

Menschen. leben

ULF LIEDKE

**Anerkannte Vielfalt.
Inklusion als Thema der
Theologie und der
kirchlichen Praxis**

Studententext 2013 : 03

**Studententexte aus der
Evangelischen Hochschule**



Ulf Liedke

Anerkannte Vielfalt.
Inklusion als Thema der Theologie
und der kirchlichen Praxis¹

Inklusion ist gegenwärtig in aller Munde. Die Politik hat Aktionspläne auf den Weg gebracht, wie „unser Weg in eine inklusive Gesellschaft“ (BMAS 2011) gestaltet werden kann. Eine „Inklusionslandkarte“ der Bundesrepublik wird regelmäßig fortgeschrieben. Die Diakonie hat ‚Inklusion‘ zum Jahresthema 2013 gemacht. Zahlreiche Handreichungen und Arbeitshilfen sind erschienen (vgl. u.a. EKIR 2013; Künkel 2013; DWBO 2013) und die Zahl der Fachbeiträge zum Thema der Inklusion wächst ständig.

An den Veröffentlichungen zeigt sich zugleich, dass es mit Blick auf das Inklusionsverständnis noch erhebliche Divergenzen gibt. So wird das Thema in einigen Publikationen auf Menschen mit Behinderungen begrenzt, in anderen dagegen auf das gesellschaftliche Zusammenleben unterschiedlicher Mehr- und Minderheiten bezogen. In manchen Äußerungen wird Inklusion als Haltung charakterisiert, während sie anderenorts als Rechtsgut gekennzeichnet wird. Darüber hinaus scheint die genuin theologische Diskussion gerade erst begonnen zu haben.

Das Ziel der folgenden Überlegungen besteht darin, das Paradigma der Inklusion theologisch zu reflektieren und dessen Chancen für die kirchliche Praxis zu erörtern. Dafür erscheint es sinnvoll, zunächst die unterschiedlichen Theoriezusammenhänge in den Blick zu nehmen (1), den Inklusionsbegriff anschließend zu präzisieren (2) und den bisherigen Stand der theologischen Diskussion zusammenzufassen (3). Weiterhin möchte ich Inklusion in einer systematisch-theologischen Perspektive erörtern (4) sowie differenzierende Schlussfolgerungen

¹ Der vorliegende Beitrag ist die überarbeitete und stark erweiterte Fassung eines Vortrages im Rahmen der Tagung „Inklusion?! Aktuelle Forschungsperspektiven der Praktischen Theologie“, die von der Theologischen Fakultät der Universität Zürich veranstaltet worden ist und vom 6.-8. September 2013 auf dem Monte Verita in Ascona stattgefunden hat. Mit ihm führe ich zugleich Überlegungen aus dem ‚Handbuch Inklusion in der Kirchengemeinde‘ weiter (vgl. Kunz/Liedke 2013).

aus diesen Überlegungen ziehen (5). Abschließend sollen Anregungen für die Gestaltwerdung einer inklusiven Kirche diskutiert werden (6).

1. All exclusive? Inklusion in exklusiven Diskurszusammenhängen

Inklusion und Exklusion werden seit mehr als drei Jahrzehnten in drei sehr unterschiedlichen und weithin voneinander getrennten Theoriezusammenhängen diskutiert, die sich nicht bruchlos zusammenführen lassen (vgl. Farzin 2011; Seifert 2013).

(1) Der *systemtheoretische* Inklusionsbegriff bezieht sich auf „die Art und Weise ..., in der in Kommunikationszusammenhängen Menschen *bezeichnet*, also für relevant gehalten werden“ (Luhmann 1995, 241). Er bezieht sich nicht auf gesellschaftliche Zugehörigkeit als solche, sondern darauf, wie in einer funktional differenzierten Gesellschaft Personen durch soziale Systeme kommunikativ adressiert werden. Inklusion und Exklusion werden daher als kommunikative Operationen charakterisiert, die als korrespondierende Elemente für jede soziale Ordnungsbildung konstitutiv sind. Insbesondere Organisationen fungieren als „Exklusionsmaschinen“ (Nassehi 2004, 334), da sie Zugehörigkeiten, Funktionen und Kompetenzen selektiv zuweisen. Dagegen besitzen die ausdifferenzierten gesellschaftlichen Funktionssysteme eine „inhärente Tendenz zur *Vollinklusion von Bevölkerungen*“ (Nassehi 2004, 343), da alle Personen in die Systeme von Recht, Wirtschaft oder Politik eingeschlossen sind. Selbst Menschen in prekären sozialen Lebensverhältnissen gelten als inkludiert, weil sie als solche behandelt und insofern in Interaktionen als relevant adressiert werden (Nassehi 2004, 332).

(2) Eine völlig andere Bedeutung haben Inklusion und Exklusion dagegen in der *Soziologie sozialer Ungleichheit*. In Anknüpfung an Theorien von Michel Foucault, Thomas H. Marshall oder Robert Castel dient der Exklusionsbegriff hier dazu, „den Rissen und Verwerfungen nachzugehen, die soziale Einbindung in Frage stellen“ und „neuartige soziale Ungleichheiten zu erkennen, die diejenigen der vertikalen Klassen- und Schichtungsstruktur ergänzen und überlagern, allerdings nicht außer Kraft setzen“ (Kronauer 2007, 6f). Inklusion und Exklusion sind hier keine korrespondierenden sondern kontradiktorische Begriffe. Exklusion wird als gesellschaftlicher Ausschluss bestimmt, der mehrdimensional zu verstehen ist und ebenso Prozess- wie auch Zustandscharakter hat. Inklusion be-

deutet demgegenüber gesellschaftliche Partizipation. Sie umfasst die Modi eines menschenrechtlich charakterisierten Bürgerstatus, der Einbindung in Prozesse gesellschaftlicher Arbeitsteilung sowie die Teilhabe an sozialen Nahbeziehungen (vgl. Kronauer 2010, 32).

(3) Neben diese beiden Theoriezusammenhänge ist mittlerweile ein dritter Inklusionsbegriff getreten, der aus dem *Diskurs um Behinderung und gesellschaftliche Vielfalt* hervorgegangen ist. Seine Wurzeln liegen in der Empowerment-Bewegung behinderter Menschen in den USA, die sich „Selbstbestimmung, rechtliche Gleichheit und Anerkennung ... als Bürger“ (Theunissen 2006, 14) zum Ziel gesetzt hatte. Aus dieser Bewegung ist die Forderung nach umfassender gesellschaftlicher Inklusion hervorgegangen. Die UN-Behindertenrechtskonvention spricht von „full and effective participation and inclusion in society“ (Art. 3 c). Im Unterschied zur Integration, die sich auf die Eingliederung von Minderheiten in die Mehrheitsgesellschaft richtet, überwindet Inklusion dieses duale Denkmolell. Sie „wendet sich der Heterogenität von Gruppierungen und der Vielfalt von Personen zu“ und „vertritt die Vision einer Gesellschaft, die Diskriminierung, Marginalisierung und Ausgrenzung abbaut“ (Hinz/Niehoff 2008, 108). Deshalb ist Inklusion auch nicht nur auf Menschen mit und ohne Behinderung bezogen, sondern zielt auf das „Miteinander unterschiedlichster Mehr- und Minderheiten“ (Hinz 2002, 355). Sie ist Teil einer aktiven Bürger- und Menschenrechtspolitik (vgl. Degener/Mogge-Grotjahn 2012, 72-75). Inklusion wird in diesem dritten Verständnis als „*Nicht-Aussonderung*“ und „*unmittelbare Zugehörigkeit*“ (Theunissen 2006, 13) verstanden, wobei zwei Ebenen zu unterscheiden sind. In einem ersten Sinn geht es um „ein *unmittelbares soziales Zugehörigsein*“, beispielsweise zu einer Familie, Gruppe oder Gemeinschaft. In einem zweiten Sinn bedeutet Inklusion „ein *Eingeschlossensein*“ (Theunissen 2011, 57) im Sinne gesellschaftlicher Zugehörigkeit und uneingeschränkter Teilhabe an ihren Kommunikationsformen. Im Bildungsbereich verbindet sich dieses Inklusionsverständnis mit einer ‚Pädagogik der Vielfalt‘, in der zwischen Gleichheit und Verschiedenheit eine dynamische Balance angestrebt wird (vgl. Müller-Friese 2012b, 142-146). In Bezug auf das soziale Zusammenleben unterschiedlicher Mehr- und

Minderheiten erlauben es Konzepte wie Community Care, Supported Living und Enabling Community auf der einen Seite und Methoden wie Empowerment und Sozialraumorientierung auf der anderen Seite, das Inklusionsmodell zu konkretisieren und zu operationalisieren (vgl. Liedke 2013a, 23-28).

2. All inclusive? Zum Sinn eines realistischen Inklusionsbegriffs

Alle drei genannten Inklusionsdiskurse sind über lange Zeit exklusiv, d.h. isoliert voneinander geführt worden. Auf den ersten Blick scheint sich eine größere Nähe der beiden letztgenannten Theoriezusammenhänge anzudeuten, während die Differenzen zur Systemtheorie als weitreichender erscheinen. Tatsächlich aber lassen sich seit einiger Zeit verstärkte Bemühungen erkennen, die unterschiedlichen Diskurse für einander zu öffnen und aneinander zu schärfen (vgl. Degener/Mogge-Grotjahn 2012; Nassehi 2004, Farzin 2006, Stichweh 2009a/b).

(1) Durch die Einbeziehung der systemtheoretischen Perspektive lässt sich ein Inklusionsverständnis überwinden, bei dem Gesellschaft als Raum erscheint, der unterschiedliche Personengruppen aufnimmt. Demgegenüber betont Armin Nassehi: „Die Gesellschaft ist kein Behälter, in dem man drin sein kann, sondern ein vibrierendes System, an das Individuen multipel andocken und in dem es letztlich für niemanden einen festen Platz gibt“ (Nassehi 2013, 11). Es dient deshalb der Begriffspräzisierung, wenn man Inklusion und Exklusion systemtheoretisch als *Operationen* versteht, durch die Personen kommunikativ für relevant gehalten oder ausgeschlossen werden. Jede Interaktion und jede Strukturbildung schließt operativ immer zugleich andere, nicht gewählte Möglichkeiten aus: Inklusion beruht auf Exklusion. Der teilhabeorientierte Diskurs um Inklusion und Exklusion bezieht sich allerdings nicht auf diese allgemeine Form von Systemoperationen, sondern konzentriert sich auf einen *qualitativ bestimmten* Zugang bzw. Ausschluss. Ihm geht es um gesellschaftliche Exklusion im Sinn extremer sozialer Ungleichheit. Armin Nassehi hat aus systemtheoretischer Sicht einen Versuch zur Integration der Ungleichheitstheorie und der Theorie funktionaler Differenzierung unternommen, indem er zwei unterschiedliche Begriffe von Exklusion unterscheidet. Er spricht von einer *unbestimmten Negation* im Sinn des Ausschlusses aller beliebigen nicht gewählten Möglichkeiten, wobei „die ausgeschlossene Seite im Dunkeln bleibt“ (Nassehi 2004, 334). *Bestimmte* Negation nennt er demgegenüber den Fall, „wenn in einer Kommunikation eine *bestimmte* andere Möglichkeit ausgeschlossen wird, was die Form einer Entscheidung ...

bedeuten kann“ (Nassehi 2004, 333). Sina Farzin hat diese Überlegungen weitergeführt und unterscheidet eine implizite von einer expliziten Exklusion. Während mit jener der „Nebeneffekt jeder inkludierenden Operation“ gemeint ist, lässt sich explizite Exklusion als „ausschließender Einschluss“ beschreiben, durch den „die Wahlmöglichkeiten des Einzelnen in Bezug auf dessen Teilnahme an sozialen Zusammenhängen scharf limitiert wird“ (Farzin 2006, 100), ohne dass es sich dabei um eine Exklusion aus den gesellschaftlichen Funktionssystemen selbst handeln würde. Nassehis und Farzins Differenzierungen bieten tatsächlich Anknüpfungspunkte zur Verknüpfung der Diskussionen. In der Weiterführung dieser Anregungen lässt sich der Sinn von Exklusion aus der Perspektive des teilhabeorientierten Diskurses den verschiedenen Ebenen sozialer Systembildung folgendermaßen präzisieren. Die *explizite Exklusion* im Bereich der *Interaktionssysteme* lässt sich als die Adressierung von Personen in einer für sie negativ etikettierenden und isolierenden Weise verstehen: Anwesende werden als unwillkommene Anwesende adressiert. Auf der Ebene von *Organisationen* handelt es sich um Operationen, durch die Personen ein rechtlich verbürgter Zugang gegen ihren Willen vorenthalten wird. Mit Blick auf die *gesellschaftlichen Funktionssysteme* wiederum wäre von Operationen zu sprechen, durch die Menschen in einer Weise kommunikativ adressiert werden, bei der ihre Menschenrechte eingeschränkt sind und sie nur über stark reduzierte Optionen verfügen, auf diese Form der Adressierung einzuwirken (vgl. Nassehi 2004, 332).

(2) Interessanterweise hat bislang vor allem die Beschreibung *exkludierender* Operationen im Zentrum des Dialogs zwischen den unterschiedlichen Theoriekonzepten gestanden. Demgegenüber macht der Begriff der *Inklusion* noch stärker auf die normative Ebene der Diskussion aufmerksam. Tatsächlich bestehen zwischen dem *deskriptiven* und dem *normativen* Begriffsverständnis wichtige Differenzen. Ihre Reflexion erlaubt es zugleich, den Gegenstandsbereich und den Sinn des *sozialethischen* Inklusionsverständnisses genauer zu bestimmen.

Die Systemtheorie fasst Inklusion und Exklusion in einem *deskriptiven* Sinn als komplementäre Aspekte kommunikativer Operationen auf, durch die Personen „an unterschiedliche Interaktions-, Organisations- und Funktionssysteme gekop-

pelt werden können“ (Nassehi 2004, 328). Den anderen beiden Inklusionsdiskursen liegt demgegenüber ein *normatives* Verständnis zu Grunde, bei dem es um Teilhabe an *bestimmten* Kommunikationsformen geht. Dem *allgemeinen* und formalen systemtheoretischen Konzept stehen damit zwei *begrenzte* Inklusionsbegriffe gegenüber. Die Leistung der Systemtheorie liegt in der Beschreibung der konstitutiven Bedeutung und Komplexität inkludierend-exkludierender Operationen sozialer Systeme. Dadurch wird deutlich, dass die soziale Evolution unhintergebar auf inkludierend-exkludierender Selektion und Spezialisierung beruht. Dieses Inklusionsverständnis eignet sich allerdings nicht zur Charakterisierung sozialer Teilhabe und Zugehörigkeit, wie es für die beiden anderen Diskurse kennzeichnend ist. Die *normative* Aufladung des *deskriptiven* systemtheoretischen Inklusionsbegriffs führt in die Irre. Vielmehr scheint es erforderlich, normative Inklusion auf kommunikative Operationen besonderer Art zu beziehen. In der Ungleichheitstheorie geht es um Teilhabe an Bürgerrechten, Erwerbsarbeit und sozialen Nahbeziehungen. Ich möchte mich im Folgenden besonders auf den dritten Inklusionsdiskurs beziehen. In ihm stehen Personengruppen mit Marginalisierungserfahrungen im Mittelpunkt. Inklusion thematisiert in diesem Zusammenhang die Interaktion der verschiedenen Mehr- und Minderheiten sowie ihren Zugang zu Organisations- und Funktionssystemen. Die Anerkennung von Heterogenität, die Teilhabe an den gesellschaftlichen Kommunikationsformen, die Gewährung von Rechten und der Abbau von Diskriminierung sind Konkretisierungen dieses normativen Inklusionsbegriffs. In diesem Sinn erscheint es angebracht, diesen *normativen* Sinn von Inklusion insbesondere auf folgende Operationen zu beziehen: (a) Interaktionen, die von Wertschätzung für die konkrete Person und Achtung ihrer besonderen Identität geprägt sind, (b) Operationen, mit denen ein erwünschter und rechtlich verbürgter Zugang zu relevanten Organisationen ermöglicht wird sowie (c) Kommunikationen, die eine Person in einer Weise in gesellschaftliche Funktionssysteme einschließen, bei der ihre Menschenrechte sichergestellt sind und ihnen aktive Einwirkungsmöglichkeiten zur Verfügung stehen.

Die Reichweite und der Sinn des normativen Inklusionsparadigmas beziehen sich deshalb keineswegs auf eine Vollinklusion ohne exkludierende Operationen. Eine solche Vorstellung ist bereits theoretisch unsinnig. Vielmehr wird sich ein realistischer Inklusionsbegriff auf den eben formulierten Gegenstandsbereich und Sinn beschränken.

(3) Allerdings könnten die bisherigen Charakterisierungen zu der Einschätzung führen, als ob es sich bei der Inklusion vor allem um formalisierte, rechtlich sanktionierte und strukturell verfasste Prozesse handelte. In der Tat bedarf Inklusion eines solchen operationalisierten Rahmens, um als allgemeiner menschenrechtlicher Anspruch – ohne Ansehen der Person – realisiert werden zu können. Sie erschöpft sich allerdings nicht darin. Insbesondere der dritte Inklusionsdiskurs macht darüber hinaus deutlich, dass der Einschluss nicht allein über formale Operationen erfolgen kann, sondern qualitative Beziehungsaspekte mit enthält. Inklusion wird in ihm als unmittelbare Zugehörigkeit zu einer sozialen Gemeinschaft und als Eingeschlossensein in die gesellschaftlichen Kommunikationsformen (vgl. Theunissen 2011, 57) charakterisiert. Die „Heterogenität von Gruppierungen und Vielfalt von Personen“ werden darüber hinaus als „positiv“ aufgefasst (Boban/Hinz 2013, 117). Diese Kennzeichnungen machen darauf aufmerksam, dass es bei der Inklusion auch um *qualitative* Gesichtspunkte in der Gestaltung kommunikativer Beziehungen geht. Anerkennung, Wertschätzung und dialogische Kommunikation lassen sich aus diesem Verständnis von Inklusion nicht exkludieren.

Gerade für die Theologie erweist sich der relationale Aspekt als wichtiger Anknüpfungspunkt. Sie verfügt in ihrem Theorierepertoire über Ressourcen, um die qualitativen Aspekte lebenstragender Beziehungen reflektieren und mit der Bedeutsamkeit rechtlicher und struktureller Gesichtspunkte verknüpfen zu können. Überlegungen dazu möchte ich im vierten Abschnitt anstellen, nachdem ich zuvor noch einen kurzen Blick auf den gegenwärtigen Stand der theologischen Diskussion um Inklusion geworfen habe.

3. ‚Anerkennung der Vielfalt‘ in einer vielfältigen theologischen Diskussion

Die theologische Diskussion um Inklusion hat gerade begonnen. Angestoßen durch die Ratifizierung der UN-Behindertenrechtskonvention (2009) wird das Thema seit etwa 2011 in einer wachsenden Zahl von Veröffentlichungen reflektiert². An ihnen fällt zunächst auf, dass der systemtheoretische Inklusionsbegriff in der theologischen Debatte beinahe keine Rolle spielt. Vielmehr ist es fast ausschließlich das durch die Anerkennung von Vielfalt bestimmte dritte Inklusionsverständnis, das die Diskussion beherrscht – gelegentlich ergänzt durch die Perspektive sozialer Ungleichheit.

Die meisten theologischen Publikationen zum Inklusionsthema stammen aus der Pädagogik. Lesebücher, Tagungsbände und Themenhefte widmen sich inklusiven Bildungsprozessen im Religions- und Konfirmandenunterricht sowie weiteren pädagogischen Handlungsfeldern (vgl. Pithan/Schweiker 2011; Glaube und Lernen 2/2012; Müller-Friese 2012a; Schweiker 2012; Pithan [et al.] 2013; Praxis Gemeindepädagogik 3/2013).

Ein breites thematisches Spektrum deckt darüber hinaus die von Johannes Eurich und Andreas Lob-Hüdepohl herausgegebene Reihe ‚Behinderung – Theologie – Kirche‘ ab, in der bereits mehrere Bände zu ausdrücklich theologischen Fragestellungen erschienen sind (vgl. Eurich/Lob-Hüdepohl 2011; Grünstäudl/Schiefer Ferrari 2012; in Vorbereitung: Eurich/Lob-Hüdepohl 2014).

Mittlerweile hat auch der praktisch-theologische Diskurs begonnen und Konturen erhalten³. Ralph Kunz hat in seinem Beitrag zum ‚Handbuch Inklusion in der Kirchengemeinde‘ das Anregungspotential des Inklusionsbegriffs lucide für die Kirchen- und Gemeindeforschung, den Gottesdienst, die Homiletik und das Missionsverständnis ausgeleuchtet (Kunz 2013, vgl. auch Kunz 2012). Ilona Nord skizziert inklusive Dimensionen der Homiletik und formuliert Aspekte für eine

² Damit sollen die theologischen Publikationen nicht übersehen werden, die früher datiert sind – dies sind aber vergleichsweise wenige; einen guten Überblick gibt das Lesebuch „Evangelische Bildungsverantwortung: Inklusion“ (Pithan/Schweiker 2011).

inklusive Poimenik (Nord 2012; 2013). Matthias Lambach wiederum hat die Impulse des Inklusionsparadigmas für die Missionstheologie ausgeleuchtet (Lambach 2012).

Betrachtet man die systematisch-theologischen Argumentationslinien der bislang publizierten Aufsätze und Beiträge, so werden recht unterschiedliche theologische, christologische, anthropologische, ekklesiologische sowie ethisch-menschenrechtliche Akzente gesetzt und miteinander verbunden. Wolfhard Schweiker hat den Inklusionsgedanken mit der Trinität Gottes in Verbindung gebracht und hervorgehoben: „Gott selbst ist in sich unterschiedlich“ (Schweiker 2011, 298; vgl. auch Lambach 2012). Otmar Fuchs wiederum erblickt in der Menschwerdung Gottes die grundlegende Veränderung, die dann auf Seiten des Menschen „eine grenzüberschreitende Teilgabe durch ... Teilhabe“ ermöglicht (Fuchs 2012, 31; vgl. Nipkow 2011, 93). Häufig bildet die Gottebenbildlichkeit des Menschen einen zentralen Referenzpunkt für den Inklusionsbegriff (vgl. Müller-Friese 2011, 100f; 2012b, 148; Nipkow 2011, 90f; Rupp 2012, 119-121; Schweiker 2011, 298). Am häufigsten beziehen sich die Autorinnen aber auf die paulinische Ekklesiologie und deren zentrale Metapher vom Leib Christi und seinen vielen Gliedern. Für Wolfhard Schweiker wird durch dieses Bild „*Solidarität in der Verschiedenheit*“ begründet (Schweiker 2011, 299; vgl. auch Müller-Friese 2012b, 150f u.a.). Die Kirche als Ort für anerkannte Vielfalt nimmt auch in den Arbeiten Sabine Schäpers und Otmar Fuchs‘ eine Zentralstellung ein (Schäper 2011, 2013; Fuchs 2013). Einen wiederum anderen Akzent setzt Andreas Lob-Hüdepohl, der Inklusion aus einer explizit menschenrechtlichen Perspektive begründet (Lob-Hüdepohl 2010; 2011).

Mein knapper Überblick lässt erkennen, dass in der bisherigen Diskussion unterschiedliche theologische Denkwege beschritten worden sind. Die dabei vorgebrachten Argumente ergeben keinen bruchlosen Zusammenhang und lassen sich insofern nicht zu einer Synthese bündeln. Dass dabei aber so unterschiedliche *Themen* wie die Lehre von Gott, dem Menschen, Christus und der Kirche ange-

³ In diesen Zusammenhang gehört auch die Tagung: „Inklusion?! Aktuelle Forschungsperspektiven der Praktischen Theologie“ im September 2013 auf dem Monte Verita/Ascona.

sprochen werden, macht deutlich, dass es zwischen ihnen theologische Zusammenhänge gibt: die Gemeinschaft der Verschiedenen am Leib Christi lässt sich nicht ohne Blick auf Gottes Sein und Handeln verstehen. Wenn es darum gehen soll, einen spezifisch theologischen Zugang zum Thema der Inklusion zu gewinnen, scheint es mir deshalb sinnvoll, den Zusammenhang der verschiedenen theologischen Themen herzustellen und zu reflektieren. Darauf aufbauend lassen sich anschließend Schlussfolgerungen für die Diskussion des Inklusionsbegriffs ziehen.

4. Anerkannte Verschiedenheit: Der beziehungsreiche Gott und die menschlichen Lebensverhältnisse

Das Inklusionsparadigma ist neben seinen unverzichtbaren strukturellen Gesichtspunkten nicht ohne die qualitativen Aspekte von Beziehungsformen denkbar. Darauf verweist bspw. der Begriff der ‚unmittelbaren Zugehörigkeit‘. Damit werden Anerkennungsverhältnisse zwischen heterogenen Personen bzw. Personengruppen charakterisiert, die durch Zugehörigkeit, Wechselseitigkeit und bleibender Unterschiedlichkeit gekennzeichnet sind. Inklusion ist – allgemeiner formuliert – ein Relationsbegriff und bezeichnet Beziehungen, durch die Personen in einem Verhältnis wechselseitiger Anerkennung stehen und eine Gemeinschaft der Verschiedenen in der Achtung des individuell Besonderen bilden. Dieser Inklusionsbegriff ist *normativ* und hat seine sozialetische Pointe darin, die Herstellung inklusiver Verhältnisse, d.h. sozialer Teilhabeverhältnisse unter unmittelbarer Zugehörigkeit unterschiedlicher Identitäten zu intendieren.

Ein genuin theologischer Beitrag zur Inklusionsdebatte sollte m. E. sachlich *vor* der Sozialethik ansetzen und reflektieren, wie die beschriebenen Relationen theologisch zu charakterisieren sind und welche Konsequenzen sich anschließend sozialetisch daraus ergeben. Dabei besteht ein zentraler Anknüpfungspunkt darin, dass in der neueren protestantischen Theologie zunehmend *relationale* Ansätze an die Stelle substanzontologischer Modelle getreten sind. Dadurch ergeben sich interessante Zusammenhänge, die von der Gotteslehre ausgehen und in allen theologischen Themenfeldern aufzugreifen sind.

(1) Christoph Schwöbel hat die „*Trinitätslehre als Rahmentheorie des christlichen Glaubens*“ bezeichnet (Schwöbel 2002, 25). Sie ermögliche die „*Entfaltung des Wirklichkeitsverständnisses des christlichen Glaubens, indem sie dazu einlädt, alle Aussagen über Mensch und Welt zur trinitarischen Identität und zum trinitarischen Handeln und Wesen Gottes in Beziehung zu setzen*“ (Schwöbel 2002, 48). Der Weg der Theologie besteht vor diesem Hintergrund darin, die einzelnen theologischen Themen in ihrer jeweiligen Besonderheit und in der Beziehung auf die Trinität Gottes zu verstehen.

In der Lehre von der Dreieinigkeit bringt der christliche Glaube zum Ausdruck, wie sich ihm Gott in der *Einheit und Verschiedenheit* seines Handelns als Vater, Sohn und Heiliger Geist erschlossen hat. „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*“ (Schwöbel 2002, 37). Gott selbst ist deshalb als ein *Gott in Beziehung* zu denken, der in der Einheit dreier Seinsweisen existiert und dabei deren jeweilige Eigenart wahrt. Vater, Sohn und Heiliger Geist stehen sich in ihrer jeweiligen Identität gegenüber und bilden zugleich eine Gemeinschaft. Der erste Anhaltspunkt für ein theologisches Nachdenken über Inklusion kann deshalb von dieser Einheit und Verschiedenheit in Gott seinen Ausgangspunkt nehmen.

(2) Von Gottes Sein-in-Beziehung aus lässt sich auch der menschliche Beziehungsreichtum verstehen. Das wird in der Charakterisierung des Menschen als ‚Bild Gottes‘ besonders eindrücklich. Sie ist keine Aussage über menschliche Merkmale und Eigenschaften, sondern über die Beziehung, die Gott zum Menschen herstellt. ‚Imago Dei‘ ist eine theologische Bestimmung und keine anthropologische Beschreibung. Deshalb muss auch die Gottebenbildlichkeit des Menschen in Analogie zu Gottes trinitarischem Sein gedacht werden: 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. Karl Barth betont in diesem Zusammenhang, dass der Mensch in seinen sozialen Beziehungen die Lebensform des dreieinigen Gottes wiederholt. „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*“ (Barth 1953, 207). Die theologische Bestimmung des Menschen besteht darin, dass er seine humanen Lebensbeziehungen in Entsprechung zum trinitarischen Beziehungsreichtum Gottes gestaltet. Jeder Mensch ist

deshalb in diese Gemeinschaft der Vielfältigen unmittelbar inkludiert. Wechselseitige Teilgabe und Teilhabe sind konstitutive Aspekte humaner Lebensverhältnisse. Die zweite Nuance eines theologischen Inklusionsverständnisses besteht deshalb darin, dass *jeder* Mensch dazu bestimmt ist, dem beziehungsreichen Leben in Gemeinschaft unmittelbar zugehörig und in seiner Individualität anerkannt zu sein.

(3) Allerdings sind die realen Lebensverhältnisse oft weit davon entfernt, inklusive Beziehungen widerzuspiegeln. In Interaktionszusammenhängen werden Beziehungen durch verschiedene Formen der Missachtung verletzt. Die Theologie nennt die Verletzung der relationalen Grundstruktur des Menschseins *Sünde*. Diese tritt immer dann auf, wenn eine der menschlichen Grundbeziehungen – zu Gott, zur sozialen und ökologischen Mitwelt oder zu sich selbst – „*rücksichtslos*, das heißt auf Kosten der anderen Grundrelationen, verwirklicht“ (Jüngel 2002, 20) wird. In der Verabsolutierung *einer* Relation werden alle übrigen Beziehungsdimensionen exkludiert. Deshalb bedingen sich die Verletzung der Beziehung zu Gott und die Missachtung des Verhältnisses zu anderen Menschen und zu sich selbst.

Die sozialstrukturelle Seite solcher Ausschlussprozesse lässt sich im Sinne der Theologie der Befreiung als *strukturelle Sünde* verstehen. Auf der Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (CELAM 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“ (Faus 1996, 732). Inzwischen haben die lateinamerikanischen Bischöfe die soziale Exklusion als aktuelle Radikalisierung der strukturellen Sünde betont. Im Schlussdokument ihrer Generalversammlung von Aparecida im Jahr 2007 sprechen sie von einer neuen Dimension der Entwürdigung unter den Bedingungen der Globalisierung. „Dabei geht es nicht allein um Unterdrückung und Ausbeutung, sondern um etwas Neues, um den gesellschaftlichen Ausschluss. Durch ihn wird die Zugehörigkeit zur Gesellschaft,

in der man lebt, untergraben, denn man lebt nicht nur unten oder ... ohne Einfluss, sondern man steht draußen. Die Ausgeschlossenen sind nicht nur ‚Ausgebeutete‘, sondern ‚Überflüssige‘ und ‚menschlicher Abfall‘“ (CELAM 2007, zit. n. Schäper 2012, 44). Angesichts des Umstandes, dass es sich mittlerweile um gesellschaftlichen Ausschluss *inmitten* der Gesellschaft handelt, heben die Bischöfe die „vorrangigen Option für die Armen und Exkludierten“ (La opción preferencial por los pobres y exkluidos; CELAM 2007, 8.3) als das Zentrum der kirchlichen Verkündigung hervor.

Es wäre ein Missverständnis, bei der Kennzeichnung des strukturellen Aspektes von Sünde das allgemeine systemtheoretische Exklusionsverständnis zu Grunde zu legen, nach dem jede operative Schließung eines Systems zugleich Inklusion *und* Exklusion herstellt. Vielmehr geht es nur um soziale Operationen, mit denen Personen in einer Weise kommunikativ adressiert werden, dass sie in ihrer „Teilnahme an sozialen Zusammenhängen scharf limitiert“ (Farzin 2006, 100) werden und kaum über Optionen verfügen, sich diesem Zugriff zu entziehen und Alternativen zu realisieren (vgl. Nassehi 2004, 332). Dabei ist an die eingangs formulierten Charakteristika zu erinnern. Exklusion als Sünde lässt sich beziehen auf negativ etikettierende und isolierende Interaktionen sowie auf kommunikative Operationen, durch die der rechtlich verbürgte Zugang zu einer Organisation gegen den Willen der Person ausgeschlossen wird. Schließlich ist an Operationen gesellschaftlicher Funktionssysteme zu denken, die die Menschenrechte der Betroffenen in Frage stellen und ihnen kaum noch Einwirkungsmöglichkeiten lassen.

(4) Mit dem theologischen Begriff der Sünde werden das Auseinanderbrechen von Beziehungen sowie das Umschlagen von Inklusion in eine strukturell verfestigte Praxis der Ausgrenzung reflektiert. Die Beziehung zu Gott, anderen Menschen und sich selbst wird den Menschen dabei undurchsichtig und brüchig. Aus dieser Entfremdung können sie nur befreit werden, wenn ihnen von außen die Augen für das Ausmaß zerstörter Beziehungen geöffnet und zugleich die Möglichkeit zu deren Erneuerung gewährt wird. Dies kann in der Begegnung mit dem Evangelium Jesu Christi geschehen. Indem Gott die Menschen in Christus mit sich ver-

söhnt, gibt er ihnen auch die Möglichkeit, zur Versöhnung miteinander, ihrer natürlichen Umwelt und mit sich selbst zu gelangen. Die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders im Glauben bringt nichts anderes als die Wiederherstellung einer versöhnten Gemeinschaft mit Gott, den Mitmenschen und sich selbst zur Sprache. Inklusion erhält in diesem Zusammenhang die Bedeutung einer Re-Inklusion durch Gottes versöhnendes Handeln. Der dreieinige Gott versöhnt die Menschen mit sich, indem er als Vater die ursprüngliche Bestimmung seiner Schöpfung wiederherstellt, sich als Sohn gibt und als Geist Gemeinschaft mit sich schafft.

(5) Der Ort, an dem diese Gemeinschaft ermöglicht und erfahren wird, ist die Kirche im theologischen Sinn. Sie ist nach evangelischem Verständnis die Gemeinschaft der Menschen, „die durch das Evangelium von Jesus Christus erreicht und bewegt werden“ (Härle 2007, 570). Wo dieses Evangelium Menschen erneuert und ermutigt, wird ihre Re-inklusion in die versöhnte Gemeinschaft mit Gott und untereinander zur Wirklichkeit. Deshalb ist die gottesdienstliche Feier nach evangelischem Verständnis der konstitutive Ort für die Erneuerung und Vergegenwärtigung dieser inklusiven Gemeinschaft. Zugleich ist die Gemeinde als Leib Christi eine Gemeinschaft der vielfältigen Glieder. Das ist die Pointe des paulinischen Kirchenverständnisses, auf das im Inklusionsdiskurs häufig hingewiesen worden ist: „Denn ... der Leib ist nicht ein Glied, sondern viele“ (1Kor 12,14). Für Paulus gilt beides in Korrespondenz zueinander: die Zugehörigkeit zum Leib Christi durch die Taufe *und* die Vielfältigkeit der Glieder an diesem Leib. „Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus“ (Gal 3,28). Dabei sind alle einzelnen Glieder gerade in ihrer jeweiligen Einmaligkeit, individuellen Begabung und Bedeutung für die Anderen unverzichtbar. Die unterschiedlichen Glieder des Leibes teilen den Reichtum ihrer Gaben ebenso mit einander wie sie Belastungen und Erschwernisse gemeinsam tragen. Die Kirche als Leib Christi ist für Paulus deshalb eine Gemeinschaft der Teilhabe ebenso wie der Teilgabe. Indem ihr der gemeinsame Grund vorgegeben und die indivi-

duelle Vielfältigkeit mitgegeben sind, werden ihr zugleich Solidarität und Verantwortung aufgegeben.

Inklusion ist deshalb theologisch zugleich als Gabe und Aufgabe zu charakterisieren. Sie ist zuerst eine Gabe Gottes und bezeichnet die unmittelbare Zugehörigkeit der Glaubenden zum Leib Christi. Predigt, Taufe und Abendmahl begründen eine Gemeinschaft, für die die volle, fortwährende und wechselseitige Inklusion ihrer je individuell begabten und begrenzten Glieder konstitutiv ist. Aus dieser Gabe der unmittelbaren Zugehörigkeit erwächst folgerichtig die Aufgabe, das gemeindliche Leben ebenso inklusiv zu gestalten.

Eine theologisch angemessene Reflexion von Inklusion darf allerdings nicht übersehen, dass es sich bei den eben genannten Aspekten um Charakterisierungen der Gemeinde im theologischen Sinn, d.h. um Kennzeichen der verborgenen, wahren Kirche handelt (vgl. Härle 2007, 571-574). Die sichtbare Kirche lebt davon, dass Gott Menschen mit sich versöhnt und eine inklusive Gemeinschaft der Glaubenden inspiriert. Sie existiert aber zugleich unter entfremdeten – individuellen und gesellschaftlichen – Lebensbedingungen. Deshalb bleibt auch die Realisierung einer inklusiven Kirche bruchstückhaft und auf permanente Erneuerung angewiesen.

(6) 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. Deshalb wird die Gabe der versöhnten Gemeinschaft mit Gott für Christinnen auch zur Aufgabe, sich in der Gesellschaft für die Verwirklichung von Inklusion einzusetzen. Dieses christliche Engagement richtet sich auf die Realisierung von Menschen- und Bürgerrechten, sozialer Teilhabe, den Abbau von Diskriminierungen und die Anerkennung von Verschiedenheit.

Christinnen engagieren sich für die Verwirklichung inklusiver Verhältnisse *auf Grundlage ihres Gottes- und Weltverständnisses* und bringen deshalb in die gesellschaftliche Inklusionsdiskussion *eigene Argumente und Präzisierungen* ein. Dies soll im folgenden Abschnitt geschehen.

5. Inklusive Verhältnisse. Theologische Unterscheidungen und Konkretisierungen

In der gegenwärtigen gesellschaftlichen Diskussion ist vielfach von Inklusion als einer Utopie die Rede. Die „Vision einer inklusiven Gesellschaft“ wird als „Nordstern“ (Boban/Hinz 2013, 117) charakterisiert, der dazu hilft, die weiteren Entwicklungsschritte auf Kurs zu halten. Von anderer Seite wird dieses Idealbild einer „Gesellschaft, in der alle gleiche Chancen haben und Unterschiede ... nur als Bereicherung ... erfahren werden“ (Künkel 2013, 16) kritisiert. Derartige Heilsversprechen müssten scheitern. Folgerichtig heißt es dann: „Theologie verweigert sich Idealisierungen gesellschaftlicher Modelle“ (ebd). Angesichts solcher kontroverser Einschätzungen ist es von erheblicher Bedeutung, welche Anregungen sich aus der theologischen Reflexion des Inklusionsbegriffs für Gesellschaft und Kirche ergeben. Das soll in diesem Abschnitt in Bezug auf das Inklusionsverständnis und anschließend mit Blick auf Impulse für eine inklusive Kirche geschehen.

Gerhard Ebeling hat die zentrale theologische Kompetenz in der „Kunst des Unterscheidens“ erblickt (Ebeling 1988). Diese Kunst erscheint im vorliegenden Diskussionszusammenhang unentbehrlich, weil sich mit ihrer Hilfe Inklusion und Illusion unterscheiden sowie die Potentiale eines realistischen Inklusionsbegriffs charakterisieren lassen. Dazu sollen die folgenden Überlegungen dienen.⁴

(1) *Gerecht und Sünder*: Für das Selbstverständnis von Christinnen ist es grundlegend, sich der Fragilität und Fragmentarität ihrer erneuerten Existenz im Glauben bewusst zu sein. Die Erfahrung der Re-inklusion in die Gemeinschaft mit Gott führt nicht aus den Bedingungen des endlichen Lebens heraus, sondern bleibt von ihnen bestimmt. Deshalb gehört es zum Realismus des christlichen Glaubens, sich der bleibenden Verstrickung in Schuld bewusst zu sein. Luther hat dies in der berühmten Formulierung des ‚simul iustus et peccator‘ zum Ausdruck gebracht. In der Römerbriefvorlesung aus dem Jahr 1515/16 heißt es, der

Mensch sei „in Wirklichkeit wahrhaft Sünder, aber gerecht aus der Zurechnung des sich erbarmenden Gottes“ (Luther WA 56, 269, 29, zit. n. zur Mühlen 1991, 545). Der Beziehungsreichtum des menschlichen Lebens bleibt deshalb regelmäßig durch Verletzungen und Abbrüche gefährdet. Ein realistisches Inklusionsengagement rechnet daher nicht mit einer vollinklusiven Gesellschaft, sondern weiß, dass Inklusion stets fragmentarisch bleibt.

(2) *Heil und Wohl*: In seiner Schrift „Von weltlicher Obrigkeit“ fragt Luther an einer Stelle lapidar: „Wer wollte den nicht für unsinnig halten, der dem Mond geböte, er sollte scheinen, wann er wollte?“ (Luther 1990b, 31) Mit seiner spitzen Bemerkung zielt Luther darauf, überhitzte theologisch-ethische Forderungen für die Gestaltung der Gesellschaft abzukühlen. Kirche und Gesellschaft sind vielmehr zu unterscheiden: „ein jegliches Reich muß seine Gesetze und Recht haben“ (Luther 1990b, 29). Genauer gesagt: in evangelischer Perspektive sind die Aufgaben der christlichen und der kommunalen Gemeinde zu differenzieren. Während jene die versöhnte Gemeinschaft mit Gott proklamiert, geht es in dieser um eine Gesellschaft, in der „Recht und Frieden“ „nach dem Maß menschlicher Einsicht“ herrschen sollen (Barmen V). Diese Differenzierung der beiden Regierweisen Gottes bewahrt auch das gesellschaftliche Inklusionsengagement von Christinnen vor dem überzogenen Anspruch, inklusive Haltungen und Beziehungen *herstellen* zu können. Hier gilt ein Diktum Luthers analog: „Zum Glauben kann und soll man niemand zwingen“ (Luther 1990b, 32). Die inklusive Gemeinschaft der Glaubenden ist keine Gesellschaftstheorie. Gleichwohl suspendiert die notwendige Unterscheidung zwischen Heil und Wohl Christinnen nicht von der Aufgabe, Gottes ‚vorrangige Option für die Armen und Exkludierten‘ in der Gesellschaft zur Geltung zu bringen. In diesem Sinn bemühen sich Christinnen darum, *inklusive Verhältnisse* zu leben und sich zugleich für die Schaffung *struktureller Inklusionsbedingungen* einzusetzen.

⁴ Die Differenzierungen in diesem Abschnitt sind keine einander korrespondierenden Unterscheidungen, die bspw. aus einer Grundunterscheidung zu folgern wären. Sie stehen deshalb teils in einem engeren, teils nur in einem lockeren Zusammenhang zueinander.

(3) *Das Menschengerechte und das Sachgemäße*: Eng verwandt, jedoch keineswegs identisch mit der Zwei-Regimenten-Lehre ist eine weitere Unterscheidung, die Arthur Rich hervorgehoben hat. Mit ihr verpflichtet er die theologische Sozialethik darauf, sich mit ihren „Aussagen über das Seinsollende in der gesellschaftlichen Wirklichkeit an die Bedingungen des ‚Sachgemäßen‘ zu halten“ (Rich 1991, 72). Die Berücksichtigung der gesellschaftlichen Ordnungsstrukturen ist für Rich allerdings nicht das leitende und einzige Prinzip. Vielmehr komme es für die Sozialethik darauf an, „daß sie das Sachgemäße an das Menschengerechte bindet“ (Rich 1991, 73).

Sachgemäßheit bedeutet im konkreten Fall, dass Inklusion und Exklusion als konstitutive und komplementäre Aspekte aller kommunikativen Operationen der sozialen Systeme beachtet werden. In einer funktional differenzierten Gesellschaft lassen sich die Operationen der sozialen Systeme nicht durch unmittelbaren Einfluss von außen steuern. Die selbstreferentiell arbeitenden Funktionssysteme steuern vielmehr ihre Umweltbeziehung über spezifische Kommunikationscodes. Die sozialen Handlungsoptionen von Personen werden durch diese Formen der Systembildung durchgängig mitbestimmt. Für die Sozialethik bedeutet das, die Inklusion von Personen in Interaktions-, Organisations- und Funktionssysteme am Kriterium des Menschengerechten auszurichten und dabei die strukturellen Bedingungen der sozialen Systeme zu berücksichtigen. Die Unterscheidung zwischen dem Menschengerechten und dem Sachgemäßen kann helfen, realistische Balancierungen zwischen beiden Gesichtspunkten zu finden.

Kompromisse sind auch in einer Reihe anderer Hinsichten nötig. So müssen beispielsweise die Rechte unterschiedlicher Anspruchsgruppen und ebenso die gesellschaftlichen Ressourcen Berücksichtigung finden. Heterogenität und Gemeinschaft, individuelle Rechte und soziale Verantwortung müssen gesellschaftlich zu einem Ausgleich gebracht werden. In der Perspektive evangelischer Sozialethik erscheint es deshalb als unvermeidlich, dass es „Inklusion ... stets mit Ambivalenzen zu tun“ hat (Künkel 2013, 12). Ihre Bearbeitung ist nicht ohne Spannungen und Konflikte möglich.

(4) *Gesetz und Evangelium*: Christinnen ist bewusst, dass ihre tragenden Lebensbeziehungen im Glauben erneuert und dennoch im täglichen Leben wieder verletzt werden. Deshalb sind sie stets aufs Neue darauf angewiesen, dass Gott ihnen die Augen für ihre entfremdete Lebenswirklichkeit öffnet und sie aus ihrer Selbstverfehlung befreit. Die Erneuerung ihrer Gemeinschaft mit Gott befähigt sie, ihre Lebensbeziehungen neu zu gestalten. Aus der Re-Inklusion in die Gemeinschaft mit Gott erwachsen inklusive Lebensverhältnisse. Luther hat durchgängig großen Wert darauf gelegt, dass das Handeln von Christinnen durch diese Freiheitserfahrung des Glaubens und nicht durch einen äußeren Imperativ motiviert wird. In seinem Traktat ‚Von der Freiheit eines Christenmenschen‘ schreibt er: „Siehe, so fließet aus dem Glauben die Liebe und Lust zu Gott und aus der Liebe ein freies, williges, fröhliches Leben, dem Nächsten umsonst zu dienen“ (Luther 1990a, 270). Diese befreite Aufmerksamkeit für die Anderen darf nicht durch ein neues Gesetz reglementiert werden. Darauf weist auch Ralph Kunz hin: „Inklusion ist nicht als Ideologie (Gesetz) zu verstehen, sondern als ein *Prozess*, der darauf zielt, den in Gott angelegten Beziehungsreichtum in der Sozialgestalt des Glaubens zu entfalten“ (Kunz 2013, 59). Wo ‚unmittelbare Zugehörigkeit‘ zum kategorischen Imperativ erhoben und mit praktischem Inklusionsdruck verbunden wird, ist dagegen die Gefahr der Ideologisierung nicht zu übersehen. Sie lässt sich praktisch beispielsweise dort finden, wo die Lebensverhältnisse ohne ausreichende Berücksichtigung der Selbstbestimmung der Betroffenen auf Inklusion umgestellt und dabei erneut nur Einheitslösungen geschaffen werden. Vor diesem Hintergrund warnen Jürgen Schiedeck und Martin Stahlmann „vor einem unkritischen Inklusionshype“, der statt Zugehörigkeit Gleichschaltung mit sich bringt (Schiedeck/Stahlmann 2012, 85).

(5) *Subjekt und Soziales*: Die Gefahr einer ‚inkluisiven Gleichschaltung‘ lässt eine weitere Unterscheidung relevant werden. Sie nimmt den *cantus firmus* der theologischen Anthropologie auf, der darin besteht, „daß der einzelne Mensch als soziales Wesen geschaffen ist“ (Pannenberg 1996, 105). Subjektivität und Sozialität, Individuum und Gemeinschaft sind die beiden Beziehungsdimensionen, die komplementär die menschliche Existenz bestimmen. Für die Gestaltung des

menschlichen Beziehungsreichtums kommt es daher darauf an, beiden Dimensionen gleichermaßen Geltung zu verschaffen. Die Komplementarität von Individuum und Gemeinschaft wird aber dort zu wenig berücksichtigt, wo in der Inklusionsdebatte nur der Aspekt ‚unmittelbarer Zugehörigkeit‘ hervorgehoben und damit ein latenter Teilhabedruck ausgeübt wird. Selbstverständlich darf der darin ausgesprochene Partizipationsanspruch nicht abgemildert werden. Gleichwohl besteht nirgendwo eine Inklusionspflicht. Nicht jede Person will jederzeit ihre prinzipielle Zugehörigkeit aktualisieren. Nach Theodor W. Adorno ist die gesellschaftliche Versöhnung als ein Zustand zu denken, „in dem man ohne Angst verschieden sein kann“ (Adorno 1980, 114). Dieses Diktum ist für die Teilhabedebatte bedeutungsvoll, weil es dazu beitragen kann, das Inklusionsparadigma hinreichend diversitätssensibel zu denken. Obwohl in den wichtigsten Inklusionstexten durchgängig auf die Aspekte von Heterogenität und Vielfalt hingewiesen wird, scheint es angesichts des zumindest latenten Inklusionsdrucks von Bedeutung zu sein, dass ‚unmittelbare Zugehörigkeit‘ stets mit ‚selbstbestimmter Verschiedenheit‘ konnotiert bleibt.

(6) *Inklusionsprozess und unvermeidliche Exklusionen*: Ein weiteres denkbares Missverständnis könnte in der Perspektive von Gruppen bzw. Organisationen darin bestehen, dass diese bereit dafür sein sollten, jede Person jederzeit aufzunehmen. Diese Lesart wäre schon theoretisch widersprüchlich, weil sie die für Gruppen und Organisationen konstitutive Innen-Außen-Unterscheidung ignorieren würde. Die systemtheoretische Einsicht in die konstitutive Rolle von Inklusion *und* Exklusion bei jeder sozialen Strukturbildung führt hier zu einer heilsamen Nüchternheit. Allerdings bleibt die Frage virulent: „*Kann wirklich jeder kommen?*“ (EKiR 2013, 24). Diese normativ akzentuierte Frage verlangt auch eine normative Reflexion.

Die theologische Unterscheidung zwischen Person und Werk bzw. Sünderin und Sünde bringt die Einsicht mit sich, dass Gott *jeden* Menschen in die Gemeinschaft mit sich inkludieren möchte. Die Anerkennung der Person geschieht ohne Ansehen der Person. Deshalb ist Menschenwürde theologisch unbedingt und unhintergebar. Grundsätzlich *alle* Menschen sind in die Menschenrechte inklu-

diert. Das gilt genauso für die Gesellschaft. Gilt es auch für die Kirche? Ihr Auftrag, „die Botschaft von der freien Gnade Gottes auszurichten an alles Volk“ (Barmen VI), legt sie tatsächlich auf Inklusion fest. In der Nachfolge Jesu, der soziale und religiöse Grenzen mit seinen provokanten Erzählungen (z.B. Lk 10,25-37; Mt 25,31-46) und Handlungen (z.B. Mk 5,1-20; Mk 7,31-37) durchbrochen hat, darf es für ihr gesellschaftliches Engagement weder Bekenntnisgrenzen noch soziale Schranken geben.

Gleichwohl besteht kein undifferenzierter Inklusionsimperativ. Darauf macht schon die Unterscheidung von Person und Werk aufmerksam. So sehr jeder Mensch als *Mensch* willkommen ist, so sehr ist allen *Handlungen* und Auffassungen zu widersprechen, wenn mit ihnen die Würde von Menschen in Frage gestellt wird. Das macht in der Praxis sensible und zugleich klare Entscheidungen erforderlich, die nicht ohne Konflikte bleiben. Die Handreichung der Rheinischen Kirche nennt Beispiele und fragt: „Was ist mit denen, die andere Menschen massiv abwerten, belästigen, in Verruf bringen, schädigen?“ In ihrer Antwort präzisiert sie: „Wer inklusiv denkt, wird noch aufmerksamer für Gewalt und Gewaltprävention werden“ (EKiR 2013, 15).

Aber auch unabhängig von solchen strikten ethischen Grenzziehungen sind bestimmte Inklusionen weder nötig noch sinnvoll. Jede Profilbildung markiert einen Einschluss, der zugleich ausschließenden Charakter hat. Bestimmte Gemeindegruppen sind an inkludierende Kriterien gebunden, die den Zugang zu ihr steuern. Jede Jugend- oder Eine-Welt-Gruppe, jeder Gospelchor oder Kindergottesdienst machen das evident. Darüber hinaus bedarf es einer behutsamen Auslotung, wie viel Heterogenität eine Gruppe ausbalancieren kann und welche Entwicklungen ihr in Richtung auf mehr anerkannte Vielfalt möglich sind. Dasselbe gilt mit Blick auf die gemeinsame Wertebasis einer Gruppe. „Es gibt Ausschlüsse, die schmerzhaft, aber notwendig sind, und es gibt Einschlüsse, die dumm sind, weil sie sich nicht mit dem Ethos der Wertegemeinschaft vereinbaren lassen. Entscheidend ist die Definition der Ränder“ (Kunz 2013, 69). Wichtig bei all diesen zuletzt genannten Begrenzungen ist, dass die Zugangskriterien re-

flektiert werden, in bestimmter Weise beweglich bleiben und in einer achtsamen, respektvollen Weise kommuniziert werden.

(7) *Strukturen und Beziehungen*: In der aktuellen Diskussion um Inklusion wird mit Recht auf die unverzichtbare Bedeutung struktureller Aspekte hingewiesen. Die Gewährleistung von Zugehörigkeit und die Anerkennung von Vielfalt können nur gelingen, wenn er durch politische Entscheidungen, personelle und finanzielle Ressourcen, rechtliche Verbindlichkeit sowie weitere Faktoren abgesichert wird. Die Bedeutung der UN-Behindertenrechtskonvention ist ein Beispiel dafür, dass gerade die menschenrechtliche Absicherung einen tiefgreifenden Transformationsprozess angestoßen hat. Die Theologie macht sich im sozialetischen Diskurs gleichwohl für ein Inklusionsverständnis stark, das neben den strukturellen Aspekten auch *qualitative* Beziehungsdimensionen berücksichtigt. Auf der Grundlage ihrer eigenen Reflexionsperspektive, die auf die Ermöglichung und Gestaltung von lebenstragenden Beziehungen fokussiert ist, plädiert sie für einen mehrdimensionalen Inklusionsbegriff, der gleichermaßen strukturelle *und* lebensweltlich relationale Aspekte umfasst. „Menschen mehr Rechte zuzusprechen“, schreibt Gerhard Wegner, „ist entscheidend, reicht aber nicht aus. Inklusion greift nicht, solange sie nicht in tragenden und befähigenden Beziehungen lebendig wird. Es braucht Menschen, die andere in den neuen Räumen und Zeiten freundlich begrüßen und begleiten.“ (Wegner 2013, 41).

Der niederländische Theologe Hans S. Reinders sieht deshalb in der *Freundschaft* eine unverzichtbare Grundlage für das Gelingen von Inklusion. Theologisch ist Freundschaft als Gabe zu verstehen, als „gift we receive from God – first in his act of creation, and then in his act of reconciliation“. Deshalb gilt: „there are no human beings who are not entitled to being chosen as a friend“ (Reinders 2012, 110). Reinders zielt darauf ab, dass neben Rechten und Wahlmöglichkeiten gerade Freundschaft eine unhintergehbare Voraussetzung dafür ist, dass sich Menschen entwickeln und eine für sie passende Umwelt finden können. „Among the most important things for human being depends on something that rights and choice cannot possibly bring about. Love and friendship are

similar in this respect: they are other-dependent human goods. They bring you the invaluable experience of being chosen by someone else“ (Reinders 2012, 109).

(8) *Widerstand und Ergebung*: Die Überlegungen der vorangehenden Abschnitte sind darauf gerichtet, den Inklusionsbegriff zu schärfen und vor einer theoretischen Überforderung zu schützen. Sie zielen auf einen sozialetischen Realismus, der mit seinem Blick auf das Sollen das Sein nicht aus den Augen verliert. Umgekehrt gilt aber gleichermaßen: Ethik hat keinen deskriptiven sondern einen normativen Fokus. Sie reflektiert, was sein soll. Die Unterscheidung zwischen Sein und Sollen ist allerdings durchgängig eine kritische. So sind bspw. das Wirkliche und das Mögliche bzw. das Unveränderliche und das Veränderliche keinen positivistischen Gegebenheiten, sondern bedürfen der kritischen Reflexion. Zwar sind die „Grenzen zwischen Widerstand und Ergebung ... prinzipiell nicht zu bestimmen; aber es muß beides da sein und beides mit Entschlossenheit ergriffen werden“ (Bonhoeffer 1998, 334). Deshalb gehört es zum kritischen Realismus theologischer Sozialethik, dass sie die mehrdimensionalen Exklusionsprozesse, die zur „Ausgrenzung in der Gesellschaft“ (Kronauer 2010, 41) führen, nicht als vermeintliche *Natur*prozesse verkennt. Exklusion in einem qualitativen Sinn charakterisiert vielmehr *soziale* Operationen, durch die Personen ihr rechtlich verbürgter Zugang zu relevanten Organisationen bzw. Systembereichen gegen ihren Willen verwehrt wird und dadurch ihre Menschen- und Bürgerrechte eingeschränkt werden. Gegen solche soziale Ungleichheit erheben Christinnen ihre Stimme. Sie erblicken ihre Ursachen in den strukturellen Verfestigungen sozialer Sünde und suchen in der Nachfolge Jesu nach Wegen der Befreiung. Sie vertrauen dabei Gott, „der für uns arm geworden ist, um uns durch seine Armut reich zu machen“ (CELAM 2007, 392). Die Erfahrung des Glaubens motiviert sie dazu, sich ihrerseits anderen Menschen zuzuwenden und mit ihnen eine Gemeinschaft der Teilhabe und Teilgabe herzustellen. Die durch Christus verbürgte „vorrangige Option für die Armen und Exkludierten“ (a.a.O., 8.3) inspiriert Christinnen deshalb dazu, soziale Ungleichheit und gesellschaftlichen Ausschluss aufzudecken und Wege zu ihrer Überwindung zu formulieren. Die ‚Option für die Armen und Exkludierten‘ ist deshalb ein realistischer Leitbegriff für

eine theologische Theorie des Politischen. Sie überspringt dabei weder die fragilen menschlichen Lebensverhältnisse noch die strukturellen Bedingungen des Handelns. Inspiriert von der grenzüberschreitenden Liebe, mit der Gott eine versöhnte Gemeinschaft mit den Menschen herstellt, formuliert sie realistische Strategien sozialer Inklusion. Mit ihnen zielt sie darauf, Ausgrenzungen und Diskriminierungen zu überwinden, Menschenrechte und Teilhabemöglichkeiten zu gewährleisten und zu einer Beziehungskultur anerkannter Vielfalt beizutragen.

Christinnen beteiligen sich am gesellschaftlichen Inklusionsprozess. Zugleich verfügen Kirchgemeinden über eigene spezifische Ressourcen, um zu einer gelingenden Gestaltung inklusiver Verhältnisse beizutragen. Davon soll im letzten Abschnitt die Rede sein.

6. Inklusive Kirche

„Inklusive Kirche – Kirche der Andersheiten?“ fragt Sabine Schäper und warnt davor, den Fokus des kirchlichen Inklusionsengagements allein auf die Ausgeschlossenen zu richten und dadurch „ihr Ausgeschlossensein oder ihre ‚Andersheit‘“ zu verstärken (Schäper 2012, 45). Stattdessen plädiert sie dafür, „Inklusion als ein prozesshaftes und interaktionales Geschehen“ zu begreifen, als Aktivität und Interaktionsprozess „zwischen mir und dem oder der Anderen“ (ebd.). Schäper macht mit ihrer Warnung, im Bemühen um Inklusion die Andersheit der Anderen zu verfestigen, auf einen notwendigen Perspektivwechsel aufmerksam, der weitreichende Konsequenzen für das Selbstverständnis einer inklusiven Kirche hat. Dieser Perspektivwechsel erscheint auch deshalb als unabdingbar, weil sich das Versöhnungshandeln Gottes als Grundlage inklusiver Verhältnisse herausgestellt hat. In theologischer Perspektive wird Inklusion durch die Re-Inklusion in die Gemeinschaft mit Gott, den Mitmenschen, der ökologischen Umwelt und sich selbst verwirklicht. Diese erneuerte Gemeinschaft wird im Gottesdienst aktualisiert, vergegenwärtigt und gefeiert. Inklusion ist deshalb theologisch vom Zentrum kirchlicher Praxis aus zu denken, dem Gottesdienst. Hier, im Hören des Evangeliums und der Feier der Sakramente, wird die versöhnte Gemeinschaft der vielfältigen Glieder des Leibes Christi konstituiert.

Diese Kennzeichnung hat wichtige Konsequenzen für die kirchliche Praxis und deren Selbstverständnis. Noch immer erfolgt nämlich die Wahrnehmung von Menschen mit Marginalisierungserfahrung in einer dominant *diakonischen* Perspektive: sie werden vor allem als Adressatinnen von Hilfe- und Unterstützungsangeboten gesehen. Henning Luther hat diese Wahrnehmungsweise den ‚seelsorgerlich-diakonischen Blick‘ genannt. Er ist damit verbunden, andere Menschen vorrangig als Hilfeempfänger und damit im Lichte von Mängeln und Defiziten wahrzunehmen. Eigene Schwächen geraten dabei leicht aus dem Blickfeld. Angesichts der Ambivalenz des diakonischen Blicks plädiert Luther dafür, die Blickrichtung umzukehren und vom Anderen her zu denken. Grundlage dafür ist die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus: „Gott bleibt nicht bei sich, sondern

versetzt sich in den anderen hinein“ (Luther 1988, 264). Deshalb ist es auch die Aufgabe der Kirche, ihren jeweils eigenen Ort zu verlassen und den Platz der Anderen einzunehmen. Der Leib Christi ist eine Anerkennungsgemeinschaft, in der die Glaubenden einander nicht über ihren Unterstützungsbedarf sondern von Angesicht zu Angesicht wahrnehmen. Genau diese Pointe ergibt sich auch in der Perspektive des Inklusionsparadigmas.

Eine wichtige Schlussfolgerung aus dieser Perspektivenänderung ist die konsequente *Entdiakonisierung* der Wahrnehmung von Menschen mit Behinderungs-, Armut-, Migrationserfahrung usw. Dabei geht es nicht darum, die diakonische Dimension kirchlichen Handelns aus dem Blick zu verlieren. Sie bleibt unverzichtbar und Ausdruck dessen, dass die Gemeinde Christi tatsächlich eine Kirche mit Anderen ist. Vielmehr geht es um eine Perspektivenerweiterung. Menschen mit unterschiedlichen Marginalisierungserfahrungen sollen nicht über ihren Unterstützungsbedarf wahrgenommen oder gar mit ihm identifiziert werden. Sie sind Glieder und nicht Klienten der Gemeinde. Inklusion lässt sich deshalb theologisch sachgerecht nur im Konzept einer *inklusiven Kirche* denken, deren Lebensäußerungen gleichermaßen in Martyria, Leiturgia, Diakonia und Koinonia bestehen. Nur von der Mitte der Gemeinde aus lässt sich ein angemessenes Verständnis von gemeindlicher Inklusion gewinnen. Sieben Aufgaben scheinen mir zentral mit dieser inklusiven Kirche verbunden zu sein.

(1) *Gottesdienst als Fest anerkannter Vielfalt feiern*: Jürgen Moltmann hat den Gottesdienst als ‚messianisches Fest‘ beschrieben. „Es ist das Fest der versammelten Gemeinde, die das Evangelium verkündet, auf die vernommene Befreiung antwortet, Menschen mit dem Zeichen des Aufbruchs tauft und am Tisch des Herrn die Gemeinschaft im Reich Gottes vorwegnimmt“ (Moltmann 1975, 287). Im Gottesdienst wird die Gemeinde „mit ihren täglichen Schmerzen und Freuden in den weiten Horizont der trinitarischen Geschichte Gottes mit der Welt“ (ebd. 288) gestellt. Der Gottesdienst ist deshalb ein „messianisches Intermezzo“, in dem die Zukunft Gottes fragmentarisch vorweggenommen wird (ebd. 288, 298f). Moltmanns Charakterisierungen haben eine inklusive Pointe, weil sie die gottesdienstliche Feier an die Gabe der Inklusion im Versöhnungshandeln Gottes zu-

rückbinden. Deshalb ist das ‚messianische Intermezzo‘ auch ein Inklusionsfest, bei dem die Menschen in ihrer Individualität und Unterschiedlichkeit zu einer Gemeinschaft der anerkannten Vielfalt zusammengeführt werden.

Mit dem Stichwort der ‚inkluisiven Gottesdienste‘ geht es deshalb nicht allein und zuerst um Gottesdienste in leichter Sprache. Vielmehr geht es um den Gottesdienst im theologischen Sinn. Überall da, wo Menschen durch die Befreiungsbotschaft des Evangeliums zusammengeführt, angesprochen, erneuert und zum Handeln inspiriert werden und überall dort, wo sie miteinander sakramental verbunden sind, ist auch die inkludierende und verwandelnde Kraft des Gottesdienstes wirksam. In der gottesdienstlichen Feier wird die Re-Inklusion der entfremdeten menschlichen Lebensverhältnisse in die versöhnte Gemeinschaft mit Gott vergegenwärtigt und aktualisiert. In ihm konstituiert sich die Gemeinde Christi als eine Gemeinschaft anerkannter Vielfalt.

Ralph Kunz erblickt die „ekklesiogene Kraft des Gottesdienstes“ darin, „dass Menschen zum Perspektivwechsel ermutigt werden“ (Kunz 2012, 100) und Menschen in ihrer Andersheit als Geschwister wahrnehmen lernen. Dem Gottesdienst der Gemeinde dürfe zugetraut werden, „dass mit ihm als Inbegriff des heiligen Anderen auch die Andersheit des Anderen bewahrt und symbolisch zur Darstellung gebracht werden kann. Die Gottesdienstgemeinschaft, die sich auf die gnädige Annahme Gottes beruft, wird durch die Feier zeichenhaft zur Gestalt der *communio sanctorum*“ (Kunz 2013, 73).

Damit der Gottesdienst diese transformierende Kraft auch entfalten kann, bedarf es einer inklusionssensiblen Feier- und Kommunikationskultur. Zu ihr gehört, dass unterschiedliche Personen(gruppen) tatsächlich auch anwesend sind und sich begegnen können. Um dies zu ermöglichen, bedarf es einer Aufmerksamkeit auf die bestehende Vielfältigkeit der Gottesdienstgemeinde mit Blick auf die in ihr präsenten individuellen und sozialen Lebenssituationen. Darüber hinaus geht es auch um die Wahrnehmung derer, die den Gottesdienst als eine exklusive Feier meiden, sich aber unter veränderten Bedingungen möglicherweise einladen ließen. Schließlich ist es für inklusive Gottesdienstformen auch unerlässlich, unterschiedliche Menschen an der Vorbereitung und Durchführung des Gottes-

dienstes zu beteiligen. Christiane Bindseil hat dies am Beispiel der ‚Diakonischen Hausgemeinschaften‘ in Heidelberg praktisch verdeutlicht (vgl. Bindseil 2011, 204ff).

Allerdings sind für die inkludierende Kraft des Gottesdienstes nicht nur äußere, sondern nicht zuletzt theologische Kriterien maßgeblich. Ilona Nord hat in ihren Überlegungen zu einer inklusiven Homiletik darauf hingewiesen, dass es die Aufgabe der Predigt ist, behindernde Sinnkonstruktionen zu dekonstruieren und alternative Deutungen ins Spiel zu bringen (vgl. Nord 2012, 297). Auf diese Weise kann das Evangelium eine Perspektivenänderung provozieren, die neue Spielräume öffnet und deutlich macht: „*Glauben hat es mit einem Leben auf Gottes Möglichkeiten hin zu tun*“ (ebd. 300). Grenzen der Wahrnehmung und des Zusammenlebens können in der Begegnung mit dem Evangelium erkannt, dekonstruiert und verändert werden.

Mit dem Stichwort der ‚inkluisiven Gottesdienste‘ verbindet sich jedoch keineswegs das Anliegen, die Vielfältigkeit heutiger Gottesdienstformen zu verabschieden. Universitätsgottesdienste behalten ihre Berechtigung. Gottesdienste in leichter Sprache sollten ebenso zu ihrem Recht kommen. Mit Blick auf die unterschiedlichen urbanen und dörflichen Kontexte sowie die konkreten Betroffenengruppen wird jeweils danach zu suchen sein, wie inklusionssensible Gottesdienstformen konkret zu gestalten sind.

(2) *Kirchgemeindliche Praxis inklusiv gestalten*: Mit dem Inklusionsgedanken soll kein neues, zusätzliches Arbeitsfeld in den Gemeinden geschaffen werden. 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. Sicher wird es auch künftig sinnvoll bleiben, dass es situationsbezogen zielgruppenspezifische Angebote und Gesprächsgruppen gibt. Grundsätzlich aber gehören alle Sonderangebote auf den Prüfstand, ob sie eine unmittelbare Zugehörigkeit eher befördern oder erschweren.

Besondere Bedeutung kommt dabei der Bildungsarbeit der Gemeinde zu. Für die pädagogische Praxis im Bereich des Kindergartens, der Schule und im Konfirmandenunterricht ist es von erheblicher Bedeutung, dass eine ‚Pädagogik der Vielfalt‘ verwirklicht wird. Inzwischen existieren dafür bereits zahlreiche Konzepte. Die Arbeit mit dem ‚Index für Inklusion‘ in der Kita (vgl. Jerg 2013) und der Schule ermöglicht eine Organisationsentwicklung unter inklusiven Gesichtspunkten. Arbeitshilfen für den Religions- und Konfirmandenunterricht stehen zur Verfügung (Schweiker 2012, 2013, Müller-Friese 2012a, 2013).

Mit dem Titel ‚Da kann ja jede(r) kommen‘ hat die Evangelische Kirche im Rheinland zentrale Intentionen des ‚Index für Inklusion‘ auf die Gemeindeform übertragen. Er bezieht sich vor allem auf die Parochialgemeinde. Vieles lässt sich aber auch auf andere Gemeindeformen übertragen. Die Handreichung besteht in ihrem Hauptteil aus zahlreichen Fragen, die inhaltlich um 21 Themenfelder gruppiert sind. Mit ihnen sollen Kirchenvorstände, Gemeindegruppen und Einzelpersonen angeregt werden, über Gemeinschaft, Anerkennung und Vielfalt ins Gespräch zu kommen. So wird beispielsweise (in jeweils unterschiedlichen Themenfeldern) gefragt: „Gibt es Orte in der Gemeinde, an denen die gleichberechtigte Beteiligung von vielen verschiedenen Menschen besonders gut gelingt?“ „Kann sich in Gebeten, Predigten und anderen geistlichen Äußerungen jeder Mensch in einer Vielfalt von Rollen wiederfinden?“ oder „Wie trägt die Kirchengemeinde zum Aufbau von guten nachbarschaftlichen Beziehungen der Menschen vor Ort bei?“ (EKiR 2013, 19,21f). Dieser ‚Index für Inklusion in Kirchengemeinden‘ sollte nicht als Gesetz, sondern als Einladung zur Wahrnehmung und Diskussion verstanden werden. Wenn Kirchengemeinden entsprechend ihrer Situation und ihren Ressourcen einzelne Gesichtspunkte des ‚Index‘ aufgreifen und verändern, ermöglicht er tatsächlich einen Prozess, in dem die kirchengemeindliche Praxis inklusiv verändert und gestaltet wird.

(3) *Milieusensibilität entwickeln und Milieugrenzen überschreiten*: Die Einladungen der Kirchengemeinden richten sich zwar an alle, werden aber gewöhnlich nur von bestimmten Personengruppen wahrgenommen. Besonders viele Angebote richten sich an Kinder und Seniorinnen. Aber nicht nur dies: es ist auch nur eine

eingeschränkte Zahl sozialer Milieus, die in der Regel von der gemeindlichen Praxis erreicht werden. Claudia Schulz, Eberhard Hauschildt und Eike Kohler unterscheiden sechs Milieus, die für die Praxis der Kirche besondere Bedeutung haben: die Hochkulturellen, die Bodenständigen, die Mobilien, die Kritischen, die Geselligen und die Zurückgezogenen (Schulz/Hauschildt/Kohler 2008, 49-86). Wo aber bleiben die Prekären, die Performer, die Expeditiven oder die Hedonisten? (vgl. Sinus 2013). Die Milieuverengung der evangelischen und katholischen Kirche in Deutschland steht in einem merkwürdigen Kontrast zu ihrem ekklesiologischen Selbstverständnis. ‚Faith and Order‘ beschreibt die Kirche als „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“ (Faith and Order 1991, 92, Nr. 235). Die „vorrangige Option für die Armen und Exkludierten“ kann aber nur schwer in einer Kirche Gestalt gewinnen, die wenig Zugang zu den Menschen selbst hat, denen die Option gilt. Dabei kann die eingeschränkte Wahrnehmung für die Kirche und ihre Praxis kaum folgenlos bleiben. Für Matthias Sellmann entsteht dadurch ein blinder Fleck, der schließlich auch das Gottesbild eintrübt. „Die Milieuverengung führt zur Verengung der Gotteserfahrung“ (Sellmann 2006, 288).

Nun lässt sich Milieukonzentration nicht durch Appelle auflösen. Vor allem lassen sich auch unmöglich alle Milieus durch einige wenige Angebote ansprechen. Konzentration und Profilbildung widersprechen deshalb dem Inklusionsanliegen nicht, solange die verschiedenen Milieus überhaupt durch unterschiedliche Angebote erreicht und einbezogen werden. Schulz, Hauschildt und Kohler raten vor diesem Hintergrund dazu, „Arbeitsbereiche milieusensibel [zu] erschließen“ (Schulz/Hauschildt/Kohler 2010, 117). Mit Blick auf Menschen mit Armuts-, Migrations- oder Behinderungserfahrung wird dabei eine Bewegung nötig sein, die Sabine Schäper als „Hinaustreten“ und das „Verlassen des geschützten eigenen Lebensraums“ genannt hat. „Die Option für die Exkludierten realisiert sich, indem wir Menschen an ihrem Lebensort begleiten, auf der Straße, auf der Wachkomastation, in der Psychiatrie, im Gefängnis“ (Schäper 2012, 44).

(4) *Sprach- und Gesprächsräume öffnen*: Die christliche Gemeinde ist von Anfang an 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“ (Schneider-Harpprecht 2001, 277). Indem persönliche und biblische Geschichten aufeinander bezogen werden, entsteht eine „hermeneutische ‚Horizontverschmelzung““, durch die „biblische Erzählungen zum Deutungshorizont persönlicher Geschichten werden und umgekehrt“ (ebd., 278).

Ein erster Ort für die Kultivierung solcher Erzählgemeinschaften sind Gemeindegereise, Gemeindefeste, Begegnungs-, Erzähl- und Kirchencafés, 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 sich Menschen wechselseitig an ihren Lebens- und Glaubenserfahrungen teilhaben lassen, die sich für sie in ganz unterschiedlichen Lebenssituationen erschlossen und bewahrt haben.

(5) *Nachbarschaft fördern 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“ (Zellerfelder-Held 2003, 165). Mit Blick auf die Realisierung inklusiver Lebensräume ist dieser Anspruch bislang allerdings eine noch weitgehend ungenutzte Ressource. Die prinzipiellen Chancen von Kirchengemeinden als sozialräumlichen Akteuren sind dessen ungeachtet beträchtlich. Klaus Dörner beschreibt sie als die Möglichkeit, „systematisch Nachbarschaftsmentalität wach zu küssen“ (Dörner 2007, 114). Für das inklusive Zusammenleben von Menschen mit und ohne Behinderung existieren mit ‚Community Care‘, ‚Supported Living‘ und ‚Enabling Community‘ ausgearbeitete Konzepte, die das Inklusionskonzept konkretisieren und mit konkreten Schritten verbinden (vgl. Liedke 2013a, 23-27). In der Sozialen Arbeit haben sich darüber hinaus das ‚Empowerment‘, die ‚Sozialraumorientierung‘ und die ‚soziale Netzwerkarbeit‘ als Methoden bewährt (vgl. Vgl. Galuske 2009, 261-267, 276-292, 306-315; Seifert 2011, 75–85) dar. 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 (vgl. Seifert 2010, 33). 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 (vgl. Häußermann/Siebel 2004, 115). 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 ange-

wiesen“ (ebd. 114). Nachbarschaften und Netzwerke bilden deshalb keine Alternativen sondern sind mit ihren jeweiligen Chancen wahrzunehmen.

Kirchgemeinden 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. Gemeindliche Zugehörigkeit kann soziale Inklusion fördern. Durch die Teilhabe am Gottesdienst, Gemeindegemeinschaften, Gemeindefesten oder kulturellen Veranstaltungen können nachbarschaftliche Kontakte aufgebaut und ein engeres soziales Netzwerk geknüpft werden.

(6) *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 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“ (Galuske 2009, 280).

Zu den Ressourcen eines Sozialraumes gehören Gruppen und Vereine, Selbsthilfe und Sachkenntnis der Bewohnerinnen, ehrenamtliches Engagement und professionelle Dienste, Mitarbeiterinnen und Räumlichkeiten. Kirchgemeinden 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.

Kirchgemeinden 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 informel-

ler Hilfsformen in den Primärgruppen (vgl. Schäfer 1999, 128) 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. Das Projekt ‚Diakonische Hausgemeinschaften e.V.‘ in Heidelberg beispielsweise ist ein Verein, der ein dezentrales und generationenübergreifendes Netzwerk des Wohnens für Menschen mit und ohne Assistenzbedarf entwickelt hat (vgl. Diakonische Hausgemeinschaften 2013). Es besteht aus Einpersonenhaushalten, Familienwohnungen, Wohngemeinschaften und einem Mehrgenerationenhaus in Verbindung mit mehreren Gemeinschaftszentren. Dabei spielen die Einbeziehung von Gottesdiensten und die Vernetzung mit kirchgemeindlicher Arbeit eine wichtige Rolle (vgl. Franz 2003, 192–207; Albrecht-Bindseil/Franz 2011, 229–237). Ausdrücklich verstehen sie ihr gemeinsames Leben als das „in einer Vielfaltsgemeinschaft“ (vgl. www.mehrgenerationenhaus-heidelberg.de). Für die Entwicklung inklusiver Projekte sind auch die Anregungen anderer zivilgesellschaftlicher Akteure höchst instruktiv. So bewirtschaften beispielsweise in dem Leipziger Projekt ‚Bunte Gärten‘ Asylbewerber, anerkannte Flüchtlinge und Deutsche gemeinsam eine ehemalige Gärtnerei (vgl. www.bunte-gaerten.de). Das Gilde-Carré in Hannover wiederum ist ein gemeinschaftliches Wohnprojekt überwiegend älterer Menschen, die fest in generationsübergreifende Formen nachbarschaftlichen Lebens im Quartier eingebunden sind (vgl. www.ostland.de/wohnen-leben/gilde-carre). Das ökumenisch angelegte Kooperation ‚Kirche findet Stadt‘ stellt ein breit angelegtes Forschungs- und Entwicklungsprojekt dar, das nach kirchlichen Potentialen für eine integrierte Stadtentwicklung fragt (vgl. www.kirche-findet-stadt.de). Unter Einbeziehung von Kirchgemeinden, kirchlichen Initiativen, Vereinen, Unternehmen und weiteren lokalen Partnern wird untersucht, wie Kirche eine inklusive Stadtteilentwicklung fördern kann. Die Untersuchungsergebnisse und Erfahrungen fließen anschließend in neue Projekte ein (vgl. Thies/Vorhoff 2013).

(7) *Partei ergreifen und Forum sein* (vgl. Zellerfelder-Held 2003, 168). Seit der Ratifizierung der UN-Behindertenrechtskonvention durch die Bundesrepublik im

Jahr 2009 steht Inklusion zunehmend auf der Agenda der Politik. Neben der Bundesregierung haben auch mehrere Länder Aktionspläne zur Umsetzung zur UN-BRK aufgestellt. Zwar konzentrieren sich die politischen Programme gegenwärtig vor allem auf das Zusammenleben von Menschen mit und ohne Behinderung. Es deutet sich aber bereits an, dass von der Politik weitere Personengruppen in den Inklusionsbegriff einbezogen werden. Zugleich wird an der politischen Umsetzung deutlich, dass Leitbegriffe wie der der Inklusion „nicht ohne Schatten“ (Fuchs 2012, 37) sind. Durchgängig stehen die Maßnahmen unter der Maßgabe von Kostenneutralität. Träger und Einrichtungen geraten unter einen erheblichen Inklusionsdruck, der stärker auf schnell abrechenbare Zahlen als auf professionelle Qualitätsstandards achtet. Vielfach erfolgen die Veränderungen mehr fremd- als selbstbestimmt. Sabine Schäper unterscheidet in Anknüpfung an eine Metapher Erving Goffmans eine Vorderbühne und eine Hinterbühne der Inklusionsdebatte: „Die Vorderbühne, auf der sich alle einig sind, dass von Inklusion letztlich alle profitieren, und die Hinterbühne dessen, was häufig ungesagt bleibt“ (Schäper 2012, 40). Auf der politischen Hinterbühne steht das Stück ‚Inklusion‘ in der Gefahr, zum Drama und zur Tragödie zu werden: von der ‚unmittelbaren Zugehörigkeit‘ werden Menschen mit komplexeren Behinderungen ausgeschlossen, die Ressourcenausstattung im Bildungsbereich bleibt ein Exklusionsrisiko, der individuelle Assistenzbedarf wird vielfach nicht hinreichend berücksichtigt usw. Am persönlichen Budget lässt sich verdeutlichen, dass die Veränderung des sog. Leistungsdreiecks auch mit Risiken für die Betroffenen einhergeht. Haben im traditionellen Modell starke Leistungserbringer advokatorisch mit den Leistungsträgern über den Hilfebedarf verhandelt, so sind es unter den veränderten Bedingungen die Leistungsnehmer selbst, die sich für die Ressourcen der Assistenz stark machen müssen. Die Erfahrungen zeigen allerdings, dass die Einzelnen gegenüber der institutionellen Macht oft ohnmächtig bleiben. Dabei ist das persönliche Budget nur ein Beispiel dafür, dass Ent-Exkludierung nicht zwangsläufig mit Inklusion einhergeht. Auf der Hinterbühne des Inklusionsstückes – und das gilt nicht nur für Menschen mit Behinderung – wird auch um Macht und knappe Ressourcen gestritten.

Vor diesem Hintergrund ist es wichtig, dass die Gemeinschaft der Verschiedenen auch ein solidarisches Netzwerk bildet, das sich advokatorisch für eine unverkürzte Inklusion einsetzt. Deshalb darf sich eine inklusive Kirche nicht nur auf den kirchlichen Binnenbereich begrenzen, sondern muss zugleich auch gesellschaftlich initiativ werden. Partei zu ergreifen heißt dabei sowohl, sich an der Gestaltung von Inklusionsprozessen zu beteiligen und ebenso, deren Verkürzungen offenzulegen. Sicherlich kommt der Diakonie und Trägern diakonischer Initiativen dafür eine besonders wichtige Rolle zu. Aber es gehört auch zu den Aufgaben von Kirchgemeinden und Landeskirchen, für Inklusion Partei zu ergreifen. 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 Kirchgemeinden zu einem Forum für die Diskussion wichtiger Gestaltungsaufgaben werden. So können bspw. Politikerinnen, Expertinnen oder Vertreterinnen aus dem Stadtteil zu öffentlichen Diskussionen eingeladen werden. Initiativen können sich vorstellen sowie Rede und Antwort stehen. Durch dieses lokale öffentliche Engagement nehmen Kirchgemeinden 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 vorangebracht werden.

In seiner ‚Religion für Atheisten‘ konstatiert Alain de Botton, dass es in unserer Gesellschaft „fast überall an Treffpunkten mangelt, an denen aus Unbekannten Freunde werden können“ (Botton 2013, 41). Für den christlichen Gottesdienst sei es demgegenüber kennzeichnend, dass hier „die ökonomischen und standesbedingten Untergruppierungen“ aufgelöst würden, „innerhalb deren wir uns normalerweise bewegen“ (ebd., 32). Die Kirchenbesucher seien in der Regel im Alter, der ethnischen Herkunft, ihrem Beruf sowie Bildungs- und Einkommensniveau

verschieden und würden stattdessen durch „ihre gemeinsame Hingabe an bestimmte Werte“ (ebd.) verbunden. Die Messe werfe „uns in den großen Ozean der Menschheit“ (ebd.). Diese Charakterisierung ist zweifellos idealisiert. Aus seiner Außenperspektive hat Botton aber gleichwohl das inklusive Versprechen des christlichen Gottesdienstes sehr präzise bestimmt. Es besteht darin, dass aus Fremden Nächste werden und Menschen sich in ihrer Vielfalt als anerkannt erfahren.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1980): *Gesammelte Schriften, Bd. 4: Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt a. M.
- Albrecht-Bindseil, Nicolas; Franz, Ingo (2011): ‚Lerngemeinschaften‘ – inklusive Wohnprojekte als integrale Wesensäußerung einer sozial-diakonischen Kirche. Das Beispiel der Diakonischen Hausgemeinschaften e.V. in Heidelberg, in: Eurich, Johannes; Lob-Hüdepohl, Andreas (Hrsg.): *Inklusive Kirche*, Stuttgart, S. 229-237.
- Barth, Karl (1953): *Kirchliche Dogmatik, Bd. IV/1*, Zollikon;Zürich.
- Bindseil, Christiane (2011): *Inklusiver Gottesdienst – Theorie und Praxis am Beispiel eines Heidelberger Projektes*, in: Eurich, Johannes; Lob-Hüdepohl, Andreas (Hg.): *Inklusive Kirche*, Stuttgart, S. 199-206.
- BMAS (Hrsg.) (2011): *Nationaler Aktionsplan der Bundesregierung zur Umsetzung der UN-Behindertenrechtskonvention - Unser Weg in eine inklusive Gesellschaft*, online unter: www.bmas.de/DE/Service/Publikationen/a740-aktionsplan-bundesregierung.html (Aufruf: 26.08.2013).
- Boban, Ines; Hinz, Andreas (2013): *Inklusive Pädagogik*, in: Kunz, Ralph; Liedke, Ulf (Hrsg.): *Handbuch Inklusion in der Kirchengemeinde*, Göttingen; Bristol, Conn., S. 113-145.
- Bonhoeffer, Dietrich (1998): *Werke, Bd. 8: Widerstand und Ergebung : Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Gütersloh.
- CELAM (1979) (Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates) (Hrsg.): *Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Dokument der III. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla, 13.02.1979*, online unter: www.iupax.at/index.php/liste-soziallehre/149-1979-celam-puebla-die-evangelisierung-lateinamerikas-in-gegenwart-und-zukunft.html (Aufruf: 11.10. 2013).
- CELAM (2007) (Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates) (Hrsg.): *Schlussdokument der 5. Generalversammlung des Episkopats von Lateinamerika und der Karibik in Aparecida 2007*, online unter: http://issuu.com/celam/docs/documento_conclusivo_aparecida/1?e=2911453/3693364 (Aufruf: 14.10.2013)
- De Botton, Alain (2013): *Religion für Atheisten : vom Nutzen der Religion für das Leben*, Frankfurt a.M.
- Degener, Theresia; Mogge-Grotjahn, Hildegard (2012): „All inclusive“? Annäherungen an ein interdisziplinäres Verständnis von Inklusion, in: Balz, Hans-Jürgen [et al.] (Hg.): *Soziale Inklusion, Grundlagen, Strategien und Projekte in der Sozialen Arbeit*, Wiesbaden, S. 72-75.
- Dörner, Klaus (2007): *Leben und sterben, wo ich hingehöre. Dritter Sozialraum und neues Hilfesystem*, Neumünster, 4. Aufl.
- DWBO – Diakonisches Werk Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz (Hrsg.) (2013): *Inklusion*, Berlin, online unter: <http://www.diakonie-portal.de/presse/downloads-2012/diakoniedirektorin-201einklusion-kann-gelingen201c/view> (Aufruf: 10.10.2013)
- Ebeling, Gerhard (1988): *Das rechte Unterscheiden. Luthers Anleitung zu theologischer Urteilskraft*, in: *ZThK*, 85. Jg. (1988), S. 219-258.
- EKiR – Evangelische Kirche im Rheinland (Hrsg.) (2013): *Da kann ja jede® kommen. Inklusion und kirchliche Praxis*, Düsseldorf; Bonn, (online unter: <http://www.ekir.de/pti/Downloads/Da-kann-ja-jeder-kommen.pdf>) (Aufruf: 14.10.2013)

- Eurich, Johannes (2012): Gerechtigkeit und Selbstbestimmung von Menschen mit Behinderung, in: Behinderung & Pastoral, Nr. 18 (2012), S. 22-28 (online unter: http://www.behindertenpastoral-dbk.de/wp-dbk/wp-content/uploads/2012/12/behinderung_und_pastoral18.pdf) (Aufruf: 14.10.2013).
- Eurich, Johannes; Lob-Hüdepohl, Andreas (2011) (Hrsg.): Inklusive Kirche, Stuttgart.
- Eurich, Johannes; Lob-Hüdepohl, Andreas (2014) (Hrsg.): Behinderung – Profile inklusiver Theologie, Diakonie und Kirche, Stuttgart.
- Faith and Order (1991): Gemeinsam den einen Glauben bekennen: e. ökumenische Auslegung des apostolischen Glaubens, wie er im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) bekannt wird; Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Paderborn.
- Farzin, Sina (2006): Inklusion, Exklusion: Entwicklungen und Probleme einer systemtheoretischen Unterscheidung, Bielefeld.
- Farzin, Sina (2011): Die Rhetorik der Exklusion: zum Zusammenhang von Exklusionsthematik und Sozialtheorie, Weilerswist.
- Faus, José Ignacio González (1996): Sünde, in: Ellacuría, Ignacio; Sobrino, Jon (Hrsg.): Mysterium Liberationis, Bd. 2, Luzern, S. 725-740.
- Fischer, Irmtraud (2013): Inklusion und Exklusion – Biblische Perspektiven, in: Pithan, Annebelle [et al.] (Hrsg.): „... dass alle eins seien“ – Im Spannungsfeld von Exklusion und Inklusion, Münster, S. 9-23.
- Franz, Ingo (2003): Die Initiative ‚Diakonische Hausgemeinschaften e.V.‘ als Impuls für die diakonische Gemeindeentwicklung, in: Götzmann, Arnd (Hrsg.), Diakonische Kirche, Heidelberg, S. 192-207.
- Fuchs, Otmar (2012): Inklusion als theologische Leitkategorie, in: Behinderung & Pastoral, Nr. 18 (2012), S. 29-39 (online unter: http://www.behindertenpastoral-dbk.de/wp-dbk/wp-content/uploads/2012/12/behinderung_und_pastoral18.pdf) (Aufruf: 14.10.2013).
- Galuske, Michael (2009): Methoden der Sozialen Arbeit, Weinheim; München, 8. Aufl. Glaube und Lernen, 2/2012: Thema: Inklusion.
- Grünstäudl, Wolfgang; Schiefer Ferrari, Markus (2012) (Hrsg.): Gestörte Lektüre. Beiträge zu diakonisch-caritativen Disability Studies, Stuttgart.
- Härle, Wilfried (2007): Dogmatik, Berlin; New York, 3. Aufl.
- Häußermann, Hartmut; Siebel, Walter (2004): Stadtsoziologie, Frankfurt a.M.; New York.
- Henning Luther (1988), Wahrnehmen und Ausgrenzen oder die doppelte Verdrängung. Zur Tradition des seelsorgerlich-diakonischen Blicks, in: ThPr, 23. Jg. (1988), S. 250-266
- Herms, Eilert (1991): Theologie und Politik: Die Zwei-Reiche-Lehre als theologisches Programm einer Politik des weltanschaulichen Pluralismus; in: ders., Gesellschaft gestalten: Beiträge zur evangelischen Sozialethik, Tübingen, S. 95-124.
- Hinz, Andreas (2002): Von der Integration zur Inklusion – terminologisches Spiel oder konzeptionelle Weiterentwicklung?, in: Zeitschrift für Heilpädagogik, 53. Jg. (2002), H. 9, 354-361.
- Hinz, Andreas; Niehoff, Ulrich (2008): Bürger sein. Zur gesellschaftlichen Position von Menschen, die als geistig behindert bezeichnet werden, in: Geistige Behinderung, 47. Jg. (2008), S. 107-117.
- Jerg, Jo (2013): Kindertageseinrichtungen, in: Kunz, Ralph; Liedke, Ulf (Hrsg.): Handbuch Inklusion in der Kirchengemeinde, Göttingen; Bristol, Conn., S. 237-264.

Ulf Liedke

Anerkannte Vielfalt.

Inklusion als Thema der Theologie und der kirchlichen Praxis

- Jüngel, Eberhard (2002): Hoffen, Handeln – und Leiden, in: ders., *Beziehungsreich: Perspektiven des Glaubens*, Stuttgart, S. 13-40.
- Kronauer, Martin (2007): *Inklusion – Exklusion: ein Klärungsversuch*, (online unter: <http://www.die-bonn.de/doks/kronauer0701.pdf>) (Aufruf: 14.10.2013)
- Kronauer, Martin (2010): *Inklusion – Exklusion. Eine historische und begriffliche Annäherung an die soziale Frage der Gegenwart*, in: ders. (Hrsg.): *Inklusion und Weiterbildung. Reflexionen zur gesellschaftlichen Teilhabe in der Gegenwart*, Bielefeld, S. 24-58.
- Künkel, Christoph (2013): *Inklusion. Aufgabe der Kirche. Profil. Positionen. Perspektiven*. Online unter: http://www.diakonie-hannovers.de/pages/presse/publikationen/aktuelle_publikationen/subpages/inklusion_-_aufgabe_der_kirche/index.html (Aufruf: 11.10.2013)
- Kunz, Ralph (2012): *Inklusive Gottesdienste. Eine Vision und Mission der Gemeinde*, in: *PTh* 101. Jg. (2012), H. 3, S. 87–101.
- Kunz, Ralph (2013): *Inklusive Gemeinde. Die christliche Gemeinde im Horizont ihrer gesellschaftlichen Verantwortung*, in: ders.; Liedke, Ulf (Hrsg.), *Handbuch Inklusion in der Kirchengemeinde*, Göttingen, Bristol, Conn., S. 53-84.
- Kunz, Ralph; Liedke, Ulf (Hrsg.) (2013): *Handbuch Inklusion in der Kirchengemeinde*, Göttingen; Bristol, Conn.
- Lambach, Matthias (2012): *Mission als Kirche mit Anderen. Eine interdisziplinäre Studie zu Bedeutung des Konzeptes der Inklusion als Gesprächsbeitrag für die Missions-theologie*, Pretoria (online unter: http://uir.unisa.ac.za/bitstream/handle/10500/9931/dissertation_lambach_m.pdf?sequence=1) (Aufruf: 11.10.2013).
- Liedke, Ulf (2013a): *Theorie und Praxis der Inklusion*, in: Kunz, Ralph; ders. (Hrsg.), *Handbuch Inklusion in der Kirchengemeinde*, Göttingen, Bristol, Conn., S. 11-29.
- Liedke, Ulf (2013b): *Inklusion in theologischer Perspektive*, in: Kunz, Ralph; ders. (Hrsg.), *Handbuch Inklusion in der Kirchengemeinde*, Göttingen, Bristol, Conn., S. 31-52.
- Lob-Hüdepohl, Andreas (2010): *Vielfältige Teilhabe als Menschenrecht – ethische Grundlage inklusiver Praxis*, in: Wittig-Koppe, Holger (Hrsg.): *Teilhabe in Zeiten verschärfter Ausgrenzung? Kritische Beiträge zur Inklusionsdebatte*, Neumünster, S. 13-21.
- Lob-Hüdepohl, Andreas (2011): *Inklusion als theologisch-ethische Grundnorm – auch für die Armutsbekämpfung?*, in: Eurich, Johannes [et al.] (Hrsg.): *Kirchen aktiv gegen Armut und Ausgrenzung: theologische Grundlagen und praktische Ansätze für Diakonie und Gemeinde*, Stuttgart, S. 158-174.
- Luhmann, Niklas (1995): *Inklusion und Exklusion*, in: ders.: *Soziologische Aufklärung*, Bd. 6: *Die Soziologie und der Mensch*, Opladen, S. 237-264.
- Luther, Henning (1988): *Wahrnehmen und Ausgrenzen oder die doppelte Verdrängung. Zur Tradition des seelsorgerlich-diakonischen Blicks*, in: *ThPr* 23 (1988), S. 250-266.
- Luther, Martin (1990a): *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, in: ders.: *Gesammelte Werke*, hrsg. von Kurt Aland, Bd. 2: *Der Reformator*, Göttingen, S. 251-274.
- Luther, Martin (1990b): *Von weltlicher Obrigkeit. Wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei*, in: ders.: *Gesammelte Werke*, hrsg. von Kurt Aland, Bd. 7, S. 9-51.
- Moltmann, Jürgen (1975): *Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, München.
- Müller-Friese, Anita (2011): *Ebenbildlichkeit Gottes: Ist Gott behindert? Theologische Überlegungen zu einem integrativen Religionsunterricht*, in: Pithan, Anabelle;

Ulf Liedke

Anerkannte Vielfalt.

Inklusion als Thema der Theologie und der kirchlichen Praxis

- Schweiker, Wolfhard (Hrsg.): Evangelische Bildungsverantwortung: Inklusion: Ein Lesebuch, Münster, S. 99-105.
- Müller-Friese, Anita (2012a): Arbeitshilfe Religion inklusiv; Praxisband: Bibel – Welt und Verantwortung, Stuttgart.
- Müller-Friese, Anita (2012b): ‚Du sollst dir kein Bild machen‘. Theologische Gedanken zur Pädagogik der Inklusion, in: Glaube und Lernen, Nr. 1/2012, S. 139-152.
- Müller-Friese, Anita (2013): Schule, in: Kunz, Ralph; Liedke, Ulf (Hrsg.), Handbuch Inklusion in der Kirchengemeinde, Göttingen, Bristol, Conn., S. 265-291.
- Nassehi, Armin (2004): Inklusion, Exklusion, Ungleichheit. Eine kleine theoretische Skizze, in: Schwinn, Thomas (Hrsg.): Differenzierung und soziale Ungleichheit. Die zwei Soziologien und ihre Verknüpfung, Frankfurt a. M., S.323-352.
- Nassehi, Armin (2013): Integration – Inklusion – Verschiedenheit, in: Hessische Blätter für Volksbildung, Nr. 1/2013, S. 6-13.
- Nipkow, Karl Ernst (2011): Menschen mit Behinderung nicht ausgrenzen! Zur theologischen Begründung und pädagogischen Verwirklichung einer ‚Inklusiven Pädagogik‘, in: Pithan, Annebelle; Schweiker, Wolfhard (Hrsg.): Evangelische Bildungsverantwortung: Inklusion: Ein Lesebuch, Münster, S. 89-98.
- Nord, Ilona (2012): So etwas haben wir noch nie gesehen (Mk 2,12). Zur inklusiven Dimension der Homiletik, in: PTh, 101. Jg (2012), H. 7, S. 288-301.
- Nord, Ilona (2013): „Das sagen wir dir später“, Aspekte einer inklusiven Poimenik, erarbeitet im Kontext der Gehörlosenseelsorge, in: PTh, 102. Jg (2013), H. 3, S. 77-93.
- Pannenberg, Wolfhart (1996): Grundlagen der Ethik. Philosophisch-theologische Perspektiven, Göttingen.
- Pithan, Annebelle [et al.] (Hrsg.) (2013): „... dass alle eins seien“ – Im Spannungsfeld von Exklusion und Inklusion, Münster.
- Pithan, Annebelle; Schweiker, Wolfhard (Hrsg.) (2011): Evangelische Bildungsverantwortung: Inklusion: Ein Lesebuch, Münster.
- Praxis Gemeindepädagogik, 3/2013: Thema: Diversität – Toleranz – Inklusion.
- Reinders, Hans S. (2012): What Can Friendship Do for Inclusion? Theological Reflections on the Power of Friendship, in: PTh, 101. Jg. (2012), H. 3, S. 102-112.
- Rich, Arthur (1991): Wirtschaftsethik, Bd.1: Grundlagen in theologischer Perspektive, Gütersloh.
- Rupp, Hartmut (2012): Inklusion, in: Glaube und Lernen, Nr. 1/2012, S. 114-124.
- Schäfer, Gerhard (1999): Gemeinde und Diakonie – Theologische Erwägungen zu einem Spannungsfeld, in: Götzelmann, Arnd (Hrsg.): Einführung in die Theologie der Diakonie, Heidelberg, S. 115-134.
- Schäper, Sabine (2011): Kirche als Inklusionsagentur und/oder –akteurin? – Chancen und Widersprüche auf der Suche nach einer neuen Rolle, in: Eurich, Johannes; Lob-Hüdepohl, Andreas (Hrsg.): Inklusiv Kirche, Stuttgart, S. 146-162.
- Schäper, Sabine (2012): Inklusiv Kirche – Kirche der Andersheiten? in: Behinderung & Pastoral, Nr. 18 (2012), S. 40-45 (online unter: http://www.behindertenpastoral-dbk.de/wp-dbk/wp-content/uploads/2012/12/behinderung_und_pastoral18.pdf) (Aufruf: 14.10.2013).
- Schiedeck, Jürgen; Stahlmann, Martin (2012): Neoliberales Inklusionsregime: Über-simulierte Inklusion und repressive Ent-Exkludierung, in: Wittig-Koppe, Holger [et al.] (Hrsg.): Teilhabe in Zeiten verschärfter Ausgrenzung? Kritische Beiträge zur Inklusionsdebatte, Neumünster, 2. Aufl., S. 78-86.
- Schneider-Harpprecht, Christoph (2001): Interkulturelle Seelsorge, Göttingen.

Ulf Liedke

Anerkannte Vielfalt.

Inklusion als Thema der Theologie und der kirchlichen Praxis

- Schulz, Claudia; Hauschildt, Eberhard; Kohler, Eike (2008): Milieus praktisch, Bd. 1: Analyse- und Planungshilfen für Kirche und Gemeinde, Göttingen.
- Schulz, Claudia; Hauschildt, Eberhard; Kohler, Eike (2010): Milieus praktisch, Bd. 2: Konkretionen für helfendes Handeln in Kirche und Diakonie, Göttingen.
- Schweiker, Wolfhard (2011): Inklusion. Aktuelle Herausforderung für Theologie und Kirche, in: Deutsches Pfarrerblatt, Nr. 6/2011, S. 296-300.
- Schweiker, Wolfhard (2012): Arbeitshilfe Religion inklusiv: Basisband: Einführung, Grundlagen und Methoden, Stuttgart.
- Schweiker, Wolfhard (2013): Gemeindezentrum – Konfirmandenarbeit, in: Kunz, Ralph; Liedke, Ulf (Hrsg.): Handbuch Inklusion in der Kirchengemeinde, Göttingen; Bristol, Conn., S. 293-320.
- Schwöbel, Christoph (2002): Die Trinitätslehre als Rahmentheorie des christlichen Glaubens. Vier Thesen zur Bedeutung der Trinität in der christlichen Dogmatik, in: ders., Gott in Beziehung, Studien zur Dogmatik, Tübingen, S. 25-51.
- Seifert, Monika (2011): Inklusiv wohnen – Annäherung aus sozialräumlicher Perspektive, in: Wolfram Kulig [et al.] (Hrsg.). Empowerment behinderter Menschen, Stuttgart, S. 75-85.
- Seifert, Ruth (2013): Eine Debatte Revisited: Exklusion und Inklusion als Themen der Sozialen Arbeit, in: Zeitschrift für Inklusion, Nr. 1 (2013) (online unter: www.inklusion-online.net/index.php/inklusion/article/viewArticle/204/185) (Aufruf: 14.10.2013)
- Sellmann, Matthias (2006): Milieuverengung als Gottesverengung, in: Lebendige Seelsorge 57. Jg. 2006, H. 4, S. 284–289.
- Sinus (2013): Sinus-Milieus, online unter: <http://www.sinus-institut.de/loesungen/sinus-milieus.html> (Aufruf: 14.10.2013)
- Stichweh, Rudolf (2009a): Leitgesichtspunkte einer Soziologie der Inklusion und Exklusion, in: ders.; Windolf, Paul (Hrsg.): Inklusion und Exklusion : Analysen zur Sozialstruktur und sozialen Ungleichheit, Wiesbaden, S. 29-42.
- Stichweh, Rudolf (2009b): Wo stehen wir in der Soziologie der Inklusion und Exklusion?, in: ders.; Windolf, Paul (Hrsg.): Inklusion und Exklusion : Analysen zur Sozialstruktur und sozialen Ungleichheit, Wiesbaden, S. 363-371.
- Theunissen, Georg (2006): Inklusion – Schlagwort oder zukunftsweisende Perspektive? in: ders.; Schirbort, Kerstin (Hrsg.): Inklusion von Menschen mit geistiger Behinderung, Stuttgart, S. 13-40.
- Theunissen, Georg (2011): Von der ‚Asylierung‘ zur ‚Inklusion‘ – Zeitgenössische Paradigmen der Behindertenhilfe, in: Eurich, Johannes; Lob-Hüdepohl, Andreas (Hrsg.): Inklusiv Kirche, Stuttgart, S. 50–63.
- Thies, Reinhard; Vorhoff, Karin (Hrsg.) (2013): Kirche findet Stadt: Kirche als zivilgesellschaftlicher Akteur in sozial-kulturellen und sozial-ökologischen Netzwerken der Stadtentwicklung, Berlin (online unter: http://www.kirche-findet-stadt.de/pdf/downloads/KfS-Dokumentation-2013_web.pdf) (Aufruf: 14.10.2013).
- Übereinkommen über die Rechte von Menschen mit Behinderungen, Bundesgesetzblatt Jahrgang 2008 Teil II Nr. 35 vom 31.12.2008, S. 1419-1452 (online unter: <http://www.un.org/Depts/german/uebereinkommen/ar61106-dbgbl.pdf>) (Aufruf: 11.10.2013).
- Wegner, Gerhard (2013): Inklusion braucht tragende Beziehungen – Kirchen als Inklusionsagenten in der Gesellschaft, in: Pithan, Annebelle [et al.] (Hrsg.): „... dass alle eins seien“ – Im Spannungsfeld von Exklusion und Inklusion, Münster, S. 24-46.

Ulf Liedke

Anerkannte Vielfalt.

Inklusion als Thema der Theologie und der kirchlichen Praxis

Zellfelder-Held, Paul-Hermann (2003): Die gesellschaftsdiakonische Bedeutung der Kirchgemeinden: Anwalt für den Ort, in: Götzmann, Arnd (Hrsg.), Diakonische Kirche. Anstöße zur Gemeindeentwicklung und Kirchenreform, Heidelberg, S. 165-172.
Zur Mühlen, Karl-Heinz (1991): Art. Martin Luther (1483-1546), II. Theologie, in: TRE, Bd. 21, S. 530-567.