

»Ich bin der ungebetene Gast – zersplittert und verstummt«

Die Anerkennung des eigenen Fremden als Voraussetzung für eine inklusionstheoretisch reflektierte Diakoniewissenschaft

Pierre-Carl Link

1 Einleitung und Zielsetzung – Inklusion als paradoxer Raum und reisende Theorie

»Ich bin der ungebetene Gast
Zersplittert und verstummt«
(Grönemeyer, 2014, 3:47)

Ausgehend von einem Denken der Alterität – als ein Aspekt von Inklusion – wird aus psychoanalytischer Perspektive die These entfaltet, dass die Anerkennung des eigenen Fremden eine Voraussetzung für eine inklusionstheoretisch reflektierte Diakoniewissenschaft darstellt. Inklusion wird so am Beispiel Behinderung als innerpsychischer Integrationsprozess von Andersheit gelesen. Die Konfrontation mit dem eigenen Fremden bzw. die Wahrnehmung der geteilten Ähnlichkeit mit dem Fremden, kann irritieren und ängstigen, weshalb es des Mutes bedarf, sich seinen Ängsten zu stellen und irritationsfähig zu bleiben. Die Gastlichkeit gegenüber dem Anderen setzt Prozesse der Enthinderung voraus.

Vor der Herausforderung von Inklusionen und Exklusionen als relationale, graduelle sowie inter- und intrapersonelle Konzepte (Stichweh, 2013; Stein & Link, 2017; Traxl, 2018), ist für die Diakoniewissenschaft methodologisch und methodisch ein »Denken in Konstellationen« zentral, wie es Bauer (2016) für die Pastoraltheologie als Teildisziplin der praktischen Theologie beschrieben hat. Diese Öffnung des Diskurses zielt darauf ab, Kirche und Diakonie psychoanalytisch mit Mannoni (1973) als »institution élaté« zu lesen (Link, 2020a). Damit wird der Gedanke der Theologie der Befreiung angesichts gesellschaftlicher Fragen um Inklusionen des Humanen relevant (Hoffmann, 2018). Denn eine an Inklusion orientierte Diakoniewissenschaft *dient* nicht nur dem Menschen in seiner Vulnerabilität (Kohl, 2017; Link,

2020b; Keul & Link, 2017), sondern sie etabliert damit Befreiung und Ermächtigung der Ausgegrenzten zum Mittel- und Zielpunkt ihres Auftrags (Freire, 2002; 2007; Link, 2021). Die Exkludierten und Marginalisierten werden dadurch in die Mitte der Gesellschaft gestellt. Die Stimmen von Menschen mit Behinderung gehören zu jenen, die gesamtgesellschaftlich häufig »nicht gehört werden« (Witten, 2021, S. 106). Insofern skizziert dieser Beitrag im Anschluss an Danz (2023) einen Zugang der *Ent-hinderung*, der zuerst bei den nichtbehinderten Menschen beginnt und jene in die Verantwortung nimmt, den Stimmen vulnerabler Subjekte besonders Gehör zu schenken, notfalls zu verschaffen und möglicherweise auch erst zur eigenen Stimme zu verhelfen. Wenn Witten von »bereichernde[n] Irritationen durch verschiedene Verständnisse« (2021, S. 85) des Inklusionsdiskurses ausgeht, schließt dieser Beitrag an der kulturwissenschaftlichen Perspektive auf Inklusion an und ergänzt diese um eine psychoanalytische Lesart.

Das Konzept des »paradoxen Raums« verdeutlicht, dass traditionelle Trennung von öffentlichem und privatem Raum nicht ausreichen, um die komplexen Beziehungen zwischen Gesellschaft, Kultur und Praxis zu verstehen (Rose, 1993; vgl. de Lauretis, 1987). Rose schlägt vor, von paradoxen Räumen auszugehen, in denen das Öffentliche und das Private miteinander verschmelzen. Paradoxe Räume entstehen, wenn private Erfahrungen öffentlich gemacht werden, persönliche Identitäten politisch werden oder individuelle Geschichten in kollektiven Gedächtnissen verankert werden (Rose, 2007). Im paradoxen Raum und seinen sozialen und politischen Verhältnissen existieren Machtstrukturen und Paradoxien (ebd.). Lux argumentiert, dass Inklusion topographisch als ein Raum betrachtet werden kann, in dem eine scheinbar paradoxe Simultaneität unterschiedlicher Positionen vorherrscht, und Subjekte in unterschiedlichen Abstufungen zugleich inkludiert und exkludiert sein können (Lux, 2023, S. 83; Geurts & Komabu-Pomeyie, 2016). Um Raumkonzepte nicht in einem dichotomen Verständnis von Exklusion und Inklusion zu beschränken, sondern ein dialektisches Verständnis zu fördern, empfiehlt sich die Anwendung des feministischen, poststrukturalistischen und psychoanalytischen Konzepts des paradoxen Raums auf den Inklusionsdiskurs (Rose, 1993). Inklusion als paradoxen Raum zu denken, verhilft zu einer durchlässigen und multidimensionalen Topographie, in der Subjekte fluide gleichzeitig verschiedene Positionen einnehmen können (Lux, 2023, S. 83f.). Das Konzept des paradoxen Raums eröffnet so die Möglichkeit, über herkömmliche Dualismen hinauszudenken und die komplexen Beziehungen zwischen subjektiver Erfahrung und gesellschaftlicher Dynamik im Kontext einer inklusionstheoretisch reflektierten Diakoniewissenschaft zu erkunden (Link, 2024).

Witten verweist bereits auf eine gewisse und konstitutive »Polyphonie des Inklusionsdiskurses« und den wandernden Charakter von Inklusion (Witten, 2021, S. 29). In *Inklusion und Religionspädagogik* legt sie ausgehend von der Methode der »reisenden Theorie« (Said, 1983, S. 226–247; Bal, 2002) eine für die Theologie neue

Perspektive auf Inklusion dar und appelliert für einen offenen Inklusionsbegriff (Witten, 2021, S. 31; vgl. hierzu Castro Varela & Dhawan, 2015, S. 139–142; Harding, 2019). Nun soll die Theorie der Inklusion ihre Reise in die Diakoniewissenschaft beginnen. Wechselseitige Erschließungen der Diakoniewissenschaft und der Inklusionstheorie sind in den Beiträgen dieses Bandes zu erwarten, denn »[d]urch das Reisen gewinnen Theorien Neuakzentuierungen« (Witten, 2021, S. 213). Was der Inklusionstheorie auf ihrer Reise in den disziplinären und praktischen Ort der Diakoniewissenschaft »widerfährt« (Castro Varela & Dhawan, 2015, S. 139), wird sich zeigen. In Anlehnung an Wittens Studie wird Inklusion als »reisende Theorie« in diakoniewissenschaftlicher Gastfreundschaft verstanden (Witten, 2021, S. 213).

Wenn man Diakonie mit ihrer Wissenschaft in Theoriebildung und Anwendung als »Gabe und Gegenseitigkeit« begreift, wie dies Albert (2010) am Beispiel einer »Theologie des Helfens« exemplifiziert, wird ausgehend von diesem psychoanalytisch konturierten Beitrag die Aufgabe der Diakonie in der Gabe einer (zu)hörenden Haltung (Han, 2016) bzw. im Aufspannen eines »Third Space« (Winnicott, 1953; Winnicott, 1971; Bhatti & Kimmich, 2015, S. 18) gesehen, in dem das vulnerable Subjekt zu seiner Stimme finden kann. Seine Stimme zu finden, setzt voraus, dass dem Subjekt jemand zuhört, dass andere hörende Subjekte anwesend und verfügbar sind. Denn »das Zuhören [geht] dem Sprechen voraus. Das Zuhören bringt den Anderen erst zum Sprechen« (Han, 2016, S. 93). In dieser Gemeinschaft der sich (zu)hörenden Subjekte wird man zur eigenen Stimme, damit zur Sprache und zu sich selber kommen. Man wird vernehmen, was die anderen von einem verstanden haben, wie man verstanden wird und was die anderen damit machen werden. Es wird zu Missverständnissen kommen und zur Verständigung untereinander. Inklusionstheoretisch reflektierte Diakoniewissenschaft die psychoanalytisch informiert davon ausgeht, dass ich mich im Anderen, auch im behinderten Subjekt verstehen kann, wird eine Disziplin sein, die sich der »Austreibung des Anderen« (Han, 2016) entschieden entgegenstellt und für die (Re)Etablierung des Anderen als (zu)hörendes und damit als dienendes Subjekt entsteht – in Wissenschaft und Praxis. Wenn helfen ein zentraler Gegenstand der Diakoniewissenschaft ist, dann wird damit ein selbst- und machtkritischer ungeschonter Blick einhergehen müssen, der die Diakonie »entdiakonisiert«, um eine Veränderung des diakonischen Blicks auf Menschen mit Behinderungen zu erreichen, bei gleichzeitiger Rekonstruktion eines »entdiakonisierten diakonischen Blicks« (Hofmann, 2018, S. 243; Liedke, 2013). Der Aufsatz mündet in ein Fazit mit einer *vision élatée*, die eine inklusionstheoretisch reflektierte Diakoniewissenschaft – unter Bezug auf Bauers *Konstellative Pastoraltheologie* (2016) – als *konstellative Diakoniewissenschaft* zu begreifen sucht, wie ich es in den Bildungswissenschaften für Pädagogik und Sonderpädagogik bemüht bin (Link, 2023; Link, 2022a).

2 Jeder ist sich selbst der Fremde – Die Angst des Menschen vor der eigenen Andersheit

2.1 Alterität : Differenz : Veränderung

Der Inklusionsdiskurs hat Einsichten zum Begriff der Intersektionalität (Crenshaw, 1989; Witten, 2021, S. 114) hervorgebracht und damit sichtbar gemacht, dass Ausgrenzung an einer Vielzahl an verschränkten Differenzkategorien ansetzt.

»Intersektionalität ist eng verbunden mit der Einsicht, dass Diskriminierung nicht entlang *einer* Linie zwischen zwei Gruppen erfolgt, sondern entlang mehrerer Linien, dass aber mit Diskriminierung auch einhergeht, dass sich eine Hauptkategorie in den Vordergrund drängt und die anderen Zuschreibungen dahinter verschwinden. Das Individuum wird durch die Konstruktion von Gruppen und Zugehörigkeiten unsichtbar« (Witten, 2021, S. 98–99).

Gerade die komplexe Verbindung von bspw. Geschlecht, Migrationshintergrund, sozio-ökonomischem Status, Religion, Sexualität und Behinderung in Hinblick auf Fragen der Identität des Subjekts und damit seiner Zugehörigkeit tritt damit ins Bewusstsein von Forschenden. Intersektionalität wird mit Witten (2021, S. 99) als »Analyseperspektive« und nicht als »eigenes Forschungsprogramm« verstanden. Die intersektionale Analyseperspektive nimmt die Funktionen von Veränderungsprozessen, die Bezugnahme auf Differenzverhältnisse in sozialen Praxen und die Verschränkung von Differenzkategorien kritisch in den Blick (ebd.).

Lindmeier (2019) charakterisiert »Differenz als Theorieprinzip und Gesellschaftsdiagnose« (S. 16). In diesem Spannungsfeld konstituiert sich der Differenzbegriff. Soziale Differenzierungen werden performativ produziert (ebd., S. 49–53; Witten, 2021, S. 89). Diesen Prozess kann man unter Referenz auf postkoloniale Theoriebildung (Said, 2009; Said, 2008; Spivak, 2008; Hall, 2004) als »Othering« resp. »Veränderung« beschreiben (Lindmeier, 2019, S. 47; Leitner, 2022; Leitner & Thümmeler, 2022; Witten, 2021, S. 96–98, 113). Veränderung ist ein machtvoller Konstruktionsprozess, bei dem das Subjekt als Anderer durch Festschreibung, Ausgrenzung oder Unterwerfung diskursiv hervorgebracht wird (Lindmeier, 2019, S. 47; Riegel, 2016, S. 52). Otheringprozesse weisen auf die Widersprüchlichkeit und Ambivalenz hin, dass die als Andere markierten gleichzeitig inkludiert und exkludiert sein können (Witten, 2021, S. 116), worauf auch das bereits in der Einleitung eingeführte Konzept des paradoxen Raums hinweist.

Das Paradigma der Intersektionalität (Witten, 2021, S. 114) führt nicht nur dazu, Differenzen der Subjekte ins Bewusstsein zu rücken und damit zu Differenzsensibilität beizutragen, sondern »die Modi der differentiellen Adressierung von Individuen empirisch aufzuzeigen« (Lindmeier, 2019, S. 28–29). Wenn es der Diakoniewis-

senschaft und ihrer pastoralen Praxis nicht nur darum geht, »die vielfältigen Differenzverhältnisse als Diskriminierungsverhältnisse zu erforschen, sondern v.a. auch darum, sie zu verändern« (ebd., S. 29), ist es geboten den Blick auf die Alterität zu richten und von dieser Warte der Anerkennung des eigenen Fremden aus zu operieren. Ein Ausgangspunkt inklusionstheoretisch reflektierter Diakoniewissenschaft ist damit die *Figur der Alterität* (Witten, 2021, S. 559–561). Mit Alterität ist eine wechselseitige Beziehung zwischen miteinander verbundenen, sich bedingenden Identitäten bezeichnet. Dies impliziert, dass die eigene Identität durch Abgrenzung vom Anderen konstruiert wird. Die Neigung, in dualen Oppositionen zu denken, kann dazu führen, dass eine Seite bevorzugt wird, wodurch der Andere als das Gegenteil des Ersten erscheinen kann, bspw. behindert/nichtbehindert (ebd., S. 113, 115). Die Anerkennung der Alterität bietet die Möglichkeit, uns sowohl für die Unterschiede als auch die Gemeinsamkeiten zu öffnen, die uns als Menschen miteinander verbinden. Neben dem »Aufdecken der zu Grunde liegenden Prozesse« geht es ihr um »eine Ermächtigung derer, die nicht gehört werden« (ebd., S. 106) und damit auch um Menschen mit Behinderung.

Als Ausgangspunkt dieses Beitrags kann festgehalten werden, dass »[sich] Inklusion [...] v.a. als eine reflexive Aufgabe [konturiert]« (ebd., S. 114). Diese reflexive Aufgabe wird in der psychoanalytischen Argumentationslinie hervorgehoben werden. Für eine inklusionstheoretisch reflektierte Diakoniewissenschaft stellt sich damit die Frage, inwiefern man in machtvollen Veränderungsprozesse als Disziplin, Profession und Praxis strukturell eingebunden und damit Teil einer »Komplizenschaft« ist. Denn diese machtsensible Reflexion der »Komplizenschaft« des Veränderns ist eine mit Inklusion verbundene Aufgabe (ebd., S. 118; Hofmann, 2018; Schäper, 2006). Die Reflexion der »Komplizenschaft« der Diakoniewissenschaft meint die Etablierung einer »selbstkritische[n] Grundhaltung, die die eigenen Verstrickungen ins System aufspürt, die sensibilisiert für die Narrationen, die Mythen stützen, und die Ambivalenzen nicht leugnet« (Witten, 2021, S. 119). Schäper (2006, S. 51–52) bezeichnet dies als eine ethische Haltung der Selbstkritik, »die nicht aus einer distanzierten (wissenschaftlichen oder professionellen) Position heraus geschieht, sondern aus der Position äußerster Nähe« (Witten, 2021, S. 119). Für Schäper (2015, S. 85–86) kann »sich eine Haltung der Selbstkritik« darin bewähren, dass Handlungsspielräume für Eigensinn geschaffen und schwach vertretene Interessen stark gemacht werden. Damit geht es um die Etablierung »einer intensiven Wahrnehmung und Analyse umgebender Strukturen und selbstkritischer Prüfung des eigenen Wirkens oder Unterlassens« (Witten, 2021, S. 119). Wenn »die permanente Selbstreflexion angesichts kaum zu vermeidender nichtinklusive Momente in komplexen Situationen« mit Witten (2021, S. 119) sogar »eine Schlüsselfunktion der Umsetzung von Inklusion« zukommt, dann untermauert die psychoanalytische Perspektive dieses Argument, um für die mit Inklusion verbundenen Einsichten zu werben (ebd.).

2.2 Fremde sind wir uns selbst – strukturelle Psychoanalyse als Wegbereiterin eines Denkens der Alterität vom Subjekt aus

Müller-Funk (2016, S. 15–17) kommt der Verdienst zu, die Relationalität des Fremden systematisch herauszuarbeiten und aufzuzeigen, dass Fremdheit der Status eines transdisziplinären Paradigmas zukommt (ebd., S. 29–34). Fremdheit ist für ihn ein Begriff, der sich nicht eindeutig definieren lasse (ebd., S. 17), denn »Fremdheit und Eigenheit funktionieren [...] nicht länger im Sinn eines Gegensatzes oder einer Gegenüberstellung, bleiben doch beide Termini stets aufeinander verwiesen« (ebd.). Blickt man auf den Begriff der Alterität zurück, dann umfasst dieser »verschiedene, sich überlagernde Phänomenlagen« (ebd.). So sind unter Alterität mindestens die drei Dimensionen der »Andersheit (Zweiheit)«, »Fremdheit (Unbekanntheit)« und »Ausländer-Sein (Exterritorialität)« zu fassen (ebd., S. 22). Aus psychoanalytischer Sicht ist der Andere nicht nur jemand, der mir gegenübertritt, der fremde Andere, sondern die Figur des Anderen ist auch eine innere Instanz (ebd., S. 73). Deshalb wird in diesem Beitrag von einem durch die Sprache und das Unbewusste »gespaltenen Subjekt« (Langnickel, 2021; Koller, 2018, S. 53) ausgegangen. Denn die »Gespaltenheit des Selbst infolge des Anderen« ist als ein »Leitmotiv gegenwärtigen Denkens« zu charakterisieren (Müller-Funk, 2016, S. 73).

Freud entwickelt sein psychoanalytisches Verständnis vom Fremden über Hoffmanns Schauerroman *Der Sandmann* (1817). Kristeva entwickelt diese Perspektive weiter und integriert diese in eine psychoanalytische Theorie des Fremden (Müller-Funk, 2016, S. 75). Freud bezeichnet in *Das Unheimliche* (1919), dass dem Unheimlichen die etymologische Bedeutung von heimlich, heimelig, vertraut oder nicht fremd zukommt. Dem Unheimlichen wohnt auch die Bedeutung von versteckt gehalten inne (ebd., S. 78), »so dass man Andere nicht davon oder darum wissen lassen [möchte; P.-C. L.], es ihnen verbergen will« (ebd., S. 234). Wenn sich also eine nichtbehinderte Person in der Begegnung mit behinderten Menschen in ihrer narzisstischen Integrität bedroht erlebt, vielleicht Ohnmachtsgefühle, Ängste oder Verunsicherung erlebt, kann man diese Situation mit einem psychoanalytischen Verständnis des Unheimlichen erhellen. Vor dem Hintergrund erschließt sich folgender Interpretationsansatz: Die Phänomene der Behindertenfeindlichkeit werden weniger durch den Inhalt, sondern vielmehr durch ein Strukturmoment generiert. Es ist nicht dieses oder jenes Fremde, das ängstigt, sondern es ist die Konfrontation mit der *Fremdheit als solcher*. Der fremde Andere verweist uns zurück auf eine *innere Nähe zur Fremdheit* im eigenen Selbst (vgl. Butler, 1991, S. 196; vgl. hierzu Witten, 2021, S. 100–102): Das »Unheimliche ist wirklich nichts Neues oder Fremdes, sondern etwas dem Seelenleben von alters her Vertrautes, das ihm nur durch den Prozeß der Verdrängung entfremdet worden ist« (Freud, 1919, S. 254). Gleichzeitig muss diese Vertrautheit mit Verdrängen konstitutiv ausgeblendet werden. Dass wir dazu neigen, jene *Nähe zum eigenen Fremden am fremden Anderen*

dingfest zu machen, beschreibt Freud als Projektion (ebd.; Müller-Funk, 2016, S. 91). Die Projektion macht die Irritation im Identitätsvollzug des Selbst äußerlich greifbar. Žižek weist daraufhin, dass Idiosynkrasie gerade auf einer *minimalen Differenz* zum gefürchteten und abgelehnten Anderen beruht:

»Although we are ready to accept the Jewish, Arab, Oriental other, there is some detail that bothers us in the West: the way they accentuate a certain word, the way they count money, the way they laugh. This tiny feature renders them aliens, no matter how they try to behave like us« (Žižek, 2007, S. 67).

Die Geringfügigkeit des Unterschiedes verweist auf die Nähe zum Fremden. Es wird am Anderen verfolgt, nicht weil er in gravierender Weise anders ist als wir selbst, sondern weil er zum Repräsentanten des verdrängten Anderen unserer Selbst werden kann, weil er uns ähnlich ist. Der Gedanke, dass wir uns selbst in unserer Psyche Fremde sind, teilt auch Kristeva (1990). Ihre zentrale These lautet: »Bei der Begegnung mit Fremden bin ich immer selbst im Spiel« (Müller-Funk, 2016, S. 90). Kristeva geht es einerseits darum, aufzuzeigen, dass wir immer etwas verdrängen und dieser Vorgang entfremdet den Menschen bzw. macht ihn zum Fremden seiner selbst. Andererseits geht es ihr darum, dass es in der menschlichen Psyche immer auch Fremdes gibt, das nicht Ursache einer Verdrängung ist. Denn »Freud [...] lehrt, die Fremdheit in uns selbst aufzuspüren. Das ist vielleicht die einzige Art, sie draußen nicht zu verfolgen« (Kristeva, 1990, S. 209). Freuds These tritt durch diese Erweiterung in aller Deutlichkeit ans Licht, denn »was als unheimlich auftritt, erweist sich am Ende als das Andere meiner selbst, dem ich ausgeliefert bin« (Müller-Funk, 2016, S. 88).

Die Figur des verdrängten Eigenen deutet Kristeva (1990) bereits in ihrem Buchtitel *Étrangers à nous-mêmes* an. Das »hässliche« aber auch das christlich verklärte Antlitz des Anderen »ist laut Kristeva verzerrtes Abbild des verdeckten Eigenen und ist demnach das Ergebnis der entstellenden Arbeit der Projektion, die ihre Ursache in unserer eigenen Gespaltenheit hat« (Müller-Funk, 2016, S. 89). Dies zeigt sich bereits in der Unterscheidung von *Je* und *moi* in der französischen Sprache. Lacan veranschaulicht die Aufspaltung des Subjekts anhand der Sprache, wobei im Französischen das *Je* und das *Moi* für das Ich stehen. Das *Je* repräsentiert das, was im Spiegel als ein Anderes wahrgenommen wird, wobei der Zugang zu diesem unbewussten Ich indirekt ist und damit nur das Andere sichtbar wird. Im Gegensatz dazu ist das *Moi* der sekundäre und bewussterer Aspekt der Ich-Bildung (ebd., S. 73). Kristeva geht von der Freudschen These aus, »daß das archaische, narzißtische, noch nicht von der Außenwelt abgegrenzte Ich das in sich als bedrohlich oder unangenehm Empfundene aus sich heraus projiziert und daraus einen fremden, unheimlichen [...] *Doppelgänger* macht.« (Kristeva, 1990, S. 200; Kastl, 2017). In diesem Kontext kommt auch dem Unheimlichen eine Bedeutung zu, das sich ereignet,

wenn »die Grenze zwischen *Phantasie* und *Wirklichkeit* verwischt wird« (Kristeva, 1990, S. 204). Über die Erfahrung des Unheimlichen lässt sich das Fremde in uns und seine Zurückweisung verstehen (Müller-Funk, 2016, S. 89). Die Ähnlichkeit des Fremden mit dem eigenen Selbst meint eigentlich die Unheimlichkeit. Das Prinzip der *Ähnlichkeit* (Assmann, 2015; Bhatti & Kimmich, 2015; Witten, 2021, S. 115) ist bereits bei Freud, später bei Kristeva elaboriert ausgearbeitet. Auch die Ablehnung von Anderen wird dadurch verständlich, denn »in der faszinierenden Ablehnung, die der Fremde in uns hervorruft, steckt ein Moment jenes Unheimlichen [...]. Der Fremde ist in uns selbst. Und wenn wir den Fremden fliehen oder bekämpfen, kämpfen wir gegen unser Unbewusstes – dieses ›Uneigene‹ unseres nicht möglichen ›Eigenen‹ [...]« (Kristeva, 1990, S. 208). Der Mensch mit Behinderung als Fremder bekommt so »ein Narrativ, das er mit allen Fremden, d.h. allen Menschen dieser Welt, teilt« (Müller-Funk, 2016, S. 90). Diese psychoanalytische Sicht verweist darüber hinaus auf eine Ethik der Alterität, »denn die Einsicht, dass das Fremde ein Teil meiner selbst ist, eröffnet die Möglichkeit mit dem greifbaren, realen Fremden in einer offenen Weise umzugehen« (ebd.; Weber, Link & Langnickel, 2023; Bahne, 2021, S. 12).

Die psychoanalytische Sicht auf das Fremde wurde gewählt, weil sie im Stande ist, unterschiedliche Dimensionen des Fremden vor Augen zu führen (Müller-Funk, 2016, S. 91). Der Fremde, der Andere »ist ein Anderer unserer selbst, ein Doppelgänger, er ist ein Unbekannter [...] und er gehört auch nicht zur vertrauten, eigenen [...] Kultur« (ebd.). Fremdenfeindlichkeit »ist in der Argumentation Kristevas der Tatsache zuzuschreiben, dass das Unbewusste keinen Platz in unserem Bewusstsein hat, aber auf paradoxe Weise doch haben könnte, als eine Spur, als Symptom, als Projektion« (ebd.). Müller-Funk (2016, S. 92) spricht unter Bezug auf die psychoanalytische Sichtweise auf das Fremde weiter von einer »Triangel von Fremdheit, Vertrautheit und Unheimlichkeit«, in der sich ein Drama ereignet, in dem sich zeigt, »[...] daß dies Ängstliche etwas wiederkehrendes Verdrängtes ist. Diese Art der Ängstlichkeit wäre eben das Unheimliche [...]. [...] Dies] Unheimliche ist wirklich nichts Neues oder Fremdes, sondern etwas dem Seelenleben von altersher Vertrautes, das ihm nur durch den Prozeß der Verdrängung entfremdet worden ist« (Freud, 1919, S. 254).

Eine inklusionstheoretisch reflektierte Diakoniewissenschaft, die diesen Erkenntnissen der strukturalen Psychoanalyse folgen möchte, braucht den »Mut, uns selbst als desintegriert zu benennen, auf daß wir die Fremden nicht mehr integrieren und noch weniger verfolgen, sondern sie in dieses Unheimliche, diese Fremdheit aufnehmen, die ebenso ihre wie unsere ist« (Kristeva, 1990, S. 209). Die Bedeutung der Selbstkritik und der Selbstreflexion als kardinaler Bezugspunkt einer an Inklusion wahrhaft interessierten Diakoniewissenschaft wurde weiter untermauert, denn »Freud [...] lehrt, die Fremdheit in uns selbst aufzuspüren. Das ist vielleicht die einzige Art, sie draußen nicht zu verfolgen« (ebd.). Die entfaltete These

lautet, dass die Anerkennung des eigenen Fremden die Voraussetzung dafür ist, dass man den anderen gelingend inkludieren kann. Unter dieser Warte ist Inklusion psychoanalytisch zu verstehen als ein innerpsychischer Integrationsprozess.

2.3 Anerkennen der Ähnlichkeit – Im Spiegel von Behinderung sich seinen Ängsten stellen

Witten (2021, S. 105) beschreibt eine kritisch zu wertende Defizitperspektive auf Menschen mit Behinderung und analysiert Exklusionserfahrungen in diesem Kontext. Auf Behinderung als Kategorie wird deshalb eingegangen, weil die Spezifität und ethische Dringlichkeit dieser Differenzkategorie in intersektionalen Debatten zu verschwinden droht und es sich dabei um einen anderen Fall als bei Geschlecht, Sexualität, Religion oder anderer Heterogenitätsdimensionen handelt. Deshalb ist bei der Differenzkategorie Behinderung, neben einer für alle Menschen anthropologisch konstitutiven Vulnerabilität von einer verschärften resp. besonderen Vulnerabilität auszugehen (Weiß, 2020). Am Beispiel des Behinderungsbegriffs zeigen sich Herausforderungen wie unter einem »Brennglas«, die in dieser Weise auch für andere Differenzkategorien Geltung besitzen dürften. Schäper (2015) spricht mit Blick auf Menschen mit Behinderungen sogar von einem »Verschwinden der Inklusionsverlierer«, was das Argument unterstreichen sollte, sich diesem Thema zuzuwenden.

Mit Haubl (2015) können Angst und Ohnmachtsgefühle von nichtbehinderten Menschen als eine Abwehr der narzisstischen Integrität rekonstruiert werden. Haubl (2015, S. 108) gibt im Sinne der Intersektionalität zu bedenken, »dass es vermutlich keine isolierte Feindlichkeit gegen behinderte Menschen gibt, sondern eine Feindlichkeit gegen alles Fremde, je näher es auf den Leib rückt und nicht in authentische, sondern bestenfalls exotische Neugier verwandelt werden kann«. Das Kinderbuch *Mein kleiner großer Bruder* (Tveit, 1991) illustriert Fremdheitserfahrungen gegenüber Menschen mit Behinderung. Die Reaktion der Mutter eines schwer behinderten Sohnes im Kinderbuch auf die erlebte Behindertenfeindlichkeit gibt ein Beispiel für eine inklusionssensible Diakoniewissenschaft: »Wenn uns etwas begegnet, das wir nicht kennen und nicht verstehen, dann werden wir oft ängstlich [...]. Und wenn wir ängstlich und unsicher sind, werden wir oft böse. Das ist eine Möglichkeit, seine Angst loszuwerden. [...] Es ist wichtig, dass wir das kennenlernen und zu verstehen versuchen, wovor wir Angst haben« (Tveit, 1991, S. 44–46). Haubl (2015, S. 110) zeigt auf, dass Ängste und Unsicherheiten für das Verständnis der Genese von Vorurteilen und Feindlichkeit gegenüber dem Fremden beitragen können. Das Subjekt erlebt seine narzisstische Integrität durch das Fremde bedroht, was es irritieren und ängstigen kann (ebd.). Feindlichkeit gegenüber dem Fremdem als solches lässt sich somit als Abwehr dieser Bedrohung der narzisstischen Integrität verstehen. Drei positive Illusionen sichern die Handlungsfähigkeit des Subjekts:

(1.) »Ich bin unverletzlich. Mir kann nie etwas passieren«, (2.) »Die Welt ist geordnet. Folglich sind die Ereignisse in ihr vorhersehbar. Und was ich vorhersehen kann, das kann ich kontrollieren«, sowie (3.) »guten Menschen passiert Gutes, schlechten Menschen passiert Schlechtes« (Haubl, 2000, S. 60–64; Haubl, 2015, S. 110–111). Den ersten beiden positiven Illusionen stellt Haubl jeweils geplatzte Illusionen gegenüber: (1.) »Ich bin verletztlich. Mir kann jederzeit etwas passieren«, sowie (2.) »die Welt ist chaotisch. Folglich sind die Ereignisse in ihr unvorhersehbar. Und was ich nicht vorhersehen kann, das kann ich auch nicht kontrollieren« (Haubl, 2015, S. 110).

Haubl zeigt, dass sich mit der Illusion »Ich bin verletztlich. Mir kann jederzeit etwas passieren« nicht leicht leben lässt, folglich bedarf es einer narzisstischen Restitution. Und dies kann darin bestehen, jede Ähnlichkeit mit dem behinderten Menschen zu bestreiten: »Ich bin völlig anders. Deshalb kann mir nicht passieren, was ihm passiert ist« (ebd.). Um dies zu erreichen, muss ihm aber Empathie verweigert werden. Denn »eine empathische Anteilnahme macht zwangsläufig deutlich, dass der behinderte Mensch kein völlig anderer Mensch ist« (ebd.). Für Akteur:innen der Diakonie ist es deshalb essentiell, sich selbst als »wounded healer« (Link, 2020b) zu reflektieren und nicht als die »unverwundbaren Helfer:innen«, die sich in einer privilegierten Position des Helfen-Könnens wähnen und sich von dort aus Menschen mit Behinderung zuwenden können. Cohen (2004, S. 51) hat diese Befreiungsvision als »goldene Fantasie« beschrieben, die davon ausgeht, dass es einen von alten Erfahrungen der Exklusion befreiten Neubeginn geben könnte, in dem sich Beziehungen dann, gleichsam von einem unbelasteten Nullpunkt aus, frei gestalten ließen – unbeschwert von bisherigen Diagnosen, Krankheits- und Störungskategorien, befreit von misslichen institutionellen Erfahrungen (Ahrbeck, 2023, S. 239).

Die zweite Desillusionierung »die Welt ist chaotisch. Folglich sind die Ereignisse in ihr unvorhersehbar. Und was ich nicht vorhersehen kann, das kann ich auch nicht kontrollieren« kann Ohnmachtsgefühle auslösen (Haubl, 2015, S. 110). Ohnmacht und Gefühle der Hilflosigkeit könnten für diakonisch Tätige besonders schwer aushaltbar sein, haben sie doch einen Beruf, der die Gabe des Helfens ins Zentrum ihres Dienstes stellt. Hilflosigkeit und Ohnmachtserleben kann sich lähmend auswirken. Bewältigbar werden diese durch den Versuch, die narzisstische Illusion »Die Welt ist geordnet [...]« (ebd.) wieder zu rekonstruieren.

Die Begegnung mit einem behinderten Menschen kann für einen nichtbehinderten Menschen also zu einer Bedrohung der narzisstischen Illusion führen. Die Konfrontation mit der eigenen Vulnerabilität kann ängstigen und verunsichern, denn sie rührt an existenzielle Fragen. Diese Konfrontation mit der eigenen Verwundbarkeit, die narzisstische Illusion der Unverwundbarkeit, die zu zerplatzen droht, ist im Stande, Angst freizusetzen, »die wir durch unsere Illusionsbildung zuvor erfolgreich abgewehrt haben« (ebd.). Witten (2021, S. 109) weist unter Bezug auf Maskos (2015) darauf hin, dass auch Wünsche nach Exklusion als Reaktion auf die Abwehr von Behinderung verstanden werden können. Denn die Konfron-

tation mit Behinderung als eigenes Fremdes vergegenwärtigt »die verleugnete Verletzlichkeit immer wieder«. Die psychoanalytische Sicht untermauert Maskos' Argument: Behinderte Menschen »werden zu Symbolen für die Gefahr der schamvollen Abhängigkeit und scheinen Projektionsflächen zu sein, steigern die Ängste der Nichtbehinderten vor dem Verlust der vermeintlich vorhandenen Autonomie und Attraktivität« (ebd.).

Wenn Menschen mit Behinderung sich als nicht behindert verstehende Menschen dann ähnlich sind, wir uns in ihnen spiegeln und unsere potentielle Behinderung erkennen, dann kann das als besonders bedrohlich erlebt werden. Denn »dann mutet er uns eine Selbstkonfrontation zu, die auf Desillusionierung drängt. Angesichts dieser Aufgabe, uns dieser schmerzlichen Bewusstwerdung zu stellen, verspricht der Versuch, die Abwehr auszubessern oder gar zu verstärken, eine schnellere Unterbindung der Angstentwicklung« (ebd.). An dieser Stelle wird deutlich, weshalb es in inklusionssensibler Diakoniewissenschaft nicht irgendeiner Reflexion bedarf, sondern weshalb eine psychoanalytische Reflexion, für unbewusste Konflikte eine Sprache hat sowie diese in der Beziehungs- und Interaktionsdynamik zu reflektieren im Stande ist, ein besonderes Potential zu entfalten hätte, denn »was Not tut, neben vielem anderen, ist die Bereitschaft, sich den verwirrenden Gefühlen zu stellen, die unweigerlich aufkommen [...]. Um zum Abschluss noch einmal die Kinderbuchmutter zu zitieren: »Es ist wichtig, dass wir das kennenlernen und zu verstehen versuchen, wovor wir Angst haben« (Tveit, 1991, S. 64)« (Haubl, 2015, S. 114).

3 Konstellative Diakoniewissenschaft als Fazit und *vision éclatée*

Um der Vulnerabilität und Vielgestaltigkeit des Subjekts sowie seiner multiplen Lebenslagen gerecht zu werden, bedarf es der *vision éclatée* einer konstellativen Diakoniewissenschaft. Ein solcher Begriff ist durchlässig und flexibel auf die Lebenslagen der adressierten Subjekte, weil er unterschiedliche Konstellationen – je nach Kontext, Zielsetzung, Fragestellung – neu ordnet und ermöglicht. Eine konstellative Diakoniewissenschaft bedient sich eines »Denkens in Konstellationen« (Bauer, 2016). Mit Referenz auf Bauer, der eine konstellative Pastoraltheologie begründet hat, ist eine konstellative Diakoniewissenschaft als »ein diskursives Angebot« zu verstehen, »zu dem man sich in Freiheit verhalten kann« (ebd., S. 11). Eine sich als konstellativ verstehende Diakoniewissenschaft ist geprägt von einer prinzipiellen Deutungsoffenheit. Dadurch können diakonische Handlungsoptionen eröffnet werden. Über den Begriff der Konstellationen ist eine methodische Selbstreflexion der Disziplin im Lichte ihres Gegenstandes, ihrer wissenschaftstheoretischen Verortung und Handlungsfelder angezeigt. Konstellative Diakoniewissenschaft erweist sich dabei als stets interpretationsbedürftig und unvollendet.

Ideale einer inklusionstheoretisch reflektierten Diakoniewissenschaft wie die »Gabe des Helfens« werden in psychoanalytischer Lesart durchaus in Frage gestellt, mitunter sogar zerstört und »weil wir Illusionen zerstören, wirft man uns vor, daß wir die Ideale in Gefahr bringen« (Freud, 1910, S. 111). Ein solcher Vorwurf wäre jedoch ungerechtfertigt. Im Plädoyer für einen »entdiakonisierten diakonischen Blick« (Hofmann, 2018) bleibt das *diakonische Moment* bewahrt. Es erfährt eine Dekonstruktion und eine Rekonstruktion. Inklusive diakonische Praxis wird nicht von Theolog:innen geleistet, sondern sie ist und bleibt ein stetiger Aushandlungs- und Verständigungsprozess, der der Reflexion bedarf (Felder, 2022, S. 241). Für die Diakonie gilt, dass inklusive Momente immer wieder neu »geschaffen und dialogisch in Prozessen verankert werden« müssen (ebd.). Eine inklusionstheoretisch reflektierte Diakoniewissenschaft ist eine machtsensible Praxis (Link, 2022b). Diakonische Praxis verstehe ich als verortet in einem »paradoxical« space (Rose, 2007, S. 15, 159), das heißt, die Komplexität und Ambivalenz von räumlichen diakonischen Konzepten und Praktiken werden von Professionellen anerkannt. Diakonisch Tätige sehen davon ab, die Kirche und Seelsorge als neutrale und objektive Hintergründe zu betrachten. Sie erkennen an, dass soziale und politische Beziehungen im kirchlichen Raum immer auch Machtbeziehungen sind. Eine inklusionstheoretisch reflektierte, konstellative Diakoniewissenschaft erkundet komplexe Beziehungen zwischen subjektiver Erfahrung und gesellschaftlicher Dynamik im Sinne von *Figurationen* (Elias & Scotson, 2002; Treibel, 2008). Dadurch ermöglicht eine diakonische Praxis ein Denken in Konstellationen. Dieses Denken in Konstellationen anerkennt die Komplexität und Nicht-Beherrschbarkeit der seelsorglichen Situation und damit der Subjekte von Diakonie. Durch die Deutungs Offenheit kommt der Irritationsfähigkeit eine besondere Bedeutung für die diakonische Professionalität zu. Irritationen und Grenzen, mit denen man konfrontiert ist, gilt es zu verstehen, zu akzeptieren und mitunter zu betrauern (Danz, 2023, S. 294–303). Gegenüber Menschen, die anders sind und v.a. gegenüber uns selbst, gilt es daher irritationsfähig zu bleiben und von vermeintlichen Sicherheiten und Normalitätsansprüchen abzusehen. Eine inklusionstheoretisch orientierte Diakoniewissenschaft verfolgt damit das Ziel der »Ent-hinderung« (Danz, 2023, S. 22), das bedeutet, dass nicht-behinderte Erwachsene zuerst bei sich selbst anfangen, bevor sie sich der Diakonie und Seelsorge von Menschen mit Behinderung zuwenden. Ent-hinderung, verstanden als Transformationsprozess, nimmt kein Ende, auch in der täglichen diakonischen Arbeit (ebd., S. 348–350). Sie ist ein kontinuierlich stattfindender Prozess, der es ermöglicht, die eigenen Symptome immer wieder anders in den Blick zu nehmen. Ent-hinderung bringt die Symptome der Diskriminierung und des Ausschlusses nicht zu einem Ende, und falls doch, dann werden wir mit neuen Symptomen zu ringen haben. So könnte als Grundaussage oder sogar der Imperativ einer inklusionstheoretisch orientierten Diakoniewissenschaft gelten: »Bitte irritationsfähig bleiben!« Für die inklusionstheoretisch reflektierte Diakoniewis-

senschaft ist neu und vielleicht befremdlich, dass sie die Betroffenen nicht mehr zu Beteiligten machen braucht, »sondern Beteiligte zu [potentiell] Betroffenen« (Danz, 2015, S. 175). Wenn das gelingt, braucht es in Zukunft keinen neuen Beruf, »der *Zuhörer* heißt«, wie dies Han (2016, S. 93) postuliert. Inklusionstheoretisch reflektierte Diakoniewissenschaft ermächtigt zum Zuhören als »eine Handlung, eine aktive Teilnahme am Dasein Anderer und auch an deren Leiden. Es verbindet, vermittelt Menschen erst zu einer Gemeinschaft« (ebd., S. 98), worin die politische Dimension des Zuhörens besteht. Im Aufsatz wurde aufgezeigt, dass das Zuhören voraussetzt, dass ich den Anderen in mir erkannt habe, meine Fragilität und mein Leiden. Doch dies kann ich nicht allein, sondern wir sind angewiesen auf jemanden, der uns zuerst *zuhört*, damit wir zum Sprechen kommen und vielleicht irgendwann später zum Zuhören – aus Sorge um Andere (Canetti, 1992, S. 64). Wenn man im diakonischen Dienst und in der Diakoniewissenschaft als Zuhörende »sich rückhaltlos dem Anderen aus[setzt]« (Han, 2016, S. 95), wird die »*Ausgesetztheit*« (ebd.) als Maxime einer Ethik der Alterität vernehmbar. Zuhören setzt voraus, »den Anderen willkommen [zu] heißen, das heißt den Anderen in seiner Andersheit [zu] bejahen« (ebd., S. 93; Hofmann, 2018, S. 247–251). Wir müssen selbst zuerst Subjekte sein, denen zugehört wurde, die sich – von welchem Ort auch immer – in ihrer Andersheit als Willkommen und bejaht erlebt haben. Das ist damit gemeint, dass der *diakonische Blick* zuerst einer *Entdiakonisierung* bedarf. So kann man »die gastfreundliche Aufnahme des Anderen« verstehen als »ein Einatmen, das den Anderen jedoch nicht einverleibt, sondern beherbergt und behütet« (Han, 2016, S. 95).

Literatur

- Ahrbeck, B. (2023). Inklusive Illusionen. In M. Teising & A. Burchartz (Hg.), *Die Illusion grenzenloser Verfügbarkeit* (S. 231–246). Gießen: Psychosozial.
- Albert, A. C. (2010). *Helpen als Gabe und Gegenseitigkeit. Perspektiven einer Theologie des Helfens im interdisziplinären Diskurs*. Heidelberg: Winter.
- Assmann, A. (2015). Ähnlichkeit als Performanz. Ein neuer Zugang zu Identitätskonstruktionen und Empathie-Regimen. In A. Bhatti & D. Kimmich (Hg.), *Ähnlichkeit. Ein kulturtheoretisches Paradigma* (S. 167–185). Konstanz: Konstanz University Press.
- Bahne, T. (2021). Einleitung – Verletzbarkeit des Humanen. In T. Bahne unter Mitwirkung von P.-C. Link (Hg.), *Verletzbarkeit des Humanen. Sexualisierte Gewalt an Minderjährigen im interdisziplinären Diskurs* (S. 11–16). Regensburg: Pustet.
- Bal, M. (2002). *Travelling Concepts in the Humanities: A Rough Guide*. Toronto: University of Toronto Press.

- Bauer, C. (2016). *Konstellative Pastoraltheologie. Erkundungen zwischen Diskursarchiven und Praxisfeldern*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Bhatti, A. & Kimmich, D. (Hg.) (2015). *Ähnlichkeit. Ein kulturtheoretisches Paradigma*. Konstanz: Konstanz University Press.
- Bhatti, A. & Kimmich, D. (2015). Einleitung. In Dies. (Hg.), *Ähnlichkeit. Ein kulturtheoretisches Paradigma* (S. 7–31). Konstanz: Konstanz University Press.
- Butler, J. (1991). *Das Unbehagen der Geschlechter*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Canetti, E. (1992). *Die Fliegenpein. Aufzeichnungen*. München: Hanser.
- Castro Varela, M. d. M. & Dhawan, N. (2015). *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung* (2. Aufl.). Bielefeld: transcript.
- Crenshaw, K. W. (1989). Demarginalization the Intersection of Race and Sex: A Black feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine. *The University of Chicago Legal Forum, Feminism in the Law: Theory, Practice and Criticism*, 140(8), S. 139–167.
- Danz, S. (2015). *Vollständigkeit und Mangel. Das Subjekt in der Sonderpädagogik*. Bad Heilbrunn: Klinkhardt.
- Danz, S. (2023). *Ent-hinderung. Ein Leitfaden*. Weinheim & Basel: Beltz.
- De Lauretis, T. (1987). *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film, and Fiction*. Bloomington: Indiana University Press.
- Felder, F. (2022). *Die Ethik inklusiver Bildung. Anmerkungen zu einem zentralen bildungswissenschaftlichen Begriff*. Berlin: Metzler.
- Freire, P. (2002). *Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit*. Hamburg: Rowohlt.
- Freire, P. (2007). *Unterdrückung und Befreiung*. Münster: Waxmann.
- Freud, S. (1910). Die zukünftigen Chancen der psychoanalytischen Therapie. In Ders., *Gesammelte Werke* (VIII, S. 104–115). Frankfurt a.M.: Fischer.
- Freud, S. (1919). »Das Unheimliche. In Ders., *Gesammelte Werke* (Bd. XII, S. 229–268). Frankfurt a.M.: Fischer.
- Geurts, K. & Komabu-Pomeyie, S. (2016). From »Sensing Disability« to Seselelame: Non-dualistic Activist Orientations in Twenty-First-Century Accra. In S. Grech & K. Soldatic (Hg.), *Disability in the Global South: The Critical Handbook* (S. 85–98). Cham: Springer.
- Grönemeyer, H. (2014). Feuerlicht. In Ders., *Dauernd Jetzt* (3:47). Berlin: Grönland Records.
- Hall, S. (2004). Das Spektakel des »Anderen«. In Ders. (Hg.), *Ideologie. Identität. Repräsentation. Ausgewählte Schriften IV* (S. 108–166). Hamburg: Argument.
- Han, B.-C. (2016). *Die Austreibung des Anderen. Gesellschaft, Wahrnehmung und Kommunikation heute*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Harding, S.-A. (2019). Travelling theory. In M. Baker & G. Saldanha (Hg.), *Routledge Encyclopedia of Translation Studies* (3. Aufl.). London & New York: Routledge.
- Hauß, R. (2000). »Blaming victims«. Über Sündenbock-Phänomene. *Jahrbuch der Gruppenanalyse*, 6, S. 55–75.

- Haubl, R. (2015). Behindertenfeindlichkeit. In I. Schnell (Hg.), *Herausforderung Inklusion. Theoriebildung und Praxis* (S. 103–115). Bad Heilbrunn: Klinkhardt.
- Hoffmann, T. (2018). Inklusive Pädagogik als Pädagogik der Befreiung. Fünf Thesen. In T. Hoffmann, W. Jantzen & U. Stinkes (Hg.), *Empowerment und Exklusion: Zur Kritik der Mechanismen gesellschaftlicher Ausgrenzung* (S. 19–48). Gießen: Psychosozial.
- Hofmann, B. (2018). Vom »entdiakonisierten diakonischen Blick« und seinen Konsequenzen im Inklusionsgeschehen. In M. Geiger & M. Stracke-Bartholmai (Hg.), *Inklusion denken. Theologisch, biblisch, ökumenisch, praktisch* (S. 243–255). Stuttgart: Kohlhammer.
- Kastl, J. M. (2017). *Einführung in die Soziologie der Behinderung* (2. Aufl.). Wiesbaden: Springer.
- Keul, H. & Link, P.-C. (2017). Inklusion, Inkarnation und Anerkennung – mehr Mut zur Verletzlichkeit. In P.-C. Link & R. Stein (Hg.), *Schulische Inklusion und Übergänge* (S. 133–157). Berlin: Frank & Timme.
- Koller, H.-C. (2018). *Bildung anders denken. Einführung in die Theorie transformatorischer Bildungsprozesse* (2. Aufl.). Stuttgart: Kohlhammer.
- Kristeva, J. (1990). *Fremde sind wir uns selbst*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lacan, J. (1975). Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktionen wie sie uns in der psychischen Erfahrung erscheint. In Ders., *Schriften I* (S. 63–60). Frankfurt a. M.: Suhrkamp. [Original 1936].
- Langnickel, R. (2021). *Prolegomena zur Pädagogik des gespaltenen Subjekts: Ein notwendiger RISS in der Sonderpädagogik*. Leverkusen: Barbara Budrich.
- Langnickel, R. & Link, P.-C. (2023). Inklusive pädagogische Räume – Psychoanalytische Pädagogik im Feld einer Inklusiven Bildungspraxis. In M. Hoffmann, T. Hoffmann, L. Pfahl, M. Rasell, H. Richter, R. Seebo, M. Sonntag & J. Wagner (Hg.), *RAUM. MACHT. INKLUSION. Inklusive Räume erforschen und entwickeln* (S. 165–172). Bad Heilbrunn: Klinkhardt.
- Leitner, S. (2022). Rassismuskritisches und verÄnderungssensibles Denken als notwendiges Paradigma für Pädagogik im Förderschwerpunkt Emotionale und Soziale Entwicklung. *Sonderpädagogische Förderung heute*, 67(3), S. 310–323.
- Leitner, S. & Thümmeler, R. (Hg.) (2022). *Die Macht der Ordnung. Perspektiven auf Veränderung in der Pädagogik*. Weinheim/Basel: Beltz.
- Liedke, U. (2013). *Anerkannte Vielfalt. Inklusion als Thema der Theologie und der kirchlichen Praxis*. Dresden: Studententext aus der Evangelischen Hochschule für Soziale Arbeit Dresden.
- Lindmeier, C. (2019). *Differenz, Inklusion, Nicht/Behinderung. Grundlinien einer diversitätsbewussten Pädagogik*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Link, P.-C. (2020a). Andersorte als »gesprengte Institutionen«? Befreiungstheologische Lesarten der Pädagogik bei psychosozialen Beeinträchtigungen. *ESE –*

- Emotionale und soziale Entwicklung in der Pädagogik der Erziehungshilfe und bei Verhaltensstörungen*, II, S. 46–59.
- Link, P.-C. (2020b). Psychiatrien als Heterotopien der Vulnerabilität. Spiritual Care and wounded healer. In H. Keul (Hg.), *Theologische Vulnerabilitätsforschung* (S. 177–196). Stuttgart: Kohlhammer.
- Link, P.-C. (2021). Zur Un-/Über-/Hörbarkeit des vulnerablen Subjekts im sonderpädagogischen Diskurs: Inklusionspädagogik und Pädagogik der Befreiung. *Behindertenpädagogik*, 60(3), S. 277–288.
- Link, P.-C. (2022a). »Seiner selbst mächtig zu bleiben« (Adorno) – Bildung bei Beeinträchtigungen der sozio-emotionalen Entwicklung. Konturen eines konstellativen Bildungsbegriffs. *ESE – Emotionale und soziale Entwicklung in der Pädagogik der Erziehungshilfe und bei Verhaltensstörungen*, IV, S. 96–106.
- Link, P.-C. (2022b). Machtanalytische Perspektiven auf (sonder)pädagogische Erziehungsverhältnisse – Zur fragilen Verantwortung einer machtvollen Disziplin: Vulneranz als la part mautide der Sonderpädagogik. In R. Thümmel & S. Leitner (Hg.), *Die Macht der Ordnung. Perspektiven auf Veränderung in der Pädagogik* (S. 81–97). Weinheim & Basel: Beltz.
- Link, P.-C. (2023). Zu den Knotenpunkten der borromäischen Ringe Exklusion: Inklusion: Apersion. Praxeologische Lesarten als Analytik und Reflexion von Tiefenstrukturen sonderpädagogischer Konstellationen. In M. Grummt, W. Kulig, C. Lindmeier, V. Oelze & S. Sallat (Hg.), *Partizipation, Wissen und Kommunikation im sonderpädagogischen Diskurs* (S. 229–245). Bad Heilbrunn: Klinkhardt.
- Link, P.-C. (2024). Schule als paradoxer Inklusionsraum. Umriss einer konstellativen Bildungspraxis. In D. W. Yacek & J. Lipkina (Hg.), *Unterricht jenseits der Kompetenzorientierung: Lehr- und Lernansätze für mehr Bildung*. Stuttgart: Kohlhammer. [i. E.]
- Lux, H. (2023). Inklusion als »paradoxical space«? Überlegungen zu inklusiver Bildung im Globalen Süden. In M. Hoffmann, T. Hoffmann, L. Pfahl, M. Rasell, H. Richter, R. Seebo, M. Sonntag & J. Wagner (Hg.), *RAUM. MACHT. INKLUSION. Inklusive Räume erforschen und entwickeln* (S. 82–89). Bad Heilbrunn: Klinkhardt.
- Maskos, R. (2015). Ableism und das Ideal des autonomen Fähig-Seins in der kapitalistischen Gesellschaft. *Zeitschrift für Inklusion*, 2. (o. S.).
- Müller-Funk, W. (2016). *Theorien des Fremden*. Tübingen: Francke & utb.
- Rose, G. (1993). *Feminism and geography: the limits of geographical knowledge*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rose, G. (2007). *Visual Methodologies: An Introduction to the Interpretation of Visual Materials*. London: Sage.
- Said, E. W. (1983). *The World, the Text and the Critic*. Cambridge: Harvard University Press.
- Said, E. W. (2008). *Orientalismus* (2. Aufl.). Frankfurt a.M.: Fischer.

- Said, E. W. (2009). Die Konstruktion des »Anderen«. In C. Burgmer (Hg.), *Rassismus in der Diskussion* (S. 27–44). Berlin: Elefanten.
- Schäper, S. (2006). *Ökonomisierung und Behindertenhilfe. Praktisch-theologische Rekonstruktionen und Erkundungen zu den Ambivalenzen eines diakonischen Praxisfeldes*. Münster: LIT Verlag.
- Schäper, S. (2015). Vom Verschwinden der Inklusionsverlierer. Gouvernementalitätstheoretische Einblicke in die unsichtbaren Hinterhöfe des Diskurses. *Jahrbuch für Pädagogik*, 1, S. 77–89.
- Spivak, G. C. (2008). *Can the subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Anerkennung*. Wien: Turia & Kant.
- Stein, R. & Link, P.-C. (2017). Einleitung: Schulische Inklusion und Übergänge. In P.-C. Link & R. Stein (Hg.), *Schulische Inklusion und Übergänge* (S. 13–17). Berlin: Frank & Timme.
- Stichweh, R. (2013). Inklusion und Exklusion in der Weltgesellschaft – am Beispiel der Schule und des Erziehungssystems. *Zeitschrift für Inklusion*, 1.
- Traxl, B. (2018). Inklusions- und Exklusionsprozesse: Psychodynamisches Verständnis und heilpädagogische Implikationen. *Heilpädagogik. Fachzeitschrift der heilpädagogischen Gesellschaft Österreich*, 1(61), S. 2–10.
- Tveit, T. (1991). *Mein kleiner großer Bruder*. Recklinghausen: Bitter.
- Weber, J.-M., Link, P.-C. & Langnickel, R. (2023). »Zur Ethik des Lehrberufs«. Vom Mehr-Wert einer ethischen Ausrichtung in Erziehungs- und Bildungsverhältnissen. *Schweizerische Zeitschrift für Heilpädagogik*, 2(4), S. 14–19.
- Weiß, H. (2020). Vulnerabilität – ein exkludierender Begriff? – Kritische Anmerkungen zu einem verengten Verständnis eines in Mode gekommenen Terminus. *Sonderpädagogische Förderung heute*, 3, S. 319–330.
- Winnicott, D. (1953). Transitional objects and transitional phenomena. *International Journal of Psycho-Analysis*, 34, S. 89–97.
- Winnicott, D. (1971). The use of an object and relating through identifications. In Ders., *Playing and reality* (S. 101–121). London: Tavistock.
- Witten, U. (2021). *Inklusion und Religionspädagogik. Eine wechselseitige Erschließung*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Žižek, S. (2007). *How to Read Lacan*. New York: Norton.

