

Wolfhard Schweiker

Überlegungen zu einem inklusiven Menschenbild aus theologischer Perspektive

Dieser Beitrag zu einem inklusiven Menschenbild ist aus theologischer Perspektive formuliert. Er geht von einer religiösen Anschauung aus, die von vielen Menschen nicht geteilt, noch von allen Christen befürwortet wird. Dies ist nicht tragisch, ja es ist sogar notwendig. Die Begründungen für ein inklusives Menschenbild müssen der Sache gemäß so plural sein wie die Vielfalt der vorfindlichen profanen und religiösen Anschauungen. Denn in der Postmoderne gehört es seit Lyotard (1983) zur wissenschaftlichen Selbstverständlichkeit, dass es ein Menschenbild – auch ein inklusives – immer nur im Plural geben kann. Darum werde ich einen Ansatz unter vielen vortragen und mich im interdisziplinären Diskurs der Inklusionsdebatte um Verständlichkeit, Nachvollziehbarkeit und Wissenschaftlichkeit bemühen.

In der pädagogischen und inklusionspädagogischen Fachdiskussion ist unumstritten, dass es keine Sonderanthropologie für Menschen mit Besonderheiten geben kann und darf. Nicht in gleicher Weise herrscht jedoch Einigkeit darüber, dass die Begründung eines inklusiven Menschenbildes für die Theoriebildung und Praxis von Inklusion fundamental ist. Martin Giese (2011, 218) bezeichnet den Inklusionsdiskurs als ein „anthropologisches Niemandsland“ und bescheinigt ihm ein „Theoriedefizit“. Ob diese Analyse zutrifft, kann hier nicht geklärt werden. Dieser Beitrag geht jedoch davon aus, dass es angesichts des hoch normativen Begriffs der Inklusion wissenschaftstheoretisch unverzichtbar ist, die anthropologischen und philosophischen Prämissen der Inklusionspädagogik offen zu legen, um die Redlichkeit der Wissenschaft zu wahren und diverse Vorwürfe der Ideologisierung zu entkräften. Er versucht dies, aus der Perspektive der evangelischen Theologie und Religionspädagogik zu tun.

Einleitung

Vor einem Züricher Modehaus bleiben Passanten staunend stehen. Sie reiben sich die Augen, Kinder imitieren die Haltung von chic gekleideten Schaufenster-

puppen. Vor ihnen posieren nicht die üblichen idealtypischen Figuren, sondern die plastischen „Ebenbilder“ von Menschen mit körperlichen Besonderheiten. Einzelne Betrachter kommen ins Grübeln, ein Lächeln huscht über die Lippen, eine Stirn wirft sich in Falten. Was ihnen gerade durch den Kopf geht, lässt der Video-Clip des Schaufensterprojektes der Selbsthilfeorganisation „pro infirmis“ offen¹. Findet hier ein Nachdenken über das Menschenbild der Konsumwelt statt? Werden eigene Vorstellungen vom Menschen in Frage gestellt oder gar Anstöße für inklusives Lernen gegeben?

Die Überraschung lässt sich an den Gesichtern der Passanten ablesen. Menschen mit Handicaps gehören nicht in Schaufenster oder auf Werbeflächen. Das hier ist nicht normal! Und wie sieht es mit den Menschenbildern aus? Haben außergewöhnliche Menschen dort ihren Platz? Oder werden (theologische) Anthropologien geschrieben, „als ob es sie nicht gäbe“?

Das „Als-ob-es-Menschen mit Behinderung-nicht-gäbe“ wird in der theologischen Anthropologie seit Jahren von verschiedenen Kritikern angemahnt². Am schärfsten hatte der körperbehinderte Theologe Ulrich Bach die exkludierende Sonderstellung von Menschen mit Behinderung im Menschenbild als „Sozialrassismus in Theologie und Kirche“ und „Apartheitsdenken“ kritisiert. In seiner „Theologie nach Hadamar“ (Bach 2006) unternimmt er den Versuch, wieder zusammen zu bringen, was zusammen gehört. Bach stellt den anthropologischen Grundsatz auf, dass Aussagen über das Menschsein grundsätzlich inklusiv formuliert sein müssen (vgl. Bach 2006, 346f). Ein allgemeiner Satz über den Menschen muss für ausnahmslos jeden einzelnen Menschen gelten! Eine reduzierte oder „halbierte Anthropologie“ (Liedke 2009b, 467) darf es nicht geben! Deshalb wird hier versucht pädagogisch-theologische Impulse zur Formulierung eines *inklusive Menschenbildes* zu geben. Er nimmt einen doppelten Ausgangspunkt: Pädagogisch orientiert er sich an Annedore Prengels Pädagogik der Vielfalt (Prengel 1993) und theologisch an der Gottebenbildlichkeit des Menschen in protestantischer Auslegungstradition.

In einer Welt, die als radikal plurale Verfasstheit gedacht wird, kann es darum alles nur noch im Plural geben: Wahrheit, Gerechtigkeit und Menschenbild. Mit dem poststrukturalistischen Konzept der radikalen Pluralität bezeichnet Prengel die empirisch gegebene Eigenart differenter Lebensweisen, Wissens- und Denkformen, die in ihrer Verschiedenheit eine hohe Wertschätzung genießen. Indem jedem Lebensentwurf das gleiche Recht auf Eigenart zukommt, wird das universelle „Gleichheitspostulat durch die Anerkennung von Verschiedenheit eingelöst“.

1 Projekt von „pro infirmis“ unter dem Titel „Wer ist schon perfekt?“, in: <http://www.youtube.com/watch?v=vf5LVk4ek4> (Zugriff am 09.01.2014).

2 Siehe z.B. Bach 2006 et al., Müller-Friese 1996 und Liedke 2009a/2009b. Friedrich Schweitzer (2011, 31f) erinnert auch an den blinden englischen Religionspädagogen John Hull.

Verschiedenheit wird gleich wertgeschätzt und zur Normalität erklärt³. In diesem Sinn spricht Prengel von „egalitärer Differenz“ (Prengel 1993, 49). Die Herleitung ihres Prinzips der Egalität von Differenz aus dem Poststrukturalismus bleibt jedoch unspezifisch. So kann auch sie sich der Einschätzung nicht entziehen, dass die Begründung der Positionen „in der (sonder-)pädagogischen Diskussion oft vage oder ganz aus“ bleiben (Müller-Friese 2011, 27). Die Gleichheit der verschiedenen Menschen wird behauptet, bleibt aber (philosophisch) unzureichend begründet.

Hier soll nun an der Grundlegung einer inklusiven Anthropologie gearbeitet werden, und zwar im theologisch-formalen Zusammenhang. In ihr wird die Gleichwertigkeit menschlicher Unterschiede schöpfungstheologisch mit der theologisch-anthropologischen Leitkategorie der Gottebenbildlichkeit (Imago Dei) begründet. In einem zweiten Schritt werden aus dieser Leitkategorie inklusionstaugliche formale Bestimmungen des Menschseins abgeleitet⁴. Dieser protestantische Zugang ist, wie bereits erwähnt, nur *eine* mögliche Deutung. Sie unterstreicht, dass auch die Theologie in der Postmoderne nur im Plural existieren kann.

1 Theologische Grenze: Die Gleichheit menschlicher Verschiedenheit

Der Religionspädagoge Karl Ernst Nipkow (2005) legte anthropologische Überlegungen zur theologischen Begründung einer inklusiven Pädagogik vor. Dabei unterschied er zwei logische Möglichkeiten, die Gleichwertigkeit der Verschiedenen zu begründen: Die gedankliche Angleichung von Differenz „nach oben“ und die Angleichung von Differenz „nach unten“.

1.1 Angleichung nach unten: Hinfälligkeit

Eine Angleichung von Differenz kann zum einen „nach unten“ gedacht werden, indem davon ausgegangen wird, dass alle an derselben „Unvollkommenheit“ von Menschen teilhaben. Dies zeigt Nipkow an Ulrich Bachs Aufsatzsammlung mit dem Titel „Boden unter den Füßen hat keiner“ auf. Mit Wendungen wie „alle in einem Boot“ oder „wohin wir auch blicken: es wimmelt in unserem Leben von Nicht-Können“ (s. Bach 1986, 5, 9, 23) wird die Gleichheit unten verortet. „Die Gleichheit aller ist eine Gleichheit in derselben prinzipiellen, im Einzelnen natürlich unterschiedlichen gemeinsamen Endlichkeit, Hinfälligkeit und Hilfsbedürftigkeit“ (Nipkow 2005, 125). Der von der Gesellschaft definierte „Graben“

³ Vgl. auch das viel zitierte Diktum von Richard von Weizsäcker „es ist normal, verschieden zu sein“ und von Adorno „ohne Angst verschieden sein“ können (Liedke 2009a, 15).

⁴ Dabei wird auf die reichhaltige Studie von Liedke (2009a) zur inklusiven theologischen Anthropologie Bezug genommen. Ein weiterer Schritt, der den Rahmen dieses Beitrags jedoch sprengen würde, wird auf der Grundlage eines theologischen Vielfaltkonzepts die materiale Bestimmung einer inklusiven Anthropologie in den Blick nehmen.

zwischen unterschiedlichen Menschen wird dadurch überbrückt, dass alle sich in Blick auf ihre Unvollkommenheit auf derselben Ebene befinden⁵.

Da sich der Mensch mit „Seinesgleichen“ gerne vergleicht und nach unten abgrenzt, wird die Stichhaltigkeit dieser Gleichheitsbegründung (ex datis) entkräftet.

1.2 Angleichung nach oben: Gottebenbildlichkeit

Auf den zweiten Begründungszusammenhang anthropologischer Gleichheit aufgrund der Gottebenbildlichkeit des Menschen wird hier der Schwerpunkt gelegt. Im priesterschriftlichen Schöpfungsbericht heißt es: „Und Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn“ (Gen 1,27). Da der Mensch als Bild Gottes geschaffen ist, sind Menschen in ihrer Unterschiedlichkeit gleich, im Sinne von gleich wertvoll. Sie haben an derselben Gottebenbildlichkeit und somit an derselben „Vollkommenheit“ Anteil. Dadurch wird jeder Mensch erhöht und auf die gleiche Stufe gestellt. Gleichwertigkeit wird gedanklich durch die Angleichung „nach oben“ hergestellt (vgl. Nipkow 2005, 123f).

Ob eine inklusive Anthropologie nun durch eine Angleichung nach oben oder durch eine Angleichung nach unten begründet wird, ist nicht entscheidend. Auf die „Anerkennung oder Nichtanerkennung der von den gesellschaftlich formierten Differenzen abweichenden Differenzen“⁶ kommt es an. Jede Gleichheitsidee, ob sie nun mit der Hinfälligkeit des Menschen oder der Gottebenbildlichkeit begründet ist, steht und fällt mit ihrer Anerkennung und ihrer praktischen Verwirklichung.

2 Theologisch-inklusive Bestimmungsgrenzen des Menschseins

Von der anthropologischen Leitkategorie der Gottebenbildlichkeit lassen sich unterschiedliche formale Bestimmungen ableiten, die für eine inklusive theologische Anthropologie und (Religions-)Pädagogik von grundlegender Bedeutung sind. Es sind Grenzbestimmungen, die dafür sorgen, dass niemand aus der Definition des Humanen ausgeschlossen wird.

2.1 Mensch als Gattungswesen (homo sapiens)

Der priesterschriftliche Schöpfungsbericht (Gen 1) spricht von den Menschen im Singular, als „Adam“ und bezeichnet damit kollektiv die Gattung „Mensch“. Das hebräische Denken des Schöpfungsberichts versteht den Menschen noch nicht als Individuum⁷. Auch der Personbegriff und die anthropologische Aufspaltung des

⁵ Nipkow 2005, 126f begründet die „Angleichung nach unten“ auch theologisch, u.a. mit dem alttestamentlichen Gottesknechtmotiv und soteriologisch-christologisch mit der Kreuzes- und Inkarnationstheologie.

⁶ Ebd. 123 mit Bezug auf René Girard.

⁷ Vgl. Liedke 2009a, 321 unter Verweis auf Hans Walter Wolff.

Menschen in Gattungsmittglied und Person⁸ ist dem biblischen Denken fremd. „Adam“ meint also *jeden Menschen*, der zur Gattung Mensch (*homo sapiens*) gehört⁹. Damit wird qua definitionem kein Mensch von der Gleichstellung durch die Gottebenbildlichkeit ausgeschlossen. Die eindeutige Zuschreibung der gottebenbildlichen Würde an das Gattungswesen Mensch ist ein Protest¹⁰ gegen jedes anthropologische Schisma, das zwischen Menschen und Personen trennt, um Nicht-Personen z.B. als „human vegetable“ (Singer 1984, 104) abzuwerten und aus der Gemeinschaft der Menschen auszuschließen. Sie widerspricht jeder Form von Selektions- und „Euthanasie“-Vorstellungen, auch der von Martin Luther geteilten mittelalterlichen Vorstellung, ein neugeborenes Kind mit Behinderung sei kein Menschenkind, sondern ein „Wechselbalg“, das vom Teufel der Mutter unterschoben wurde (Bachmann 1985, 31f).

2.2 Mensch als ganzer Mensch (*homo totus*)

„Der ganze Mensch ist gottesbildlich geschaffen“, betont der Alttestamentler Gerhard von Rad¹¹. Dies lässt sich auch durch das alttestamentliche Menschenbild erhärten. Alle Begriffe, die in der biblisch-hebräischen Sprache den Menschen bezeichnen, beziehen sich nicht auf einen Teil des Menschen, sondern immer auf den ganzen Menschen. Die deutschen Übersetzungen für *Leb* (לב = Herz), *Basar* (בשר = Fleisch) oder *Näfäsch* (נפש = Seele) sind unzureichend. Denn die antike und neuzeitliche Unterteilung des Menschen in Leib, Seele und Geist ist dem ganzheitlichen Menschenbild der hebräischen Bibel fremd. Die Gottebenbildlichkeit von Adam ist somit ausschließlich und ungeteilt auf den (einzelnen) Menschen in seiner Ganzheit (*homo totus*) zu beziehen¹². „Der *ganze* Mensch ist Gottes Bild“¹³.

2.3 Mensch als Geschöpf (*homo creatus*)

Der Alttestamentler Walter Groß übersetzt das hebräische „*Zelem*“ (צלם) mit „Statue“ und macht deutlich, dass mit „Bild“ sachgemäß an „eine vollplastische Kopie Gottes“ (Otto Kaiser)¹⁴ zu denken ist. Der Mensch ist als plastisches Abbild von Gott geschaffen. Die Theomorphie des Menschen trifft jedoch nicht den Kern der Gottebenbildlichkeit. Die Vorstellung steht vielmehr in der altorientali-

⁸ Zum Beispiel Singer 1984, 106. Weitere Beispiele bei Liedke 2009, 280ff.

⁹ „*Homo sapiens*“ ist der Terminus technicus für den Gattungsbegriff des aktuell lebenden Menschen. „*Sapiens*“ (klug, vernünftig sein) beschreibt hier kein menschliches Wesensmerkmal.

¹⁰ Müller-Friese 1996, 153 leitet den Protestcharakter der *Imago Dei* mit Verweis auf Otto Kaiser aus dem Erfahrungshintergrund der Exilsituation ab.

¹¹ Gerhard von Rad: *Das erste Buch Mose: Genesis*. Göttingen 1953, 45.

¹² Vgl. ausführlicher Liedke 2009a, 369f.

¹³ So Liedke 2009a, 80 auf der Grundlage der Schöpfungstheologie Jürgen Moltmanns.

¹⁴ Vgl. Liedke 2009a, 235f mit entsprechenden Nachweisen.

schen Tradition der Königsideologie. In ihr wird der Pharao als Abbild des Gottes bezeichnet und dadurch in seiner Herrschaftsausübung legitimiert. „Während im Reich am Nil die Gottebenbildlichkeit zur Absicherung der exklusiven Herrschaft des Pharaos diente, wird die analoge Vorstellung in Israel zur würdevollen Auszeichnung *jedes* Menschen.“ (Liedke 2009a, 236). Hier vollzieht sich nach Werner H. Schmidt im Alten Testament eine Demokratisierung, die ihren Ausdruck heute in der unantastbaren Würde des Menschen (GG, Art. 1) findet¹⁵. Jeder Mensch repräsentiert Gott als sein „Repräsentationsbild“¹⁶. Jedem gilt sein Herrschaftsauftrag (Gen 1, 28). Das Urbild-Abbild-Verhältnis zwischen Gott und Mensch beschreibt weder eine Identität noch eine Kopie zwischen beiden Größen, sondern ein Entsprechungsverhältnis. Es wahrt die fundamentale „Unterscheidung von Gott und Mensch als der eigentlichen *conditio humana*“ (Jüngel 1986, 192): Gott ist Schöpfer, der Mensch bleibt hilfälliges Geschöpf. Das ist bei aller Entsprechung seine anthropologische Grenze.

2.4 Mensch als religiöser Mensch (*homo religiosus*)

Die kreatürliche Entsprechung von Gott und Mensch ist ein Beziehungsverhältnis, das in der göttlichen Vielfalt seinen Ursprung nimmt: „Und Gott sprach: ‚Lasst uns Menschen machen (...)‘“ (Gen 1, 26). Diese Schöpfungsinitiative Gottes vor aller menschlichen Existenz begründet das Apriori der menschlichen Würde. Indem sich Gott zum Menschen vor dessen Erfahrung in ebenbildlicher Entsprechung *in Beziehung setzt*, schafft er eine für alle Menschen voraussetzungslose Verbindung und einen unverlierbaren Anknüpfungspunkt. Schöpfungstheologisch ist somit eine religiöse Exklusion ausgeschlossen. Jeder Mensch ist von Anfang an – sei er Säugling, Koma-Patient oder komplex behindert – *homo religiosus*. Er ist an seinen Ursprung – im eigentlichen Wortsinn von Religion – „rückbezogen“ (*religari*); „ein unhintergebares Spezifikum des Menschseins besteht darin, dass er *aus* und *in* einer Beziehung zu Gott lebt“ (Liedke 2009a, 453). Aufgrund seiner schöpfungsgewollten Freiheit (Gen 2f) besitzt er jedoch zugleich die Möglichkeit, sich gegen das vorausgehende göttliche Beziehungsangebot zu entscheiden. Der religiöse Mensch ist damit auch potentiell *a-religiös*. Da der *homo totus* immer auch ein gottesbildliches Geschöpf ist, bleibt seine religiöse Beziehungsfähigkeit unverlierbar in ihm angelegt. Seine *Imago Dei*-Kreatürlichkeit begründet jeden Menschen als *homo religiosus*, seine Freiheit ermöglicht ihm auch¹⁷, nicht religiös zu sein.

15 Zum Verhältnis von Menschenwürde, Gottebenbildlichkeit und Bildung siehe die Studie von Schweitzer 2011.

16 So die Übersetzung von Bernd Janowski; siehe dazu Schweitzer 2011, 53ff.

17 Ob die geschenkte Freiheit von allen Menschen aufgrund ihrer besonderen Situation (Koma etc.) auch immer ergriffen werden kann, ist fraglich. Zum religiösen Apriori vgl. Liedke 2009b, 465ff.

Es ist deutlich geworden, dass der schöpfungstheologische Gedanke der Gottebenbildlichkeit eine hohe Versicherung gegen anthropologische Exklusion jeder Art darstellt. Denn die gottebenbildliche Bestimmung ist auf den ganzen Menschen als religiöses Gattungswesen bezogen und zugleich mit den konstitutiven anthropologisch-formalen Kriterien der Unteilbarkeit, Unverlierbarkeit und Unbegreifbarkeit¹⁸ unmittelbar verbunden. In dieser Kombination erweist sich die Gottebenbildlichkeit im besten Sinne als inklusiv.

2.5 Inklusive Qualitätskriterien der Gottebenbildlichkeit

Die *Unverlierbarkeit* der Imago Dei kann in der biblischen Urgeschichte und in neutestamentlichen Texten vorausgesetzt werden (Gen 5,1.3; 1 Kor 11,7; Jak 3,9). Entgegen verschiedener theologischer Interpretationen bleibt der entfremdete und schuldige Mensch nach biblischem Zeugnis zu jeder Zeit Bild Gottes. Die theologische Vorstellung, die Gottebenbildlichkeit sei durch den Sündenfall verloren gegangen, wird heute kritisch hinterfragt und kaum noch vertreten.

„Darüber hinaus denkt die Verlustthese die Imago Dei vom Menschen und nicht von Gott her. Wird die Relation, die mit der Gottebenbildlichkeit ausgesagt wird, von Gottes Beziehung zum Menschen her interpretiert, so kann es keine Verlustanzeige geben. Trotz des menschlichen Widerspruchs bleibt Gottes Beziehung zum Menschen bestehen“¹⁹.

Die *Unteilbarkeit* der Imago Dei im Schöpfungsbericht bezieht sich auf den Menschen als Gattungswesen (kollektiv) und auf den einzelnen Menschen in seiner Ganzheit (individuell). Dies scheint eine Selbstverständlichkeit zu sein, ist es aber nicht. Denn die Aufspaltung in Ober- und Untermenschen, die Aufteilung in hierarchische Kasten oder die Über- und Unterordnung von Menschen ist kein außerchristliches, sondern auch ein biblisches Phänomen. Paulus *teilte* die Gottebenbildlichkeit nur dem männlichen Geschlecht zu. Gegenüber den Korinthern argumentierte er, der Mann sei Bild Gottes, die Frau aber des Mannes Abglanz (1 Kor 11,7). Auf diese Weise setzte er die Unteilbarkeit der Imago Dei außer Kraft und hielt die diskriminierende Exklusion der Frau in der patriarchalen Gesellschaft weiter aufrecht²⁰. Eine lange theologische Tradition der Aufspaltung der Imago Dei ist auch mit ihrer christlichen Interpretation verbunden. In der protestantischen Orthodoxie wurde die Lehre der doppelten Gottebenbildlichkeit entwickelt, eine schöpfungstheologische und eine christologische. Die schöpferbedingte Gottebenbildlichkeit aller Menschen wurde dabei durch die Erlangung der besonderen Gottebenbildlichkeit in Christus als „Ebenbild des unsichtbaren

¹⁸ Die Veränderlichkeit der Imago Dei ist ein kontroverser, für die Pädagogik hoch relevanter Aspekt, der von Liedke 2009b, 250ff bearbeitet wurde und weiter vertieft werden müsste.

¹⁹ Liedke 2009a, 246. Entsprechend Schweitzer 2011, 54ff mit dem zusätzlichen Hinweis auf den engen Zusammenhang der Gottebenbildlichkeit mit Rechtfertigungslehre und Bildung.

²⁰ Vergleiche: auch Liedke 2009a, 240f.

Gottes“ (Kol 1,15) überboten und damit auch eine Ungleichheit zwischen Gläubenden und Nichtgläubenden begründet²¹.

Die *Unbegreiflichkeit* des Menschen liegt in seinem Transzendenzbezug als Bild Gottes begründet (Liedke 2009a, 526).

„Wird nun der Mensch als Gottes Ebenbild verstanden, hat er Anteil auch an der Unbegreiflichkeit, der Unantastbarkeit und der Fremdheit Gottes. Das konstituiert nicht nur die Würde und die grundsätzliche Gleichwertigkeit aller Menschen. Es begründet auch die Anerkennung der Verschiedenheit in der Gemeinschaft. Aus beidem folgt die Unmöglichkeit, den anderen Menschen zum Objekt der Wahrnehmung, im Sinne *völligen* Begreifens und Verstehens, machen zu wollen. Theologisch – nicht in erster Linie ethisch – ist also die Unverfügbarkeit des Menschen für den Menschen zu postulieren“ (Müller-Friese 1996, 196f).

In entsprechender Weise ist aufgrund der Gottebenbildlichkeit das Bilderverbot (Ex 20,4) auch auf den Menschen zu beziehen. Er hat über die ebenbildliche Verbindung seiner zweifachen Herkunft als Menschenkind *und* Gotteskind Anteil am Geheimnis Gottes, an seiner Unverfügbarkeit und Unergründbarkeit. Damit entzieht sich der Mensch jedem Definitionsversuch²² sowie jeder anthropologischen Festlegung bzw. diagnostischen Stigmatisierung.

Auf diesem Hintergrund – und erst recht auf der Basis des exegetischen Befundes – ist es folgerichtig, dass die Gottebenbildlichkeit in ihrer aktuellen Auslegungstradition *relational* und nicht mehr *ontisch* interpretiert wird²³.

„Die Bibel denkt nicht in Kategorien des ‚Wesens‘ und der ‚Substanz‘ wie die griechische Philosophie und die spätere christliche Theologie seit TERTULIAN, sondern in der Kategorie der ‚Beziehung‘ zwischen Gott und den Menschen und zwischen diesen.“²⁴

Kein Mensch muss eine bestimmte Eigenschaft aufweisen, um seine Gottebenbildlichkeit nachweisen zu können. Und keine Eigenschaft kann ihn von der Zugehörigkeit zum Menschsein oder von der Teilhabe an menschlichen Gemeinschaften exkludieren! Umgekehrt gibt es auch kein empirisches Merkmal, das seine Würde sichern könnte. Es genügt einzig, Mensch (*homo sapiens*) zu sein. Im Blick auf die exegetischen Erkenntnisse zur Gottebenbildlichkeit stellt Friedrich Schweitzer fest: „Damit ist der Streit über die Eigenschaftsfrage überwunden“²⁵. Die Eigenschaften, die den Menschen vom Tier abheben, wie z.B. seine Ansprechbarkeit,

21 Zu unterschiedlichen Varianten der theologischen „Diskriminierung“ siehe Liedke 2009a, 247ff.

22 Vgl. Müller-Friese 1996, 152 sowie 2011, 27 und Jünger 1986, 295.

23 Der kritischen Analyse von Liedke 2009, 244–258 mit der eindeutigen Präferenz für die Relationsanalogie zwischen Gott und Mensch ist zuzustimmen.

24 Nipkow 2005, 124. Der Beziehungsaspekt wird auch von Müller-Friese 1996 und insbesondere Liedke 2009a im Anschluss an Jürgen Moltmann (ebd., 80ff) ins Zentrum der theologisch-systematischen Überlegungen gerückt.

25 Schweitzer 2011, 53; siehe ebd. 52f zur religionskritischen Lesart der Gottebenbildlichkeit.

Hörfähigkeit, sein aufrechter Gang, seine Sprachfähigkeit, Weltoffenheit oder Verstandesfähigkeit²⁶, wurden immer wieder zum Ausgangspunkt anthropologischer Überlegungen oder zur konstitutiven Voraussetzung (*conditio sine qua non*) des Menschseins gemacht. Jüngel behauptet im Blick auf den aufrechten Gang,

„daß wir die in der aufrechten Körperhaltung des Menschen sich ausdrückende Gottähnlichkeit des Menschen nicht geringschätzig als ein ‚nur äußerliches‘ Phänomen bezeichnen dürfen. Seine äußerliche Gestalt ist die Gestalt seines Wesens“ (Jüngel 1986, 302f).

An dieser Stelle offenbart sich auf exemplarische und zugleich einschneidende Weise das in der Theologiegeschichte bis heute noch immer nicht überwundene exkludierende „Apartheitsdenken“ (Ulrich Bach). „Jüngels Fauxpas bringt das Ungenügen aller Versuche auf den Punkt, die Gottebenbildlichkeit mit bestimmten Merkmalen des Menschen in Verbindung zu bringen.“²⁷

Es liegt nahe, dass allein die *relational* von Gott her gedachte und als schöpferischen Beziehungsakt initiierte Gottebenbildlichkeit des Menschen in der Lage ist, auf unverlierbare, unteilbare und unbegreifliche Weise ein theologisch-inklusives Menschenbild zu begründen. Ein Menschenbild, das ausnahmslos alle Menschen einschließt und jedem Menschen „allerhöchste“ Wertschätzung verleiht.

3 Folgerungen für ein allgemeines inklusives Menschenbild

Diese theologischen Bestimmungen eines inklusiven Menschenbilds könnten im Raum der Kirche, Diakonie oder auch für christliche Inklusionspädagogen/-innen bedenkenswert und richtungweisend sein. Auch für Pädagogen/-innen, die sich nicht als Christen sehen, aber für religiöse Argumente offen sind, können diese Gedanken zusätzliche Begründungen bieten. Für Inklusionspädagogen/-innen, die sich als Agnostiker verstehen, kann zumindest eine zentrale historische Wurzel für neuzeitliche Gleichheitsvorstellungen und die Begründung der Menschenwürde offen gelegt werden.

Darüber hinaus wurden Qualitätskriterien für die Gottebenbildlichkeit erarbeitet, die auch auf die Menschenwürde übertragen werden können. Die Unverlierbarkeit, Unteilbarkeit und Unbegreiflichkeit (bzw. Unantastbarkeit) der Menschenwürde sind zentrale anthropologische Versicherungen, die Menschen davor schützen, aus dem Humanum ausgegrenzt oder abgewertet zu werden. Dass die gleiche Menschenwürde „höchste“ Wertschätzung genießt, ist ein erstrebenswertes, auch pädagogisches Ziel. Zu fragen ist, wie die Würde so begründet werden kann, dass

²⁶ Siehe dazu z.B. Jüngel 1986, 297, 301, 303, 309f.

²⁷ Liedke 2009a, 255. Vgl. auch die kritischen Anmerkungen von Ulrich Bach (2006, 337) zum „aufrechten Gang im Rollstuhl“.

sie nicht durch ontische Merkmale von Menschen verifiziert werden muss. Inklusive menschliche Grundwerte philosophisch und weltanschaulich aus unterschiedlichen Perspektiven zu plausibilisieren, ist nicht nur für die Grundlegung wissenschaftlicher Theorien, sondern auch für die Motivation inklusiver Haltungen und Handlungen von großer unverzichtbarer Bedeutung. Das Thema dieser Tagung ist ein ermutigendes Zeichen, dass der Forschungsweg in diese Richtung nun vermehrt beschritten werden könnte.

Weil die Gottebenbildlichkeit des Menschen unverlierbar ist, darf kein Kind verloren gehen. Jedes Kind hat ein Recht auf einen festen teilhabenden Platz in der allgemeinen Schule. Dabei ist darauf zu achten, dass die Ein-Beziehung nicht zum Einschluss wird. Bildung und Erziehung brauchen Freiheit. Inklusion denkt vom Kind aus und findet ihre Grenze im Inklusivismus. Manche werden wohl – wie vor dem Züricher Schaufenster – staunend stehen bleiben und sich wundern, dass die Verschiedenen bald selbstverständlich dazu gehören. Und das ist gut so! Denn mit dem Staunen kann ein inklusiver Lernprozess beginnen, der auch vor der theologischen und allgemeinen Anthropologie nicht Halt macht, ja vielleicht sogar das Staunen über die Gottebenbildlichkeit und Würde eines jeden Menschen einschließt. Denn Bildung und Erziehung brauchen – veränderte und akzeptierte – inklusive Menschenbilder.

Literatur

- Bach, U. (1986): Boden unter den Füßen hat keiner. Plädoyer für eine solidarische Diakonie. 2., durchges. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bach, U. (2006): Ohne die Schwächsten ist die Kirche nicht ganz. Bausteine einer Theologie nach Hadamar. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener.
- Bachmann, W. (1985): Das unselige Erbe des Christentum: Die Wechselbälge. Zur Geschichte der Heilpädagogik. Giessen: Fuldaer Verlagsanstalt.
- Giese, M. (2011): Der Inklusionsdiskurs in der Heil- und Sonderpädagogik. Ein anthropologisches Niemandsland. In: Zeitschrift für Heilpädagogik 2011(6), 218-221.
- Jüngel, E. (1986): Entsprechungen: Gott – Wahrheit – Mensch. Theologische Erörterungen. 2., durchges. Aufl., München: Christian Kaiser Verlag.
- Liedke, U. (2009a): Beziehungsreiches Leben. Studien zu einer inklusiven theologischen Anthropologie für Menschen mit und ohne Behinderung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Liedke, U. (2009b): Gegebenheit – Gabe – Begabung? Systematisch-theologische Notizen zum Diskurs über „Behinderung“ und zu einer inklusiven Anthropologie für alle Menschen. In: Pastoraltheologie 98, 466-482.
- Liedke, U. (2012): Menschen. Leben. Vielfalt. Inklusion als Gabe und Aufgabe für Kirchengemeinden. In: Pastoraltheologie 101, 71-86.
- Müller-Friese, A. (1996): Miteinander der Verschiedenen. Theologische Überlegungen zu einem integrativen Bildungsverständnis. Weinheim: Deutscher Studienverlag.
- Müller-Friese, A. (2011): No child left behind – Herausforderung Inklusion. Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 10(2), 25-37. Verfügbar unter: <http://www.theo-web.de/zeitschrift/ausgabe-2011-02/05.pdf> (Zugriff am 09.01.2014).

- Nipkow, K. E. (2005): Menschen mit Behinderung nicht ausgrenzen! Zur theologischen Begründung und pädagogischen Verwirklichung einer „Inklusiven Pädagogik“. In: Zeitschrift für Heilpädagogik 2005(4), 122-131.
- Prenzel, A. (1993): Pädagogik der Vielfalt. Verschiedenheit und Gleichberechtigung in Interkultureller, Feministischer und Integrativer Pädagogik. Opladen: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Rad, G. v. (1953): Das erste Buch Mose: Genesis. 3. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schweitzer, F. (2011): Menschenwürde und Bildung. Religiöse Voraussetzungen der Pädagogik in evangelischer Perspektive. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Singer, P. (1984): Praktische Ethik. Stuttgart: Philipp Reclam.