

Ulf Liedke

Inklusion in theologischer Perspektive

„Gleich und Gleich gesellt sich gern“, zitiert schon Platon ein zu seiner Zeit verbreitetes Sprichwort.¹ Jürgen Moltmann sieht in ihm den Grundsatz für ein soziales Zusammenleben, in dem nur Gleichartige und Gleichgesinnte miteinander verbunden sind. Er sei deshalb zur „Grundlage der Segregation des Menschen vom Menschen, der Unterdrückung von Menschen durch Menschen und der Behinderung von Menschen durch Menschen“² geworden. Die christliche Gemeinde bricht nach Moltmann mit diesem Prinzip des „Gleich und Gleich“. Er kennzeichnet sie stattdessen als eine offene Gemeinschaft, deren Grundsatz das „Prinzip der *Anerkennung des Anderen* in seiner Andersartigkeit“³ ist. Als Gegenentwurf gegen die Tyrannei der Gleichmacherei ist die Kirche Jesu Christi „eine Gemeinschaft der Ungleichen und Verschiedenen, die durch freie und zuvorkommende Anerkennung zusammengehalten wird.“⁴

Vor diesem Hintergrund hat Moltmann bereits Mitte der 1970er Jahre die Segregation behinderter Menschen als dritten Kulturkonflikt – neben Rassismus und Sexismus – bezeichnet.⁵ Ein Zusammenleben von Menschen mit und ohne Behinderung könne allein durch eine wechselseitige Anerkennung ermöglicht werden, so dass sie als Verschiedene zusammen leben, ihre Differenzen fruchtbar machen und so „voneinander und miteinander menschliches Leben lernen“⁶. Moltmann hat mit diesen Überlegungen eine theologische Perspektive eröffnet, die auch für die aktuelle Gestaltung einer inklusiven Kirche inspirierend ist. Indem er die Begriffe ‚Differenz‘ und ‚Anerkennung‘ in den Mittelpunkt seiner Ekklesiologie stellt, gibt er zugleich Kernbegriffen des aktuellen Inklusionsdiskurses eine theologische Farbe.⁷ An

1 Platon, Phaidros, Sämtliche Werke, Bd. 2, 428.

2 Moltmann, Kirche, 213.

3 Moltmann, Diakonie, 48.

4 Moltmann, Kirche, 213.

5 Ebd., 209 f.

6 Moltmann, Diakonie, 48.

7 Gleichwohl werfen manche seiner Formulierungen aus heutiger Sicht auch Fragen auf. So unterscheidet Moltmann „Behinderung“ nicht konsequent von „Krankheit“, schreibt vom „Kulturkonflikt von Gesunden und Behinderten“ oder spricht undifferenziert vom „Leiden der Behinderten“ (vgl. ders., Kirche, 209 f); vgl. Liedke, Beziehungsreiches Leben, 82 – 91.

die Stelle des ‚Gleich und Gleich gesellt sich gern‘ ritt so die Maxime „Es lebe der Unterschied!“

„Das Thema Inklusion kommt als Herausforderung *von außen* auf die Kirchen und die Theologie zu.“⁸ So sehr dieser Aussage Wolfhard Schweikers unumwunden zuzustimmen ist, so wenig dürfen die eigenen Ressourcen und Resonanzen übersehen werden, die für eine theologische Präzisierung des Inklusionsgedankens maßgeblich sind. Diese liegen in der Gotteslehre ebenso wie in der Anthropologie, der Ekklesiologie und anderen loci. Vor dem Hintergrund einer theologischen Reflexion des Inklusionsbegriffs lassen sich anschließend Schlussfolgerungen in Bezug auf die Lebensäußerungen und Aufgaben einer inklusiven Gemeinde ziehen.

1. Theologie der Inklusion?

Immer dann, wenn in der Theologie Themen und Herausforderungen aus dem gesellschaftlichen Diskurs aufgegriffen und theologisch weiter verfolgt werden, lässt der Einwand nicht lange auf sich warten, hier entstehe eine neue Genitiv-Theologie. Nach Horst Georg Pöhlmann besteht der Fehler solcher Entwürfe darin, dass sie „nach Maßgabe eines außertheologischen Vorverständnisses einen biblischen Teilaspekt zum theologischen Grundprinzip [...] verabsolutieren“⁹. Steht nun eine Theologie der Inklusion auf der Agenda? Wer nicht in eine solche Falle verabsolutierter Partikularität tappen möchte, kann sich gut an der von Gerhard Ebeling profilierten Kunst der Unterscheidung orientieren. Einerseits ist Inklusion ein gesellschaftspolitisches Paradigma, das in einem breiten öffentlichen Diskurs konturiert worden ist. An ihrer Gestaltung sind Menschen in ganz unterschiedlichen Lebens-, Praxis- und Professionszusammenhängen beteiligt. Vereinnahmungs- oder Bevormundungsversuche sind an dieser Stelle ebenso unstatthaft wie zwecklos. Andererseits stößt der Inklusionsgedanke aber in der Theologie eine eigene Reflexionsbewegung an. Er bringt etwas zum Schwingen und führt zu Resonanzen. Wolfhard Schweiker spricht davon, dass „die Kirchen im neuen Leitthema Inklusion zunehmend ihr ureigenes Thema“¹⁰ entdecken. Die theologische Reflexion erscheint als ebenso sinnvoll wie notwendig, weil einerseits zu fragen ist, ob Kirche und Theologie als Inklusionsakteure hervortreten können und weil sie sich andererseits an der öffentlichen Debatte mit ihrer eigenen Perspektive beteiligen. Es geht mithin nicht um eine Theologie der Inklusion sondern um eine theologische Reflexion des Inklusionsbegriffs.

8 Schweiker, *Inklusive Praxis*, 131.

9 Pöhlmann, *Dogmatik*, 99.

10 Schweiker, *Inklusive Praxis*, 131.

2. Inklusive Verhältnisse. Theologische Differenzierungen des Inklusionsbegriffs

2.1 Die trinitarische Beziehung in Gott und das beziehungsreiche Leben des Menschen

Inklusion ist ein Relationsbegriff. In einer ersten Annäherung bringt er ein Verhältnis zur Sprache, in dem Personen mit anderen Personen in einem Verhältnis wechselseitiger Anerkennung stehen, durch das eine Gemeinschaft der Verschiedenen in der Achtung des individuell Besonderen konstituiert wird. Das Verständnis von Inklusion als eines Beziehungsbegriffs erweist sich für die Theologie als zentraler Anknüpfungspunkt, weil Relationalität für sie eine Grundkategorie darstellt, mit der sie zentrale Inhalte des christlichen Glaubens deutet: von der Gotteslehre über die Anthropologie und Ekklesio-logie bis zur Sozialethik. Dabei erweitert sich zugleich der Fokus: Inklusion erscheint in theologischer Perspektive als Gesichtspunkt einer bestimmten Gestalt von Relationalität und muss deshalb von dieser aus bestimmt werden. Ich möchte deshalb zentrale Charakteristika der theologischen Bestimmung von Relationalität im Folgenden kurz anreißen.

(1) Theologie im christlichen Sinn lässt sich als die Selbstthematisierung des Glaubens verstehen, die sich auf dessen Gegenstand und die spezifische Form seines Gegebenwerdens für die menschliche Erfahrung bezieht.¹¹ Das Selbst-, Welt- und Gottesverständnis des christlichen Glaubens entfaltet sich auf dieser Grundlage und in dieser Perspektive. Dem Glauben erschließt sich sein Gegenstand als das Offenbarwerden Gottes in seiner dreifaltigen Gestalt, als Schöpfer, Versöhner und Vollender. Luther hat die Dreieinigkeit Gottes als ebenso unausdenkbar wie denotwendig bezeichnet. In einer Weihnachtspredigt des Jahre 1541 nennt er die Trinität „unaussprechlich“¹². Zugleich aber müsse sie bekannt werden, weil sich uns Gott so offenbart hat: „Da bekennen wir, das der einige HErr, König, Gott und Schöpffer durch seinen Son sich also abgemalet und zuerkennen gegeben hat [...] und der heilige Geist [...] darein williget, das ein gedrittes ist und doch in sich selbes“¹³. Indem die Theologie der Trinität Gottes nachdenkt, greift sie nicht spekulierend über den Bereich menschlicher Erfahrung hinaus, sondern reflektiert das Sein Gottes, wie es ihr im Zustandekommen des Glaubens gewiss geworden ist. „Die Trinitätslehre ist [...] nichts anderes als die Explikation des *fundamentum fidei*, dem Modus, wie dem Glauben sein ‚Gegenstand‘ gegeben wird.“¹⁴ Sie richtet sich als menschliche Denkbemühung auf das *Sein* Gottes, wie es sich dem Glauben als

11 Vgl. Schwöbel, *Theologie*, 255 f; 265 f; Herms, ‚Sinn‘ als theol. Grundbegriff, 406 f.

12 Luther, *Predigt am Tage der Geburt Christi* (1541), in: WA 49, 239, 29.

13 Ebd., 238, 35–38.

14 Schwöbel, *Trinitätslehre*, 421.

dessen trinitarisches *Handeln* erschlossen hat. Dabei denkt sie die *Vielfältigkeit* der Werke Gottes mit der *Einheit und Einzigkeit* seines Wesens zusammen und beschreibt dieses als relational.¹⁵ Gott selbst ist als ein Gott in Beziehung zu denken. In seinen drei Seinsweisen als Vater, Sohn und Heiliger Geist ist er gleichwohl stets derselbe *eine* Gott. Zugleich gilt umgekehrt: er ist dieser eine Gott in der *Verschiedenheit* und *Bezogenheit* der drei Seinsweisen als Vater, Sohn und Heiliger Geist. In Gott selbst existiert ein Gegenüber, mehr noch: in diesem Gegenüber sind die drei göttlichen Seinsweisen so aufeinander bezogen, dass ihre jeweilige Identität gewahrt bleibt und sie sich zugleich aufeinander beziehen und in einander existieren. In der Auslegung des nicänischen Glaubensbekenntnisses durch die ‚Kommission für Glaube und Kirchenverfassung‘ wird der dreieinige Gott als „Grund der Einheit wie der Verschiedenheit in seiner Schöpfung“ beschrieben. „Die Trinität kann als Modell einer Verschiedenheit betrachtet werden, die die Einheit nicht zerstört, und einer Einheit, die die Verschiedenheit nicht um der Einheitlichkeit willen erstickt.“¹⁶

Inklusion erscheint in diesem *ersten* Zusammenhang als Implikat der Relationalität Gottes. Gott existiert in der wechselseitigen Beziehung seiner drei Seinsweisen so, dass sich Vater, Sohn und Heiliger Geist in ihrer Verschiedenheit gegenüber stehen und zugleich eine Gemeinschaft bilden. Im trinitarischen Sein Gottes ist Exklusion ausgeschlossen.

(2) Als eine Entsprechung zu diesem relationalen Sein Gottes deutet der christliche Glaube auch die Existenz des Menschen. Das wird in der Charakterisierung des Menschen als ‚Bild Gottes‘ besonders eindrücklich. Sie gilt in einem breiten theologischen Konsens als „*die* entscheidende theologische Aussage über den Menschen“.¹⁷ Um sie verständlich werden zu lassen, ist über die Auslegung der maßgeblichen biblischen Texte (Gen 1,26 f; 5,1; 9,6; Ps 8,5–7) hinaus eine weiter gehende theologische Reflexion nötig. Dabei wird deutlich, dass die Gottebenbildlichkeit des Menschen in Analogie zu Gottes trinitarischem Sein zu denken ist. Die *imago Dei* ist als *imago trinitatis* zu verstehen. Als solche gründet sie in Gottes Beziehung zum Menschen und nicht in bestimmten anthropologischen Merkmalen: weil der dreieinige Gott den Menschen als sein Gegenüber erschaffen und dazu *bestimmt* hat, in Entsprechung zu ihm zu existieren, deshalb *ist* der Mensch Bild des dreieinigen Gottes. In der jüngeren theologischen Anthropologie haben insbesondere Dietrich Bonhoeffer, Karl Barth, Jürgen Moltmann und Christoph Schwöbel für ein trinitarisches Verständnis der Gottebenbildlichkeit plädiert. Für Barth besteht sie darin, dass der Mensch die Lebensform Gottes wieder-

15 Vgl. Schwöbel, Rahmentheorie, 37: „Die Trinitätslehre formuliert das Verhältnis von Einheit und Verschiedenheit des trinitarischen Handelns Gottes, indem sie beide als in der relationalen Einheit von Vater, Sohn und Geist im einen Wesen Gottes begründet begreift.“

16 Gemeinsam den einen Glauben bekennen, 89, Nr. 224.

17 Härle, Dogmatik, 434.

holt. „In Gottes eigenem Wesen und Bereich findet ein Gegenüber statt: ein reales, aber einmütiges Sichbegegnen und Sichfinden, ein freies Zusammensein und Zusammenwirken, ein offenes Gegeneinander und Füreinander. Eben dieser göttlichen Lebensform Wiederholung, ihr Abbild und Nachbild ist der Mensch. [...] So ist [...] die Analogie zwischen Gott und Mensch sehr schlicht *die Existenz im Gegenüber von Ich und Du*.“¹⁸ Der Mensch wiederholt in seinen sozialen Beziehungen die in Gott urbildlich bestehende Relation.

Damit deutet sich ein *zweiter* Sinn von Inklusion an: der Mensch existiert in Entsprechung zu Gottes Sein in Beziehung. In dieser Relationalität ist er dazu bestimmt, den trinitarischen Beziehungsreichtum Gottes in seinen humanen Lebensbeziehungen zu wiederholen. Jeder Mensch ist diesem beziehungsreichen Leben in Gemeinschaft unmittelbar zugehörig und wird in seiner Individualität anerkannt.

(3) Die Analogie zwischen dem beziehungsreichen Gott und dem relationalen Sein des Menschen gilt aber nicht nur für die interpersonalen Verhältnisse allein, sondern auch für jede individuelle Person. Das menschliche Ich wird durch mindestens vier Grundrelationen konstituiert. Zu ihnen „gehört [...] die Beziehung des Menschen zu sich selbst, [...] zu seiner sozialen Umwelt, [...] zu seiner natürlichen Umwelt und [...] zu seinem Gott. Alle diese Beziehungen [...] verdanken sich ihrerseits der Beziehung Gottes zum Menschen“¹⁹. Person ist der Mensch in der einheitlichen Grundstruktur dieses einheitlichen, passiv gegründeten und selbstbestimmt gestalteten Seins in Beziehungen. In jeder Biographie treten diese Beziehungen zu einer individuellen Figuration zusammen. Sie macht die jeweilige Persönlichkeit aus. Personen sind darüber hinaus unhintergebar Leibssubjekte. In allen unseren Beziehungen agieren wir nicht nur als körperliche Individuen. Wir sind uns zugleich in ihnen unserer Leiblichkeit unmittelbar bewusst. „Die leibliche Bestimmtheit unseres Erlebens ist der Grund dafür, dass wir uns in unserem Selbsterleben präsent sind *als* in Beziehung-zu-anderem-stehend, oder: *als* in der Welt seiend.“²⁰

Der Inklusionsbegriff erhält in dieser Perspektive eine weitere, *dritte* Nuance. Der menschliche Beziehungsreichtum ist insofern inklusiv, als alle menschlichen Grundrelationen eine jeweils individuelle Balance und Prägung erhalten. Jede von ihnen ist unverzichtbar, steht im Austausch mit den anderen, wird durch sie mitbestimmt und existiert in ihnen. Dazu gehört schließlich auch, dass die menschliche Leiblichkeit in allen diesen Relationen inkludiert ist und nicht ‚außen vor‘ bleiben darf.

(4) Menschlicher Beziehungsreichtum ist nicht statisch, sondern wird in einer Dynamik wirklich, in der sich Relationen fortwährend verändern. Jeweils einzelne Beziehungen innerhalb der Grundrelationen werden intensi-

18 Barth, Kirchliche Dogmatik, IV/1, 207.

19 Jüngel, Hoffen, Handeln – und Leiden, 19.

20 Herms, Füllet die Erde, 34.

viert, gelockert, neu verknüpft, erweitert usw. Dies geschieht in Wechselwirkung mit den übrigen Grundrelationen. Diese Dynamik begründet menschliche Entwicklungsprozesse. Sie ermöglicht Veränderungen des individuellen Beziehungsnetzwerkes, mit der die persönliche Kompetenz zur selbstbestimmten Beziehungsgestaltung wächst. Umgekehrt sind andere Entwicklungsgestalten ebenso real: Verzögerung, Stagnation oder gar Regression. Aufgrund der Interdependenz aller humanen Grundrelationen liegen diese niemals nur an einer singulären Relation, sondern resultieren aus dem gesamten Relationsgefüge. Einschränkungen einzelner Beziehungsdimensionen können durch andere – zumindest teilweise – ausgeglichen werden.

Von dieser Charakterisierung der leiblich bestimmten Existenz des zugleich entwicklungsoffenen und endlichen Menschen lassen sich Anschlüsse zu konkreten Lebensphasen und Lebenslagen herstellen. Eine theologische Anthropologie der Lebensspanne kann hier ebenso ansetzen wie eine Anthropologie unterschiedlicher Lebenssituationen. Für Kindheit, Jugend, mittleres und höheres Erwachsenenalter auf der einen Seite oder Krankheit, Gesundheit, Behinderung usw. auf der anderen Seite lassen sich Beziehungsfigurationen beschreiben, die durch typische Charakteristika gekennzeichnet sind und zugleich variabel bleiben. Deshalb besteht keinerlei Veranlassung, für einzelne Lebensphasen oder -situationen Sonderanthropologien zu entwerfen. Vielmehr wird eine inklusive theologische Anthropologie die jeweils konkrete Beziehungsfiguration in der Perspektive der konstitutiven humanen Relationalität reflektieren.

Auch die Entwicklungsoffenheit und Endlichkeit, Begabung und Begrenzung in der beziehungsbestimmten Gestalt des jeweiligen individuellen Lebens lassen sich mit Blick auf das trinitarische Entsprechungsverhältnis des gottebenbildlichen Menschen verstehen. Dabei erweist sich ein Abschied von „der geläufigen *harmlosen* Auffassung von der göttlichen Trinität“ als notwendig. In der Perspektive des neutestamentlichen Zeugnisses erscheint vielmehr das Handeln Gottes im Kreuz Christi als Dreh- und Angelpunkt für das Verständnis der Dreieinigkeit. Das Sein Gottes erscheint in dieser Perspektive „als ein äußerster Gegensatz, eben als der Gegensatz des ewig lebenden und lebendig machenden Gottes einerseits und des den Tod erleidenden Gottes andererseits“.²¹ Gott nimmt die Spannung der äußersten Gegensätze des Lebens und des Todes in sich selbst auf, trägt sie aus und überwindet sie in der Auferstehung und Erhöhung.

Die entwicklungsoffene und zugleich verletzte, endliche und fragmentarische Existenz des gottebenbildlichen Menschen kann auch in diesem Sinn als Entsprechung zu Gottes Sein verstanden werden. So, wie Macht und Ohnmacht, Leben und Tod, Erniedrigung und Erhöhung in Gottes trinitarischem Sein aufgenommen, ausgetragen und überwunden sind, so gehören Stärke und Schwäche, Leben und Sterben, Erfahrungen der Ermächtigung und

21 Herms, *Der religiöse Sinn der Moral*, 248.

der Ohnmacht zum Leben des gottebenbildlichen Menschen. Dies gilt für alle Menschen.

Das theologische Nachdenken über *Inklusion* erhält in diesem Zusammenhang eine weitere, *vierte* Nuance. Die menschliche Existenz schließt Entwicklungspotentiale ebenso ein wie bleibende Endlichkeit und Fragmentarität. Beide Dimensionen sind dem menschlichen Leben zugehörig und lassen sich bei aller sinnvollen Beeinflussbarkeit nicht grundsätzlich ausschließen. Da diese Charakterisierung für jeden gilt, gehören alle in die Gemeinschaft der zugleich begabten und begrenzten Menschen. Niemand wird ausgeschlossen.

(5) Das *Menschsein mit einer Behinderung* lässt sich vor diesem Hintergrund als *Verwirklichung der Grundstruktur und als konkrete Gestalt des Menschseins in Beziehung* verstehen. Behindert-Sein ist Menschsein, sonst nichts. Diese relationale Charakterisierung erweist sich als anschlussfähig zur sozialwissenschaftlichen Theoriebildung, die den Behinderungsbegriff ebenfalls als Relation reflektiert. Die „Internationale Klassifikation der Funktionsfähigkeit, Behinderung und Gesundheit“ (ICF) der Weltgesundheitsorganisation (WHO) bestimmt beispielsweise die konkrete Gesundheitssituation eines Menschen aus der Interdependenz von Körperfunktionen und -strukturen, Aktivitäten, Partizipation, sowie umwelt- bzw. personenbezogenen Faktoren.²²

Darüber hinaus lässt sich das Menschsein mit einer Behinderung als *beziehungsbestimmtes Leben mit einer Gegebenheit* verstehen. Der Begriff der ‚Gegebenheit‘ bezieht sich erstens auf die psychophysische Dimension des Menschseins und dient zur Charakterisierung eines Entwicklungsverlaufs bzw. eines Widerfahrnis, das die Person als solche und in allen ihren Lebensbeziehungen mitbestimmt. Er bezieht sich zweitens auf die Interdependenz, in der die Körperstrukturen und -funktionen von den aktivitäts- und partizipationsbezogenen sowie den umwelt- und personenbezogenen Faktoren mit beeinflusst werden. Der Begriff der Gegebenheit macht sich damit nicht an einem Körpermerkmal fest, sondern charakterisiert eine veränderliche Relation. Er verweist darüber hinaus aber auch auf Gott als den Geber des Lebens. Dies ist nicht im Sinn einer Ursache für die konkrete Einschränkung zu verstehen. Da Behinderungen aber zur geschaffenen, entfremdeten, versöhnten und auf ihre Vollendung hoffenden Welt hinzugehören, ist es weder angemessen, sie als „Beschädigungen der Schöpfung“²³ noch als „Gestalten des ‚Nichtigen‘“ zu begreifen, „die Gott verneint, die Jesus bekämpft und denen Gott den ‚Tod‘ angesagt hat“.²⁴ Vielmehr versteht der christliche Glaube

22 Deutsches Institut für Medizinische Dokumentation und Information, DIMDI (Hg.): Internationale Klassifikation der Funktionsfähigkeit, Behinderung und Gesundheit, 2005, 23; online unter: http://www.dimdi.de/dynamic/de/klassi/downloadcenter/icf/endaussage/icf_endfassung-2005-10-01.pdf (Aufruf: 21.08.2012).

23 Seim, Jesus und die Behinderten, 401.

24 Eibach, Heilung für den ganzen Menschen?, 44.

das individuelle Leben als von Gott gegeben und zur Gestaltung aufgegeben. Dazu können auch Lebenssituationen gehören, die sich nur schwer verstehen lassen und Anlass zur Klage sind. Ulrich Bach hat immer wieder betont, dass das Leben mit einer Behinderung keine Schöpfungsspanne ist, sondern dass es vielmehr zu verstehen gilt: „Gott will, daß dieses Leben mein Leben ist“²⁵.

In den letzten Überlegungen klingt bereits an, dass das Menschsein mit einer Behinderung eine (oft einschneidende) *Erschwernis in der Gestaltung wichtiger Lebensbeziehungen* darstellt. Dabei müssen allerdings pauschalierende Aussagen vermieden werden. Die konkrete Form von Förderung, Assistenz und Partizipation ist ebenso wie die Einbeziehung der persönlichen Ressourcen und Potentiale entscheidend dafür, ob und wie stark die Erschwernisse das Leben eines Menschen bestimmen. Neben Personen, die in der Gestaltung ihrer Lebensbeziehungen nur wenig eingeschränkt sind, ist auch an Menschen mit einer schweren Behinderung zu denken, die nur mit erheblicher Assistenz am sozialen Leben teilnehmen können.

Als beziehungsbestimmtes Sein mit einer Gegebenheit ist das Menschsein mit einer Behinderung eine *konkrete und je individuelle Gestalt der Gott-ebenbildlichkeit*. Behinderte Menschen können sich – wie alle anderen Menschen – in der Analogie zu Gottes trinitarischem Sein verstehen. Sie können sich in ihrer Angewiesenheit und Bedürftigkeit ebenso wie in ihren Stärken und Möglichkeiten als Gott entsprechende, von ihm angenommene, begleitete, begabte und aufgerichtete Personen verstehen.

Mit meinen bewusst offenen Formulierungen möchte ich deutlich machen, dass ich eine generalisierte theologisch-anthropologische Interpretation des Menschseins mit einer Behinderung für problematisch halte. Weder eine Interpretation als „Charisma“²⁶ noch als „von Gott auferlegte Last“²⁷ wird allein den vielfältigen individuellen Reaktionsformen gerecht. Vielmehr scheint mir allein die offene, relationale Charakterisierung sachgemäß, die zugleich Raum für ganz unterschiedlichen Reaktions- und Interpretationsformen gibt. Die jeweils individuelle Gegebenheit kann als neutrale Gabe, als gutes Geschenk oder leidvolle Zumutung erlebt werden. Sie kann Anlass zur Klage, Anklage, zur Verzweiflung, zur Frage, zum Dank usw. sein. All diese Möglichkeiten sind realistische und legitime Formen individueller Auseinandersetzung.

2.2 Sünde und Exklusion

Der Beziehungsreichtum, zu dem Menschen bestimmt sind, wird von der Lebenswirklichkeit vielfach konterkariert. An die Stelle einer grundsätzlichen Weltoffenheit treten dann Isolation, Abgrenzung und Exklusion. Der bezie-

25 Bach, *Der behinderte Mensch*, 95.

26 Moltmann, *Die Quelle des Lebens*, 71.

27 Kandler, *Behindertenethik*, 112.

hungsoffene Mensch erweist sich als ‚incurvatus in se ipsum‘²⁸, als in sich verkrümmter Mensch, der Andere und Anderes aus seinen Lebenskreisen ausschließt. Die theologische Reflexion von Inklusion muss sich deshalb auch ihrem Gegensatz, der Exklusion, zuwenden. Die Überlegungen gelten dabei insbesondere dem Begriff der Sünde

Sünde lässt sich in einer ersten Annäherung als Verletzung der relationalen Grundstruktur des Menschseins verstehen. Die traditionellen Bestimmungen der Sünde als Unglaube und Konkupiszenz²⁹ weisen auf eine Verkehrung von Beziehungen hin: Menschen lösen sich aus der Gemeinschaft mit Gott und leben im Widerspruch mit sich selbst und ihrer sozial-ökologischen Umwelt. Sünde ist deshalb als „selbstverschuldete Beziehungslosigkeit“³⁰ zu charakterisieren. Sünde ist asozial. Sie zerstört Gemeinschaft. Aufgrund der durchgängigen Interdependenz aller humanen Grundrelationen tritt sie stets dann hervor, wenn eine der menschlichen Grundbeziehungen rücksichtslos auf Kosten der übrigen verwirklicht wird.³¹ In der Verabsolutierung einer Relation werden die übrigen exkludiert. Deshalb tritt in allen „selbstverschuldeten elementaren Rücksichtslosigkeiten [...] an die Stelle des ursprünglichen Beziehungsreichtums des menschlichen Seins eine wachsende Beziehungslosigkeit.“³²

Das hat auch eine strukturelle Seite. Sie ist von der Theologie der Befreiung als *soziale* oder *strukturelle Sünde* bezeichnet worden. Auf der Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (1979) wurde sie „als ‚die Kraft der Spaltung‘ definiert“, die „das Hineinwachsen der Menschen in eine liebevolle Gemeinschaft behindert, wobei sie nicht nur vom Herzen eines jeden her wirkt, sondern dies auch tut durch die von den Menschen geschaffenen Strukturen, ‚in denen die Sünde derer, die sie geschaffen haben, ihre zerstörerische Spur hinterlassen hat‘.“³³ Die Strukturen der Sünde sind für Exklusion durch Ausbeutung, Unterdrückung, Armut und Teilhabeverweigerung verantwortlich. Das Abschlussdokument von Puebla beschreibt die Spuren dieser sozialen Sünde auf den Gesichtern von Kindern, Jugendlichen, Landarbeitern und Indios, die ohne Bildungschancen und Entwicklungsmöglichkeiten unter menschenunwürdigen Bedingungen auf der Straße, an der Peripherie der Städte und am Rand der Gesellschaft leben müssen.³⁴

Der theologische Begriff der Sünde thematisiert das Auseinanderbrechen

28 Vgl. Luther, WA 56,356,4–6: „Et hoc consonat Scripture, Que hominem describit incurvatum in se adeo“.

29 Vgl. CA 2: „sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia“, BSLK 53.

30 Vgl. Jüngel, Hoffen, Handeln – und Leiden, 22.

31 Vgl. ebd., 20.

32 Ebd., 21.

33 Faus, Sünde, 732.

34 Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates (Hg): Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Dokument der III. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla, 13.02.1979, Nr. 31–39.

von Beziehungen und das Umschlagen von Inklusion in eine Praxis der Ausgrenzung und Strukturen der Exklusion. Die relationale Bestimmung dieser Sünde macht zugleich deutlich, dass die Wurzel der Exklusion regelmäßig in der Verabsolutierung einer der menschlichen Grundrelationen besteht und sich in der Verkehrung aller übrigen Beziehungen niederschlägt.

2.3 Communio und Inklusion

Sünde zerstört Gemeinschaft, indem auf personaler und struktureller Ebene der inklusive Beziehungsreichtum aufgelöst wird. Dennoch bleibt der von Gott, den Anderen und sich selbst isolierte Mensch ein Beziehungswesen. Er ist aber unfähig, „zu Gott, zu sich selbst, zu anderen Menschen und zur Natur in Übereinstimmung mit der geschaffenen Ordnung der Relationalität in Beziehung zu treten“³⁵.

(1) Zur Befreiung aus dieser Entfremdung bedarf es einer Erneuerung der verletzten Beziehungen, die ihm von außen her ermöglicht wird. Diese Versöhnung erschließt sich Menschen in der Begegnung mit dem Evangelium Jesu, das ihnen die Augen für das Ausmaß zerstörter Beziehungen öffnet und ihren Blick auf Gott lenkt, der sie mit sich versöhnt. Die im Zentrum des christlichen Glaubens stehende Rechtfertigung des Sünders ist nichts anderes als die Wiederherstellung von Gemeinschaft. Gemeinschaft, *Koinonia*, ist denn auch ein grundlegender Begriff, mit dem insbesondere Paulus das Versöhnungshandeln Gottes, seine Aneignung im Glauben und deren Konsequenzen für das christliche Leben zum Ausdruck bringt.³⁶ So erinnert Paulus die Korinther an Gott, „durch den ihr berufen seid zur Gemeinschaft seines Sohnes Jesus Christus, unseres Herrn“ (1 Kor 1,9). Diese *Koinonia* im Glauben ist eine Gemeinschaft der Leiden Christi, die durch den Tod hindurch zur Auferstehung führt (Phil 3,10 f). Sie wird Menschen in der Predigt des Evangeliums erschlossen (1 Kor 1,6) und in der Feier der Sakramente gegenwärtig. Die Taufe begründet die Einheit des Leibes Christi. Das Abendmahl ist die „Gemeinschaft des Blutes“ und die „Gemeinschaft des Leibes Christi“ (1 Kor 10,16). Im Hören des Wortes Gottes und in der Feier der Sakramente erschließt sich Menschen die *Koinonia* mit Gott von neuem und immer wieder aufs Neue. In der Kommunikation des Evangeliums erfahren sich Glaubende damit als inkludiert in die Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott, der seinerseits die *Koinonia* von Vater, Sohn und Heiligem Geist ist.

Inklusion lässt sich in diesem – *fünften* – Zusammenhang als Re-Inklusion durch Gottes versöhnendes Handeln verstehen. Der dreieinige Gott versöhnt die Menschen mit sich, indem er als Vater die ursprüngliche Bestimmung

35 Schwöbel, *Menschsein als Sein-in-Beziehung*, 202.

36 Vgl. Schwöbel, *Kirche als Communio*, 398 – 400.

seiner Schöpfung wiederherstellt, sich als Sohn gibt und als Geist Gemeinschaft mit sich schafft.

(2) Der Ort, an dem diese Gemeinschaft ermöglicht und erfahren wird, ist die Kirche. Sie ist nach evangelischem Verständnis ein „Geschöpf des Evangeliums“, eine Gemeinschaft von Menschen, „die durch das Evangelium von Jesus Christus erreicht und bewegt werden“³⁷. Das apostolische Glaubensbekenntnis und die Confessio Augustana charakterisieren sie als *communio sanctorum*, als *Gemeinschaft der Heiligen*. *Communio* und *Koinonia* sind in der ökumenischen Diskussion der letzten Jahrzehnte zu Leitbegriffen des Nachdenkens über das Sein der Kirche geworden.³⁸ Die Auslegung des Nicänum im Rahmen von ‚Faith and Order‘ beschreibt die Kirche beispielsweise als „die *Gemeinschaft (communio)* derjenigen, die in Gemeinschaft mit Christus sind und durch ihn untereinander.“³⁹ Sie ist „als Volk Gottes [...] eine Gemeinschaft von Frauen und Männern aller Altersstufen, Rassen, Kulturen und sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse, die von Gott durch den Glauben und die Taufe zu Gliedern eines Leibes gemacht werden.“⁴⁰ In der Feier des Abendmahls wird ihr Leben im Leib Christi erneuert.

Die Kommunikation des Evangeliums in *Wort* und *Sakrament* ist beides: Ermöglichung von Einheit *und* von Verschiedenheit. Sie erschließt die Gemeinschaft mit Gott und wahrt zugleich die Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf. Sie ermöglicht Gemeinschaft untereinander und erkennt zugleich die individuelle Verschiedenheit vorbehaltlos an. Das wird gerade in der paulinischen Theologie besonders deutlich.

Mit seiner leidenschaftlichen *Predigt des Wortes vom Kreuz* reagiert Paulus auf Spaltungen in der korinthischen Gemeinde, in deren Folge sich mehrere Glaubensparteien gegenüber stehen. Diesen Partikulargruppen, die sich auf menschliche Autoritäten beziehen und gegeneinander abgrenzen, stellt er das Wort vom Kreuz gegenüber, das für die einen ein Ärgernis und für die anderen eine Torheit darstellt. „Uns aber“, fügt Paulus hinzu, „die wir selig werden, ist’s eine Gotteskraft“ (1 Kor 1,18). Gott habe es gefallen, „durch die Torheit der Predigt selig zu machen, die daran glauben“ (1 Kor 1,21). Verschiedenheit ist für den Leib Christi konstitutiv, Exklusion dagegen problematisch. Das Wort vom Kreuz wird deshalb zur Mahnung dafür, dass aller Pluralität vom ‚Christus pro nobis‘ [...] ein Kriterium vorgegeben [ist]: ‚Vielfalt in Solidarität füreinander‘“⁴¹.

Einen anderen Aspekt des Verhältnisses von Einheit und Verschiedenheit arbeitet Paulus einige Kapitel später mit Blick auf das *Abendmahl* heraus. Hier war es in Korinth zu Konflikten zwischen wohlhabenden und armen Ge-

37 Härle, Dogmatik, 570.

38 Vgl. Schwöbel, Kirche als Communio, 388.

39 Gemeinsam den einen Glauben bekennen, 89, Nr. 224.

40 Ebd., 92, Nr. 235.

41 Schrage, Der erste Brief an die Korinther, 1. Tlb., 162.

meindgliedern gekommen. Die Begüterten nahmen das mit der Eucharistie verbundene Sättigungsmahl ohne die Anderen ein, so dass für die Armen nur noch Reste übrig blieben. „Denn ein jeder nimmt beim Essen sein eigenes Mahl vorweg, und der eine ist hungrig, der andere ist betrunken“ (1Kor 11,21). Angesichts dieser Spaltungen hebt Paulus den Gemeinschaftsbezug des Herrenmahls hervor. Dieser hat „in einer aus unterschiedlichen Schichten zusammengesetzten Gemeinde immer auch leibliche und soziale Dimensionen“⁴². Deshalb ist für ihn die Gabe der Gegenwart des auferstandenen Herrn mit der Aufgabe verbunden, das Mahl als eine Gemeinschaft zu feiern, die niemanden exkludiert: „Darum, meine lieben Brüder, wenn ihr zusammenkommt, um zu essen, so wartet aufeinander.“ (1Kor 11,33)

Im anschließenden zwölften Kapitel entwickelt Paulus dann mit der Metapher des Leibes Christi seinen theologischen Gedanken von der Einheit in der Vielheit und der Vielheit in der Einheit weiter. Gerade die *Taufe* begründet für ihn diese Pluriformität⁴³: „Denn wir sind durch einen Geist alle zu einem Leib getauft, wir seien Juden oder Griechen, Sklaven oder Freie“ (1Kor 12,13). Eine der Pointen des paulinischen Gemeindeverständnisses besteht darin, dass die unterschiedlichen Glieder dieses einen Leibes den Reichtum ihrer Gaben ebenso mit einander teilen wie sie Belastungen und Erschwernisse gemeinsam tragen. „Wenn *ein* Glied leidet“, schreibt Paulus, „so leiden alle Glieder mit, und wenn *ein* Glied geehrt wird, so freuen sich alle Glieder mit“ (V. 26). Für die Gemeinschaft des Leibes Christi ist deshalb die „*Solidarität in der Verschiedenheit*“⁴⁴ charakteristisch.

Interessanterweise sind es gerade ekklesiologische Kerntexte, in denen die Kirche als eine Gemeinschaft von Glaubenden gekennzeichnet wird, der *alle* Glieder in der Verschiedenheit ihrer Begabungen und Begrenzungen unmittelbar zugehören. Die Kirche als *Koinonia* gründet dabei in der Gemeinschaft, die der beziehungsreiche Gott zu den Menschen herstellt und die durch die Gemeinschaft des Heiligen Geistes unter ihnen ermöglicht wird. Inklusion erhält in diesem Zusammenhang eine weitere – *sechste* – Bedeutungsnuance und bezeichnet jetzt die unmittelbare Zugehörigkeit der verschiedenen Glieder zum Leib Christi, wie sie in der Taufe begründet und im Abendmahl gefeiert wird.

(3) Für Paulus ist *Koinonia* ein „Integrationsbegriff“, der „die theologischen Dimensionen, die Gemeinschaft mit Christus [...], mit der ‚sakramentalen‘ Dimension der Teilhabe am Leib Christi im Herrenmahl und mit den ethischen und sozialen Aspekten verbindet.“⁴⁵ Die *Gabe* der *Koinonia* wird damit zur *Aufgabe*, das Leben gemäß dieser *Communio* zu gestalten. Das Inklusionsthema rückt damit in die Perspektive von *Indikativ* und *Imperativ*

42 Schrage, Der erste Brief an die Korinther, 3. Tlb., 28.

43 Vgl. Schrage, ebd., 242.

44 Schweiker, Inklusion, 299.

45 Schwöbel, Kirche als *Communio*, 400.

ein. Inklusion ist zuerst eine *Gabe* Gottes. Aus dieser Gabe der unmittelbaren Zugehörigkeit erwächst zugleich die *Aufgabe*, das gemeindliche Leben ebenso inklusiv zu gestalten. Das geschieht zunächst in der *Communio* des Leibes Christi. Für Paulus ist sie eine Gemeinschaft der wechselseitigen *Teilhabe* und *Teilgabe*. „Wer [...] unterrichtet wird im Wort, der gebe dem, der ihn unterrichtet, Anteil an allem Guten“ (Gal 6,6). Die *Koinonia* äußert sich bspw. in der gemeinsamen Unterstützung für die Armen der Jerusalemer Gemeinde (Röm 15,26) und kommt ebenso in der Gemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen zum Ausdruck (Gal 2,9).

Die Gabe der Gemeinschaft mit Gott, die sich mit der Aufgabe verbindet, eine inklusive Gemeinschaft untereinander herzustellen, gibt dem Inklusionsbegriff damit eine *siebente*, ethische Begriffsbedeutung.

2.4 Inklusion und Gerechtigkeit für alle

Der Anspruch, mit dem Gottes kräftiger Zuspruch der Versöhnung verknüpft ist, macht nicht an den Grenzen der Gemeinde Halt, sondern inspiriert Glaubende auch zum Engagement in der Gestaltung gesellschaftlicher Verhältnisse. Allerdings ist für diese gesellschaftliche Praxis die Unterscheidung zwischen dem *Heil* und dem *Wohl* konstitutiv. Es geht in ihr nicht um die Kommunikation des Evangeliums und die Proklamation der Versöhnung mit Gott. Vielmehr lässt sich diese Praxis vom Respekt für die Aufgabe der gesellschaftlichen Institutionen und Leistungsbereiche leiten, „nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens ... für Recht und Frieden zu sorgen“ (Barmen V) sowie für Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit, für Freiheit und Solidarität Verantwortung zu übernehmen. Strukturen der Sünde, unter denen die Menschenrechte verletzt werden, sind in menschenwürdige Verhältnisse zu verändern.

In der jüngeren theologischen Sozialethik ist für diese verändernde Praxis des Glaubens der Begriff der ‚Option für die Armen‘ bestimmend geworden.⁴⁶ Diese deckt die Ungerechtigkeit wirtschaftlicher Ausgrenzung, politischer Unterdrückung und lebensweltlicher Diskriminierung auf und formuliert Strategien zu ihrer Überwindung. Die ‚Option für die Armen‘ vertritt ein inklusives und universales Gerechtigkeitsverständnis im Sinn einer „Gerechtigkeit für alle“⁴⁷. Ihre Pointe besteht darin, in Kontexten der Ungerechtigkeit auf die Vorfahrt für gerechte Strukturen zu achten. „Der Kern und die gemeinsame Mitte der verschiedenen Formen von Ungerechtigkeit, gegen die sie sich wendet, liegt in der Situation fehlender Teilhabe.“⁴⁸ Die ‚Option für die

46 Vgl. u. a. Gutiérrez, *Die Armen*, 293–311; Huber, *Gerechtigkeit*, 192–194; Bedford-Strohm, *Vorrang für die Armen*, 150–203, 294–298; EKD/DBK (Hg), *Zukunft*, Zff. 105–107.

47 Bedford-Strohm, 200.

48 Ebd.

Armen' ist deshalb ein Leitbegriff für eine theologische Theorie des Politischen, die sich auf die Überwindung von Ausgrenzungen und Diskriminierungen sowie auf die umfassende Gewährleistung von Menschenrechten und Teilhabemöglichkeiten richtet.

Vor dem Hintergrund seines trinitarischen Sich-Gebens, mit dem Gott die Macht der Sünde überwindet, Gemeinschaft mit sich herstellt und Menschen zu einer erneuerten Gemeinschaft verbindet, wird Inklusion im Zusammenhang des gesellschaftlichen Engagements des christlichen Glaubens nunmehr – *achtens* – zu einer sozialetischen Kategorie. Mit ihr verbindet sich jetzt die Aufgabe, auch im sozialen Zusammenleben personale und strukturelle Interaktionsformen zu schaffen, in denen ein unmittelbares soziales Zugehörigsein und gesellschaftliches Eingeschlossenensein verwirklicht wird. Der christliche Glaube tritt dabei für die Wohlordnung einer inklusiven Gesellschaft ein, in der die Menschenrechte geachtet, Verschiedenheit anerkannt, Teilhabe gesichert, Selbstbestimmung ermöglicht und Solidarität verwirklicht werden. Er ist sich zugleich dessen bewusst, dass Inklusion unter den Bedingungen personaler und struktureller Sünde bedroht und daher in ihrer Verwirklichung begrenzt bleibt.

3. Inklusive Gemeinde

Menschen mit Behinderung sind erst spät von der akademischen Theologie wahrgenommen worden. Bis in die späten 1970er Jahre spielten ihre Lebenserfahrungen beinahe ausschließlich im innerdiakonischen Diskurs eine Rolle. Erst am Ende dieses Jahrzehnts und im Zusammenhang des 1981 von den Vereinten Nationen proklamierten „Internationalen Jahrs der Behinderten“ wurde „der behinderte Mensch als Thema der Theologie“ entdeckt.⁴⁹ Seither hat die Zahl der Veröffentlichungen kontinuierlich zugenommen. Dennoch spricht vieles für Christoph Beuers' im Jahre 2000 getroffene Einschätzung, nach der sich die „Disziplinen der Praktischen Theologie, der Pastoraltheologie, der Liturgik, der Homiletik und Religionspädagogik [...] unvorbereitet auf die Fragestellungen der Menschen mit Behinderung und ihrer Angehörigen“⁵⁰ gezeigt haben. Mit Roland Kollmann spricht Beuers von einer „Anwendung des Evangeliums mit Verspätung“⁵¹.

Menschen mit Behinderung werden mittlerweile von der Theologie wahrgenommen. Oft aber ist es ein *diakonischer* Fokus, in dem sie gesehen werden. Auf den ersten Blick könnte es deshalb naheliegend erscheinen, auch das

49 Vgl. den Ulrich Bachs so überschriebenen Aufsatz; vgl. zur Geschichte der theologischen Diskussion zum Thema Behinderung: Liedke, Beziehungsreiches Leben, 25–45.

50 Beuers, Menschen mit Behinderung, 155 f.

51 Ebd., 156.

Inklusionsthema in analoger Weise zu erschließen und es in Konzepte des diakonischen Gemeindeaufbaus einzutragen. Dennoch scheint mir der diakoniefokussierte Zugang eine Verengung darzustellen. Einerseits werden Menschen mit Behinderung in dieser Perspektive vor allem über ihren Unterstützungsbedarf wahrgenommen. Sie erscheinen als Klienten und nicht als Glieder des Leibes Christi. Wichtige ihrer Ressourcen und Potentiale, Bedürfnisse und Interessen können so übersehen werden. Die Symmetrie der Beziehung wird empfindlich gestört, wenn Hilfsbereitschaft auf der einen und Hilfsbedürftigkeit auf der anderen Seite zu stehen kommen. Andererseits erscheint es auch *theologisch* als unangemessen, die unmittelbare Zugehörigkeit von Menschen mit Marginalisierungserfahrungen überwiegend diakonisch zu reflektieren. Die Überlegungen zu einem theologisch differenzierten Begriff von Inklusion haben vielmehr gezeigt, dass Gott in seinem trinitarischen Sich-Geben eine Gemeinschaft mit sich herstellt, die Menschen im Glauben erfahren und die sie mit einander zu einer Gemeinschaft verbindet, in der die verschieden begabten und begrenzten Glieder in gleicher Weise anerkannt und unmittelbar zugehörig sind. Deshalb ist Inklusion von diesem Zentrum her zu denken. Sie ist vom Gottesdienst aus zu reflektieren, von der Gemeinschaft, die im Hören des Evangeliums und in der Feier der Sakramente konstituiert und erneuert wird. Die unverzichtbare diakonische Dimension erhält von diesem Zentrum aus ihre Bedeutung.

Konzepte einer inklusiven Gemeinde stehen deshalb vor der Aufgabe, die verschiedenen theologischen Dimensionen der *Koinonia* differenziert aufzunehmen: von der gottesdienstlichen Feier der Gemeinschaft mit Gott über die inklusive Gemeinschaft miteinander, solidarische Unterstützungsformen bis hin zum Engagement für eine Gesellschaft der unmittelbaren Teilhabe. Deshalb sollen im Folgenden Aspekte, Themen und Aufgabenfelder einer inklusiven Gemeinde skizziert werden, in denen sich die unterschiedlichen Dimensionen von *Koinonia* niederschlagen.

1. *Kirche sein und Gottesdienst feiern*: Christiane Bindseil macht mit Recht darauf aufmerksam, dass es tautologisch ist, von inklusiven Gottesdiensten zu sprechen. Gottesdienst ist „*per se* [...] zutiefst inklusiv“. Deshalb sei es eine „alarmierende Problemanzeige“, wenn Gottesdienste ausdrücklich als inklusiv gekennzeichnet werden, „impliziert das doch bewusst oder unbewusst, dass Menschen mit Behinderung oder andere sogenannte ‚Randgruppen‘ im ‚normalen‘ Gottesdienst als Ausnahme gelten.“⁵² Der allgemeine Sprachgebrauch weist auf ein Problem hin und ist selbst Teil dieses Problems.

„Inklusive Gottesdienste“ werden seit einer ganzen Reihe von Jahren vielerorts gefeiert. Unabhängig von den problematischen Aspekten des Begriffs ist ihr Anliegen unhintergebar: die Gemeinschaft der verschieden begabten und begrenzten Menschen feiern die Gemeinschaft, die Gott schenkt, erleben

sie und lassen sich dadurch als *Communio* erneuern. Menschen, die aus diesem Grund damit beginnen, eine inklusive Gottesdienstkultur zu gestalten, werden in der Regel schnell an Barrieren in den traditionellen Gottesdiensten aufmerksam: Hindernisse räumlicher, kommunikativer, theologischer und anderer Art. Barrierefreiheit hat deshalb nicht nur einen räumlichen, sondern auch einen geistlichen Sinn. Wird die gottesdienstliche Verkündigung beispielsweise der doppelten Erfahrung behinderter Menschen gerecht: „ich habe im Glauben Heil erfahren – aber ich wurde körperlich nicht geheilt“⁵³ Gott und Mensch, Sünde und Gnade, Gemeinschaft und Diversität – Themen, die inklusionssensibel zu bedenken sind.

Neben der räumlichen verdient auch die sprachliche Barrierefreiheit Aufmerksamkeit. Das schließt Gemeindebriefe und Internetauftritte ebenso ein wie geeignete Kommunikationsformen im Gottesdienst selbst (leichte Sprache, Gebärdensprache etc.). Aber nicht nur das: eine inklusive Liturgie kann Aspekte des symbolischen, rituellen, leiblichen und partizipativen Handelns stärker zur Geltung bringen. Vieles ist hier noch zu entwickeln. Zahlreiche Praxishilfen liegen zugleich bereits vor.⁵⁴

Nicht zuletzt ist es von erheblicher Bedeutung, dass Menschen mit Behinderung am Gottesdienst beteiligt sind: in der Vorbereitung⁵⁵ oder indem sie selbst eine aktive liturgische Rolle spielen: als Pfarrerin und Pfarrer, Kantor und Kantordin, Lektorin und Lektor usw. Ulrich Bach hat bereits vor vielen Jahren hervorgehoben: „Laß dir einen biblischen Abschnitt von einem Sprechbehinderten oder von den Eltern eines schwerbehinderten Kindes vorlesen, und es kann geschehen, daß du einen ganz neuen, ungeahnten Zugang zu uralten biblischen Sätzen bekommst.“⁵⁶

2. Kirchengemeindliche Praxis inklusiv gestalten: Mit dem Inklusionsgedanken kommt kein neues, zusätzliches Arbeitsfeld auf die Gemeinden zu. Für eine inklusive kirchengemeindliche Praxis braucht es weder neue Gemeindegruppen noch besondere Veranstaltungen oder spezielle Berufsbilder. Vielmehr geht es darum, Inklusion als eine durchgängige Perspektive der gesamten Arbeit umzusetzen. Gottesdienste, Bildungsarbeit, Seelsorge, Freizeitangebote, Kinder- und Jugendarbeit, gemeindliches diakonisches Engagement – alle diese Gestalten kirchlicher Praxis und alle mit ihnen verbundenen Orte bedürfen einer inklusiven Gestaltung. Es wird auch künftig sinnvoll bleiben, zielgruppenspezifische Pfarrstellen, Seelsorgeangebote, Gottesdienste oder Gemeindeveranstaltungen anzubieten. Grundsätzlich aber gehören alle Sonderangebote auf den Prüfstand, ob sie eine unmittelbare Zugehörigkeit eher befördern oder erschweren. Mittlerweile existieren auch bereits zahlreiche

53 Vgl. Bach, Ich wurde nicht geheilt, 12 – 14.

54 Vgl. die Literaturangaben am Ende des Beitrages.

55 Vgl. Bindseil, ebd., 204 – 206.

56 Bach, Gottes vereinte Familie, 36.

Konzepte für eine inklusive Arbeit im Kindergarten, im Religions- oder Konfirmandenunterricht, im Kontext von Freizeitangeboten, kirchlicher Bildungsarbeit usw. Das vorliegende Handbuch bietet zahlreiche Anregungen für die Entwicklung einer inklusiven Arbeit an den kirchgemeindlichen Orten. Für eine solche Konzeptentwicklung und Praxisgestaltung ist eine Doppelperspektive von besonderer Bedeutung: einerseits dürfen sich die Praxis-konzepte nicht nur auf eine marginalisierte Personengruppe beziehen. Vielmehr muss im Blick bleiben, dass Inklusion auf das gemeinschaftliche Zusammenleben unterschiedlicher Mehr- und Minderheiten zielt. Andererseits müssen die Konzepte aber auch die jeweils *konkreten* Gestaltungsschritte für eine inklusive Praxis beschreiben. Wenn die weitergehende Intention dabei nicht aus dem Blick gerät, scheint es daher auch weiterhin sinnvoll, die unmittelbare Zugehörigkeit von Menschen mit Behinderung als *einen* Aspekt des Inklusionsparadigmas zu reflektieren. Ein weiterer Gesichtspunkt der inklusiven Konzeptentwicklung ist auch hier die durchgängige Einbeziehung der Betroffenen. Nichts für sie ohne sie. Darüber hinaus müssen Fortbildungsmöglichkeiten geschaffen werden. Um Inklusion als durchgängige Perspektive kirchgemeindlicher Praxis zu verwirklichen, sind ihre Ziele und Methoden in den Studien- und Ausbildungsgängen sowie in Fortbildungsprogrammen zu berücksichtigen.

3. *Sprach- und Gesprächsräume öffnen*: Die christliche Gemeinde ist von Anbeginn eine Erzählgemeinschaft, in der die gefährliche Erinnerung an den befreienden und gemeinschaftsstiftenden Gott narrativ wach gehalten und sakramental vergegenwärtigt wird. Die Chance dieser Narrativität besteht darin, dass sich die Erzählungen von der göttlichen Befreiung mit den individuellen biographischen Erzählungen verschränken und daraus lebensgeschichtliche Befreiungs- und Gemeinschaftserfahrungen erwachsen. Damit aus dem Hören, Singen, Beten und Feiern der Gottesdienstgemeinde eine solche Erzählgemeinschaft werden kann, braucht es weitere Orte, an denen die persönlichen Erfahrungen in den Erzählstrom eingemischt werden können. Indem biographische Erzählungen mit einander und mit biblischen Geschichten zur Resonanz kommen, öffnen sich auf den Gesprächswegen zugleich auch neue Lebens-Räume. „Durch die Geschichten, die sie erzählen, werden die Menschen [...] zu ‚Autoren‘ ihres Lebens. [...] Sie können sich im Prozeß des Erzählens [...] zu ihren Geschichten verhalten, sie verändern, neue Versionen entwickeln, sich distanzieren, Aspekte unterdrücken, andere hervorheben.“⁵⁷ Indem persönliche und biblische Geschichten aufeinander bezogen werden, entsteht eine „hermeneutische ‚Horizontverschmelzung‘“, durch die „biblische Erzählungen zum Deutungshorizont persönlicher Geschichten werden und umgekehrt.“⁵⁸

57 Schneider-Harpprecht, *Interkulturelle Seelsorge*, 277.

58 Ebd., 278.

Ein erster Ort für die Kultivierung solcher Erzählgemeinschaften sind Gemeindegänge, Gemeindefeste, Begegnungs-, Erzähl- und Kirchenkafés, Urlaube, Freizeiten usw. Zum Erzählen kommt es hier spontan oder geplant, en passant oder gezielt. Zielgruppenspezifische Gespräche bleiben auch in Zukunft sinnvoll. Mit Sicherheit braucht es aber auch Möglichkeiten, bei denen der Austausch über Gruppen- und Milieugrenzen hinweg ermöglicht und organisiert wird. Neben den oben genannten bieten auch künstlerische und andere Projekte sowie Kulturtreffs Möglichkeiten dazu. Inklusive Erzählräume weiten sich dort, wo Menschen mit und ohne Behinderung wechselseitig an den Lebens- und Glaubenserfahrungen teilhaben, die sich für sie in ganz unterschiedlichen Lebenssituationen erschlossen und bewährt haben.

Ein zweiter Ort sind Seelsorge und Beratung. Gerade die Seelsorge bietet Möglichkeiten für einen sehr persönlichen Sprachraum, in dem Erfahrungen besprochen, symbolisiert und rituell bearbeitet werden können. Heute stehen dafür vielerorts spezielle Angebote der ‚Behindertenseelsorge‘ zur Verfügung. Es wird darauf ankommen, gerade die Seelsorge noch stärker in den Kirchengemeinden selbst zu verorten. In der Beratung sind zielgruppenspezifische Angebote sinnvoll, wenn mit ihnen die Beratungsfachlichkeit in einem rechtlich und strukturell höchst komplexen Bereich besser sichergestellt werden kann. Auch hier ist die Einbeziehung der Betroffenenperspektive unerlässlich. Die Independent-Living-Bewegung hat schon in ihren Anfängen die Beratungspraxis des Peer Counseling entwickelt, in der Betroffene von Betroffenen beraten werden. Dafür existieren mittlerweile Fort- und Weiterbildungsangebote.⁵⁹

4. Nachbarschaft herstellen und Netzwerke stärken: „Alles, was in diesem Land geschieht, ereignet sich im Bereich, in Rufweite einer Kirchengemeinde“, betont Paul-Hermann Zellfelder-Held und verbindet mit seiner Beobachtung den selbstbewussten Anspruch: „Wir haben die größte Kompetenz im Blick auf das, was in einem Stadtteil, in einem Ort vorgeht.“⁶⁰ Mit Blick auf das inklusive Zusammenleben von Menschen mit und ohne Behinderung ist dieser Anspruch eine gegenwärtig noch weitgehend ungenutzte Ressource. Die Transformationsdynamik, die das Inklusionsparadigma im wissenschaftlichen, professionellen und politischen Diskurs ausgelöst hat, ist in Theologie und Kirche – von Teilbereichen abgesehen – mit einer nicht unerheblichen Zeitverzögerung angekommen. Auch in Projektdarstellungen und -reflexionen spielen inklusive Projekte bislang lediglich eine Rolle am Rand. Ein Ungleichgewicht zwischen Ressourcen und Realität ist unübersehbar. Die prinzipiellen Chancen von Kirchengemeinden als sozialräumlichen Akteuren sind dessen ungeachtet beträchtlich. Klaus Dörner beschreibt sie als die

59 Vgl. <http://www.peer-counseling.org/> (Auruf: 18.11.2011).

60 Zellfelder-Held, Gesellschaftsdiakonische Bedeutung, 165.

Möglichkeit, „systematisch Nachbarschaftsmentalität wach zu küssen“⁶¹. An dieser Stelle bestehen erhebliche Schnittmengen zu den Konzepten von Community Care, Supported Living, Enabling Community usw. Kirchengemeinden können diese Konzepte aufgreifen und auf ihre je spezifische Situation hin konkretisieren. Eine wichtige Ergänzung stellen außerdem die Sozialraumorientierung und die soziale Netzwerkarbeit dar.⁶² Sie machen darauf aufmerksam, dass Menschen einerseits in einem konkreten Wohnumfeld leben, das aus dem sozialräumlichen Zentrum ihrer eigenen Wohnung, einem sozialen Nahraum und einer Peripherie besteht und dass andererseits ihre soziale Lebenspraxis durch individuelle Netzwerke bestimmt wird, die keineswegs mit dem Wohnquartier übereinstimmen.⁶³ Nachbarschaften und Netzwerke müssen deshalb unterschieden und mit ihrem jeweiligen Spezifikum berücksichtigt werden. Räumliche Wohnnähe stiftet keineswegs von selbst soziale Beziehungen. Sie kann Beziehungen aber unterstützen, wenn diese frei gewählt worden sind und von einem ausreichenden Maß an Homogenität geprägt sind.⁶⁴ Soziale Netzwerke sind demgegenüber räumlich verteilt, strukturell offen und beruhen stärker auf persönlich gewählten Kontakten. Allerdings sind Menschen, die über geringere „Kommunikations- und Mobilitätschancen verfügen“ in weitaus höherem Maße „auf lokale soziale Netze als ihr soziales Kapital angewiesen“⁶⁵. Nachbarschaften und Netzwerke bilden deshalb keine Alternativen sondern sind mit ihren jeweiligen Chancen wahrzunehmen.

Kirchengemeinden sind als lokale Sozialräume immer schon geeignete Nachbarschaftsräume und geeignete Orte zur Entwicklung und Festigung von Netzwerken. Die Kontakte, die sich hier ergeben, können zu Ausgangspunkten für selbst gewählte Beziehungen werden. Zwischen den am kirchengemeindlichen Leben beteiligten Personen ist es leichter, eine ausreichende Homogenität zu entdecken, als dies im Stadtteil oder Dorf insgesamt möglich ist. Da Menschen mit Behinderungen vielfach über kleinere soziale Netze verfügen⁶⁶, kann ihre gemeindliche Zugehörigkeit zugleich ihre soziale Inklusion stärken. Durch die Teilhabe am Gottesdienst und den Gemeindefestungen, an Gemeindefesten und kulturellen Veranstaltungen können sie nachbarschaftliche Kontakte ebenso wie ein engeres soziales Netzwerk aufbauen.

61 Dörner, *Leben und sterben, wo ich hingehöre*, 114.

62 Vgl. Galuske, *Methoden der Sozialen Arbeit*, 281; Seifert, *Inklusiv wohnen*, 75–85. Meins, *Systematisierung und begriffliche Bestimmung von Inklusion*; Theunissen, *Von der ‚Asylierung‘ zur ‚Inklusion‘*, 60–63.

63 Vgl. Seifert, *Das Gemeinwesen mitdenken*, 33.

64 Vgl. Häußermann/Siebel, *Stadtsoziologie*, 115: „Nachbarschaften ergeben sich nicht einfach, weil Menschen nebeneinander wohnen. Wenn sie sich mögen, wenn sie etwas miteinander anfangen können und wollen, dann entwickelt sich auch eine aktive Nachbarschaft – in anderen Fällen eben nicht. Homogenität des sozialen Status und der Lebensstile ist dafür die wichtigste Voraussetzung.“

65 Ebd., 114.

66 Vgl. bspw. Theunissen, *Zeitgemäßes Wohnen*, 333.

5. *Assistenz aufbauen und Projektengagement entwickeln*: Sozialräume existieren zwar immer schon dort, wo Menschen territorial zusammen leben. Die konkreten lokalen Lebens- und Interaktionsformen sind aber durchgängig gestaltungsbedürftig. Deshalb muss auch eine inklusive Sozialräumlichkeit geplant, gefördert und organisiert werden. Die Methode der Sozialraumorientierung bietet dafür ein differenziertes Instrumentarium. Sie beinhaltet Formen einer zielgruppen- und bereichsübergreifenden Arbeit, die sich auf den sozialen Raum als ganzen richtet, sich an den Interessen der dort lebenden Bürgerinnen und Bürger ausrichtet und diese in ihren Aktivitäten und Selbsthilfekräften unterstützt. Dabei besteht das Proprium in der „Nutzung der Ressourcen des sozialen Raums sowie der beteiligten Akteure: Wohnräume, Nachbarschaften, spezielle Fähigkeiten einzelner Bewohner oder lokaler Dienstleistungen werden gesucht, aufgebaut, vernetzt und für bestimmte Projekte nutzbar gemacht“⁶⁷.

Zu den Ressourcen eines Sozialraumes gehören Gruppen und Vereine, Selbsthilfe und Sachkenntnis der Bewohner, ehrenamtliches Engagement und professionelle Dienste, Mitarbeiter und Räumlichkeiten. Kirchengemeinden verfügen über einige dieser Ressourcen selbst und haben darüber hinaus oft personelle Verbindungen zu verschiedenen Akteuren im Sozialraum. Deshalb können Gemeinden vor diesem Hintergrund informieren, beraten und vermitteln.

Kirchengemeinden stehen aber auch vor der Aufgabe, den Sozialraum aktiv mit zu gestalten, Assistenz zu fördern und sich an Inklusionsprojekten zu beteiligen. Dies beginnt bei der Wahrnehmung, Anerkennung und Unterstützung informeller Hilfsformen in den Primärgruppen⁶⁸ und lokalen Nachbarschaften. Meist erweist es sich als sinnvoll, dabei mit Initiativen, Gruppen bzw. Projektträgern zu kooperieren. Manche Gemeinden bzw. Kirchen haben auf diese Weise einen Besuchsdienst aufgebaut, organisieren Nachbarschaftshilfe und koordinieren ein Freiwilligennetzwerk.⁶⁹ Das Projekt ‚Diakonische Hausgemeinschaften e.V.‘ in Heidelberg ist ein Verein für ein dezentrales und generationenübergreifendes Netzwerk des Wohnens für Menschen mit und ohne Behinderung. Es besteht aus Einzelpersonenhaushalten, Familienwohnungen, Wohngemeinschaften und einem Mehrgenerationenhaus in Verbindung mit mehreren Gemeinschaftszentren. Dabei spielen die Einbeziehung von Gottesdiensten und die Vernetzung mit kirchengemeindlicher Arbeit eine wichtige Rolle.⁷⁰ Einen wiederum anderen Fokus hat die ‚Aktion Menschenstadt‘ des Kirchenkreises Essen. Dieses Projekt engagiert sich für

67 Galuske, *Methoden der Sozialen Arbeit*, 280.

68 Vgl. Schäfer, *Gemeinde und Diakonie*, 128.

69 Vgl. bspw. das Freiwilligennetzwerk der Ev. Kirche in Bremen (www.kirche-bremen.de/orte/kapitel8/aufgabenprofile_freiwilliches_engagement_bek.php; Aufruf: 12.10.2011).

70 Vgl. Franz, *Diakonische Hausgemeinschaften*, 192–207; Albrecht-Bindseil/Franz, *Lerngemeinschaften*, 229–237; Zu Gottesdiensten im ZhsG. des Projekts: Bindseil, *Inklusiver Gottesdienst*, 201–206.

eine inklusive Stadtentwicklung, indem es sich für inklusive Kindergärten, Schulen sowie Arbeitsmöglichkeiten einsetzt und darüber hinaus ein breites Angebot von inklusiven Gottesdiensten und Gemeindeveranstaltungen, Interessengruppen, Jugendtreffs, Ferienfreizeiten, Seelsorge- und Beratungsangeboten, Integrationsdiensten und Wohngemeinschaften entwickelt hat.⁷¹ In allen diesen Projekten arbeiten Ehrenamtliche, Betroffene und Hauptamtliche eng zusammen und bilden auf diese Weise einen ‚Diakonie-Kirchgemeinde-Mix‘ (Dörner) der sich zur Stärkung inklusiver Strukturen und Kulturen als besonders geeignet erwiesen hat.

Während sich die genannten Projekte auf einen jeweils konkreten Sozialraum beziehen, wird in Formen der Jugendarbeit stärker der Netzwerkcharakter deutlich. So hat sich innerhalb der ‚Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Jugend‘ (AEJ) eine Fachgruppe ‚Forum inklusiver Evangelischer Jugendarbeit‘ gebildet, die das Inklusionsthema dadurch voranbringt, dass sie Personen und Projekte miteinander vernetzt, ein Forum für den Austausch bietet und mit einer Handreichung zahlreiche Praxisbeispiele dokumentiert.⁷²

6. „Partei ergreifen“ und „Forum sein“⁷³. Inklusion ist in der Perspektive evangelischer Theologie nicht nur das Thema des kirchlichen Selbstverständnisses als *Communio*, sondern auch ein sozialetisches Prinzip ihres gesellschaftlichen Engagements. Deshalb dürfen sich gemeindliche Initiativen nicht nur auf den kirchlichen Binnenbereich beziehen, sondern müssen zugleich auch gesellschaftlich initiativ werden. Auf der Ebene lokaler Ortsgemeinden geht es dabei darum, sich gemeinsam mit Betroffenen für eine Verbesserung konkreter Situationen vor Ort einzusetzen. Das kann in der Unterstützung von lokalen Initiativen bestehen, die sich bspw. für konkrete Ziele der Teilhabe einsetzen. Es kann sich aber auch darin äußern, dass Kirchengemeinden zu einem Forum für die Diskussion wichtiger Gestaltungsaufgaben werden. So können bspw. Politikerinnen und Politiker, Expertinnen und Experten oder Vertreterinnen und Vertreter aus dem Stadtteil eingeladen werden. Menschen mit und ohne Behinderung haben die Möglichkeit, aktuelle Fragen öffentlich zu diskutieren. Initiativen können sich vorstellen sowie Rede und Antwort stehen. Durch dieses lokale öffentliche Engagement nehmen Kirchengemeinden ihr zivilgesellschaftliches Mandat wahr und können Diskussions- ebenso wie Gestaltungsprozesse wesentlich befördern. Darüber hinaus muss es aber auch ein Anliegen sein, die lokale Ebene zu überschreiten. In der Vernetzung mehrerer Gemeinden, Kirchenbezirke, Landeskirchen oder kirchlicher Zusammenschlüsse können Anliegen in größeren gesellschaftlichen Zusammenhängen vorgebracht werden.

71 Vgl. von Lüpke, Menschenstadt, 153–162; www.aktion-menschenstadt.de/ (22. 11. 2011).

72 Vgl. aej (Hg.): *all inclusive. praxis der integrativen jugendarbeit*, 2007.

73 Zellfelder-Held, *gesellschaftsdiakonische Bedeutung*, 168; ich greife im Folgenden Überlegungen von Zellfelder-Held auf.

Leonardo Boff hat „die Dreieinigkeit die höchste Utopie der Vereinigung von Unterschiedenheit ... mit der Einheit“⁷⁴ genannt. Kirche gründet in der Gemeinschaft, die dieser beziehungsreiche Gott zu den Glaubenden herstellt. Indem die Gemeinde aus der Koinonia mit diesem Gott lebt und sich ihrerseits als eine *Communio* der Verschiedenen verwirklicht, wird sie zu einem inklusiven Sozialraum. An ihr wird deutlich, dass die in Gott gründende „Gemeinschaft und [...] wechselseitige Beziehung zwischen Verschiedenen sowohl in der Kirche als auch in der Gesellschaft stets präsent [sind und] sein müssen.“⁷⁵ Deshalb gilt das Motto des sechsten Nationaltreffens der brasilianischen Basisgemeinden aus dem Jahr 1986 auch für die inklusive Gemeinde: „Die heiligste Dreieinigkeit ist die beste Gemeinschaft“⁷⁶.

Literaturhinweise

- Ahrens, S./Nessling, P., So wie ich bin!: Gottesdienste integrativ; Menschen mit und ohne Behinderung feiern gemeinsam, 2007.
- Eurich, J./Lob-Hüdepohl, A. (Hg.), Inklusive Kirche, Stuttgart 2011.
- Evangelische Landeskirche in Württemberg (Hg.), Christliche Spiritualität gemeinsam leben und feiern: Praxisbuch zur inklusiven Arbeit in Diakonie und Gemeinde, Stuttgart 2007.
- Haas, T./Ilg, W. (Hg.), Von Mensch zu Mensch Brücken bauen: Menschen mit und ohne Behinderung feiern Gottesdienste, Ostfildern 2008.
- Muntanjohl, F., Du sammelst meine Tränen in deinen Krug: Symbol-Gottesdienste in einfacher Sprache, Gütersloh 2009.

Internet

- „Aktion Menschenstadt“ – Das Behindertenreferat der Evangelischen Kirche in Essen: www.aktion-menschenstadt.de/ (Aufruf: 29.02.12).
- Diakonische Hausgemeinschaften Heidelberg: www.mehrgenerationenhaus-heidelberg.de/web/front_content.php (Aufruf: 29.02.12).
- „Forum inklusiver Evangelischer Jugendarbeit“ in der AEJ: www.forum-inklusiv.de/index.html (Aufruf: 29.02.12).
- Projekt „Rückenwind“ – in der St. Markus-Gemeinde Lübeck: www.markuskirche-luebeck.de/was-wir-bieten/projekt-fuer-inklusion.html (Aufruf: 29.02.12).

74 Boff, Die Kirche neu erfinden, 97.

75 Ebd., 96 [Hinzufügung vom Autor; U.L.].

76 Ebd., 97.