

Gerechte Teilhabe im Horizont von Autonomie, Befähigung und Anerkennung

Ethische Grundlagen und Herausforderungen des Inklusionsparadigmas

Christian Spieß (Linz)

Abstract

Das Konzept der Inklusion stützt sich vor allem auf das ethische Motiv der Autonomie: Menschen sollen, so weit wie möglich, ein selbstbestimmtes Leben führen können. In diesem Beitrag werden ethische Überlegungen über grundlegende menschliche Fähigkeiten sowie über die Bedeutung sozialer Anerkennung mit dem Prinzip der Autonomie ins Verhältnis gesetzt. Leitend ist dabei die Annahme, dass Befähigung und Anerkennung Bedingungen der Möglichkeit der Selbstbestimmung sind. Zugleich weist der ethische Diskurs aber auch exkludierende Gesichtspunkte auf, die im Beitrag thematisiert werden. Abschließend wird mit einem Rekurs auf das normative Prinzip der gerechten Teilhabe auf die Bedeutung sozioökonomischer Ressourcen für Autonomie, Befähigung und Anerkennung hingewiesen.

Schlüsselwörter

Inklusion – Sozialethik – Gerechtigkeit – Anerkennung – Autonomie – Befähigung

1. Einleitung

Es war jene berühmte Regierungserklärung vom 28. Oktober 1969, in der der Bundeskanzler der Bundesrepublik Deutschland, Willy Brandt, erklärte, mehr Demokratie wagen zu wollen, in der auch erstmals an derartig prominenter Stelle formuliert wurde, dass die Bundesregierung „um verstärkte Maßnahmen bemüht sein [wird], die den Benachteiligten und Behinderten in Beruf und Gesellschaft, wo immer dies möglich ist, Chancen eröffnen¹. Humanisierung und Demokratisierung waren die beiden Orientierungspunkte dieser Regierungserklärung, und zwar beide verknüpft, wie es Walter Arendt, der Bundesminister für Arbeit und Sozialordnung jener Zeit (1969 bis 1976), formulierte: „Die Qualität des Lebens für die Behinderten

1 Regierungserklärung des Bundeskanzlers Willy Brandt vom 28. Oktober 1969, online unter: https://www.willy-brandt-biografie.de/wp-content/uploads/2017/08/Regierungserklaerung_Willy_Brandt_1969.pdf.

in unserer Gesellschaft ist ein Spiegel der Qualität der Gesellschaft.“ (Arendt 1974, 20) Gewiss war das nicht der Beginn einer nach heutigen Maßstäben am Inklusionsparadigma orientierten Politik in Bezug auf Menschen mit Behinderung. Zunächst wurde ein – zum Teil bis heute wirksames – Fürsorgesystem etabliert und ausgebaut, das Menschen mit Behinderung überwiegend separierte, indem es für sie eine – wohlwollend fürsorgliche – Sonderbehandlung vorsah. Wie die Formulierung von Arendt zeigt, zeichnete sich aber bereits auch eine Tendenz ab, „Behindertenpolitik nicht mehr am Individuum, sondern gezielt an der Gesellschaft und ihren Bedingungen“ (Bösl 2010, 9; vgl. Bösl 2009) anzusetzen.

Aber nicht nur diachron, sondern auch synchron, in heutigen Diskursen, wird der Ausdruck Inklusion uneinheitlich verwendet – und in den ethischen Diskursen, in den großen ethischen Theorien spielt der Inklusionsbegriff bisher in der Regel weder eine zentrale Rolle noch ist er eindeutig einer ethischen Theorie zuzuordnen. Elaborierte Debatten über Inklusion, in denen auch ethische Überlegungen eine Rolle spielen, gibt es eher in Bereichsethiken und ‚angrenzenden Wissenschaften‘, etwa in den Erziehungswissenschaften (vgl. beispielsweise Hinz 2010) sowie im Bereich der Heilpädagogik (vgl. Hinz/Körner/Niehoff 2012) bzw. der wissenschaftlichen Reflexion der Arbeit mit Menschen mit Beeinträchtigung (vgl. Rödler/Dederich/Greving/Mürner 2006; Dederich 2001). Zwar geht es bei Inklusion selbstverständlich nicht nur um Menschen mit Beeinträchtigung, aber der wichtigste normative Orientierungspunkt dürfte dennoch nach wie vor die UN-Behindertenrechtskonvention sein (vgl. beispielsweise Poscher/Rux/Langer 2008); und es geht selbstverständlich sowohl um körperliche als auch um kognitive Beeinträchtigungen (vgl. Theunissen/Schirbort 2005).

Im Folgenden soll zunächst das – durchaus nicht einheitliche, für die hier vorliegende ethische Fragestellung aber unbedingt zu klärende – Verständnis von Inklusion erörtert werden (2.), um von da aus zunächst grundlegende ethische Orientierungen im Hinblick auf Inklusion zu skizzieren (3.). In einem weiteren Schritt sollen einige damit verbundene – und durchaus den ethischen Denkansätzen zum Teil inhärente – ethische Probleme erörtert werden (4.), bevor ein Fazit, in dem auf die Bedeutung sozioökonomischer Ressourcen hingewiesen wird, den Beitrag abschließt (5.).

2. Inklusion als Begriff sozialprofessionellen Handelns

Auch wenn innerhalb der wissenschaftlichen und praktischen Community der Sozialen Arbeit und der Heilpädagogik ein sehr klares und reflektiertes Verständnis von Inklusion vorliegt, müssen an dieser Stelle – im Hinblick auf ethische Diskurse und im Sinne einer Begriffsklärung – recht verschiedene Verwendungsweisen der Inklusionsterminologie unterschieden werden. Zu den verbreitetsten gehört die Verwendung in einem allgemeineren Sinne im Kontext der Erörterung von so-

zialer Ungleichheit. Hier wird das Begriffspaar Inklusion/Exklusion verwendet, um die Dynamik von Milieuentwicklungsprozessen zu beschreiben. Unterschiedliche Zugänge von Angehörigen verschiedener Milieus – beispielsweise zu Bildungsangeboten, Medienbeteiligung, zum Erwerbsarbeitsmarkt oder zu politischer Partizipation – als Ausdruck von sozialer Ungleichheit können mit Hilfe der Inklusionsterminologie präziser beschrieben werden als beispielsweise allein mit der Armutsterminologie – wobei ein differenzierter Armutsbegriff selbstverständlich die Inklusions-/Exklusionsthematik implizieren kann (vgl. Huster/Beockh/Mogge-Grothjahn 2012). Eine wichtige Entwicklungslinie für den Gebrauch der Inklusions-/Exklusionsterminologie führt zurück in die französische Sozialtheorie, die von Emile Durkheims Solidaritätsbegriff bis zu Pierre Bourdieus Theorie sozialer Ungleichheit starke Bezüge zur Inklusions-/Exklusionssemantik aufweist (vgl. Stichweh 2007). Eine weitere verbreitete Verwendungsweise ist die systemtheoretische, die an sozialwissenschaftliche Systemtheorien etwa Talcott Parsons' oder Niklas Luhmanns anschließt. Diese zuletzt genannte Verwendung setzt bekanntlich eine bestimmte Theorie sozialer Systeme und ihrer Funktionsweise sowie personaler Umwelten voraus (vgl. Stichweh 1997), wozu unter anderem die Vorstellung gehört, dass Personen zur *Umwelt* von Sozialsystemen gehören „und von diesen in verschiedener Weise kommunikativ einbezogen werden können“ (Stichweh 2007, 113). Im Hinblick auf die – mitunter populäre – systemtheoretische Verwendung des Inklusionsbegriffs im Kontext von Theorien sozialer Dienste (Soziale Arbeit, Sozialpädagogik, Behindertenarbeit, Heilpädagogik etc.) wäre zu allererst zu klären, ob soziale Dienste als soziales System im Sinne der soziologischen Systemtheorie zu verstehen sind (vgl. Merten 2007; ferner Merten 2000). Sofern dies bejaht werden kann, müsste im zweiten Schritt geklärt werden, in welches Teilsystem ‚inkludiert‘ werden soll – und warum gerade in dieses, nicht aber in ein anderes; denn auch in das separierende Fürsorgesystem kann ja, wenn es denn ein System im Sinne der soziologischen Systemtheorie ist, inkludiert werden. Welchen Beitrag zur qualitativen Unterscheidung von Integration und Inklusion im Sinne beispielsweise der UN-Behindertenrechtskonvention wäre die soziologische Systemtheorie dann in dieser Hinsicht zu leisten in der Lage? Dabei ist auch zu beachten, dass, eben weil von einem relativ festgelegten und voraussetzungsreichen Theoriedesign ausgegangen wird, nur solche Diskussionsbeiträge zur systemtheoretischen Verwendungsweise der Inklusionsterminologie ‚passen‘, die sich präzise und konsequent an das soziologisch-systemtheoretische Theoriedesign halten (vgl. dazu kritisch Bohmeyer 2009). Für die UN-Behindertenrechtskonvention und viele der Stellungnahmen zur Konvention trifft das ganz zweifellos nicht zu. Deshalb erscheint die systemtheoretische Verwendungsweise des Inklusionsbegriffs im Zusammenhang mit der Interpretation der UN-Übereinkunft und des damit einhergehenden Paradigmenwechsels von der Integration zur Inklusion nur begrenzt hilfreich.

Ein ethischer Zugriff auf die Inklusionsthematik, der dem Anliegen der UN-Konvention entspricht und für die Anliegen sozialprofessionellen Handelns brauchbar ist, orientiert sich vielmehr zunächst an der veränderten Fragestellung, die mit dem Wandel von Integration zu Inklusion gegeben ist: Es geht nicht mehr um die Frage, wie einzelne Personen mit bestimmten Eigenschaften – mit ‚Behinderungen‘, mit ‚auffälligem Verhalten‘ etc. – in ein vorgegebenes gesellschaftliches System integriert werden können, sondern umgekehrt um die Frage, wie die gesellschaftlichen Voraussetzungen so verändert werden können, dass Menschen mit ihren je unterschiedlichen Konstitutionen gut in dieser Gesellschaft leben können. Das impliziert, dass nicht mehr ein mehr oder weniger separates (und insofern separierendes) Fürsorgesystem sich der ‚betroffenen Personen‘ annimmt, sondern dass es in der Gesellschaft Lebensräume für Menschen mit unterschiedlichen Eigenschaften gibt, damit Zugangschancen verbessert und Barrieren abgebaut werden. Der wesentliche Unterschied zwischen Integration und Inklusion besteht demnach „darin, dass Integration das Einbeziehen von etwas Außenstehendem in ein Bestehendes meint, das erst durch dieses Außenstehende zu einem einheitlichen Größeren und Ganzen verschmilzt. Inklusion dagegen steht – hier wird die ursprüngliche Herkunft aus der Mineralogie deutlich – für das Einschließen eines anderen (‚fremden‘) Materials, das im Unterschied zum Prozess der Integration nicht mit dem Größeren zu einer neuen einheitlichen Ganzheit amalgamiert und verschmilzt, sondern in seiner Eigenart als Anderes bestehen bleibt und dennoch konstitutiver Teil des Ganzen wird“ (Lob-Hüdepohl/Kurzke-Maasmeier 2010, 59). Das bedeutet insbesondere eine Veränderung der bestehenden Gesellschaft in zwei Hinsichten: Zum einen muss sie sich – als Voraussetzung von Inklusion – so verändern, dass alle Menschen die Möglichkeit haben, in ihrer Unterschiedlichkeit zu leben; zum anderen wird sie sich – als Folge von Inklusion – verändern, weil sie durch die unterschiedlichen Lebensformen, Perspektiven, Erwartungen etc. auch jener Menschen geprägt wird, die bisher in besonderer Weise unter einem Normalisierungsdruck stehen.

3. Probleme exklusiver Tendenzen in der Ethik

Ethiken verschiedener Traditionslinien – im Fall des Motivs der Autonomie etwa in der Tradition Kants, im Fall des Motivs der Befähigung in der Tradition des Aristoteles, im Fall des Motivs der Anerkennung in der Tradition Hegels – entwickelten selbstverständlich teilweise eine hohe Sensibilität für die besonderen Lebenssituationen von Menschen mit verschiedenen Beeinträchtigungen. Tatsächlich aber stellt sich der Zugang zu einer inklusiven Ethik recht widerspruchsvoll und kompliziert dar. Mehrere der wichtigsten ethischen Theorien der Gegenwart tendieren jedenfalls ausdrücklich und eindeutig oder aber eher implizit und indirekt zur systematisch begründeten Exklusion von Menschen mit Beeinträchtigung

– oder scheinen doch zumindest ratlos vor dem Phänomen der Behinderung zu stehen (vgl. umfassend dazu die Beiträge bei Kittay/Carlson 2010). Einige dieser problematischen Gesichtspunkte sollen im Folgenden erörtert werden.

3.1 Das Problem konstitutiver Bedingungen menschlicher Existenz im *capabilities approach*

Martha Nussbaum, die mit dem maßgeblich von ihr entwickelten *capabilities approach* eine der einflussreichsten Theorien im sozialetischen Diskurs der Gegenwart platzieren konnte, spricht – auf der Grundlage einer so umfassenden wie präzisen Bestimmung der Kriterien eines guten und der Voraussetzungen eines gelingenden menschlichen Lebens – schwerstbehinderten Menschen teilweise das Menschsein ab. Im Hinblick auf „Fälle“ von Behinderungen, in denen Menschen eine physische oder psychische Konstitution aufweisen, die ihnen die Realisierung von Grundfähigkeiten (*capabilities*) unmöglich macht, unabhängig von der Hilfe und Unterstützung, die zur Verfügung steht, hält Nussbaum verblüffend eindeutig fest: Bestimmte „schwerstbehinderte Kinder [sind] keine menschlichen Wesen [...], auch wenn sie von menschlichen Eltern abstammen“ (Nussbaum 1999, 199). Dies gilt etwa „bei einem umfassenden und totalen Ausfall sensorischer Fähigkeiten“, „dem völligen Fehlen von Bewusstsein oder Denkvermögen“ oder der Unfähigkeit, „andere Menschen zu erkennen und mit ihnen in Kontakt zu treten“ (ebd.). „Dies sagt selbstverständlich nichts darüber aus, was wir ihnen moralisch schuldig sind, es trennt lediglich unsere Frage von den moralischen Fragen nach den Menschen“ (ebd.). Gelegentlich scheint Nussbaum sogar die Auffassung zu vertreten, dass bereits „bei einem Leben, dem eine dieser Fähigkeiten fehlt, ernsthaft bezweifelt werden kann, ob es ein wirklich menschliches ist“ (Nussbaum 1999, 58). Hintergrund für diese Aussagen ist die Argumentation, wonach menschliche Grundfähigkeiten die Eigenschaft aufweisen, dass sie menschliches Leben kennzeichnen *und konstituieren*. Das eigentliche Problem scheint zu sein, dass Nussbaum allgemeine Aussagen („im Allgemeinen haben Menschen bestimmte kognitive Fähigkeiten, bestimmte Sinne, ein gewisses Sozialverhalten etc.“) auf Individuen bezieht. Das wird deutlich, wenn sie – umgekehrt – ein individuelles Schicksal verallgemeinert: Zwar sei es eine „offene Frage, welche Art von Unfällen oder Behinderungen, die Menschen [...] zustoßen können, uns zu dem Schluß gelangen lassen, daß ihre Lebensform nicht mehr eine menschliche ist“; aber „wir können mit Sicherheit sagen“, dass wir „eine Gesellschaft“, deren Mitgliedern Sinneswahrnehmung, Vorstellungsvermögen und Denkvermögen „gänzlich fremd wäre“, nicht als „menschliche Gesellschaft“ bezeichnen würden, „wie immer sie auch aussähe“ (Nussbaum 1999, 52). Auf der Grundlage dieser an und für sich kuriosen Argumentation würden wir heute in Gesellschaften mit einer Vielzahl nicht-menschlicher Wesen leben, die wir natürlich auch – moralisch und politisch – als nicht-menschli-

che Wesen behandeln müssten (vgl. Müller 2005a; 2005b). Auch eine weniger restriktive Interpretation des *capabilities approach* sieht mit Empfindungsunfähigkeit, dem Fehlen kognitiver Fähigkeiten sowie der Unfähigkeit, soziale Beziehungen auszubilden und zu erhalten, noch drei Ausschlusskriterien vor – und ändert nur quantitativ, nicht aber qualitativ etwas an der offenkundigen systematischen (d. h. mit theoretischen Argumenten des *capabilities approach* begründeten) Diskriminierung von Menschen mit Beeinträchtigungen, die, wenn überhaupt, nur eingeschränkt unter dem rechtlich-politischen Schutz der Menschenrechte und dem moralischen Schutz der Menschenwürde stehen, und die, „wenn überhaupt, Normträger zweiter Klasse“ sind (Müller 2004, 38). Es sind offenbar andere moralische Motive, nicht Menschenrechte und Menschenwürde, die darüber entscheiden, welche Behandlung wir „solchen Individuen“ schulden, die niemals jene Grundfähigkeiten erreichen werden, die ein „menschliches Leben“ ermöglichen. Immerhin folgt daraus nicht, dass wir solche Individuen einfach misshandeln dürfen: „It certainly does not follow that we would be licensed to treat such individuals harshly“ (Nussbaum 1992, 228). Jedenfalls dürfen Probleme, die mit dem Motiv der Befähigung einhergehen, nicht unterschlagen werden (vgl. auch Otto/Ziegler 2010): Disqualifiziert nicht – auch wenn dies nicht intendiert ist – jede Konzeption des guten Lebens, so vage sie auch sein mag, Menschen, die von dieser Konzeption abweichen, weil bestimmte Fähigkeiten als besonders wichtig für ein gutes menschliches Leben vorgestellt werden? Bedeutet also die Definition von ‚Lebensqualität‘ anhand von Fähigkeiten nicht zwangsläufig, dass Lebensformen mit geringeren Fähigkeiten als Lebensformen von geringerer Lebensqualität interpretiert werden? Mündet eine Strategie der Befähigung – auch wenn die Entscheidung über die Realisierung von Grundfähigkeiten dem einzelnen Menschen überlassen bleibt – nicht nolens volens in paternalistische Bevormundung, weil eine bestimmte Lebensform als ‚gut‘ deklariert wird und Menschen mit dieser vorgegebenen Vorstellung des Guten konfrontiert werden? Eignet dem Befähigungsmotiv damit nicht letztlich eher ein exkludierendes denn ein inkludierendes Moment?

Allerdings hat Nussbaum ihre Position zum normativen Status von Menschen mit Beeinträchtigungen erheblich revidiert. Sie skizziert nun eine Konzeption der „guten Fürsorge“ oder der „richtige[n] Art, über Fürsorge nachzudenken“ (Nussbaum 2010a, 235f.). Das oben beschriebene *systematische* Problem, dass Annahmen über ein gutes Leben immer auch Aussagen über Defizite der Lebensqualität implizieren, bleibt freilich bestehen. Einerseits betont sie im Hinblick auf ihre Würdekonzeption, dass wir „uns die Achtung anderer nicht durch Produktivität verdienen müssen“ (Nussbaum 2010a, 225), andererseits betont sie, dass die Grundfähigkeiten nicht „einfach als Mittel zu einem menschenwürdigen Leben“ verstanden werden dürfen (dann wäre der Unterschied zum liberalen Kontraktualismus nämlich nicht besonders groß), sondern „als inhärent wertvoll begriffen werden“ müssen (Nussbaum 2010a, 225).

3.2 Das Problem des Ausschlusses von Menschen in der liberalen Tradition

Nussbaum verbindet die genannte Revision mit einer Kritik an der Theorie des Gesellschaftsvertrags (vgl. bereits Nussbaum 2003), die gravierende Defizite im Hinblick auf Menschen mit Beeinträchtigungen aufweise (Nussbaum 2006, 96-154; 2010a, 138-217). Theorien des Gesellschaftsvertrags stehen in der Regel in der liberalen Tradition, in der auch das oben als zentral und vorzugswürdig herausgearbeitete Motiv der Autonomie maßgeblich entwickelt wurde. Ihre Kritik an John Rawls, einem der wichtigsten Vertreter einer liberalen Sozialethik im 20. Jahrhundert, weist auf durchaus erhebliche ‚Exklusionsprobleme‘ auch liberaler, am Autonomiebegriff orientierter Ethiken hin. Nussbaum bestreitet nicht, dass John Rawls’ *Theorie der Gerechtigkeit als Fairness* (Rawls 1975; 2003) in hervorragender Weise geeignet ist, die geläufigsten Themen der politischen Gerechtigkeit zu bearbeiten, nämlich ökonomische Gerechtigkeit, Gerechtigkeit zwischen Angehörigen unterschiedlicher Religionen bzw. Konfessionen, unterschiedlicher Rassen bzw. Ethnien sowie verschiedener Klassen bzw. sozialen Schichtungen sowie sogar – wenn auch nach Nussbaums Auffassung nicht vollständig überzeugend – Gerechtigkeit für Frauen und Gerechtigkeit in der Familie (Nussbaum 2010b, 77). Dagegen habe bereits Rawls selbst vier Bereiche identifiziert, in denen seine Theorie gravierende Defizite aufweist, nämlich Gerechtigkeit zwischen Generationen, transnationale bzw. globale Gerechtigkeit, Gerechtigkeit für nicht-menschliche Tiere (wobei Rawls im Unterschied zu Nussbaum in diesem Fall nicht von „Gerechtigkeit“ sprechen würde) sowie eben die gerechte Behandlung von Menschen mit Beeinträchtigungen. Tatsächlich schließt John Rawls Menschen mit Behinderung aus seiner Theorie der Gerechtigkeit als Fairness aus, und zwar nicht nur implizit, sondern ausdrücklich. Zwar fordert er in dieser Theorie im ersten Gerechtigkeitsgrundsatz für jede Person „ein völlig adäquates System gleicher Grundfreiheiten“ und nennt im Differenzprinzip für die Legitimität sozialer und ökonomischer Ungleichheiten zwei Kriterien: „erstens müssen sie mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die unter Bedingungen fairer Chancengleichheit allen offenstehen; und zweitens müssen sie den am wenigsten begünstigten Angehörigen der Gesellschaft den größten Vorteil bringen“ (Rawls 2003, 78). Allerdings gelten diese Gerechtigkeitsprinzipien nur für „ein Leben lang normal und voll kooperierende Mitglieder der Gesellschaft“, also ausdrücklich nicht für Personen, die dauerhaft nicht die „unerläßliche Mindestleistung“ erbringen, um ihre „gesellschaftliche Funktion zu erfüllen“ (Rawls 2003, 269). Allenfalls grundsätzlich voll funktionsfähige „Bürger“, die „vorübergehend – eine gewisse Zeitlang – die Mindestfähigkeiten unterschreiten, die gegeben sein müssen, um als normale und voll kooperierende Mitglieder der Gesellschaft zu gelten“ (Rawls 2003, 264), haben Anspruch auf eine „Art der Fürsorge, die notwen-

dig [ist], um faire Chancengleichheit und unsere Fähigkeit zur Ausnutzung unserer Grundrechte und -freiheiten zu garantieren“ (Rawls 2003, 268). Menschen mit Behinderung und (schwer) chronisch kranke Menschen sind als solche ausdrücklich nicht Subjekte der Theorie der Gerechtigkeit als Fairness. Zwar „entspricht es dem Common sense, daß wir gegenüber allen Menschen in der Pflicht stehen, einerlei, wie schlimm sie behindert sind“ (Rawls 2003, 270 Anm. 593); eine Möglichkeit, Menschen mit ihren „schlimmen Behinderungen“ gerechtigkeitstheoretisch zu berücksichtigen, sieht Rawls aber nicht: „Ich weiß nicht, inwieweit es gelingen kann, die Konzeption der Gerechtigkeit als Fairneß so zu erweitern, daß sie auch die extremeren Arten von Fällen in den Griff bekommt.“ (ebd.) Im Fall einer wohlwollenden Interpretation ist die Theorie der Gerechtigkeit als Fairness von John Rawls also für ethische Überlegungen zum Inklusionsbegriff irrelevant, im Fall einer kritischen Interpretation stellt sie den Inbegriff einer Konzeption der Exklusion „nicht voll funktionsfähiger“ Menschen dar. Wir haben es jedenfalls mit einer ähnlichen ‚Auslagerung‘ von moralischen Verpflichtungen gegenüber Menschen mit Beeinträchtigung zu tun aus der Sphäre unbedingter Forderungen der Gerechtigkeit, der Menschenrechte oder der Menschenwürde in eine Sphäre supererogatorischer Pflichten oder der moralisch zwar gebotenen, von der Gerechtigkeit aber nicht geforderten Fürsorgepflichten.

3.3 Das Problem der Präferenzenorientierung im Utilitarismus

Peter Singer hat für die präferenzutilitaristische Konzeption seiner *Praktischen Ethik* weit mehr Kritik eingesteckt als Nussbaum und Rawls (und andere, für die chronische Krankheiten und Abhängigkeiten, Behinderungen oder Störungen der Lebensfähigkeit von Menschen erst gar kein Thema sind). So wird in dem Band *Anerkennung und Gerechtigkeit in Heilpädagogik, Pflegewissenschaft und Medizin. Auf dem Weg zu einer nichtexklusiven Ethik* (Dederich/Schnell 2011) Singers Ethik nicht nur als Inbegriff einer exklusiven Ethik vorgestellt, sondern auch als Ethik, der „die Philosophie“ und „die Wissenschaften der Heilberufe“ geschlossen gegenüberzustehen scheinen: „Die von Peter Singer [...] und seinem Umfeld [...] vertretene Bioethik ist bekanntlich eine exklusive, d. h. ausschließende Ethik. Sie fragen nach ‚Wert‘ und ‚Unwert‘ des Lebens. [...] Die Logik dieser Denkweise, die vor Jahren schon von der Philosophie als äußerst problematisch und unhaltbar klassifiziert wurde [...], führt aus Sicht der Wissenschaften der Heilberufe zu der problematischen Konsequenz, dass Menschen aus dem Schutzbereich von Achtung und Würde ausgeschlossen werden.“ (ebd. 8) Singer entwickelt (vgl. Singer 2013) eine Personkonzeption, die Menschen, die in einem bestimmten Umfang kognitiv beeinträchtigt sind, nicht einschließt. Ethische Standards, die für Personen gelten, müssen folglich nicht für Menschen mit den entsprechenden kognitiven Beeinträchtigungen gelten. Singer kritisiert, dass bestimmte Motive etablierter und

verbreiteter ethischer Traditionen (Heiligkeit des Lebens, allgemeine Menschenwürde) auch auf Menschen mit Beeinträchtigungen bezogen werden. So wird ein unbedingtes Lebensrecht für Menschen mit Beeinträchtigungen reklamiert, unabhängig davon, ob diese Menschen die Präferenz haben zu leben (oder ob man ihnen nicht besser ein Leben mit viel Leid ersparen sollte), bzw. unabhängig davon, welche Präferenzen diese Menschen überhaupt ausbilden können (vgl. Kuhse/Singer 1993). Die Konzeption zielt auf eine aktualistische, auf die tatsächlich entwickelten Präferenzen bezogene Bilanzierung von Präferenzen. Sie gewinnt damit eine antispeziesistische Spitze (vgl. Singer 2010), die – sozusagen auf der Rückseite der Auflösung eines allgemeinen, vom Personenstatus unabhängigen Lebensrechts der Menschen – eine systematische Aufwertung von Tieren ermöglicht (vgl. Singer 2009). Singers Thesen können hier nicht eingehend erörtert werden. Es sollte aber deutlich geworden sein, dass (diese Variante) des Utilitarismus keineswegs die einzige Ethik mit exkludierender Tendenz ist.

Hier wird selbstverständlich nicht bestritten, dass Rawls wie Nussbaum wie Singer nachvollziehbare Argumente und mehr oder weniger nachvollziehbare Gründe für ihre Auffassungen vortragen – gemeinsam ist ihnen aber, dass sie nicht inklusiv argumentieren, sondern gerade an den Stellen, an denen die menschliche Existenz, die menschliche Lebensform besonders prekär, fragil und vulnerabel ist, Ausschlussentscheidungen in ihre ethischen Theorien einziehen: bei Singer durch den Ausschluss vom Personsein, bei Nussbaum durch den Ausschluss vom Menschsein bei Nicht-Vorliegen konstitutiver Bedingungen des Menschseins, bei Rawls durch den Ausschluss aus der Reichweite der Theorie der Gerechtigkeit dauerhaft nicht voll funktionsfähiger Personen. Dieser Befund ruft jedenfalls zur Wachsamkeit in Bezug auf mögliche exkludierende Effekte der verschiedensten ethischen Theorien auf. Dieses Problembewusstsein vorausgesetzt, können im Folgenden Autonomie, Befähigung und Anerkennung als zentrale Motive einer Ethik der Inklusion skizziert werden.

4. Respekt vor Autonomie – Befähigung zu einem guten Leben – Kampf um Anerkennung

4.1 Autonomie

Welche ethischen Orientierungen prägen das Inklusionsdenken? Welche Motive können das Konzept einer inklusiven Gesellschaft sozialetisch begründen? Im Vordergrund steht das Motiv des *Respekts vor Autonomie*: Autonomie begründet das Leitbild der Inklusion als „menschenrechtsbasiertes Paradigma“ (Lob-Hüdepohl/Kurzke-Maasmeier 2010, 58). Dass Menschen, deren Selbstbestimmungsfähigkeiten prekär sind, bevormundet und dass ihre Spielräume selbstbestimmter Lebensführung beschnitten werden, ist aus ethischer Sicht ein Verstoß gegen die grund-

legende Forderung neuzeitlicher Ethik und des Menschenrechtsethos überhaupt. Dabei darf natürlich nicht in Abrede gestellt werden, dass die Interaktion mit Menschen, die in weit überdurchschnittlichem Ausmaß in dauerhafter Abhängigkeit von anderen Menschen leben und in gewisser Weise auch auf die Unterstützung durch andere angewiesen sind, häufig (wenn nicht sogar ständig) in der Spannung von Unterstützung und Autonomie steht, und zwar auch dann, wenn diese Interaktion als Assistenz interpretiert wird. Der Stellenwert der Autonomie wird aber in einer grundsätzlichen Weise besonders hoch angesetzt, wenn Menschen ihre eigenen Belange in einem denkbar weiten Umfang regeln können und regeln sollen – und nicht etwa wegen einer Beeinträchtigung die Führung eines eigenen Kontos oder eines selbständigen Haushaltes faktisch unterbunden wird, weil von vornherein angenommen wird, dass sie dies ‚nicht können‘. Das betrifft auch die Rolle von Menschen als Bürgerinnen und Bürger einer Demokratie: Aktive Beteiligung an demokratischen Prozessen auf verschiedenen Ebenen kann ein zentrales Element autonomen Lebens und gesellschaftlicher Teilhabe sein, und zwar auch, weil dadurch die Bedürfnisse von Menschen in unterschiedlichen Lebenssituationen ausgeglichener berücksichtigt werden können. Es ist insofern aus ethischer Sicht die Aufgabe inkludierender Interaktion, die menschenrechtlich formal gesicherten Spielräume selbstbestimmten Lebens tatsächlich realisieren zu helfen – sowie gesellschaftliche Strukturen zu schaffen bzw. zu gewährleisten, die dies ermöglichen und fördern. Der Wandel der Semantik vom Fürsorge- zum Assistenzbegriff steht paradigmatisch für die zentrale Bedeutung der Autonomie in einer ethischen Konzeption der Inklusion.

4.2 Befähigung

Diese vorrangige Orientierung an Autonomie führt allerdings nicht dazu, dass der Gesichtspunkt der Fürsorge vollständig verschwindet (vgl. Nussbaum 2010a, 235f.). Er kann vielmehr, so jedenfalls der Standpunkt von Martha Nussbaum, „als Bedürfnis und Gerechtigkeitsproblem“ (Nussbaum 2010a, 138) weiterhin berücksichtigt werden, wenn das ethische Gesamtkonzept – bei Beibehaltung des Vorrangs der Autonomie – um andere Motive erweitert wird, wie sie der Capabilities Approach, unbeschadet der oben erörterten problematischen Aspekte, bereitstellt. Mit anderen Worten: Autonomie ist ein unverzichtbarer, notwendiger Bestandteil einer Ethik der Inklusion; aber sie reicht nicht hin, sondern bedarf der Ergänzung. Ähnliches gilt für das Motiv der *Befähigung*. Dieses Motiv beruht auf der normativen Idee der Realisierung menschlicher Grundfähigkeiten, die mutmaßlich eine besondere Bedeutung für ein „gutes Leben“ haben und die wichtige Aspekte zu einer Ethik der Inklusion beitragen können (vgl. Winkler 2007; ferner Winkler 2006). Es geht dabei um die strukturellen Voraussetzungen, aber auch um die verfügbare Assistenz, die in einem politischen Gemeinwesen aus den normativen Gründen der

Gerechtigkeit gegeben sein müssen, damit ein menschenwürdiges Leben realisiert werden kann. Denn in „einer gerechten Gesellschaft sollte es zu den zentralen Aufgaben gehören“, den Bedürfnissen von Menschen mit Beeinträchtigungen „auf eine Weise zu entsprechen, die die Würde von auf andere angewiesene Menschen wahrt“ (Nussbaum 2010a, 147). Dabei ist es Nussbaum wichtig, von einer „Kontinuität zwischen der Situation von Menschen mit lebenslangen Beeinträchtigungen“ und Phasen der Abhängigkeit (etwa der Pflegebedürftigkeit im Alter) „eines ‚normalen‘ Lebens“ auszugehen (Nussbaum 2010a, 147; vgl. ebd. 146). „Mit der immer weiter voranschreitenden Verlängerung des Lebens erweist sich die relative Unabhängigkeit, die Menschen eine Zeitlang genießen, mehr und mehr als ein vorübergehender Zustand [...]“ (Nussbaum 2010a, 146) Der Autonomiebegriff bedarf also der Ergänzung durch Überlegungen zum Gesichtspunkt der Abhängigkeit (bzw. der Grundfähigkeit der Affiliation) und weiterer Überlegungen zu unbeliebigen Bedingungen der menschlichen Existenz (wie sie der Capabilities Approach eben in einem anthropologischen Rekurs und mit der Konzeption der menschlichen Grundfähigkeiten entwickelt. Umgekehrt aber unterliegt – jedenfalls in der Variante des Fähigkeitsansatzes von Martha Nussbaum – die Verwirklichung der Grundfähigkeiten dem vorrangigen Grundsatz der selbstbestimmten Lebensgestaltung. Nach Maßgabe der Autonomie kann es nur um Grundfähigkeiten gehen, die Menschen selbstbestimmt in der einen oder anderen Weise realisieren können oder auch nicht, beispielsweise im Bereich der gesundheitlichen Prävention; es kann aber nicht um Funktionen gehen, die Menschen realisieren müssen, wenn ihnen die Gesellschaft die entsprechenden Voraussetzungen bereitstellt (jedenfalls nicht, wenn es sich um erwachsene Menschen handelt, während man im Hinblick auf minderjährige Personen die Sanktionierung der Schulpflicht als zentralen Bestandteil der Bildung nicht ohne weiteres ablehnen wird). Als inklusionsethisches Motiv, das Autonomie ergänzt (nicht: ersetzt), geht es dabei um Befähigung zu selbstbestimmtem Leben. Dies vorausgesetzt, kann von Nussbaum auch der Fürsorge-Gesichtspunkt *als Gerechtigkeitsproblem* erneut ins Spiel gebracht werden: Abhängigkeiten in unterschiedlichem Ausmaß dürfen nicht gezeugnet werden – Abhängigkeiten freilich, die nicht eine bestimmte Personengruppe kennzeichnen, sondern Kennzeichen des menschlichen Lebens im Allgemeinen sind, wenn auch von Person zu Person, von Lebensform zu Lebensform, von Lebensphase zu Lebensphase in unterschiedlicher Intensität.

4.3 Anerkennung

Das Motiv der Anerkennung bringt einen entscheidend weiterführenden Aspekt in die Überlegungen zu einer inklusiven Ethik. Wie die Überlegungen zur Befähigung sind sie in keiner Weise freiheitseinschränkend zu verstehen, sondern als Erweiterung des Freiheitsbegriffs zur sozialen Freiheit (vgl. Liedke 2024, 13-

16), gewissermaßen auch als Präzisierung des Freiheitsbegriffs. Anerkennung bezieht sich dabei vor allem darauf, dass in einer Gesellschaft Personen, die unterschiedliche Lebensformen realisieren (können), sozialer Wert beigemessen wird. Diese Anerkennung kann grundsätzlich auf verschiedenen Ebenen realisiert werden, nämlich auf einer Ebene affektiver Bindung, der Liebe oder Freundschaft von Person zu Person, auf der Ebene des positiven Rechts und einer effektiven egalitären Rechtsdurchsetzung sowie auf der Ebene gesellschaftlicher Interaktion als soziale Wertschätzung. Besonders deutlich wird dies – negativ gewendet – beim Blick auf Phänomene verweigerter Anerkennung, für die Ausdrücke wie Kränkung, Verletzung, Missachtung, Demütigung verwendet werden. Formen verweigerter Anerkennung können als moralische Verletzungen qualifiziert werden, insofern sie die intersubjektiven Bedingungen der Möglichkeit eines positiven Selbstbezugs eines Subjekts beschädigen. Im Anschluss an Axel Honneth (1990, 1044-1048) lassen sich drei Typen derartiger moralischer Verletzungen unterscheiden:

Elementare moralischen Verletzungen missachten die Erwartung der Anerkennung der körperlichen Integrität und rauben so der betroffenen Person die Sicherheit, über ihr physisches Wohlergehen verfügen zu können. Nicht schon bzw. nicht nur der körperliche Schmerz selbst, sondern die Demütigung durch die Zerstörung des Vertrauens in den Wert der eigenen Bedürftigkeit macht die moralische Verletzung aus: das „Gefühl, dem Willen eines anderen Subjektes schutzlos bis zum sinnlichen Entzug der Wirklichkeit ausgesetzt zu sein“, wie es Axel Honneth (1990, 1046) in Bezug auf Folter und Vergewaltigung sowie vergleichbare Formen physischer Gewalt formuliert. Die Missachtung der moralischen Zurechnungsfähigkeit von Personen bzw. das Absprechen von Selbstbestimmungsfähigkeit ist ein zweiter Typ moralischer Verletzung. Es geht um die Beeinträchtigung oder Zerstörung der Selbstachtung, die wir aus der Anerkennung des Wertes unserer Urteilsbildung durch andere Personen gewinnen (Täuschung und Betrug, insbesondere aber rechtliche Diskriminierung). Ein dritter Typ moralischer Verletzung liegt in der Missachtung der Erwartung, in einer Gesellschaft von sozialer Bedeutung zu sein, bzw. in der Verweigerung sozialer Wertschätzung. Durch soziale Demütigung und Respektlosigkeit wird Menschen signalisiert, dass ihren Fähigkeiten und Leistungen, ihrem individuellen Beitrag zur Gemeinschaft kein Wert beigemessen wird (Spott und herablassende Behandlung vor den Augen anderer, Ausschluss von Gemeinsamkeiten einer Gruppe, soziale Stigmatisierung). Dieser Typ moralischer Verletzung schließt die Verweigerung gesellschaftlicher Partizipationsmöglichkeiten, Benachteiligungen im privaten Bereich bis zu faktisch schlechteren Zugangschancen zum Bildungssystem oder zum Arbeitsmarkt für Angehörige bestimmter Gruppen oder Milieus ein.

Diesen drei Typen der Missachtung stehen drei Formen der Anerkennung gegenüber. In einer ersten Form handelt es sich um eine emotionale und emotionsgebundene (also konditionale) Zuwendung zum anderen um dessen selbst willen, also um Liebe oder Freundschaft. In einer zweiten Anerkennungsform wird eine Person als Rechtssubjekt anerkannt, das wie alle anderen Rechtssubjekte moralische Zurechnungsfähigkeit besitzt. Die Ebene des Rechts spielt in der Anerkennungsethik wegen des kategorischen und universellen Verpflichtungscharakters der Anerkennungsweise des Respekts gegenüber der moralischen Autonomie eine entscheidende Rolle. Auch für die Frage der gesellschaftlichen Ungleichheit ist von zentraler Bedeutung, dass sie von einer grundsätzlichen rechtlichen Gleichheit flankiert ist. In der dritten Anerkennungsform schließlich wird eine Person als Individuum anerkannt, deren Fähigkeiten von Wert für eine Gesellschaft sind. Diese Form der Anerkennung hat den Charakter gesellschaftlicher Wertschätzung, ist also Anerkennung aufgrund des sozialen Wertes einer Person.

Über die Motive der Autonomie und der Befähigung hinaus betont das Anerkennungsmotiv vor allem diese soziale Wertschätzung als wichtigen inklusionsrelevanten Aspekt: Unterschiedliche Lebensformen sollen als solche, das heißt in ihrer Differenz anerkannt werden; das mindert den ‚Normalisierungsdruck‘ und ermöglicht eine Pluralität von als wertvoll erachteten Lebensformen (vgl. Kurzke-Maasmeier 2009; 2010). Inklusionsprozesse können als Interaktionsprozesse von Menschen mit und ohne Beeinträchtigung verstanden werden, gezielte inkludierende Arbeit – von der Heilpädagogik über die Soziale Arbeit und die Freie Wohlfahrtspflege bis zur staatlichen „Behindertenpolitik“ (vgl. Spieß 2007) – kann als „Strategie der Anerkennung“ interpretiert werden (Spieß 2005).

5. Autonomie, Befähigung, Anerkennung – und die Bedeutung sozioökonomischer Ressourcen

Das Inklusions-Paradigma zielt auf die Einbeziehung aller Menschen in gesellschaftliche, ökonomische und politische Interaktionsprozesse, so dass sie in diesen Prozessen ein selbstbestimmtes Leben führen können (Autonomie). Dazu müssen bestimmte Bedingungen des Menschseins berücksichtigt werden, bestimmte Fähigkeiten, die von besonderer Bedeutung für das menschliche Leben sind (Befähigung). Das betrifft in besonderer Weise Personen, bei der diese gesellschaftliche Teilhabe prekär ist, aus welchen Gründen auch immer. Das macht die Sensibilität und den Respekt vor unterschiedlichen Lebenslagen, Lebensformen und Lebenssituationen erforderlich (Anerkennung). Auf Nancy Fraser geht der Versuch zurück, gleichberechtigte gesellschaftliche Teilhabe als mehreren Gerechtigkeitsdimensionen gemeinsames normatives Prinzip zu bestimmen, wobei sie in besonderer Weise auf das – im Inklusionsdiskurs teilweise unterbestimmte – Problem der sozioökonomischen Ungleichheit hinweist und Umverteilung als gewissermaßen

komplementäre Forderung der Gerechtigkeit neben jener der Anerkennung bestimmt: Zum einen muss die Verteilung materieller Güter die Unabhängigkeit und die demokratische Mitsprache der Gesellschaftsmitglieder sichern. „Das nenne ich die ‚objektive‘ Bedingung gleichberechtigter Teilhabe. Sie schließt Formen und Spielarten ökonomischer Abhängigkeit und Ungleichheit aus, die gleichberechtigte Teilhabe verhindern. Ausgeschlossen [...] werden folglich soziale Verhältnisse, die Mittel und Möglichkeiten der gleichberechtigten Interaktion mit anderen verwehren. Im Gegensatz dazu ist die zweite Bedingung für gleichberechtigte Teilhabe ‚intersubjektiv‘. Sie beinhaltet, daß die institutionalisierten kulturellen Wertmuster gleichen Respekt für alle zum Ausdruck bringen und die Möglichkeit für jeden bieten, soziale Wertschätzung zu erlangen. Diese Bedingung schließt alle Wertmuster aus, die planmäßig bestimmte Gruppen von Menschen und die mit ihnen verbundenen Eigenschaften herabsetzen.“ (Fraser 2002, 6) Beide Bedingungen werden als für eine gleichberechtigte Teilhabe unerlässlich erachtet – und keine ist alleine für sich ausreichend. Werden die beiden Perspektiven jedoch vereint, „erscheint Gerechtigkeit als eine zweidimensionale Kategorie, die die Forderungen beider Varianten umfaßt. Von dieser bifokalen Perspektive ist es nicht länger nötig, sich für eine von beiden zu entscheiden. Was wir brauchen, ist im Gegenteil eine beide Komponenten einschließende Politik.“ (Fraser 2002, 4f.) Wichtig ist das gemeinsame Prinzip der Teilhabe, weil es sowohl bei der Politik der Umverteilung als auch bei der Politik der Anerkennung darum geht, Menschen gleichberechtigt in soziale und politische Prozesse einzubeziehen. Wenn aber Akteure aufgrund ihrer Eigenschaften, Lebensform oder Zugehörigkeit als minderwertig, ausgeschlossen oder einfach unsichtbar, also als nicht vollwertige Partner in der sozialen Interaktion behandelt werden, dann handelt es sich um Missachtung oder Diskriminierung, die ebenso gegen das Prinzip der gleichberechtigten Teilhabe verstößt, wie Ausbeutung oder ökonomische Marginalisierung, der Ausschluss aus ökonomischen Prozessen oder aus dem Sozialtransfer.

Damit weist Fraser auf die Bedeutung der sozioökonomischen Bedingungen gerechter Teilhabe hin, die für den Inklusionsdiskurs noch stärkere Berücksichtigung finden sollte, weil die Realisierung eines selbstbestimmten Lebens, der Befähigung und sozialer Anerkennung nicht nur, aber immer auch abhängig ist von den zur Verfügung stehenden materiellen Ressourcen.

Literatur

- Arendt, Walter** (1974), Wege zur Chancengleichheit der Behinderten, in: Jochheim, Kurt-Alphons (Hg.), Wege zur Chancengleichheit der Behinderten [Bericht über den 25. Kongreß der Deutschen Vereinigung für die Rehabilitation Behinderter e.V.] in Bad Wiessee, 10. bis 12. Oktober 1973, Heidelberg, 11-21.
- Bohmeyer, Axel** (2009), Inklusion und Exklusion in systemtheoretischer Perspektive. Ausleuchtung eines soziologischen Theoriedesign im Kontext des Erziehungssystems, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 50, 63-89.
- Bösl, Elisabeth** (2009), Politiken der Normalisierung. Zur Geschichte der Behindertenpolitik in der Bundesrepublik Deutschland, Bielefeld: transcript.
- Bösl, Elisabeth** (2010), Die Geschichte der Behindertenpolitik in der Bundesrepublik Deutschland aus Sicht der Disability History, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 23, 6-12.
- Dederich, Markus** (2001), Menschen mit Behinderung zwischen Ausschluss und Anerkennung, Bad Heilbrunn: Klinkhardt.
- Dederich, Markus/Schnell, Markus W.** (Hg.) (2011), Anerkennung und Gerechtigkeit in Heilpädagogik, Pflegewissenschaft und Medizin. Auf dem Weg zu einer nichtexklusiven Ethik, Bielefeld: transcript, 107-127.
- Hinz, Andreas** (2010), Aktuelle Erträge der Debatte um Inklusion – worin besteht der ‚Mehrwert‘ gegenüber Integration?, in: Evangelische Stiftung Alsterdorf/Katholische Hochschule für Sozialwesen Berlin (Hg.), Enabling Community. Anstöße für Politik und soziale Praxis, Hamburg: Alsterdorf Verlag, 191-202.
- Hinz, Andreas/Körner, Ingrid/Niehoff, Ulrich** (Hg.) (2012), Von der Integration zur Inklusion: Grundlagen – Perspektiven – Praxis, 3. Aufl., Marburg: Lebenshilfe Verlag.
- Honneth, Axel** (1990), Integrität und Mißachtung. Grundmotive einer Moral der Anerkennung, in: Merkur 44, 1043-1054.
- Huster, Ernst-Ulrich/Beockh, Jürgen/Mogge-Grothjahn, Hildegard** (Hg.) (2012), Handbuch Armut und Soziale Ausgrenzung, 2. Aufl., Wiesbaden: Springer VS.
- Kittay, Eva Feder/Carlson, Licia** (Hg.) (2010), Cognitive Disability and its Challenge to Moral Philosophy, Chichester: Wiley-Blackwell.
- Kuhse, Helga/Singer, Peter** (1993), Muß dieses Kind am Leben bleiben? Das Problem schwerstgeschädigter Neugeborener, Erlangen: Harald Fischer Verlag.
- Kurzke-Maasmeier, Stefan** (2009), Von der Fürsorge zur Selbstbestimmung – Die UN-Behindertenrechtskonvention als Herausforderung für Soziale Dienste, Soziale Professionen und Gemeinwesen, Download unter: https://www.imew.de/fileadmin/Dokumente/Volltexte/Tagungen_2009/UN-Konvention_25.06.09/Kurzke-Maasmeier.htm (abgerufen am 27. September 2024).
- Kurzke-Maasmeier, Stefan** (2010), Von der Fürsorge zur Selbstbestimmung: die UN-Behindertenrechtskonvention als Herausforderung für soziale Dienste, soziale Professionen und Gemeinwesen, in: Soziale Arbeit 59, Nr. 1, 2-10.

- Liedke, Ulf** (2014), Das inklusive Gewebe sozialer Freiheit. Notizen zum Freiheitsbegriff und seiner Bedeutung für die Soziale Arbeit, in: EthikJournal Nr. 1.
- Lob-Hüdepohl, Andreas/Kurzke-Maasmeier, Stefan** (2010), Menschenrechtliche Implikationen einer Enabling Community. Sozialethische Grundsätze und professionelle Herausforderungen, in: Evangelische Stiftung Alsterdorf; Katholische Hochschule für Sozialwesen Berlin (Hg.), Enabling Community. Anstöße für Politik und soziale Praxis, Hamburg: Alsterdorf Verlag, 56-66.
- Merten, Roland** (2000), Systemtheorie Sozialer Arbeit. Neue Ansätze und veränderte Perspektiven, Opladen: Leske + Budrich.
- Merten, Roland** (2007), Inklusion/Exklusion und Soziale Arbeit. Überlegungen zur aktuellen Theoriedebatte zwischen Bestimmung und Destruktion, in: Zeitschrift für Erziehungswissenschaften 10, 173-190.
- Müller, Jörn** (2004), Menschenrechte und Behinderung in Martha Nussbaums Fähigkeitsansatz, in: Kritisches Jahrbuch der Philosophie, Beiheft Bd. 5: Homo Perfectus? Behinderung und menschliche Existenz, Würzburg: Königshausen & Neumann, 29-41.
- Müller, Jörn** (2005a), Funktion und Begründung von Menschenrechten in Martha Nussbaums capabilities approach, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 52, 492-513.
- Müller, Jörn** (2005b), Menschliche Fähigkeiten und Menschenrechte bei Martha Nussbaum, in: Neumeier, Otto/Sedmak, Clemens/Zichy, Michael (Hg.), Philosophische Perspektiven. Beiträge zum VII. Internationalen Kongress der Österreichischen Gesellschaft für Philosophie, Frankfurt am Main/Lancaster: ontos, 123-128.
- Nussbaum, Martha C.** (1992), Social Justice and Universalism. In Defense of an Aristotelian Account of Human Functioning, in: Modern Philology 90, Supplement, 46-73.
- Nussbaum, Martha C.** (1995), Human Capabilities, Female Human Beings, in: Nussbaum, Martha C./Glover, Jonathan (Hg.), Women, Culture, and Development. A Study of Human Capabilities, Oxford/New York: Oxford University Press, 61-104.
- Nussbaum, Martha C.** (1999), Gerechtigkeit oder Das gute Leben, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Nussbaum, Martha C.** (2003), Langfristige Fürsorge und soziale Gerechtigkeit. Eine Herausforderung der konventionellen Idee des Gesellschaftsvertrags, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 51, 179-198.
- Nussbaum, Martha C. (2006), Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership, Cambridge (MA)/London: Belknap.
- Nussbaum, Martha C.** (2010a), Die Grenzen der Gerechtigkeit. Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit, Berlin: Suhrkamp.
- Nussbaum, Martha C.** (2010b), The Capabilities of People with Cognitive Disabilities, in: Kittay, Eva Feder/Carlson, Licia (Hg.), Cognitive Disability and its Challenge to Moral Philosophy, Chichester: Wiley-Blackwell, 75-95.

- Otto, Hans-Uwe/Ziegler, Holger** (Hg.) (2010), Capabilities – Handlungsbefähigung und Verwirklichungschancen in der Erziehungswissenschaft, 2. Aufl., Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Poscher, Ralf/Rux, Johannes/Langer, Thomas** (2008), Von der Integration zur Inklusion. Das Recht auf Bildung aus der Behindertenrechtskonvention der Vereinten Nationen und seine innerstaatliche Umsetzung, Baden-Baden: Nomos.
- Rawls, John** (1975), Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rawls, John** (2003), Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Regierungserklärung des Bundeskanzlers Willy Brandt vom 28. Oktober 1969**, online unter: https://www.willy-brandt-biografie.de/wp-content/uploads/2017/08/Regierungserklaerung_Willy_Brandt_1969.pdf (abgerufen 14.09.2024).
- Rödler, Peter/Dederich, Markus/Greving, Heinrich/Mürner, Christian** (Hg.) (2006), Inklusion statt Integration? Heilpädagogik als Kulturtechnik, Gießen: Psychosozial Verlag.
- Singer, Peter** (2009), Animal Liberation, New York: Harper Collins.
- Singer, Peter** (2010), Speciesism and Moral Status, in: Kittay, Eva Feder; Carlso, Licia (Hg.), Cognitive Disability and Its Challenge to Moral Philosophy, Chichester: Wiley-Blackwell, 331-344.
- Singer, Peter** (2013), Praktische Ethik, 3. Aufl., Stuttgart: Reclam.
- Spieß, Christian** (2005), Strategien der Anerkennung. Zur sozialetischen Systematik der Freien Wohlfahrtspflege, in: Gabriel, Karl/Ritter, Klaus (Hg.): Solidarität und Markt. Die Rolle der Kirchlichen Diakonie im modernen Sozialstaat, Freiburg: Lambertus, 124-146.
- Spieß, Christian** (2007), Recognition and Social Justice. A Roman Catholic View of Christian Bioethics of Long Term Care and Community Service, in: Christian Bioethics 13, 287-301.
- Stichweh, Rudolph** (1997), Inklusion/Exklusion, funktionale Differenzierung und die Theorie der Weltgesellschaft, in: Soziale Systeme 3, 123-136.
- Stichweh, Rudolph** (2007), Inklusion und Exklusion in der Weltgesellschaft – Am Beispiel der Schule und des Erziehungssystems, in: Aderhold, Jens/Kranz, Olaf (Hg.), Intention und Funktion. Probleme der Vermittlung psychischer und Sozialer Systeme, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 113-120.
- Theunissen, Georg/Schirbort, Kerstin** (Hg.) (2005), Inklusion von Menschen mit geistiger Behinderung. Zeitgemäße Wohnformen – soziale Netze – Unterstützungsangebote, Stuttgart: Kohlhammer.
- Winkler, Katja** (2006), Körperlichkeit, Gesundheit, gutes Leben. Zur Begründung einer allgemeinen Gesundheitsversorgung aus der Perspektive des Capabilities approach, in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 47, 129-149.
- Winkler, Katja** (2007), Befähigung zur Beteiligung – Befähigung durch Beteiligung. Beteiligungsgerechtigkeit nach Martha Nussbaums Capabilities approach, in: Eckstein, Christiane/Filipovic, Alexander/Oostenryck, Klaus (Hg.), Beteiligung – Inklusion – Integration. Sozialetische Konzepte für die moderne Gesellschaft, Münster: Aschendorff, 53-68.

Über den Autor

Christian Spieß, Dr. theol., ist Professor für Christliche Sozialwissenschaften und Vorstand des Johannes Schasching SJ Instituts der Katholischen Universität Linz. Von 2009 bis 2015 war Spieß Professor für Theologische Ethik bzw. Ethik sozial-professionellen Handelns an der Katholischen Hochschule für Sozialwesen Berlin (KHSB) sowie Mitglied des Berliner Instituts für Ethik und Politik (ICEP). Zu seinen Arbeits- und Forschungsschwerpunkten gehören Religion und Politik, Ethik der Inklusion, Wohlfahrtspolitik sowie der sozioethische Grundlagendiskurs über die politische Philosophie des Liberalismus.