

Horster, Detlef

Gehören behinderte Menschen zur moralischen Gemeinschaft?

Spektrum Freizeit 30 (2006) 2, S. 29-38



Quellenangabe/ Reference:

Horster, Detlef: Gehören behinderte Menschen zur moralischen Gemeinschaft? - In: Spektrum Freizeit 30 (2006) 2, S. 29-38 - URN: urn:nbn:de:0111-opus-52492 - DOI: 10.25656/01:5249

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-opus-52492>

<https://doi.org/10.25656/01:5249>

Nutzungsbedingungen

Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Die Nutzung stellt keine Übertragung des Eigentumsrechts an diesem Dokument dar und gilt vorbehaltlich der folgenden Einschränkungen: Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use

We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document.

This document is solely intended for your personal, non-commercial use. Use of this document does not include any transfer of property rights and it is conditional to the following limitations: All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Kontakt / Contact:

peDOCS
DIPF | Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation
Informationszentrum (IZ) Bildung
E-Mail: pedocs@cipf.de
Internet: www.pedocs.de

Digitalisiert

INHALTSVERZEICHNIS

EDITORIAL	4
 Schwerpunkt: Freizeit – Ethik und Behinderung Bedingungen und Möglichkeiten freizeitkultureller Teilhabe für Alle	
UDO WILKEN Freizeitbildung und Behinderung – Ethische Ansprüche und gesellschaftliche Widersprüche	7
DETLEF HORSTER Gehören behinderte Menschen zur moralischen Gemeinschaft?	29
JUDITH HOLLENWEGER Von sozialen Rollen zur Partizipation. Perspektiven eines neuen Verständnisses von Behinderungen	39
REINHARD MARKOWETZ Freizeit und Behinderung – Inklusion durch Freizeitassistenz	54
PETER KAPUSTIN Der Leistungsaspekt im Behindertensport zwischen Integrationschance und ethischer Irritation	73
WERNER MICHL Verwilderungswünsche, Abenteuerlust und Grenzerfahrungen – Anmerkungen zu Kurt Hahns Begriff der Erlebnistherapie	83
DIETER BRINKMANN Behinderte Menschen in Erlebniswelten	92
LORENZO VON FERSEN Moderne Zoos und die Bedeutung des Tier-Mensch-Kontaktes	106
PETER RADTKE Das Bild behinderter Menschen in den Medien	120
AUTORINNENVERZEICHNIS	132

GEHÖREN BEHINDERTE MENSCHEN ZUR MORALISCHEN GEMEINSCHAFT?

Inklusion und Integration

Es gibt wohl keine bessere Übersicht über die Historie und den gegenwärtigen Stand der Debatte um die Unterscheidung zwischen Integration und Inklusion im Bereich der Heil- und Sonderpädagogik als in dem Aufsatz von Christian Liesen und Franziska Felder mit dem bescheidenen Titel *Bemerkungen zur Inklusionsdebatte*. Mit dem Ergebnis, dass es keinen konzeptionellen Unterschied zwischen Integration und Inklusion gäbe, kann ich allerdings nicht einverstanden sein. Das lateinisch „integrare“ heißt in der deutschen Übersetzung „wieder aufnehmen“ und „includere“ „einschließen“. Im ersten Fall ist etwas ausgeschlossen und soll zurückgeholt werden, im zweiten soll etwas, was schon da ist, festgehalten werden. Wenn wir uns die Tabelle von Hinz in dem Aufsatz vor Augen führen (Liesen/Felder 2004, 5), sehen wir, dass der Unterschied zwischen diesen beiden Konzeptionen genau in diesem Punkt liegt, den die Übersetzung bereits hergibt. So finden wir in der Rubrik der Integrationspraxis beispielsweise „Eingliederung behinderter Kinder in die allgemeine Schule“, dagegen unter dem Rubrum Inklusionspraxis „Leben und Lernen aller Kinder in der allgemeinen Schule“. Hier erkennen wir den Unterschied, den wir in der Übersetzung der beiden Begriffe bereits sahen. Und so geht es weiter, um nur einige Beispiele zu nennen: Auf der einen Seite: „Zwei-Gruppen-Theorie (behindert/nichtbehindert)“ und auf der anderen „Theorie einer pädagogischen ununterteilbaren heterogenen Gruppe“. Integration: „Aufnahme von Kindern mit Behinderung“, indessen: Inklusion = „Profilierung des Selbstverständnisses der Schule“. Und ein letztes: Integration ist die „spezielle Förderung für Kinder mit Behinderung“ und dagegen Inklusion: „Gemeinsames und individuelles Lernen für alle“.

Dass es diese Diskussion um die Fragen von Integration und Inklusion überhaupt gibt, hängt nach meiner Einschätzung damit zusammen, dass behinderte Menschen heute mit einer höheren gesellschaftlichen Akzeptanz im Gegensatz zur Zeit der 50er und 60er Jahre rechnen können. In dieser vergangenen Zeit gab es einen großen Integrationsbedarf für behinderte Menschen. Heute werden sie selbstverständlicher als Gesellschaftsmitglieder

angesehen, und es geht um die Frage der Reflexion dieses Selbstverständnisses in der Inklusionsdebatte.

Daran muss sich notwendigerweise die Frage anschließen, die in moralphilosophischen Debatten gestellt wird, ob behinderte Menschen überhaupt jemals Mitglieder der moralischen Gemeinschaft sein können. Die Fragerichtung kann dabei allerdings verschieden sein. Zum einen kann gefragt werden, ob behinderte Menschen integriert werden müssen und zum anderen, ob sie bereits Mitglied und damit inkludiert sind. Zunächst soll unter Rückgriff auf die Soziologie geklärt werden, was in dieser Wissenschaft unter Inklusion verstanden wird.

Der soziologische Begriff der Inklusion

Der Soziologe Niklas Luhmann schreibt: „Den vermutlich besten Zugang gewinnt man mit der These, daß die Differenz von Inklusion und Exklusion als eine Art Metacode dient, der alle anderen Codes mediatisiert. Es gibt zwar den Unterschied von Recht und Unrecht, und es gibt auch Rechtsprogramme (Gesetze), die regeln, wie die Werte Recht bzw. Unrecht auf Tatbestände verteilt werden. Aber für exkludierte Bevölkerungsgruppen hat diese Frage geringe Bedeutung im Vergleich zu dem, was ihre Exklusion ihnen auferlegt.“ (Luhmann 1993, 583) Angesichts der mehr und mehr wachsenden Arbeitslosigkeit, mit der Folge der Verelendung von Langzeitarbeitslosen, gewinnt diese These Luhmanns an Bedeutung, denn inzwischen sind „große Teile der Weltbevölkerung [...] aus allen Funktionssystemen so gut wie ausgeschlossen: keine Arbeit, kein Geld, kein Ausweis, keine Berechtigungen, keine Ausbildung, oft nicht die geringste Schulbildung, keine ausreichende medizinische Versorgung und mit all dem wieder: keinen Zugang zu Arbeit, keinen Zugang zur Wirtschaft, keine Aussicht, gegen die Polizei oder vor Gericht Recht zu bekommen“. (Luhmann 2000, 242) Damit ist das typische Schicksal von Exkludierten treffend beschrieben. Ist man aus einem Funktionssystem einmal ausgeschlossen, so hat das Konsequenzen für die Stellung auch in anderen Funktionssystemen. Luhmann vermutet, dass er hier der neuen sozialen Frage auf der Spur ist, dass Inklusion/Exklusion „die Leitdifferenz [unseres] Jahrhunderts sein könnte“. (Luhmann 1995, 147)

Wann ist man Mitglied der moralischen Gemeinschaft?

Fragen wir in Analogie zu Luhmanns Befund über das Schicksal von Langzeitarbeitslosen: Was könnte der Grund dafür sein, dass behinderte Menschen aus der moralischen Gemeinschaft ausgeschlossen, und damit aus allen anderen sozialen Systemen exkludiert sein könnten? Grundsätzlich ist man, wenn man

Mitglied der Gesellschaft ist, auch Mitglied der moralischen Gemeinschaft. Warum? Ich will das erläutern. In einer funktional differenzierte Gesellschaft wie der unseren hat die Moral eine bestimmte Funktion. Sie stabilisiert die Struktur der Gesellschaft. Was aber ist mit Struktur gemeint? Unter der Struktur verstehen wir die Erwartungen und Erwartungserwartungen und deren problemlose Erfüllung. Es muss also die Frage beantwortet werden, wann man erwarten kann, was man erwartet. In der funktional differenzierten Gesellschaft haben wir es mit Individuen zu tun, die unter dem Zwang der Selbstverwirklichung stehen. In vorhergehenden Gesellschaftsformationen, wie der segmentären und der stratifikatorisch gegliederten, war die Gemeinschaftszugehörigkeit mit der selbstverständlichen Vermittlung von unproblematischen Handlungsorientierungen und Handlungserwartungen für die einzelnen Menschen verbunden, denn man hatte seine feste Stellung in der Gemeinschaft. Durch die Zugehörigkeit zur Familie war es für einen Menschen vorherbestimmt, wen er heiraten wird. Vorherbestimmt war ebenfalls, welchen Beruf ein Mensch – meist in der Familientradition – ausüben wird, und welche Aufgaben er in der Gemeinschaft wird erfüllen müssen. „Das Schicksal der meisten Menschen [war] von Geburt an für den Rest des Lebens vorgezeichnet.“ (Bauman 1995, 54) Dementsprechend waren auch Verhaltenserwartungen und Erwartungserwartungen überraschungslos.

In der Gegenwartsgesellschaft dagegen hat jeder Mensch unendlich viele Handlungsmöglichkeiten. Niemand weiß vom anderen, was dieser aus der Vielzahl von Möglichkeiten wählen und in Handeln umsetzen wird. Man ist in dieser Situation der doppelten Kontingenz nicht nur in Bezug auf das Handeln des Gegenübers unsicher, sondern ebenso in Bezug auf das eigene Handeln. „Was soll ich tun?“ ist jetzt die Frage. Von den unendlich vielen Handlungsmöglichkeiten, die ein Individuum in der komplexen Welt hat, wird eine gewählt; es könnte aber genauso gut eine andere sein, denn es gibt eine Vielzahl von anderen Möglichkeiten. Ungeregt gäbe es darum Komplikationen beim Anschlusshandeln: „Wenn jeder kontingent handelt“, sagt Niklas Luhmann, „also jeder auch anders handeln kann und jeder dies von sich selbst und den anderen weiß und in Rechnung stellt, ist es zunächst unwahrscheinlich, dass eigenes Handeln überhaupt Anknüpfungspunkte [...] im Handeln anderer findet.“ (Luhmann 1984, 165) Dann wäre die Handlungskoordination höchst unwahrscheinlich, wenn nicht gar unmöglich. Übrigens müsste dann eine Gesellschaft, die aus vereinzelt Einzelnen besteht, zusammenbrechen. Das tut sie aber nicht. Woran liegt das?

Moralische Regeln beschränken Freiheitsspielräume. Wie ist das zu verstehen? Moral hat in dieser unserer Gegenwartsgesellschaft einen bestimmte Zweck. Die einzige Möglichkeit, unter den Bedingungen funktional differenzierter Gesellschaft und der damit einhergehenden Individualisierung Interaktionen möglich zu machen, ist die Bezugnahme aller auf ein einziges Regelsystem. Moral hat demnach die Funktion die Erwartungen und Erwar-

tungserwartungen, die an das Verhalten des Gegenübers geknüpft werden, nicht zu enttäuschen. Moralische Regeln führen dazu, dass man erwarten darf, was man erwartet. Die anderen haben wiederum die Erwartung, dass man sich danach richtet. Darum muss Moral heute, damit unser Sozialgefüge funktionieren kann, gesellschaftsweit zirkulieren, wie Luhmann sagt. (Vgl. Luhmann 1989, 434) Darum auch gehören diejenigen – wie ich eben sagte –, die der Gesellschaft angehören, der moralischen Gemeinschaft an.

Die Erwartungen und Erwartungserwartungen sind in den kategorischen Regeln enthalten, deren Summe wir Moral nennen. Moralische Regeln geben folglich die Erwartungen und Erwartungserwartungen vor. Die Regeln geben an, wie man in bestimmten Situationen agieren und reagieren soll. Weicht niemand ab, so dass wir nicht von abweichendem Verhalten sprechen müssen, dann werden die Erwartungen und Erwartungserwartungen erfüllt. Soziales Handeln vollzieht sich dann reibungslos. Das ist im übrigen ein Argument dafür, dass moralische Regeln objektiv sind und nicht jeder frei darin sein kann, sich eine Präferenzskala moralischer Pflichten zu überlegen. Ohne objektive moralische Regeln könnte das soziale Handeln nicht stattfinden. Durch die moralischen Regeln werden die Freiheitsspielräume eingeschränkt und man weiß, was man von seinem Gegenüber zu erwarten hat, man hat zu wissen, wie es reagiert. Wenn das nicht der Fall wäre, würde andauernd Folgendes passieren, was ich erlebt habe: Ich stand in der Post, und vor mir am Schalter erklärte der Schalterbeamte einer Frau mit hartem östlichen Akzent immer wieder das Ausfüllen eines Formulars. Ich hatte das längst verstanden und sagte: „Kommen Sie, ich helfe Ihnen.“ Wir gingen zu einem kleinen Tisch im hinteren Bereich der Post, wo ich mich setzte, um das Formular auszufüllen. Ich wollte es nehmen, die Frau aber riss es an sich und rannte aus der Post. Es fand also keine Handlungskoordination statt, weil etwas anderes geschah als ich erwartet hatte. Offenbar hatte die Frau auch etwas anderes erwartet, von dem ich aber nichts wusste.

Ich fasse die zuletzt dargestellten Gedanken zusammen: Moral, Recht und auch Konventionen haben die Funktion, für Situationen der doppelten Kontingenz die Freiheitsspielräume der Handelnden einzuschränken und Handeln aufeinander abzustimmen. Die Teilnahme an der Moral ist uns deshalb nicht in demselben Sinne freigestellt wie die Teilnahme an einem Seminar oder am Schachspiel. (Vgl. Bayertz 2004, 122) Es kann auch in unserer Gesellschaft keinen moralfreien Samstagnachmittag geben. Man kann zwar aus einer religiösen oder politischen Gemeinschaft austreten und nicht mehr nach ihren Idealen und Wertvorstellungen leben. Das geht bei der Moral nicht; aus der Gesellschaft kann man nicht austreten.

Wenn behinderte Menschen heute Mitglieder der Gesellschaft sind, wie ich eingangs meinte, müssten sie dann nach dem zuletzt Gesagten nicht auch Mitglieder der moralischen Gemeinschaft sein? Daran könnten allerdings noch Zweifel bestehen. Warum? Ich will das erläutern. Wann ist man eigentlich Mit-

glied der moralischen Gemeinschaft? Jeder, der der moralischen Gemeinschaft angehört, hat Rechte und Pflichten. Die Pflichten sind nur die Vorderseite der Medaille, auf der wir auf der Rückseite die Rechte sehen. Dem liegt das Modell des Äquivalenten-Tauschs oder des Vertrags zugrunde. Jeder ist nur zu soviel verpflichtet, wie er umgekehrt erwarten oder als moralisches Recht einklagen kann. Man ist zu nichts darüber hinaus verpflichtet, nicht zu supererogatorischen Leistungen, also nicht zu Leistungen, die über das Gesollte hinaus gehen, und das Gesollte ist das Reziproke von dem, was man erwarten kann. Man kann also andererseits nur das verlangen, wozu man umgekehrt verpflichtet ist. Man ist moralisch und rechtlich verpflichtet zur Hilfeleistung, wenn jemand, der z. B. im Straßengraben liegt, Hilfe braucht. Man hat aber auch ein moralisches Recht auf Hilfeleistung, wenn man selbst Hilfe braucht.

Unproblematisch ist das reziproke Verhältnis. Problematisch hingegen ist es, wenn Menschen ihre moralischen Pflichten nicht erfüllen können oder wenn Menschen aufgrund ihrer Behinderung gar keine Pflichten haben können. Der Mensch, der auf einen Rollstuhl angewiesen ist, kann nicht allein auf einer einsamen Landstraße jemandem aus dem Straßengraben helfen. Da behinderte Menschen keine oder nur in begrenztem Rahmen moralische Pflichten erfüllen können, ist die Ausgewogenheit von moralischen Rechten und Pflichten in ihren Fällen nicht gegeben. Da diese Reziprozität aber gegeben sein muss, wenn man einen Menschen als Mitglied der moralischen Gemeinschaft auszeichnen will, entsteht die Frage, ob Menschen Mitglieder sein können, wenn sie der moralischen Reziprozität nicht genügen, obwohl sie Gesellschaftsmitglieder sind. Haben Sie möglicherweise einen anderen Status als andere Menschen, wenn wir auf die moralische Gemeinschaft blicken?

Sind behinderte Menschen Mitglieder der moralischen Gemeinschaft?

a) Im Rahmen der Reziprozität von moralischen Rechten und Pflichten

Nun haben wir an behinderte Menschen andere Erwartungen, und sicher sind auch die Erwartungserwartungen andere. Wir wissen, dass behinderte Menschen beispielsweise in dem Fall, dass jemand im Straßengraben liegt, gar nicht oder nur in begrenztem Umfang helfen können. Hier ist also die Wechselseitigkeit außer Kraft gesetzt. Wir hatten gesehen, dass unser Moralsystem nach dem Tauschprinzip funktioniert, das heißt Rechte und Pflichten ausgewogen auf jeder der beiden Seiten eines Tauschs sind. Mitglied der moralischen Gemeinschaft ist man dann, wenn man Rechte und in gleichem Maße Pflichten hat. Wir gehen also von einem reziproken Verhältnis aus. Demnach müsste die Antwort sein, dass behinderte Menschen nicht Mitglieder der moralischen

Gemeinschaft sind. Wenn wir von der bislang unbestrittenen Annahme ausgehen, dass die Moral nach dem Prinzip der Wechselseitigkeit funktioniert, ist diese Antwort korrekt. Mit diesem Ergebnis stellt sich aber eine große Unzufriedenheit unter Philosophen ein.

Darum bringt der Tübinger Philosoph Otfried Höffe folgendes Argument ins Spiel: „Ein Großteil der Behinderungen [resultiert aus] jenen Risiken, die mit unserer Zivilisationsform zusammenhängen. Da wir deren Vorteile kollektiv in Anspruch nehmen, sind auch die Nachteile kollektiv zu tragen.“ (Höffe 1996, 212) Was aber ist, wenn die Ursache der Behinderung nicht eine Schädigung als Folge der Zivilisation ist, deren Vorteile wir genießen? Für Höffes Argumentation sollte es m. E. völlig unerheblich sein, welche Ursache die Behinderung hat. Darum ist mir nicht klar, warum er überhaupt die Ursache des Zivilisationsrisikos nennt. Wie bereits gesagt, sind wir alle gefährdet. Die Ursachen für eine Behinderung, von der wir selbst betroffen sein könnten, sind nicht zu prophezeien. Es muss nicht unbedingt eine Folge der Zivilisation sein. Es kann eine spät zum Ausbruch kommende Erbkrankheit sein, die Folgen einer Infektionskrankheit usw. Wichtig ist an dieser Stelle der Argumentation nur die Tatsache, dass wir betroffen sein könnten, egal aus welchen Gründen. Dann wird die Argumentation von Höffe plausibel. Eine solche Lösung bewegt sich im Rahmen einer Moral der wechselseitigen Anerkennung, also einer Moral der Reziprozität. Damit sind die behinderten Menschen Mitglied der moralischen Gemeinschaft. Sie sind – folgt man der Argumentation von Höffe – inkludiert.

b) Im Rahmen der Supererogation

Radikaler ist nun der Gedanke, das Moralegefüge gar nicht mehr auf strikte Reziprozität abzustellen. Das führt uns zu einer möglichen Weiterentwicklung der Moral. Habermas brachte diesen Gedanken mit folgenden Worten ins Spiel: „Die christliche Liebesethik wird einem Element der Hingabe an den leidenden Anderen gerecht, das [...] in einer intersubjektiv begriffenen Gerechtigkeitsmoral zu kurz kommt. Diese beschränkt sich nämlich auf die Begründung von Geboten, denen jeder unter der Bedingung folgen soll, daß sie auch von allen anderen befolgt werden. [...] Ein supererogatorisches¹ Handeln, das über das hinausgeht, was auf der Basis der Gegenseitigkeit jedermann zugemutet werden kann, bedeutet die aktive Aufopferung legitimer eigener Interessen für das Wohl oder die Minderung des Leidens des hilfsbedürftigen Anderen.“ (Habermas 2001, 192 f.) Eine solche supererogatorische Moral haben wir in der Gegenwartsgesellschaft nicht. Die Supererogation geht über das reziproke Verhältnis von moralischen Rechten und Pflichten hinaus.

Was aber ist mit der Supererogation gemeint, die Habermas anspricht? Die Fundstelle dazu ist in der Bibel das Gleichnis vom barmherzigen Samariter.² Es ist vielleicht nicht unwichtig, sich dieses Beispiel – obwohl überaus be-

kannt, bekannter als manch anderes Gleichnis aus der Bibel – zu vergegenwärtigen. Der Samariter geht über seine Pflicht, den Verletzten zu verbinden und ihn zur Herberge zu bringen, hinaus. Er gibt dem Wirt Geld und sorgt sich um die Zukunft des Verletzten. Er verbürgt sich sogar, für ihn zu bezahlen, falls es mehr kosten sollte. Wenn man sich die einzelnen Schritte ansieht, kann man zu dem Urteil kommen, dass die Hilfe, die dem Verletzten zuteil wird, durch das Verbinden der Wunden und die Unterbringung in der Herberge, eine Pflicht ist, die wir auch in unserem auf Wechselseitigkeit gestellten moralischen Pflichtenkatalog haben. Das aber täuscht, denn der Samariter geht noch über seine Pflicht hinaus. Er gibt dem Wirt Geld und verbürgt sich, für ihn zu bezahlen, falls es mehr kosten würde. Warum? Er ist dazu nicht verpflichtet, hat mit dem Mann so wenig zu tun wie der Wirt. Der Samariter könnte genauso gut sagen: „So, jetzt habe ich meine Pflicht erfüllt und gehe weiter meiner Wege“, und dem Wirt die weitere Sorge überlassen. Das wäre im Rahmen eines auf Reziprozität gestellten Moralsystems durchaus angemessen. Nein, der Samariter fühlt sich dem Verletzten gegenüber als der Nächste. Das ist doch das Bemerkenswerte an diesem Gleichnis und zeichnet es als das anschaulich machende Beispiel für selbstlose Nächstenliebe aus, bei der für die Leistung keine Gegenleistung erwartet wird. Das haben Kirchenväter wie Thomas von Aquin als das zutiefst Menschliche angesehen, das, wonach jeder Mensch strebt und streben sollte, nämlich „ein immer besserer, tugendhafterer, immer mehr ein Mensch der ‚amicitia caritatis‘ zu werden“. (Ilien 1975, 224) Das entspricht dem Gedanken des Aufklärungsphilosophen Immanuel Kant in seiner *Metaphysik der Sitten*³, der von einer Pflicht gegen sich selbst spricht, die in der Weise realisiert wird, dass man sich in moralischer Hinsicht vervollkommen sollte. (Vgl. auch Ross 2002, 21)

Es gibt ein breites Spektrum der Interpretation dessen, was unter Nächstenliebe zu verstehen ist. Die eine Version ist, dass man für seine Hilfe keine Gegenleistung erwarten darf, und diese Hilfe leistet, „ohne Rücksicht auf jegliche Kalkulation von Gewinn und Verlust, Belohnung und Strafe“. (Michalski 2005, 7) Diese so verstandene Nächstenliebe durchbricht im Verhältnis zum anderen Menschen den Gedanken des Äquivalententauschs, der dem Prinzip der Wechselseitigkeit zugrunde liegt. (Vgl. Adorno 1979, 221) Es handelt sich um zwei unterschiedliche Moralsysteme, auf der einen Seite ein auf Wechselseitigkeit basierendes und auf der anderen ein auf Supererogation beruhendes. Das eine schließt das andere aus. Es kommt zu kuriosen Beispielen, wie bei Angelika Krebs, die argumentieren will, dass man in einem partnerschaftlichen Liebesverhältnis beides zusammenbringen könne: „Aber muss mein Geliebter den Mülleimer wirklich aus Liebe zu mir ausleeren? Darf er ihn nicht einfach deswegen ausleeren, weil ich dafür schließlich das Bad putze?“ (Krebs 2002, 293) Es fallen einem absonderliche Antworten ein, wenn man auf dieser Ebene bleiben wollte, z. B. dass es kein echter Tausch sei, weil das Leeren des Mülleimers ungleich leichter ist als das Putzen des Bades. Darauf aber kommt

es nicht an, sondern darauf, dass man in einem Liebesverhältnis gar nicht nach einer Gegenleistung fragt. Man tut etwas freiwillig und ohne Gegenleistung zu verlangen. Setzt man beides gleich, begeht man einen Kategorienfehler. Supererogation ist etwas anderes als Tausch.

Ich sprach davon, dass es ein breites Spektrum der Interpretation dessen gibt, was Nächstenliebe ist. Die eine Interpretation ist die, die sagt, dass Nächstenliebe auf Gegenleistung verzichtet. Die andere Seite des Spektrums der Interpretation des Gebots der Nächstenliebe fordert die Selbstaufopferung nach dem Beispiel von Mutter Teresa. Sie hatte die Fähigkeit, sich selbst für den anderen zu opfern und sich dabei ganz und gar selbst aufzugeben. Krzysztof Michalski zitiert Papst Johannes Paul II., der im Liebesgebot ein Gebot sieht, „das danach verlangt, auf sich zu verzichten ... ein Gebot, das alles menschliche Maß übersteigt“ (Michalski 2005, 7) und – so könnte man anmerken – den einzelnen Menschen, in seiner Fähigkeit zu lieben, überfordert. Indem wir den Menschen suchen, der leidet, sagte Johannes Paul II. weiter, entsteht „durch das Herz eines jeden einzelnen von uns – die Größe einer allgemeinen menschlichen Solidarität. [...] Solange [...] der stumme Schrei der Unterdrückten, der Gefangenen, der Versklavten, der Vernichteten durch die Welt tönt, so lange wird es die Aufgabe der Kirche sein, diesen Schrei zu hören und zu Hilfe zu eilen.“ (Michalski 2005, 8) Die von Michalski vorgetragene Interpretation des Gebots der Nächstenliebe durch Johannes Paul II. ist die zuletzt genannte Seite des Spektrums von möglichen Sichtweisen auf dieses zentrale christliche Gebot. Eine solche Art der Nächstenliebe ist es, die der Vorgänger-Papst von der Kirche fordert, die durch jeden einzelnen Gläubigen repräsentiert wird. Wir stellen also eine weite Skala der Auslegungen des Nächstenliebegebots fest, auf der es noch eine Reihe von Zwischenpositionen gibt.

Nun, Papst Benedikt XVI. setzt in seinen praktischen Empfehlungen gemäßiger und konkreter an als sein Vorgänger. Das gegenwärtige Kirchenoberhaupt vertritt damit die von mir zuerst genannte Auslegung des Nächstenliebegebots, das in diesem Verständnis lediglich fordert, keine Gegenleistung für seine Hilfe zu erwarten. In seiner Predigt beim Abschlussgottesdienst des Weltjugendtags sagte der jetzige Pontifex, dass er wisse, dass die Jugend das Große wolle. Mutter Teresa kann ein Vorbild sein. Aber wir können nicht alle Mutter Teresa werden. Darum empfiehlt Benedikt gemäßiger anzusetzen. „Wir dürfen zum Beispiel die alten Menschen nicht ihrer Einsamkeit überlassen, an den Leidenden nicht vorbeigehen. Wenn wir von Christus her denken und leben, dann gehen uns die Augen auf, und dann leben wir nicht mehr für uns selber dahin, sondern dann sehen wir, wo und wie wir gebraucht werden. Wenn wir so leben und handeln, merken wir alsbald, dass es viel schöner ist, gebraucht zu werden und für die anderen da zu sein, als nur nach den Bequemlichkeiten zu fragen, die uns angeboten werden.“

Jedenfalls wird mit dem Nächstenliebegebot die Wechselseitigkeit aus dem Moralkonzept herausgenommen. Damit ist dann auch die Frage beantwortet, ob behinderte Menschen Mitglieder der moralischen Gemeinschaft sind.

Sowohl nach der Interpretation von Otfried Höffe, wie auch in der Anwendung des Gebots der Nächstenliebe gehören behinderte Menschen auch dann als vollwertige Mitglieder der moralischen Gemeinschaft an oder sind inkludiert, wenn sie nicht alle moralischen Pflichten erfüllen können.

Anmerkungen

- 1 Gegenüber dem Original korrigiert.
- 2 Der Begriff der Supererogation geht auf das Gleichnis vom barmherzigen Samariter zurück. In Lukas 10, 35 der Vulgatafassung der Bibel heißt es: „[...] et quodcumque supererogaveris ego cum rediero reddam tibi“: „[...] und wenn du mehr für ihn brauchst, werde ich es dir bezahlen, wenn ich wiederkomme“. (Einheitsübersetzung, siehe Fußnote 2) Oder man könnte auch sagen, wie es in der Luther-Bibel von 1912 heißt: „[...] und so du was mehr wirst dartun, will ich dir's bezahlen, wenn ich wiederkomme.“ Wie auch immer, es ist mit Supererogation die über das obligate Maß hinausgehende Mehrleistung gemeint. Man könnte demnach frei übersetzen, dass der Samariter dem Wirt sagt: „Wenn du deine Pflicht in einem Übermaß erfüllen wirst, werde ich es dir bezahlen, wenn ich zurück komme.“
- 3 Vgl. Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, Zweiter Teil, I. Ethische Elementarlehre, I. Teil: Von den Pflichten gegen sich selbst überhaupt. Auch in seiner Vorlesung zur Ethik spricht Kant von diesen Pflichten gegen sich selbst. (Vgl. Menzer 1924, S. 168 ff.)

Literatur

- ADORNO, THEODOR W.: Kierkegaards Lehre von der Liebe, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Band 2, Frankfurt/M. 1979, S. 217 – 236.
- BAUMAN, ZYGMUNT: *Postmoderne Ethik*, Hamburg 1995.
- BAYERITZ, KURT: *Warum eigentlich moralisch sein?*, München 2004.
- BENEDIKT XVI.: *Ansprache des Papstes während des Abschlussgottesdienstes auf dem Weltjugendtag am 21. August 2005 auf dem Marienfeld in Köln*, unter: <http://www.phoenix.de/35367.htm#>, Zugriff: 22. August 2005.
- HABERMAS, JÜRGEN: *Zeit der Übergänge. Kleine Politische Schriften IX*, Frankfurt/M. 2001.
- HÖFFE, OTFRIED: *Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs*, Frankfurt/M. 1996.
- KREBS, ANGELIKA: *Arbeit und Liebe. Die philosophischen Grundlagen sozialer Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 2002.

- ILLEN, ALBERT: *Wesen und Funktion der Liebe im Denken des Thomas von Aquin*, Freiburg-Basel-Wien 1975.
- LIESEN, CHRISTIAN / FELDER FRANZISKA: *Bemerkungen zur Inklusionsdebatte*, unter: http://www.heilpaedagogik-online.com/2004/heilpaedagogik_online_0304.pdf, Zugriff: 01. Juli 2004.
- LUHMANN, NIKLAS: *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt/M. 1984.
- LUHMANN, NIKLAS: *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 3, Frankfurt/M. 1989.
- LUHMANN, NIKLAS: *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1993.
- LUHMANN, NIKLAS: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 4, Frankfurt/M. 1995.
- LUHMANN, NIKLAS: *Die Religion der Gesellschaft*, herausgegeben von André Kieserling, Frankfurt/M. 2000.
- MENZER, PAUL (Hg.): *Eine Vorlesung Kants über Ethik. Im Auftrage der Kantgesellschaft herausgegeben*, Berlin 1924.
- MICHALSKI, KRZYSZTOF: *Gott zu lieben – Johannes Paul II. (1920 – 2005)*, in: *Transit* Nr. 29 (Sommer 2005), S. 5 – 13.
- ROSS, WILLIAM DAVID: *The Right and the Good [1930]*, new edition, ed. by Philip Stratton-Lake, New York, 2002.