

# Das inklusive Gewebe sozialer Freiheit

## Notizen zum Freiheitsbegriff und seiner Bedeutung für die Soziale Arbeit

Ulf Liedke (Dresden/Leipzig)

### Abstract

In der ethischen Diskussion wird über die negative „Freiheit von etwas“ und die positive „Freiheit zu etwas“ hinaus ein dritter, kommunikativer bzw. sozialer Freiheitsbegriff diskutiert. Dieser Freiheitsbegriff lässt sich plausibel mit dem Paradigma der Inklusion verknüpfen. Die These des Beitrages besteht darin, dass sich Freiheit umfassend erst in gemeinsamen, kooperativen Sozialbeziehungen verwirklicht, die zugleich durch die inklusive Anerkennung von Heterogenität und Vielfalt charakterisiert sind. Dieser inklusive, soziale Freiheitsbegriff vertieft das normative Selbstverständnis Sozialer Arbeit. Durch professionelle Unterstützungssettings wechselseitigen Anknüpfens lässt sich inklusive, soziale Freiheit ebenso realisieren wie durch Prozesse des Community Organizing sowie eine Politik Sozialer Arbeit, die sich als Menschenrechtspolitik versteht.

### Schlüsselwörter

Ethik Sozialer Arbeit, Ethik der Inklusion, Inklusion, kommunikative Freiheit, soziale Freiheit, Anerkennung, Selbstbestimmung, Autonomie

„Für ein offenes Land mit freien Menschen“ stand auf dem Transparent, das Katrin Hattenhauer und Gesine Oltmanns am 4. September 1989 vor der Leipziger Nikolaikirche aufspannten (BpB 2014; Digitales Deutsches Frauenarchiv 2019). Schnell wurde das Banner von Mitarbeitern der Staatssicherheit heruntergerissen und die Demonstration aufgelöst. Gleichwohl formierten sich von nun an jeden Montag zahlreiche Menschen nach dem Friedensgebet zu einer Demonstration. Die Friedliche Revolution begann. Das Motto des Transparentes stellt einen interessanten Zusammenhang her: Ein offenes Land und freie Menschen erscheinen als komplementär. Zwischen den gesellschaftlichen Bedingungen und individueller Freiheit wird eine Abhängigkeit unterstellt. Die Frage drängt sich auf: Wie lässt sich dieses Interdependenzverhältnis verstehen? Theoretisch und gesellschaftlich konkret?

Unschwer lassen sich aktuell politische und gesellschaftliche Dynamiken beobachten, durch die Freiheitsspielräume bedroht bzw. reduziert werden. Sie sind starke Hinweise für das Bestehen des angedeuteten Zusammenhangs. So versuchen beispielsweise rechtsextreme und -populistische Parteien, Freiheitsrechte an ethnische Zugehörigkeit zu koppeln und damit massiv einzuschränken. Andererseits lassen sozioökonomische Exklusionsprozesse die Gruppe der sozial Ausgeschlossenen anwachsen, die kaum über ausreichende Ressourcen für ein wirklich selbstbestimmtes Leben verfügen. Weiterhin erfahren zahlreiche Menschen aufgrund ihrer Behinderung, Hautfarbe, kulturellen Identität, religiösen Zugehörigkeit oder sexuellen Orientierung Diskriminierung und soziale Ausgrenzung. Und schließlich werden in einer „Gesellschaft der Singularitäten“ zunehmende Tendenzen einer „Öffnung, Entgrenzung und Deregulierung des Sozialen“ (Reckwitz 2017, 375) und damit der Entsolidarisierung sichtbar. Diese hier nur angedeuteten Dynamiken höhlen auf ganz unterschiedliche Weise Freiheit, Teilhabe und gesellschaftliche Solidarität aus. Ein offenes Land mit freien Menschen markiert das Gegenbild dazu.

Der Zusammenhang von Gesellschaft und Freiheit spiegelt sich auch im Selbstverständnis der Sozialen Arbeit wider. Sie versteht sich als Profession und Wissenschaft, „die sozialen Wandel und Entwicklung, sozialen Zusammenhalt sowie die Befähigung und Befreiung der Menschen fördert“ (IFSW/IASSW 2014; Übers. U.L.).

Wie aber lässt sich der unterstellte Zusammenhang von Gesellschaft und Freiheit theoretisch analysieren? Was bedeutet er angesichts der angedeuteten gesellschaftlichen Herausforderungen? Das Ziel des folgenden Beitrags besteht darin, diese Interdependenz differenzierter zu fassen. Dabei werde ich der Spur eines erweiterten Freiheitsbegriffs im Sinne einer kommunikativen, sozialen Freiheit folgen. Dabei möchte ich den Inklusionsbegriff zur Interpretation einer konkret gedachten sozialen Freiheit ins Spiel bringen. Die Freiheits-, Teilhabe- und Gleichheitsrechte (vgl. Maaser 2010, 35) voraussetzend, möchte ich zeigen, dass sich Freiheit umfassend erst in gemeinsamen, kooperativen Sozialbeziehungen verwirklicht, die zugleich auch durch die inklusive Anerkennung von Heterogenität und Vielfalt charakterisiert sind.

## **1 Negativ, reflexiv, kommunikativ: Freiheit in drei Anläufen**

Für die zeitgenössische Freiheitsdiskussion kommt dem russisch-britischen Philosophen Isaiah Berlin eine Schlüsselbedeutung zu. Seine Antrittsvorlesung „Zwei Freiheitsbegriffe“ aus dem Jahr 1958 bildet den Ausgangs- und Referenzpunkt für zahlreiche Debattenbeiträge, die sich weiterführend oder kritisch auf den Vorlesungstext beziehen. Berlin unterscheidet, wie bereits der Titel anzeigt, zwei Freiheitsbegriffe. Dem liberalen Modell *negativer Freiheit* gehe es insbesondere um die rechtliche Absicherung eines Bereiches, „in dem sich ein Mensch ungehindert durch andere betätigen kann“ (Berlin 1998, 133). Sie ist die „Freiheit von etwas“

(ebd., 137). Das andere, alternative Konzept der *positiven Freiheit* ist für Berlin die „Freiheit zu etwas“. Er charakterisiert sie als die „Freiheit, eine bestimmte, vorgeschriebene Form von Leben zu führen“ (ebd., 141). Positive Freiheit strebe nach möglichst umfassender Selbstverwirklichung bzw. Selbstbestimmung.

Beide Freiheitsbegriffe stehen nach Berlin in einem antagonistischen Verhältnis zueinander. Der Liberalismus des negativen Freiheitsparadigmas gehe davon aus, dass sich die vielfältigen, individuellen Ziele von Menschen nicht harmonisch miteinander vereinbaren lassen, sondern vielmehr als konflikträchtig anerkannt werden müssten. Deshalb seien die rechtliche Absicherung möglichst großer individueller Freiheitsspielräume und die Begrenzung staatlicher Gewalt von zentraler Bedeutung. Das Konzept der positiven Freiheit gehe demgegenüber von der falschen Annahme einer noch unverwirklichten, im Kern vernünftigen menschlichen Natur aus. Deshalb schließe dieses Modell aktuelle Freiheitseinschränkungen im Interesse der Realisierung des wahren Wesens des Menschen ein (ebd., 161f). Berlin warnt vor der Gefahr eines damit einhergehenden Despotismus und plädiert für einen Pluralismus vieler rivalisierender Lebensentwürfe, die im Sinne negativer Freiheit geschützt sind.

Berlins leidenschaftliches Plädoyer für ein liberalistisches Freiheits- und Gesellschaftskonzept, das sicher auch vor dem Hintergrund sowohl biographischer als auch zeitgeschichtlicher Erfahrungen gelesen werden muss, ist nicht unwidersprochen geblieben. Charles Taylor erblickt den „Irrtum der negativen Freiheit“ (Taylor 1995) im Kern des negativen Freiheitskonzeptes selbst, das auf die „Abwesenheit äußerer Hindernisse“ (Taylor 1995, 143) abhebt, damit Menschen das tun könnten, was sie wollen. Diese Position übersehe, so Taylor, dass neben äußeren auch *innere* Hindernisse Menschen unfrei machen können: blockierte Fähigkeiten, die Selbsttäuschung über eigene Motive oder fundamentale ideologische Irrtümer. „Die Tatsache, daß ich tue, was ich will, in dem Sinne, daß ich meinem stärksten Wunsch nachgebe, ist nicht zureichend, um zu beweisen, daß ich frei bin“ (ebd., 134). Damit scheitere die Grundannahme der negativen Freiheit. Eine angemessene Bestimmung von Freiheit sei stattdessen mit der Bestimmung, Reflexion und Verwirklichung von Zielen verknüpft. Sie führe „zu einer positiven Auffassung ... von Freiheit als der Fähigkeit, meine Zwecke zu verwirklichen, der zufolge die Freiheit umso größer ist, je bedeutsamer die Ziele sind“ (ebd., 144).

Für Axel Honneth erweist sich allerdings auch dieser zweite, positive Freiheitsbegriff als ungenügend. Er konzipiere Freiheit im Sinne einer Fähigkeit zur Selbstbestimmung bzw. Selbstverwirklichung einzelner Subjekte oder kommunikativer Gemeinschaften. Gegen dieses Konzept entwickelt Honneth einen Begriff von sozialer Freiheit, der auf das wechselseitige Zusammenwirken mehrerer Subjekte bei der Realisierung von Freiheit abhebt. Gegenüber dem positiven Freiheitsbegriff

macht Honneth einen Einwand stark, den bereits Hegel in seiner Rechtsphilosophie gegen das Freiheitsmodell Kants vorbringt. Hegel argumentiert hier, dass „die *abstrakte* Gewißheit des Willens von seiner Freiheit ... noch nicht die *Wahrheit* derselben [sei], weil sie sich nicht selbst zum Inhalte und Zwecke hat, die subjektive Seite also noch ein anderes ist, als die gegenständliche; der Inhalt dieser Selbstbestimmung bleibt deswegen auch schlechthin nur ein Endliches“ (Hegel 1986, 66, § 15; Einfügung: U.L.). Diese Partikularität und Begrenztheit des freien Willens lässt sich nach Hegel in einem „konkrete[n] Begriff der Freiheit“ überwinden, in dem sich das Subjekt selbst bestimmt und „dennoch bei sich bleibe und nicht aufhöre das Allgemeine festzuhalten“. Das Ich sei in diesem Fall „in diesem anderen bei sich selbst“ (ebd., 57, § 7, Zusatz; Einfügung: U.L.).

Hegels Weiterführung des Freiheitsverständnisses zur Idee einer konkreten Freiheit findet auch in zeitgenössischen Diskursen ihren Niederschlag. Dabei spielt bspw. der Begriff der kommunikativen Freiheit eine wichtige Rolle. Er ist von Michael Theunissen in seiner Hegelstudie „Sein und Schein“ aus dem Jahr 1980 maßgeblich gebildet worden. Theunissen arbeitet in ihr die christologische Grundierung von Hegels Logik heraus und argumentiert, Hegel habe den Begriff „in die ‚*Liebe*‘ zurückübersetzt“ (Theunissen 1980, 42) und zur Grundlage seiner Logik gemacht. „Das Resultat der Bewegung, in welcher die Allgemeinheit des ‚göttlichen Begriffs‘ [...] zur Einzelheit heruntersteigt, betrachtet Hegel zugleich als Ausgangsbasis für die soziale Verwirklichung des Allgemeinen als Liebe“ (ebd., 43). Durch sie werde ein Anerkennungsverhältnis hergestellt, in dem die Liebe das Einzelne in seiner Freiheit achte. Die aus der Bewegung der Liebe resultierende Freiheit kennzeichnet Theunissen als eine *kommunikative*. „Kommunikative Freiheit bedeutet, daß der eine den andern nicht als Grenze, sondern als die Bedingung der Möglichkeit seiner eigenen Selbstverwirklichung erfährt“ (ebd., 46).

Axel Honneth hat in einer noch sehr viel grundsätzlicheren Weise an Hegels Freiheitsverständnis angeknüpft und sich dabei insbesondere auf Hegels Rechtsphilosophie gestützt. Honneth spricht, wie oben angedeutet, weniger von kommunikativer<sup>1</sup> als stärker von sozialer Freiheit, weil es ihm um die *sozialen Bedingungen* zu tun ist, unter denen Menschen ihre Freiheit erst realisieren können. Deshalb, so Honneth, seien „[d]rei, nicht zwei Begriffe der Freiheit“ (Honneth 2020, 139; Einfügung: U.L.) erforderlich. Zu einer vollständigen Vorstellung von Freiheit kommt es nach Honneth erst unter gesellschaftlichen Bedingungen, „in denen die frei gewählten Absichten der Mitglieder derart ineinander greifen, dass sie sich wechselseitig ergänzen und somit innerhalb der sozialen Wirklichkeit eine ‚gewollte‘ Erfüllung finden“ (ebd., 150). Eine solche Form des „Bei-sich-selbst-Seins im Anderen“ (Hon-

---

1 Der Begriff der kommunikativen Freiheit taucht bei Honneth gelegentlich auf, bspw. in: Honneth (2006) und (2016).

neth 2013a, 38) kann nach Honneth nur in reziproken Beziehungen der Anerkennung realisiert werden. Dabei geht es um Beziehungsformen, in denen Menschen als Individuen in ihren sozialen Nah- und Intimbeziehungen emotionale Zuwendung, als Rechtssubjekte gleiche Achtung und als Bürger:innen soziale Wertschätzung erfahren (vgl. Honneth 2012, 148-211). Wirkliche Anerkennung benötigt stabile und strukturell abgesicherte Kommunikationsmuster, in denen die Achtung den institutionalisierten Kooperationsformen selbst eingeschrieben ist. Honneth spricht von „Sphären der Anerkennung“ (Honneth 2011, 87, Fn. 82) bzw. „Sphären sozialer Freiheit“ (ebd., 276). Im Anschluss und in der Weiterführung Hegels fokussiert er dabei das „Wir“ persönlicher Beziehungen, des marktwirtschaftlichen Handelns und der demokratischen Willensbildung (vgl. ebd., 232-624). In all diesen institutionalisierten sozialen Kooperationsbeziehungen kann ein Subjekt soziale Freiheit erfahren, nämlich genau dann, „wenn es im Rahmen institutioneller Praktiken auf ein Gegenüber trifft, mit dem es ein Verhältnis wechselseitiger Anerkennung deswegen verbindet, weil es in dessen Zielen eine Bedingung der Verwirklichung seiner eigenen Ziele erblicken kann“ (ebd., 86).

Wie verhält sich nun die kommunikative, soziale Freiheit zu den anderen beiden Freiheitsmodellen – der negativen und der positiven Freiheit? Hegel hat sein Freiheitsverständnis nicht in Opposition zu diesen Modellen gesehen. Vielmehr erblickt er in der „selbstbewußten Freiheit“ die Erfüllung der ihr vorausgehenden Konzepte. In der „Entwicklung der Idee der Freiheit“, heißt es in der Rechtsphilosophie, habe jede Entwicklungsstufe „ihr eigentümliches Recht“. Die Vollendungsstufe sei aber konkreter und „die in sich reichere und wahrhafter allgemeine“ und habe „eben damit auch ein höheres Recht“ (Hegel 1986, 83, § 30). Für Honneth gilt Ähnliches. Er nennt die soziale Freiheit „den Kern all unserer Freiheitsvorstellungen [...], gegenüber dem sich die anderen [...] behandelten Ideen von Freiheit nur derivativ verhalten“ (2011, 115).

## **2 Soziale Freiheit verändert die Institutionen: theologisch-ethische Perspektiven**

„Niemand ist für sich allein frei“ (Huber 2022, 29). Mit diesen Worten lässt sich das Freiheitsverständnis Wolfgang Hubers zusammenfassen. Huber repräsentiert gemeinsam mit Heinz Eduard Tödt (Tödt 1988a, 182f; Tödt 1988b 40f) und Heinrich Bedford-Strohm (Bedford-Strohm 1999) einen von zwei Rezeptionswegen, auf denen der Begriff der kommunikativen resp. sozialen Freiheit in der protestantischen Theologie aufgegriffen und ethisch weitergeführt worden ist. In einem einflussreichen Aufsatz aus dem Jahr 1980 (vgl. Huber 1985) greift Huber Theunissens Begriff der kommunikativen Freiheit auf, leuchtet ihn theologisch aus und gibt ihm eine institutionenkritische Pointe. Theologisch macht Huber den schon bei Hegel im

Hintergrund stehenden Gedanken von der Selbstdefinition Gottes in Jesus Christus namhaft, um der Figur der Selbstdarstellung im Anderen eine transzendente Begründung zu geben: Indem Gott in seinem Sohn „als der in Freiheit Liebende zum Menschen“ komme, befreie er Menschen „zu einer Identität, die sich in Akten kommunikativen Daseins verwirklicht“ (ebd., 118). Die Relation des „Bei-sich-selbst-Seins im Anderen“ erfährt damit eine theologische Begründung und wird von Huber als sozialetisches Modell stark gemacht, durch die Liebe im Anderen zu sich selbst zu kommen. „Freiheit verwirklicht sich darin, daß der eine den andern als Bereicherung seiner selbst und als Aufgabe des eigenen Lebens erfährt“ (ebd., 118). Eben diese kommunikative Freiheit wird für Huber auch zum Geltungsgrund für gesellschaftliche Institutionen: diese müssen der Bedingung kommunikativer Freiheit genügen und „Freiheit nicht nur berücksichtigen, sondern auch *ermöglichen*: Sie müssen also Handlungsräume eröffnen und offenhalten, in den verantwortliches und gemeinsames Handeln aus Freiheit möglich ist“ (ebd., 124). Deshalb müsse eine Ethik der Institutionen kritisch darauf dringen, dass die gesellschaftlichen Institutionen kommunikative Freiheitserfahrungen strukturell sicherstellen.

Die Frage der Öffnung und Gestaltung der Institutionen spielt auch im anderen der beiden protestantisch-ethischen Rezeptionswege eine wichtige Rolle: bei Falk Wagner. In zahlreichen seiner Publikationen hat sich Wagner mit den Konstitutionsbedingungen menschlicher Freiheit beschäftigt. Das Signum des spezifisch modernen Freiheitsverständnisses erblickt er in der selbstbestimmenden Selbsttätigkeit (vgl. Wagner 2014b, 59). Gerade diese Freiheit erweise sich aber als fragil und ambivalent. Die von Adorno und Horkheimer herausgearbeitete „Dialektik der Aufklärung“ (Horkheimer/Adorno 1971) habe gezeigt, dass der gesellschaftlichen Naturgeschichte das Prinzip einer blinden, unmittelbaren Selbstbehauptung zugrunde liege. Es trete beispielsweise im alles durchdringenden, kapitalistischen Tauschprinzip zutage. Diesem Prinzip *unmittelbarer* Selbstbestimmung stellt Wagner die Idee *vermittelter* Selbstbestimmung gegenüber und greift dabei – wie schon Theunissen, Honneth und Huber – auf Hegels Philosophie zurück. Im trinitarischen Gottesgedanken kommt nach Wagner nicht nur das Prinzip der durchgängigen Vermittlung von Allgemeinem und Besonderem zur Geltung. In diesem relational vermittelten Absoluten gründe auch das Anerkanntsein des Menschen und seiner Freiheit. Freiheit könne vor diesem Hintergrund nur als vermittelte Freiheit gedacht werden. Die Struktur der „Selbstexplikation im anderen“ (Wagner 2014b, 46), die sich im trinitarischen Gottesgedanken ausdrücke, müsse sich im menschlichen Weltverhältnis fortsetzen. „Die Anerkennung des eigenen Anerkanntseins bringt [...] der Mensch nur dort zur Darstellung, wo er seine ihm gegebene Freiheit in Anerkennung des Andersseins anderer Menschen vollzieht“ (Wagner 2014b, 68). Wagner entwickelt seine



Theorie sozialer Freiheit<sup>2</sup> auf einem eigenständigen, von Hegel inspirierten Weg mit kritischer Abgrenzung zu Theunissen (vgl. Wagner 2014c, 251ff) und zeitlich früher als Honneth. Seine Charakterisierung sozialer Freiheit nimmt dabei bereits den Gedanken der Inklusion auf, der Wagner vermutlich über die Systemtheorie vertraut war. Freiheit als vermittelte Selbstbestimmung, so führt er aus, sei durch Inklusivität (vgl. Wagner 1999, 182f) gekennzeichnet. „Die Selbstbestimmung jedes besonderen Selbstseins kann nur zusammen mit der Selbstbestimmung des besonderen Andersseins bestehen“ (ebd., 183). Und sie kann „nur im Umweg über die Akzeptanz der freien Selbstbestimmung des jeweiligen Andersseins realisiert werden“ (ebd., 183).

Die sozialetische Pointe des Wagnerschen Freiheitskonzepts besteht – darin Huber vergleichbar – in einer kritischen Gesellschafts- und Institutionentheorie. Am dominanten, kapitalistischen Wirtschaftssystem kritisiert Wagner einen „Panthismus des Geldes“ (ebd., 189), der zur Exklusion aller diejenigen führe, die nicht zahlungsfähig sind. Das Paradigma vermittelter Selbstbestimmung ziele demgegenüber auf ein alternatives gesellschaftliches Strukturmodell, das von der wechselseitigen Vermittlung von Allgemeinem und Besonderem, Gesellschaft und Individuen geprägt ist. Die gesellschaftlichen Institutionen müssten sich für die Belange der Individuen öffnen und von ihnen mitgestaltet werden können. „Die Freiheit des Individuums kann nämlich nur dann als gesichert gelten, wenn die Allgemeinheit der Gesellschaft und ihrer Institutionen so geartet ist, daß sich das Individuum in ihr entfalten kann“ (Wagner 2014a, 49). Soziale Freiheit verändere die Institutionen. Die Figur der „Selbstexplikation im anderen“ wird von Wagner von der philosophisch-theologischen Sphäre in die konkrete Gesellschaftstheorie eingetragen. Die Gesellschaft und ihre Institutionen sollen Anerkennungsbeziehungen strukturell ermöglichen, in denen das Anderssein des Anderen geachtet wird. „Die *Würde* der Person der Individuen, nämlich ihre Freiheit, wird [...] nur dann nicht zur bloßen Ideologie verkommen, wenn sich auch die sozialen Funktionssysteme ihr öffnen und für sie aufgeschlossen sind“ (Wagner 1999, 190).

Die beiden vorgestellten Ethikentwürfe leuchten stärker, als dies bei Honneth der Fall ist, die philosophisch-theologischen Grundlagen aus, die für Hegels Konzeption sozialer Freiheit grundlegend sind. Vor allem aber führen sie in großer Eindringlichkeit vor Augen, dass das Konzept kommunikativer resp. sozialer Freiheit mit einer kritischen Gesellschafts- und Institutionentheorie verbunden ist: Institutionen sollen so aufgeschlossen und verändert werden, dass sie die kooperative Realisierung sozialer Freiheit ermöglichen, unterstützen und strukturell absichern.

---

2 Den Begriff verwendet Wagner zwar selten (vgl. Wagner 2005, 200f), nach Matthias Schnurrenberger eignet er sich aber, um Wagners Freiheitsverständnis auf den Punkt zu bringen: „Schlussbetrachtung: Christliche als soziale Freiheit“ (Schnurrenberger 2019, 313).

In diesem Zusammenhang deutet sich bei Wagner bereits das Inklusionsthema an. Zeit, nunmehr über Inklusion zu sprechen.

### **3 Arbeit am WIR: Inklusion als unmittelbare Zugehörigkeit zu einer Gesellschaft der Vielfalt**

„Inklusion vertritt die Vision einer Gesellschaft, die Diskriminierung, Marginalisierung und Ausgrenzung abbaut“ (Hinz/Niehoff 2008, 108). Das mittlerweile gesellschaftlich breit diskutierte Inklusionsparadigma bezieht sich damit nicht – wie es in Deutschland nicht selten geschieht – allein auf Menschen mit Behinderungserfahrungen. Vielmehr handelt es sich um ein breit angelegtes, sozialwissenschaftliches und zugleich normativ anspruchsvolles Paradigma der Wertschätzung von Vielfalt, der Gestaltung sozialer Interdependenzbeziehungen und der strukturellen Absicherung von Teilhabe unter Bedingungen einer pluralistischen Gesellschaft. Die Anerkennung von Verschiedenheit, individuellen Lebensentwürfen und Teilhaberechten gilt für *alle* Menschen. Unter den Bedingungen wachsender sozialer Ungleichheit und gesellschaftlicher Spaltungsprozesse gilt der normativ fokussierte Inklusionsimperativ in besonderer Weise Menschen und sozialen Gruppen, die in erhöhtem Maße von Exklusions- und Ausgrenzungsrisiken betroffen sind. Inklusives Teilhabe bezieht sich dabei auf alle Dimensionen von Heterogenität: Alter, ethnische Herkunft und Nationalität, Geschlecht, Beeinträchtigung und Behinderung, Religion und Weltanschauung, sexuelle Orientierung sowie sozioökonomischer Status (Charta der Vielfalt).

Als soziologischer Schlüsselbegriff ist Inklusion durch Talcott Parsons in den frühen 1960er Jahren eingeführt worden (Stichweh 2009, 29). In aktuellen sozialwissenschaftlichen Diskursen spielt er vor allem in der Systemtheorie, der Soziologie der sozialen Ungleichheit, dem Diskurs um Behinderung und gesellschaftliche Vielfalt sowie der Anerkennungstheorie Axel Honneths eine wichtige Rolle (Liedke/Wagner 2016). Gesellschaftspolitisch einflussreich wurde er insbesondere durch seine Aufnahme in den internationalen Menschenrechtsdiskurs auf der Ebene der Vereinten Nationen. Das UN-Übereinkommen über die Rechte von Menschen mit Behinderungen aus dem Jahr 2006 nennt „Full and effective participation and inclusion in society“ (UN-BRK, Art. 3c) als zentrale Grundsätze und versteht Inklusion als verbindlichen Bestandteil eines menschenrechtlichen Universalismus (Bielefeld 2011, 67). Inklusion ist ein Menschenrecht und ein kategorischer Imperativ. Andreas Lob-Hüdepohl formuliert ihn folgendermaßen: „Was menschenrechtsbasierte Inklusion [...] kategorisch fordert, ist die bedingungslose Akzeptanz anderer Menschen in ihrem Sosein, ohne ihnen die Teilhabechancen an der Gesellschaft zu verwehren“ (Lob-Hüdepohl 2018, 7).



Der Diskurs um Behinderung, Teilhabe und gesellschaftliche Vielfalt hat viel zur Weiterentwicklung und Präzisierung des Inklusionsparadigmas beigetragen. Aufgrund seiner menschenrechtlichen Grundierung und normativen Prägung konnte er plausibel mit Konzepten verknüpft werden, die Empowerment- und Emanzipationsprozesse unterstützen und die aktive Teilhabe an der Gesellschaft ermöglichen. Durch ihn haben Heterogenitäts- und Diversitätsaspekte zentrale Aufnahme in den Diskurs gefunden. Die Zielsetzung einer inklusiven Gesellschaft richtet sich korrespondierend zugleich auch auf die Stärkung des gesellschaftlichen Zusammenhalts. Inklusion als „*unmittelbare gesellschaftliche Zugehörigkeit*“ (Theunissen 2021, 76) fokussiert Interaktions- und Kooperationsformen auf der Grundlage anerkannter Diversität. Für Georg Theunissen gehört deshalb die Herstellung vielfältiger Interdependenzbeziehungen zu den grundlegenden Aspekten gesellschaftlicher Inklusion. Dazu zählen für ihn Arbeits- und Kooperationsverhältnisse ebenso wie die Einbindung in vielfältige Sozialbeziehungen und sozialräumliche Netzwerke (ebd., 78f). Inklusion zielt auf die Ermöglichung *gemeinsamer Praxisformen*: im Kontext von Bildung, Arbeit, Wohnen, Freizeit usw. Deshalb fokussieren alle maßgeblichen Instrumente inklusiver Arbeit: die Indices für Inklusion, Aktionspläne, Persönliche Zukunftsplanungen usw. Formen gemeinsamen Arbeitens. Es geht darum, Diversität wertzuschätzen und auf ihrer Grundlage Kooperationen zu organisieren. Inklusion ist deshalb die Arbeit an einem gesellschaftlichen WIR. Sie ist eine Farbe sozialer Gerechtigkeit. Sie ist ein Modell kooperativer Sozialbeziehungen unter den Bedingungen eines gesellschaftlichen Pluralismus.

#### **4 Freiheit mit den „konkreten Anderen“: Inklusion als Element des Freiheitsvollzugs**

Was sind inklusive Werte und welche Rolle spielt Freiheit unter ihnen? Der „Index für Inklusion“ bietet sich für diese Frage als geeignete Referenz an. Tatsächlich spricht der Index von einem inklusiven Werteuniversum und nennt insgesamt sechzehn Werte wie Gleichheit, Teilhabe, Gemeinschaft, Respekt für Vielfalt usw. (Booth/Ainscow 2017, 17). Freiheit findet sich nicht unter ihnen. Andererseits ist in politischen Debatten immer wieder der Vorwurf an einer angeblichen Zwangsinklusion zu hören. Auf den ersten Blick scheint zwischen Inklusion und Freiheit keine Wahlverwandtschaft zu bestehen. Ist es gar eine Gretchenfrage an die Inklusion: „Nun sag, wie hast du’s mit der Freiheit?“

Ich möchte im Folgenden diesem prima facie-Eindruck widersprechen und vertrete demgegenüber die Auffassung, *dass sich Inklusion und kommunikative resp. soziale Freiheit wechselseitig auslegen. Inklusion ist ein anspruchsvolles normatives Konzept, das mit allen drei Freiheitsbegriffen verknüpft ist: Sie beruht erstens darauf, dass sich Menschen frei von äußerem Zwang sozial entfalten können und setzt darin*

*die negativen Freiheitsrechte voraus. Auf die Wurzeln positiver, reflexiver Freiheit geht zweitens der inklusive Imperativ zur Herstellung vielfältiger Partizipations- und Teilhaberechte zurück. Erst auf der interpersonellen, sozialen Ebene entsteht – drittens – ein unverkürztes Verständnis des Verhältnisses von Inklusion und Freiheit: Inklusion lässt sich nun als Element des kommunikativen Freiheitsvollzuges verstehen.*

(1) Menschenrechte sind neben den Teilhabe- und Gleichheitsrechten (Maaser 2010, 35) stets auch persönliche Freiheitsrechte: Glaubens- und Gewissensfreiheit, Meinungs- und Pressefreiheit, Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit usw. Ohne diese Abwehrrechte vor Übergriffen auf das eigene Leben sind weder individuelle Freiheit noch Inklusion im Sinne freier Teilhabe möglich. Inklusion ohne Freiheitsrechte wäre tatsächlich Zwangsinklusion. Deshalb geben die Rechtskonventionen, die den menschenrechtlichen Universalismus mit Blick auf die Ausgrenzungsrisiken und Unrechtserfahrungen beispielsweise von Menschen mit Behinderungserfahrung oder Kindern bekräftigen (vgl. Bielefeldt 2011, 65-68), stets auch den individuellen Freiheits- und Abwehrrechten gebührenden Raum. Die UN-Behindertenrechtskonvention beispielsweise betont bereits in ihrer Präambel die Wichtigkeit individueller Autonomie und Unabhängigkeit, „einschließlich der Freiheit, eigene Entscheidungen zu treffen“ (UN-BRK, Präambel, Buchst. n).

(2) Freiheit im Sinne reflexiv gewonnener Selbstbestimmung bzw. Selbstverwirklichung ist in der Tradition der europäischen Aufklärung regelmäßig mit einem universalistischen Anspruch verbunden worden. Kants kategorischer Imperativ legt die unbedingte moralische Verpflichtung auf die Achtung der Freiheit *aller* Anderen fest. Insofern erscheint es mir als unabweisbar, Inklusion in der Perspektive positiver, reflexiver Freiheit als konstitutiven Teil der Partizipations- und Teilhaberechte anzusehen. Eine „Freiheit aus Freiheit und um der Freiheit aller willen“ (Lauermann 2018, 417) kann ihr Versprechen nur einlösen, wenn *alle* in ihrer Individualität anerkannt werden und gleichermaßen über Teilhaberechte verfügen.

(3) Die Pointe kommunikativer, sozialer Freiheit besteht nun aber darin, die vielfältigen Anderen nicht nur als Adressaten freiheitsgestaltender Kommunikation, sondern auch als die *Bedingung der Möglichkeit ihrer eigenen Selbstverwirklichung* zu verstehen. Für Honneth resultiert dieses Freiheitsverständnis aus der Erfahrung, „dass sich die Absichten eines Aktors nur im wechselseitigen Zusammenwirken zwischen mehreren Subjekten formieren und auch nur erst im gemeinschaftlichen Handeln ungezwungen realisiert werden können“ (Honneth 2020, 139f). Menschen können mithin ihre Freiheit nur verwirklichen, wenn sie in Kooperation mit anderen handeln und deren Absichten damit zum Bestandteil ihrer eigenen Intentionen machen. Die Übernahme einer Wir-Perspektive ist für den Vollzug der eigenen Freiheit essenziell (Honneth 2020, 151). Das Wir dieser

reziproken, kooperativen Beziehungen ist unter den Bedingungen spätmoderner, pluralistischer Gesellschaften regelmäßig als ein heterogenes Wir zu verstehen. Es ist das Wir vielfältiger je individueller Menschen.

Seyla Benhabib hat davor gewarnt, die Teilnehmenden kommunikativer Verständigungsprozesse mit dem vereinheitlichten, abstrakten und fiktiven Modell eines „verallgemeinerten Anderen“ erfassen zu wollen. Dieser Verkürzung stellt sie den Standpunkt des „konkreten Anderen“ gegenüber, der nicht nur über eine kognitiv-rationale, sondern zugleich auch über eine affektiv-emotionale Konstitution verfügt. In der Perspektive des „konkreten Anderen“ gehe es darum, „die Verschiedenheit des anderen zu verstehen, d.h., seine / ihre Bedürfnisse, Motivationen, Bestrebungen und Wünsche [...] Unsere Beziehungen unterliegen der Norm *komplementärer Reziprozität*: Jeder und jede ist berechtigt, von dem und der anderen Verhaltensweisen zu erwarten, durch die der / die andere sich als konkretes, individuelles Wesen mit jeweils eigentümlichen Bedürfnissen, Talenten und Fähigkeiten anerkannt und bestätigt fühlt. Unsere Unterschiede ergänzen sich in diesem Fall, statt sich auszuschließen“ (Benhabib 1992, 232).

Das Inklusionsparadigma geht durchgängig von den „konkreten Anderen“ in der Vielfalt ihrer biographischen Erfahrungen, Interessen und Potentiale aus und intendiert reziproke, kooperative Beziehungen, in denen die vielfältigen Anderen ihre Freiheit gemeinsam gestalten und eine Wir-Perspektive entwickeln. Die Anerkennung von Vielfalt darf dabei nicht abstrakt gedacht und auf eine Metapher verkürzt werden. Nur durch reale, barrierefreie Interaktions- und Kooperationsformen heterogener Personen und Personengruppen lassen sich Inklusion und zugleich soziale Freiheit verwirklichen. Die inkludierende Anerkennung der konkreten, vielfältigen Anderen, die im Mittelpunkt des Inklusionsparadigmas steht, ist deshalb ein notwendiges Element für die Realisierung sozialer Freiheit. Kommunikative, soziale Freiheit geht, wo sie konkret gedacht wird, mit Inklusion einher. Inklusion ist ein konstitutives Element eines unverkürzten Freiheitsverständnisses.

Kommunikative, soziale Freiheit stellt sich zugleich als inklusive Freiheit dar und vice versa. Gleichwohl behalten auch die anderen beiden Freiheitsbegriffe weiterhin Bedeutung. Freiheit in ihrem umfassenden Sinn verwirklicht sich in inkludierenden, partizipativen Sozialbeziehungen. Aber das mit ihr verbundene Wir stellt sich weder automatisch her, noch lässt es sich erzwingen. Es entsteht nur aus der ungezwungenen, freien Kommunikation und Kooperation der Beteiligten. Deshalb muss es jedem Einzelnen jederzeit möglich sein, von seinen Freiheitsrechten Gebrauch zu machen und „das untereinander ausgehandelte Kooperationsschema [...] in Frage zu stellen, wenn sich seine individuelle Bedürfnis- oder Interessenlage geändert hat“ (Honneth 2020, 158). Nur wenn die soziale Interaktion frei von Zwang ist, ist sie wirklich frei. Ansonsten würden kommunikative Freiheit und Inklusion tatsächlich in einen „*Tempel des Sarastro*“

(Berlin 1998, 153) hineinführen, vor dem Isaiah Berlin mit dem Stichwort des Despotismus gewarnt hat.

## 5 Freiheit als relationale Autonomie: Zur Deutung des Freiheitsbegriffes in der Sozialen Arbeit

„Promoting the Right to Self-Determination“ (IASSW 2018, 5) ist eines der zentralen moralischen Prinzipien im Ethikkodex der „International Association of Schools of Social Work“ (IASSW). „Das Recht auf Selbstbestimmung achten“ steht auch in der Berufsethik des „Deutschen Berufsverbands für Soziale Arbeit“ (DBSH) an der Spitze der ethischen Prinzipien (DBSH 2014, 30). An anderer Stelle wird Autonomie als oberstes normatives Prinzip bezeichnet (ebd., 27).

*Selbstbestimmung* und *Autonomie*: mit diesen beiden Begriffen wird das Freiheitsverständnis in den Ethikentwürfen der Sozialarbeitswissenschaft reflektiert. Diese Pointierung erfolgt durchgängig in der Zurückweisung eines liberalistischen Modells, das Freiheit auf die individuelle Abwehr staatlicher Eingriffe verkürzt. Stattdessen setzen viele Ethikentwürfe der individualistischen eine relationale und dialogische Anthropologie entgegen. Andreas Lob-Hüdepohl macht deutlich, dass „eine autonome Lebensführung keinesfalls bindungslos oder selbstgenügsam“ sei, „sondern immer bindungsstark und gegenüber der autonomen Lebensführung anderer verantwortungsvoll“ (Lob-Hüdepohl 2007, 127). Für Karin Laueremann meint „Freiheit im ethischen Verständnis“ deshalb „die Anerkennung des Selbstbestimmungsrechts eines jeden Menschen“ (Laueremann 2018, 417). Sie sei „Freiheit aus Freiheit und um der Freiheit aller willen“ (ebd.). Thomas Schumacher betont ebenfalls, dass Freiheit „immer in Relation zur Freiheit des Anderen“ (Schumacher 2013, 221) steht. Er versteht unter Bezug auf Kants Moralphilosophie „Freiheit als Autonomie“ (ebd., 220) und entwickelt eine Autonomiepyramide, die aus vier Bedingungsfeldern für eine verantwortliche Realisierung von Autonomie besteht: individuelle Fähigkeiten, zwischenmenschliche Beziehungen, Gemeinschaftsformen und Natur, kurz: Ich, Du, Wir und Umwelt (ebd., 223-225).

Zahlreiche professionsethische Entwürfe, von denen hier nur exemplarische Stimmen genannt werden konnten, stimmen darin überein, dass sie eine verantwortungssensibel auf andere Subjekte hin eingeschränkte Autonomie bzw. Selbstbestimmung fokussieren. Sie entsprechen weitgehend dem, was in der neueren Freiheitsdebatte als positive oder reflexive Freiheit verstanden wird.

Neben diesem Hauptstrom sind es vergleichsweise wenige Beiträge, die ihr Verständnis im Sinne kommunikativer bzw. sozialer Freiheit weiten. Für Constanze Berndt und Sara Remke realisiert sich Freiheit nicht in der Gegenüberstellung von Ich und Anderen, „sondern im Erkennen des Ichs im Anderen“ (Berndt/Remke i. E.). Andreas Lob-Hüdepohl wiederum macht ausdrücklich deutlich, dass

Freiheit „kommunikativ verfasst und damit um ihrer selbst willen bindungsreich“ (Lob-Hüdepohl 2013, 92) ist. Das Moment kommunikativer Freiheit kennzeichne die Bedingung der Möglichkeit personaler Autonomie. Joachim Weber schließlich greift ausdrücklich auf Hegels Freiheitsbegriff und die mit ihm vollzogene „Wendung vom Individuum zum Sozialen“ (Weber 2021b, 138) zurück. Weber spricht von politischer Freiheit als einem relationalen Phänomen (Weber 2021a, 145). Sie entstehe zwischen den beteiligten Akteur:innen und sei durch eine spezifische Beziehungsqualität in ihrem Handeln geprägt.

## **6 Systeme müssen sich anpassen: Zum Beitrag der Sozialen Arbeit an der Verwirklichung sozialer Freiheit**

*„Für ein offenes Land mit freien Menschen“.* Die Hoffnung der Friedlichen Revolution ist unabgeholten. Meine Überlegungen in den zurückliegenden Abschnitten legen es nahe, den dabei zugrunde liegenden Freiheitsbegriff sozial und kommunikativ zu verstehen. Dabei kann bruchlos an die normativen Prinzipien Sozialer Arbeit angeknüpft werden: soziale Gerechtigkeit, Menschenrechte, gemeinsame Verantwortung und Achtung der Vielfalt (Fachbereichstag Soziale Arbeit/DBSH 2016, 2). Einige Handlungsstrategien, die sich aus diesem Freiheitsverständnis ergeben, möchte ich abschließend in den Blick nehmen.

(1) Die Lebenswelt von Adressat:innen Sozialer Arbeit ist vielfach durch mangelnde Ressourcenausstattung, ein hohes Maß an Fremdbestimmung und beträchtliche Vulnerabilität gekennzeichnet. Unter diesen Bedingungen „verdeckt die alltägliche Not die Optionen des Nachdenkens über Freiheit“ (Berndt/Remke i. E.). Gleichwohl bestehen auch unter benachteiligten und fremdbestimmten Lebensbedingungen Möglichkeiten für Empowerment und eine befreiende Praxis. Für Joachim Weber stehen deshalb Spontaneität, Eigensinn und Initiativität im Mittelpunkt einer sozialpädagogischen Mäeutik, die im Alltagsleben verborgene Möglichkeiten entdeckt und aufgreift. Allerdings erblickt er in der Spontaneität allein noch keine hinreichende Bedingung für die Entstehung von Freiheit. „Zur Freiheit wird Spontaneität erst, wenn sie nicht nur normale Abläufe unterbricht, ihnen eine eigensinnige Richtung gibt, sondern auch auf die Spontaneität anderer trifft und dadurch ein freiheitliches Zwischen, ein soziales Bezugsgewebe entsteht“ (Weber 2016, 18f). Damit verändere sich die Professionsperspektive Sozialer Arbeit. An die Stelle der Überwindung individueller Hilfsbedürftigkeit trete das Ziel einer kooperativen Bearbeitung gemeinsamer Angelegenheiten. „Wenn Freiheit erst zwischen Menschen entsteht, kann das Ziel des Handelns nicht darin bestehen, dass Menschen keine Unterstützung mehr benötigen, sondern im Gegenteil darin, dass sie in Unterstützungssettings gegenseitigen Anknüpfens eingewoben werden“ (ebd., 19). Im Anschluss an Hannah Arendt stehen Weber Formen eines wechselseitigen Anwohndelns vor Augen, die an alltägliche Handlungsvollzüge anknüpfen, sie

weiterführen und neue Anknüpfungspunkte schaffen. Der Diversität der beteiligten Personen korrespondieren dabei inklusive Interaktionsformen. Soziale Arbeit hat die Aufgabe, Rahmenbedingungen für ein solches freiheitliches und spontanes Antworthandeln zu schaffen. „Wenn in einen sozialen Raum unaufhörlich Initiativen hineinströmen und die spontanen Impulse sich immer wieder aufeinander beziehen und sich damit gegenseitig verstärken, werden die Beteiligten unwillkürlich ermutigt, weitere Impulse in ein solches lebendiges Miteinander einzubringen [...] Immer mehr Möglichkeiten können so entdeckt und realisiert werden, zu denen kein einzelner jemals in der Lage gewesen wäre. Das Soziale wirkt als freiheitliches selbst maieutisch“ (ebd., 23).

(2) Soziale Räume ermöglichen in besonderer Weise solche kooperativen und inklusiven Selbstwirksamkeitserfahrungen. Die Methoden sozialräumlichen Arbeitens sind vor allem auf Aneignungsprozesse hin ausgerichtet: darauf, dass sich Menschen ihre soziale Umwelt zu eigen machen und sich in ihr wiederfinden können (Deinet/Reutlinger 2016, 123). Solche Aneignungsprozesse folgen überwiegend dem reflexiven Freiheitsparadigma. Sie sind für die Erweiterung der individuellen Selbstbestimmungsfähigkeiten unerlässlich. Der Überschritt zu sozialen Formen freier Selbstbestimmung erfolgt dann, wenn Menschen ihre gemeinsamen Angelegenheiten kooperativ gestalten und bestimmen. Das geschieht beispielsweise in Prozessen des Community Organizing. Sie sind darauf gerichtet, dass „sich zivilgesellschaftliche Akteure ohne Bevormundung [...] selbstständig vor Ort organisieren können, d.h. ‚von innen und von unten‘“ (Penta/Sander 2007, 161). Deshalb werden die unterschiedlichen Menschen eines Sozialraumes darin unterstützt, sich zu solidarisieren, zu organisieren und eine engagierte Koalition für ihre Interessen zu bilden. Ihre gemeinsam identifizierten Anliegen werden in einer öffentlichen Auseinandersetzung bearbeitet und in die Verhandlung mit Verantwortungsträger:innen eingebracht. Prozesse des Community-Organizing sind inklusiv, weil die unterschiedlichen Menschen in ihren Interessen und Bedürfnissen anerkannt werden, mit ihren Fähigkeiten einbezogen sind und ihre gemeinsame Idee des Sozialen gestalten. „Inklusion durch Community Organizing-Prozesse“ ermöglicht, „ausgegrenzte oder von Exklusion bedrohte Menschen in eine kooperative zivilgesellschaftliche Praxis gezielt einzubeziehen und sie mit ihren Ressourcen und Fähigkeiten als Teil des Selbstorganisationsprozesses wertzuschätzen“ (Kiuppis/Kurzke-Maasmeier 2009, 20). Community Organizing als solidarische Selbstorganisation von Bürger:innen kann zwar nicht unmittelbar und bruchlos der professionellen Sozialen Arbeit zugerechnet werden. Soziale Arbeit kann sich aber an Community Organizing beteiligen. Und sie kann ihrerseits zahlreiche Impulse des Community Organizing für die Gestaltung lebensweltbezogener, emanzipatorischer Handlungssettings aufnehmen (Fehren 2015, 66f).



(3) Die Erfahrung uneingeschränkter Teilhabe in reziproken, inklusiven Anerkennungsbeziehungen verlangt allerdings auch nach Institutionalisierungsformen, die über die Mesoebene von Sozialräumen hinausgehen. Inklusion ist eine Aufgabe für die gesamte Gesellschaft und damit eine Herausforderung für die Veränderung ihrer Organisationen und Funktionssysteme. Mit Blick auf das Bildungssystem hat die UNESCO die Forderung formuliert: „Nicht der Lernende muss sich in ein bestehendes System integrieren, sondern das Bildungssystem muss die Bedürfnisse aller Lernenden berücksichtigen und sich an sie anpassen“ (Deutsche UNESCO-Kommission o.J.). Das gilt analog für den Arbeitsmarkt, die Politik, das Rechts-, Wissenschafts-, Religions- oder Gesundheitssystem usw.: Systeme müssen so verändert und geöffnet werden, dass sie allen Menschen und insbesondere Personen mit erhöhten Ausgrenzungsrisiken uneingeschränkte Teilhabe und inklusive Freiheitserfahrungen ermöglichen. Für diese Transformation bilden die Menschen- und Bürger:innenrechte die maßgebliche Legitimitätsgrundlage. Darüber hinaus braucht es partizipative politische Prozesse, mit denen die inklusive Transformation der Gesellschaft aktiv unterstützt wird. Ein Beispiel dafür ist die zivilgesellschaftliche Beteiligung an der Erarbeitung der Parallelberichte im Rahmen des Staatenberichtsverfahrens zur Umsetzung der UN-BRK. Artikel 33 Abs. 3 in Verbindung mit Art. 4 Abs. 3 und Art. 35 Abs. 4 der Konvention hält das Recht auf die vollumfängliche Beteiligung von Menschen mit Behinderung und der gesamten Zivilgesellschaft an der Staatenberichtserstattung fest. Im Rahmen des 2./3. Staatenprüfverfahrens im Sommer 2023 haben sowohl das Deutsche Institut für Menschenrechte (DIMR) als auch ein aus 37 Mitgliedern bestehendes Bündnis deutscher Nichtregierungsorganisationen einen Parallelbericht an die UNESCO übergeben. Beide kommen zu dem ernüchternden Ergebnis, dass „ein echter Paradigmenwechsel in Politik und Gesellschaft hin zu Inklusion und Selbstbestimmung [...] nicht festzustellen“ ist. In Deutschland bestehe vielmehr „weiterhin ein stark ausgebautes System von Sonderstrukturen“ (DIMR 2023, 8). Entsprechend geben beide Berichte detaillierte Empfehlungen zu beinahe allen Artikeln der Konvention. Damit diese Empfehlungen in politisches Handeln münden, braucht es vielfältige, sich ergänzende Aktivitäten: parlamentarische Initiativen, gerichtliche Verfahren, zivilgesellschaftliche Aktivitäten, Protestformen und vieles anderes mehr. Soziale Arbeit kann ihre Expertise in die vielfältigen politischen Prozesse zur Gestaltung einer inklusiven Gesellschaft einbringen und damit die Menschenrechte aktiv zur Geltung bringen: „Politik Sozialer Arbeit ist auch *Menschenrechtspolitik*“ (Lob-Hüdepohl 2013, 94).

„Für ein offenes Land mit freien Menschen“. Das Motto der friedlichen Revolution verdient, weitergeschrieben und aktualisiert zu werden. ‚Uneingeschränkte Teilhabe‘, ‚Menschenrecht Inklusion‘, und ‚Anerkennung von Vielfalt‘ sind gegen-

wärtige Orientierungen für eine Politik Sozialer Arbeit. Die Pointe des damaligen Leitsatzes macht den Zusammenhang von Gesellschaft und Freiheit stark. „Für eine inklusive Gesellschaft vielfältiger, freier Menschen“ könnte deshalb eine aktuelle Maxime lauten. Sie gehört in Programme, Konzepte, politische Praktiken und auch dies: auf Transparente.

## Literatur

**Bedford-Strohm, Heinrich** (1999), *Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit. Sozialer Zusammenhalt in der modernen Gesellschaft. Ein theologischer Beitrag*, Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verl.-Haus.

**Benhabib, Seyla** (1992), *Kritik, Norm und Utopie. Die normativen Grundlagen der Kritischen Theorie*, Frankfurt a.M.: Fischer.

Berlin, Isaiah (1998), *Zwei Freiheitsbegriffe*, in: Nida-Rümelin, Julian/Vossenkuhl, Wilhelm (Hg.), *Ethische und politische Freiheit*, Berlin/New York: de Gruyter, 129-179.

**Berndt, Constanze / Remke, Sara** (i. E.), *Die Qualität im Gebrochenen. Soziale Bildung und Freiheit*, in: Birgmeier, Bernd/Mührel, Eric/Winkler, Michael (Hg.): *Weitere Sozialpädagogische SeitenSprünge*, Weinheim/München: Beltz Juventa.

**Bielefeld, Heiner** (2011), *Inklusion als Menschenrechtsprinzip. Perspektiven der UN-Behindertenrechtskonvention*, in: Eurich, Johannes/Lob-Hüdepohl, Andreas (Hg.), *Inklusive Kirche*, Stuttgart: Kohlhammer, 64-79.

**Booth, Tony/Ainscow, Mel** (2017), *Index für Inklusion. Ein Leitfaden für Schulentwicklung*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.

**BpB (Bundeszentrale für politische Bildung)** (2014), *Vor 25 Jahren. Die erste Montagsdemonstration*, <https://www.bpb.de/kurz-knapp/hintergrund-aktuell/190877/vor-25-jahren-die-erste-montagsdemonstration/> (abgerufen 03.10.23).

**Charta der Vielfalt**, *Die sieben Dimensionen von Vielfalt*, <https://www.charta-der-vielfalt.de/fuer-organisationen/vielfaltdimensionen/> (abgerufen 16.08.2022).

**DBSH** (2014), *Berufsethik des DBSH*, in: *Forum sozial* Nr. 4, <https://www.dbsh.de/profession/berufsethik.html> (abgerufen 13.10.23).

**Deinet, Ulrich/ Reutlinger, Christian** (2016), *Inklusion als sozialräumliche Aneignung der Lebenswelt*, in: Liedke, Ulf/Wagner, Harald et al., *Inklusion. Lehr- und Arbeitsbuch für professionelles Handeln in Kirche und Gesellschaft*, Stuttgart: Kohlhammer, 120-134.

- Deutsche UNESCO-Kommission** (o.J.): Inklusive Bildung, <https://www.unesco.de/bildung/inklusive-bildung> (abgerufen 18.10.2023).
- Digitales Deutsches Frauenarchiv** (2019), Für ein offenes Land mit freien Menschen, <https://www.digitales-deutsches-frauenarchiv.de/blog/fuer-ein-offenes-land-mit-freien-menschen> (abgerufen 03.10.23).
- DIMR (Deutsches Institut für Menschenrechte)** (2023): Parallelbericht an den UN-Ausschuss für die Rechte von Menschen mit Behinderungen zum 2./3. Staatenprüfverfahren Deutschlands, <https://www.institut-fuer-menschenrechte.de/publikationen/detail/parallelbericht-an-den-un-ausschuss-fuer-die-rechte-von-menschen-mit-behinderungen-zum-23-staatenpruefverfahren-deutschlands> (abgerufen 18.10.2023).
- Fachbereichstag Soziale Arbeit/DBSH** (2016), Deutschsprachige Definition Sozialer Arbeit, [https://www.dbsh.de/media/dbsh-www/redaktionell/bilder/Profession/20161114\\_Dt\\_Def\\_Sozialer\\_Arbeit\\_FBTS\\_DBSH\\_01.pdf](https://www.dbsh.de/media/dbsh-www/redaktionell/bilder/Profession/20161114_Dt_Def_Sozialer_Arbeit_FBTS_DBSH_01.pdf) (abgerufen 03.10.2023).
- Fehren, Oliver** (2015): Community Organizing und Soziale Arbeit. Eine Annäherung an ein ambivalentes Verhältnis, in: Forum Community Organizing e.V./Stiftung Mitarbeit (Hg.), Handbuch Community Organizing. Theorie und Praxis in Deutschland, Bonn: Stiftung Mitarbeit, 2. Aufl., 59-68.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich** (1986), Werke, Bd. 7, Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hinz, Andreas/Niehoff, Ulrich** (2008), Bürger sein. Zur gesellschaftlichen Position von Menschen, die als geistig behindert bezeichnet werden, in: Geistige Behinderung 47, 107-117.
- Honneth, Axel** (2006), Gerechtigkeit und kommunikative Freiheit. Überlegungen im Anschluss an Hegel, in: Critique & Humanism journal 22, 19-33.
- Honneth, Axel** (2011), Das Recht der Freiheit. Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit, Berlin: Suhrkamp.
- Honneth, Axel** (2012), Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 7. Aufl.
- Honneth, Axel** (2013a), Das Reich der verwirklichten Freiheit. Hegels Idee einer ‚Rechtsphilosophie‘, in: Ders., Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie, Berlin: Suhrkamp, 33-48.
- Honneth, Axel** (2013b), Verwilderungen des sozialen Konflikts. Anerkennungskämpfe zu Beginn des 21. Jahrhunderts, in: Ders. et al. (Hg.), Strukturwandel der Anerkennung. Paradoxien sozialer Integration in der Gegenwart, Frankfurt a.M.: Campus, 17-39.
- Honneth, Axel** (2019), Unverfügbarkeiten des Dialogs. Zum Lebenswerk von Michael Theunissen, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 64, 119-131.
- Honneth, Axel** (2020), Drei, nicht zwei Begriffe der Freiheit, in: Ders., Die Armut unserer Freiheit. Aufsätze 2012-2019, Berlin: Suhrkamp, 139-161.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W.** (1971), Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt a.M.: Fischer.

- Huber, Wolfgang** (1985), Freiheit und Institution. Sozialethik als Ethik kommunikativer Freiheit, in: Ders., Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 113-127.
- Huber, Wolfgang** (2022), „Es geht vielmehr um eine Lebenshaltung“. Wolfgang Huber im wissenschaftsbiographischen Gespräch mit Christian Albrecht, Reiner Anselm und Hans Michael Heinig, Tübingen: Mohr.
- IASSW (International Association of Schools of Social Work)** (2018), Global Social Work Statement of Ethical Principles, <https://www.ifsw.org/wp-content/uploads/2018/07/Global-Social-Work-Statement-of-Ethical-Principles-IASSW-27-April-2018-1.pdf> (abgerufen 27.10.2023).
- IFSW/IASSW (International Federation of Social Workers/International Association of Schools of Social Work)** (2014), Global Definition of Social Work, [https://www.dbsh.de/media/dbsh-www/downloads/Global\\_Definition\\_of\\_Social\\_Work\\_Original.pdf](https://www.dbsh.de/media/dbsh-www/downloads/Global_Definition_of_Social_Work_Original.pdf) (abgerufen 03.10.2023).
- Kant, Immanuel** (1983), Grundlegung der Metaphysik der Sitten, in: Ders., Werke in zehn Bänden, Bd. 6: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie, Tl. 1, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 7-102.
- Kiuppis, Florian/Kurzke-Maasmeier, Stefan** (2009), Enabling Community. Grundlagen, Zielperspektiven und Bewährungsfelder; Materialien für die Erstellung eines Policy Paper, Berlin: ICEP.
- Lauermann, Karin** (2018), Freiheit, in: Otto, Hans-Uwe et al. (Hg.), Handbuch Soziale Arbeit. Grundlagen der Sozialarbeit und Sozialpädagogik, München: Reinhardt, 6. Aufl., 417-425.
- Liedke, Ulf/Wagner, Harald** (2016): Inklusionen. Sozialwissenschaftliche Grundlagen für eine Praxistheorie der Teilhabe und Vielfalt, in: Dies. et al., Inklusion. Lehr- und Arbeitsbuch für professionelles Handeln in Kirche und Gesellschaft, Stuttgart: Kohlhammer, 9-37.
- Lob-Hüdepohl, Andreas** (2007): Berufliche Soziale Arbeit und die ethische Reflexion ihrer Beziehungs- und Organisationsformen, in: Ders./Lesch, Walter (Hg.), Ethik Sozialer Arbeit. Ein Handbuch, Paderborn et al.: Schöningh, 113 – 161.
- Lob-Hüdepohl, Andreas** (2013), „Menschenwürdig leben fördern“. Zu normativen Grundlagen einer Politik Sozialer Arbeit, in: Benz, Benjamin et al. (Hg.), Politik Sozialer Arbeit, Bd. 1: Grundlagen, theoretische Perspektiven und Diskurse, Weinheim/Basel: Beltz Juventa, 85-102.
- Lob-Hüdepohl, Andreas** (2018), Menschenrechtsbasierte Inklusion. Sozialethische Sortierungen, in: Lebendige Seelsorge 69, 2-7.
- Maaser, Wolfgang** (2010), Lehrbuch Ethik. Grundlagen, Problemfelder und Perspektiven, Weinheim/München: Beltz Juventa.
- Penta, Leo/Sander, Susanne** (2007): Community Organizing und Bürgergesellschaft, in: Forschungsjournal Neue Soziale Bewegung 20, 161-165.
- Reckwitz, Andreas** (2017), Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne, Berlin: Bundeszentrale für politische Bildung.

- Schnurrenberger, Matthias** (2019), *Der Umweg der Freiheit. Falk Wagners Theorie des christlichen Geistes*, Tübingen: Mohr.
- Schumacher, Thomas** (2013), *Lehrbuch der Ethik in der Sozialen Arbeit*, Weinheim/Basel: Beltz Juventa.
- Stichweh, Rudolf** (2009): Leitgesichtspunkte einer Soziologie der Inklusion und Exklusion, in: Ders./Windolf, Paul, *Inklusion und Exklusion. Analysen zur Sozialstruktur und sozialen Ungleichheit*, Wiesbaden: VS Verl. für Sozialwissenschaften, 29-42.
- Taylor, Charles** (1995), *Der Irrtum der negativen Freiheit*, in: Ders.: *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2. Aufl., 118-144.
- Theunissen, Georg** (2021), *Behindertenarbeit vom Menschen aus. Unterstützungssysteme und Assistenzleistungen für Menschen mit Lernschwierigkeiten und komplexer Behinderung*, Freiburg i.Br.: Lambertus.
- Theunissen, Michael** (1980), *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Tödt, Heinz Eduard** (1988a), *Freiheit*, in: Ders., *Perspektiven theologischer Ethik*, München: Chr. Kaiser, 177-183.
- Tödt, Heinz Eduard** (1988b), *Versuch einer ethischen Theorie sittlicher Urteilsfindung*, in: Ders., *Perspektiven theologischer Ethik*, München: Chr. Kaiser, 21-48.
- UN-BRK** (Übereinkommen über die Rechte von Menschen mit Behinderungen), [https://www.behindertenbeauftragter.de/SharedDocs/Downloads/DE/AS/PublikationenErklaerungen/Broschuere\\_UNKonvention\\_KK.pdf?\\_\\_blob=publicationFile&v=8](https://www.behindertenbeauftragter.de/SharedDocs/Downloads/DE/AS/PublikationenErklaerungen/Broschuere_UNKonvention_KK.pdf?__blob=publicationFile&v=8) (abgerufen 29.10.2023).
- Wagner, Falk** (1999), *Metamorphosen des modernen Protestantismus*, Tübingen: Mohr.
- Wagner, Falk** (2005), *Kann die Religion der Moderne die Moderne der Religion ertragen? Religionssoziologische und theologisch-philosophische Erwägungen im Anschluss an Niklas Luhmann*, in: Danz, Christian et al. (Hg.): *Religion zwischen Rechtfertigung und Kritik. Perspektiven philosophischer Theologie*, Frankfurt a. M. et al.: Lang, 173-201.
- Wagner, Falk** (2014a), *Sozialethik als Theorie des Geistes*, in: Ders., *Christentum in der Moderne. Ausgewählte Aufsätze*, Tübingen: Mohr, 33-54.
- Wagner, Falk** (2014b), *Der Geist neuzeitlicher Subjektivität – Realisator oder Konkurrent der christlichen Freiheit?* in: Ders., *Christentum in der Moderne. Ausgewählte Aufsätze*, Tübingen: Mohr, 55-71.
- Wagner, Falk** (2014c), *Hegel als verkannter Theoretiker von Unmittelbarkeit? Zu Michael Theunissens Sein und Schein*, in: Ders., *Zur Revolutionierung des Gottesgedankens. Texte zu einer modernen philosophischen Theologie*, Tübingen: Mohr, 239-306.
- Weber, Joachim** (2016), *Freiheit als soziales Ereignis. Hannah Arendt sozialpädagogisch gelesen*, in: *Widersprüche* 142, 36, 13-33.
- Weber, Joachim** (2021a), *Freiheit und Soziale Arbeit*, Weinheim/Basel: Beltz Juventa.

**Weber, Joachim** (2021b), Dimensionen von Freiheit in der Sozialen Arbeit, in: neue praxis 2/2021, 134-144.

*Über den Autor*

**Ulf Liedke**, Dr. theol. habil. ist Professor für Ethik und Diakoniewissenschaft an der Evangelischen Hochschule Dresden (ehs) und Honorarprofessor für Systematische Theologie an der Universität Leipzig. Er war von 2018 bis 2022 Prorektor der ehs. Schwerpunkte in Forschung und Lehre: Inklusion, Sozialethik, Sozialraum, theologische Anthropologie, diakonisches Profil als Teil von Organisationsentwicklung, Menschen mit Behinderungserfahrung.