch den die östlichen Länder weniger Mittel als bisher erhalten. Der Abgeordnete machte deutlich, dass Flucht vor Armut und Elend ein genau

so gewichtiger Grund sei wie Flucht vor Gewalt und Krieg. Deshalb komme es darauf an, im Schutzsuchenden den Einzelmenschen mit seinem individuellen Schicksal zu sehen. Das gelegentlich vernehmbare Postulat, wonach nur Christen Einlass in unsere Gesellschaften finden sollten, hält Engel für absurd. Wie Dr. Krings sprach er sich für eine Integration der Zuwanderer aus, wandte sich aber gegen ein ständiges Beschneiden des Asylrechts. Dabei versuchte er den Horizont für die Herausforderungen zu weiten, vor denen der Westen in den nächsten Jahren steht. So werde sich die Bevölkerung Afrikas von derzeit rd. 1 Mrd. Menschen in rascher Zeit verdoppeln, was neue Flüchtlingswellen auslösen könne. Die Antwort hierauf dürfe nicht Abschottung und Ausgrenzung sein, sondern Offenheit, die durch eine nachhaltige, auf Entwicklung des Kontinents setzende Politik ergänzt wird.

Der nächste Konferenztag begann nach der Heiligen Messe in der Krypta der Münsterbasilika mit einem Vortrag von Pater Georges Aboud BS über das Leben einer Pfarrgemeinde im heutigen Damaskus. P. Aboud gehört dem Basilianer-Salvatorianer-Orden der melkitischen griechisch-katholischen Kirche an und betreut mit weiteren Priestern 15.000 Gläubige in der Pfarrei St. Cyrill, Damaskus. In dem Referat zeigte er Fotos von Mörsergranaten, die auf dem Dach der Kirche eingeschlagen waren. Bereits 2012 habe eine explodierende Autobombe die Fenster des Gotteshauses zerstört. Aboud schilderte die Lage der Christen in dem vom Krieg heimgesuchten Land. „Viele starben den Märtyrertod, wurden gekreuzigt oder abgeschlachtet.“ Etliche Gemeindeglieder sind von Islamisten entführt worden. Dennoch gäbe es Zeichen der Hoffnung, wenn sich z. B. die Menschen von St. Cyrill zur Osterprozession rund um die Kirche versammeln. Den Exodus vieler Landsleute bewertete der Geistliche differenziert. Zwar hätte jeder das Recht, sich und seine Familie in Sicherheit zu bringen, doch würden

die Bewohner des Landes – auch die Christen – in Syrien benötigt, um das tägliche Leben zu organisieren und das Gemeinwesen nach Wiederherstellung des Friedens aufzubauen.

Nach diesen impulsreichen Impressionen sprach Msgr. Dr. Giampietro Dal Toso, Sekretär des Päpstlichen Rates *Cor Unum* über „Religiöse Verfolgung und Krieg im Nahen Osten und die Kirche in Europa“. Da der Päpstliche Rat *Cor Unum* innerhalb der Kurie die globalen caritativen Aktivitäten der katholischen Kirche koordiniert, konnte Msgr. Dal Toso ein authentisches Lagebild liefern. In seinen einleitenden Bemerkungen umriss er die Situation der Christen im Orient. Danach steigt die Zahl der Menschen, die sich zum christlichen Glauben bekennen, kontinuierlich an, wenngleich ihr Bevölkerungsanteil aufgrund der hohen muslimischen Geburtenrate sinkt. Das zahlenmäßige Wachstum der Christen ist vor allem in Kuwait und Katar zu konstatieren, in Ägypten bilden sie die größte Gruppe unter den religiösen Minderheiten. Ihr Einfluss in den orientalischen Ländern entfalte sich durch die von ihnen betriebenen Einrichtungen wie Krankenhäuser oder Schulen. Wichtig sei der Dialog mit dem Islam, der Ängste abbauen und ein gedeihliches Zusammenleben ermögliche. Dennoch würden Christen auch verfolgt bzw. diskriminiert werden. Dal Toso bezeichnete es dann als ein Gebot der Nächstenliebe, auf die Not von Menschen zu antworten und Europa für Flüchtlinge zu öffnen. Ausführlich widmete sich der Redner den Widerständen, die es hier in vielen EU-Ländern gibt. Der Versuch, Migranten fernzuhalten, dokumentiert aus seiner Sicht eine kulturelle Krise, in der Werte und Ideale verloren gegangen sind. Die Postmoderne – so Dal Toso – sei von einer „technizistischen Barmherzigkeit“ geprägt, die das Naturgegebene missachte und den Menschen nur vordergründig in den Mittelpunkt rücke. Insofern biete Migration eine Chance, die Frage nach Sinn neu zu stellen und



zu einer Kultur des Lebens zurückzukehren. Dal Toso zeigte sich überzeugt, dass die Christen das Humanum aufwerten und zur vollen Entfaltung bringen können.

In einem abschließenden Podium wurde die Sicht nochmals etwas erweitert, indem zu einem die internationale Perspektive durch die Beiträge von Prof. Jaroslav Šotola aus Tschechien, Dr. Drees Deweer aus Belgien und P. Dr. Alberto Ares SJ aus Spanien gestärkt wurde. Zum anderen brachten Karim Moustafa vom Zentralrat der Muslime in Deutschland und Alexander Kalbarczyk vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz nochmals religiöse Perspektiven in die Diskussion ein. Alexander Kalbarczyk machte deutlich, dass die Hilfe für alle in Deutschland ankommenden Menschen ein christliches Gebot sei und die Bischofskonferenz bei bedürftigen Flüchtlingen nicht differenziere. Resignation angesichts der vielen Menschen sei keine Option, vielmehr sei eine Kultur der gegenseitigen Wertschätzung notwendig. Dies beinhalte auch die Wahrnehmung von Ängsten in der Bevölkerung, dennoch habe die menschenwürdige Behandlung der Flüchtlinge Priorität. Gerade den Katholiken stehe im Wertediskurs eine gewisse Demut gut an, da auch die Kirche die allgemeinen Menschenrechte erst spät akzeptiert hätte. Er äußerte abschließend, dass die christliche Identität besonders in der Hilfe für Bedürftige deutlich werde.

Karim Moustafa betonte, dass die muslimischen Gemeinden in Deutschland sich für die Flüchtlinge öffneten und etwa zusätzliche Freitagsgebete anböten, damit alle Menschen, die dies wollten, daran teilnehmen könnten. Die Rücksicht auf die Schwachen sei auch im Islam geboten und stelle insofern eine Gemeinsamkeit mit dem Christentum dar. Zudem wies er darauf hin, dass gemäßigte Muslime im Nahen Osten auch zu den Verfolgten gehörten. Deshalb sei eine Zusammenarbeit der humanitär Engagierten notwendig, um den Angriffen sowohl von Seiten

der islamischen Fundamentalisten als auch von Rechtspopulisten begegnen zu können. Die von beiden Gruppen angestrebte Spaltung der Gesellschaft sei zu verhindern.

Professor Jaroslav Šotola von der Fakultät für Soziologie und Kulturanthropologie der Universität Olmütz griff gleich zu Beginn seines Statements die europäische Dimension auf und machte deutlich, dass er persönlich die ablehnende Haltung der osteuropäischen Staaten zur Aufnahme von Flüchtlingen nicht teilt. Er legte dar, dass die Zuwanderung von der Bevölkerung in dreifacher Weise als Bedrohung empfunden wird: Einerseits konkret physisch – man fürchtet um die Sicherheit auf den Straßen –, zum anderen sozio-ökonomisch und zum dritten kulturell. Diese Ängste erklärte Šotola zum einen mit der großen Homogenität der osteuropäischen Länder, für die Zuwanderung ein neues Phänomen sei, da sie historisch eher zu den Auswanderungsländern gehörten. Zum anderen diagnostizierte er eine tiefe Enttäuschung der Bürger über den mangelnden ökonomischen Aufschwung nach 1989 und die fehlende Angleichung der Lebensverhältnisse an die Westeuropas. Dies könne nicht als Entschuldigung für die Ablehnung der Flüchtlinge dienen, so Šotola, aber doch als Erklärung dafür, dass es keine Willkommenspolitik gebe und in Tschechien eine neue rechtspopulistische Partei entstanden sei, die die Regierung unter Druck setze.

Dr. Deweer vom Zentrum für Ethik, Soziale und Politische Philosophie der Katholischen Universität Leuven verdeutlichte, dass sich in Belgien die Stimmung gegenüber muslimischen Zuwanderern und Flüchtlingen seit den Anschlägen von Brüssel sehr verändert habe. Als beängstigend werde nicht die Zahl der Flüchtlinge, sondern ihre Religion wahrgenommen. Dies erschwere zunehmend die humanitäre Politik der Regierung, da der Islam generell in Misskredit geraten sei. Belgien befinde sich im Moment in der widersprüch-

lichen Situation, die Freiheit und die Menschenwürde aller durch die Ausgrenzung der Flüchtlinge schützen zu wollen.

P. Ares vom Institut für Migrationsforschung an der Päpstlichen Universität Comillas in Madrid betonte, dass aktuell wenige Flüchtlinge nach Spanien kämen, dass das Land aber eine langjährige Erfahrung auch mit muslimischer Zuwanderung besitze. Die Migration sei kein Thema im politischen Wettbewerb, da es zu einem keine nennenswerte rechtspopulistische Partei gebe und zum anderen ein Abkommen der Parteien existiere, Migration nicht zum Thema des aktuellen Wahlkampfes zu machen. Dennoch sei die zunehmende Differenzierung der Gesellschaft ebenso eine Herausforderung wie – aus kirchlicher Sicht – die Indifferenz gegenüber den wenigen Menschen, die nach Spanien kämen. Dennoch sei der Einsatz für die Menschenwürde auch hier zentral. Die Zuwanderung dürfe nicht nur aus demographischen Gründen als notwendig angesehen werden, sondern müsse auch humanitär begleitet werden. Hier spielten die verschiedenen kirchlichen Organisationen, die angesichts der Herausforderungen immer besser kooperierten, eine zentrale Rolle, da es wenig staatliches, aber sehr viel ehrenamtliches Engagement für Migranten und Flüchtlinge gebe. Im Moment konnte erfolgreich verhindert werden, dass die Schwachen der Gesellschaft, wie Arme und Migranten, gegeneinander ausgespielt werden. Dies sei zu erhalten – und zwar nicht nur in Spanien.

Im Anschluss wurde über die vorgelegten Aspekte des Themas „Flucht, Migration und Integration – Bewährungsprobe für Europa“ offen diskutiert. Dabei zeigte sich, dass der gesellschaftliche Diskurs über die vielfältigen Herausforderungen fortgesetzt werden muss. Die KSZ wird sich auch weiterhin durch Veranstaltungen und Publikationen daran beteiligen.

Christoph Krauß, Wolfgang Kurek



Franziska Felder: Fair Participation and Liberty Rights. Foundation and Limitations of a Right to Inclusion

The call for the inclusion of the disabled has gained momentum over the last years. This is largely owing to the influence of the UN convention on the rights of persons with disabilities. Despite its high political relevance it is unclear, however, what inclusion exactly means and which aspects of it can be legally secured. The article treats three aspects of inclusion: inclusion as basic esteem, inclusion as participation of social processes of allocation and decision and inclusion as a title to freedom. After that the issue is debated which forms of inclusion can be legally enforced. It becomes evident here that the boundaries of a right to inclusion lie not so much in the institutional-social sphere but rather in the area of human social interaction.

Andreas Lob-Hüdepohl: Working Together. Social-Ethical Annotations on Human Rights-Based Inclusion in the Job Market

People with disabilities are often excluded from the job market. Their wish to work on a regular basis remains often unfulfilled, because many employers rather pay compensation than change their production processes. Still, there are contrary positive examples. The following paper differentiates first the human rights-based understanding of inclusion from a merely functional system-theoretical understanding. With that background in mind, different degrees of participation in further social partial systems and the regular job market are explained. Based on the respect for that dignity which is inherent in each human being, legal, social, professional and private conditions for an equal participation are presented. The ambivalent results of a sheltered, secondary labour market for people with

disabilities are discussed as well as the question whether it is justified to include their work power into the calculus of a profit-oriented economy.

Kai-Uwe Schablon: The Social Space Concept Community Care. Possibilities of Church Commitment for the Inclusion of People with Disabilities

The concept of „Community Care“ aims at the creation of structures that enable a better integration of people with disabilities into society. This is based on the desire that all people can live a fully integrated life with equal rights and duties in their communities as they wish. „Community Care“ is a counter-concept for a primarily institution-oriented method of care and changes the relevant hierarchies: Those in need receive the necessary support from private networks, from families and friends. Regular providers and professional staff are in this concept only second or third in line. Thus, it becomes evident that churches will have a considerable significance in the implementation of the Community Care approach.

Christoph Breitsameter: The Body Image of the Modern Age as an Ethical Dispositif. Deliberations on Biomedical Improvement of Man

Body images convey not only medical standards but also aesthetic standards – both descriptive and normative ones. Health and beauty form individual standards of how we deal with our body. This development – which since the beginning of the modern age has been reflected in attempts to define normality – is a driving force in the discussion on determining the relation of naturalness and artificiality, as well as authority and authenticity in medical decisions. This paper discusses the problems that may arise when aesthetic standards come up against med-

ical standards. Looking for an ethically plausible combinatorics of these standards, a reasonable limitation of what is technically feasible is advocated.

Nadia Primc: Organ Transplant for the Mentally Handicapped. Dangers of a Covert Discrimination

Mentally retarded patients run the risk of being covertly discriminated when they seek access to cadaveric donor organs, so that in opposition to other patients suffering from a severe organ failure they are not offered the best medical treatment. The medical judgement leads to a systematic disadvantage if they are denied access to the waiting list just because of their mental retardation, without individually taking into account the support from their social environment and their former handling of therapeutic demands.

Marco Bonacker: Inclusion as a Theological-Social-Ethical Leading Category. Education for All as a Key to a Fair Society

The term inclusion bundles a number of meanings that reach beyond the aspects contained in the UN convention on the rights of persons with disabilities. It describes the demand for social justice in a more comprehensive form. As a theological leading category inclusion must be seen within the context of the order of creation and wants to translate the human dignity founded herein into reality. Social-ethically it is based on solidarity thinking, itself being the requirement for the implementation of subsidiary structures. Within an institutionalized society the term inclusion has a strategic significance most of all in the education sector, since education creates the basis for the exercise of other rights.



Franziska Felder : Participation juste et exigence de liberté. Justification et limites d'un droit à l'inclusion

Au cours des années passées, l'exigence d'inclusion des personnes handicapées a nettement pris de la vitesse. Ceci est dû avant tout à l'obligation imposée par la Convention de l'ONU relative aux droits des personnes handicapées. Malgré la grande importance politique de celle-ci, la signification exacte du mot « inclusion » n'est pas claire, pas plus que les aspects qui, juridiquement, peuvent en être garantis. Cette contribution examine trois aspects de l'inclusion, à savoir l'inclusion comme respect fondamental, l'inclusion comme participation à des processus sociaux de distribution et de décision et l'inclusion comme exigence de liberté. Ensuite, elle soulève la question de savoir quelles formes d'inclusion peuvent être imposées juridiquement. Il s'avère que les limites d'un droit à l'inclusion résident moins dans la sphère sociale institutionnelle que dans le domaine de la communauté interpersonnelle.

Andreas Lob-Hüdepohl : Travailler en commun. Remarques d'éthique sociale concernant l'inclusion dans le marché du travail sur la base des droits de l'homme

Les personnes handicapées sont souvent exclues de la vie active. Leur désir d'exercer une activité professionnelle ne se réalise pas parce que beaucoup de patrons préfèrent faire des paiements compensatoires plutôt que de changer, dans la mesure requise, des processus internes à l'entreprise. Il y a pourtant des exemples positifs contraires. Cet article distingue d'abord la notion d'inclusion basée sur les droits de l'homme de la notion purement fonctionnelle basée sur la théorie des systèmes. Dans ce contexte, il explique les différents degrés de participation à d'autres systèmes partiels sociaux,

en particulier au marché du travail régulier. Partant du respect de la dignité inhérente à tout homme en tant qu'homme, il développe les conditions juridiques et sociales, professionnelles et individuelles qui assurent une appartenance équivalente. Finalement, il évoque les effets ambivalents du second marché du travail protégé pour les personnes handicapées et soulève la question de savoir s'il est justifié d'intégrer leur capacité de travail dans la logique d'une économie axée sur le profit.

Kai-Uwe Schablon : Le concept d'espace social dit *Community care* (soins communautaires). Possibilités d'engagement des Eglises en vue de l'inclusion de personnes handicapées

Le concept d'action de *Community Care* a pour objectif de créer des structures susceptibles de mieux intégrer dans la communauté des personnes ayant un handicap. A l'origine, il y a l'intention d'assurer que tous les hommes, munis des mêmes droits et devoirs, peuvent mener, dans leur communauté, une vie autonome ou intégrée selon leurs aspirations. *Community Care* est un modèle opposé à des prestations d'assistance axées en premier lieu sur des institutions. Il change les hiérarchies en question. Les nécessiteux reçoivent l'assistance requise par l'intermédiaire de réseaux privés, de familles et de cercles d'amis. Dans cette conception, les prestataires réguliers et les professionnels d'assistance passent au second ou troisième plan. Cela montre la grande importance qu'ont les paroisses dans la réalisation du concept de *Community Care*.

Christoph Breitsameter : l'image du corps comme dispositif éthique. Réflexions sur les possibilités d'améliorer l'homme par la biomédecine

Les images du corps véhiculent non seulement des standards éthiques mais

aussi des standards esthétiques – et ceci sur les plans descriptif et normatif. La santé aussi bien que la beauté constituent des critères propres qui interfèrent dans le comportement face au corps. Depuis les temps modernes, cette évolution se concrétise dans des tentatives de définir ce qui est normal. Elle stimule les discussions autour de la détermination du rapport entre « naturel » et « artificiel », entre autorité et authenticité dans les décisions médicales. Cette contribution décrit les problèmes qui surgissent, quand des critères esthétiques et médicaux sont confrontés. En ce qui concerne une combinaison éthiquement évidente de ces deux valeurs guide, l'article plaide pour une limitation raisonnable de ce qui est techniquement possible.

Nadia Primc : Transplantation d'organes chez des personnes avec un handicap mental. Les risques d'une discrimination cachée

Les patients ayant un handicap mental risquent d'être discriminés lorsqu'ils cherchent à accéder à des greffons issus d'un don post mortem, de sorte qu'ils n'obtiennent pas le meilleur traitement médical, contrairement à d'autres patients. Le jugement médical entraîne un préjudice systématique, si l'accès à la liste d'attente leur est refusé seulement à cause de leur handicap mental, sans tenir compte, dans chaque cas individuel, du soutien de leur environnement social et de leur comportement antérieur face à des exigences thérapeutiques.

Marco Bonacker : l'inclusion comme catégorie guide de la théologie et de l'éthique sociale. La formation pour tous – clé d'une société juste

Le terme d'inclusion rassemble une multitude de significations qui dépassent les aspects contenus dans la Convention de l'ONU relative aux Personnes Handi-



capées. Il décrit, de façon détaillée, le postulat de la justice sociale. En tant que catégorie théologique guide, l'inclusion s'inscrit dans l'ordre de la création et se propose de traduire dans les faits la digni-

té humaine qui y trouve son fondement. Du point de vue de l'éthique sociale, elle repose sur la pensée solidaire, celle-ci étant la condition de la réalisation de structures subsidiaires. Dans une socié-

té marquée par des institutions, le terme d'inclusion a une signification stratégique majeure dans le domaine de la formation ; car c'est la formation qui crée la base permettant de jouir d'autres droits.



SCHWERPUNKTTHEMEN DER BISHER ERSCHIENENEN HEFTE

| | | | |
|--------|---|--------|------------------------------------|
| 4/2006 | Markt für Werte (vergriffen) | 4/2011 | Soziale Marktwirtschaft für Europa |
| 1/2007 | Lohnt die Arbeit? | 1/2012 | Religionspolitik |
| 2/2007 | Familie – Wachstumsmittel der Gesellschaft? | 2/2012 | Was dem Frieden dient |
| 3/2007 | Zuwanderung und Integration | 3/2012 | Finanzmärkte und Staatsschulden |
| 4/2007 | Internationale Finanzmärkte (vergriffen) | 4/2012 | Stark gegen Rechts |
| 1/2008 | Klima im Wandel | 1/2013 | Bevölkerungswachstum |
| 2/2008 | Armut / Prekariat | 2/2013 | Menschenrechte interreligiös |
| 3/2008 | Gerüstet für den Frieden? | 3/2013 | Geschlechtergerechtigkeit |
| 4/2008 | Unternehmensethik | 4/2013 | Altern und Pflege |
| 1/2009 | Wie sozial ist Europa? | 1/2014 | Ressourcenkonflikte |
| 2/2009 | Hauptsache gesund? | 2/2014 | Solidarität in Europa |
| 3/2009 | Caritas in veritate | 3/2014 | Die Würde der Tiere ist antastbar |
| 4/2009 | Wende ohne Ende? | 4/2014 | Freihandel |
| 1/2010 | Gerechte Energiepolitik | 1/2015 | Transnationale Steuerung |
| 2/2010 | Steuern erklären | 2/2015 | Kirche und Geld |
| 3/2010 | Neue Generation Internet – grenzenlos frei? | 3/2015 | Ethik in der Stadt |
| 4/2010 | Agrarpolitik und Welternährung | 4/2015 | Laudato si' |
| 1/2011 | Zivilgesellschaft | 1/2016 | Soziale Ungleichheit |
| 2/2011 | LebensWert Arbeit | 2/2016 | Korruption und Compliance |
| 3/2011 | Wohlstand ohne Wachstum? | 3/2016 | Inklusion und Behinderung |



VORSCHAU

Heft 4/2016

Schwerpunktthema: Wie viel Pluralität verträgt die Gesellschaft?

Heft 1/2017

Schwerpunktthema: Was darf Leben kosten?

Heft 2/2017

Schwerpunktthema: Die Verantwortung Europas in der Welt



Wir werden oft gefragt, was genau wir zu den wegweisenden Produkten von morgen beitragen. Das Wegweisende.

Evonik ist der kreative Industriekonzern aus Deutschland. Mit Ideenreichtum, mit Know-how und mit Spezialchemie entwickeln unsere Experten verantwortungsvolle Zukunftslösungen – von Leichtbau bis zu neuen Displaytechnologien. Unsere strategische Innovationseinheit Creavis agiert dabei als weitsichtiger Impulsgeber, der unseren Kunden neue Wege eröffnet. Gerne auch Ihnen: Besuchen Sie die Zukunft unter www.creavis.de.

Evonik. Kraft für Neues.



EVONIK
INDUSTRIES

