

# Gelebte Toleranz

Integration und Inklusion als  
Herausforderungen für Kirche und Sport

43. Studienkurs des Arbeitskreises  
Kirche und Sport der EKD



## Toleranz und das Zusammenspiel von Inklusion und Integration.

Ein Essay von Prof. Dr. Peter Dabrock

I.

Der Vorbereitungsgruppe ist mit der Mottowahl der Tagung ein großer Wurf gelungen. Denn im Thema versteckt sich bereits eine provozierende Hypothese: Wer ziel führend über gelebte, also lebendige Toleranz reden und ggf. danach handeln will, der muss „irgendwie“ auch über Inklusion und Integration nachdenken. Blickt man auf gegenwärtige Debatten zur Toleranz in politischer Theorie, Sozialwissenschaft und Sozialethik, ist die Zusammenstellung dieser drei Begriffe alles andere als selbstverständlich. Wenn es um Toleranz geht, dann wird in der Regel der Umgang mit Pluralität heraufbeschworen. Die verschiedenen Deutungen des Toleranz-Begriffs von der herablassenden Duldung bis zur respektvollen Anerkennung werden dann ebenso durchbuchstabiert wie der Gehalt des Pluralismus-Begriffs. Es wird vielleicht darüber nachgedacht, ob Toleranz als hinreichende oder nur notwendige Bedingung einer wie genauer hin zu verstehenden pluralen Gesellschaft zu interpretieren ist. Aber selten wird das Verhältnis von ‚Toleranz‘ zu anderen Großbegriffen der Sozialethik ausdrücklich thematisiert. Dazu aber fordert uns mit der vergleichsweise ungewöhnlichen Zusammenstellung dieser drei Begriffe ‚Toleranz‘, ‚Inklusion‘ und ‚Integration‘ die Vorbereitungsgruppe auf – sie tut dies, indem sie zudem Kirche und Sport, zudem in ihrer möglichen Wechselwirkung, als Orte identifiziert, an denen im Zusammenspiel von Inklusion, Integration und Toleranz eine Vision einer guten, oder vorsichtiger formuliert: einer besseren Gesellschaft aufscheinen könnte. Nun haben wir noch einige Tage Zeit, um diese Orte und ihre komparative Lebensdienlichkeit zu untersuchen. Zuvor jedoch steht die Schwarzbrotarbeit der Begriffsbestimmung an, inklusive des Nachdenkens über das Zusammenspiel dieser drei Begriffe. Wenn ich es recht verstehe, hat Bischof Weber gestern Abend einen veritablen Vorschlag unterbreitet, der sinngemäß ‚Inklusion‘ und ‚Integration‘ von der ‚gelebten Toleranz‘ her zu erschließen suchte. Heute Morgen möchte ich den gegenteiligen Weg einschlagen: *Ich möchte zeigen, dass ‚Toleranz‘ nur dann als pluralismusleitende soziale Tugend sozialetisch gehaltvoll entfaltet werden kann, wenn man sie aus dem Zusammenspiel von ‚Inklusion‘ und ‚Integration‘ begreift.* Tut man dies, und überlegt sich genau, wie das – das sage ich vorweg – komplexe Zusammenwirken von ‚Inklusion‘ und ‚Integration‘ vonstattengehen könnte, dann vermeidet man den allseitigen Vorwurf an den Toleranz-Begriff oder an die vom Toleranz-Begriff geleiteten Pluralismus- oder Multikulturalismus-Debatten, nämlich: zu einer Gleichgültigkeitsstimmung beizutragen. Ich hoffe, es zeigt sich, dass das Gegenteil der Fall ist!

Damit aber ein Verständnis von „gelebter Toleranz“ aus dem Zusammenspiel von ‚Inklusion‘ und ‚Integration‘ aufscheinen kann, muss ich zunächst die Begriffe ‚Inklusion‘ und ‚Integration‘ – zumindest für den hiesigen Gebrauch pragmatisch hinreichend – definieren. Andere mögen andere Definitionen haben. Meine Definitionen überschneiden sich intensiv mit den gestern von Peter Noss eingeführten. In diesem

Sinne verstehe ich unter ‚Integration‘ die Einordnung in eine Dominanzkultur oder implizite oder explizite diskursive Herrschaftspraxis. Integration dient der Stärkung von Normalität, die dann oft explizit, meist jedoch implizit als Normativität auftritt. Blicken wir auf den Migrationsdiskurs oder auf den Diskurs über den Status des Islam und die Stellung der Muslime in Deutschland, so ist ‚Integration‘ die Leitvorstellung: „die“ Migranten oder „die“ Muslime sollen sich in unsere Gesellschaft integrieren, heißt es oft. Im Klartext bedeutet dies: Sie sollen sich anpassen. In diesem Sinne hat der ursprünglich meistens positiv konnotierte Begriff der Integration in den letzten Jahren Schaden genommen, jedenfalls bei denjenigen, die ein solches Verständnis von Pluralismus nicht teilen. Im Folgenden möchte ich aber – vielleicht für manche überraschend – zeigen, dass es auch gute Gründe gibt, die Anpassung an erreichte kulturelle, rechtliche und sittlich-politische Standards anzustreben, vorsichtiger formuliert: dass in bestimmter Hinsicht eine Nicht-Integration in der Beweislast steht.

Inklusion dagegen erscheint Vielen heute als ungetrübt zu lobende Zielvorstellung, zumindest als notwendige Mindestbedingung einer „richtig“ guten Gesellschaft. Hier haben „wir“ (wer immer „wir“ ist) aus den Fehlern des Integrationsverständnisses gelernt. ‚Inklusion‘ steht nicht für die Einordnung in eine Dominanzkultur, sondern singt das Lob der Diversität in einer dann als „Willkommensgesellschaft“ zu preisenden Gesellschaft. Paradigmatisch für dieses Verständnis von Inklusion sei auf das bahnbrechende „Übereinkommen über die Rechte von Menschen mit Behinderungen“, die sog. UN-Behindertenrechtskonvention, von 2006 verwiesen. In ihren „Allgemeinen Grundsätzen“ entwickelt sie den Grundsatz einer inklusiven Gesellschaft aus dem Dreiklang der Achtung und des Schutzes der Würde eines jeden Menschen, von Teilhabe(-Ermöglichung: „equal opportunity and access“) und Achtung vor der Unterschiedlichkeit der Menschen. So hehre diese (Zwischen-)Ziele guten (Zusammen-)Lebens sind, mit ihnen verbinden sich große Herausforderungen, die nicht unbedingt in Harmonie enden (müssen). In der Begegnung resp. Konfrontation mit Unterschiedlichem begegnet oft Fremdes, das das Eigene so herausfordert, dass es nach dieser Begegnung nicht mehr das (oder der) ist, das (oder der) es (er) vorher war. Während bei Integrationsbemühungen der Andere „nur“ anders ist, das heißt seine Unterschiedlichkeit über ein Drittes abgemildert werden kann (und häufig befindet sich das sog. Dritte in der Hand derjenigen, die in der Dominanzkultur die Mehrheit ausmachen), geht der Inklusionsansatz davon aus, dass eine solche Vermittlung über ein Drittes nicht oder kaum (dazu später mehr) stattfindet, vielmehr die Verschiedenheit der Verschiedenen sich selbst organisiert resp. aushalten muss. Die damit von einer nüchternen Anthropologie (wie bspw. der des lutherischen „simul justus et peccator“-Ansatzes) zu sehenden Konflikte im Miteinander und in der eben damit auch einhergehenden Neuerfindung des Eigenen werden häufig nicht hinreichend von glühenden Verfechtern des Inklusionsansatzes thematisiert.

Nebenbei und doch für das folgende wichtig im Blick zu behalten: Wenn ich den so skizzierten Inklusionsbegriff nicht als Gegen-, aber doch als Komplementärbegriff zum Integrationsbegriff benutze, muss klar sein, dass dieser Inklusionsbegriff explizit normativ verwendet ist. Er deckt sich damit nicht mit dem Inklusionsbegriff des berühmten Soziologen Niklas Luhmanns. Dieser zielt weder auf eine vollständige Inklusion in DIE Gesellschaft (weil es DIE Gesellschaft bei ihm gar nicht gibt), ist immer nur temporär, bezieht sich auch nur auf von einzelnen gesellschaftlichen Kommunikationssystemen adressierbaren Instanzen, die Luhmann zwar Personen nennt, die aber nicht Menschen meinen als leibliche und ihrer selbst bewusste Wesen, sondern eben nur Adressen sozialer Systeme. Obwohl Luhmann behauptet, dass sein Inklusionsverständnis allein eine soziologische Beschreibungskategorie darstellt, zeigt

eine – hier nicht zu leistende – nähere Betrachtung seiner Theorie<sup>1</sup>, dass auch sein Inklusionsverständnis normativ aufgeladen ist. Das erweist sich spätestens dann – und kann in dieser Form auch für die hier vorliegende Untersuchung genutzt werden –, wenn Inklusionsförderung bei Luhmann damit anfängt, dass der in der modernen, also nach ihm als funktional ausdifferenziert und weltanschaulich plural zu beschreibenden Gesellschaft immer drohende wachsende Exklusionsverstärkung entgegengearbeitet wird. Eine solche Interdependenzunterbrechung von sich aufschaukelnden Exklusionsverstärkungen (Bsp.: Wer keine Wohnung hat, kann sich nicht bei der Arbeitsagentur anmelden, kann sich nicht entsprechend weiterbilden etc.) findet zwar die Zustimmung des christlichen Sozialethikers, kann aber mit Fug und Recht nicht mehr als reine Gesellschaftsbeschreibung tituliert werden, sondern wirkt kryptonormativ. Wohlgemerkt: diese Abgrenzung von Luhmann sei nur deshalb vermerkt, um die folgenden normativen Ausführungen nicht dem Verdacht auszusetzen, ich wolle auf einen vermeintlich deskriptiv-soziologischen Theoriebegriff zurückgreifen. Das tue ich nicht; ich stehe ausdrücklich zum normativen Gebrauch und schaue, wie weit ich komme.

Vor dem Hintergrund der nun erfolgten, heuristisch hinreichenden Definitionen interessiert mich nun das Verhältnis von ‚Integration‘ und ‚Inklusion‘ mit der Intention, aus der Bestimmung dieses Verhältnisses etwas für die Deutung gelebter Toleranz ableiten zu können. Wenn nach dem Verhältnis von ‚Inklusion‘ und ‚Integration‘ gefragt wird, stellen sich zunächst ganz banale, immer bei Begriffsbestimmungen anstehende Fragen wie: Bedingt das eine das andere? Oder ist eines von dem anderen eine Folge? Oder bedürfen ‚Integration‘ und ‚Inklusion‘ noch eines bis dato unausgesprochenen Dritten? Als evangelischer Theologe ist man es gewohnt, bei solchen Fragen die Bibel, aber auch die reformatorische Tradition zu befragen. Das habe auch ich getan und bin dabei auf den schillernden biblischen „Begriff“, genauer (weil von ‚Begriff‘ im heutigen Sinne nicht die Rede sein kann): auf das Wortfeld der Gemeinschaftstreue (*zedaqah*) gestoßen. Er resp. es umfasst das, was wir heute ‚Gerechtigkeit‘ und ‚Solidarität‘ nennen. Damit aber dieses Wortfeld die Verhältnisbestimmung von ‚Inklusion‘ und ‚Integration‘ fruchtbar erschließen kann, sind zumindest zwei hermeneutische Brüche oder Kombinationen – je nachdem, welche Metaphorik man bevorzugt – zu beachten: 1. *zedaqah* ist ein vormoderner Begriff, der einer – jedenfalls im Verhältnis zur Jetztzeit – recht geschlossenen kultursprachlichen Praxis entstammt. Modernitätstypische und -notwendige Unterscheidungen werden in diesem im Verhältnis zur Gegenwart recht geschlossenen Kulturarrangement noch zusammengezogen. Die jeweiligen Konnotationen eines solch weiten Begriffs sollten beim Versuch ihrer Übertragbarkeit – was oft schwer fällt – sehr sorgfältig differenziert werden. 2. Da es mir im Folgenden ja nicht um die Verhältnisbestimmung von ‚Gerechtigkeit‘ und ‚Solidarität‘, für die das *zedaqah*-Wortfeld unmittelbar einschlägig ist, geht, muss ein zweiter hermeneutischer Schritt beachtet werden. Zunächst ist an dieser Stelle nur festzuhalten: Von *zedaqah* zur Verhältnisbestimmung von ‚Gerechtigkeit‘ und ‚Solidarität‘ ist es ein Schritt, ein zweiter von ‚Gerechtigkeit‘ und ‚Solidarität‘ zu der Verhältnisbestimmung von ‚Inklusion‘ und ‚Integration‘. Dabei sei für das Verständnis des Folgenden von vornherein der Hinweis mitbedacht, dass diese beiden Verhältnisse nicht einfach parallel laufen, also bspw. ‚Gerechtigkeit‘ mit ‚Inklusion‘ und ‚Solidarität‘ mit ‚Integration‘ identifiziert werden darf. Das Ganze verhält sich komplizierter, erfordert dadurch etwas Geduld für das Verständnis des Gedankengangs. Am Ende sollte sich die Mühe des Mitgehens dieses Weges aber lohnen.

---

<sup>1</sup> Vgl. aber P. Dabrock, *Befähigungsgerechtigkeit*. Gütersloh 2012, 138-218.

Damit ich aber überhaupt von der Verhältnisbestimmung von ‚Inklusion‘ und ‚Integration‘ auf die *zedaqah* zurückgreifen kann, muss allerdings zu plausibilisieren sein, dass diese Verhältnisbestimmung sehr wohl irgendetwas mit ‚Gerechtigkeit‘ und ‚Solidarität‘ zu tun hat. Wenn man kurz innehält, scheint mir dieser Brückenschlag in der Tat plausibel. Zum einen arbeiten alle vier Orientierungsbegriffe einer Vision einer guten oder zumindest einer besseren Gesellschaft zu. Wer über Integration und Inklusion nachdenkt, muss ja die Frage beantworten: Wohin ist zu integrieren? Weshalb soll es Inklusion geben? Die Antwort kann nur lauten: in eine, für möglichst alle Menschen lebensdienliche (und damit hoffentlich auch in einem angemessenen Verhältnis zur nicht-menschlichen Umwelt stehende) Gesellschaft. Eine solche muss aber eben auch Mindestbedingungen von Gerechtigkeit und Solidarität erfüllen. Ohne Gerechtigkeit und Solidarität können keine Gelingensbilder einer guten Gesellschaft entwickelt werden. Entsprechend sind die „tools“ von Integration und Inklusion, wenn sie nicht rein formal bleiben wollen, darauf angewiesen, dass die Gesellschaft ihrerseits von sozialetisch tragfähigen Mindestbedingungen geprägt ist. Von daher lohnt es sich, und ist nicht einfach ein hermeneutischer Trick, über Gerechtigkeit und Solidarität, also vormodern-biblich gesprochen: über *zedaqah*, nachzudenken, bevor über das Verhältnis von ‚Inklusion‘ und ‚Integration‘ gesprochen werden soll.

## II.

Warum bewegen uns Fragen von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit? Wenn einem Worte in den Sinn kommen wie „Gerechtigkeit erhöht ein Volk“ (Spr 14,34) oder „Auf dem Wege der Gerechtigkeit ist Leben“ (Spr 12,28) oder wer an Ps 85,11 mit seiner Vision der sinnhaft-betörenden Begegnung von Güte, Treue, Gerechtigkeit und Friede denkt, dem zeigt sich: Die Vision von Gerechtigkeit, und damit auch seiner zwei modernen Kinder von Inklusion und Integration, bricht sich häufig an erfahrenerem Unrecht Bahn. Mit Adorno gesprochen: „Ungerechtigkeit ist das Medium wirklicher Gerechtigkeit“. Ohne den Sinn für Ungerechtigkeit – so Judith Sklahr in ihrer berühmten Studie, deren These vom Sozialphilosoph Burghard Liebsch nochmals differenztheoretisch verschärft wurde – kann auch keine nachhaltige Theorie der Gerechtigkeit entwickelt werden. Dabei benötigt ein gehaltvolles Verständnis von Gerechtigkeit nicht nur anfänglich den Sinn für Ungerechtigkeit und kann ihn dann – in Wittgensteins berühmten Bild gesprochen –, wenn es einmal das Systemgebäude erklommen hat, wegwerfen. Nein, der Sinn für Ungerechtigkeit, dieses beunruhigt-beunruhigende Gespür für Nicht-Richtiges, für Unfares, für Unabgeholtenes, für Empörendes, das immer wieder neu Etabliertes und eben auch etablierte Theorien auf ihre Lebensdienlichkeit befragt –, muss immer wieder neu entdeckt und in Theorien konkreter Gerechtigkeitssuche integriert werden. Deshalb besitzen konkrete Theorien der Gerechtigkeit nur eine begrenzte Haltbarkeitsdauer, weil sie immer wieder neu auf die je aktuellen Unrechtserfahrungen bezogen werden müssen. Dabei kommt Religionen eine besondere Bedeutung zu. Denn es sind ja oft die Religionen, die solches Gespür für das Fremde, Störende, Außerordentliche auszeichnet, weil sie selbst vom geglaubten Außerordentlichen bestimmt sind und sich so immer wieder – wenn sie das Gespür für dieses Außerordentliche wahren – neu erfinden lassen müssen.<sup>2</sup> Deshalb verwundert es nicht, dass nach vielerlei Zeugnissen Religionen, vor allem im Wirken von Propheten, Anwältinnen des Sinns für Ungerechtigkeit wurden, der dann gegen eine bestehende und für eine neue Ordnung eingeklagt wurde: Gerechtigkeit soll eben nicht zerstören, sondern aufbauen: „Gerechtigkeit erhöht ein Volk“.

---

<sup>2</sup> Man achte auf die passive Formulierung.



Aber was ist denn nun Gerechtigkeit? Das biblische *zedaqah* umfasst viel mehr als unser heutiges Verständnis von Gerechtigkeit, die wir zunächst, bevor wir sie nach verschiedenen Gebrauchsformen oder Gegenständen unterteilen, allgemein als die unbedingte, begründete, gleichmäßige Berücksichtigung und Zuerkennung eines jedem jeweils Zukommenden meint. Der biblische *zedaqah*-Begriff, den wir mit Gerechtigkeit zu übersetzen gewohnt sind, besitzt eben auch deutliche Elemente, die wir heute mit Solidarität konnotieren. Doch im Einzelnen:

Weil in der biblisch-jüdisch-christlichen Tradition geglaubt wird, dass Gott (trotz bisweilen von ihm biblisch bezeugten „Zornes“) die Nähe zu den Menschen und zu Israel nicht aufgibt, auch wenn die Menschen weder als Einzelne noch als soziale noch als Volksgruppen seinem Bundesangebot angemessen entsprechen, wird Gerechtigkeit als „Gemeinschaftstreue“ (K. Koch) begriffen, mit der Gott diese Untreue durchbricht. Nun bestünde beim heutigen, unbedarften Hören dieses Begriffs ‚Gemeinschaftstreue‘ schnell die Gefahr, darunter eine romantische Idee zu verstehen. Dem ist aber mit Nichten der Fall. Entscheidende Prägungen, die diesem möglichen Missverständnis widersprechen, finden sich in den *narrationes* der *story* Gottes mit den Menschen: Charakteristisch für das biblische, das jüdische und das christliche Verständnis von Gerechtigkeit als Gemeinschaftstreue ist – wie dieser Terminus schon andeutet – die *Sozialdimension* des Konzeptes ‚Gerechtigkeit‘: In den ganz unterschiedlichen biblischen Versuchen, reale Konfliktlagen einer Gesellschaft, die bereits ehemals ansatzweise funktionale Differenzierungen und soziale Verwerfungen erlebt, zu deuten und zu gestalten, kommt dem *Recht*, das als Ausdruck von Gottes Gemeinschaftswillen verstanden wird, eine entscheidende Rolle zu. Dadurch, dass nicht der König, sondern Gott selbst die Durchsetzung des Rechts verbürgt, aber es bei entsprechendem Ausbleiben auch (durch Prophetenwort und in den Textcorpora der kritischen Weisheit) einfordert, wird einer Herrschaft stabilisierenden Ideologiefunktion des vom König oder auch in späterer Zeit von den Priestern durchzusetzenden Rechts gewehrt. Daraus folgt: *Wenn Gott der Garant des Rechts ist, sind es eben die menschlichen Institutionen aus sich selbst heraus noch nicht.* Gott ist es vorrangig, von dem geglaubt wird oder der erhofft ist, bei Missbrauch gesetzten Rechts einzugreifen und so die Begrenzung aller innerweltlichen Regelgebungen und Regeln zu bilden. Diese müssen sich an der Entsprechung zur göttlichen Zuwendung und, das heißt im Ethos und im Recht, zur göttlichen Treue zur Gemeinschaft messen lassen. Wenn Menschen dem Geschenk von Gottes Gemeinschaftstreue dankbar zu entsprechen suchen, dann gehört zu einem rechten Verständnis dieser Entsprechung eben auch, sich immer der Differenz zu Gottes Gemeinschaftstreue selbst bewusst zu bleiben und damit zu rechnen, dass andere dieser Differenz anders zu entsprechen suchen als man selbst! Modern gesprochen: Differenzbewusstsein erzeugt Ambiguitätssensibilität.

Damit ist auch schon die *Sachdimension* des biblischen Gemeinschaftstreuebegriffs angesprochen. Es orientiert sich konsequent an der vorbehaltlos von Gott für die Menschen auch gegen deren Widerstände immer wieder neu eröffneten, grundsätzlich *auf – und hier benutze ich den Begriff im oben definierten Sinne – Inklusion zielenden* Treue. Wenn es nach dem Verständnis der göttlichen *zedaqah*, um die *aktive* Herbeiführung gemeinschaftstreuer Verhältnisse geht – im Rechtsverkehr wie in den sozialen Bedingungen des Zusammenlebens –, dann muss das Recht, die soziale Ordnung und das Verhalten von Gruppen wie Einzelnen konsequenterweise einen Zug zu den Schwachen, Verletzten, Verletzlichen und Unterdrückten haben.<sup>3</sup> Schon

---

<sup>3</sup> Ob dieser Zug sich im Zusammenleben wie im Recht des alten Israels oder in der Jesus-Glaubens-Bewegung durchgesetzt hat oder eher doch semantischer Überbau ohne erhebliche Konsequenzen blieb, mag kontrovers debattiert werden, dass es diesen Zug als in der gesamtbiblischen Botschaft prägend gegeben hat, dagegen kaum. In jedem Fall hat sich auf diese Weise eine „gefährliche Erinnerung“ (J. B.

das alttestamentliche Prozessrecht reflektiert auf soziale Stratifizierung und achtet darauf, den Schwachen nicht schon über formelle oder informelle Zugangsbeschränkungen das – mit H. Arendt gesprochen – „Recht auf Rechte“ zu verweigern. Zu diesem Zwecke kommt dem Falschzeugnisverbot, also nicht durch Macht falsche Zeugen für sich zu kaufen, eine rechtskonstitutive Bedeutung zu. Die *vorrangige Option für Gemeinschaftstreue*, die möglichst *alle dauerhaft* in die *Gemeinschaft* zu integrieren und zu inkludieren sucht und damit auch, ja vorrangig die Schwächsten im Blick behalten muss – das Alte Testament benutzt dazu im Dtn häufig die Formel „Fremdling, Waise und Witwe“ (z.B. Dtn 24,19-21) – lässt das alttestamentliche Recht, nicht nur als Prozessrecht, sondern auch als Sozialrecht verstanden, zu Recht als *Barmherzigkeitsrecht* (M. Welker) charakterisieren. Wenn gegen diese Charakterisierung alttestamentlichen Rechts der Einwand erhoben wird, es würden doch teils darin drastische Strafen erhoben, die keineswegs von Barmherzigkeit zeugen, dann muss berücksichtigt werden, dass dieser – in einer differenzierten Zeitepoche, was Maß und Begründung angeht, sicher auch noch von manch anderem kulturellen Seiteneffekt bestimmte – Rechtsansatz nicht auf Vergeltung als Zweck in sich selbst zielt, sondern im Sinne einer Generalprävention auf diese Gemeinschaftstreue.<sup>4</sup> Sie wiederum soll dem Zwecke der Herbeiführung des *Friedens (shalom)* dienen, der eben nicht einfach als Waffenstillstand zu verstehen ist, sondern als umfassendes heilvolles Zusammenleben.

Blickt man auf das Ziel des umfassend gedachten *Friedens (shalom)*, so findet man – gerade angesichts immer wieder durch alle biblischen Traditionen hindurch geschilderten, persönlichen Scheiterns, aber auch angesichts der geschichtlichen Katastrophen Israels, die vor allem im deuteronomistischen Geschichtswerk (so es dieses gegeben hat<sup>5</sup>), aber nicht nur dort von dem individuellen und kollektiven Zurückbleiben hinter der angebotenen Gemeinschaftstreue her interpretiert werden – zahlreiche biblische Zeugnisse, zunehmend in den späteren Schriften, die den Glauben vermitteln, dass Gerechtigkeit und ihr Ziel, der umfassende Frieden, sich erst *eschatologisch* durchsetzen werden. In der Regel wird diese Eschatologisierung, also die Anerkennung einer grundlegenden *différance* in der Realisierung von Gerechtigkeit unter dem Aspekt der *Zeit, der Sache und der Sozialität*, nicht als billige Vertröstung auf den St. Nimmerleinstag ausgelegt, sondern als kritischer Anspruch der bald einbrechenden Zukunft an eine Gegenwart, die sich von dieser befreit und sich zu Unrecht sicher wähnt.<sup>6</sup>

Gerade wenn man die motivationale und deutungspraktische Relevanz der im Ethos wie als Rechtsfigur wirkenden Vorstellung von Gerechtigkeit als Gemeinschaftstreue für die Rechtskultur im Allgemeinen würdigen will, darf man nicht vergessen, dass das biblische Zeugnis dieses Ethos nicht nur theoretisch traktiert, sondern durch unzählige Geschichten narrativ vor Augen stellt: *verba docent, exempla trahunt!* In diesen Geschichten bricht sich nicht primär eine Gerechtigkeitstheorie Bahn, sondern im

---

Metz) bewahrt, die gar nicht gefährlich sein könnte, wenn diese Semantik in Folge eines Ethos- oder Rechtspositivismus eines Rechtes des Stärkeren untergegangen wäre.

<sup>4</sup> Ob sich der Gedanke der Generalprävention mit der Selbstzweckformel des Kategorischen Imperativs verträgt, kann hier nicht weiter entfaltet werden.

<sup>5</sup> Auch hier steht der Systematiker wieder vor einem völlig uneindeutigen Forschungsstand der alttestamentlichen Wissenschaft.

<sup>6</sup> Auch die rechtfertigungstheologischen Figuren des Neuen Testaments konnotieren dieses Rechtsverständnis der Gemeinschaftstreue. Sie betonen nicht nur stark das schonungslose Urteil Gottes über den Menschen, wie er in seiner Abwendung von Gott im Glauben zu sehen ist, sondern auch das unverdiente Zu-Recht-Bringen des Menschen (also die Urteilsvollstreckung), indem Christus selbst zum Stellvertreter des Täters wird. Die auf diese Weise erfolgende – literarisch herausragend von Luther beschriebene – Transformation im Gerechtigkeitsverständnis, nämlich zu einer gegenüber dem Menschen nicht arithmetisch verfahrenen Strafgerechtigkeit, sondern im Vergleich zu dieser als *fremde* Gerechtigkeit bezeichneten Gerechtigkeit, die im Vertrauen *passiv* und als neue Gemeinschaft stiftende Barmherzigkeit erlebt wird, kann hier nicht weiter verfolgt werden, steht aber durchaus in der Traditionslinie des alttestamentlichen Gerechtigkeitsverständnisses, das ja auch seine Bedeutung aus der von Gott gestifteten Gemeinschaftstreue gewinnt, der die Menschen gerade wegen der die Gemeinschaft eröffnenden Zuwendung Gottes zu entsprechen suchen sollten. Dass bei aller Differenziertheit von Recht und Kult doch über den Gottesglauben ein innerer Zusammenhang zwischen diesen Sphären besteht, der heute sozialtheoretisch so nicht mehr aufrecht erhalten werden kann und soll, braucht gar nicht geleugnet zu werden.

Angesicht der Spannung zwischen der von Gott angebotenen Gemeinschaftstreue und der oft von den Herrschenden missbrauchten Macht besagter *Sinn für Ungerechtigkeit*, der nicht einfach korrelativ zu einem Gerechtigkeitsbegriff gelesen werden darf. Denkt man an die Propheten, vor allem an Micha, Amos und Hosea, aber auch an das Bild von Jesus, das vor allem Lukas zeichnet, dann artikuliert sich die jeweilige Wahrnehmung, dass es an Gerechtigkeit mangle, in einer unmittelbaren, noch gar nicht begriffslogisch zu kanalisierenden *Empörung*. *Zorn* und *Protest* bringen das Gefühl von Ungerechtigkeit zunächst überhaupt zur Sprache, ohne dass schon eine adäquate Theorie gefunden ist, und werden so für ein etabliertes Rechtssystem, das die Gemeinschaftstreue nicht (umzusetzen) sucht, zur Gefahr. Dass solche Erfahrungen zugelassen, ja, dass sie offen eingeklagt werden, das zeichnet biblische Traditionen vielfach aus: Sie sind nicht nur Ausdruck der Erfahrung von Ungerechtigkeit und eines Sinns für Ungerechtigkeit, sie haben durch die lange jüdische und die christliche Geschichte und ihre weltgeschichtlichen Einflüsse über diese Kulturkreise hinausreichend immer wieder Menschen inspiriert, eigene Erfahrungen mit unrechtem Recht oder Machtmissbrauch im Allgemeinen von diesen biblischen Geschichten her zu deuten und mit dieser Deutung gestärkt gegen die eigenen Unrechtswiderfahrnisse zu kämpfen. Dieser Effekt konnte entstehen, weil um der Gabe der Gemeinschaftstreue und der Zusage des Friedens willen das Trauma erlebter Gemeinschaftsuntreue trotz der Traumatisierung zur Sprache gebracht wurde und so anderen Traumatisierten Identifikations- und Artikulationsmöglichkeiten geschenkt wurden.<sup>7</sup>

Obwohl das Gesagte vielleicht für alle anregend ist, die dem kultursprachlichen Praxismodell des Christentums verbunden sind, kann es angesichts der skizzierten Debatte im allgemeinen Gerechtigkeitsdiskurs nicht als akzeptiert vorausgesetzt werden. Man muss sogar den Verdacht hegen, dass die beliebte Formulierung der *konnektiven Gerechtigkeit* (W. Huber), die das binnentheologisch skizzierte auf einen Begriff bringt, der nach Auffassung seiner Befürworter auf Plausibilität im allgemeingesellschaftlichen und -philosophischen Diskurs zielt, mehr verschleiert als aufklärt. Mit den von Wolfgang Huber auf den Punkt gebrachten Kriterien „Wechselseitigkeit des Handelns und des Hörens, bzw. des Redens“ und „Solidarität des Herzens“ sowie der „treuen Gewährleistung durch Gott“<sup>8</sup> bildet die konnektive Gerechtigkeit in Wahrheit eine *Solidaritätsform*. Entsprechend sollte sie zur Vermeidung begrifflicher Unschärfen heute auch so bezeichnet werden. Um kommunikativer Anschlussfähigkeit in nicht-theologische Debatten der politischen Philosophie willen sollte man daher in der theologischen Sozialethik sorgfältig darauf achten, die in den heutigen sozialtheoretischen Sprachspielen etablierte Unterscheidungen (hier zwischen ‚Gerechtigkeit‘ und ‚Solidarität‘) nicht zu unterlaufen, indem man biblische Gerechtigkeitsbegriffe auf den heutigen Gerechtigkeitsbegriff überträgt, obwohl strukturell solche Verhaltensnormen inzwischen als Solidarität zu bezeichnen wären.

Und genau diese Dimension von *zedaqah* führt noch nicht ausgeschöpfte Bedeutungen mit sich, weil sie für unsere Gesellschaft integrativ und inklusiv wirken kann. *Zedaqah* hat eben einmal (als gerechtigkeitstheoretische Konnotation) diese starke rechtliche Dimension, aber eben immer auch diesen Gemeinschaftsaspekt, der dazu verpflichtet, eben – modern gesprochen – auch solidarisch zu sein mit den Schwachen und denen, die Hilfe brauchen. Und was passiert bei Eingehen auf solche soli-

---

<sup>7</sup> Auch hier muss und wird eine historisch informierte Theologie nicht leugnen, dass es erhebliche Gegenströmungen gegeben habe, die Rechts-, Sozial- und Wirtschaftsverhältnisse auch dann zu stabilisieren geneigt waren, wenn diese nicht die Inklusion aller in die jeweiligen Sphären der Gesellschaft ermöglichten. Dennoch ist es aus der Perspektive einer evangelisch-theologischen Position heraus mehr als legitim, aus der bedingungslosen Zuwendung Gottes zu den Menschen durch das Evangelium von der Rechtfertigung des gottlosen Sünders in Jesus Christus diesen Zug als systematisch prägend und nicht nur marginal zu bestimmen.

<sup>8</sup> Vgl. W. Huber, *Gerechtigkeit und Recht*, 3. Aufl., 2006, 190-192.

darischen Verpflichtungen? Es „gewinnt“ der, dem geholfen wird, es wird aber auch Gemeinschaft gestiftet, und es „gewinnt“ damit der, der gibt. Im Nehmen entsteht zugleich ein Geben und im Geben ein Nehmen – aber jeweils unvertauschbar anders – nicht einfach eine symmetrische Reziprozität entsteht, sondern eine doppelte Asymmetrie. Die Rollen und Handlungen wachsen aufeinander zu, verknüpfen sich und werden zugleich mit Blick auf ihren vorherigen Status durchkreuzt. Auch diese Dimension – zu der es eine hochspannende Debatte im Anschluss an ethnologische Untersuchungen von Marcel Mauss gibt – bricht sich schon *avant la lettre* im *zedaqah*-Diskurs Bahn, wenn eben immer auch nach der *Gemeinschaftsdienlichkeit* von Recht und Ordnung gefragt wird, und Gottes lebensdienliche, heilvolle Zuwendung als Motor für Gerechtigkeitssuche *und* Solidaritätsbände verstanden wird. Modern gesprochen: Gerechtigkeit wird nicht realisiert werden können, wo nicht auch solidarische und fürsorgliche und auf Gemeinsinn bezogene Perspektiven der Lebensgestaltung vorliegen, und umgekehrt: Solidarität, Fürsorge und Vorstellungen guten Lebens benötigen immer die Korrektur durch immer wieder in Sozial-, Sach- und Zeitdimension neu zu entdeckendes Gerechtes.

Wenn man sich diesen komplexen Zusammenhang vor Augen führt, dann erschließt sich der eigentliche Sinn eines im AT immer wieder – gerade im Dtn (vgl. Dtn 5,6.15; 6,12; 15,15; 16,12; 24,18.22) vorfindlichen Motivs: „Denn du sollst daran denken, dass auch du Knecht in Ägyptenland warst und der HERR, dein Gott, dich von dort herausgeführt hat mit mächtiger Hand und ausgerecktem Arm so wie Gott dich aus Ägypten geführt hat“. Durch die Orientierung an der so umfassend verstandenen Gemeinschaftstreue bricht sich *Dankbarkeit* Bahn: Dankbarkeit für Gottes Gemeinschaftstreue, die entsprechend möglichst umfassend weitergegeben werden darf und soll.

### Zwischenfazit

Wenn man über das biblische Sprachspiel hinausgreifen will, dann lassen sich die skizzierten Einsichten als Beitrag zum heutigen „öffentlichen Vernunftgebrauch“ (J. Rawls) wie folgt reformulieren: In den erwähnten Motiven von *zedaqah* / Gemeinschaftstreue / Gerechtigkeit und Solidarität Gottes und den daran orientierten und um Entsprechung ringenden, zugleich um menschliche Fehlbarkeit wissenden Verhaltensformen und Identitätsbildern wird beispielhaft darauf aufmerksam gemacht, dass man in der Gestaltung einer lebendigen, zivilgesellschaftlich eingebetteten Rechts- und Sozialkultur immer wieder neu den Bogen spannen muss zwischen Ungerechtigkeitssensibilitäten und Gemeinwohlvisionen, ohne dabei dem Fehlschluss zu erliegen, dass notwendige komparative Lebensdienlichkeiten eines an diesem Spannungsbogen sich abarbeitenden Rechts oder einer die Pluralität in der Gesellschaft zu bändigenden suchenden Politik zu einer endgültigen Lösung menschlicher Differenzen und Konflikte führen würden. Die Sensibilität für die bleibenden Spannungen trägt dazu bei, solche kultursprachlichen Praktiken wie auf sie reflektierende Religiosität, aber auch andere Menschenbilder als motivationale, deutungskompetente und immer wieder Gerechtigkeitsempfindungen reproduzierende Quellen für die Rechtskultur und das soziale Miteinander zu würdigen, auch wenn man der jeweiligen Glaubens- und Lebensdeutungsorientierung nicht anhängt. Dass umgekehrt diese umfassenden Lebensdeutungsmuster sich an den erwähnten etablierten Standards der Wahrung äußerer Freiheit und der Befähigung zur Bildung innerer und kommunikativer Freiheit abarbeiten müssen (wie es ein Ziel des modernen Gerechtigkeitsbegriffs ist) – was wiederum nicht heißt, dass sie diese nicht, wie gezeigt, kritisieren und gestalten können –, ist mit dem zuvor Gesagten nicht nur nicht ausgeschlossen, son-



dern geboten.<sup>9</sup>

III.

Was hat das Ganze nun mit Inklusion und Integration zu tun, und vor allem mit ihrem Wechselverhältnis, das auf Toleranz zielen soll? Fassen wir die Elemente zusammen, die ganz offensichtlich für die inhaltlichen Füllungen von ‚Integration‘ und ‚Inklusion‘ aus dem zur *zedaqah* Dargestellten Konsequenzen abwerfen: Im Wortfeld ‚Gemeinschaftstreue‘ zeigten sich als Motive, die für ‚Inklusion‘ und ‚Integration‘ wichtig sind:

- ein Sinn für Ungerechtigkeit, der immer wieder neu ein Gespür entwickelt für Verwerfungen in einer Gesellschaft
- das Achten auf formale und inhaltliche Minimalbedingungen guten, gerechten Rechts, inkl. Beteiligungs- und Zugangsmöglichkeiten dazu
- eine vorrangige Option für Arme, Benachteiligte, Unterdrückte, Entrechtete oder für vulnerable Gruppen
- eine dieser Option korrespondierende anwaltschaftliche Intention, die Lage dieser Menschen und Menschengruppen zu verbessern
- die Bereitschaft, sie zu befähigen, für sich selbst sprechen zu können
- Gemeinwohnbilder, in denen sich diese Gemeinschaftstreue realisiert
- Zielvisionen, auf die hin sie wirken soll
- Solidaritätspflichtigkeiten als Dialektik von Geben und Nehmen
- eine aus dieser kultursprachlichen Praxis sich speisende Sensibilität für Dankbarkeit
- verbunden mit Differenzbewusstsein und Ambiguitätssensibilität, selbstständig hinter dem Gemeinschaftsangebot Gottes und seiner Treue zurückzubleiben, auf ihn angewiesen zu bleiben und so immer wieder neu auf die Spurensuche von Ungerechtigkeitswirkungen und Umkehrwegen (bei sich und anderen) zu achten.
- 

Mit diesen doch sehr gehaltvollen Aspekten des *zedaqah*-Wortfeldes können zunächst einmal Integrations- und Inklusionssemantiken wie -praktiken kritisch überprüft werden. Hat man sie im Blick, dann können im Ringen um Semantik und Pragmatik komparative Vorteile für die betroffenen Menschen, aber auch – so wage ich zu behaupten – die beteiligten Gruppen und Gesellschaften identifiziert werden. Die Reflexion auf die biblische Gemeinschaftstreue dürfte – trotz der schon anfänglich festgehaltenen tiefgreifenden Differenz zwischen der vormodern kultursprachlichen Praxis der biblischen Lebenswelt und der Moderne – gezeigt haben: ohne Vorstellungen des guten Lebens oder ohne Visionen von Gemeinwohl greifen de facto und de jure Ideen von Inklusion oder Integration nicht. Denn wenn es solche Zielvisionen nicht gibt, stellt sich selbstverständlich sofort die Frage: Wie und warum soll in was inkludiert oder integriert werden? Inklusion und Integration verkämen zu Leerformeln, wenn es nicht – zumindest – minimalinhaltliche, ggf. aber auch in Konkurrenz zueinanderstehende Vorstellungen von gelingende(re)m Leben gäbe. Andererseits muss aber auch konstatiert werden: In der funktional ausdifferenzierten, weltanschaulich pluralen und in dieser Komplexität wiederum zu a-modernen Re-Hybridisierungen neigenden Gesellschaft muss jede einheitliche und mit umfassenden Anspruch auftretende Gemeinwohlvision zum Scheitern verurteilt sein. Dies messerscharf analysiert zu haben, ist und bleibt eines der Verdienste der Systemtheorie von Niklas Luhmann.

Entsprechend schwierig ist es, trotz der umfangreichen Kriteriologie, die sich aus dem Wortfeld *zedaqah* für ‚Inklusion‘ und ‚Integration‘ gemeinsam ergibt, eine Ver-

---

<sup>9</sup> Vgl. dazu die folgenden Ausführungen.

hältnisbestimmung der beiden Begriffe abzuleiten. Sie ergibt sich nicht automatisch aus dem biblischen Befund selbst, aber kann sehr wohl auf einzelne Dimension des zuvor Dargestellten zurückgreifen. Die dabei unvermeidliche hermeneutische Kombinatorik erscheint mir deshalb zwar kontingent, aber nicht willkürlich.

Im Einzelnen: Zwar fehlt der Gesellschaft die eine Vision von Gesellschaft. DIE gesellschaftliche Integrationsfunktion gibt es nicht mehr. Deshalb sollten auch Kirchen und Theologien sehr vorsichtig sein, an diesem doch sehr plausiblen gesellschaftstheoretischen Befund vorbei eine holistische Konzeption gelingenden Lebens zu vertreten – das kommt im bestem Fall als unterkomplexe Naivität, im schlimmsten Fall als bornierte Dreistigkeit daher. Aber im Laufe der letzten Jahrhunderte, spätestens seit den Revolutionen an der Schwelle von Neuzeit zur Moderne haben sich einige Standards etabliert, die sich für die hier noch zur Verhandlung stehende Frage der Verhältnisbestimmung von ‚Inklusion‘ und ‚Integration‘ bewährt haben. Konkret rekurrenere ich auf das, was ich heuristisch das Ineinander von völkerrechtlich etablierten Menschenrechten, von ideen- und politikgeschichtlichen Menschenwürde- und Menschenrechtsideen und von einem Menschenrechtsethos nenne, das der Soziologie Hans Joas auf die Formel der „Sakralität der Person“ bringt. Gerade letzterer Punkt ist mir wichtig: Die theoretisch und in diversen Verfassungen festgehaltene, prinzipielle Bedeutung der Menschenrechte und der ihnen zugrunde liegenden Idee der allen Menschen unabhängig von irgendwelchen Eigenschaften oder Zugehörigkeiten zu bestimmten Gruppen zukommenden Menschenwürde hat sich ja spätestens zu dem Zeitpunkt in das kollektive Gedächtnis weiter Teile der Menschheit eingepflanzt, als die Grausamkeiten der Diktaturen und Kriege des 20. Jahrhundert die Überzeugung wachsen ließ: „So dürfen Menschen nicht mit Menschen umgehen!“ Nicht also die reine Theorie, sondern ein tiefes Unrechtsempfinden hat dazu geführt, dass die Menschenrechte – so sehr sie *in concreto* seit langen fortgedacht und fortgeschrieben wurden und wohl weiter werden, denn sie sind eben eine nach vorne hin offene, auf Realisierung drängende normative Idee und Vision – tief im Ethos vieler Menschen und Gesellschaften verankert sind und bei dessen jeweiliger Fortschreibung nicht unbeachtet bleiben dürfen. Anders formuliert: Alle Politik, alle Religionen, die sich öffentlich engagieren, alles Recht und jede soziale Ordnung hat sich an ihnen abzarbeiten. Nochmals anders formuliert: Jede Abweichung von Menschenrechtsstandards trägt die Beweislast. Diese Forderung stelle ich tatsächlich auch an Religionen, auch an die christliche. Und ich bin der Auffassung, dass dies der christlichen Botschaft, wie sie eben zentral in dem hier skizzierten Gedanken der Gemeinschaftstreue entspricht, nicht zuwiderläuft. Sicher, jede Religion, auch die christliche, geht nicht in Moral oder Recht auf. Aber die in der christlichen Theologie und Ethik in den letzten Jahrzehnten zunehmend wieder mit ihren soziaethischen Konsequenzen in den Blick gekommenen Motive, dass jeder Mensch Ebenbild Gottes ist und dass die Lehre von der gnadenhafte Rechtfertigung des Gläubigen mit anderer Zuspitzung jede Form von Verdienst in der Beziehung zum Letzten abweist, entsprechen dem Gedanken der Menschenwürde, dass allen Menschen unabhängig von Eigenschaften oder Zugehörigkeiten eine fundamentale Anerkennung, die zu achten und zu schützen ist, zukommt. Auch wenn es Religionen um das Letzte geht („Was ist Dein einzig Trost im Leben und im Sterben?“), dann tun sie gut daran, dieses Vorletzte (der Menschenrechte) zu achten, weil es für das menschliche Leben-Können (das jede Religion als *conditio sine qua non* benötigt und das zu schützen ein Element ihrer Glaubwürdigkeit nach innen und außen darstellt) eine so eminente innere Entsprechung besitzt.

Vor dem Hintergrund des zuletzt Dargelegten und der anfangs eingeführten heuristischen Definitionen zu ‚Integration‘ („Integration‘ will normalisieren“) und zu ‚Inklusion‘

(„Inklusion‘ soll – bis an die Schmerzgrenze differenzieren“) kann nun folgende nähere Verhältnisbestimmung vorgenommen werden: Zunächst – und dieser Vorsatz – ist angesichts des Hypes um Inklusion alles andere als selbstverständlich: Wir brauchen beides, wenn wir dem Grundgedanken der Gemeinschaftstreue, übersetzt in unsere Moderne, entsprechen wollen: Integration *und* Inklusion. Integration ist da problematisch, wo gesellschaftliche Normalität zur Norm erklärt wird und wo das Verschiedensein ver-gleich-gültigt wird. Wo die Eigen-Art, das Unverwechselbare missachtet und einem Allgemeinen so ein- und untergeordnet wird, dass das Eigentliche nicht mehr zur Entfaltung, zur Blüte („human flourishing“, wie es Martha Nussbaum nennt) kommen kann, da sieht man die Schattenseite von Integrationsbemühungen. Aber, und das wird angesichts des Hypes um Inklusion leicht übersehen, es gibt auch ein Maß des Gleichen, das nicht nur im schlechten Sinne gleich und damit gleichgültig macht, sondern „uns“ auf das anspricht, was „wir“ wirklich alle gleich haben: eben das schon genannte „Recht, Rechte zu haben“, die Rechtsgleichheit, den Anspruch auf Anerkennung, unsere Würde. Diese Art der Gleichheit, des Schutzes und der Achtung von Gleichheit ist verteidigungswert. Zumindest mit Blick auf diese Gleichheit muss eine Gesellschaft integrativ wirken. Weil diese – provozierend gesagt – Dominanzkultur primär aus einem Ethos der Unrechtserfahrung, einem Sinn für Ungerechtigkeit entsprungen ist und sich daraus speist, sollten „wir“ sie nicht allzu schnell fahren lassen. Sie hat sich – in der Härte des Lebens (Hegel sprach zynisch vom Altar der Geschichte, auf dem zu Gunsten der Freiheit Viele ihr Leben lassen mussten) bewahrheitet. Und wer das hohe Lied der Inklusion singt, der sollte outputorientiert fragen, ob nicht – zumindest auf der Ebene der allgemeinen Rechtsgleichheit – auch der im Verhältnis zum Inklusionsverständnis klassisch zu nennende Integrationsansatz seine notwendige Bedeutung für eine zivile Gesellschaft und ihren Zusammenhalt besitzt.

Und es gibt noch – auf einer ethisch nicht so grundlegenden Ebene situiert, aber lebensweltlich durchaus bedenkenswert – ein anderes Element der Integration und der Normalität, das man – gerade in einer für realistische Bedürfnisse und Grenzen des Menschenseins sensiblen Anthropologie – beachten sollte. Ich bringe die These – vorsichtig – in Frageform: Gibt es nicht auch ein legitimes Bedürfnis, nicht immer anders und verschieden sein zu müssen? Darf man Menschen nicht den Wunsch zugestehen, einfach einmal in der Menge verschwinden zu wollen, um eben entspannter das Eigene genießen zu können. Manch einer wird auf diesen Gedanken antworten, dass es eben ein Zeichen mangelnder Inklusionskapazität einer Gesellschaft darstelle, wenn Menschen diesen Wunsch hegen müssten. In einer Gesellschaft, die das Inklusionsideal verinnerlicht habe, sei dieser Wunsch nicht mehr nötig, weil Menschen gelernt hätten, sich in ihrer Verschiedenheit zu respektieren. Den Weg in diese Gesellschaft könne man aber nur so ebnen, indem jeder grundsätzlich bereit sein müsse, diese durchaus schwierige, aber notwendige Zwischenphase, in der der Besondere sich nicht in der Masse des „Man“ (M. Heidegger) verstecken dürfe, zu durchleben, ja, zu durchleiden. Tue man dies nicht, käme man nie in die von Inklusion geprägte Gesellschaft. Dieser Einwand ist idealiter so richtig wie gegenüber dem Einzelnen, dem die genannte Aufgabe zugemutet wird, unbarmherzig. Denn der Gedanke speist sich wieder von dem Gestus, dass Einzelne auf dem Altar des Fortschritts der Geschichte geopfert werden müssten. Ein solcher Ansatz widerspricht aber dem Grundsatz der Gemeinschaftstreue, dem der Gerechtigkeit, die sich eben nicht einfach am Kollektiv, sondern am „distributiven Vorteil des Einzelnen“ (O. Höffe), gerade dem der Schwächsten orientieren muss. Den Schwächsten zu beachten ist Ausdruck der Menschenwürdeaxiomatik. Schließlich erweist sich der genannte Einwand als unsensibel gegenüber menschlich-allzumenschlichen Bedürfnissen, die nicht abzuwehren, aber zu gestalten Aufgabe eines an einer realistischen Anthropologie (wie

die lutherische eine ist) ausgerichteten Ethos und einer auf sie reflektierenden Ethik ist. Ohne deshalb die vorrangige Bedeutung des Inklusionsansatzes leugnen zu müssen, ist es aus der Perspektive von Ethos und Ethik, die darauf zielen, Menschen mit ihren begrenzten Möglichkeiten – also ihren Möglichkeiten und in ihren Grenzen – unter den Realbedingungen einer konkreten Gesellschaft dazu zu befähigen, am sozialen Leben teilzuhaben, sinnvoll, ja, geradezu geboten, den Zugang zu Kulturtechniken zu ermöglichen, die es dem Einzelnen erlauben, in eigener Freiheit zu entscheiden, ob er seine Diversität leben und kenntlich machen will oder keinen Gebrauch davon machen will. Entsprechend geht es nicht paternalistisch darum, den Betroffenen zu sagen, was für sie gut ist, sondern ihnen einen Möglichkeitsraum zu eröffnen, in dem sie ihre reale Freiheit als eine auf Kommunikation und Beteiligung zielende, leben und eigenständig Entscheidungen treffen können.

Wenn Inklusion dagegen auf die Förderung des Eigentümlichen setzt, folglich nicht in der Integration in das Allgemeine aufgeht und wenn das Allgemeine, das als solches in jeder Gesellschaft nötig ist, diese Diversität nicht einebnet, sondern als Chance begreift – ich erinnere dabei an den schönen Buchtitel der „Buntheit der Gnade Gottes“ von Michael Trowitzsch –, also die Buntheit der Gesellschaft zu fördern und auszuhalten auffordert – denn ohne den gemeinsam geteilten Glauben an die Gemeinschaftstreue Gottes ist das alles schwerer, weil der einheitliche Grund fehlt –, dann ist ein solches Inklusionsverständnis ohne Zweifel die weiterführende Perspektive als die des Integrationsansatzes. Es hat daher – gerade unter dem Gesichtspunkt von – binnentheologisch gesprochen – Gemeinschaftstreue und – nicht nur theologisch gesprochen – Menschenwürdeachtung und wechselseitiger Anerkennung der Menschen seinen Grund, warum der Integrationsansatz in der Tendenz vom Inklusionsansatz abgelöst worden ist. Gerechtigkeit im Sinne der Inklusion bedeutet dann: Menschen dazu zu befähigen, am gesellschaftlichen Leben teilnehmen zu können – in ihrer Eigenart, in ihrer Verschiedenheit – und eine Gesellschaft darin zu stärken, diese Verschiedenheit als Gewinn zu begreifen, selbst wenn vordergründig deshalb manches schwieriger wird. Aber schon der einfache Blick auf Ökosysteme zeigt: Monokulturen sind anfälliger für Schädlinge, Biodiversität steigert die nachhaltige Resilienz (die Widerstandsfähigkeit) eines Ökosystems. Dieser Vergleich ist selbstverständlich kein hinreichendes ethisches Argument (ansonsten verfiere ich einem sog. naturalistischen Fehlschluss), aber doch ein Indikator für die Plausibilität, dass eine Kultur, die nicht einfach auf Einordnung und Gleichmacherei, sondern auf Anerkennung des Einzelnen im Plural, also auf Diversität setzt, sich auf einem moraltheoretisch und ethisch guten Weg befindet. Aber, und ich wiederhole dies nochmals, weil es leicht übersehen wird, das Gesagte gilt nur, wenn diese Anerkennung im Plural auf dem Grunde einer Kultur, die das Menschenrechtsethos weiterdenkt, gepflegt wird: Gleichheit in einer Inklusionskultur muss die fundamentale Rechtsgleichheit verteidigen und damit auch eine Sensibilität wahren, wo Menschen *nicht* anders sein wollen als andere. Auch das ist eine Form identitärer Eigenart.

So wie Gerechtigkeit, Solidarität und Fürsorge einander wechselseitig brauchen, so verhält es sich m.E. auch mit Inklusion und Integration. Inklusion gleicht das Lob der Verschiedenheit ab mit den von den Menschen artikulierten Bedürfnissen. Dabei sollte aber auch der Wunsch nach Normalität nicht einfach missachtet werden. Echte Partizipation bedeutet eben auch, dass das Maß guten Lebens nicht einfach verordnet werden darf – und das gilt nicht nur dann, wenn Diversität zelebriert wird, sondern auch, wenn Menschen normal sein wollen, aber dazu keine hinreichende physische, psychische oder soziale Barrierefreiheit gegeben ist, die ihnen das ermöglicht. Integration darf erst recht dann nicht vergessen werden, wenn es um den Gestus des Gemeinsamen, der in der Idee der Menschenrechte mitschwingt, geht. Umgekehrt



darf dem Gestus des Gemeinsamen, wenn sich dahinter ein holistisches Modell guten Lebens verbirgt, nicht nachgegeben werden. All das zeigt, dass das Aushandeln der Spannung von Inklusion und Integration wahrscheinlich schwerer ist, als es der gegenwärtige Hype um den Inklusionsbegriff zu erkennen gibt. Dennoch dürften die zurückliegenden Überlegungen auch deutlich gemacht haben, dass es fruchtbar ist, auf dem Weg der Inklusion Integrationsaspekte, jedenfalls im hier beschriebenen Sinne, nicht zu vergessen.

Und die Toleranz? Nun, die kommt zwar vordergründig im hier zur Gemeinschaftstreue, zum Verhältnis von Gerechtigkeit und Solidarität und zum Verhältnis von Inklusion und Integration Ausgeführten nicht vor. Dennoch hat eine Religion, wie die christliche in evangelischer Ausprägung, die ein Bewusstsein davon kultiviert hat, dass Gottes Gemeinschaftstreue und unsere Formen der Entsprechung sich grundlegend unterscheiden, eine Sensibilität dafür, dass Gottes Wahrheit und unser Wahrheitsbewusstsein wie unser Versuch, diese Wahrheit in unserer praktischen Bezeugung zu entsprechen, nicht identisch sind. Damit kann sie folgerichtig auch nicht ausschließen, dass Gottes Geist auch andere erreicht, dass dem Licht der Welt auch andere Lichter entsprechen. Die evangelische Tradition hat diese Differenz- und Ambiguitätssensibilität in schöpfungstheologischen, christologischen, pneumatologischen, sündentheologischen und sozialetischen (sog. Zwei-Reiche- und Regimenten-Lehre) Figuren ausbuchstabiert. Die Herausforderung, sich anderen zu stellen, ist eine notwendige Folge einer funktional ausdifferenzierten, weltanschaulich pluralen und in dieser Komplexität immer wieder neue Hybride produzierenden Gesellschaft. Christliche Anthropologie und Ethik, die sich von dem Grundgedanken der Gemeinschaftstreue leiten lassen und diese sowohl im Wechselverhältnis von Gerechtigkeit und Solidarität wie auch im Wechselverhältnis von Inklusion und Integration zu denken suchen, brauchen aufgrund des ihnen intrinsisch mitgegebenen Differenz- und Ambiguitätsbewusstseins nicht vor der Aufgabe eines gehaltvollen Verständnisses „gelebter Toleranz“ zu verzagen. Im Gegenteil, die aufgezählten Benchmarks der Gemeinschaftstreue dienen jedenfalls auch dem Zweck, Toleranz nicht nur als herablassende Duldung, sondern als respektvolle Anerkennung zu begreifen und zu stärken: Gerade das Ineinander von universalisierbaren Elementen und Elementen emotionaler Bindung, ein Gespür für die Bedeutung von Empörungen, eine Sensibilität für Gleichheit, wo sie nötig ist, und für Verschiedenheit, wo sie möglich und nötig ist, für Bedürfnisse, auch wenn sie der political correctness nicht entsprechen (und andere nicht unverhältnismäßig schädigen), eine Bereitschaft, das Eigene durch Fremdes in Frage stellen zu lassen, dass es nach dieser Begegnung ggf. nicht mehr das Eigene ist, das es vorher war, eine realistische Einschätzung menschlicher Möglichkeiten und Grenzen – und die Hoffnung, dass all das auszuhalten schlussendlich ein Gewinn, zumindest eine große Chance darstellt und nicht nur verlustängstlich betrachtet werden muss – all das sind Indizien dafür, dass aus Gemeinschaftstreue, aus dem Wechselverhältnis von Gerechtigkeit und Solidarität und dem Wechselverhältnis von Inklusion und Integration gelebte Toleranz entstehen kann.

Nun freue ich mich, mit Ihnen und Euch zu erkunden, wo und wie Kirche und Sport, für sich und miteinander, Inklusion und Integration voranbringen können, um so zu einer hoffentlich gelebten Toleranz in unserer Gesellschaft beizutragen.