

# DAS PROGRAMM INKLUSION IM KONTEXT VON KIRCHE UND SEINE HERAUSFORDERUNGEN FÜR DAS STUDIUM DER EVANGELISCHEN THEOLOGIE

*Ralph Kunz*

Wenn das Inklusionsprogramm im Kontext von Kirche und dessen Herausforderung für das Theologiestudium Thema wird, kann vieles damit gemeint sein. Ich möchte den Fokus auf die *Gemeindepraxis* richten und danach fragen, was es für die Entwicklung der Gemeinde bedeutet, wenn das Programm Inklusion das Programm der Gemeinde bestimmen bzw. qualifizieren soll.<sup>1</sup> Leitend ist ein Verständnis von Inklusion als Prozess, »der darauf zielt, den in Gott angelegten Beziehungsreichtum in der Sozialgestalt des Glaubens zu entfalten«<sup>2</sup>.

Mit der Verschränkung der Themenkomplexe ist ein Klärungsbedarf gegeben. In welchem Verhältnis steht das eine zum anderen Programm? Ist es womöglich deckungsgleich? Ist die Gemeinde der Heiligen per se und per definitionem inklusive Praxis? Wie passt der Begriff *Programm* zu einem solchen Ideal? Wenn es ein Ideal ist, läuft das Programm der realexistierenden Gemeinde nebenher oder einem visionären Inklusionsprogramm hinterher? Und wie muss man sich die Implementierung eines Inklusionsprogramms vorstellen?

Das führt dann zum Zweiten: zur Integration des Inklusionsprogramms im Studium der Theologie. Auch in dieser Hinsicht soll eine Reihe von Fragen das bearbeitbare Feld abstecken. Was müsste sich strukturell ändern, damit Inklusion als Thema im Studium vorkommt, und was würde sich inhaltlich ändern, wenn es tatsächlich behandelt wird? Offener gefragt: Ist das Studium

---

<sup>1</sup> Ich knüpfe an Überlegungen zur inklusiven Gemeindepraxis an, wie ich sie im Handbuch »Inklusion in der Kirchengemeinde« entfaltet habe. Vgl. Ralph Kunz (2013): *Inklusive Gemeinde. Die christliche Gemeinde im Horizont ihrer gesellschaftlichen Verortung*, in: Ralph Kunz / Ulf Liedke (Hgg.): *Handbuch Inklusion in der Kirchengemeinde*, Göttingen, 53-84.

<sup>2</sup> Kunz: *Inklusion*, 59.

die geeignete Phase der Ausbildung und die Akademie der geeignete Ort, den Studierenden die mit der Inklusionsthematik verbundenen Herausforderungen zuzumuten? Böte die *scientific community* Ansätze für inklusive Lerngemeinschaften und Lernerfahrungen?

Es kann nicht das Ziel der folgenden Überlegungen sein, *alle* gestellten Fragen zu beantworten. Vielmehr soll deutlich werden, dass, wer anfängt, die Umsetzung der Inklusionspraxis in der Gemeinde als *Programm* zu verstehen, nicht darum herumkommt, die Chancen und Grenzen des gegenwärtigen Studienprogramms der Theologie zu bedenken und auch hier nach Entwicklungsmöglichkeiten zu fragen. Auf wichtige Punkte hat Christian Grethlein zur Bedeutung von Inklusionsprozessen für das Studium und die Berufsfelder der Kirche schon hingewiesen.<sup>3</sup> Um unnötige Wiederholungen zu vermeiden, greife ich einen Aspekt heraus und vertiefe diesen. Als These formuliert: Wer sich für Inklusion als Programm stark macht, rückt die Schwachen ins Zentrum und versteht Theologie als engagierte Praxistheorie.

## I. INKLUSION ALS PROGRAMM DER GEMEINDEENTWICKLUNG

Wenn Kirche ihrem Wesen nach ein Prozess der Gemeinschaft ist, der für alle Menschen offen ist und zu dem alle ohne Diskriminierung eingeladen sind, ist Kirche inklusiv oder sie ist nicht Kirche.<sup>4</sup> Dieser hohe Anspruch kann dem Geist nach dem Buchstaben des Grundsatzpapiers des ÖRK entnommen werden. Übersetzt man den Anspruch in ein Programm, lassen sich – in Anlehnung an den sonderpädagogischen Inklusionsdiskurs – folgende strukturelle Momente ausmachen. Es geht darum, eine *inklusive Kultur* zu schaffen, *inklusive Strukturen* und *inklusive Praktiken* zu etablieren.<sup>5</sup>

Dass die *Vision* der inklusiven und die *Wirklichkeit* der realexistierenden Kirche auseinanderklaffen, überrascht nicht sonderlich. Die Differenz gehört in gewisser Weise zum Programm und zur Begleitmusik des

<sup>3</sup> In diesem Band S. 26 ff.

<sup>4</sup> ÖRK (2003): *Kirche aller. Eine vorläufige Erklärung*. Abrufbar unter: [http://www.oikoumene.org/de/resources/documents/commissions/faith-and-order/ix-other-study-processes/a-church-of-all-and-for-all-an-interim-statement?set\\_language=de](http://www.oikoumene.org/de/resources/documents/commissions/faith-and-order/ix-other-study-processes/a-church-of-all-and-for-all-an-interim-statement?set_language=de), (zuletzt abgerufen am 05.02.2014).

<sup>5</sup> Ines Boban / Andreas Hinz (2013): *Inklusive Pädagogik*, in: Ulf Liedke / Ralph Kunz (Hgg.) (2013): *Handbuch Inklusion in der Kirchengemeinde*, Göttingen, 113–146, bes. 133–144.

Inklusionsdiskurses.<sup>6</sup> Die Kluft zwischen dem Wunsch nach »unmittelbarer, gesellschaftlicher Zugehörigkeit«<sup>7</sup> und der gesellschaftlichen Realität ist insbesondere im Bereich der Behindertenhilfe offensichtlich. Insofern kann das Programmatische des Anspruchs als Entwicklungsziel verstanden werden.

1.1. Tatsächlich müsste man, wenn man Inklusion *nur* visionär verstünde, das Programm als eine Art *Inklusivismus* entlarven. Das erhöhte Interesse am Thema in Theologie und Kirche wäre dann im harmlosesten Fall eine Mode und schlimmstenfalls Anzeichen einer ideologischen Unterwanderung.<sup>8</sup> Um nicht in diese Falle zu treten, ist es hilfreich, den Blick zu weiten. Es scheidet ja nicht nur das Programm Inklusion an der Wirklichkeit. Wie steht es um die Gleichberechtigung der Geschlechter? Welche Gemeinde realisiert konsequent symmetrische Strukturen? Wo gelingt die Beteiligung der Laien? Wo wird Diskriminierung konsequent bekämpft und welche Gemeinde schafft es, das allgemeine Priestertum zu realisieren?<sup>9</sup>

Wer mit idealen Vorstellungen hantiert, sieht sich mit einem grundsätzlichen Problem der Gemeindepraxis konfrontiert. Die Kirche ist dem Wesen nach vieles, vielfältig und deshalb nie ohne Widersprüche, wenn es darum geht, alle Erwartungen zu realisieren. Mit derselben Emphase, mit der man für die *Kirche für alle* eintreten kann, lässt sich ja auch die *Kirche für andere* propagieren. Das eine Programm zieht Differenzen ein, die das andere aufheben wollen. Entsprechend hoch ist das Frustrationspotenzial derjenigen, die vorfindliche Praxis verändern möchten. Das gilt nun aber telquel für alle Gemeindeaufbauprogramme. Mit derselben Logik, mit der man die Inklusion aus dem Programm *Gemeinde* streichen müsste, wäre dann auch das Ideal

---

<sup>6</sup> Sie zeigt sich u. a. in der Theoriebildung. Die Auseinandersetzung zwischen den Theorien der sozialen Ungleichheit und der systemtheoretischen Verwendung der Inklusions-Exklusions-Unterscheidung ist Spiegelbild einer Wunsch-Wirklichkeit-Spannung. Zur unscharfen Begriffsverwendung in der systemtheoretischen Debatte vgl. Sina Farzin (2006): *Inklusion/Exklusion. Entwicklung und Probleme einer Unterscheidung*, Bielefeld, 109–113.

<sup>7</sup> Georg Theunissen (2011): *Von der »Asylierung« zur »Inklusion«*. *Zeitgenössische Paradigmen der Behindertenhilfe*, in: Johannes Eurich / Andreas Lob-Hüdepohl (Hgg.): *Inklusive Kirche*, Stuttgart, 50–63, hier: 56.

<sup>8</sup> Vgl. dazu Christian Liesen (2007): *Inklusion in einer demokratischen Leistungsgesellschaft*, in: Ders. / Ursula Hoyningen-Süess / Karin Bernath (Hgg.): *Inclusive Education. Modell für die Schweiz? Internationale und nationale Perspektiven im Gespräch*, Bern, 141–153, hier: 146 f.

<sup>9</sup> Vgl. dazu Bernhard Petry (2001): *Leiten in der Ortsgemeinde. Allgemeines Priestertum und kirchliches Amt – Bausteine einer Theologie der Zusammenarbeit*, Gütersloh.

der Partizipation oder die Mission als Entwicklungsziel der Gemeindepraxis zu eliminieren.

Die kritische Erweiterung der Horizonte des Scheiterns hilft, Inklusion als Ziel neben anderen Zielen zu sehen. Das meint: nach Wegen zu suchen, wie eine pragmatische Annäherung gelingen kann und wie verschiedene – möglicherweise konfligierende – Ziele miteinander verbunden werden können. Es gilt für Inklusion, was für jedes Entwicklungsziel im »Kraftfeld der Liebe«<sup>10</sup> gelten muss: Ziele sind als integrale Perspektiven einer praktischen Ekklesiologie so zu kombinieren, dass das Programm einen Prozess der Gemeinde in Gang bringt. Inklusion muss Freude machen. Sonst geht gar nichts.

1.2. Darum muss die Ideologie bekämpft werden. Mit Blick auf Inklusion verhilft dazu eine sorgfältige Aufarbeitung der Theorie(n). Ulf Liedke hat auf den Theoriemix in und hinter den unterschiedlichen und zum Teil auch widersprüchlichen Begriffsverwendungen von Inklusion und Exklusion hingewiesen.<sup>11</sup> Die Begriffe haben in der Systemtheorie<sup>12</sup>, der Soziologie der sozialen Ungleichheit sowie im sozialwissenschaftlichen Diskurs über Behinderung und gesellschaftliche Vielfalt und in der sozialpädagogischen Anwendung einen je spezifischen Bedeutungshof. Ulf Liedke stellt fest, dass die inklusive Gemeindeentwicklung besonders durch die letztgenannten Diskussionen angeregt wurde.

Daraus lässt sich m. E. auch die Tendenz zur gesetzlichen Lesart erklären. Denn in dieser Aufnahme des Programms qua eines sozialetischen Wertebegriffs oder Ideals, das durch rechtliche, strukturelle und politische Veränderung erreicht wird<sup>13</sup>, steht die Vision einer Gesellschaft im Mittelpunkt, die Diskriminierung, Marginalisierung und Ausgrenzung abbaut. Inklusion wird hier tatsächlich ideal als »Nicht-Aussonderung« und »unmittelbare Zugehörigkeit«<sup>14</sup> verstanden. Das Idealistische wird dadurch, dass es nicht nur

<sup>10</sup> Der Begriff stammt von Christian Möller (1987): *Lehre des Gemeindeaufbaus*, Bd. 1, Göttingen, 249–263.

<sup>11</sup> Vgl. Ulf Liedke (2013): *Anerkannte Vielfalt. Inklusion als Thema der Theologie und der kirchlichen Praxis*, Dresden, 3–9.

<sup>12</sup> Vgl. Armin Nassehi (2011): *Gesellschaft der Gegenwart*, Frankfurt/M., 161–190.

<sup>13</sup> Vgl. dazu Markus Dederich (2009): *Inklusion in Europa – im Spannungsfeld von Wunsch und Wirklichkeit*. Vortrag im Rahmen der 13. Internationalen ökumenischen Fachtagung zur Pastoral von Menschen mit Behinderung in Aachen. Online verfügbar unter: <http://tinyurl.com/lrf2w8h>, (zuletzt abgerufen am 05.02.2014).

<sup>14</sup> Theunissen: *Von der ›Asylierung‹ zur ›Inklusion‹*, 56.

um das Zusammenleben von Menschen mit und ohne Behinderung, sondern darüber hinaus um das »Miteinander unterschiedlichster Mehr- und Minderheiten«<sup>15</sup> geht, einerseits gesteigert. Andererseits lässt sich das Inklusionsanliegen vor dem Sog eines Weltverbesserungsprogramms bewahren, wenn die Überwindung ungerechter Exklusion mit dem Anliegen der Diversität gekoppelt wird. Allen dasselbe und jeder das Ihre bzw. jedem das Seine korrigieren sich gegenseitig als kontrastierende gesellschaftliche Aufgaben.<sup>16</sup>

Theologisch kann die gesetzliche Anwendung des Anspruchs eines Rechts auf Einschluss durch eine evangelische Lesart unterbrochen werden. Der menschliche Anspruch wird durch ein göttliches Versprechen aufgehoben. Letztlich ist die Verheißung der Inklusion Gottes die Basis der inklusiven Gemeindepraxis, die per definitionem immer imperfekt ist und ergo immer Gemeindeentwicklung sein wird.<sup>17</sup> Aber dafür, dass die göttliche Verheißung menschlich kein leeres Versprechen bleibt, sorgt eben diese Gemeinde. Das grundlegende Ziel ist darum nicht die Perfektion, sondern das *Wachstum* der Gemeinde zu dem Christus hin – und das heißt auch die Umkehr zum Christus, in dem und durch den Menschen zu Gott finden.

Im Lichte einer theologisch definierten Verschränkung von Inklusion und Entwicklung wird deutlich, wie eng Programm und Prozess zusammenhängen. Schöpfungstheologisch, christologisch und pneumatologisch betrachtet, ist Inklusion als göttliche Praxis nie nur Ziel, sondern immer auch der *Anfang*, weil sie der Ermöglichungsgrund der menschlichen Praxis ist. Die Gemeinde ist inklusiv unterwegs, solange sie sich auf den ausrichtet, der die Exklusionsmuster der Welt überwunden hat.

1.3. Inklusion ist insofern ein *Testfall* für die Gemeindeentwicklung, weil sich von ihrem Grund wie ihrem Ziel her Kriterien für die Evaluation der gegenwärtigen Gemeindepraxis ableiten lassen. Wird das Evangelium, das

<sup>15</sup> Andreas Hinz (2002): *Von der Integration zur Inklusion – terminologisches Spiel oder konzeptionelle Weiterentwicklung?*, in: Zeitschrift für Heilpädagogik 53, 354–361, hier: 355.

<sup>16</sup> Inklusion unter der Prämisse gesellschaftlicher Veränderung und als Überwindung ungerechter Exklusionen zu sehen, ist nicht per se ideologisch, sondern eine theoretische Entscheidung. Eine Ideologisierung droht aber bei einseitiger Applikation. Vgl. Martin Kronauer (2010): *Inklusion – Exklusion. Eine historische Annäherung an die soziale Frage der Gegenwart*, in: Ders. (Hg.): *Inklusion und Weiterbildung. Reflexionen zur gesellschaftlichen Teilhabe in der Gegenwart*, Bielefeld, 24–58, hier: 56.

<sup>17</sup> Auf die unterschiedlichen Dimensionen des Entwicklungsbegriffs verweist Albrecht Grözinger (2014): *Praktisch-theologische Perspektiven*, in: Ralph Kunz / Thomas Schlag (Hgg.): *Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung*, Neukirchen-Vluyn, 57–64.

die Armen, Trauernden und Verfolgten seligpreist, verkündigt? Wird es in den Modi des Helfens, des Feierns und des Lernens kommuniziert?<sup>18</sup> Die Identifizierung gelungener Praxis ist nur die eine Seite des Tests. Den Kriterien ist das Kritische im Sinne einer Unterscheidung von Sein und Sollen inhärent. Diese Unterscheidung führt über kurz oder lang zur Krisis und der Feststellung der Mängel, die dann durch ein Programm überwunden werden müssen.

Evangelisch gewendet, wird die Krise freilich auch zum Anlass, nach Gott zu fragen, der immer schon inklusiv unterwegs ist. Denn die Zeichen seiner Praxis, die Menschen involviert, sind schon jetzt erkennbar. Diese Praxis mag unscheinbar sein, aber sie gilt es zu würdigen und mittels sorgfältig erarbeiteter Indikatoren zu identifizieren. Inklusionssensible Gemeindeentwicklung beginnt also mit der Wahrnehmung der gelebten Inklusion. Erst dann fährt sie fort, das inklusive Entwicklungspotenzial für andere Handlungsfelder der Gemeindepraxis zu reflektieren.

Der ominöse Begriff *Programm* signalisiert in diesem Lichte besehen das Gegenteil ideologisch verbrämter Weltverbesserungsallüren. Inklusion kann als eine Variante der *Missio Dei* begriffen werden.<sup>19</sup> Sie ist ein unverzichtbarer Aspekt und damit zugleich Teil einer durchgehenden Perspektive der Gemeindeentwicklung. Wenn einmal erkannt und benannt wird, wo und wie Inklusion die Gemeinde aufbaut, lassen sich Ansätze für Förderung, Stärkung und allenfalls auch Neuausrichtung der Kommunikation des Evangeliums diskutieren. Der Knackpunkt dieser Diskussion sind die Verbindungen mit anderen Perspektiven der Gemeindeentwicklung: Was meint konsequent inklusive Konfirmandenarbeit? Wie verändert sich die Erwachsenenbildung, wenn andere Menschen angesprochen werden? Könnte die Gottesdienstpraxis gastfreundlicher und offener werden? Wo und wann kann die Rücksicht auf die besonderen Bedürfnisse von geistig oder körperlich beeinträchtigten Menschen zum Erfahrungsplus für alle Beteiligten werden?

1.4. Solches Nachfragen bleibt solange abstrakt, wie die konkrete Gemeindepraxis nicht in den Blick kommt. Entscheidend für den Erfolg einer Implementierung inklusionssensibler Parameter in der Gemeindeentwicklung ist die sorgfältige Evaluation der vorfindlichen Praxis. Eine solche Prüfung des

<sup>18</sup> Vgl. dazu Christian Grethlein (2012): *Praktische Theologie*, Berlin.

<sup>19</sup> Ralph Kunz (2013): »*Missio Dei* als Leitbegriff einer kritischen Missiologie. in: Christina Aus der Au / Ralph Kunz / Thomas Schlag / Hans Strub: *Urbanität und Öffentlichkeit. Kirche im Spannungsfeld gesellschaftlicher Dynamiken*, Zürich, 189–198.

Gemeindelebens muss, wenn sie nicht zur Lähmung führen soll, zuerst das Vorfindliche wertschätzen und das Potenzial des vielfältigen Miteinanders abschätzen. Dazu gehört auch die ehrliche Evaluation der Risiken, die eine allzu forsche – rücksichtslose – Einschlussstrategie mit sich bringt.

Als Methode bietet sich der Index an. Ein Index ist ein ressourcenorientierter Ansatz der Evaluation und fragt in erster Linie konstruktiv nach Anzeichen gelingender Praxis und in zweiter Linie kritisch nach den blinden Flecken, um aus dieser Analyse auf das Entwicklungspotenzial der Gemeinde zu schließen. Das pädagogische Institut der Evangelischen Kirche im Rheinland hat mit der Orientierungshilfe »Da kann ja jede(r) kommen«<sup>20</sup> ein sehr hilfreiches Instrument für ein solches Verfahren geschaffen. Dass die Broschüre vergriffen ist, kann als gutes Omen gewertet werden. Offensichtlich wird sie gebraucht und Gemeinden machen sich auf den Weg, die Herausforderung anzunehmen.

## 2. WIE DIE ENGAGIERTE INKLUSIONSPRAXIS DAS STUDIUM HERAUSFORDERT

2.1. Inwiefern fordert inklusive Praxis das Studium der Theologie heraus? Ich antworte bewusst einseitig und hebe einen bestimmten Aspekt der komplexen Diskussion hervor. Eingangs wurde behauptet, dass Inklusion als *Programm* ein Verständnis der Theologie als *engagierter Praxistheorie* impliziere. Es liegt auf der Hand, dass dieses Postulat auch mit Blick auf andere Programme – sei dies *Mission, Bildung, Inklusion* oder *Spiritualität* – gehört wird. Seit den 1960er Jahren hat *Praxis* einen Klang, in dem Engagement schon mitschwingt.<sup>21</sup> Die emphatische Praxisrede verbündet und verbindet sich mit einer Theoriekritik, die eben darauf hinausläuft, dass Studium und Kirche oder Theorie und Praxis nicht auseinander dividiert werden sollen. Letztlich geht es um die Frage, inwiefern Ziele der Kirchenpraxis mit den Zielen der theoretischen Ausbildung verknüpft werden können.

Vom Studium wird erwartet, dass es der künftigen Pfarrerin oder dem künftigen Pfarrer das *wissenschaftliche Rüstzeug* vermittelt, damit sie oder

<sup>20</sup> Die Broschüre ist zwar vergriffen, lässt sich aber herunterladen unter: <http://www.ekir.de/pti/orientierungshilfe-da-kann-ja-jede-r-kommen-709.php>, (zuletzt abgerufen am 05.02.2015).

<sup>21</sup> Zur Auseinandersetzung mit dem kritischen Praxisverständnis vgl. Gerhard Ebeling (1979): *Studium der Theologie*, Göttingen, 113–129.

er das Evangelium nach CA VII *pure* zu predigen vermag. Ist damit gesagt, dass das akademische Studium der Schlüsselprofession, die in der Kirche das Verkündigungsamt wahrnimmt, die *Theorie* ist, die für die Reinheit der *Praxis* bürgt? Hier wird eine Spannung erkennbar. Sie lässt nachfragen, was reine Verkündigung meint und wie sich das inklusive Programm zum rein verkündigten Evangelium verhält.

Das Postulat, Theologie als engagierte Praxistheorie zu treiben, berührt erstens einen sensiblen Punkt im Arrangement zwischen Kirche und Akademie. Es hinterfragt die Neutralität der Wissenschaft und ruft zur Prüfung der impliziten Normativitäten auf, die eine Identifizierung der Reinheit der Verkündigung mit der Wissenschaftlichkeit des Studiums nach sich zieht. Welche hermeneutischen Probleme eine solche Verwechslung der Kategorien aufgibt, wird deutlich, wenn man beispielsweise nach dem Verständnis des *pure docetur* der Politischen Theologie oder der Feministischen Theologie fragt.

Die Spannung zwischen Anspruch und Wirklichkeit ist zweitens ein Topos der Kirchenlehre. Jürgen Moltmann bringt es in seiner engagierten Ekklesiologie so auf den Punkt: »Ohne Reinheit der Verkündigung keine zur Einheit in Christus versammelte messianische Gemeinde [...] Dann gilt aber auch die Umkehrung: ohne Heiligkeit, Einheit, Katholizität und Apostolizität keine reine Verkündigung.«<sup>22</sup>

2.2. Der Streit darüber, welche Interpretation richtig ist, entzündet sich nicht zufällig am Schriftverständnis. Lässt sich Inklusion biblisch begründen? Ist es legitim, die Bibel inklusiv zu lesen?

Natürlich lässt sich die Bibel inklusiv lesen, wie man sie auch befreiungstheologisch lesen kann. Aber es wäre naiv zu meinen, man könne die Bibel öffnen und mit entsprechenden *dicta probantia* ein elaboriertes Inklusionsprogramm aus ihr herausdestillieren.<sup>23</sup> Das schließt wiederum nicht aus, dass sich einer engagierten Bibellektüre Gründe erschließen, warum Inklusion eine Dimension des Evangeliums genannt werden kann.

Denn Inklusion ist – und ich wechsele in eine engagierte Rede – wenn nicht als Begriff dann doch der Sache nach biblisch. Sie ist gespeicherte Erinnerung. Sie ist im Zeugnis einer inkludierenden Begegnung enthalten, die in

<sup>22</sup> Jürgen Moltmann (1975): *Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, München, 367 f.

<sup>23</sup> Vgl. dazu auch Frank Mathwig (2012): »... der eine so, der andere so« (1Kor 7, 7). *Von der Normalität, verschieden zu sein*, Vortrag im Internet: <http://tinyurl.com/la966u8>.

einem Erzählbogen von der Schöpfung, über die Abrahams-, Exodus-, Sinai-, Königiums- und Diasporatradition bis zur »offensiven Heiligkeit«<sup>24</sup> des Jesus von Nazareth aufleuchtet. Wenn in der Kirche Inklusion erfahren wird, ist die Bibel im Spiel und kommt die Bibel ins Spiel, wird vice versa die Exklusion der Sünde offenbar und wir als Sünder durchsichtig und durchschaubar. So gelesen, liest uns die Bibel und hilft uns, uns selbst zu lesen. Sie bietet Sehhilfen. Hermeneutisch entscheidend ist aber die Einsicht, dass wir, wenn wir die Bibel lesen, auslesen und herauslesen, wie die Bibel uns liest. Die Wahrnehmung der inkludierenden Bewegung der Heilsgeschichte ist das Ergebnis einer selektiven Lektüre.

Zur Aufgabe der Hermeneutik gehört es, den Streit über die richtige Auslegung der Schrift mit einer Theorie der Interpretation zu versachlichen. Der Versuch einer inklusionssensiblen Lektüre lässt sich Lesarten zuordnen, die mit Helmut Schwier als *engagierte Lektüreform* bezeichnet werden können.<sup>25</sup> Sie zeichnen sich dadurch aus, dass sie die herrschaftskritische Parteilichkeit der Bibel betonen. Natürlich sind solche Lektüreformen riskant. Sie tendieren dazu, das Gelesene – im Sinne einer Eisegese – ideologisch zu verzerren. Man muss die Tendenz zur Ideologisierung im Auge behalten; man wird ihrer aber letztlich nur Herr, wenn andere engagierte Lektüren die Verzerrung korrigieren und immer wieder danach gefragt wird, was »Christum treibet«.<sup>26</sup>

Ist die Kirche ihrem Wesen nach ein Prozess der Gemeinschaft, der für alle Menschen offen ist und zu dem alle ohne Diskriminierung eingeladen sind? Ja, sie ist es oder besser: sie *wird* es. Also muss im Studium, das die Profession für die Institution ausbildet, die diesem Prozess dient,

<sup>24</sup> Klaus Berger (1988): *Jesus als Pharisäern und frühe Christen als Pharisäer*, in: *Novum Testamentum* 30, 240 f.

<sup>25</sup> Vgl. dazu Helmut Schwier: *Zur Sache der Texte. Bibel, Predigt und aus hermeneutischer Sicht*, in: Alexander Deeg / Martin Nicol (Hgg.) (2010): *Bibelwort und Kanzelrede. Homiletik und Hermeneutik im Dialog*, Leipzig, 11–29.

<sup>26</sup> Die hermeneutische Forderung »Christum treibet« (aus: Luthers Vorrede zum Neuen Testament [1522], in: WA.DB 16, 9, 18 f.) ist dahingehend *inklusiv* zu interpretieren, als Christus der »Prüfstein« der Schriftlektüre ist, weil er als das Ebenbild Gottes geglaubt wird. »In Christus ist weder Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau.« (Gal 3, 28) Die christologische Explikation der Inklusion schließt die schöpferischen- und geisttheologischen mit ein. Denn – Liedke: *Anerkannte Vielfalt*, 34 – »[i]m trinitarischen Sein Gottes ist Exklusion ausgeschlossen.« Vgl. dazu auch Ulf Liedke (2009): *Beziehungsreiches Leben. Studien zu einer inklusiven theologischen Anthropologie*, Göttingen, 262 f.

Gelegenheit sein, engagierte Lektüreformen zu üben, die diese Praxis begründen. Das wiederum kann nur Akademikerinnen und Akademikern einleuchten, die gelernt haben, die Bibel nicht nur akademisch zu lesen. Engagierte Lektüreformen fordern das Studium heraus. Sie laden einerseits ein, auf Entdeckungsreise zu gehen, die inkludierenden Dynamiken des Evangeliums aufzulesen und nachzulesen. Sie hinterfragen aber andererseits auch gängige Praxis.

2.4 Was das meint, will ich mit einem Beispiel zeigen. Ekklesiologisch ist von höchster Relevanz, dass ausgerechnet das Herrenmahl zum Zankapfel, zum Sündenfall der Exklusion der Kirche in der Kirche geworden ist. Die Eucharistie ist ein Testfall für den kirchlichen Inklusionsdiskurs. Was nützt uns das Abendmahl, wenn es uns nicht eint? Nicht irgendwer, sondern der Neutestamentler der Universität Bamberg, stellt die Frage. In seinem Büchlein »Hungrig bleiben!? Warum das Mahlsakrament trennt und wie man die Trennung überwinden könnte«<sup>27</sup>, widmet sich Kügler der Eucharistie und ihrer Gefährdung. Dabei wird klar, dass für ihn Christsein und Abendmahlsakrament einander bedingen.

Die Eucharistie ist aber gefährdet - und damit die Einheit der Christinnen und Christen. Gefährdet ist sie einerseits durch die Abstinenz der Gläubigen und andererseits durch den Missbrauch des Herrenmahls, der darin besteht, dass besonders im römisch-katholischen und orthodoxen Bereich die Mahlgemeinschaft »als Mittel zur Selbstabgrenzung« sowie zum »Ausdruck eines geistlichen Narzissmus«<sup>28</sup> verstanden werde.

Mit Blick auf die neutestamentlichen Wurzeln und in behutsamer Entfaltung der kanonischen und kirchengeschichtlichen Entwicklungen entwickelt Kügler seine Sicht einer Wiederherstellung der Mahlzeiten, die beim historischen Jesus als »Reich-Gottes-Happening« gefeiert wurden. Gemeint ist: »In dem, was Jesus tut, geschieht (engl. happens) Königsherrschaft Gottes.«<sup>29</sup> In der Kultur des Mangels, in der Jesus lebte, wird es umso verständlicher, dass »das Festmahl zum Inbegriff des vollendeten Lebens« wird. So werden schon diese Mahlfeiern in einem weiteren Sinne »Sakramente der Königsherrschaft Gottes«, weil hier für die Teilnehmenden »die Anwesenheit des Gottesreiches« und die »Anwesenheit des ›Bräutigams‹ verkündet und

<sup>27</sup> Vgl. hier und im Folgenden Joachim Kügler (2010): *Hungrig bleiben!? Warum das Mahlsakrament trennt und wie man die Trennung überwinden könnte*, Würzburg.

<sup>28</sup> A. a. O., 9 f.

<sup>29</sup> A. a. O., 20.

erfahrbar gemacht« wird. Jesus solidarisiert sich dabei sogar mit denen, die wir aus Selbsterhaltungsgründen exkludieren. Er solidarisiert sich mit den Feinden, d. h. wirklich mit allen Menschen und leistet damit »aktive Versöhnungsarbeit«. Dabei gilt: »Das Essen mit Jesus setzt nicht die Umkehr des Menschen zu Gott voraus, sondern vollzieht die Umkehr Gottes zu seinem Volk.«<sup>30</sup>

Erst in einem zweiten Schritt nimmt Kügler »das letzte Abendmahl Jesu als Ursprung des Mahlsakraments«<sup>31</sup> in den Blick. Dabei verweist er auf den Begriff *Leib*, der den ganzen Menschen aus Fleisch, Blut und Knochen meint. Darum vermutet er, dass das Blutwort jünger ist und auf Christi Lebensopfer, sein Blut zur Sühne vergossen, deuten sollte. Bis zur Vollendung der Basileia sollen die Jünger »die Senfkorn-Gegenwart der Basileia im integrierenden Mahl feiern«<sup>32</sup>. Die spätere Deutung durch die Kirche der Wandlung der Elemente hat also eine Verankerung im Leben des historischen Jesus. »Es geht nicht mehr nur um den Mahl feiernden Jesus, sondern um den Christus, der selbst Thema des Mahls ist. Er ist der eigentliche Gastgeber und wird im Mahl gegenwärtig.«<sup>33</sup>

So steht nun neu *die inkludierende Kraft des Mahles* im Zentrum. Kügler verweist auf Paulus. Das Herrenmahl eint Frauen und Männer, Reiche und Arme. Für Paulus erschließt der Tod Jesu die »neue Schöpfung«, in der die Erlösten schon »in Christus« leben, d. h. »Männer stehen nicht mehr über Frauen, Sklavenhalter nicht mehr über Sklaven, Juden nicht mehr über Heiden, und die Reichen sind eben auch nicht mehr wert als die Armen«<sup>34</sup>. Man kann daraus mit Paulus das Kriterium der Koinonia ableiten, das in der Mahnung nach 1 Kor 11 mitgehört werden muss: Wenn die Freiheit von der Sünde, die Gleichheit in Christus und die Geschwisterlichkeit der Glaubenden in diesem Mahl nicht erfahrbar wird, dann ist es kein Herrenmahl. Denn »[d]ie Identität des Gottesvolkes wird hier nicht durch Abgrenzung erreicht, sondern durch programmatische Grenzüberschreitung«<sup>35</sup>. Darum ist die »Definition von Zulassungsbedingungen zum Abendmahl [...] im Ansatz verfehlt.« Das Mahl ist nicht das Mahl der Kirchen, sondern das Mahl des Herrn. »Seine Einladung

---

<sup>30</sup> A. a. O., 32.

<sup>31</sup> A. a. O., 36.

<sup>32</sup> A. a. O., 39.

<sup>33</sup> A. a. O., 45.

<sup>34</sup> A. a. O., 50.

<sup>35</sup> A. a. O., 60.

einzuschränken ist frevelhaft.«<sup>36</sup> Und die »exklusive Konzentration auf die eucharistischen Gaben« ist aus neutestamentlicher Sicht »zumindest sehr, sehr einseitig«. Es gilt: »Christus ist in Brot und Wein gegenwärtig, weil er im Mahl gegenwärtig ist, nicht umgekehrt«<sup>37</sup>.

Und auf das *ceterum censeo* der römischen Kirche, dass der Einheit der Feier die Einheit der Kirche vorausgehen müsse, meint der katholische Exeget: »Es bringt nichts, die sakramentale Mahlgemeinschaft auf die Vollendung des Einigungsprozesses zu verschieben. Es führt nur zu einer inneren Auszehrung des Mahlsakraments, wenn es zur Abgrenzung eingesetzt wird«; es sollte im Gegenteil »eher den Einigungsprozess initiieren, begleiten und unterstützen«<sup>38</sup>.

### 3. INKLUSION ALS PERSPEKTIVE DER EKKLESIOLOGIE

3.1 Das ist engagierte Exegese. Sie fällt nicht *top down* vom Himmel. Man muss sie *bottom up* lernen. Sie ist eine Einladung, sich der inkludierenden Dynamik des Evangeliums zu öffnen.<sup>39</sup> Damit ist auch die theologische Pointe benannt, die Miroslav Volf in »Exclusion and Embrace« entfaltet und mit der ich den Bogen zurück zum eingangs diskutierten Verdacht der Ideologisierung schlage. Aus Volfs Bestimmung von »Embrace« wird deutlich,<sup>40</sup> wo und wie die Kirche auf Distanz zur Illusion einer totalen Inklusion geht. Es geht ihr nicht um eine theoretische Überwindung der Exklusion, sondern um die praktische Unterbrechung der herrschenden Verhältnisse.<sup>41</sup> Das Ziel der

<sup>36</sup> A. a. O., 62.

<sup>37</sup> A. a. O., 64.

<sup>38</sup> A. a. O., 69.

<sup>39</sup> Andreas Lob-Hüdepohl: *Inklusion als theologisch-ethische Grundnorm – auch für die Armutsbekämpfung*, in: Johannes Eurich (Hg.) (2011): *Kirchen aktiv gegen Armut und Ausgrenzung*, Stuttgart, 158–174, 166 geht davon aus, dass zahlreiche biblische Traditionen gerade in den lebensfeindlichen Erfahrungen von Ausgrenzung ihre heilsame und darin befreiende Kraft (dynamis) entfalten und auf das verweisen, was in moderner Sprache als Inklusion bezeichnet wird.

<sup>40</sup> Miroslav Volf (1996): *Exclusion and Embrace. A Theological Exploration of Identity, Otherness and Reconciliation*, Nashville, 29 f.

<sup>41</sup> Bei Johann Baptist Metz (1984): *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz, 150 f. findet sich eine klassische Definition von Religion als Unterbrechung: »Erste Kategorie der Unterbrechung: Liebe, Solidarität, die sich Zeit nimmt, Erinnerung, die nicht nur das

inklusive Praxis ist die Versöhnung, die mit Volfs vier strukturellen Elementen der Umarmung als Prozess begriffen werden kann.<sup>42</sup>

Sie beginnt mit der Geste der *Öffnung* und wird zur Geste der *Einladung*, sich der Gemeinschaft Gottes öffnen. Sie wird zur Geste der *Annahme* und lässt dem Anderen die *Freiheit* zu bleiben oder in Frieden seinen Weg zu gehen. Das Leitbild der inkludierenden Bewegung ist eine Gemeinschaft, in der die Signatur und fortlaufende Dynamik der Heiligung als Heilung eingezeichnet ist und in der die Exkludierten vorweg als »Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes« (Eph 2, 19) geschaut werden. Inklusion wird als Versöhnungsprozess realisiert.

3.2 Ich sehe in der Abfolge der vierstufigen Umarmung den Versuch, die realistische Utopie der inklusiven Praxis, wie sie in der christlichen Gemeinde gelebt wird, als Geste der Freundschaft zu beschreiben.<sup>43</sup> Es mag sein, dass von der realistischen Utopie in den realexistierenden Gemeinden noch wenig zu entdecken ist. Gottfried Adam hat in einer Rezension zum Band »Inklusive Kirche« von Johannes Eurich und Andreas Lob-Hüdepohl das ernüchternde Fazit gezogen, dass die *inklusive Kirche* zur Zeit ebenso wenig Realität sei wie die *inklusive Gesellschaft*. »Es handelt sich dabei um eine Vision. Diese bedarf allerdings der kontinuierlichen Arbeit in kleinen Schritten, um sich ihr anzunähern.«<sup>44</sup>

Diese Aussicht auf den langen Marsch zur *vollen und wirksamen Teilhabe aller Menschen* an der *inklusive Gesellschaft* ist nicht sehr ermutigend. Die Maximalforderung Vollinklusion kann Angst machen! Sie ist eine *Illusion* und sollte nicht mit der *Vision* einer vielfältigen Gemeinde verwechselt werden, die keine moralische Forderung ist. Sie ist vielmehr als Verheißung zu sehen, die da und dort – wie die Wunder Jesu – zeichenhaft Gestalt annimmt. Das Visionäre hat sich schon längst verkörpert. Man kann diese Verkörperungen entdecken und sich von ihnen inspirieren lassen, das Potenzial der christlichen Gemeinde neu in den Blick zu nehmen. Zum Beispiel macht es

---

Gelungene, sondern das Zerstörte, nicht nur das Verwirklichte, sondern das Verlorene erinnert und sich so gegen die Sieghaftigkeit des Gewordenen und Bestehenden wendet.«

<sup>42</sup> Vgl. dazu Volf: *Exclusion and Embrace*, 140–147.

<sup>43</sup> Zur konstitutiven Rolle der Freundschaft vgl. John Swinton (2011): *Who ist he God we worship? Theologies of disability. Changes and new possibilities*, in: *International Journal of Practical Theology* 14, 293–300.

<sup>44</sup> Gottfried Adam (2013): *Rez. Inklusive Kirche*, in: *Theologische Literaturzeitung*, Juli/August, 864–866, 864.

Mut, wenn eine Gemeinde in Berlin regelmäßig Gottesdienste für Menschen mit Demenz und ihre Angehörigen feiert und es dadurch gelingt, ganz unterschiedliche Gruppen und Gemeindeglieder zu einer bunten Gemeinschaft zu vereinen.<sup>45</sup>

Inklusion bleibt eine Vision, ist aber keine Illusion. Denn der Glaube ist keine Einbildung, sondern eine Ausbildung jener Fantasten, Aktivistinnen und Utopisten, die in der Gemeinde der Heiligen Dinge realisieren, die scheinbar unrealistisch sind. Die Hoffnung ist eine Zuversicht auf Dinge, die man nicht sieht, und die Liebe Gottes macht möglich, was Menschen völlig unmöglich finden. Wenn Verfeindete versöhnt und versehrte Menschen nicht nur versorgt oder gar entsorgt werden, wenn ihre Normalität bewahrt und nicht nur verwahrt wird, gewinnt die Gemeinde die Menschlichkeit und Lebendigkeit, die ihr in der Nachfolge Christi verheißen ist.

---

<sup>45</sup> Das Beispiel ist gut dokumentiert und lädt ein, es nachzuahmen. Auskunft gibt eine Studienarbeit, die am Lehrstuhl in Zürich entstand: [http://www.theologie.uzh.ch/faecher/praktisch/kirchenentwicklung/projects/Diskussionsbeitraege/Studienarbeit\\_Demenz\\_Zobeli\\_2013-1.pdf](http://www.theologie.uzh.ch/faecher/praktisch/kirchenentwicklung/projects/Diskussionsbeitraege/Studienarbeit_Demenz_Zobeli_2013-1.pdf), (zuletzt abgerufen am 20.02.2015).